

paweł milcarek  
od istoty do istnienia

## VIA ANTIQUA MODERNORUM

T. I

Kolekcja *Via Antiqua Modernorum* prezentuje współczesne studia z dziedziny humanistyki, zwłaszcza opracowania filozoficzne, historyczne i teologiczne, nawiązujące do europejskiej syntezy rozumu helleńskiego, prawa rzymskiego oraz wiary chrześcijańskiej.

paweł milcarek  
**oD istoty do istnienia**

tworzenie się metafizyki egzystencjalnej  
wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii  
chrześcijańskiej



**fundacja  
świętego  
benedykta  
warszawa 2008**

il s'agit en effet de savoir si le terme «réalité» inclut tout ce qui est intégralement intelligible, et rien d'autre, ou s'il peut éventuellement inclure des éléments d'une nature opaque à la pensée, qui, bien qu'à peine intelligibles en eux-mêmes, semblent conditionner tout le reste, et son intelligibilité même.

ETIENNE GILSON, *L'être et l'essence*

studentom historii filozofii  
z uniwersytetu kardynała Stefana Wyszyńskiego  
w Warszawie

© Copyright by paweł milcarek, 2008  
All rights reserved

redakcja i korekta  
paweł milcarek

projekt i łamanie, okładka  
maciej przepióra  
[www.palantir.pl](http://www.palantir.pl)

ISBN 978-83-60758-20-5

fundacja świętego benedykta  
ul. dańcówki 7, 62-006 dębogóra

# tematyczny spis treści

## wprowadzenie

- I Przedmiot pracy: przejście od esencjalizujących metafizyk pochodzenia arystotelesowskiego do metafizyki egzystencjalnej. Pytanie o współzależność procesu recepcji arystotelesowskiej koncepcji bytu-istoty, odkrycia transcendentaliów i odkrycia aktu istnienia. / s. 21
- II ROZDROŻE METAFIZYK: CZYSTOŚĆ POJĘĆ CZY BOGACTWO RZECZY? Pytanie Gilsona o granice „rzeczywistości”. Różnica między ontologiami skoncentrowanymi na pojmowaniu jasnym i wyraźnym – i metafizyką afirmującą także „tajemnicę” bytu. / s. 22
- III Napięcie między „problemami” metafizyki a „tajemnicami” rzeczywistości. Powstawanie nowych problematyk metafizycznych pod wpływem uwzględnienia kolejnych „tajemnic”. / s. 23
- IV PRZEDMIOT: PRZEKRACZANIE METAFIZYK ESENCJALIZUJĄCYCH – jako przejaw umysłowego dojrzewania Zachodu w XIII wieku. Asymilacja starożytnych koncepcji bytu-istoty w nowym projekcie metafizyki. / s. 24
- v Sformułowanie tożsamościowego i esencjalizującego programu metafizyki w starożytności greckiej – oraz jego stopniowe przekraczanie w średniowieczu arabskim i łacińskim. Wkład filozofów arabskich: spór między intuicjami egzystencjalnymi Awicenny i konserwatyzmem arystotelesowskim Awerroesa. Kontynuacje stanowiska awerroistycznego i awicenniańskiego w późnym średniowieczu i nowożytności. / s. 25
- VI TWORZENIE SIĘ METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ u Wilhelma z Owernii i Tomasza z Akwinu. Wada dotychczasowych opracowań: brak

- uwzględnienia wpływu odkrycia transcendentaliów na tworzenie się metafizyki egzystencjalnej. Doktryny transcendentaliów jako „pomost” między twórczą recepcją metafizyki arystotelesowskiej i odkryciem transcendentaliów? Aspekt chronologiczny i poznawczy – problem zależności między historią problemów i naturą problemów. / s. 28
- VII. MIEJSCE MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU w przechodzeniu od istoty do istnienia. Twórczość Akwinaty – tradycyjna, konserwatywna czy nowatorska? Zasada doboru i analizy źródeł: uprzywilejowana pozycja Tomasza, ale z uwzględnieniem innych autorów. / s. 30
- VIII TRADYCJA ŁACIŃSKA – kryterium językowe dla źródeł analizowanych w pracy. Znaczenie uwzględnienia łacińskiej szaty językowej dzieł oryginalnych i przekładów dla zrozumienia problematyki europejskiej metafizyki średniowiecznej. / s. 32
- IX FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA. Znaczenie chrześcijaństwa dla inicjowania i kształtowania filozofii średniowiecznych. Problem filozofii chrześcijańskiej i proces autonomizacji filozofii. Historyczne zakorzenienie metafizyki egzystencjalnej w cywilizacji *Christianitas*. / s. 34
- X PANORAMA ZAGADNIEŃ I ZARYS UKŁADU PRACY. Problematyka pierwszej części pracy: proces „odkrywania” istoty oglądany przez trzy warstwy w przyswajaniu arystotelesowskiej metafizyki bytu, substancji i istoty. Warstwa „Arystotelesa Boecjusza”. Warstwa *Metafizyki* Arystotelesa. Warstwa metafizyki Awicenny. / s. 38
- XI Problematyka drugiej części pracy: proces odkrywania transcendentaliów przez teologów paryskich XIII wieku. Treść pierwszych „traktatów” o transcendentaliach. Ewolucja myśli Akwinaty. Wkład teologa i filozofa w rozwój nauki o właściwościach bytu. / s. 39
- XII Problematyka trzeciej części pracy: proces odkrywania istnienia jako pierwszego aktu bytu. Myśl Awicenny i jej krytyka ze strony Awerroesa jako źródło inspiracji Wilhelma z Owernii i Tomasza. Obecność Awicebrona w określaniu pozycji istnienia i istoty; włączenie arystotelesowskiej nauki o akcie i możliwości do wyrażenia metafizyki egzystencjalnej. Włączenie metafizyki egzystencjalnej do rdzennej tradycji łacińskiej metafizyki przez nową interpretację myśli Boecjusza. / s. 41
- XIII OD CELU DO METODY. Uwagi o praktykowanym w tej pracy sposobie uprawiania historii filozofii. Historia filozofii jako „narzędzie” badań filozoficznych. Różnica podejścia historyka i filozofa do dziejowych źródeł filozofii.



Pierwszorzędna intencja badań: wykrycie prawidłowości rządzących konkretnym procesem tworzenia się metafizyki egzystencjalnej w XIII wieku. Drugoplanowa intencja badań: prześledzenie na materiale historycznym tezy Mieczysława Gogacza na temat kolejności poznania bytu. / s. 43

XIV UWAGA O SPOSOBIE WYKORZYSTANIA ŹRÓDEŁ I O UŻYWANEJ TERMINOLOGII. Sposób zaprezentowania źródeł używanych w toku podjętych analiz. O polskiej terminologii w przekładach z łaciny. / s. 47

XV ROZWINIĘCIE DEDYKACJI pracy dla studentów historii filozofii UKSW. / s. 48

XVI Wdzięczność w świecie myśli & osobiste podziękowania. / s. 49

## CZĘŚĆ I

**Byt jako istota ·**

**Proces przyswajania dziedzictwa metafizyki arystotelesowskiej**

### ROZDZIAŁ I

**Substancja i esencja ·**

**Kategorie w miejscu *Metafizyki* – spotkanie z Arystotelesem Boecjusza**

- 1 Grecki początek filozofii i Boecjuszowy początek łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej. Lektura dzieł Boecjusza w odrodzeniu karolińskim: jego traktaty teologiczne jako wzór racjonalnej teologii. / s. 55
- 2 KATEGORIE WEWNĄTRZ TEOLOGII *DE TRINITATE*: SŁOWA I BÓG. Platoński idealizm i arystotelesowskie kategorie w myśli Boecjusza. Zastosowanie kategorii w orzekaniu teologicznym – BÓG JAKO SUBSTANCJA? Boecjusz: „substancja nad substancją”. Augustyn o poprawnym stosowaniu „esencja” i zwyczajowym użyciu „substancja”. *Substantia* i *essentia* w teologicznym języku Boecjusza. Subtelna odrębność dwóch tradycji: augustyńskiej i boecjańskiej. / s. 57
- 3 SUBSTANCJA CZY ESENCJA? DYLEMATY TEOLOGÓW „WIEKU BOECJUSZOWEGO”. Minimalna obecność nauki o kategoriach w *Monologionie* Anzelma z Canterbury: Bóg jako *Summa Essentia*. *Theologia Christiana* Abelarda: Bóg ponad wszystkimi kategoriami. Komentarz Gilberta z Poitiers: substancja orzekana o Bogu to esencja. Komentarz Teodoryka z Chartres: Bóg jako *yperiesiosis* albo esencja, czyli bytowość wszystkich rzeczy. *Regulae theologiae* Alaina z Lille: Bóg jako forma lub esencja. Formuły występujące w *De Trinitate* Ryszarda ze Św. Wiktora. Augustynizm Piotra Lombarda.

Wniosek: odrzucenie lub esencjalizacja kategorii substancji w orzekaniu teologicznym. / s. 64

4 CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA W STANOWISKU SCHOLASTYKÓW XIII WIEKU. Dotychczasowe rozważania Łacinników w zestawieniu z *Metafizyką* 1017 b. Aleksander z Hales, Bonawentura i Albert Wielki – pod wpływem Boecjusza i Pseudo-Dionizego. Stanowisko Tomasza z Akwinu: Boga nie można nazwać ani substancją-podmiotem, ani substancją-istotą. / s. 74

5 ODRÓŻNIENIE *SUBSTANTIA* I *ESSENTIA* – według Boecjuszowego *Contra Eutychen*. Gilbert z Poitiers – interpretacja z pomocą odróżnienia *esse* i *quod est*. Tradycja boecjańsko-porretańska w komentarzach do *Sentencji* autorstwa Bonawentury, Alberta i Tomasza. Późniejsze teksty Tomasza: uzgodnienie interpretacji tradycyjnej z arystotelesowskim odróżnieniem dwóch substancji w *Metafizyce* Δ. / s. 76

6 NURT DIALEKTYCZNY: SŁOWA I RZECZY. Współzależność teologicznego i dialektycznego nurtu refleksji o kategoriach. Alkuin – autor *De dialectica*, czyli pierwszego traktatu logiki w łacińskim średniowieczu. *Categoriae decem* Pseudo-Augustyna jako źródło wiedzy o kategoriach w VIII-X wieku. ALKUINOWY WYKŁAD O KATEGORII SUBSTANCJI. Rzeczy, pojęcia i słowa. Brak odróżnienia substancji pierwszej i drugiej. / s. 84

7 KATEGORIE W UJĘCIU BOECJUSZA. Wejście do użytku przekładu *Kategorii* wraz z komentarzem Boecjusza w X-XI w. Pogląd, że przedmiotem *Kategorii* są słowa. *Substantia* jako odpowiednik *ὀυσία*. Teoria substancji w *Kategoriach* i komentarzu Boecjusza. / s. 88

8 KATEGORIE I DIALEKTYCY. Znaczenie lektury *Kategorii* dla refleksji filozoficznej w XI-XII w. *Nominales* i *reales*. Antyrealistyczne ujęcie substancji jako wyłącznie orzecznika według Piotra Abelarda. Miejsce substancji w kwestionariuszu badań filozoficznych według Jana z Salisburys. Ograniczony wpływ *Kategorii* na rozwój filozofii średniowiecznej. / s. 96

## ROZDZIAŁ 2

Od „dziesięciu rodzajów” do „bytu, czyli istoty” ·

Kategorie wewnątrz *Metafizyki* · Spotkanie z *Metafizyką* Δ 7

9 Wejście *Metafizyki* Arystotelesa do programu nauczania w Paryżu i Oksfordzie. Obecność arystotelizmu w pismach teologów paryskich pierwszej połowy XIII w. Św. Tomasz świadkiem stopniowej akceptacji filozofii arystotelesowskiej w środowisku Uniwersytetu Paryskiego. / s. 103

- 10 NOWA PERSPEKTYWA: KATEGORIE W ŚWIETLE METAFIZYKI – możliwość połączenia arystotelesowskiej logiki z arystotelesowską teorią bytu. Kontynuacja lektury „dialektycznej” (przykład *Traktatu* Piotra Hiszpana). Nowe podejście do kategorii: Albert i Tomasz o „dziesięciu rodzajach bytu”. / s. 107
- 11 OKREŚLENIE BYTU Z *METAFIZYKI* Δ jako źródło nowej interpretacji nauki o kategoriach. Byt jako „to, co znajduje się w kategoriach”. / s. 109
- 12 „PODWÓJNE ORZEKANIE BYTU” W *DE ENTE ET ESSENTIA*. Odróżnienie bytu realnego i bytu myślnego. Akwinata za Awerroesem: byt realny jako istota. / s. 111
- 13 OKREŚLENIE BYTU W *SCRIPTUM SUPER LIBROS SENTENTIARUM*: byt jako istota i jako istnienie? Trudność w egzystencjalnej interpretacji *In 1 Sent*, 33, 1, 1, ad 1 – zastrzeżenia Gilsona. / s. 112
- 14 OKREŚLENIE BYTU W PÓZNIEJSZYCH TEKSTACH ŚW. TOMASZA – nawiązujące do *Metafizyki* Δ. Powtarzalność schematu „podwójnego orzekania bytu” oraz zmiany wewnątrz określenia bytu realnego. Istota i istnienie w określeniu bytu realnego. / s. 115
- 15 OKREŚLENIE BYTU W KOMENTARZU DO *METAFIZYKI*, 5, 7. Ubóstwo objaśnień dotyczących pryncypiów bytu realnego. Ujęcie kategorii jako „sposobów orzekania” odpowiadających różnym „sposobom bytowania”. / s. 119
- ROZDZIAŁ 3.**  
**Byt, substancja i istota · Rozbieżne interpretacje**  
**Arystotelesowej teorii bytu · Spotkanie z *Metafizyką* Z**
- 16 Ścisły związek arabsko-łacińskiej wersji *Metafizyki* (tzw. *translatio nova*) z komentarzem Awerroesa. Awerroes jako Komentator i filozof-arystotelik. / s. 122
- 17 Akwinata jako komentator Arystotelesa. Pytanie o motywy Tomasza przy decyzji o skomentowaniu dzieł Arystotelesa – różne odpowiedzi badaczy. Możliwość szczegółowego porównania interpretacji *Metafizyki* w ujęciu Awerroesa i Tomasza. / s. 124
- 18 Znaczenie księgi Z w *Metafizyce*. „WIELORAKIE ORZEKANIE BYTU” w *Metafizyce* 1028 a 10-13 – interpretacje Awerroesa, Alberta i Akwinaty, dotyczące pierwszej odmiany bytu. / s. 125
- 19 AWERROES – KOMENTATOR CZY INTERPRETATOR? Specyfika metafizyki Awerroesa: konsekwentny esencjalizm. Od „jednostki substancji” do „samej

- substancji”. Nieobecność odniesień do Komentatora w pierwszych lekcjach komentarza Tomaszowego. / s. 129
- 20 KWESTIA „CHODZĄCEGO” (*Metafizyka* 1028 a 20-28) – zniekształcenia w przekładzie i myśl Awerroesa o „jednostce substancji”. Tomasz: abstrakcyjne i konkretne orzekanie o przypadłościach. Prawidłowości terminologiczne w komentarzach Awerroesa i Tomasza jako sygnał różnicy ich metafizyki. / s. 132
- 21 ODRĘBNOŚCI METAFIZYK KOMENTATORA I ŚW. TOMASZA. Zasadnicza różnica w określeniu podmiotu: szczegółowy nośnik uniwersalnej natury czy istotowy nośnik przypadłości? Problem „autentycznego arystotelizmu”. / s. 138
- 22 CZTERY SUBSTANCJE z *Metafizyki* 1028 b 33 – 1029 a 2 – interpretacja Tomasza. Użycie odróżnienia substancji pierwszej i substancji drugiej z *Kategorii* w interpretacji fragmentu o czterech substancjach z *Metafizyki* Z. Użycie odróżnienia dwóch substancji w interpretacji rozdziału o substancji z *Metafizyki* Δ. / s. 139
- 23 OD SUBSTANCJI DO ISTOTY. Forma i istota jako *quo est* materii i rzeczy. Quidditas/istota/natura jako „pryncypium formalne”. Uwyrażnienie rozumienia istoty przez odróżnienie „człowieczeństwa” i „człowieka”. / s. 144
- 24 ODRZUCENIE „OPINII AWERROESA I NIEKTÓRYCH JEGO ZWOLENNIKÓW” z powodu ograniczenia istoty rzeczy do samej formy. Kim są „niektórzy zwolennicy Awerroesa” z *In VII Met*, 9 i „niektórzy” z *De ente*, 2? Problemy związane z określeniem tzw. „awerroizmu łacińskiego” w XIII w. Czy istniał „awerroizm” w dziedzinie metafizyki? Wykluczenie podejrzenia, że Akwinata ma na myśli Sigera z Brabancji. / s. 146
- 25 W STRONĘ „OPINII AWICENNY”. Tomasz jako zwolennik poglądu Awicenny w sprawie określenia istoty rzeczy. Użycie odróżnienia „formy całości” i „formy części”. Obecność rozwiązania z *In VII Met* w najwcześniejszych utworach Akwinaty: *De ente*, 3 i *In I Sent*, 23. / s. 152
- 26 OD REALIZMU ARYSTOTELESA DO REALIZMU TOMASZA. Droga Awerroesa i droga Tomasza jako alternatywne sposoby egzegezy *Metafizyki* Arystotelesa. Uwaga Gilsona o „subtelnym wyeliminowaniu” problematyki istnienia w metafizyce Arystotelesa – jeszcze prawdziwsza w odniesieniu do Awerroesa. / s. 153

#### ROZDZIAŁ 4

Istota między powszechnikiem i jednostką ·  
Spotkanie z metafizyką Awicenny

- 27 Awicenna jako autorytet w pismach Akwinaty. Wpływ Awicenny na złoty wiek scholastyki. Oddziaływanie łacińskiej wersji *Metafizyki* ze zbioru *Szifa*. / s. 157
- 28 Znaczenie myśli Awicenny w kształtowaniu się doktryny powszechników w tradycji oksfordzkiej i paryskiej. „Nowy początek” sporu o powszechniki w połowie XIII w. – przeniesienie dyskusji na teren metafizycznej koncepcji istoty. / s. 159
- 29 PRECYZOWANIE KONCEPCJI ISTOTY. Uwyrażnienie treści metafizycznej zagadnienia powszechników w *De ente et essentia* Tomasza z Akwinu. Co jest realnym odpowiednikiem powszechników? Różnica między istotą ujętą „według części” i „według całości”. / s. 160
- 30 ŹRÓDŁO AWICENNIAŃSKIE: TRZY STANY ISTOTY. Wypowiedzi z *Logiki* i *Metafizyki*. Awicenniańska interpretacja neoplatońskiej doktryny trzech odmian powszechnika. Ujęcie istoty „neutralnej” – i jej usytuowanie względem zasady niesprzeczności. Nauka Awicenny jako interpretacja *Metafizyki* Z, 4? / s. 164
- 31 TYPOLOGIE ISTOTY WEDŁUG AWICENNY I ŚW. TOMASZA. Awicenna: trójpodział *in se, in re* i *in intellectu*. Tomasz: trójpodział Awicenniański przekształcony z użyciem odróżnienia ujęcia „według części” i „według całości”. Odróżnienie „formy całości” i „formy części”. / s. 170
- 32 OD „CAŁOŚCI”/CZĘŚCI” DO „FORMY CAŁOŚCI”/„FORMY CZĘŚCI”. Wykład z *Metafizyki* Δ 1023B komentowany przez Akwinatę – odróżnienie *totum universale* i *totum integrale*. Znaczenia „całości” podane w *De divisione* Boecjusza i odmiana podana w objaśnieniu Alberta: *totum essentiale*. Wpływ Eustratiosa z Nicei. Awicenna o różnicy całości i powszechnika. / s. 173
- 33 ΛΟΓΟΣ, RATIO I FORMA – stopniowe nakładanie się słów i znaczeń inspirowanych przez *Fizykę* 186 b 25. Albert Wielki o „formie całości” i „formie części”. / s. 181
- 34 ŚW. ALBERT – UCZEŃ AWICENNY I EUSTRATIOŚA, A NAUCZYCIEL TOMASZA. Albertowe typologie istoty. Nawiązania do neoplatońskiego trójpodziału powszechnika i Awicenniańskiej „istoty ujętej absolutnie”. „Droga pośrednia” Alberta z *De intellectu et intelligibili* – jej zbieżności z typologią Tomasza z *De ente et essentia*. Ukierunkowanie refleksji Alberta ku interpretacji emanacjonizmu z *Księgi o przyczynach*. / s. 187
- 35 AWICENNIAŃSKA I TOMASZOWA KONCEPCJA ISTOTY. Czy Awicenniańska

„istota ujęta w niej samej” to Tomaszowa „istota na sposób części”? Głęboka racja niezgodności metafizyk Awicenny i Tomasa: awicennańska koncepcja „własnego bytu” istoty. W jakim sensie można mówić o wpływie Awicenny na Tomasa. / s. 193

- 36 **Zakończenie części pierwszej** – wnioski o znaczeniu recepcji metafizyki bytu-istoty dla dalszych dziejów filozofii. / s. 201

## CZĘŚĆ II

**Byt jako byt ·**

**Proces odkrywania transcendentaliów**

### ROZDZIAŁ 5

**To, co zamienne z bytem ·**

**Najwcześniejsze formuły doktryny transcendentaliów**

- 37 Odkrycie transcendentaliów przejawem dojrzałości filozofii Łacinników – po wiekach recepcji dziedzictwa starożytności. Prehistoria doktryny transcendentaliów w XII-wiecznych rozważaniach o *supraprædicamenta*. / s. 205
- 38 TRANSCENDENTALIA WEDŁUG TRZECH ODMIAN „NIEPODZIELENIA”. Wstęp do *Summa de bono* Filipa Kanclerza – „pierwszy traktat o transcendentaliach”. Polemika z albigenami. *Communissima*: byt, jedno, dobro i prawda. Odmiany „niepodzielenia” jako treść pojęciowa „dodawana” do bytu. Wpływy Boecjuszowego *De hebdomadibus* i Awicennańskiej *Metafizyki*. / s. 206
- 39 TRZY DETERMINACJE BYTU – W PORZĄDKU ONTOLOGICZNYM, TEOLOGICZNYM I PSYCHOLOGICZNYM. Kwestie o transcendentaliach we franciszkańskiej *Summa Halensis*. Ujęcie z perspektywy rozważania atrybutów Boga. Trzy „determinacje” bytu – w ujęciu ontologicznym, psychologicznym i teologicznym. Nawiązania do Filipa Kanclerza i wpływy Awicenny. / s. 213
- 40 ŚLADY TRÓJCY W STWORZENIU. Fragmentaryczne ujęcia transcendentaliów w dziełach św. Bonawentury. Komentarz do *Sentencji*: jedność, prawda i dobro jako „ślady” Boga. *Breviloquium*: powiązanie „najogólniejszych uwarunkowań bytu” z poszczególnymi Osobami Trójcy Świętej. *Droga duszy do Boga*: transcendentalia jako „obrazy”. Teologizm Bonawentury. / s. 217
- 41 SPOSOBY BYTOWANIA LUB SPOSOBY OZNACZANIA. Doktryna transcendentaliów w dziełach Alberta Wielkiego. *De bono*: byt, dobro i prawda zamienne według podłożu. Komentarz do *De divinis nominibus*: transcendentalia jako

„sposób oznaczania” bytu – i problem „dodawania do bytu”. *Summa de mirabili scientia Dei*: transcendentalia jako dodające do bytu treści pojęciowe według różnych „sposobów bytowania”. Filozoficzność koncepcji Alberta. / s. 219

- 42 Podsumowanie dotyczące tendencji obecnych w najwcześniejszych tekstach o transcendentaliach. / s. 225

## ROZDZIAŁ 6

Pojęcia czy sposoby? ·

Ewolucja Tomaszowej doktryny transcendentaliów

- 43 Teoria transcendentaliów jako jedna z podstaw metafizyki Akwinaty. Różnica obecnych analiz względem badań J. Aertsena. / s. 227
- 44 DE VERITATE, 1, 1 – NA TLE WYPOWIEDZI WCZEŚNIEJSZYCH. Ujęcie transcendentaliów jako „sposobów bytu” – na tle przyjętych znaczeń *ratio* i *modus*. Sposób wprowadzenia *res* i *aliquid* do listy transcendentaliów. Określenie jedności, prawdy i dobra. / s. 228
- 45 INSPIRACJA AWICENNIAŃSKA W DOKTRYNIE TOMASZA – PODOBIENSTWA I RÓŻNICE W MYŚLI OBU AUTORÓW. „Jakby przypadłościowe własności bytu” i „sposoby rodzajowo towarzyszące każdemu bytowi”. Problem przełamywania schematu kategorii. / s. 240
- 46 DE VERITATE, 21, 1 – REGRES CZY AUTOPOPRAWKA? Nawrót do określenia transcendentaliów jako *ratio* oraz ich redukcja do trzech (jednego, prawdy i dobra). / s. 244
- 47 CZY MYŚL TOMASZA NA TEMAT TRANSCENDENTALIÓW EWOLUOWAŁA? Milczenie badaczy na temat różnicy między *De verit*, 1, 1 i *De verit*, 21, 1. Próba zrozumienia napięcia między obiema wersjami doktryny w świetle *In I Sent*, 2, 1, 3. / s. 250
- 48 MYŚL TOMASZA NA TLE UJĘĆ POPRZEDNIKÓW. Trwała sekwencja zagadnień. Wyjątkowość *De veritate*, 1, 1. / s. 253

TABELA PORÓWNAWCZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA O TRANSCENDENTALIACH / s. ???

## ROZDZIAŁ 7

Jedno, dobro i prawda w oczach teologa i filozofa ·

Od atrybutów Boga do własności bytu

- 49 Miejsce filozoficznej teorii transcendentaliów w myśli teologów-scholastyków: teologiczna geneza i umiejscowienie nauki o transcendentaliach u Filipa Kanclerza, w *Summa Halensis* i u Alberta Wielkiego. / s. 264
- 50 TRANSCENDENTALIA WŚRÓD KWESTII O ATRYBUTACH BOŻYCH. Kwestie o jednym, dobru i prawdzie w ramach „traktatu” o atrybutach Boga w *Sumie Teologii*. „Filozoficzna” i „teologiczna” kolejność wykładu o transcendentaliach. / s. 265
- 51 KWESTIA „O DOBRYM”. Wzmianka o pięknie. KWESTIA „O JEDNOŚCI BOGA”. KWESTIA „O PRAWDZIE”. / s. 269
- 52 W POSZUKIWANIU TRANSCENDENTALIÓW U ARYSTOTELESA. Pytanie o możliwość pełniejszego wyrażenia nauki o transcendentaliach poza kontekstem teologicznym – w komentarzu do *Metafizyki*. / s. 277
- 53 JEDNO I BYT. Arystoteles o jednym w *Metafizyce* 1003 b 23-35. Tomasz komentuje Arystotelesa i dyskutuje z Awicenną. Nauka Arystotelesa w *Metafizyce* 1054 a 13-19. Komentarz Awerroesa: byt i jedno różnią się „według sposobu”. Tomasz: jedno i byt różnią się „treścią pojęciową”. / s. 277
- 54 PRAWDA TYLKO W UMYŚLE? Brak twierdzenia o zamienności bytu i prawdy w *Metafizyce*. *Met* 1027 b – 1028 a: prawda i fałsz są w umyśle, a nie w rzeczach. W *De veritate* i *Sumie Teologii* Akwinata odstępuje w kwestii prawdy od „ortodoksji arystotelesowskiej”: prawda jest najpierw w umyśle, ale wtórnie także w rzeczach. Wykorzystanie fragmentu *Met* 993 b 30-31. / s. 285
- 55 MILCZENIE O DOBRU – brak problematyki dobra transcendentalnego w *Metafizyce* Arystotelesa. Znaczenie neoplatonizmu dla sformułowania doktryny dobra zamiennego z bytem. Kontekst antymanichejskiej polemiki teologicznej. / s. 291
- 56 TYP INSPIRACJI DOKTRYNY TRANSCENDENTALIÓW: wpływ myślenia teologicznego i religijnego. Różnica między arystotelizmem i tomizmem już na poziomie nauki o transcendentaliach. / s. 294
- 57 **Zakończenie części drugiej:** znaczenie rozwoju doktryny transcendentaliów dla odkrywania bytu „poza istotą”. / s. 296

### CZĘŚĆ III

#### **Byt jako mający istnienie · Proces odkrywania pierwszego aktu bytu**



**ROZDZIAŁ 8**

**Byt inny niż istota · Odkrycie istnienia w kontekście osiągnięć arabskiej filozofii średniowiecznej**

- 58 Znaczenie doktryny transcendentaliów dla nowego zbadania różnicy między „tym, co jest” i „tym, czym jest”. Udział Tomasza z Akwinu zarówno w odkrywaniu transcendentaliów, jak i w odkrywaniu aktu istnienia. / s. 301
- 59 WILHELM Z OWERNII – PIERWSZY, KTÓRY POWIEDZIAŁ O ISTNIENIU RÓŻNYM OD ISTOTY? Wypowiedzi z *De Trinitate* i *De universo*. Zależność Wilhelma od Awicenny. Awicennańskie sformułowania i głębokie intuicje egzystencjalne w wypowiedziach Wilhelma o *esse*. Pytanie o wpływ Wilhelma na Tomasza. / s. 301
- 60 CZY AWICENNA ODKRYŁ ISTNIENIE? Problematyka bytu i „rzeczy” w Awicennańskiej *Metafizyce* v, 1. Rekonstrukcja Awicennańskiej koncepcji *esse*. Problem „przypadłościowego” charakteru *esse* – ostrożność Awicenny i zdecydowanie Algazela. / s. 308
- 61 AWICENNA O JEDNYM. Paralelizm rozważań o *esse* i o jedności. Dwuznaczność Awicennańskiej teorii jedności. Jedno jako *comitans*. / s. 313
- 62 AWERROES KRYTYKUJE AWICENNĘ za ujęcie jedności. Zarzut pomieszania arystotelizmu z islamem. Wpływ Awerroesa na ukształtowanie się w XIII wieku odróżnienia jednego transcendentálnego i jednego liczbowego. / s. 317
- 63 AKWINATA W SPORZE O JEDNO I BYT. Koncepcje Awicenny i Awerroesa jako przedmiot refleksji Tomasza. / s. 324
- 64 AWERROISTYCZNA REAKCJA NA INTERPRETACJE TOMASZA: Siger z Brabancji uznaje pogląd Akwinaty za wersję rozwiązania Awicenny. / s. 327
- 65 MIEJSCE MYŚLI AWICENNY W TOMASZOWYM ODKRYCIU ISTNIENIA. Rozumowanie na temat różnicy istnienia i istoty w *De ente et essentia*. Schemat logiczny argumentacji E/E – problem punktu wyjścia. Znaczenie rozpoznania jedności Istnienia Samoistnego dla metafizyki bytu przygodnego. Ewolucja stosunku Akwinaty do Awicenny – casus *Quodl XII*, 5, 1.
- 66 KWESTIA TZW. RÓŻNICY REALNEJ – poprawność tego określenia oraz powody, dla których rodzi ono trudności. / s. 336

**ROZDZIAŁ 9**

**Od złożoności „rzeczy prostych” do istoty jako możliwości ·  
Polemika z Awicebronem jako miejsce  
precyzowania metafizyki realistycznej**

- 67 Kwestie o substancjach duchowych jako miejsce prezentacji Tomaszowej koncepcji istnienia – w kontekście problemu niematerialności aniołów i duszy ludzkiej. / s. 340
- 68 „MATERIA DUCHOWA” W *FONS VITAE AWICEBRONA*. Założenia doktryny hylemorfizmu powszechnego. Świadectwa znajomości doktryny Awicebrona w pismach Akwinaty. / s. 341
- 69 WPŁYWY DOKTRYNY AWICEBRONA W DZIELACH TEOLOGÓW PARYSKICH. Popularność elementów myśli Awicebrona w teologicznej szkole franciszkańskiej. Roger Bacon – radykalny zwolennik doktryny „materii powszechnej”. / s. 344
- 70 REAKCJA POLEMICZNA NA STANOWISKO AWICEBRONA W XIII WIEKU: wypowiedzi Alberta Wielkiego i Wilhelma z Owernii. / s. 355
- 71 POLEMIKA ŚW. TOMASZA W *DE SUBSTANTIIS SEPARATIS*. Odrzucenie zarówno tezy o materii uniwersalnej, jak i poglądu o złożoności substancji duchowych z materii i formy. Odróżnienie materii i możliwości. Dwie możliwości: materia i istota. / s. 364
- 72 AKWINATA O BYTOWEJ ZŁOŻONOŚCI SUBSTANCJI DUCHOWYCH – w *De spiritalibus creaturis* i *De anima*. Rozwiązanie problemu „prostoty” substancji duchowej w kontekście prostoty Boga. / s. 373
- 73 AWICEBRON – PRZYPADKOWY BOHATER HISTORII METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ? Myśl Ibn Gabirola jako katalizator przekształcenia arystotelesowskiej nauki o akcie i możliwości. / s. 377

**ROZDZIAŁ 10**

**Boecjuszowe *esse* po nowemu · Wejście tezy egzystencjalnej  
do łacińskiej tradycji metafizycznej**

- 74 Oryginalność Tomaszowej metafizyki egzystencjalnej na tle dotychczasowego dziedzictwa filozofii i życia umysłowego wieku XIII – w zestawieniu z jej uniwersalistycznym zakorzeniem w „każdej prawdzie”. Przywiązanie do własnego historycznego dziedzictwa kulturowego jako nieusuwalny aspekt uniwersalizmu. / s. 379

- 75 BOECJAŃSKA TRADYCJA ONTO-TEOLOGICZNA jako własne dziedzictwo filozofów chrześcijańskich Zachodu. Przynależność metafizyki egzystencjalnej do nurtu Boecjuszowego *De hebdomadibus. Esse i quod est* w regułach z *De hebdomadibus*. Interpretacje obecne w glossach karolińskich oraz u platoniców chartryjskich: Gilberta z Poitiers i Teodoryka z Chartres. Nałożenie odróżnienia *quo/quod* na różnicę *esse/quod*. Odróżnienie podejścia „naturalnego” i „teologicznego”. / s. 381
- 76 PODZIAŁ BOECJUSZOWY W SCHOLASTYCE PARYSKIEJ XIII WIEKU. Podejście franciszkańskich zwolenników hylemorfizmu powszechnego. Esencjalizujące interpretacje Alberta Wielkiego. Próby powiązania myśli Awicenny i Boecjusza w egzystencjalnej interpretacji Wilhelma z Owernii. / s. 390
- 77 AUTORYTET BOECJAŃSKI W PISMACH ŚW. TOMASZA. Boecjusz i odróżnienie boecjańskie z *De hebdomadibus* jako źródło tezy egzystencjalnej. / s. 396
- 78 KONTROWERSJE WOKÓŁ TREŚCI REGUŁ BOECJUSZA. Opinie historyków filozofii i metafizyków-tomistów na temat znaczenia odróżnienia *esse i quod est* dla rozwinięcia tezy egzystencjalnej. Wykluczanie egzystencjalnego sensu myśli Boecjusza przez Rolland-Gosselina, Gilsona i Fabro. Egzystencjalna interpretacja autorstwa Hadot. / s. 404
- 79 NOWE ROZUMIENIE NEOPLATONIZMU: przekroczenie ontologii *ὄντος ὄν* przez interpretację najwyższej hipostazy jako egzystencji. Paralela między arystotelesowską korektą platońskiej koncepcji idei i Tomaszową korektą neoplatońskiej koncepcji egzystencji. / s. 406
- 80 BOECJUSZ NEOPLATONIKIEM – ALE JAKIM? Powiązania myśli Boecjusza z neoplatońskim „egzystencjalizmem” Porfiriusza i Wiktoryna. Pytanie o kontynuację linii „egzystencjalnego” neoplatonizmu w średniowieczu łacińskim. Spory o stosunek Tomasza do nauki Boecjusza. / s. 409
- 81 TOMASZ JAKO KOMENTATOR *DE HEBDOMADIBUS*. Niejasności dotyczące genezy komentarza Akwinaty. Treść komentarza do „reguł”. Pytanie o obecność własnej metafizyki Tomasza w komentarzu do *De hebdomadibus*. / s. 413
- 82 METAFIZYKI SPRZYJAJĄCE ODKRYCIU ISTNIENIA: znaczenie neoplatonizmu. Trzy czynniki sprzyjające powstaniu tezy egzystencjalnej: fundamentalne pojęcia metafizyki arystotelesowskiej, przekroczenie bytu-istoty w porfiriańskim nurcie neoplatonizmu, element teologii stwórczego Absolutu. Przypadek *Księgi o przyczynach*. / s. 420

- 83 Zakończenie części trzeciej: droga „od istoty do istnienia” jako szlak od Boecjusza z *De Trinitate* do Boecjusza z *De hebdomadibus*. / s. 42

## zakończenie

- 84 Pytanie o konwergencję trzech obszarów problemowych w myśleniu Akwinaty: koncepcji istoty, doktryny transcendentaliów i tezy egzystencjalnej. Trudność w uchwyceniu ciągłości tych obszarów problemowych w myśleniu Akwinaty – oraz możliwość rozpatrzenia ich połączenia w przejściu od istoty do istnienia. / s. 429

- 85 „Istota całościowa” w punkcie wyjścia refleksji o bycie. Modalne rozumienie transcendentaliów. Podważenie utożsamienia bytu z istotą. Różnica realności i rzeczy. Bytowa „neutralność” istoty częściowej podobna do formalnej „neutralności” materii pierwszej. Od realności do istnienia. Możliwość istoty i akt istnienia. Byt jako *habens esse*. / s. 430

indeks bibliograficzny tekstów źródłowych / s. 435

wykaz wykorzystanych opracowań / s. 471

używane skróty / s. 499

indeks osób / s. 500

summary / s. 506

I Jest to książka o drodze, którą przebyli filozofowie chrześcijańscy świata łacińskiego od przejmowanej z antyku koncepcji bytu skoncentrowanej na istocie (lub wręcz zredukowanej do badania „czym jest”) – do formułowanej przez nich stopniowo teorii pełniejszej, której szczytem stało się odkrycie, iż u podstaw każdej rzeczy znajduje się akt istnienia, jej właściwy *actus primus*. Inaczej mówiąc – opowiadam tu o drodze od zlatynizowanych metafizyk esencjalizujących<sup>1</sup> z pnia arystotelesowskiego do metafizyki egzystencjalnej<sup>2</sup>. Nie zamierzam jednak opowiadać o tej drodze w sposób zdeterminowany wyłącznie przez liniowe tworzenie się historii. Ta perspektywa linearnego rozwoju będzie tu oczywiście także obecna – jednak o wiele ważniejsze wydaje mi się myślowe uchwycenie trzech procesów, które ujęte razem, w ich historycznym nakładaniu się na siebie, dają obraz drogi *od istoty do istnienia*. Te trzy procesy to: recepcja koncepcji bytu jako istoty, odkrycie transcendentaliów, odkrycie aktu istnienia.

- 1 Wyjaśniam, że przez „esencjalizujące” rozumiem takie historyczne ujęcia filozofii bytu, w których ograniczano się do teorii istoty, czasem wręcz utożsamiając byt z tak lub inaczej pojmowaną istotą – jednak bez świadomego i pozytywnego wykluczenia odrębnej względem istoty problematyki istnienia (której często po prostu nie znano). Natomiast termin „esencjalizm” rezerwuję dla tych koncepcji metafizycznych, w których w zestawieniu istoty i istnienia wyższość i prymat przyznaje się tej pierwszej (por. LALANDE, 1997, 2, 1247: „Doktryna, która daje istocie realność, pierwszeństwo lub wartość wyższą w stosunku do istnienia”). Chodzi tu więc o pewną delikatną różnicę akcentów, które mogą pojawiać się przemiennie nawet u tego samego autora. To samo odróżnienie można by zaznaczyć mówiąc z jednej strony o esencjalizmie *sensu largo* (LEKSYKON, 1997, 166: „filozoficzne stanowisko zajmujące się głównie istotowymi aspektami bytu”) i esencjalizmie *sensu stricto* (PEF 3, 220: „pogląd głoszący ... prymat istoty bytu [essentia] nad jego istnieniem [esse, existential]”; podobnie PODSIAD, 2000, 238: „tendencja do dawania pierwszeństwa w koncepcji bytu istocie przed istnieniem”).
- 2 Określenie „metafizyka egzystencjalna” nie weszło, jak dotąd, do kanonu słowników filozoficznych – jest jednak używane przez historyków filozofii i filozofów w znaczeniu: metafizyka głosząca prymat aktu istnienia w bycie. Poprawne używanie tej nazwy jest utrudnione przez skojarzenie ze współczesną filozofią egzystencjalną, czyli egzystencjalizmem (mimo to zdarzało się, że zwolennicy metafizyki egzystencjalnej prezentowali swój pogląd właśnie jako „egzystencjalizm”, przeciwstawiony esencjalizmowi – zob. np. KRĄPIEC, 1951 – lub jako „rozumienie egzystencjalne” – zob. GOGACZ, 1970a).

Każdy z tych procesów ma już swoją osobną literaturę badawczą mu poświęconą (choć dysproporcja między tym, co napisano o procesie pierwszym i trzecim, a tym, co opublikowano na temat odkrywania transcendentaliów, jest wyraźna – zdecydowanie na korzyść tych pierwszych). Procesy te są analizowane z osobna – natomiast rzadko lub nigdy nie próbuje się ich zestawić obok siebie, nie mówiąc już o dociekaniu, w jakim stopniu procesy te potrzebowały się wzajemnie i oddziaływały jeden na drugi. A przecież już samo to, że wszystkie te procesy dotyczą zupełnie fundamentalnych kwestii w teorii bytu jednostkowego, a równocześnie wszystkie mają swoją kulminację w zaawansowanym wieku XIII w kręgu Uniwersytetu Paryskiego – prowokuje choćby do odważniejszego stawiania pytań o ich zależność lub swoiste pokrewieństwo. Chodzi o pytania w rodzaju takich: jakie znaczenie miało takie lub inne precyzowanie koncepcji istoty dla pełniejszego rozumienia bytu? Czy odkrywanie transcendentaliów i odkrycie istnienia są ze sobą związane inaczej niż czasem i osobami odkrywców? Czy wreszcie samo odkrycie istnienia mogło się więc dokonać bez wcześniejszego – jeśli nie czasowo, to myślowo – pozbawienia koncepcji istoty swoistej samowystarczalności i wrażenia zupełności?

To tylko niektóre, najbardziej kluczowe pytania, które stoją u podstaw projektu badawczego, owocującego tą książką. Niewątpliwie ostatnie z wymienionych wydaje się najbardziej fundamentalne – z punktu widzenia kolejności refleksji to właśnie ono było na początku tych badań, mimo że obecna w nim ciekawość mogła zostać zaspokojona dopiero przy ich końcu.

#### ROZDROŻE METAFIZYK:

#### CZYSTOŚĆ POJĘĆ CZY BOGACTWO RZECZY?

- II Z tymże pytaniem doskonale współbrzmi zdanie Etienne Gilsona, które widnieje na początku tej książki jako jej motto – a było od zawsze jej prawdziwym natchnieniem:

Chodzi w gruncie rzeczy o to, by się dowiedzieć, czy termin ‘rzeczywistość’ obejmuje to wszystko, co jest w pełni umysłowo poznawalne, i nic poza tym, czy też może zawiera i pewne elementy o naturze nieprzejrzystej dla myśli, które – aczkolwiek same ledwo poznawalne, wydają się warunkować wszystko inne, a nawet samą poznawalność<sup>3</sup>.

Zdanie to pochodzi z najbardziej doktrynalnie ważkiej z książek Gilsona i mówi o jednym z najważniejszych rozdroży myśli człowieka w jego spotkaniu z rzeczywistością pozaumysłową: czy umysł ma dążyć wyłącznie lub głównie do jasności i precyzji swoich produktów, nawet za cenę

<sup>3</sup> GILSON, 1963, 46.

zlekceważenia tego, co z trudem poddaje się konceptualizacji, a czasem wręcz nie da się zamknąć w pojęciu? Nikt nie odpowie na to pytanie twierdząco bez żadnych zastrzeżeń. Są jednak w dziejach filozofii autorzy, którzy wolą po prostu jasność i wyrazistość idei filozoficznych od stawiania podobnych pytań, które być może pachną metafizyką zbyt kontemplacyjną, a w każdym razie bardziej klasyczną metafizyką niż nowożytną ontologią. Chcę jednak zwrócić uwagę, że trudność, postawiona przez Gilsona w trakcie jego rozważań nad wielkością i mizérią metafizyki Arystotelesa, nie oddziela jedynie klasycznej i późniejszej postawy filozoficznej. Tak naprawdę mówi nam ona wiele także o różnicy między mnóstwem metafizyk esencjalistycznych oraz drogą metafizycznej teorii, która zgodnie z kolejnością ludzkiego poznania zaczyna od istoty, czyli „czym jest”, lecz nie zamyka się pojęciowo na to, co jest bytem „poza tym”.

Wiąże się to w jakiś sposób ze znanym napięciem między problemem i tajemnicą – którego dostrzeżenie nie jest wyłącznym atrybutem egzystencjalizmu Gabriela Marcela, lecz może być interpretowane także w ramach filozofii klasycznej<sup>4</sup>. Żeby wyjaśnić lepiej, o co tu chodzi, oddajmy na chwilę głos innemu wybitnemu filozofowi, Jacquesowi Maritainowi:

Pojęcie pojmwalnej tajemnicy (*mystère intelligible*) nie jest pojęciem sprzecznym, jest to najdokładniejszy sposób opisanie rzeczywistości; tajemnica nie jest nieprzyjacielem, przeciwnikiem intelektu – to Kartezjusz i rozum kartezjański wprowadził to kłamiwe przeciwstawienie (które zresztą jest nieuniknione w systemie idealistycznym, w klimacie idealistycznym). ... Powiedzmy, że „tajemnica” to pełnia ontologiczna, z którą intelekt się żywotnie jednoczy i w której pograża się bez jej wyczerpywania... Prawdę mówiąc, w całej naszej aktywności wiedzy, w całej naszej aktywności poznawczej te dwa aspekty: „tajemnica” i „problem”, są związane: „tajemnica” dlatego, że będzie tu zawsze byt, który można przeniknąć w pewnym stopniu, w jego głębi i szerokości; a „problem” dlatego, że w sposób naturalny możemy przeniknąć do bytu jedynie dzięki naszym formułom pojęciowym, a te układają się naturalnie w problem do rozwiązania<sup>5</sup>.

III Spotkanie z taką naturalną „tajemnicą” bytu (czyli tym-co-umykająco-dotychczasowym-pojęciem) jest jedną z podstawowych prób dla każdej metafizyki, która chce być realistyczną teorią bytu – i jest to właściwa próba wierności jej przedmiotowi, który przecież się nie zmienia, choć zmieniamy się my, poznający, i nasze pojęcia. Kontynuując po swoim myślu Maritaina, powiedziałbym więc, że piszę tu o tym, jak „problemy” metafizyk musiały

4 Sformułowanie opozycji „tajemnica/problem” ma oczywiście genezę we współczesnym egzystencjalizmie – co jednak w żadnym razie nie przeszkadza, by to sformułowanie wykorzystać tu do opisanie napięcia między tym, co jeszcze nieznanne, i tym, co już poznane, albo między tym, co niepojęwalne, i tym, co pojęwalne.

5 MARITAIN, 1934, 8-10.

otwierać się na kolejne „tajemnice” bytu – i jak dla zrozumienia tych „tajemnic” korygowano dotychczasowe „problemy” lub wręcz otwierano zupełnie nowe.

Opowiadałam więc w tej książce o pewnej drodze myślowej – ale i o odwadze jej wędrowców. O tej odwadze myśli, która pozwala wyjść poza „jasne i wyraźne” opłotki sprawdzonych pojęć i udać się w poszukiwaniu nowego świata, co najmniej tak samo rzeczywistego jak ten już dobrze nam znany. Opowiadałam też o tym, jak średniowieczni myśliciele Zachodu stawiali wobec alternatywy między podporządkowaniem bytu wymaganiom czystości pojęć – i wysiłkiem tworzenia nowych pojęć dla poznawczego zasymilowania bogactwa bytu. Opowiadałam głównie o tych, którzy wybrali to drugie – i o ich drodze.

PRZEDMIOT: PRZEKRACZANIE METAFIZYK ESENCJALIZUJĄCYCH

- IV W każdej drodze najważniejszy jest jej cel i kres. Choć cel drogi, o której tu piszę, nie wszystkim jej uczestnikom był znany i przez nich zamierzony, jej kresem stało się sformułowanie metafizyki egzystencjalnej. Nie sugeruję, że oznaczało to „koniec historii” dla metafizyki – ograniczam się do tezy, że to przekształcenie potwierdziło intelektualną dojrzałość Zachodu, który zamiast przeżuwać metafizyki antyku, zrodził własne dziecko. Odkrywanie transcendentaliów i odkrycie istnienia to właśnie procesy świadczące o intelektualnej suwerenności filozofujących Łacinników. Procesy, które składają się na metafizykę egzystencjalną XIII wieku.

W metafizyce egzystencjalnej – i przez nią – dokonało się przekroczenie wcześniejszych metafizyk, zajętych wyjaśnieniem rzeczy wyłącznie w perspektywie ich tożsamości, a więc skoncentrowanych na zrozumieniu bytu jako substancji i istoty (skoncentrowanych tak mocno, że wręcz ograniczonych do rozważania esencji-istoty, zwykle w perspektywie jej ogólności lub jednostkowości, powtarzalności lub niepowtarzalności, treściowej przekazywalności lub nieprzekazywalności). W metafizyce egzystencjalnej ustalenia metafizyk esencjalizujących zostały po części zasymilowane (jeśli chodzi o rdzeń analiz dotyczących istoty jako „tego, czym rzecz będąc jest”), a po części odrzucone (jeśli chodzi o sprowadzenie „bytu jako bytu” do samej istoty). To właśnie nazwaliśmy przekroczeniem esencjalizujących metafizyk – co oznaczało uniesprzecznienie na poziomie teorii bytu tego, co z płaszczyzny refleksji zdroworozsądkowej przenosił na poziom rozważań o poznaniu naukowym już Arystoteles: że to, iż coś jest, jest czym innym niż to, iż jest czymś<sup>6</sup>.

6 Por. ARYSTOTELES, *ANALITYKI WTÓRE*, LEŚNIAK, 92 b: „Kto zna istotę człowieka czy czegoś innego, musi również wiedzieć, że człowiek istnieje (bo nikt nie może znać istoty tego, co nie istnieje; można znać znaczenie wyrażenia czy nazwy [fantastycznego zwierzęcia] 'koziół-jeleń', ale nie można znać istoty 'koziła-jelenia'”. Ten fragment dzieła Arystotelesa był wielokrotnie interpretowany jako wskazujący na egzystencjalny charakter Arystotelesowej teorii bytu (por. MANSION, 1946b) . Jednak,



- v O ile sformułowanie tożsamościowego programu i esencjalizującego wykładu metafizyki było dziełem myślicieli starożytnej Grecji – od równocześnie genialnych i naiwnych intuicji Parmenidesa<sup>7</sup>, przez odkrycie pozaświatowych i niematerialnych form przez Platona<sup>8</sup>, do zrównoważonej realistycznej metafizyki *oúsia* u Arystotelesa – o tyle wyjście poza limity utożsamienia bytu z istotą było, już znacznie później, dziełem autorów średniowiecznych<sup>9</sup>.

Pierwsza, niekonsekwentna i przez to niezbyt udana, próba egzystencjalnego dopełnienia arystotelesowskiej metafizyki substancji i istoty miała miejsce w środowisku arabskim. Została ona podjęta w X wieku przez Awicennę, pod niewątpliwym wpływem dyskusji teologicznej wewnątrz islamu – a w wieku XII skrytykowana przez Awerroesa, w duchu esencjalizmu i takież esencjalistycznie literalnej wierności Arystotelesowi, odrzucona nie tylko z powodu błędów popełnionych przez Awicennę, lecz również pod wyraźnym wpływem ciasnego racjonalistycznego „filozofizmu”, wyznawanego przez Ibn Ruszda<sup>10</sup>. Gdy się patrzy na tę konfrontację propozycji

---

jak mówi słusznie Pierre Aubenque, „nie wydaje się, by Arystoteles przeczuwał funkcję ściśle egzystencjalną czasownika *być*. Kiedy byt jest orzekany w sposób absolutny, tzn. bez orzecznika, zawiera wewnętrzną atrybucję związaną z istotą: byt, to *być* istotą” (AUBENQUE, 1962, 170). To oczywiście nie zmienia tego, o co nam właśnie chodzi w tym miejscu: że tkwiącą w tej uwadze metodologicznej intuicję egzystencjalną późniejsi protagoniści lub przeciwnicy metafizyki egzystencjalnej zwykle uwzględniali wśród „autorytetów” diskutowanego problemu. I tak np. komentujący *Analitiki* św. Tomasz traktuje ten fragment jako potwierdzenie swej tezy metafizycznej, a z kolei jeden ze znanych nam pierwszych „awerroistów łańskich”, Boecjusz z Dacji (właśc. Szwecji) polemizuje z tą właśnie tezą (o różnicy istnienia i istoty) w kwestii umieszczonej na końcu jego komentarza do tychże *Analitiki*.

- 7 Oto jak streszcza „objawienie parmenidejskie” André de Muralt: „Oto rodzi się metafizyka. Nie martwiąc się zbytnio o trudności tego przedsięwzięcia, boski Parmenides jednym genialnym ruchem uchwycił jego właściwy przedmiot: *to, co jest* (τό ἐόν), i określił właściwości: *jedność, prawda, doskonałość*, tzn. *dobro*, a także pierwsze zasady poznawalności: *to, co jest, jest, to, co nie jest, nie jest, nie ma nic pośredniego między tym, co jest, i tym, co nie jest*. Pod wrażeniem tej nauki – wzniosłej, skrótowej, definitywnej – zaczyna się tworzyć filozofia jako wymagająca nauka” (MURALT, 1995, 10).
- 8 Ks. Jan Sochoń, w swoim wprowadzeniu do analizy myśli Platona: „Jego filozofia przedłuża (z pewnym przymrużeniem oka, jak sam pisał) projekty Parmenidesa, choć pojawiają się one w nowym kontekście uzasadnień. ... w rozumieniu Platona przedmiotem autentycznej filozofii mogą być tylko ‘przestrzenie pozaświatowe’, które uzyskają w późniejszej fazie refleksji miano idei. Natomiast pojęciem centralnym stanie się parmenidejski termin *BYT*. Będzie on podstawowym narzędziem filozoficznej dialektyki, choć jakby rozproszonym na poszczególne, dysponujące swą – tak powiem – samodzielną realnością i samoistością, byty-idee” (SOCHOŃ, 1998, 180. 183).
- 9 W części trzeciej będziemy mówili także o roli, jaką w wytrąceniu filozofii z jej kursu „tożsamościowego” odegrał już późnstarożytny neoplatonizm – jednak zawsze pozostaje faktem, że myśliciele neoplatonicy czynili to nie poprzez rozbicie utożsamienia byt=istota, lecz przez upominanie się o pierwszeństwo czegoś (zwykle: jedni) przed i poza „bytem-istotą”.
- 10 Ocena relacji filozofii, teologii i religii stanowiła zawsze jeden z najbardziej bulwersujących fragmentów myśli Awerroesa, także w jego własnym środowisku islamskim (por. CORBIN, 2005, 213). Zwracano uwagę na obecną u niego zasadę absolutnego prymatu rozumu (także wobec wiary religijnej) i filozofii (względem teologii), związaną z przyjęciem jednej hierarchii prawdy i poznania. W pracy poświęconej poglądom Awerroesa (w interpretacji Ernesta Renana) czytamy m.in. o tym, że Ibn Ruszd „filozofię stawiał najwyżej”: „Rozumiał ją jako najwyższy cel natury ludzkiej, największy stopień doskonałości intelektualnej, i wobec tego niewielu ludzi – jego zdaniem – było w stanie

Awicenny i krytyki Awerroesowej z perspektywy własnej poprawności doktryn filozoficznych, widać, że Awicenna w swojej metafizyce dał się poprowadzić intuicjom filozoficznym nurtującym teologów i mistyków<sup>11</sup>, lecz we własnym wykładzie filozofii wyraził te intuicje wciąż w obcym mu paradygmacie hegemonii istoty – a w związku z tym Awerroes mógł bez większego trudu wykryć nieprzystawalność propozycji Awicenny do owego paradygmatu i odrzucić je przy pomocy instrumentów pojęciowych tego ostatniego (zarówno logicznych, jak i metafizycznych). Awerroes nie miał trudności w znalezieniu słabych punktów i ambiwalencji metafizyki Awicenny – lecz nie zapominajmy, że głównym motywem w jego krytyce jest pragnienie niedopuszczenia do skażenia ideału czystej filozofii perypatetyckiej przez naleciałości pochodzenia teologicznego czy religijnego. Można by wręcz powiedzieć, że Awerroes dokonał względem filozoficznie niekonsekwentnego teologizującego egzystencjalizmu Awicenny krytyki w duchu prawdziwie „oświeceniowego” racjonalizmu. W efekcie, odcinając się od podejrzanych inspiracji religijnych, podsuwających wraz z tezą o kreacji sugestią odrębności porządku istnienia od porządku istoty – równocześnie odcinał metafizykę uwielbianego Arystotelesa od możliwości jej

---

wiedzę tę osiągnąć. Natomiast dla ludzi ‘małych’, czyli dla pospólstwa, cel ten spełniało objawienie. ... Wynika z tego wniosek, że filozofowi wystarczy do zrozumienia świata jego warsztat filozoficzny, wszyscy inni zdani są wyłącznie na rozumienie. Awerroes definiował teologię jako spekulację nad religią i uważał ją za zupełnie zbędną. Uczonym bowiem wystarczyła filozofia, a pozostali mieli religię. Jeśli jest się uczonym i uprawia się naukę, to pozwala ona na całkowite rozwiązywanie wszelkich problemów świata” (ZIELIŃSKA, 1983, 169n). Por. KUKSEWICZ, 1971, 30-32. Tak myśl Awerroesa została zrozumiana w tradycji filozofii zachodniej (co nie przeszkadza temu, że być może jego pogląd był odmienny i bardziej zniuansowany – por. CORBIN, 2005, 214n). Oczywiście w świetle takiego „wolnomyślicielskiego” stanowiska – które w różnych postaciach wracało potem wielokrotnie w dziejach kultury europejskiej – jakkolwiek ślad choćby religijnej (czy teologicznej) inspiracji byłby dla filozofii upokarzający i po prostu szkodliwy. Lustrzanym odbiciem takiego filozofizmu jest teologizm, czyli absolutne panowanie teologii i myślenia religijnego nad całym poznaniem ludzkim – tendencja, która w środowisku chrześcijańskim nie była obca np. radykalnym „antydialektykom” czy samemu św. Bonawenturze – a w środowisku muzułmańskim np. aszarytom i Algazelowi, autorowi słynnego dzieła *Destructio philosophorum*. Na temat pułapek teologizmu – por. GILSON, 1968, 27-47; zob. także CORBIN, 2005, 160-165. Inaczej rzecz się przedstawia wtedy, gdy – jak czynił to św. Tomasz z Akwinu – mówimy nie o jednym, lecz o dwóch porządkach poznania, co usuwa konieczność ustawiania filozofii i teologii w ramach wyłącznie jednej i tej samej hierarchii. Na temat głębokiej różnicy między awerroistycznym i tomistycznym rozumieniem autonomii rozumu i filozofii – por. KUKSEWICZ, 1971, 91-97.

- 11 W konkluzji studium na temat „źródeł ontologii Ibn Siny” w teologii mutakallaminów Jean Jolivet pisze: „Oczywiście jest prawdą, że poza tym wiele zawdzięcza on [Awicenna] Arystotelesowi i neoplatonizmowi; jednak to w *kalām* przygotowana została jego doktryna istoty, która jest niewątpliwie głównym elementem jego ontologii” (JOLIVET, 1995, 236). Chodzi tu właśnie o koncepcję istoty (rzeczy) jako różnej od bytu-istnienia. Przy okazji dodajmy jeszcze – co akurat w żaden sposób nie wpływa na łacińską recepcję myśli Awicenny zapośredniczoną w *Metafizyce* ze zbioru *Szifa*, lecz po prostu wzbogaca naszą wiedzę o myśli samego Awicenny – że w świetle polskich badań nad Awicenną jego doktryna istnienia różnego od istoty nabiera nowego wyrazu w jego pismach ezoterycznych, w teorii miłości, w której istnienie przedstawia się jako odniesienie istoty do Boga jako Celu (a nie do Boga jako przyczyny stwarzającej istotę). Por. ADUSZKIEWICZ, 1983, 351nn.

rozwoju w kierunku odkrycia racji realności różnej od racji tożsamości. To właśnie Awerroes, idąc za pragnieniem pełnej autarkizacji arystotelizmu, uczynił z niewinnie esencjalizującej metafizyki Arystotelesa metafizykę konsekwentnie esencjalistyczną. Biorąc pod uwagę konsekwencję i zapal, z jakim to robił, nie może już tak bardzo dziwić to, o czym przekonyamy się w jednym z rozdziałów tej książki: że w konsekwentnym esencjalizmie Awerroesowego „arystotelizmu” zanika Arystotelesowy duch wrażliwości na istniejący konkret, za to rośnie racjonalistyczny kult tego, co pojęciowe i ogólne<sup>12</sup>.

Efektom tego pierwszego w dziejach filozofii metafizycznego sporu o odrębność istnienia względem istoty (lub odrębność realności względem tożsamości) było też pierwsze i bardzo trwałe określenie kształtu tej problematyki, używanych argumentów i sformułowanych generalnie podejść. I tak awerroiści przejęli oczywiście od swego mentora zastrzeżenia względem tezy egzystencjalnej – i powtarzali rdzeń jego argumentów także wtedy, gdy została ona sformułowana w nowy sposób przez św. Tomasza<sup>13</sup>. Bardziej skomplikowana była kontynuacja stanowiska Awicenniańskiego: ze względu na zawarte w nim dwuznaczności i niekonsekwencje, inspiracja Awicenniańska rozrosła się w łacińskim, chrześcijańskim średniowieczu albo jako korzeń ontologii najkonsekwentniej esencjalistycznych (to przypadki Henryka z Gandawy<sup>14</sup> i Duns

12 „Prawda jest taka, że Awerroes jest bardziej niż Tomasz z Akwinu wierny ostatniej doktrynie Stagiryty, czyli temu, co można nazwać esencjalizmem arystotelesowskim. Przywiązany do doktryny przyczynowości jednoznacznej – która skłania do tego, by nie odróżniać tego, co nazywa się powszechnie *ratio essendi* i *ratio cognoscendi* – Awerroes wychodzi w interpretacji różnych fragmentów *Metafizyki* od tego, co stanowi szczyt owego esencjalizmu. Wychodzi od doktryny wyłożonej w Z7, zgodnie z którą to forma, wzięta jako quidditas, stanowi ‘substancję pierwszą’” (BAULOYE, 1997, 98).

13 Por. argumentacja Siger z Brabancji w *Quaestiones in Metaphysicam*, o której będzie mowa w trzeciej części pracy.

14 „Najogólniej mówiąc Henryk z Gandawy przyjmował dwa rozumienia istoty. Pierwszy występuje zawsze wtedy, gdy mowa o istocie konkretnej rzeczy w jej odniesieniu do przyczyny sprawczej; drugie ma miejsce wtedy, gdy rozważa się jakąś istotę pojętą ogólnie, czyli wyabstrahowaną z rzeczy. Ta ostatnia jest wtedy tylko pojęciem i nie ma żadnego odniesienia do istnienia w ogóle (*est indifferens ad esse et non esse*). Dwojaki jest także i istnienie, czyli ‘esse’. Jedno określa Henryk jako ‘esse essentiae’ i to utożsamia się z istotą w rozumieniu pierwszym; drugie pojęcie istnienia to ‘esse existentiae’ i tylko ono wchodzi w grę, gdy mowa o różnicy zachodzącej między istotą a istnieniem w ogóle. ‘Esse existentiae’ bowiem jest to ta sama istota pojęta w swym konkretnym bycie i odniesiona do przyczyny sprawczej. Istnienie, czyli ‘esse existentiae’ to po prostu istota realnie istniejąca. Różnica zachodząca między ‘esse essentiae’ i ‘esse existentiae’ ... może być zatem albo czysto pojęciowa, wywodząca się tylko z umysłu, albo pojęciowa, lecz mająca oparcie w strukturze rzeczy; tę właśnie nazywał Henryk intencjonalną. Nie ma natomiast żadnej realnej różnicy między istotą a istnieniem, gdyż oba te elementy nie dadzą się w żadnym konkretnym bycie oddzielić i można je różnić czy dzielić tylko poprzez zabiegi poznawcze naszego intelektu. Możemy zatem mówić albo o różnicy czysto myślanej, ... albo o różnicy intencjonalnej...” (SEŃKO, 1978b, 272).

Szkota<sup>15</sup>)<sup>16</sup>, albo jako jeden z głównych autorytetów otwierających rozwój metafizyki egzystencjalnej (tak w przypadku Wilhelma z Owernii i św. Tomasza z Akwinu – o których będziemy mówili więcej w tej książce). Co ciekawe, dalszy „spór o różnicę realną” toczył się z największą intensywnością niejako wewnątrz szeroko pojętego dziedzictwa awicennizmu – między tomistami z jednej strony i szkotystami ze strony drugiej<sup>17</sup>. Wydaje się, że w tym sporze, prowadzonym niejako „w rodzinie” (tym bardziej, że obie strony znalazły się w jednym metafizycznym obozie *via antiqua* – naprzeciw antymetafizycznej *via modernorum*), szkotyści byli bliżsi Awicenniańskiemu prymatowi istoty, a tomiści – również Awicenniańskiemu przeświadczeniu o metafizycznej nietożsamości istoty i bytu.

#### TWORZENIE SIĘ METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ

VI W niniejszej pracy interesuje nas tworzenie się metafizyki egzystencjalnej – a więc w centrum naszych rozważań znajdzie się jedynie ta swoista i krytyczna kontynuacja propozycji Awicenniańskich, którą symbolizują imiona Wilhelma Paryskiego i Akwinaty, ze zrozumiałą predylekcją dla dojrzałej teorii bytu tego ostatniego. Jednak tworzenie się metafizyki egzystencjalnej, spełnione w kręgu Uniwersytetu Paryskiego XIII wieku, badamy tu jako owocne przekształcenie wewnątrz jej macierzystego środowiska – średnio-wiecznej tradycji rozważań autorów łacińsko-chrześcijańskich *de ente et essentia*. Dlatego szczególnie ważne będzie przesłedzenie wyodrębniania się nowej problematyki i należącej do niej ujęć na tle dokonanej w przeszłości

15 „Duns Szkot odmawia więc formalnego zmieszania istoty i istnienia, gdyż w każdej rzeczy ‘to, czym jest’ nie miesza się z faktem, ‘że jest’ – ale odmawia także ich realnego odróżnienia w bycie aktualnym, gdyż przyczyna bytu daje mu, na raz i niepodzielnie, istotę równocześnie z istotą. Szkot zawsze w końcu utrzymywał, że bytem naprawdę realnym jest istota, do której dochodzi modalność ‘istnienie’, aby z niej uczynić byt w pełnym znaczeniu. Ten ostatni punkt jest ważny, gdyż sytuuje Dunsza Szkota na tradycyjnej linii tych, którzy w metafizycznej strukturze bytu dają pierwszeństwo istocie przed istnieniem. Trzeba tu wybrać między dwiema metafizykami bytu. Jeśli istnienie jest aktem istoty, wtedy ile będzie *esse*, tyle też będzie bytów – to stanowisko Tomasza z Akwinu. Jeśli istnienie jest sposobem istoty, wtedy ile będzie realnych istot, tyle też będzie *esse* – to stanowisko Dunsza Szkota” (GILSON, 1952, 204n).

16 Przypadkiem szczególnym tej „neutralizacji” istnienia jest szlak wytyczony w nowożytności przez Christiana Wolffa: taka teoria rzeczywistości, w której ontologia zajmuje się wyłącznie istotami, a problem istnienia zostaje zastrzeżony np. dla filozoficznej teologii. Por. GILSON, 1963, 152.

17 Pamiętajmy jednak cały czas, że w toczącej się w wieku XIII i XIV polemice na temat „różnicy realnej” nadal obecny był stary „arabski” podział stanowisk na linii Awerroes vs. Awicenna. Pisze o tym Władysław Śeńko: „Jest rzeczą interesującą, że rzecznicy utrzymania tezy o realnej różnicy w systemie Tomasza udali się wtedy przede wszystkim do źródeł neoplatonickich (Liber *DE CAUSIS*, Awicenna) jakby pamiętając, iż pierwsze krytyki wyszły od mistrzów tej formacji. ... Zwolennicy odrzucenia tezy o realnej różnicy uważający ją za wtręt obcy w arystotelizmie, któremu według nich Tomasz chciał pozostać wierny i który za próbę godzenia arystotelizmu z chrześcijaństwem został właśnie niesłusznie napiętnowany w 1277 r., powoływali się z reguły na autorytet Awerroesa, który pobłądził wprawdzie poważnie w wielu problemach, nie przestał jednak wskutek tego być największym komentatorem Arystotelesa...” (ŚEŃKO, 1978a, 185).

i dokonującej się współcześnie recepcji esencjalizujących metafizyk substancji i istoty, dziedziczonych po starożytnych Grekach i średniowiecznych Arabach.

W dotychczas publikowanych opracowaniach poświęconych pojawieniu się metafizyki egzystencjalnej – w dziele św. Tomasza i w kręgu jego myśli – utarło się przedstawiać dzieje odkrycia istnienia z jednej strony jako swoistą „prehistorię”, polegającą na narastaniu intuicji egzystencjalnych wewnątrz esencjalizujących metafizyk starożytności i średniowiecza, z drugiej zaś – jako „rewolucję”, polegającą na bezprecedensowej, fundamentalnej nowości przemyśleń Akwinaty na tle ogółu doktryn metafizycznych od początku dziejów filozofii do jego współczesności. Nie zwrócono jak dotąd dostatecznej uwagi na to, jakie znaczenie w procesie odkrywania istnienia miało pierwsze wielkie i własne odkrycie filozofów chrześcijańskich „złotego wieku scholastyki” – mianowicie odkrycie transcendentaliów. A przecież to właśnie odkrycie transcendentaliów otwierało drzwi do zainteresowania się tym, co – nie będąc kategorialnymi przypadłościami – nie sprowadza się do istoty, a równocześnie otwierało problem, jak może być coś „dodane” do bytu. Nie powinno się zatem lekceważyć faktu, że odkrycie transcendentaliów nastąpiło niejako w przeddzień odkrycia aktu istnienia, a w środowisku i czasie, w którym eksplodowała nowa znajomość Arystotelesa i jego arabskich uczniów.

Z punktu widzenia chronologicznego następstwa wypadków opracowanie pierwszych koncepcji transcendentaliów tworzy swoisty pomost między bardziej lub mniej twórczą czy pogłębioną recepcją arystotelizmu – a postawieniem tezy o różnicy istnienia i istoty wraz z kontrowersjami wywołanymi tą tezą. Jak powiedziano wyżej, już tylko fakt tak ścisłego chronologicznego połączenia i częściowego nakładania się trzech procesów: recepcji koncepcji istoty, odkrycia transcendentaliów i odkrycia istnienia, powinien skłonić do domysłu, że w szczytowym rozwoju średniowiecznej metafizyki i jej owocowaniu egzystencjalnym duże znaczenie odegrała właśnie ta koincydencja – a także do postawienia roboczej hipotezy, że być może to **historyczne następstwo** procesów poznawczych budujących metafizykę realistyczną – od rozumienia istoty, przez transcendentalia, do pierwszego aktu bytu – nie jest wyłącznie dziełem przypadkowego zbiegu okoliczności, lecz przynajmniej w jakiejś mierze odzwierciedla **naturalną kolejność** w ludzkim rozpoznawaniu bytu, od skutków do przyczyn<sup>18</sup>. Miałoby to oznaczać, że tradycja filozoficzna przechodząca przez dzieje ludzkości, zmobilizowanej klasycznym ideałem poznania prawdy teoretycznej i umiłowania mądrości, jest w swym rdzeniu ramowym zapisem przebiegu odkrywczego

18 Chodzi mi tu o to, co Mięczysław Gogacz nazywa ujęciem heurystycznym, czyli heureka – a więc o tworzenie się metafizyki, jako zespołu zdań stanowiących teorię bytu, właśnie w kolejności ludzkiego poznania, gdy przedstawiana jest też kolejność dochodzenia do twierdzeń, a same twierdzenia są ukazywane „przez odnoszenie ich do twierdzeń wcześniejszych” (por. GOGACZ, 1987, 158).

myślenia i intelektualnego rozwoju człowieka, uczącego się patrzeć na świat ze zrozumieniem jego przyczyn. Chodzi tu o więź zachodzącą między historią pewnych problemów a naturą tychże problemów. W ukonkretnieniu tych rozważań na potrzeby podjętej tu problematyki chodzi o to, iż swoista kumulacja problemów metafizycznych w Paryżu około połowy XIII wieku jest czymś więcej niż przypadkową koincydencją trzech centralnych zagadnień teorii bytu jednostkowego – że jest raczej czymś w rodzaju narastającej drogi myślowej do wnętrza tego bytu, szlaku, który w określonym miejscu i czasie odnalazł swój początek, moment przełomowy i kres.

W tej pracy pragniemy prześledzić wspomniane wyżej historyczne następstwo trzech procesów – lecz podejmujemy równocześnie wyzwanie zawarte w hipotezie o ich naturalnej kolejności, a więc i ciągłości zachodzącej między refleksją nad istotą, transcendentaliami i istnieniem.

#### MIEJSCE MYŚLI ŚW. TOMASZA Z AKWINU

VII Uprzywilejowanym świadkiem tego następstwa i ewentualnej ciągłości może być św. Tomasz z Akwinu – dlatego, że był uczestnikiem i protagonistą wszystkich trzech procesów: uczestniczył w przyswajaniu Zachodowi najważniejszych tekstów Arystotelesa o substancji i istocie, dokonywał pierwszych systematyzacji odkryć dotyczących transcendentaliów, a w końcu w sposób uzasadniony i zasłużony jest uważany za właściwego odkrywcę aktu istnienia. To zaś oznacza, że obszerna twórczość Akwinaty może być traktowana w naszej pracy jako jej najściślej pojęte centrum źródłowe prowadzonych rozważań – do którego jednak te rozważania w żadnym razie się nie ograniczają.

Św. Tomasz jest w istocie wiernym dziedzicem łacińskiej tradycji metafizycznej. Jego twórczy i odkrywczy wkład do niej nie nosi znamion jakiegoś „umysłowego przewrotu” czy „rewolucji” lub „nowoczesności” dla niej samej<sup>19</sup>. Owszem, na tle sporów wieku XIII Akwinata jest daleki od doktrynalnego konserwatyizmu ówczesnych teologów-augustyników starej daty. Jest jednak – w swej ogólnej postawie, źródłach i sposobie prezentowania swych odkryć – prawdziwym tradycjonalistą, dbającym o tradycję, czyli zarówno o kontynuację dotychczasowego dziedzictwa filozoficznego, jak

19 Interesująco ten problem „nowoczesności” Akwinaty naświetlał Jacques Maritain w tekście z roku 1923 o „św. Tomaszu, apostołe nowoczesności”: „Prawdę mówiąc, owa *nowoczesność* znajduje się na antypodach *nowoczesności*, której poszukuje się dzisiaj i którą otacza się upodobaniem. Albowiem św. Tomasz robi coś *nowego* przypadłościowo, chcąc wyłącznie czynić coś *prawdziwego* – podczas gdy dziś robimy coś *nowego* chcąc nowości jako takiej, a prawda jest tu jedynie przypadłością. Dlatego zamiarem jest w większym stopniu zniszczenie tego, co dawne, niż jego ulepszenie, oraz chwalenie oryginalności każdego podmiotu myślącego, a nie dostosowywanie myśli do przedmiotu. (...) Przeciwnie, metoda św. Tomasza jest istotowo uniwersalistyczna i pozytywna. Jej celem jest bowiem zachowanie wszelkiego dorobku ludzkiego, aby do niego dodawać i go doskonalić, a polega ona na coraz pełniejszym skryciu się osobowości filozofa wobec prawdy przedmiotu” (MARITAIN, 1974, 213).

i o umiejętne włączanie do niej nowych odkryć, nieraz przez reinterpretację starych formuł, a nie przez ich dialektyczne zaprzeczanie<sup>20</sup>. W ocenie jego własnego dorobku filozoficznego historyk filozofii musi oczywiście strzec złotego środka między przesadą w podkreślaniu indywidualnego geniuszu Akwinaty, wyrwywającego się z ograniczeń neoplatonickiego światopoglądu średniowiecznych chrześcijan – i nadmiarem w uzasadnianiu jego osobistych dokonań czy to swoiście bezimiennym uniwersalizmem scholastyki, czy to formułą o wyrażaniu przez jednostkę ducha epoki. Jednak przy wszystkich zastrzeżeniach pozostaje prawdą, że do św. Tomasza można wracać nie tylko jako do genialnego autora, wręcz proroka należącego bardziej do przyszłości niż do czasów swego narodzenia i życia<sup>21</sup>, lecz także jako do jednego z największych mistrzów „filozofii wieczyste”<sup>22</sup>. Jego osiągnięć nie warto podsumowywać w kluczu „wynalezienia-czegoś-zupełnie-nowego”, lecz ze zrozumieniem, że dziełem mądrości jest taka uprawa zastanego dziedzictwa, iż podtrzymane zostaje jego dotychczasowe bujne życie, ukryte w głębi intuicje zostają wydobyte na światło dzienne, a żaden żyzny teren refleksji nie jest zaniedbywany.

Uprzywilejowana pozycja, którą w tej pracy przyznajemy myśli św. Tomasza, jest usprawiedliwiona tym, że to właśnie jej możemy postawić wszystkie zasygnalizowane na samym początku tego wstępu pytania o trzy procesy rozwojowe metafizyki realistycznej. Będąc daleko od przesadnego „teleologizmu” (zgodnie z którym całe dzieje metafizyki zmierzałyby

20 Z drugiej strony jest oczywiście prawdą, że – jak to mówił wybitny harwardzki historyk i teoretyk kultury Christopher Dawson – Akwinata był „śmiałym innowatorem”, którego dziełem było „skierowanie zachodniego umysłu na nowy tor, nie znany mu dotychczas: wzięcie w obronę autonomicznych praw rozumu oraz stworzenie naukowej filozofii, która wspierała się na czysto racjonalnych fundamentach i nie była, jak wcześniejsza scholastyka, filozoficzną nadbudową, wzniesioną na podłożu chrześcijańskiego dogmatu”. Jednak twierdzenie tegoż autora, że w takim razie filozofia św. Tomasza „nie jest dojrzałym owocem dawnej tradycji średniowiecznej, lecz pierwszym plonem nowej myśli naukowej”; zaś on sam „obrócony jest raczej w stronę renesansu niż w stronę średniowiecza” – wydaje się przesadne w odcinaniu geniuszu Akwinaty od jego środowiska. Por. DAWSON, 1987, 187.

21 Tak jak czynił to np. Maritain w swej znanej frazie: „Jest rzeczą godną zauważenia, że Tomasz z Akwinu nie narzucił kształtu swej mądrości kulturze schyłkowego średniowiecza. Można powiedzieć w związku z tym, że na gruncie średniowiecznym tomizm »nie miał powodzenia pod względem kulturowym«. Został jakby zostawiony w rezerwie w niebie Kościoła. Św. Tomasz odnosi się w ten sposób do wielkiego daru prorocstwa Kościoła, okazuje się – jeśli mogą tak powiedzieć – świętym profetycznym, mędrcom profetycznym; to święty pozostawiony w rezerwie – dla czasów, które przyjdą” (MARITAIN, 1934, 16). To określenie Akwinaty jako postaci należącej bardziej do przyszłości niż do swego czasu życia jest jednym z ulubionych motywów powracających również za sprawą Maritaina w wypowiedziach Stefana Świeżawskiego.

22 Tak jak czynił to np. o. Jacek Woroniecki, dowodząc „katolickości tomizmu”: „W pojęciu tomistycznym praca filozoficzna i w ogóle wszelki postęp naszej wiedzy – z pewnymi zmianami można by to samo powiedzieć i o dziedzinie teologicznej – jest przede wszystkim funkcją społeczną. Ponad wszelkimi filozofami większymi lub mniejszymi, którzy wypełniają dzieje myśli, istnieje jeden wielki filozof *per excellentiam*; a jest nim ród ludzki, który nie przestaje myśleć i zbierać w jedną całość wyniki wysiłków umysłowych następujących po sobie pokoleń” (WORONIECKI, 1999, 46).

ku św. Tomaszowi, jak strumienie ku rzece), uznajemy jednak, że to dzieło odkrywcy aktu istnienia daje najpełniejsze świadectwo o drodze do tego odkrycia. Trzeba jednak zaznaczyć od razu, że w tej kwestii nie jest to świadectwo elokwentne i wylewnie. Jak to napisał jeden z wybitnych badaczy struktur myślowych dzieła św. Tomasza, „zadanie jest delikatne; w ostateczności polega na odkryciu szlaku rozwoju myśli św. Tomasza, na odnalezieniu procesów indukcyjnych, które doprowadziły go do przekształcenia prezentacji doktryny; a przecież wiadomo, że św. Tomasz w ogóle nie objawia skrytego w swym wnętrzu przebiegu swej refleksji”<sup>23</sup>. Czy to „delikatne zadanie” udało się nam przynajmniej w jakimś stopniu wykonać, stwierdzi czytelnik pod koniec tej pracy.

Nasze dociekania często wracają do myśli Akwinaty – ale równie często wychodzą poza nią. Dzieło św. Tomasza bowiem świetnie nadaje się także na potrzebny nam w tym miejscu wyniosły punkt obserwacyjny na mapie wcześniejszej od niego tradycji metafizyki realistycznej. Gdy tylko trzeba, sięgamy z tego punktu czy to do samego Arystotelesa, czy to do jego komentatorów, czy do innych autorów, włącznie ze współczesnymi Akwinacie teologami i filozofami. Niekiedy, wręcz z reguły, przyglądamy się ich myśli porównując ją do myśli św. Tomasza – jednak nawet wtedy nie patrzymy na nie przez filtr recepcji Tomaszowej, starając się raczej uchwycić ich własną dynamikę i treść.

#### TRADYCJA ŁACIŃSKA

VIII Jedynym filtrem obowiązującym wszystkich przywoływanych tu autorów jest łaciński wyraz ich myśli – stąd mowa w podtytule o „tradycji łacińskiej”. Interesuje nas bowiem właśnie spełnienie tradycji łacińskiej w postaci metafizyki egzystencjalnej tworzonej w XIII wieku po Chrystusie.

Uświadomienie sobie tego założenia jest szczególnie ważne w odniesieniu do myślicieli, którzy nie wyrażali sami swych koncepcji w języku łacińskim, lecz np. po grecku czy arabsku. W naszej pracy także ich myśl będzie analizowana niemal wyłącznie ze stanowiska odbiorcy łacińskich przekładów ich dzieł. To oczywiście zawęży bazę źródłową – do której wchodzi wyłącznie dzieła przełożone na łacinę i jako takie znane w kręgu Uniwersytetu Paryskiego w wieku XIII, w zasadzie (ze względów wyłożonych wyżej) do śmierci św. Tomasza. Dlatego właśnie w toku naszych analiz korzystamy nie z oryginałów greckich Arystotelesa – lecz konsekwentnie z tego, czego nauczał *Aristoteles latinus*<sup>24</sup>; nie to, co można wyczytać we wszystkich subtelnych rozważaniach oryginalnych dzieł Awicenny czy Awerroesa, lecz to,

<sup>23</sup> LAFONT, 1996, 40.

<sup>24</sup> Dzięki realizowanej od lat 50. ubiegłego wieku serii wydawniczej *Aristoteles Latinus* dysponujemy obecnie edycją krytyczną wszystkich grecko-łacińskich przekładów dzieł Arystotelesa niezbędnych do przesłania recepcji jego metafizyki. Zob. <http://www.hiw.kuleuven.be/dwmc/al/index.htm>.



co Łacinnicy znajdowali w wersjach *Avicenna latinus*<sup>25</sup> i *Averroes latinus*<sup>26</sup> (a przyjdzie nam także wziąć pod uwagę szczupłe zasoby *Plato latinus*<sup>27</sup>). Czytelnik zwróci na pewno uwagę na to, że konsekwentne stosowanie zasady wejścia w sytuację mistrzów paryskich XIII wieku oznacza też czasami konieczność posługiwania się na raz kilkoma różnymi wersjami translatorskimi tego samego utworu (jak w przypadku szczególnie ważnego dla nas tekstu *Metafizyki* Arystotelesa, znanej Łacinnikom w co najmniej pięciu przekładach!).

Chodzi jednak nie tylko o skrupulatne trzymanie się zasobów źródłowych tworzących się w ramach *transitio studiorum*, czyli procesu udostępniania dzieł starożytnych i arabskich Zachodowi. Zależy nam także na uchwyceniu kontekstów, wynikających z jednej strony ze żmudnego procesu „wcielania” w łacinę conceptów zarysowanych uprzednio w grece i/lub w języku arabskim, z drugiej – z twórczego wysiłku znajdowania słów dla oznaczenia pojęć należących do nowej problematyki. Choć wedle naszego głębokiego przekonania to nie język tworzy właściwe problemy metafizyki (*non est curare de nominibus* – jak mawiał św. Tomasz), to jednak wpływa na pewno na ich rozumienie i komunikowanie. Dlatego jest jednak bardzo ważne, abyśmy mówiąc – w kontekście osiągnięć metafizyki paryskiej XIII wieku – o bycie, substancji, istocie czy istnieniu, zdawali sobie sprawę z genezy i etymologiczno-leksykalnych kontekstów słów, takich jak *ens*, *existens*, *substantia*, *subsistens*, *suppositum*, *essentia*, *quidditas* czy *esse* itp. (a w tle – ich „przodków”: *ὄν* i *είναι*, *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *mahiyya*...). Zdarzy się przecież nieraz, że ów kontekst zaważy na znaczeniu terminu (jak np. w przypadku użycia słowa *substantia*, które spośród znaczeń greckiej *οὐσία* wydobyciu na pierwszy plan to najbardziej związane z konkretem – podczas gdy inne możliwe tłumaczenie, z pomocą słowa *essentia*, pozostawało zawsze bliżej powszechności pojęciowej). Jak to podkreślał wybitny znawca dziejów terminologii i problematyki filozoficznej średniowiecza Lambert de Rijck, dla ludzi tej epoki „łacina nie była tylko wehikułem myśli filozoficznej, ale także źródłem inspirujących dociekań filozoficznych”<sup>28</sup>.

25 Dzięki zainicjowanej od lat 60. serii wydawniczej *Avicenna Latinus* dysponujemy dziś edycją krytyczną jedynej znanej średniowieczu łacińskiej wersji *Awicennańskiej Metafizyki* (ze zbioru *Szifa*): *Liber de philosophia prima sive scientia divina*. Niestety nie dotyczy to fragmentów *Awicennańskiej Logiki*, które nadal są dostępne jedynie w wydaniu weneckim z XVII wieku.

26 Niestety mimo przyjęcia już w latach 30. szerokiego planu edycji komentarzy Awerroesowych do dzieł Arystotelesa, nie dysponujemy jak dotąd krytycznym wydaniem łacińskiej wersji komentarza do *Metafizyki*. Jedyne dostępne wydanie to XVII-wieczna edycja wenecka, zawierająca m.in. tzw. *translatio nova Metafizyki* i łacińską wersję „wielkiego komentarza”. Zob. <http://www.thomasinst.uni-koeln.de/averroes/akaaver4.htm>.

27 Spośród udostępnionych łacińskich wersji dialogów Platona w zakres naszych zainteresowań wchodzi jedynie – i to w bardzo ograniczonym zakresie – Chalcydiuszowe tłumaczenie fragmentu *Timajosa*.

28 RIJK, 1996, 130.

## FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

IX Obok wspomnianego kryterium lingwistycznego bierzemy też pod ściślejszą uwagę inny czynnik konkretnej „inkarnacji” filozofii: chrześcijaństwo. Jest bowiem faktem, że omawiana przygoda tworzenia się metafizyki egzystencjalnej zdarzyła się w środowisku *filozofujących teologów*<sup>29</sup> – przede wszystkim chrześcijańskich, choć można by i należałoby pamiętać, że również arabskie początki tej przygody są mocno związane z islamską recepcją religijnej wizji stworzenia świata przez jedyne Boga. Jest też prawdą, że odkrycie i systematyzacja transcendentaliów była u swych początków ściśle związana z przeświadczeniami żywionymi przez chrześcijan i wynikającymi z nich rozważaniami teologów głoszących apologię dobroci wszystkich rzeczy, wbrew skrajnemu pesymizmowi manichejczyków<sup>30</sup> i przy dwuznacznych niedopowiedzeniach autorów starożytnych<sup>31</sup>. Na dodatek nawet proces asymilacji pojęć metafizyki starożytnej był na Zachodzie najściślej związany z pasjami teologicznymi i związanymi z nimi potrzebami w rozumieniu dogmatów – bez tego kontekstu właściwie trudno zrozumieć wybuch i gwałtowny przebieg sporu o powszechniki (wybuch skorelowany z nowym paroksyzmem sporu o definicje Trójcy i Wcielenia, a przebieg zbyt gwałtowny jak na zagadnienie czysto dialektyczne<sup>32</sup>).

W sumie – jak zauważał w swojej słynnej i dyskutowanej tezie Etienne Gilson – nie sposób zrozumieć wielu cech i osiągnięć filozofii łacińskiej średniowiecza bez przeniknięcia go (i jej) przez chrześcijaństwo. „Gdy mówi się «średniowieczny» – stwierdził wręcz historyk filozofii i nauki Stanley J. Jaki – brzmi to prawie jak «chrześcijański», i to w dogmatycznym znaczeniu tego słowa”<sup>33</sup>. Osiągnięcia łacińskiej kultury średniowiecznej

29 Więcej na temat stosowania tego określenia przez samych autorów średniowiecznych – por. KURDZIAŁEK, 1996, 131-145.

30 Od samego początku badań poświęconych pierwszemu „traktatowi o transcendentaliach”, autorstwa Filipa Kanclerza, zwracano uwagę na jego motywację teologiczną i chęć odparcia antysomatyzmu manichejczyków (zob. POUILLON, 1939).

31 W swej pracy poświęconej przedstawieniu metafizyki św. Tomasza w perspektywie historycznej Leo J. Elders zwraca uwagę, „do jakiego stopnia objawienie Boskie było decydujące dla myśli chrześcijańskiej w wypracowaniu przez nią doktryny dobroci rzeczy” (ELDERS, 1994, 137).

32 Alain de Libera uważa, że rolę decydującą w „rozpętaniu” sporu o powszechniki w wieku XI miał rozwój teologii trynitarniej (por. LIBERA, 1996, 125nn).

33 JAKI, 1994, 7. Oczywiście to efektowne zdanie należy przyjmować z wieloma niezbędnymi zastrzeżeniami – najważniejsze z nich polegałoby na sprecyzowaniu, że chodzi tu o średniowiecze europejskie lub wręcz łacińskie (por. ANDRZEJUK, 2007, gdzie sformułowano zarzuty pod adresem „konceptji filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej”). W sumie jednak ani Gilson, ani Jaki nie zmierzają w stronę uznania każdej filozofii chrześcijańskiej za „średniowieczną”, ani każdego fragmentu średniowiecza za „chrześcijański” – lecz do uznania średniowiecza za uprzywilejowany historycznie czas obecności filozofii chrześcijańskiej, w którym wszystkie nurty filozoficzne Paryża, Oksfordu, Kolonii, Neapolu czy Krakowa należały do jednej rodziny filozofii chrześcijańskiej, niezależnie od swych niekiedy bardzo poważnych różnic. Nie zmienia to faktu, że filozofia chrześcijańska rozwijała się zarówno przed średniowieczem, jak i po nim.

to zasadniczo osiągnięcia chrześcijaństwa motywującego zarówno filozofię, jak sztuki wyzwolone, a nawet sztuki pięknego rzemiosła. W zupełnie szczególny sposób dotyczy to filozofii samego św. Tomasza z Akwinu – i to właśnie jako odkrywcy różnicy istoty i istnienia<sup>34</sup>. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej było bowiem właśnie procesem wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej, a szerzej – w najbardziej intelektualnym nurcie cywilizacji chrześcijańskiej, *Christianitas*.

W związku z tym w podtytule pracy użyto właśnie tego – dyskutowanego, lecz naszym zdaniem uprawnionego – określenia: *filozofia chrześcijańska*. Określenie to wymaga objaśnienia. Wyjaśniam zatem, że posługuję się nim w tym sensie i z tym uzasadnieniem, które sformułował Etienne Gilson. Jego pogląd na filozofię chrześcijańską zostanie zreferowany niżej – i przedstawia on również moje własne zdanie.

Punktem wyjścia rozważań Gilsona o filozofii chrześcijańskiej było doświadczenie historyka filozofii. Podkreślał, że „filozofia chrześcijańska jest rzeczywistością obiektywnie dostrzegalną wyłącznie w historii i jej istnienie może być pozytywnie wykazane jedynie poprzez historię...”<sup>35</sup>. Sądził, że punkt widzenia historyka pozwala porównać dane, „które mogą być zaobserwowane z zewnątrz: filozofii bez Objawienia i filozofii z Objawieniem”<sup>36</sup>. Oznacza to, że można „udowodnić niejako doświadczalnie rzeczywistość istnienia filozofii chrześcijańskiej”<sup>37</sup>.

Filozofią chrześcijańską nazwiemy „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania [tj. wiary i rozumu] uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”<sup>38</sup>. Nie jest ona więc czymś pośrednim między filozofią i teologią – jest właśnie filozofią. O ile nie ma filozofii chrześcijańskiej bez chrześcijaństwa, o tyle również nie ma jej bez samej filozofii, która musi zachować autonomię względem wiary. Lecz to nie przekreśla formuły *philosophia ancilla theologiae*. Wręcz przeciwnie – jak to mówi Gilson w odnie-

34 Kwestię tę naświetla równocześnie trafnie i plastycznie Christopher Dawson: „To właśnie ów specyficznie judeo-chrześcijański egzystencjalizm umożliwił w istocie rzeczy św. Tomaszowi nadanie pełnej postaci arystotelesowskiej filozofii istoty (esencji) i udzielenie jej nowego dynamizmu. Rzecz nie polegała jednak na tym, że dołączył on objawioną doktrynę do wnikliwości filozoficznej spekulacji. To raczej jego chrześcijańska teologia, jego chrześcijańskie doznanie, umożliwiło jego umysłowi postrzeżenie metafizycznej prawdy, zawędrowanie dalej gościńcem Arystotelesa, niż zawędrował sam filozof. Objawiona prawda była dla św. Tomasza swego rodzaju soczewką, ześrodkowującą jego filozoficzne widzenie na prawdzie metafizycznej, w inny sposób niedostrzegalnej” (DAWSON, 1987, 189). Charakterystyka Dawsona wymagałaby być może zwrócenia uwagi, że „niedostrzegalność” rozważanej tu „prawdy metafizycznej” należy rozumieć w sensie historyczno-doświadczalnym, a nie teoretyczno-przedmiotowym: nikt nie może wykluczyć, że prawda ta zostałaby któregoś dnia dostrzeżona bez pomocy Objawienia – a jednak pozostaje faktem, iż przez Akwinatę została dostrzeżona z jego pomocą.

35 GILSON, 1958, 431.

36 GILSON, 1958, 431.

37 GILSON, 1958, 43.

38 GILSON, 1958, 38n.

sieniu do czasów, gdy św. Albert i św. Tomasz „cierpliwie wydobywali” filozofię „ze spowicia teologicznego”, nadając jej statut z prawami i obowiązkami – „aby filozofia mogła służyć, musiała wpięrow istnieć”. Dlatego to właśnie mistrzowie średniowieczni pracowali „usilnie nad wyodrębnieniem dziedziny filozoficznej od dziedziny teologicznej i przywrócili należne znaczenie dociekaniom zasługującym na miano filozofii”. A przecież czynili to zawsze w imię teologii<sup>39</sup>.

Tego samego doświadczenia historycznego, na które powołuje się Gilson w uzasadnieniu pojęcia filozofii chrześcijańskiej, dotykamy także w tej pracy, w związku z dociekaniami szlaków, na których tworzyła się metafizyka egzystencjalna. W trakcie rozważań i analiz przedstawionych w tej książce będziemy niejednemu raz dochodzili do wniosku, że nie da się pisać historii metafizyki egzystencjalnej bez uwzględnienia jej chrześcijańskiego „fenotypu” – mimo że o prawomocności jej też może zdecydować jedynie czysto filozoficzny „genotyp”.

Jedną z mądrości zdroworozsądkowych, którą lubili przytaczać w swych dziełach średniowieczni scholastycy, było zdanie Arystotelesa: *Hominem generat homo, et sol.* „Człowieka rodzi człowiek – i słońce”. To naturalne, że historyk filozofii zastanawia się, co „zrodziło” badaną przezeń filozofię. Powiedzmy więc – z tą samą Arystotelesową prostotą – że metafizykę egzystencjalną „zrodził” grecko-arabski przekaz *philosophia perennis*<sup>40</sup>

- 39 Szersza prezentacja Gilsonowsko-Maritainowskiej koncepcji filozofii chrześcijańskiej – por. MILCAREK, 1999a. Niezależnie od debaty na temat doręczności pojęcia „filozofii chrześcijańskiej”, która do dziś toczy się w środowisku filozofów i historyków filozofii, wypada przypomnieć, że określenie to cieszy się niezmienną akceptacją po stronie wykładającego naukę chrześcijańską Urzędu nauczycielskiego Kościoła (por. np. JAN PAWEŁ II, encyklika *FIDES ET RATIO*, 76: „Innym typem refleksji filozoficznej jest ta, którą wielu określa mianem *filozofii chrześcijańskiej*. Określenie to jest samo w sobie uzasadnione, nie należy go jednak błędnie rozumieć... Ma ono raczej oznaczać chrześcijańską refleksję filozoficzną, spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wiarą. (...) Tak więc w filozofii chrześcijańskiej można dostrzec dwa aspekty: aspekt subiektywny, który polega na oczyszczeniu rozumu przez wiarę. (...) Istnieje też aspekt obiektywny, dotyczący treści filozofii: Objawienie ukazuje wyraźnie pewne prawdy, których rozum być może nigdy by nie odkrył, gdyby był zdany na własne siły, choć nie są one niedostępne dla jego naturalnego poznania. Należą do tej dziedziny takie zagadnienia jak pojęcie Boga Stwórcy osobowego i wolnego, które odegrało tak znaczną rolę w rozwoju myśli filozoficznej, a zwłaszcza filozofii bytu”). Por. także KŁOCZOWSKI, 1999, gdzie w omówieniu podsumowującym dyskusję na temat filozofii chrześcijańskiej autor przy pomocy odróżnień Reichenbacha konkluduje, że można o niej mówić w związku z „kontekstem odkrycia”, a nie „kontekstu uzasadnienia” (co wydaje się całkowicie zgodne z poglądem Gilsona i Maritaina).
- 40 „Życie tej jednej filozofii wieczystej, choć trudno dostępne spojrzeniom badawczym nawet bardzo wnikliwych historyków filozofii, toczy się i pulsuje w samym sercu wszystkich powstających i kończących się doświadczeń filozoficznych, składających się na ogromny skarbiczek życia filozoficznego ludzkości. Faktyczna, historyczna wielość filozofii nie przeszkadza więc temu, że obok niej i wraz z nią istnieje też jedna bardziej obiektywna i bliższa prawdziwej filozofii; w ten sposób wielość nie niweczy jedności i obie trwają, stwarzając w ten sposób jeszcze jedno twórcze napięcie, ożywiająca głęboki nurt myśli ludzkiej, dążąca do całościowego przenikania poznawczego rzeczywistości” (SWIEŻAWSKI, 1966, 372n). Na temat dopuszczalności i ograniczeń pojęcia „filozofii wieczystej” – por. SWIEŻAWSKI, 1966, 663-675.

– i *słoneczność*<sup>41</sup> łacińskiego Śródziemnomorza. Oba te czynniki spotkały się w intelektualnej stolicy Chrześcijaństwa<sup>42</sup>, w umysłach uczonych Uniwersytetu Paryskiego w XIII wieku<sup>43</sup>. To wtedy i tam „zrodziła się” metafizyka egzystencjalna. Zapewne z perspektywy „czystej filozofii” mogła się ona zrodzić gdziekolwiek – gdzie tylko człowiek wyciągnąłby wnioski teoretyczne ze swego ufnego spotkania z rzeczywistością. Jednak dla historyka filozofii swoista „przypadkowość” powstawania pewnych zjawisk tu czy tam, wtedy czy kiedy indziej, jest właśnie ową konkretną rzeczywistością, której faktyczność i treściowe bogactwo ma zgłębiać i prawdy o której ma pilnie strzec<sup>44</sup>. Właśnie z tej perspektywy konkretnego „zaistnienia” pewnych doktryn trzeba powiedzieć, że metafizyka egzystencjalna poczęła się

- 41 Pojęcie to powtarzam za Jackiem Bartyzelem, który użył go w wstępie do swej pracy z historii idei kontrrewolucyjnych wieku XIX i XX dla charakterystyki „szkoły romańskiej” – a więc w kontekście zupełnie odmiennym od naszego, lecz w znaczeniu, które bardzo tu pasuje. Z przyjemnością przytaczam odpowiedni fragment: „[W cywilizacji łacińskiego Śródziemnomorza] nie spotykana w tym stopniu gdzie indziej harmonię osiągnęły natura i nadatura, zmysłowość i duchowość, rozum i wiara, elegancja i wyobraźnia, uroda ciał i piękno dusz. ... Myśliciele tej szkoły częstokroć ustępują filozofom anglosaskim czy niemieckim w systematyczności czy precyzji, ale za to górują nad nimi stylem, wyobraźnią i realizmem; ich myśl jest mniej ścisła, ale za to „pulsująca” życiem, mocniej stąpa po ziemi i częściej dosięga Nieba; odnaleźć w niej można smak wytrawnego wina, lazur morza i błękit nieba, wdzięczny śmiech dziewcząt, melodię kancon i rytm romanc. Jest w niej wiedza o sztuce rządzenia i sztuce posłuszeństwa, o sztuce życia i sztuce umierania. Jej mistrzowie życia duchowego wzniesli na szczyty pobożność, mistykę i ascezę, jej artyści wzniesli na szczyty piękno w każdej dziedzinie sztuki, jej wojownicy stworzyli najbardziej wysublimowany ze wszystkich znanych etos rycerski. Jej uderzającą cechą szczególną jest *słoneczność*, którą nie trudno powiązać z krajobrazem, jakim obdarzył ją Stwórca natury, ale w której jest również coś, co naturę przekracza, chociaż na niej buduje. To właśnie w tej *słoneczności* kąpię się malarz-pejzażysta i zakonnik-franciszkanin, surowy *caballero christiano* i jowialny oberżysta. To wreszcie świat bujnej różnorodności, w której jest miejsce na włoską spontaniczność i francuski wykwint, na kastyljską surowość i portugalską melancholię; na uduchowienie i rubaszność; na majestatyczną pompę i uniżoną pokorę; na wzniosłe szaleństwo don Kichota i brawurę gaskońskich muszkietierów; na pielgrzymowanie do Compostelli i wenecki karnawał; na powagę eucharystycznego *auto sacramental* i błazenadę *commedii dell'arte*” (BARTYZEL, 2002, 18n).
- 42 Fernand van Steenberghe stwierdza w swej pracy o filozofii XIII wieku, że pozycję „głównego ogniska oświecenia w Chrześcijaństwie” oraz „naukowej stolicy Europy” zawdzięczał Paryż szczególnej opiece papieży, którzy chcieli mieć w Uniwersytecie Paryskim ważny ośrodek studiów teologicznych i „cytaudelę ortodoksji katolickiej”. „I tak z trzech narodów, które podzieliły dziedzictwo Karola Wielkiego, Italia posiada Kapłaństwo, Germania – Cesarstwo, a Francja zachowuje Naukę” (STEENBERGHEN, 1991, 72).
- 43 Wybitny francuski historyk kultury Pierre Chaunu mówi o dziele św. Tomasza, że stanowi ono „filozoficzną i dogmatyczną katedrę wieku XIII” – podkreślając równocześnie, że to stulecie, stanowiące szczyt średniowiecza, było „wiekiem zdecydowanie nowoczesnym, by nie rzec modernistycznym” (por. CHAUNU, 1989, 89).
- 44 „Jeśli w samym rdzeniu problemu historiografii filozofii natrafiamy na konflikt między jednością i wielością filozofii, to nierozzerwalnie związana z tym konfliktem staje też przed nami antynomia pozaczasowości i czasowości filozofii. Wszystko bowiem, co stanowi treść istotną dla filozofii, nie może być w żaden sposób uwarunkowane historycznie, musi wykraczać poza zmienność toku dziejów. Z drugiej jednak strony nie może zaistnieć żadna treść filozoficzna niezależnie od refleksji filozoficznej, która zawsze jest refleksją czyjąś, i wobec tego musi się dokonywać w określonym hic et nunc, musi być faktem historycznym” (SWIEŻAWSKI, 1966, 381n).

w myśli karmionej Biblią, a zrodziła się w Chrześcijaństwie<sup>45</sup>. Z całą pewnością metafizyka ta jest – by użyć określeń z cytatu postawionego jako motto przy zakończeniu tej pracy – „dziełem zakorzenionym”, lecz używane przez nią starożytne źródła wyrażają w niej często „idee całkiem inne od tych, które powołały je do życia”.

PANORAMA ZAGADNIEŃ I ZARYS UKŁADU PRACY

x Z dotychczasowych naświetleń wyłania się już konkretniejsza zapowiedź treści naszego opracowania.

Część pierwsza obejmuje proces przyswajania i precyzowania starożytnej arystotelesowskiej koncepcji bytu, substancji i istoty. Z perspektywy homogenicznej ciągłości w rozwoju kultury europejskiej za ojca łacińskiej tradycji filozoficzno-teologicznej uważany jest Boecjusz, nazywany w XIII wieku „łacińskim filozofem chrześcijańskim”<sup>46</sup> – selekcjoner, tłumacz i komentator dzieł starożytnych, któremu Łacinnicy zawdzięczali swe pierwsze spotkanie z Arystotelesem. Chodzi tu zresztą zarówno o spotkanie z tłumaczonymi i komentowanymi przez Boecjusza *Kategoriami* Arystotelesa, jak i z już oryginalnie Boecjuszowymi traktatami teologicznymi (dla nas będą ważne tutaj: *De Trinitate* i *Contra Eutychen*). To spotkanie Zachodu z „Arystotelesem Boecjuszowym” wraz z boecjańską tradycją teologiczną – po których zostały ślady także w dziełach Akwinaty – jest najstarszym chronologicznie faktem lub procesem historycznofilozoficznym analizowanym w tej pracy. Jest tu on badany na zasadzie najstarszej warstwy archeologicznej wewnątrz drogi myślowej Łacinników, będącej recepcją arystotelesowskiej koncepcji substancji i istoty, od początku zmieszanej z neoplatonizmem. Tej warstwie poświęcamy pierwszy rozdział pracy.

Warstwę o kilka wieków późniejszą tworzy zapis spotkania Zachodu z samą *Metafizyką* Arystotelesa, w ciągu wieku XIII udostępnianą zarówno w kompakcie z sugestywnie szczegółowymi objaśnieniami Awerroesa, jak i w doskonalonym przekładzie z greckiego oryginału. Spotkanie to było z jednej strony spełnieniem wielu niewyraźnych oczekiwań nurtujących w dyskusjach wieku XII, a z drugiej – progresywnym testem wiarygodności dla pasji „perypatetyckich” uczonych Paryża (i Oksfordu), skonfrontowanych dodatkowo z, co prawda tępiejącymi, kościelnymi zakazami anty-Arystotelesowymi. Tym właśnie zajmiemy się w rozdziale drugim i trzecim.

<sup>45</sup> Słowo to piszę wielką literą, aby odróżnić je od chrześcijaństwa jako religii i wyznania religijnego. Tym razem bowiem chodzi o coś trochę innego: o cywilizację chrześcijańską, czyli rzeczywistość społeczną tworzącą się i urządzaną z myślą o prymacie wiary, także w przypadku instytucji społeczności doczesnych. Na temat relacji między Kościołem i chrześcijaństwem a cywilizacją chrześcijańską – por. JOURNET, 1960, 300nn.

<sup>46</sup> Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8.

Od wspomnianej wyżej warstwy spotkania z Arystotelesem *Metafizyki* tylko z trudnością można odróżnić po części zmieszana z nią warstwę łacińskiej lektury i asymilacji jednej z *Metafizyk* Awicenny, udostępnionej już w końcu XII wieku. Czytana nieco wcześniej niż całość *Metafizyki* Arystotelesa, *Metafizyka* Awicenny łacińskiego uchodziła zrazu za parafrazę dzieła Stagiryty – i dopiero stopniowo zaczęto ją traktować za dzieło swoiście odrębne i odmienne. Problematyka ustosunkowania się do Awicenniańskiej koncepcji bytu i istoty jest przedmiotem rozdziału czwartego.

Trzy wymienione warstwy składają się na sedymentacyjny proces przyzwajania przez łacińskie średniowiecze dziedzictwa filozofii realistycznej. W naszym przekroju przyjrzymy się tym nawarstwieniom niemal wyłącznie ze względu na kształtowane przez nie koncepcje bytu i istoty – albo mówiąc inaczej: ujęcia bytu od strony istoty lub wręcz jako istoty. Ta część naszej pracy ma więc ukazać pierwszy z omawianych wyżej unikatowych procesów kulminujących w wieku XIII: „odkrycie” istoty. „Odkrycie” polegające *de facto* na rozumnym przyswojeniu tego, co zasadniczo odkrył wcześniej ktoś inny w ramach założenia i tradycji esencjalizującej filozofii realistycznej.

Już w tej pierwszej części uwidoczni się dobrze sposób analizy zapowiedziany wyżej: przedstawiając badania dotyczące kolejnych warstw recepcji dziedzictwa esencjalizujących metafizyk realistycznych, będziemy zawsze zmierzali do ukonkretnienia tego obrazu w wycinkowych lub panoramicznych studiach tekstów św. Tomasza z Akwinu, naszego głównego, choć nie jedynego, świadka epoki, jej problematyki i osiągnięć. I tak w rozdziale pierwszym przejdziemy od wczesnośredniowiecznych recepcji nauki o substancji w *Kategoriach* – do odnowionej metafizycznej interpretacji *Kategorii* w pismach Alberta i Tomasza. W rozdziale drugim przyjrzymy się temu jak Akwinata przetwarza w swojej myśli określenie bytu podawane w *Metafizyce*  $\Delta$ , a w rozdziale trzecim zbadamy, w jakim kierunku – zbieżnym czy rozbieżnym z „wzorcem” komentarza Awerroesowego – prowadzi św. Tomasz komentarz Arystotelesowej księgi Z (pierwszej z tzw. „ksiąg substancjalnych”). Wreszcie w rozdziale czwartym zobaczymy, na ile narzucające się podobieństwa między Awicenniańską i Tomaszową koncepcją sposobów ujmowania istoty oznaczają rzeczywistą zbieżność, a na ile kryją w sobie jednak znaczące dane o intelektualnej suwerenności Akwinaty względem Awicenny. W ten sposób uzyskamy też w końcu rozeznanie w określeniu istoty typowym dla odkrywcy istnienia.

XI Część druga pracy dotyczy następnego interesującego nas procesu: odkrycia dokonanego już samodzielnie przez średniowiecznych filozofujących teologów Zachodu: odkrycia transcendentaliów, czyli właściwości pokrywających się z bytem jako bytem, a przekraczających kategorie.

Odkrycie transcendentaliów to proces, który został zapoczątkowany w momencie, gdy następowało „drugie wejście” tekstów Arystotelesa, wraz

z falą zainteresowania metafizyką Awicenny – właśnie w tym czasie powstają w kręgu Uniwersytetu Paryskiego pierwsze kwestie o właściwościach, które niedługo zaczęto nazywać transcendentaliami. W wyraźnym sprzężeniu z wyzwaniem, jakim dla teologów pozostawał radykalny dualizm manichejski, najpierw Filip Kanclerz we wstępie do swej *Summa de bono* upominał się o dobro każdego bytu, a w związku z tym wskazywał następnie na trzy *communissima*, zamienne z bytem: jedno, dobro i prawdę. Przy tej trójce pozostali też dwaj kontynuatorzy tegoż odkrycia: autor franciszkańskiej *Summa Halensis* i św. Albert Wielki. Każdy z tych odkrywców-prekursorów starał się sprecyzować powody określania bytu jako jednego, dobrego i prawdziwego. Każdy z nich stanął jednak przede wszystkim przed szczególnie ważnym problemem teoretycznym: w jaki sposób można „dodać coś” do bytu. Odpowiadając na to pytanie, starali się skrupulatnie uniknąć kompromitującego błędu przyznania, że poza bytem jest jeszcze jakaś „rzecz” (którą „dodawałyby” transcendentalia) – ale w związku z tym czuli się zmuszeni do przyjęcia twierdzenia, że jedno, dobro i prawda wnoszą jedynie pewną treść pojęciową, która nie jest wyrażana w nazwie „byt”.

Czy w takim razie transcendentalia są jedynie pojęciami? Wydaje się, że także św. Tomasz, dziedzicząc poszukiwania i odpowiedzi wspomnianych wyżej odkrywców, zdawał sobie sprawę z wagi tej sugestii – i przynajmniej w jakiejś mierze i w pewnym okresie swej twórczości starał się uniknąć tak prostej konstatacji. Owszem, i on powtarzał na ogół za swoimi poprzednikami i ową krótką listę transcendentaliów (choć bardzo ostrożnie precedował zgoła fantastyczne uzasadnienia takiego jej składu), i ogólne ujęcie każdego z nich jako *ratio* dodawane do bytu – jednak nie bez próby, na początku *Quaestiones disputatae de Veritate*, zastąpienia go inną propozycją (nazywając transcendentalia „sposobami bytu”), z interesującym rozszerzeniem listy transcendentaliów (o odrębność i rzecz). Cokolwiek by jednak powiedzieć o tych wahaniach Akwinaty (w pracy prześledzimy je dokładnie), wszystko wskazuje na to, że w jego późniejszych dziełach nie pozostał po nich niemal żaden ślad, a św. Tomasz wrócił jakby do swych pierwszych formuł, pozostających w linii zasadniczej kontynuacji ujęć wypracowanych przez wcześniejszych autorów.

Pozostając przy św. Tomaszu (a mając w pamięci także to, co mówił Filip Kanclerz, *Summa Halensis* i Kolończyk), warto zdać sobie sprawę, jakimi źródłami legitymują oni swoje odkrycia oraz jakie źródła rzeczywiście mogły tu odegrać rolę decydującą. Z całą pewnością była to metafizyka Awicenny – w której intuicja odrębnej problematyki transcendentaliów czekała po prostu na odczytanie i rozwinięcie. Jeśli chodzi o wskazanie właśnie na jedno, prawdę i dobro – można się słusznie domyślać chrystianizowanych wpływów neoplatońskich. Sprawa udziału Filozofa jest natomiast bardzo problematyczna: o ile nie ulega wątpliwości, że pomógł on powstającej teorii transcendentaliów swoimi rozważaniami o jedności, jest właściwie



pewne, że nigdy sam nie dałby zapłonu dla wyróżnienia i rozwinięcia tej nowej teorii. Na tle tego niedomagania wielkiego Arystotelesa tym wyraźniej jest widoczny znaczący wpływ chrześcijańskiego, lub nawet szerzej: religijnie-monoteistycznego, widzenia świata w świetle przeświadczenia, że Bóg jedyny i dobry stworzył wszystkie rzeczy, a stworzywszy „widział, że były dobre”. Biorąc to pod uwagę, nie jest oczywiście niczym dziwnym, że np. w *Sumie Teologii* Akwinaty kwestie o poszczególnych transcendentaliach zostały rozmieszczone w części poświęconej atrybutom Boga. Kwestia o transcendentaliach, filozoficzna z natury, okazała się – w swej historycznej egzystencji – składnikiem myśli teologów.

Tym właśnie zagadnieniom poświęcono trzy rozdziały części wtórej. Pierwszy z nich przedstawia osiągnięcia autorów pierwszych tzw. traktatów o transcendentaliach, zaś drugi – ewolucję myśli Akwinaty w tym samym przedmiocie – zawsze w kontekście najważniejszego problemu doktryny transcendentaliów: co „dodają” one do bytu. Rozdział trzeci tej części – a siódmy w całości pracy – jest zaś polem rozważania swoistego dialogu (czasem sporu), jaki w związku z kwestią transcendentaliów prowadziła filozoficzna refleksja i teologiczna inspiracja, i to zarówno w konfliktowym zwarciu (jak między „teologizującą” filozofią Awicenny i „czystą filozofią” Awerroesa), jak i w dopełniającej solidarności (jak wewnątrz myśli św. Tomasza – między naświetleniami teologa i poszukiwaniami filozofa).

XII W ten sposób przechodzimy do części trzeciej i ostatniej – dotyczącej procesu odkrywania aktu istnienia jako najgłębszej zasady rzeczy. Chodzi o proces, a nie jednorazowy akt odkrywczy, gdyż nawet św. Tomasz, który o znaczeniu istnienia mówi już w pierwszych swych dziełach, nie od razu wprowadza to *novum* do używanych przez siebie klasycznych arystotelesowskich formuł definiujących „co to jest byt”. Przeglądając pisma Akwinaty mogliśmy już w rozdziale drugim obserwować ten proces powolnego nasączenia owych pojemnych formuł nową treścią – tak, że zamiast przyjętych na początku interpretacji Awerroesowych w duchu utożsamienia bytu i istoty, zaczynają się tam pojawiać określenia uwzględniające i istotę, i istnienie – lub wręcz wskazujące na prymat istnienia. Dodajmy jednak, że nie jest to proces myślowy pozbawiony wahań i regresów.

Co jest motorem tej przemiany przebijającej się przez stare erudycje? Jeśli przyjrzymy się bliżej inspiracjom wynikającym z obecności *Awicenny łacińskiego* – szczególnie czynnej zarówno w procesie odkrywania transcendentaliów, jak i w dziejach problemu istnienia różnego od istoty – możemy sobie uświadomić ciągłość zachodzącą właśnie między poznawaniem transcendentaliów i poznawaniem istnienia bytu. Jest bowiem faktem, że w metafizyce Awicenny kwestie różnicy *esse* i *quidditas* oraz różnicy bytu i jedności są stawiane jednym ruchem, skryte pod jednym mianownikiem wyjścia poza byt-istotę – tak, że wręcz bywały traktowane jako kwestie

paralelne i w tymże trybie razem przyjmowane bądź odrzucane, zarówno przez Awerroesa<sup>47</sup>, jak i przez xx-wiecznych mediewistów<sup>48</sup>. Rzeczą niezwykle ciekawą jest to, w jaki sposób Akwinata korzysta zarówno z intuicji Awicenny, jak i z krytyk Awerroesa

Wpływ ujęć Awicenny na odkrycie aktu istnienia przez św. Tomasza jest faktem znanym i często opisywanym – natomiast o wiele rzadziej, lub prawie nigdy, nie bierze się pod uwagę faktu, że te same teksty Awicenny inspirowały również odkrywanie transcendentaliów. Główną zasługą Awicenny dla analizowanych tutaj dziejów było więc najpierw zainspirowanie wyjścia równocześnie „poza byt” i „poza istotę” – w świat, którego sam Awicenna nie potrafił zmieścić w esencjalnych kategoriach arystotelesowskich (których absolutnej i wyłącznej obowiązywalności strzegł pilnie Awerroes). Wychodząc poza eksplorowany dotychczas byt-istotę, Awicenna opisywał więc zarówno równoczesne z bytem *prima* – jako „jakby przypadłościowe własności” bytu, jak i różne od istoty *esse* – jako „to, co przypada istocie”, również jako „jakby właściwość” istoty.

O ile pierwszym – w każdym razie pierwszym dziedzicem zdyscyplinowanej metafizyki Arystotelesa – kto dostrzegł inny świat metafizyczny poza istotą (lub poza bytem sprowadzonym do istoty), był niewątpliwie właśnie Awicenna, o tyle św. Tomaszowi przysługuje miano pierwszego, kto intuicję bytu poza istotą potrafił wprowadzić w intelektualnie zdyscyplinowane najgłębsze pokłady rozumień właściwych metafizyce arystotelesowskiej. Wychodząc poza jałowe spory o przyporządkowanie transcendentaliów i istnienia do którejś z kategorii – Akwinata był zdolny do przedstawienia transcendentaliów jako sposobów bytu transcendujących kategorie, a istnienia – jako aktu bytu, wobec którego istota jest możliwością. Tej problematyce poświęcono rozdział ósmy.

W rzeczy samej największym objawem geniuszu metafizycznego św. Tomasza było uchwycenie więzi między pojęciowo nieporadną intuicją egzystencjalną Awicenny (lub podobnymi, lecz bezkształtnymi intuicjami neoplatońskimi) i Arystotelesową nauką o akcie i możliwości. Wprowadzenie tych pierwszych w porządek tej ostatniej było największym dziełem św. Tomasza jako metafizyka. Wymagało to jednak rozbicia utożsamienia aktu z formą i możliwości z materią – intuicyjnego w arystotelizmie jako takim, a konsekwentnego w panhylemorfizmie Awicebrona, mającym szereg mniej lub bardziej zaangażowanych zwolenników na Uniwersytecie

47 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 B]: „Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei”.

48 Por. np. Gilsonowską próbę interpretacji *esse* z pomocą paralelizmu z jednością – GILSON, 1994, 110: „Ajoutons pourtant que c'en est un accident bien remarquable, et, ici, le parallélisme entre l'être et l'un aide grandement à comprendre”. W polskim przekładzie słowo „l'être” zostało tu przetłumaczone jako „byt”, co może utrudniać zrozumienie myśli, dotyczącej Awicennańskiej koncepcji *esse* (por. GILSON, 1963, 110).

Paryskim. Nie jest więc przypadkiem, że św. Tomasz – który polemizował z awicebronizmem, tak jak polemizowali z nim św. Albert i Wilhelm z Owernii – właśnie momenty dyskusji z Awicebronem traktował systematycznie jako okazję do wykładu o różnicy istnienia i istoty. Nie jest to, jak widać, przypadkowe połączenie dwóch tematów – lecz sytuacja dogodna dla wyjaśnienia, że złożenie z materii i formy nie jest tym samym, co złożenie z istoty i istnienia – „choć oba są [złożeniami] z możliwości i aktu”. O tych sprawach mówimy w rozdziale dziewiątym.

Dokonywane w ten sposób wyrażenie intuicji egzystencjalnych w realistycznych odróżnieniach metafizyki arystotelesowskiej wygląda na pierwszą, najważniejszą część własnej pracy odkrywczej Akwinaty. Część druga polegała na włączeniu nowych, egzystencjalnych konceptów bytu do własnej tradycji metafizycznej Łacinników – ukonstytuowanej na bazie twórczości Boecjusza. Tradycja rozumień ontologii boecjańskiej – w tym również najciekawszego wątku różnicy *esse* i *quod est* – została zarysowana w wieku XII przede wszystkim przez wpływowe komentarze Gilberta z Poitiers i innych autorów ze szkoły w Chartres. Pchnęli oni interpretację tajemniczych wyrażań Boecjusza w stronę coraz konsekwentniejszego „realizmu istot” – neoplatonizmu zamkniętego w problemie tożsamości. Natomiast św. Tomasz, ze swoją egzystencjalną wersją arystotelesowskiej nauki o akcie i możliwości, zaproponował w zaawansowanym wieku XIII inną interpretację boecjanizmu, jak się wydaje nawiązującą bardziej do bliskiej samemu Boecjuszowi linii „egzystencjalnej” neoplatonizmu w wydaniu Porfiriusza i Mariusza Wiktoryna. W ten sposób – przez powiązanie wyraźnej metafizyki egzystencjalnej Tomasza z intuicjami egzystencjalnymi obecnymi u Boecjusza – także rdzenna tradycja pojęciowa Łacinników (ta sprzed obfitego napływu tekstów metafizycznych Arystotelesa i Arabów) mogła zacząć wyrażać egzystencjalną koncepcję bytu. O tym mowa w rozdziale dziesiątym i ostatnim.

#### OD CELU DO METODY

XIII W badaniach naukowych metoda wynika z przedmiotu. Natomiast kształt opracowania prezentującego wyniki badań ma ścisły związek ze sformułowaniem celu, który stawia sobie jego autor. Moim celem było zarówno przedstawienie scharakteryzowanych wyżej wątków refleksji metafizycznej „złotego wieku scholastyki”, jak i – pośrednio – danie swego wkładu do odnowionej formuły filozoficznej mediewistyki. Pisząc tę książkę, starałem się przyswoić jej to, co wydało mi się najlepsze w różnych stylach uprawiania badań nad dziejami filozofii średniowiecznej.

Jak wiadomo, badania te znajdują się na polu sporów o koncepcję historii filozofii, w którym jedni kładą nacisk na „historyczność”, a drudzy na „filozoficzność” tej dyscypliny. W tej różnicy akcentów nie ma oczywiście nic

gorszącego, i w jakimś stopniu obie te tendencje dopełniają się dla dobra badań. Osobiście pojmuję historię filozofii jako także historyczny *organon* badań poszczególnych głównych dyscyplin filozoficznych – a w konsekwencji rozumiem, że każde badanie historyczno-filozoficzne ostatecznie zmierza do przedstawienia swych wyników filozofom aktualnie dyskutującym np. problemy filozofii bytu<sup>49</sup>. Badania historyka filozofii wchodzą do refleksji filozoficznej w sposób podobny do tego, jak Arystotelesowe referaty dotychczasowych dociekaniach filozofów – widoczne w *Metafizyce* czy *O duszy* – weszły na sam początek jego własnej odkrywczej refleksji filozofa.

Taki sposób widzenia pracy historyka filozofii nie może z pewnością oznaczać obniżenia poprzeczki w dziedzinie warsztatu historycznego – który jest dziś z gruntu inny niż w czasach, gdy Stagiryta formułował swe referaty. Obowiązują nas dziś inne standardy – i tych standardów właściwych badaniu historycznemu starałem się ściśle trzymać w swej pracy. Przyjąłem bowiem założenie, że chodzi tu nie tyle o zderzenie ze sobą poglądów i stanowisk niejako w sposób potencjalny czy wirtualny – lecz o odtworzenie napięć i sprzężeń, które realnie miały miejsce w przeszłości. Czym innym bowiem jest to, gdy filozof dokonuje swoistego intelektualnego eksperymentu „spotkania” niegdysiejszych filozofów, niezależnie od tego, czy i jak faktycznie znali swe myśli oraz czy dyskutowali ze sobą – a czym innym, jeśli historyk filozofii ustala, jakimi drogami rzeczywiście szły dzieje jakiegoś problemu. Mnie interesuje ta druga perspektywa: chcę się najpierw dowiedzieć, kto i kiedy inspirował pewne pytania, koncepcje, doktryny – kto i na jakim etapie uczestniczył w ich dyskutowaniu, oraz czy i w jaki sposób refleksja tocząca się w pewnym środowisku mogła i rzeczywiście przenikała gdzie indziej. Tego rodzaju podejście będzie szczególnie ważne w pierwszej części mojej pracy (czyli w tej, która dotyczy recepcji arystotelesowskiej koncepcji bytu i istoty), ale obowiązuje w jej całości. Pamiętając o tym, że Arystoteles, Awicenna czy św. Tomasz to osoby, które dzieli długa historia i granice cywilizacji, należy przecież zawsze pamiętać o wszystkich trudnościach w komunikacji idei filozoficznych, zachodzącej od najstarszego do najmłodszego. W przypadku Arystotelesa będzie to cała skomplikowana historia powolnego udostępniania jego pism Zachodowi – i to w całej polimorficzności przekładów. W przypadku Awicenny i Awerroesa trzeba będzie cały czas pamiętać zarówno o selektywnej znajomości ich pism w Europie, jak i o ułomności tłumaczeń. To tylko najmocniejsze przykłady tego, jak niezbędne jest pilnowanie instrumentów faktografii i historii

49 Także w tym punkcie akceptuję podejście Gilsonowskie – i to zarówno jeśli chodzi o jego staranność w wyświetleniu faktów historycznych (wraz z „historycznością” tekstów źródłowych będących wehikułami doktryn), jak i w odniesieniu do przekonania o tym, że przedmiotem badań historyka filozofii jest „sama istota dziejów filozofii”, a historia filozofii powinna być podporządkowana filozofii. Por. NOWIK, 2007, 72nn.

tekstów – aby uzyskać obraz realnych dziejów, a nie samo wyjąłowane instrumentarium erudycji „autorów”, potrzebnej dyskusji filozoficznej *ad hoc*.

To, jak sądzę, dobrze tłumaczy, dlaczego w tej pracy, poświęconej przecież głównie nie biografiami filozofów i nie historiom ich tekstów, tak dużo uwagi przykładam do chronologicznego narastania wydarzeń mających wpływ na dzieje badanych problemów. O precyzję w tej płaszczyźnie zabiegam oczywiście szczególnie wtedy, gdy data może mieć wpływ na interpretację tekstu, będącego nośnikiem doktryny czy twierdzenia ważnego z punktu widzenia analizowanych tu kwestii.

Do tej wrażliwości historyka na fakty i ich ustawienie w czasie musi jednak dojść także filozoficzna pasja dociekania problemów – ona właśnie stanowi oś tej pracy. Chciałem bowiem – powtarzam – dowiedzieć się, jak w konkretnych warunkach historycznych doszło do sformułowania łacińskiej metafizyki egzystencjalnej – co być może przybliży nas do zrozumienia także jej uniwersalnych podstaw i powtarzalnych ograniczeń. Nie wszystkie prawidłowości wykrywane przez historyka są przywiązane do rzeczywistości minionych dziejów – niektóre, te z punktu widzenia historyka-filozofa najciekawsze, mówią o zasadach tkwiących w ludzkim poznaniu lub w naturze rzeczy. Z tej perspektywy pozwalał sobie formułować ów wniosek, przewijający się już kilkakrotnie w tym wstępie – że badając procesy dziejowe składające się na powstanie metafizyki egzystencjalnej, być może przybliżamy się też do wiedzy, w jaki sposób ta ostatnia bywa „odkrywana” przez ludzkie umysły także dzisiaj; w jaki sposób umysł ludzki skoncentrowany naturalnie na swoim przedmiocie „czym jest”, dociąga również do rozpoznania przyczyny tego, „że jest”.

Nie zamierzam ukrywać, że jednym z motywów, które skłoniły mnie kiedyś do rozpoczęcia tych badań, była chęć sprawdzenia na materiale historycznym źródeł tezy, którą mój mistrz, Profesor Gogacz postawił w odniesieniu do heurezy metafizycznej. W swym *Elementarzu metafizyki* i innych mniejszych pracach z późnego okresu twórczości Profesor stanął na stanowisku, że w swym najbardziej podstawowym kontakcie ze spotkanymi bytami – nazywanym *intellectio* – ludzki intelekt doznaje ich istoty. Mówiąc ściśle: nie tyle istoty niepełnej (*quidditas*), czyli sprowadzonej wyłącznie do formy i materii, lecz tzw. pełnej istoty (subsystencji), przenikniętej własnościami transcendentalnymi. W dalszym etapie poznawania spotkanego bytu – a raczej w etapie wyciągania wniosków z pierwszych nabytych rozumień, co nazywane jest *ratiocinatio* – intelekt ludzki może najpierw rozpoznać nie-istotowy charakter transcendentaliów (nie są one przejawami tego, „czym jest”), a następnie spróbować dociekać ich przyczyny – w bycie, lecz poza istotą. To właśnie jest, zdaniem Gogacza, właściwa droga do poznania już nie tylko tego, „że jest” – czyli realności bytu – lecz i odpowiadającej temu przyczyny wewnętrznej: istnienia.

Takie itinerarium poznawcze ludzkiego intelektu – a raczej wykład teorii bytu w ujęciu heurystycznym – streszcza Gogacz następująco:

Jest więc byt istotą, która stanowi akt i możliwość w postaci formy i materii. Ta istota w sposób podstawowy jest tą formą i materią, jest *quidditas*. Ogarnia ją jednak i scala jedność. Ogarnia ją zarazem realność. Ta jedność i realność razem z *quidditas* i gotowością istoty do podmiotowania przypadłości jest dopiero pełną istotą, subsystencją. Jedność i realność nie są koniecznymi pryncypiami istoty, wskazują więc na różne od istoty swoje źródło. Tym źródłem, przejawiającym się jako jedność i realność, jest akt istnienia, znajdujący się tak blisko istoty, że aż właśnie ogarnia ją swoimi przejawami. Jako akt ogarniający istotę współkomponuje się z nią w jeden byt, gdyż istota jako ogarniana, a więc jako możliwość wobec aktu istnienia bez tego aktu nie byłaby realna<sup>50</sup>.

Ta streszczona tu najkrócej propozycja rozumienia początków metafizyki i podstawowego wykładu teorii bytu jest jednym z charakterystycznych składników tzw. tomizmu konsekwentnego, czyli wersji rozumienia myśli św. Tomasza wypracowanej przez Mieczysława Gogacza i jego uczniów<sup>51</sup>. Wersja ta różni się od nieco starszej odmiany tzw. tomizmu egzystencjalnego – uprawianego u nas w szkole o. Mieczysława Alberta Krąpca – m.in. właśnie tym, że zamiast uznawać, iż pierwszą reakcją ludzkiego umysłu na spotkany byt jest stwierdzenie jego istnienia (tzw. sąd egzystencjalny)<sup>52</sup>, głosi swoiste pierwszeństwo kontaktu z realną istotą, a poznanie istnienia sytuuje dopiero w etapie rozpoznania poza-istotowego pochodzenia doznanych transcendentaliów<sup>53</sup>.

50 GOGACZ, 1987, 27.

51 Zob. MILCAREK, 1996. Na temat tomizmu konsekwentnego na tle innych odmian tomizmu – zob. BAŃKOWSKI, 1986.

52 Sam o. Krąpiec pisze o tym następująco: „Istnienie świata (rzeczywistości) jest pierwsze w naszych poznawczych przeżyciach, i to zarówno w aspekcie genetycznym, jak i strukturalnym. Dziecko bowiem reaguje najpierw na istnienie, przejawiające się w obecności matki, zanim jeszcze pozna je jakiegokolwiek treści rzeczy. Podobnie też w każdym naszym akcie poznawczym, dotyczącym realnego świata, reagujemy najpierw na faktyczność rzeczy, na to, że coś jest, zanim poznamy, czym rzecz jest. Rzeczywistość uderza nas przede wszystkim 'ostrzem' swego istnienia, które jest oczywiście istnieniem zdeterminowanych treści, poznawanych powoli i niekiedy żmudnie w różnych procesach poznawczych. Najpierwotniejsze, mgliste jeszcze poznanie istnienia jest racją naszych natychmiastowych ustosunkowań się do dostarczonych nam 'pod aktualnym istnieniem' treści oddziaływającego na nas bytu. ... Stwierdzenie poznawcze istnienia jakiegos bytu dokonuje się formalnie właśnie w 'sądzie egzystencjalnym', który wyrażamy w zdaniu: 'A istnieje!'; przez A rozumiejąc jakiegokolwiek konkret: jednostkowy byt, na który możemy niekiedy nawet wskazać palcem, jako na 'to oto' obecne przed nami” (KRĄPIEC, 1984, 107). Warto zwrócić uwagę na to, że z jednej strony autor przyznaje, iż owe sądy egzystencjalne mają różne „natężenia i fazy formalnego uwyrażnienia”, a z drugiej odróżnia sądy egzystencjalne bezpośrednie i pośrednie (te ostatnie, np. „Bóg jest”, są „nabudowane przez poznanie filozoficzne, w oparciu o sądy egzystencjalne bezpośrednie”). Por. KRĄPIEC, 1984, 107nn.

53 Sądzę jednak, że wbrew pozorom niekompatybilności, oba stanowiska można niesprzecznie pogodzić (zwłaszcza przy założeniu, że w koncepcji o. Krąpca słowo „istnienie” konsumuje to, co w koncepcji Gogacza zostało rozdzielone między „istnienie” i „realność” – być może więc „mgliste

Przyznaję raz jeszcze, że teza tomizmu konsekwentnego, o pierwotności doznania istoty (pełnej istoty) w stosunku do poznania istnienia<sup>54</sup>, była inspiracją badań, będących u podstaw tej książki. Nie mieszając przedmiotów i zakresów, chciałem po prostu przyłożyć tę wizję trój etapowego poznawania bytu (istota pełna – transcendentalia – akt istnienia) do rzeczywistości historycznej, w której metafizyka rozwijała się od badania „czym jest” do odkrycia transcendentaliów oraz odkrycia różnicy istoty i istnienia. Oczywiście nie zamierzałem nigdy dowodzić prawdziwości tezy z *Elementarza metafizyki* przy pomocy analizy wydarzeń historycznych – byłoby to pomieszanie przedmiotów i metody. Jednak zbadanie ewentualnej „konwergencji” obu ujęć wydało mi się godne uwagi i czasu.

UWAGA O SPOSOBIE WYKORZYSTANIA ŹRÓDEŁ  
I O UŻYWANEJ TERMINOLOGII

XIV Czytelnik zapewne zwróci uwagę na bogatą stronę dokumentacyjną tej pracy. Wiele z powoływanych źródeł jest wciąż trudno dostępnych w polskich bibliotekach naukowych – i dotyczy to nie tylko naprawdę rzadkich wydań z wieku XVII, lecz i krytycznych edycji współczesnych. Z tym stanem rzeczy – przypominającym trochę perypetie uczonych średniowiecznych ze skrawkami Platńskiego *Timajosa* – nie należy się godzić, lecz nie wypada się też nie liczyć. Korzystam więc z okazji, by w tle głównego wątku książki udostępnić teksty, które – przynajmniej w niektórych przypadkach – powinny być znane każdemu mediewiście-metafizykowi na zasadzie choćby antologii *philosophia perennis*. Mam nadzieję, że dzięki wyraźnemu przeniesieniu dokumentacji na „niższą półkę”, do przypisów, jej obecność nie utrudni śledzenia głównego toku rozprawy, a bardziej wymagającym da możliwość realnego kontrolowania krok po kroku autorskich streszczeń i analiz w zestawieniu z ich bazą źródłową.

O ile nie zaznaczono inaczej – wszystkie tłumaczenia tekstów cytowanych w tej książce zostały wykonane przez jej autora (dotyczy to zarówno cytowanych źródeł łacińskich, jak i obcojęzycznych opracowań). Na końcu książki, w specjalnym indeksie bibliograficznym tekstów źródłowych podano przy każdym tytule informacje o dacie poszczególnych utworów, która może być czasami ważna dla uchwycenia dynamiki historycznej procesów analizowanych w pracy. W indeksie podano odnośniki do miejsc, w których konkretne fragmenty źródeł są przeze mnie cytowane lub powoływane. Można jeszcze dodać, że praca jest ponadto wyposażona w indeks osób.

---

poznanie istnienia” oznacza w języku o. Krapca to samo, co w wykładzie Gogacza wyrażono jako doznanie transcendentaliów, wśród nich realności, natomiast właściwe poznanie istnienia jest już czymś nabywanym na wcześniejszym poznaniu pełnej istoty.

54 „Ujęcie więc w subsystencji jedności i realności jest drogą do odkrycia w bycie aktu istnienia” (GOGACZ, 1987, 25).

Pozostała mi jeszcze uwaga dotycząca terminologii, którą posługuję się w tej pracy. Jeden z ważniejszych bohaterów tej książki, Boecjusz, zmagając się z właściwym przekładem greckich terminów filozoficznych, cytując uwagę wyraźnie skonfundowanego Cyserona, który utyskuje, że trudno mu w łacinie znaleźć odpowiedniki słów świadczących o bogactwie języka greckiego. Obcując na co dzień z bogatą terminologią średniowiecznych scholastyków, byłem zawsze pod głębokim wrażeniem nie tylko tego, jak rozwinęła się łacina filozoficzna od czasów Cyserona, ale i tego, jak trudno jest oddać subtelność tego aparatu pojęciowego w moim ojczystym języku polskim. Nie zamierzałem jednak zrezygnować z próby możliwie jak najściślejszego przekładu, a także z zachowania w streszczeniach różnorodności używanych terminów technicznych. Biorąc pod uwagę wszystkie przygody, jakie przydarzały się w XII-XIII wieku łacińskim tłumaczom pism Arystotelesa, Awicenny i Awerroesa, nie można takiego zamiaru uznać za przykład ostrożnego umiaru i gwarancję bezpieczeństwa dla czytelnika – jest to raczej objaw awanturniczej natury, z którym mogą się w pełni pogodzić jedynie umysły naznaczone tą samą skłonnością do uważnego – mimo wszystko – dobierania słów i dawania odrębnym rzeczom osobnych nazw.

Autorowi tej książki zdarzało się nieraz wdychać ciężko nad takimi polskimi przekładami tekstów scholastycznych, w których wiązki bliskoznacznych pojęć filozoficznych (w rodzaju: *individuum*, *singulare*, *particulare*, albo: *essentia* i *quidditas*, albo: *suppositum*, *subjectum* czy *substans* itp.) były sprowadzane do pozornej prostoty jednego „wspólnego mianownika”. Obawiam się, że z takiego mechanicznego „uwspólniania” wynikło w sumie więcej niezrozumień niż z – niekiedy bardzo trudnego dla polszczyzny – zachowywania odrębności terminów. W tej pracy będę więc zabiegał o to drugie. Ze względu na skomplikowanie różnych zwyczajów, utartych w zastanych polskich przekładach tekstów średniowiecznych, nie mogę tu obiecać, iż swoimi przekładami wpiszę się po prostu w to, co zrobiono wcześniej. Zapewne nieraz, gdy brakuje mi słów nagromadzonych w aktualnie używanych przekładach, sięgam też po jakieś albo dawno nie używane, albo będące efektem mojego własnego wysiłku możliwie dokładnego odtworzenia sensu danego wyrażenia wraz z jego nieobojętną dla dziejów filozofii „melodią” skojarzeń. Proszę z góry o wybaczenie, jeśli to ostatnie nie zawsze będzie zbieżne z estetyką najzgrabniejszej polszczyzny.

#### ROZWINIĘCIE DEDYKACJI

- xv Pracę tę dedykuję studentom historii filozofii – z Uczelni, która mnie przed laty, na wniosek mego mistrza Profesora Mieczysława Gogacza, przyjęła do swego grona nauczających, w której nadano mi stopień doktorski, a ja złożyłem ślubowanie, że będę „usilną pracą uprawiać



i pomnażać naukę nie dla pospolitej korzyści ani próżnej chwały, ale by jaśniała coraz bardziej prawda i jej światło, od którego zawisa przyszłość i szczęście rodzaju ludzkiego<sup>55</sup>. W murach tejże Uczelni w rytm dialogu naukowego rosły zainteresowania stojące za niniejszym opracowaniem.

Moja dedykacja zawiera w sobie oczywiście, jak to z dedykacjami bywa, pewien moment symboliczny – tak jak jedynie symboliczne są wyrazy wdzięczności dla tych, którzy udzielali nam dobra niemierzalnego. Chciałbym jednak, aby miała także walor czegoś więcej niż uprzejmego gestu. Jest faktem, że przynajmniej część przemyśleń i analiz zawartych w tej książce została sprowokowana przez pytania i pasje studentów, z którymi się spotykałem na ćwiczeniach, proseminariach, seminariach i wykładach. Teraz chcę im wyrazić wdzięczność – zwłaszcza tym moim magistrantom, z którymi podzielałem równocześnie pasję badań nad filozoficznym średniowieczem (łacińskim i arabskim), uczniowską *docilitas* względem mądrości św. Tomasza i uczestnictwo w dociekaniu metafizycznej prawdy o rzeczywistości.

Myślę jednak również o tych, którzy dopiero wstępują na służbę Pani Filozofii lub przynajmniej czasowo u niej się zatrzymali. Im właśnie chciałbym tę książkę dedykować w szczególny sposób.

#### WDZIĘCZNOŚĆ W ŚWIECIE MYŚLI & OSOBISTE PODZIĘKOWANIA

XVI Formułując rozprawę, którą obecnie mam przyjemność oddać w ręce czytelników, mogłem nieustannie doświadczać tego, co kiedyś zostało nazwane uniwersalizmem<sup>56</sup> poznania i mądrości – typowym i świadomie akceptowanym jako fundament kultury w tradycyjnych cywilizacjach starożytności i średniowiecza, a praktycznie niezbędnym wszędzie tam, gdzie wewnątrz różnorodnych *opowieści* snuje się ciągły, ponadindywidualny i intersubiektywny dyskurs o prawdzie rzeczywistości.

Wraz z tworzeniem tej pracy rosła więc we mnie wdzięczność dla tych, z których pracy analitycznej w ramach warsztatu historii filozofii korzystałem, czasami zdając się na wyniki ich badań i korzystając z ich intuicji. Szczególne wrażenie robi to wtedy, gdy korzysta się z pracy uczonych,

55 Por. tekst tradycyjnego ślubowania doktorskiego: „disciplinarum studia impigro labore culturos et propecturos non sordidi lucri causa nec ad vanam captandam gloriam, sed quo magis veritas propagetur et lux eius, qua salus humani generis continetur, clarius effulgeat”.

56 „Uniwersalizm ... wychodzi z tego założenia, że zdobywanie wiedzy jest przede wszystkim funkcją społeczną, i że dopiero solidarny wysiłek szeregu pokoleń zapewnia jej trwały postęp. Pojedynczy człowiek, chcący się do rozwoju wiedzy przyczynić, nie przeciw pracy minionych pokoleń iść powinien, ale z nią; winien on wchłonąć w siebie to wszystko, co ludzkość o danym zagadnieniu już wie, i wtedy dopiero zabierać się do nietkniętych dotąd i nieznanych stron życia i świata. Tą drogą dochodzi się do poznania nowych prawd, do prawdziwej twórczości, oryginalności i powiększenia skarbcza wiedzy ludzkiej, przez dorzucenie do niej kilku nowych cegiełek. Niewielkie to będą może rzeczy, gdy się zważy ogrom wiedzy, ale z takich cząsteczek właśnie powoli powstaje ten wielki gmach, nad którego budową ród ludzki ślęczy od wieków i który daleki jest od ukończenia” (WORONIECKI, 1935, 22n).

których zna się jedynie z ich tekstów, ludzi spotkanych tylko dlatego, że się wspólnie – choć w różnych miejscach i o różnym czasie – pochyliłszy nad tą samą historią tych samych problemów. Wiele zawdzięczam Etienne’owi Gilsonowi (którego wpływ sygnalizuję już samym motto), ale i Fernandowi van Steenberghenowi przez jego panoramę wieku XIII i monograficzne studia o awerroizmie; w skomplikowane meandry sporu o powszechniki wszedłem z pomocą Alain’a de Libera, który odkrył przede mną także zasady rządzące myślą filozoficzną św. Alberta; o tradycji Awicennańskiej wiem najwięcej od Anne-Marie Goichon, Jean’a Jolivet i Marie-Therèse d’Alverny, a na oryginalność metafizycznego arystotelizmu Awerroesa zwrócił mi uwagę Laurence Bauloye, tak jak Abdurrahmānowi Badawiemu zawdzięczam zespół twardych danych o jego pracy komentatorskiej; tak jak wszyscy, mam dług wdzięczności względem Jana Aertseña, jeśli chodzi o przewodnictwo po średniowiecznych koncepcjach transcendentaliów, a względem Pierre’a Hadot jeśli idzie o nowe rozumienie neoplatonizmu; John’owi Marenbonowi zawdzięczam pouczenie dotyczące filozofii wieku XII, Lauge Olafowi Nielsenowi oświecenie dotyczące „ciemnego” komentarza Gilberta z Poitiers do teologii Boecjusza, a Jonathanowi Barnesowi uporządkowaną wstęp do historii wielowątkowej recepcji *Kategorii* na Zachodzie, tak jak Lambertowi de Rijk – naświetlenie twórczości „dialektyków”; w końcu – ilekroć podaję jakieś informacje biograficzne dotyczące Akwinaty, niemal zawsze potwierdzam swoją zależność od ustaleń dwóch dominikanów: o. Jean-Pierre’a Torrella i o. Jamesa Weisheipla. Jest jeszcze trzeci uczony brat-kaznodzieja: o. Marie-Dominique Rolland-Gosselin OP, bez którego klasycznego studium o historii doktryny różnicy istnienia i istoty nie wyobrażam sobie własnego wejścia w tę problematykę. Tę listę znajomości i wdzięczności zapośredniczonych wyłącznie przez teksty naukowe można by wydłużać – np. o nazwiska autorów wstępów do krytycznych wydań tekstów źródłowych – lecz zatrzymam się w tym miejscu.

To jednak dopiero początek podziękowań – i dopiero teraz będą one dotyczyły nie tylko tych, z których pracy skorzystałem, ale i tych, którzy robili coś bezpośrednio z myślą o tej oto pracy. Na długim szlaku jej tworzenia zebrałem sporo powodów wdzięczności względem takich ludzi – pragnę ją potwierdzić podziękowaniami, przynajmniej w przypadku najważniejszych długów wdzięczności.

Dziękuję zatem:

- przede wszystkim mojemu mistrzowi, Profesorowi Mieczysławowi Gogaczowi, bez zbędnych wyjaśnień, z radością, że mogę w ten sposób włączyć się do jego badań
- prof. Arturowi Andrzejukowi, mojemu szefowi z Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej, za wyrazy życzliwości, otuchy i za celne uwagi

## WDZIĘCZNOŚĆ W ŚWIECIE MYŚLI

krytyczne, a mojemu dziekanowi z Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej, ks. prof. Janowi Krokosowi, za życzliwe przymuszenie mnie do ukończenia tej książki

- kolegom z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego: prof. Tadeuszowi Klimskiemu (obecnie prorektorowi naszej uczelni), dr. Lechowi Szyndlerowi, ks. dr. hab. Tomaszowi Stępniewi i dr. Andrzejowi Nowikowi – za „braterstwo w uniwersytecie” przejawiające się też w reakcjach na przedstawiane przeze mnie efekty badań
- słuchaczom moich wykładów z historii filozofii na UKSW, studentom i doktorantom (w tym szczególnie moim magistrantom: mgr. Piotrowi Kaznowskiemu i mgr. Pawłowi Święckiemu) – za uwagę w słuchaniu o metafizyce średniowiecznej
- dr. Krzysztofowi Wojcieszewi, za udzielający się entuzjazm w dociekaniu prawdy
- dr. Adamowi Górniakowi z UW, za kilka inspirujących – przed laty – rozmów o badaniach wieku XIII
- Andrzejostwu Markowskiemu, skutecznym spiskowcom na rzecz doprowadzenia tej pracy do końca
- Annie Lutostańskiej – za pomoc w wychwyceniu literackich niedoskonałości tekstu w etapie jego korekty, Weronice Hansen – za angielskie tłumaczenie summary, a Maciejowi Przepiórze – za nadobny skład tej książki
- Pawłowi i Zosi Witaszkom, moim nieocenionym przyjaciółkom od lat, na których zawsze mogę liczyć
- *last but not least*: mojej żonie Małgosi i całej rodzinie (rosnącej wraz z tą książką), a także wszystkim – przyjaciółkom i współpracownikom - którzy mężnie znosili moje trudno zrozumiałe nieobecności.

BRWINÓW – SOKOŁY – FONTGOMBAULT  
MARZEC RP 2007 / CZERWIEC RP 2008



**część pierwsza:  
Byt jako istota**

**PROCES PRZYSWAJANIA  
DZIEDZICTWA metafizyki  
arystotelesowskiej**



# ROZDZIAŁ 1

## Substancja i esencja · Kategorie w miejscu Metafizyki · Spotkanie z Arystotelesem Boecjusza

1 „W historii kultury Zachodu każdy rozdział zaczyna się od Greków”<sup>57</sup>. Jest tak również w przypadku dziejów metafizycznej koncepcji bytu, zwłaszcza jeśli mamy na względzie bardziej ponadczasową strukturę problemową. Jeśli jednak chcemy pamiętać także o tym, co nazywa się toczeniem się historii – a więc o historycznych fluktuacjach, w których kolejne problemy ukazują się i kryją, wracają w różnych formach lub rzeczywiście dojrzewają do rozwiązań – wtedy to pochodzenie wszystkiego od Greków nie wystarczy nam, podobnie jak realne pochodzenie wszystkich „od Adama” nie wystarczy do zrozumienia skomplikowanych dziejów ludzkości po zniszczeniu wieży Babel i pomieszeniu języków. I tak właśnie do zrozumienia dziejów europejskiej metafizyki – do śledzenia tworzących je wiecznych, kontynuowanych po Grekach, wysiłków pojęcia „z czego są rzeczy” – niezbędne jest uwzględnienie wpływu katastrofy kulturowej, która nazaczyła przejście od antyku do średniowiecza.

Z tej perspektywy wypada nam tu zacząć nie tyle od Platona czy Arystotelesa – ale od Boecjusza, który u kresu starego świata rzymsko-hellenistycznego zrozumiał potrzebę przekazania nauk Platona i Arystotelesa światu nowemu, łacińsko-barbarzyńskiemu. To jego selekcja przekazywanych źródeł starożytnych i staranność w referowaniu idei wyczytanych w starych tekstach złożyły się na swoistą macierz problemową filozofii uprawianej w Europie w całym tym długim czasie, który trzeba nazwać epoką Boecjusza<sup>58</sup>.

57 GILSON, 1996, 23.

58 Tym określeniem obejmujemy tu łącznie czas od odrodzenia karolińskiego aż do końca wieku XII – a więc okres, w którym rzeczywiście niemal wszystkie syntezy filozoficzno-teologiczne dokonywały się w cieniu twórczości Boecjusza. Należy jednak pamiętać, że o. Chenu proponował, by „wiekiem Boecjusza” (*aetas Boetiana*) nazywać wiek XII, ze względu na typ ówczesnej „umysłowości filozoficznej” (por. CHENU, 1957, 142), a jego propozycja weszła następnie do powszechnego użycia wśród mediewistów.

Boecjusz nie był jednak wyłącznie selekcjonerem i tłumaczem dziedzictwa antyku, lecz także – w oparciu o nie – oryginalnym myślicielem. Można powiedzieć, że to on „dał Zachodowi jego własną tradycję filozoficzną i metafizyczną”<sup>59</sup>. Nawet jeśli to mocne twierdzenie należałoby zdecydowanie uzupełnić dopowiedzeniem o przemożnym wpływie św. Augustyna i silnym oddziaływaniu *Corpus Dionysiacum*, pozostaje faktem, że to Boecjusza uznaje się na Zachodzie za protoplastę scholastyki i swoisty wzór w „uściśnieniu tradycyjnej teologii platońsko-augustyńskiej za pomocą logiki Arystotelesa i terminów pochodzących z jego słownika filozoficznego”<sup>60</sup>. Aż do czasu upowszechnienia łacińskich wersji *Metafizyki* „Boecjusz królował w szkołach, wszędzie tam, gdzie analiza metafizyczna kondycji stworzenia ożywia kontemplację Boga”<sup>61</sup>.

„Ostatni Rzymianin” stał się więc *de facto* początkodawcą łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej. Tu jednak znów natykamy się na rozbieżność między punktem widzenia historyka systematyzującego problematykę i historyka starającego się nadać za rodzeniem się problematyki i rozwiązań w konkretnym biegu dziejów: Boecjusz, choć faktycznie jest patriarchą filozofów Zachodu, jednak należy faktycznie do dawniejszego świata (tak jak jego rówieśnik św. Benedykt, patriarcha mnichów Zachodu). Nowy świat zaczyna się bowiem nawet nie w VI wieku – lecz dopiero w wiekach odrodzenia karolińskiego – „pierwszej wiosny intelektualnej Europy”<sup>62</sup> – gdy uczeni z kręgu Alkuinowych *Aten Jezusa Chrystusa* „dokonują nowej interpretacji” otrzymanego dziedzictwa „przez wybór i sobie właściwe rozwiązywanie problemów”<sup>63</sup>.

Mówimy więc teraz, na początku analiz poświęconych tworzeniu się łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej, nie tyle o całym dorobku Boecjusza, ile o tej jego części, która od samych karolińskich początków „nowego świata” cywilizacji chrześcijańskiej była i znana, i wpływowa. Tą zaś częścią były przede wszystkim utwory teologiczne i para-teologiczne: *opuscula sacra*<sup>64</sup> oraz słynne *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Od dawna zwraca się uwagę, że właśnie te utwory stały się popularne znacznie wcześniej niż prace logiczne – oryginalne i przekładowe – które stały się przedmiotem uwagi dopiero w X w.<sup>65</sup> O ile *De consolacione* jest tekstem

59 LIBERA, 1998, 249.

60 KURDZIAŁEK, 1996, 58 (cytat pochodzi z artykułu *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz boecjańskie i augustyńskie wezwanie do łączenia wiary z rozumem*).

61 CHENU, 1957, 126.

62 SWIEŻAWSKI, 2000, 402.

63 Por. GOGACZ, 1982, 134. Na temat zależności filozofii europejskiej od treści sporów wśród uczonych szkoły pałacowej Karola Wielkiego – zob. także GOGACZ, 1998.

64 Pod nazwą *Opuscula sacra* znana jest seria pięciu traktatów teologicznych przypisywanych Boecjuszowi: 1) *De Trinitate*, 2) *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur?*, 3) *De hebdomadibus*, 4) *De fide catholica*, 5) *Contra Eutychem et Nestorium*.

65 Por. CHENU, 1957, 142nn; MARENBNON, 1994, 177.



ważnym szczególnie z punktu widzenia zagadnień etycznych, o tyle w serii traktatów teologicznych widoczna jest Boecjuszowa „onto-teologia”<sup>66</sup>, wraz ze wszystkimi odniesieniami ważnymi dla zrozumienia wsączania się określonego układu zagadnień metafizycznych do rdzenia tradycji łacińskiej.

Traktaty teologiczne Boecjusza „za pomocą narzędzi logicznych [uściślały] język teologicznej debaty”, który „charakteryzował się metodą dialektyczną i rygiem argumentacji oraz naukowością aparatu pojęciowego”<sup>67</sup>. Stały się wzorcowym przejawem tego typu teologii katolickiej, która była natchnieniem dla późniejszych scholastyków – choć z drugiej strony stanowiły też „najdalej posunięte ufilozoficznienie nauki chrześcijańskiej”<sup>68</sup>. Boecjusz ukazuje nam w tych tekstach swą twarz chrześcijańskiego neoplatonika – „pogodził to, co w jego epoce było nie do pogodzenia: autentyczny neoplatonizm i nie mniej zaangażowaną ortodoksję religijną”<sup>69</sup>.

## KATEGORIE WEWNĄTRZ TEOLOGII DE TRINITATE: SŁOWA I BÓG

- 2 Jednoznaczna predylekcja dla platonizmu jest dobrze widoczna w różnych miejscach utworów teologicznych Boecjusza, w tym i w *De Trinitate*<sup>70</sup>. Mamy tam wciąż do czynienia z platońskim idealizmem, dualizmem i egzemplaryzmem, w ramach którego formą raz nazywa się Boga, innym razem – idee-wzory rzeczy, a jeszcze innym – „obrazy” odcisnięte w materii<sup>71</sup>.

W warstwie konceptów filozoficznych, wplecionych w dyskurs teologiczny, to co mówił swoim czytelnikom Boecjusz, jest kongenialne z przekazem filozoficznym dostępnym Łacinnikom źródeł platońskich – co zresztą było dostrzegane przez autorów średniowiecznych<sup>72</sup>. We fragmencie *Timajosa*,

66 Używamy tu pojęcia „onto-teologia” nie tyle w znanych sensach kantowsko-heideggerowskich, lecz w znaczeniach, którymi posługuje się nimi właśnie w kontekście myśli Boecjusza i różnych nurtów metafizyki średniowiecznej Alain de Libera – mamy więc tu na myśli taką metafizyczną refleksję o bycie, w której centrum znajduje się Bóg jako źródło bytu i przedmiot orzekania przy pomocy pojęć przenoszonych ze świata naturalnego. Por. LIBERA, 2005, 178, przyp. 2.

67 KIJEWSKA, 2001, 19.

68 KURDZIAŁEK, 1996, 171.

69 LIBERA, 1998, 249.

70 Por. np. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 2 [48-56]: „Forma uero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec uero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae uenerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas uocantes, dum imagines sint. Adsimilantur enim formis his quae non sunt in materia constitutae”.

71 O ile schemat idei-wzorów i rzeczy-odbitek należy do platońskiego komunau, o tyle odróżnienie form i „obrazów” to właściwości cechujące myślenie niektórych neoplatoników, w tym Porfiriusza, którego doktryna była znana Boecjuszowi i wpływała na jego własne nauczanie. Jako źródła dalsze można wskazać na teksty Plotyna (*Enneady*, II, 23, 36-46) i Platona (*Timajos*, 52 a-b). Por. LIBERA, 2005, 197n.

72 Z jednej strony rękopisy z *Timajosem* zawierały na marginesach wypisy z Boecjusza, z drugiej zaś – mistrzowie chartryjscy komentowali równocześnie *Timajosa* i Boecjuszowe *De Trinitate* (a także tegoż *Consolatio*, zawierające, w księdze 3., coś w rodzaju streszczenia nauki platońskiej). Por. CHENU, 1957, 118.

17a-53c – w łacińskim przekładzie i z komentarzem chrześcijanina-neoplatonika Chalcydiusza z IV w.<sup>73</sup>) – teolodzy chrześcijańscy czytali wykład, zgodnie z którym, aby zrozumieć wszechświat, trzeba wyróżnić „dwa gatunki” bytu (wieczny i niezmienny wzór oraz jego kopię, zrodzoną i widzialną), a potem dodać jeszcze trzeci: materię jako „pojemnik” (*receptaculum*) dla tego wszystkiego, co się rodzi<sup>74</sup>; czytali też opis, jak boski Twórca stopniowo upodabniał tworzony przez siebie świat do wzoru, i jak wpatrując się swym umysłem w idee należące do świata myślowego, ukształtował cztery rodzaje istot żyjących<sup>75</sup>. Streszczenie tej samej doktryny można było przeczytać w utworach medioplatonika Apulejusza z Madaury, a także w jednym z listów Seneki<sup>76</sup>. Jednak wersja Boecjusza miała tę zaletę, że była jedną z postaci neoplatonizmu chrześcijańskiego<sup>77</sup>, a więc zawierała neoplatonizm już przetworzony według wymagań ortodoksyj chrześcijańskiej<sup>78</sup>.

Wykłady filozoficzne Boecjusza nie są jednak wyłącznie streszczeniami doktryny *Timajosa* – lecz ich neoplatońską transpozycją. To zaś oznacza m.in. próby włączenia do – w istocie platońskiej – ontologii elementów doktryny Arystotelesa, głównie w warstwie używanej terminologii. Również

73 Chalcydiuszowy fragment *Timajosa* należał do „najpoczytniejszych ksiązek” średniowiecza. Apogeeum jego promieniowania przypadło na wiek XII, a najpoważniejszą interpretacją były *Glossae super Platonem* chartryjczyka Wilhelma z Conches. Na temat różnych kierunków recepcji *Timajosa* zob. PAWLIK, 2004 (zwłaszcza ss. 55-58). Co ciekawe, Łacinnicy nawet gdy zdawali sobie sprawę z istnienia także innych tłumaczeń *Timajosa* (m.in. Cyclerona), pozostawali z reguły przy wersji Chalcydiusza – zob. LEMOINE, 1997, 77n.

74 Por. PLATON, *TIMAEUS* [48 e - 49 a].

75 Por. PLATON, *TIMAEUS* [39 d - 40 a].

76 Por. SENEKA, *AD LUCILIUM*, 58. Seneka referuje przypisane Platonowi „sześć sposobów” bytu, inaczej mówiąc podział „wszystkiego, co jest” na sześć sposobów (pojęcie ogólne, Bóg, idea, forma-*eidos*, rzeczy, oraz to, co istnieje tylko pod pewnym względem, jak próżnia i czas). Przy tej okazji czytelnicy średniowieczni mogli się zapoznać z wieloma zlatynizowanymi wyrażeniami typowymi dla myśli Platona i z samą platońską definicją idei (18 [157, 9-16]), a także z „trudnym i subtelnym” objaśnieniem relacji między ideami i formami rzeczy (20n [157, 27 - 158, 7]).

77 W epoce karolińskiej Łacinnicy znajdowali się już w kontakcie nie tylko z teologicznymi pismami św. Augustyna, ale i ze świeżo przetłumaczonymi na łacinę tekstami Pseudo-Dionizego. Oba te źródła stanowiły również chrześcijańską recepcję klasycznego neoplatonizmu (odpowiednio: plotyńskiego i proklosowskiego). Z tej racji mówimy właśnie o trzech postaciach obecności neoplatońskiej w chrześcijańsko-łacińskim średniowieczu: boecjańskiej, augustyńskiej i dionizyjskiej. Gdy weźmie się pod uwagę tę wielobarwną i intensywną obecność różnych postaci platonizmu, nie dziwi fakt, że teolodzy XII-wieczni z reguły wymieniali Platona z ogromnym szacunkiem – jako „największego z filozofów” i „pierwszego wodza całej filozofii” (Abelard), „księcia filozofów” (Jan z Salisburys, Adelard z Bath), albo nawet „wielkiego teologa pogan” (Izaak ze Stella). Por. CHENU, 1957, 109, przyp. 1. Dokładne omówienie antycznych źródeł platońskich (i neoplatońskich) dostępnych w średniowieczu – zob. GERSH, 2002 i MARENBO, 2002, a także MCEVOY, 1997.

78 Zacytujmy przy okazji pogląd o. Chenu, według którego „na podstawie *Timajosa*, którym się karmił, Boecjusz dokonał jednej z nainteligentniejszych transpozycji, jakie bywały w historii. Nie tylko zasymilował, jak wszyscy chrześcijanie, teorię trzech początków, ale posunął bardzo daleko chrystianizację opatrności Boga-demiurga... Nawet na polu neoplatonizmu jego nacisk na Jedność klasyfikuje go do tradycji, która różni się od tradycji Idei (Augustyn), będzie okresowo wywierała nacisk, wzmocniony rychło przez Dionizego, na teologów i mistyków” (CHENU, 1957, 128).

w *De Trinitate* obserwujemy takie sytuacje, w których objaśnienia ułożone z pojęć arystotelesowskiego hylemorfizmu<sup>79</sup> zostają włączone do dynamiki myśli platońskiej. Terminologia hylemorficzna staje się wówczas, zupełnie po neoplatonisku, jedynie wygodnym środkiem wyrazu dla odległej od niej ontologii. Zgodnie z tym samym neoplatońskim sposobem asymilacji arystotelizmu Boecjusz łączy platońską metafizykę idealistyczną z pojęciowym instrumentarium Arystotelesowego *Organonu*.

## BÓG JAKO SUBSTANCJA?

Na tej zasadzie w *De Trinitate* pojawia się – po platońskim wyakcentowaniu prostoty Boga jako czystej Formy – analiza stosowalności Arystotelesowych kategorii do Boga. W rozdziale czwartym czytamy już na samym początku przypomnienie doktryny o dziesięciu orzecznikach (*praedicamenta*). Autor stwierdza, że gdy zastосуje się je do Boga, „zmeni się wszystko to, co może być orzekane”<sup>80</sup>.

Dotyczy to również kategorii substancji – gdy nazywamy Boga substancją, musimy wiedzieć, że w rzeczywistości chodzi o taką substancję, „która jest ponad substancją (*ultra substantiam*)”<sup>81</sup>. W dalszym ciągu Boecjusz wyjaśnia bardziej szczegółowo, że kategorie zastosowane i do Boga, i do innych rzeczy, muszą zmieniać swoje znaczenia. Jeśli więc i Boga, i człowieka nazwiemy substancją, musimy wprowadzić zastrzeżenie: tylko Bóg jest całkowicie substancją, gdyż jest całkowicie sobą, czyli Bogiem; natomiast człowiek jest substancją tylko częściowo, gdyż człowiek nie jest całkowicie sobą, czyli człowiekiem – na jego tożsamość składają się takie rzeczy, które nie są człowiekiem. Tak więc tylko Bóg jest w pełni i wyłącznie „tym, co jest” – a już np. człowiek, złożony z różnych składników, jest i tym, i owym<sup>82</sup>.

79 Por. np. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 2 [21-29]: „Omne namque esse ex forma est. Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam quae in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum informem materiam ἀπειρον ἕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam”.

80 Por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 4 [1-9]: „Decem omnino praedicamenta traduntur quae de rebus omnibus uniuersaliter praedicantur, id est substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur talia sunt qualia subiecta permiserint; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est. Pars in accidentium numero est. At haec cum quis in diuinam uerterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt”.

81 Por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 4 [14-16]: „Nam cum dicimus „deus,” substantiam quidem significare uidemur, sed eam quae sit ultra substantiam”.

82 Por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 4 [26-36]: „Sed haec praedicamenta talia sunt, ut in quo sint ipsum esse faciant quod dicitur, diuise quidem in caeteris, in deo uero coniuncte atque copulate hoc modo: nam cum dicimus „substantia” (ut homo uel deus), ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo uel deus. Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est

Jak widać, Boecjusz mówiąc o substancji w *De Trinitate*, kładzie nacisk na niepodzielność tożsamości, a odsuwa w cień fakt bycia podmiotem. W takim ujęciu to Bóg okazuje się substancją w sposób najpełniejszy – a stworzenia są substancjami w innym sensie. Mamy do czynienia z pewną modyfikacją oryginalnego znaczenia z Arystotelesowych *Kategorii* – ale przecież to właśnie zapowiedział Boecjusz: że arystotelesowskie kategorie – wyznaczone ze względu na orzekanie o rzeczach naturalnych – dają się zastosować do Boga jedynie przy zmianie ich znaczeń. W przypadku kategorii „substancja” jej znaczenie teologiczne utożsamia substancję z istotą, a traci powiązania z przypadkościami: w oczywisty sposób Bóg nie jest podmiotem przypadłości, za to jest substancją-istotą.

Te rozważania Boecjusza z *De Trinitate* wpisywały się we wcześniejszą tradycję analiz teologicznych poświęconych zastosowaniu kategorii substancji do Boga. Zresztą nawiązywały wprost do myśli św. Augustyna<sup>83</sup>. Słynny traktat Augustyna *O Trójcy*, nie pierwszy w tradycji osobnych dzieł poświęconych rozważaniom trynitologicznym<sup>84</sup>, był swoistym momentem syntezy dla tradycji namysłu dotyczącego stosowności kategorii w „orzekaniu teologicznym”. Jest także jednym z ważnych świadectw poszukiwania właściwych odpowiedników terminów greckich w teologicznym języku Łacinników. Dla oddania greckiego *οὐσία* Augustyn posługuje się równocześnie dwoma terminami: *substantia* i *essentia*<sup>85</sup>. Jednak zaznacza, że Łacinnicy wolą słowo *substantia* od słowa *essentia*<sup>86</sup>. Co więcej, Augustyn wie, że słownikowo to *essentia* lepiej odpowiada greckiej *οὐσία* – a *substantia* dobrze pasowałaby jako odpowiednik *ὑπόστασις*. Jednak co innego słownik, a co innego utrwalona tradycja: Augustyn powołuje się

---

ac per hoc nec substantia; quod enim est. aliis debet quae non sunt homo. Deus uero hoc ipsum deus est nihil enim aliud est nisi quod est, ac per hoc ipsum deus est”.

- 83 Por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, prol. [31-33]: „Vobis tamen etami illud inspiciendum est, an ex beati Augustini scriptis semina rationum aliquos in nos uenientia fructus extulerint”.
- 84 Przypomnijmy w największym skrócie, że już pierwsze dwa wielkie sobory starożytności – w Nicei (325) i w Konstantynopolu (381) – dostarczyły teologom chrześcijańskim dość powodów, aby zainteresowali się nauką o kategorii substancji. Oba sobory posługują się przecież – odwołajmy się do wersji łacińskiej ich wypowiedzi – słowem *substantia* i pochodnym przymiotnikiem *consubstantialis*. Mimo to jest wątpliwe, aby np. ojcowie Soboru Nicejskiego znali dobrze *Kategorie* – najwyraźniej nie znalazł ich nawet Hilary z Poitiers, który dla Zachodu stał się wielkim apologetą formuł nicejskiej ortodoksji. Natomiast do tekstu Arystotelesowego odwoływał się z całą pewnością znający je całkiem dobrze Mariusz Wiktorin (którego nawet podejrzewa się – za Kasjodorem – o sporządzenie pierwszego, nam nieznanego, przekładu łacińskiego *Kategorii*. Por. KENNY, 2005, 121nn. Na temat wpływu *Kategorii* na teologię Ojców Greckich – zob. Frede, 2005.
- 85 Por. np. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 5 [2. 3]: „Est tamen sine dubitatione substantia uel si melius hoc appellatur essentia, quam graeci *ousian* uocant. ... Sed aliae quae dicuntur essentiae siue substantiae capiunt accidentiasquibus in eis fiat uel magna uel quantacumque mutatio; deo autem aliquid eiusmodi accidere non potest. Et ideo sola est incommutabilis substantia uel essentia quae deus est, cui profecto ipsum esse unde essentia nominata est maxime ac uerissime competit”.
- 86 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 5 [8. 9]: „Essentiam dico quae ‘ousia’ graece dicitur, quam usitatus substantiam uocamus”.

na „zakorzeniony zwyczaj mówienia”, który sprawił, że „mówiąc ‘istota’, rozumiemy [my, Łacinnicy] to samo, co oznacza ‘substancja’”<sup>87</sup>. Z jednej więc strony mamy Augustyna – rzecznika utrwalonej tradycji terminologicznej Łacinników. Jednak z drugiej strony w siódmej księdze *De Trinitate* zaczyna górować surowy krytyk tej tradycji. Augustyn podnosi fakt, że *essentia* pochodzi od *esse*, a *substantia* – od *subsistere*<sup>88</sup>. „Czy jednak godzi się używać w stosunku do Boga określenie *subsistere*?” Przecież – atakuje Augustyn – o *subsistere* i substancji mówimy właściwie wtedy, gdy zachodzi podmiotowanie jakichś cech<sup>89</sup>. To zaś nie może dotyczyć Boga, o którym nigdy nie powiemy, że jest podmiotem dla czegoś w Nim, co nie jest Jego bytem<sup>90</sup>. Dlatego Augustyn sądzi, że „nazywanie Boga substancją nie jest odpowiednie i lepiej jest posługiwać się częściej używanym słowem istota”<sup>91</sup>. Z tego wszystkiego widać, jakie rozdarcie – między tradycją a logiką języka – powodowało w samym św. Augustynie słowo „substancja”<sup>92</sup>.

87 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 5 [8. 10 – 9. 10]: „Dicunt quidem et illi ‘hypostasin’ sed nescio quid uolunt interesse inter ‘ousian’ et ‘hypostasin’ ita ut plerique nostri qui haec graeco tractant eloquio dicere consuerint ‘mian ousian treis hypostaseis’, quod est latine, unam essentiam tres substantiam. Sed quia nostra loquendi consuetudo iam obtinuit ut hoc intellegatur cum dicimus essentiam quod intellegitur cum dicimus substantiam, non audemus dicere unam essentiam, tres substantiae, sed unam essentiam uel substantiam”.

88 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 7 [4. 9]: „Sicut enim ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus”.

89 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 7 [5. 10]: „De his enim rebus recte intellegitur in quibus subiectis sunt ea quae in aliquo subiecto esse dicuntur sicut color aut forma in corpore. Corpus enim subsistit et ideo substantia est; illa uero in subsistente atque in subiecto corpore, quae non substantiae sunt sed in substantia; et ideo si esse desinat uel ille color uel illa forma, non adimunt corpori corpus esse quia non hoc est ei esse quod illam uel illam formam coloremue retinere. Res ergo mutabiles neque simplices proprie dicuntur substantiae”.

90 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 7 [5. 10]: „Deus autem si subsistit ut substantia proprie dici possit, inest in eo aliquid tamquam in subiecto, et non est simplex cui hoc sit esse quod illi est quidquid aliquid de illo ad illum dicitur sicut magnus, omnipotens, bonus, et si quid huiusmodi de deo non incongrue dicitur. Nefas est autem dicere ut subsistat et subsit deus bonitati suae atque illa bonitas non substantia sit uel potius essentia, neque ipse deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto”.

91 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 7 [5. 10]: „Unde manifestum est deum abusiue substantiam uocari ut nomine usitato intellegatur essentia, quod uere ac proprie dicitur ita ut fortasse solum deum dici oporteat essentiam”.

92 W tym kontekście warto może przypomnieć sławny passus z *Wyznań*, w którym św. Augustyn podsumowuje swoje spotkanie z *Kategoriąmi*, z charakterystycznym sceptycyzmem co do ich pożytku w poznawaniu Boga: „Et quid mihi proderat, quod annos natus ferme viginti, cum in manus meas venissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias – quarum nomine, cum eas rhetor Carthaginiensis, magister meus, buccis typho crepantibus commemoraret et alii qui docti habebantur, tamquam in nescio quid magnum et diuinum suspensus inhiabam – legi eas solus et intellexi? (...) Quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quasi in subiecto sicut in corpore, cum tua magnitudo et tua pulchritudo tu ipse sis, corpus autem non eo sit magnum et pulchrum, quo corpus est, quia etsi minus magnum et minus pulchrum esset, nihilominus corpus esset?” (AUGUSTYN, *CONFESIONES*, IV, 16 [28-29]).

Piszący jakieś sto lat po Augustynie, Boecjusz nigdy nie używa w *De Trinitate* słowa *essentia*<sup>93</sup>, lecz wszędzie trzyma się terminu *substantia*. To dość dziwna konsekwencja, zważywszy, że np. w traktacie chrystologicznym *Contra Eutychem* ten sam Boecjusz-teolog wołał oddawać greckie *οὐσία* (słowo użyte w oryginale Arystotelesa dla nazwania pierwszej kategorii) raczej terminem *essentia* niż *substantia*. Termin *substantia* został tam zaproponowany jako odpowiednik greckiego *ὑπόστασις*, i ma znaczyć „to, co dostarcza innym przypadłościom jakiegoś podmiotu, aby mogły być” (czyli substancja jest po prostu „podmiotem dla przypadłości”)<sup>94</sup>. Natomiast *οὐσία* jest tłumaczona właśnie jako *essentia*, czyli istota – tak jak *esse* odpowiada *εἶναι*<sup>95</sup>.

Tak więc Boecjusz próbował w *De Trinitate* stosować do Boga termin *substantia* – mimo że podobnie jak Augustyn znał łaciński „neologizm” *essentia*<sup>96</sup>, ale i proponował go w *Contra Eutychem* jako odpowiednik *οὐσία*<sup>97</sup>.

Nie powinniśmy jednak patrzeć na te problemy terminologiczne tak, jakby Boecjusz i inni mieli już gotowe, sprecyzowane definicje wszystkich tych pojęć – a słowo *essentia* pojmowali zawsze, tak jak my dzisiaj, w sensie: istota, ze wszystkimi znanymi nam obecnie granicami znaczeniowymi. Dla Boecjusza posiadanie *essentia* jest równoznaczne przede wszystkim z tym, „że jest”<sup>98</sup>. A więc jak *essentia* bierze się z *esse*, tak posiadanie istoty oznacza, że rzecz jest<sup>99</sup>. Wynikałoby z tego, że w słowniku Boecjusza *essentia* to

93 Mówiąc ściśle, używa terminu *essentia* jeden jedyny raz, w części poświęconej kategorii relacji używanej w rozważaniach trynitologicznych (por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 5 [30-33]).

94 Por. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [42-49]: „Nam quod Graeci οὐσίωσιν uel οὐσίωσθαι dicunt, id nos subsistentiam uel subsistere appellamus; quod uero illi ὑπόστασιν uel ὑφίστασθαι, id nos substantiam uel substare interpretamur. Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse ualeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus”.

95 Por. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [56n]: „Quocirca εἶναι atque οὐσίωσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι uero substare intellegitur”.

96 Por. AUGUSTYN, *DE MORIBUS* 2, 2, 2 [1346]: „Nam et ipsa natura nihil est aliud quam id quod intelligitur in suo genere aliquid esse. Itaque ut nos iam *novo nomine ab eo quod est esse, uocamus essentiam*, quam plerumque etiam substantiam nominamus ita veteres qui haec nomina non habebant, pro *essentia* et *substantia* naturam uocabant” (podkr. PM). Słowo *essentia* miało być już znane Cynceronowi, a na pewno nad jego zastosowaniem zastanawiał się Seneka (*AD LUCILLIUM* 58, 4-5) i KWINTYLIAN (*INSTITUTIO ORATORIA*, 3, 6, 23) – jednak do powszechniejszego użycia jako „termin potoczny” przeszło dopiero w IV-V wieku. Por. GILSON, 1963, 297-301.

97 Gilson zauważa, że terminem *essentia* Boecjusz posługuje się wyłącznie w swych tekstach teologicznych: raz w *De hebdomadibus*, raz w *De Trinitate* i dziewięciokrotnie w *Contra Eutychem* (por. GILSON, 1963, 301 - z powołaniem na: Lane Cooper, *A Concordance of Boethius*, Cambridge 1928, 128).

98 BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [79-87]: „Est igitur et hominis quidem *essentia*, id est οὐσία, et *subsistentia*, id est οὐσίωσις, et ὑπόστασις, id est *substantia*, et πρόσωπον, id est *persona*; οὐσία quidem atque *essentia*, quoniam est; οὐσίωσις uero atque *subsistentia* quoniam in nullo subiecto est; ὑπόστασις uero atque *substantia*, quoniam subest caeteris quae *subsistentiae* non sunt, id est οὐσίωσει; est πρόσωπον atque *persona*, quoniam est *rationabile individuum*”.

99 Można już w tym miejscu zwrócić uwagę na obecność tej formuły Boecjuszowej w pierwszym rozdziale Tomaszowego *De ente et essentia*, w „encyklopedycznym” przeglądzie terminologii esencjalnej:

wciąż raczej nasz „byt”, a nie „istota”, a może „byt” i „istota” ujęte razem bez odróżniania.

Augustyn i Boecjusz stanęli wobec tej samej trudności: czy i jak pojęcie substancji, tak mocno przez tradycję arystotelesowską złączone z podmiotowaniem, można stosować do Boga? Nie było im zresztą dane tworzenie terminologii teologicznej jakby od zera – obaj mogli jedynie odnieść się, akceptująco lub korygująco, względem pewnej ukształtowanej już tradycji. O ile św. Augustyn ostatecznie wolałby słowo „substancja” zastąpić „istotą” – Boecjusz radził sobie z tą samą trudnością trochę inaczej: zastrzegł, że substancja orzekana o Bogu jest jakąś „ultra-substancją” – i sprowadził ją do znaczenia zawartego faktycznie w pojęciu istoty. Można by powiedzieć, że żyjący wcześniej Augustyn próbuje jeszcze zastąpić neologizmem termin używany przez Łacinników – a żyjący sto lat później Boecjusz stara się już wyłącznie o przeformułowanie tego tradycyjnego terminu w orzekaniu teologicznym.

Mimo tej różnicy, obaj autorzy dochodzili w sumie do podobnego efektu. Jednak w ich nieco odmiennym postępowaniu można zauważyć ową subtelną różnicę, jaka zachodzi między „platonizmem Boecjusza” i „platonizmem Augustyna” – różnicę, która będzie dawała o sobie znać także w szkołach teologicznych XII wieku<sup>100</sup>. „Nie zawsze umiejąc samemu określić tę różnicę, mistrzowie, którzy czytali równocześnie *De Trinitate* Augustyna i *De Trinitate* Boecjusza, czuli jak odmienny klimat je otaczał”<sup>101</sup>. Owszem, bardzo chętnie powtarzali konkluzje teologiczne Boecjusza, którego ceniono za wypracowanie cennego aparatu pojęciowego teologii łacińskiej, dającego ortodoksyjną recepcję i kontynuację greckich formuł starożytnych soborów i papieży. Jednak w praktyce większym zaufaniem i sentymentem darzyli św. Augustyna, wielkiego doktora Kościoła na Zachodzie, którego mowa mniej kojarzyła zbyt bliskie związki z autorami pogańskimi. Gdy na początku „nowego świata” Alkuin sformułuje swój traktat *De fide sanctae Trinitatis* – uważany za pierwsze dzieło średniowieczne poświęcone problemowi orzekania teologicznego – w swym wykładzie o stosowaniu kategorii do Boga tymi samymi, co Augustyn, zastrzeżeniami obwarowuje nazywanie Boga „substancją lub istotą” (ze wskazaniem na to drugie określenie)<sup>102</sup>. Według znawców dziełko Alkuina

„Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse” (TOMASZ, *DE ENTE*, 1). Użycie tej formuły niepokoi badaczy myśli św. Tomasza, jako nietypowy dla Akwinaty „esencjalizm” (por. GOGACZ, 1976, 36, przyp. 4).

100 POR. CHENU, 1957, 127.

101 CHENU, 1957, 155.

102 POR. ALKUIŃ, *DE FIDE S. TRINITATIS*, I, 15 [22a – 24 a]: „Decem sunt genera humanae locutionis, quibus homines suos sensus solent inter se conferre: non de illis dico quas grammatici partes orationis vocant; sed de illis quas philosophi Graece categorias; Latine praedicamenta appellare solent. (...) His ergo omnibus modis solet sancta Scriptura de Deo loqui, sed aliter proprie, aliter translative, aliter relative. Proprie Deus dicitur substantia una, summa et ineffabilis, quae semper idem est quod

robi wrażenie „czysto augustyńskiego”<sup>103</sup>. A jak wygląda obecność Augustyna i Boecjusza w późniejszej twórczości teologicznej tego typu?

SUBSTANCJA CZY ESENCJA?

DYLEMATY TEOLOGÓW „WIEKU BOECJUSZOWEGO”

- 3 Augustyn, Boecjusz (i Alkuin) nadali swoimi *De Trinitate* ton i kierunek rozważaniom późniejszych teologów na Zachodzie, aż do głębokich przemian w „złotym wieku scholastyki”. Szczególny powrót dociekań na temat stosowania kategorii (w tym pojęcia substancji) do samego Boga nastąpił wraz z rozwojem teologii w XI-XII wieku<sup>104</sup>.

W wieku XII wiedzę o kategoriach czerpano już bezpośrednio z *Kategorii* w przekładzie Boecjuszowym, a nie z parafraz i streszczeń<sup>105</sup>. Jednak teologowie „wieku Boecjuszowego” nadal nie zdawali sobie sprawy, jak często ich poszukiwania doprowadzały ich na granice nieznaney im metafizyki. Wiedzieli natomiast, że posługują się pojęciami perypatetyckiej dialektyki – o możliwość i granice ich użycia toczyli przecież z ówczesnymi konserwatywami zacięty spór, który przeszedł do historii pod nazwą sporu dialektyków z antydialektykami<sup>106</sup>. Ich problemem było więc i to, w jakim stopniu poję-

---

est; qua [Al., cui] nihil accidens vel recidens inesse poterit. quae semper est quod est, quia semper immutabilis. Item Deus magnus dicitur, non alia magnitudine, nisi quia [Al., qua] ipse magnus est et immensus. Ea igitur magnitudine magnus est, qua ipse est eadem magnitudo; et ea bonitate bonus est, qua ipse est [bonitas]. Nec Deo aliud est esse, aliud magnum esse, aliud bonum esse; sed eo quod est, magnus est, et bonus est. Ideo nec tres substantias, nec tres magnos, nec tres bonos de Deo dicere fas est. (...) dum aliae omnes substantiae capiunt accidentia, quibus in eis fiat vel magna, vel quaecunq[ue] [Al., quantacunq[ue]] mutatio. Deo autem ejusmodi aliquid accidere non potest, et ideo sola est incommutabilis substantia vel essentia, quae Deus est. Cui profecto ipsum esse, unde essentia nominata est, maxime ac verissime competit...”

103 MARENBN, 2005, 227.

104 Zanim przejdziemy do przeglądu stanowisk teologów wieku XII, warto jeszcze po drodze zwrócić uwagę na to, co dzieje się w twórczości Jana Szkota Eriugeny z IX w. Eriugena jest nam znany jako docieklivy czytelnik *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjana Capelli. Na podstawie jego *Annotationes in Marcianum* stwierdzamy, że upominał się o różnicę między *substantia* i *oúsia* – ten drugi termin oznaczałby, zdaniem Eriugeny, coś poza kategoriami i nie przyjmujące przypadłości (podczas gdy *substantia*, czyli *essentia/hypostasis*, jest właśnie pierwszą kategorią i przyjmuje przypadłości). Z kolei w swym głównym dziele, *Periphyseon*, Eriugena nie nazywa już pierwszej kategorii *substantia*, lecz posługuje się tu słowem *ουσια*, które należy według niego tłumaczyć jako *essentia*. Jeśli zaś chodzi o miejsce pierwszej kategorii w orzekaniu teologicznym, *Periphyseon* odsuwa możliwość nazywania Boga *oúsia* (czyli *essentia*) – gdyż Bóg jest *ὑπερούσια*, czyli *superessentia*. To stanowisko może się wydawać podobne do poglądu Boecjusza z *De Trinitate* (gdzie powiedział, że Bóg jest „substancją, która jest ponad substancją”), ale należy je odczytywać w typowym dla Eriugeny kontekście radykalizmu teologii negatywnej. Pogląd Eriugeny referuję według: MARENBN, 2005, 228-232.

105 Por. EBBESEN, 2005, 245.

106 Na temat dyskusji, które wywołała w wieku XII pochodząca z Boecjuszowego *De Trinitate* propozycja uporządkowania refleksji według sposobów postępowania właściwych dialektyce, fizyce, matematyce i teologii – por. KURDZIAŁEK, 1996, 75-98 (artykuł pt. *Odbiór Boecjuszowej Zachęty w XII wieku*).



cie substancji, tak wraz z innymi kategoriami-predykamentami użyteczne w porządkowaniu rozumień i słów dotyczących naszego świata, może być przez nich użyte w mowie o Bogu.

Jak wiadomo, za bezpośredniego inicjatora dojrzałej scholastyki uznaje się św. Anzelma z Canterbury, który – jak napisano kilkadziesiąt lat temu w jednym z nielicznych polskich studiów o jego myśli<sup>107</sup> – „wprowadza metafizykę do filozofii i na zawsze ustala jej pozycję w filozofii średniowiecznej”<sup>108</sup>. Św. Anzelm nie przyznaje się wyraźnie do inspiracji pismami teologicznymi Boecjusza, natomiast za szczególnego patrona swoich własnych rozważań filozoficznych o Bogu uważa św. Augustyna z *De Trinitate*<sup>109</sup>. Tak czytamy w *Monologionie* – czyli w utworze uznawanym za swoisty początek teologii scholastycznej<sup>110</sup>, a przez wiek XII uważanym za kolejną wersję odwiecznego rozważania *De Trinitate*<sup>111</sup>. Chociaż św. Anzelm cytując św. Augustyna, równocześnie nie cytuje Boecjusza, możemy zakładać, że – podobnie jak wszyscy w jego czasach – formułował swą teologię także w kontekście formuł Boecjuszowych. W jakimś sensie w swej próbie konsekwentnej racjonalizacji dogmatów wiary był ostatecznie bliższy Boecjuszowi niż św. Augustynowi<sup>112</sup>.

Jeśli zważy się, że św. Anzelm znał dobrze *Kategorie* Arystotelesa, w jego dziełach teologicznych dziwi marginalne potraktowanie doktryny kategorii<sup>113</sup>. Jest ona w każdym razie o wiele mniej widoczna niż u Augustyna, Boecjusza czy w tradycji karolińskiej. Pojawia się jednak problem zastosowania pierwszej kategorii do Boga. Wpływ sugestii Augustyna z księgi siódmej *De Trinitate* jest widoczny bardzo wyraźnie już w doborze terminologii dokonanej przez autora *Monologionu*<sup>114</sup>: nazywa on Boga często „naj-

107 Opublikowana w roku 1999 *Polska bibliografia Anzelmiańska* w opracowaniu Romana Majerana, wymienia zaledwie 14 prac polskich autorów, opublikowanych w języku polskim, oraz 6 prac w językach obcych (por. SAINT ANSELM, 1999, 365-372)

108 GOGACZ, 1961, 65.

109 Por. ANZELM, *MONOLOGION*, praefatio: „Quam ego saepe retractans nihil potui inuenire me in ea dixisse, quo non catholicorum patrum et maxime beati Augustini scriptis cohaereat. Quapropter si cui uidebitur, quod in eodem opusculo aliquid protulerim, quod aut nimis nouum sit aut a ueritate dissentiat: rogo, ne statim me aut praesumptorem nouitatum aut falsitatis assertorem exclamet sed prius libros praefati doctoris Augustini *De trinitate* diligenter perspicat, deinde secundum eos opusculum meum diiudicet”.

110 Przypomnijmy przy okazji, że św. Anzelm jest także autorem późniejszego niż *Monologion* dialogu *De grammatico*, którego przedmiotem jest zbadanie rozbieżności między stanowiskiem gramatyka Pryscyana a stanowiskiem Arystotelesa i Boecjusza w kwestii paronimów. Dziełko to bywa przedstawiane jako „wprowadzenie do *Kategorii*” – jednak zarówno jego ograniczony zakres, jak i przede wszystkim problematyzujący charakter rozważania, wskazywałoby raczej, że było ono swoistą kontynuacją wątpliwości i krytycznego podejścia Anzelma w stosunku do tekstu Arystotelesa. Por. MARENBNON, 2005, 238-242.

111 Por. VIGNAUX, 2004, 113.

112 Por. GRZESIK, 2004, 47.

113 Por. MARENBNON, 2005, 237.

114 Oczywiście Gillian R. Evans ma zapewne sporo racji, gdy przypomina, że w czasach św. Anzelma „terminy, takie jak *ens*, *essentia*, *existentia* czy *subsistentia*, nie zyskały jeszcze swojego

wyższą esencją” (*summa essentia*)<sup>115</sup> – a dopiero w rozdziale 26. stawia pytanie o możliwość i uwarunkowania użycia do Niego słowa „substancja”<sup>116</sup>. Powiada tam, że Boga można nazwać substancją tylko o tyle, o ile słowo to jest tożsame znaczeniowo z używanym bez zastrzeżeń terminem „esencja”<sup>117</sup>. Jest to rozwiązanie, które najpewniej jest powtórzeniem myśli św. Augustyna. Jednak kontynuacja tej myśli może być inspirowana przez Boecjusza: św. Anzelm mówi, że Boża Substancja jest „poza i ponad wszelką substancją”. Tylko ta „Najwyższa Substancja” jest sama i przez się „tym, czym jest”<sup>118</sup>. W słowach tych można dostrzec inspirację z Boecjuszowego *De Trinitate*. Jednak wyraźniej ta inspiracja jest widoczna w wypowiedzianym w kolejnym rozdziale podwójnym twierdzeniu, że Bóg co prawda nie mieści się w pojęciu substancji wspólnym wszystkim rzeczom (dosłownie: *in communi tractatu substantiarum*), ale jednak jest substancją<sup>119</sup>. A więc: substancją nazwiemy Boga dlatego, że „istotę każdej rzeczy zwykło się nazywać substancją”, a Najwyższa Esencja „istnieje nie tylko najpewniej, ale

późnośredniowiecznego, technicznego znaczenia” (EVANS, 1996, 90; na konieczność wystrzegania się przypisywania wyrażeniom św. Anzelmia sensów „pre-tomistycznych” zwracał u nas uwagę, w przedmowie do przekładu jego traktatów, o. Edward I. Zieliński, polemizując z zasadą przyjętą w przekładzie Leszka Kuczyńskiego – por. ANZELM, *MONOLOGION*, Włodarczyk, XXI; zob. też ANZELM, *MONOLOGION*, Kuczyński). Nie może to jednak oznaczać, że pojęcia te – w kontekście prób ich porządkowania już przez św. Augustyna i Boecjusza – były traktowane przez niego zupełnie przypadkowo i zupełnie wymiennie. W każdym razie w *Monologionie* widzimy wyraźnie, jak np. stosuje chętnie słowo *essentia*, a z wielką ostrożnością używa terminu *substantia*. Jeśli chodzi o sygnalizowaną chwiejność terminologiczną w pismach św. Anzelmia, jest ona na pewno pochodną jego powściągliwości w korzystaniu z kapitału zawartego w propozycjach Boecjusza.

- 115 Zeby się o tym przekonać, wystarczy zwrócić uwagę na występowanie tego wyrażenia-imienia w samych tytułach rozdziałów *Monologionu*: „(12.) Quod haec summae essentiae locutio sit summa essentia. (13.) Quod, sicut omnia per summam essentiam facta sunt, ita vigeant per ipsam. (60.) Quod nullus eorum alio indigeat ad memorandum vel intelligendum vel amandum, quia singulus quisque est memoria et intelligentia et amor et quidquid necesse est inesse summae essentiae. (66.) Quod per rationalem mentem maxime accedatur ad cognoscendum summam essentiam. (75.) Quod summa essentia sit speranda. (79.) Quid tres summa essentia quodammodo dici possit?”. W pozostałych tytułach rozdziałów nazywanie Boga „naturą” lub „istotą” jest przyjęte domyślnie przez zaimkę *ipsa*.
- 116 Por. ANZELM, *MONOLOGION*, 26: „Quomodo illa dicenda sit esse substantia, et quod sit extra omnem substantiam, et singulariter sit quidquid est”.
- 117 Por. ANZELM, *MONOLOGION*, 26: „Sed si ratum est quod de huius naturae simplicitate perspectum est: quomodo substantia est? Nam cum omnis substantia admixtionis differentiarum uel mutationis accidentium sit susceptibilis: huius immutabilis sinceritas omnimodae admixtioni siue mutationi est inaccessibleis. Quomodo ergo obtinebitur eam esse quamlibet substantiam, nisi dicatur substantia pro essentia, et sic sit extra sicut est supra omnem substantiam?”
- 118 Por. ANZELM, *MONOLOGION*, 26: „Nam quantum illud esse, quod per se est quidquid est, et de nihilo facit omne aliud esse, diuersum est ab eo esse, quod per aliud fit de nihilo quidquid est: tantum omnino distat summa substantia ab iis quae non sunt idem quod ipsa. Cumque ipsa sola omnium naturarum habeat a se sine alterius naturae auxilio esse quidquid est: quomodo non est singulariter absque suae creaturae consortio quidquid ipsa est? Unde si quando illi est cum aliis nominis alicuius communio, ualde procul dubio intelligenda est diuersa signification”.
- 119 Por. ANZELM, *MONOLOGION*, 27: „Quod non contineatur in communi tractatu substantiarum, et tamen sit substantia et inuiduus spiritus”.

i najbardziej ze wszystkich<sup>120</sup>. Św. Anzelm wyklucza tożsamość Boga zarówno z substancją pierwszą, jak i z substancją drugą<sup>121</sup> – aby potwierdzić, że także ta kategoria stosuje się do Boga w znaczeniu innym niż do wszystkich innych rzeczy. Tę samą myśl znamy zaś z traktatu Boecjusza.

Piotr Abelard przeszedł do historii bardziej jako utalentowany – choć dość nieszczęśliwy – „rycerz dialektyki”<sup>122</sup>, a nie autor teologicznych syntez. Jednak zarówno wrodzona śmiałość, jak i koleje jego skomplikowanego życia skłoniły tego ucznia Anzelma z Laonu także do spisania rozległych wykładów o Bogu jednym i troistym – które zresztą sprowadziły na autora zastrzeżenia teologicznej cenzury. Zajrzyjmy do jednego z nich, noszącego tytuł *Theologia Christiana*.

Inaczej niż u św. Anzelma, w teologii Piotra Abelarda termin „substancja” jest stosowany ciągle i – na pierwszy rzut oka – bez zastrzeżeń. Jeśli jednak czytamy się dokładniej w księgę trzecią *Teologii chrześcijańskiej*, zobaczymy, że także Abelard zdawał sobie sprawę z trudności związanych z użyciem tego terminu, związanych z jego przyjętym znaczeniem jako „nośnika przypadłości” (*accidentium sustentamentum*)<sup>123</sup>. Powtarza *expressis verbis* przedstawione wyżej zastrzeżenia Boecjusza<sup>124</sup>. Następnie przedstawia sposób postępowania św. Augustyna. W końcu przekonuje, że definicja substancji podana przez mistrzów dialektyki, „których czci świat łaciński” – Porfiriusza, Arystotelesa i Boecjusza – nie da się pogodzić z tym, kim jest Bóg. Jego konkluzja jest taka, że ani św. Augustyn, ani filozofowie nie ośmielają się podporządkować najwyższego majestatu Boga kategoriom, w których mieszczą się wszystkie rzeczy tego świata<sup>125</sup>.

120 POR. ANZELM, *MONOLOGION*, 27: „Quoniam tamen ipsa non solum certissime existit sed etiam summe omnium existit, et cuiuslibet rei essentia dici solet substantia: profecto si quid digne dici potest, non prohibetur dici substantia”.

121 POR. ANZELM, *MONOLOGION*, 27: „Nempe cum omnis substantia tractetur aut esse uniuersalis, quae pluribus substantiis essentialiter communis est, ut hominem esse commune est singulis hominibus; aut esse indiuidua, quae uniuersalem essentiam communem habet cum aliis, quemadmodum singuli homines commune habent cum singulis, ut homines sint: quomodo aliquis summam naturam in aliarum substantiarum tractatu contineri intelligit, quae nec in plures substantias se diuidit, nec cum alia aliqua per essentialem communionem se colligit?”

122 POR. VIGNAUX, 2004, 126.

123 W swoim innym piśmie teologicznym – które przeszło do historii jako prekursorskie w procesie uzupełniania autorytetów o argument racjonalny w refleksji teologicznej – Abelard sygnalizował, że autorytety (w tym Boecjusz w *De Trinitate* i w komentarzu do *Topik* – obok św. Augustyna i św. Hieronima) wypowiadały się zarówno przeciw nazywaniu Boga substancją, jak i za tym. Por. ABELARD, *SIC ET NON*, 9: „Quod non sit Deus substantia et contra”.

124 POR. ABELARD, *THEOL CHR*, 3 [85-87].

125 POR. ABELARD, *THEOL CHR*, 3 [124]: „Ex his itaque liquidum est nec etiam iuxta Augustinum Deum proprie dici substantiam, sicut nec iuxta philosophos ullo modo, cum uidelicet aliquid in eo non sit ut in subiecto, hoc est ut accidens, sicut supra satis disseruimus. Cum igitur Deus nec iuxta Augustinum proprie dicatur substantia, nec ullo modo iuxta philosophos, qui tamen omnem rem aut substantiae aut alicui aliorum praedicamentorum applicant, patet profecto a tractatu Peripateticorum illam summam maiestatem omnino esse exclusam nec ullo modo regulas aut traditiones eorum ad illam summam atque ineffabilem celsitudinem conscendere, sed creaturarum

Szczególnym przejawem żywotności inspiracji boecjańskich w średnio-wieczu była działalność szkoły w Chartres, a w niej przede wszystkim Gilberta z Poitiers (in. Gilberta de la Porrée), kolejno kanclerza szkoły, wykładowcy paryskiego i biskupa Poitiers. Uznaje się go za „najbardziej zdecydowanego i najbardziej spekulatywnego ze wszystkich uczniów, jakich kiedykolwiek miał Boecjusz”<sup>126</sup>, lub wręcz za najpotężniejszy umysł metafizyczny swego wieku<sup>127</sup>. Porretańczyk jest autorem komentarzy do czterech (z pięciu) traktatów teologicznych Boecjusza: *De Trinitate*, *De praedicatione trium personarum*, *De hebdomadibus* i *De persona et duabus naturis* – które zresztą uchodzą, w opinii Gilsona, za „największy wkład Gilberta do historii metafizyki”<sup>128</sup>. Do tych komentarzy będziemy jeszcze wracali w tej pracy. Teraz jednak interesuje nas jedynie ten pierwszy – komentarz do *De Trinitate*.

Jak wiadomo, komentarz ten stał się powodem swoistego skandalu – gdy z powodu nieporozumień związanych z jego doktryną Gilbert został skrytykowany m.in. przez św. Bernarda z Clairvaux, a następnie oskarżony o herezję na synodzie w Reims w 1148 r. Kontrowersja dotyczyła zastosowania odróżnienia „tego, co jest” (*id quod est*) i „tego, przez co jest” (*quo est*) także do Boga (niektóre fragmenty bardzo platońskiego komentarza zdawały się sugerować, że Gilbert twierdzi, iż Bóg jest „tym, kim jest” na mocy różnego od siebie „tego, przez co jest” – Bóg-*Deus* dzięki Boskości-*divinitas*). Gilbertowi zarzucono wprowadzenie w Bogu złożenia i wielości<sup>129</sup>. Jednak obecnie nie ten wątek jest przedmiotem naszego zainteresowania<sup>130</sup>. Chodzi nam przecież w tej chwili nie o czerpiącą część swych sił z Boecjusza platońską inwazję pojęciowego realizmu w dziedzinę teologii<sup>131</sup> – lecz o włączanie do tej ostatniej arystotelesowskiej kategorii substancji.

We fragmencie, który odnosi się do ważnego w tych rozważaniach rozdziału o zastosowaniu kategorii do Boga, Gilbert mówi – dokładnie w duchu komentowanego tekstu – że to, co się orzeka o Bogu, jest czym innym niż wynikałoby z nazwy (której używamy np. w filozofii przyrody). Boga nazywa się więc substancją jedynie „według pewnej pojęciowej proporcji” do

---

naturis inquirendis eos esse contentos, secundum quod scriptum est: Qui de terra est, de terra loquitur – quas nec adhuc comprehendere ac ratione discutere ad liquidum sufficiunt”. Por. także: LUSCOMBE, 1992, 293-296.

126 LIBERA, 1998, 327.

127 Por. SWIEŻAWSKI, 2000, 488.

128 GILSON, 1987, 131.

129 Na temat tego, jak zostały w praktyce zrozumiane wypowiedzi Gilberta o różnicy między *Deus* i *divinitas* oraz jego wyrażenie *Deus a divinitate* – por. NIELSEN, 1982, 30-39. O. Chenu podsumowuje problem w ten sposób, że to „interpretacja realistyczna tej różnicy [boecjańskiej różnicy *quo est* i *quod est*] zaprowadzi Gilberta de la Porrée poza egzegezę boecjańską swych chartryjskich współpracowników, pod względem teologicznym, skompromituje jeśli nie ortodoksję, to co najmniej równowagę jego doktryny trynitarnej” (CHENU, 1957, 126).

130 Problem różnicy *quod est* i *quo est* (lub *esse*) zostanie przedstawiony szerzej w trzeciej części pracy.

131 Por. GILSON, 1987, 134.

tych substancji, które znamy z doświadczenia – inaczej mówiąc: na zasadzie „pewnego proporcjonalnego przeniesienia” tej nazwy z rzeczy na Boga. Z pojęcia substancji odpada wówczas wszystko, co wiąże się z podleganiem przypadłościom – a zostaje esencja. Gilbert zmierza więc do twierdzenia – którego jednak wprost nie formułuje – że w przypadku zastosowania kategorii substancji do Boga utożsamia się ona z „zupełnie odosobnioną” esencją<sup>132</sup>.

Komentarz Gilberta nie był jedynym omówieniem *De Trinitate* w najściślejszym kręgu szkoły z Chartres. Dzieło Boecjusza komentował także Teodoryk z Chartres, a jego wykład posiadamy dziś w kilku nieznacznie się różniących wersjach.

Dochodząc w komentarzu traktatu Boecjusza do fragmentu o kategoriach, Teodoryk mówi najpierw mocno, że „Bóg ani nie jest orzekany, ani nie jest podmiotem, ani o Bogu nie orzeka się czegoś, ani Bóg niczemu nie podlega”<sup>133</sup>. Jest tak dlatego, że Boga nie sposób ani oznaczyć słowem, ani pojąć intelektem<sup>134</sup> (tu ujętym jako „ruch rozumu”<sup>135</sup>). Teodoryk uznaje to ostatnie twierdzenie za niemal oczywiste. Przecież nie ma takiego słowa,

132 POR. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 4, 24-29 [119, 34 – 120, 73]: „**Nam substantia.** Quasi: vere. Que de Deo praedicantur, non sunt quod nominantur. **Nam** que vocatur ejus **substantia**, in illo quidem, de quo praedicatur, est sed **non** in eo **uere est substantia** i.e. non ea rationis ueritate qua dicitur ‘substantia’ quodlibet illud esse quo subsistens est aliquid, est substantia quod in eo est. Sed aliqua rationis proportione vocatur ‘substantia’. Uerbi gratia: corpus est aliquid i.e. est corpus et coloratum et lineatum. Sed quo sit corpus quo coloratum quo lineatum, diuidendum est. Et est quidem corporalitate corpus colore coloratum linea lineatum. Sed adhuc diuidendum est quibus hec rationum locis contineantur. Et dicimus quod non corporalitas colorem aut lineam sed color et linea corporalitatem secuntur. Non enim hec corporalitatis sed horum corporalitas causa est. Qua ratione illa corporis est esse: hec uero in eodem corpore illi adsunt. Ideo primum illa, deinde quod ea corpus est, uera ratione est horum substantia: hec uero primum corporalitatis et per eam corporis accidentia. His enim uere substat et corporalitas, cui adsunt, et corpus cui insunt. Id uero, quo Deus est quod est, non modo in se simplex est sed etiam ab his que adesse subsistentiis solent, ita solitarium ut preter id unum proprietate singulare, dissimilitudine indiuiduum, quo est, aliud aliquid quo esse intelligatur prorsus non habeat. Ideoque nec ipsum nec quo eo Deus est subiectionis ratione aliquibus substat. Quapropter nequaquam rationis proprietate uocatur ‘substantia’. Sed quoniam eo Deus proprie est, recte nominatur ‘essencia’. Quia tamen non est tanta dictionum copia ut queque suis possint nominibus designari, sicut prediximus, humanae locutionis usus ab aliis et maxime a naturalibus ad alias facultates ex aliqua rationis proportione nomina transfert ut quoniam sicut dicimus corpus album magnum: corpus substantia, album qualitate, magnum quantitate ita quoque dicimus Deus iustus maximus quasi dictum sit: Deus substantia, iustus qualitate, maximus quantitate - dicimus nominatum substantia Deum, qualitate iustum, quantitate maximum cum tamen nichil horum rationis aut generis proprietate sed tantum proportionali transumptione dicamus. Quod igitur in illo ‘substantiam’ nominamus non est subiectionis ratione quod dicitur. Sed **ultra** omnem quae accidentibus est subiecta, **substantiam** est essencia, absque omnibus que possunt accidere, omnino solitaria”.

133 POR. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 7: „Nos autem dicimus quicquid alii dicant quod deus neque predicatur neque subicitur nec de deo predicatur aliquid nec deus alicui subicitur. Deus nec predicabile est nec subicibile nec uniuersale neque singulare”.

134 POR. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 9: „Quod autem deus uocabulo significari non possit vel intellectui comprehendi leuiter uideri potest”.

135 POR. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 10: „Intellectus enim motus rationis est”.

które pasowałyby do Boga – który nie jest „ani substancją rodzajową, ani gatunkową, ani jednostkową, ani przypadłością powszechną lub szczególną”<sup>136</sup>. Bóg nie jest ani substancją, ani przypadłością – On „jest *yperiesiosis*, to znaczy ponad wszelką substancją i ponad wszelką przypadłością”<sup>137</sup>. Potwierdza to – przypomina Teodoryk, cytując hermetycznego *Asklepiosa* – także Merkuriusz w księdze *Trimegister*, zauważając, że Bóg albo nie będzie miał żadnej nazwy, albo będzie to każda nazwa<sup>138</sup>.

W końcu Teodoryk przyznaje jednak, choć wyraźnie z oporem, że kategorie „przyjmuje się niekiedy w mówieniu o Bogu” – ale w pewnej przeñośni (*translative*), a nie w ich właściwym sensie<sup>139</sup>. Gdy Boga nazwiemy substancją, będzie i tak chodziło o taką substancję, „która jest ponad wszelką substancją”<sup>140</sup>. Tylko tak możemy mówić o „Boskiej esencji” (*divina essentia*)<sup>141</sup> – „przez podobieństwo lub przez zaprzeczenie (*per privationem*)”<sup>142</sup>. Bóg bowiem „nie jest bytem, lecz jest samą esencją lub bytowością wszystkich rzeczy”<sup>143</sup>.

Żeby dobrze zrozumieć Teodoryka, należy pilnować znaczeń jego terminologii: bytem (*ens*) jest tylko to, co partycypuje w formie bytowania (*forma essendi*), a Bóg w niczym nie partycypuje, jest „z siebie tym, czym jest” – dlatego Bóg nie jest bytem, ale bytowością (*entitas*), z której wypływają wszystkie byty<sup>144</sup>.

136 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 9: „Sed deus nec generalis substantia est nec specialis nec individualis nec uniuersale accidens nec particulare”.

137 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 10: „Sed deus nec substantia est nec accidens sed est *yperiesiosis* [wydawca sygnalizuje, że chodzi tu o terminologię eriugenowską] i.e. supra omnem substantiam et supra omne accidens”.

138 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 11: „Unde *Trimegister* dicit quod aut nullum nomen deus habebit aut si nomen habuerit illud erit omne nomen. Quod esse non potest ut aliquod nomen sit omne nomen”.

139 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 14: „Licet enim uocabula predicamentorum quandoque translative ponantur ad loquendum de deo, tamen recurrunt ad suam originem innuendo scilicet quodam modo quid sit deus aut qualis aut quantus aut quid agat uel quid possideat – innuendo inquam translative non proprie ostendendo”.

140 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 14: „Cum igitur predicamenta transferuntur ad deum ad loquendum scilicet de deo non predicant suam significationem quam ponunt in rebus de deo sed innuunt nobis quodam modo quid sit deus aut qualis aut quantus i.e. quid sit substantia que est supra omnem substantiam...”

141 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 16: „Similiter ex parte subiecta deus hoc nomen innuit quid sit diuina essentia i.e. innuit substantiam que est supra omnem substantiam”.

142 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 27: „Aliquo modo [innuitur diuina essentia translative] dico i.e. per similitudinem aut per priuationem: sicut materia primordialis melius innuitur siue intelligitur per priuationem quam alio modo que nec uocabulo significari nec intellectu comprehendi potest sic nec deus”.

143 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 27: „Ipse enim non est ens sed est ipsa essentia uel entitas omnium rerum”.

144 Por. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 34: „Ens enim est quod suscepta forma essendi subsistit: scilicet quod forma participat. Sed deus nullo participat quoniam ex se est quicquid est. Unde non est ens sed entitas a quo fluunt omnia entia”.

Nasz kłopot z pojmowaniem i nazywaniem Boga polega więc właśnie na tym, że intelekt i słowo mogą pojąć tylko byt – czyli pochodną, stworzoną rzecz – a Bóg przecież nim nie jest<sup>145</sup>.

W objaśnieniach Teodoryka czuje się więc mocno wpływ teologii negatywnej, znanej mu z pism Pseudo-Dionizego, z charakterystycznym dla tej ostatniej połączeniem terminu „substancja” ze słowem *hyper*<sup>146</sup>.

Teologiem inspirowanym tyleż boecjanizmem co lekturą *Corpus Dionysiacum* był także Alain z Lille. W swoich *Regulae theologiae* cytuje wciąż Boecjuszowe *De Trinitate*, także w kontekście stosowania do Boga kategorii i nazywania Go substancją bądź esencją. Stwierdza, że każdy termin orzekający o Bogu orzeka faktycznie o tym samym *esse*, tej samej *ousia*<sup>147</sup>. Dalej Alain podkreśla bardzo mocno, że Bóg nie może być w żaden sposób podmiotem (*subjectum*)<sup>148</sup> – natomiast bardzo słusznie można go nazwać formą, i to taką, która „formuje wszystko, a sama nie jest przez nic formowana”<sup>149</sup>. Jak widać – kontynuuje nasz autor – „wszelkie *esse* pochodzi z formy”<sup>150</sup>. Jednak to wcale nie znaczy, że i o samym Bogu powinniśmy orzekać bez zastrzeżeń *esse*. Alain precyzuje, że Bóg „jest swoją własną esencją”, a *esse* jest o Nim orzekane z powodu tego, jaki skutek wywołuje w innych rzeczach<sup>151</sup> (w tym sensie mówimy też, że Bóg jest „*esse* wszystkich”). W sumie stosowane do Boga nazwy takie jak natura, *ousia*, esencja, substancja umieszcza autor wśród tzw. nazw „matematycznych” – czyli „głównych dla filozofa przyrody – a w teologii wskazujących na Bóstwo (*deitas*) abstrakcyjnie (w odróżnieniu od nazw konkretnych, takich jak np. miłosierny, sprawie-

145 POF. TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, IV, 27: „Sed omnis intellectus de ente habetur et omne uocabulum ens significat quia substantiam uel accidens. Unde cum deus non sit ens – non enim est aliquid de entibus – nec intellectui comprehendendi nec uocabulo significari potest”.

146 Na temat charakterystycznego dla Pseudo-Dionizego pojęcia „Nadsubstancjalności” por. MANIKOWSKI, 2006, 80-83.

147 POF. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 8 [628 A]: „Quicumque ergo termini primi, vel secundi, vel tertii praedicamenti de Deo dicuntur, de ipso praedicant divinam usiam, ut cum dicitur: Deus est Deus, substantia, spiritus, pius, misericors, fortis, magnus, immensus”.

148 POF. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 12 [629 A-B].

149 POF. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 13 [629 B-C]: „Cum forma illud vere dicatur, quod aliud informat, et a nullo informatur, quid verius forma quam Deus, qui omnia informat, et a nullo informatur? Nullo enim participat ad hoc ut sit. Sed non est talis forma, ut subjecto inhaereat; sed potius est absque omni subjecto, id est abstracta. Unde sequitur, absque materiali subjecto, et substantia; non quia substet proprietati, sed quia omnia subsistunt per ipsam”.

150 POF. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 14 [629 C]: „Cum Deus forma dicatur, quia omnia informat, et omnibus esse donat, recte omne esse a forma esse dicitur”.

151 POF. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 19 [630 C-D]: „Ibi dictum est, quod nullum nomen proprie convenit Deo; et ita omne simplex, tam Pater quam Filius, quam Spiritus sanctus alio est, quia sua propria essentia est: et alio dicitur esse quia ab effectu, quem habet in creaturis, esse dicitur quia quiddam est, a Deo, tanquam a summo esse, habet esse; et ita quia omnia esse facit Deus, esse dicitur: sua tamen essentia est. Similiter Deus alio est justus, alio dicitur esse justus: sua enim propria iustitia justus est; sed justus esse dicitur ab effectu iustitiae, quem habet in nobis: dicitur enim justus, quia facit iustum; ipse vero est justus, quia est summa iustitia”.

dliwy itp.)<sup>152</sup>. Gdy mówimy: „Bóg jest”, wskazujemy na esencję, którą jest Bóg<sup>153</sup> – gdyż słowo *est* „oznacza esencję”<sup>154</sup>.

Pojęcie substancji nie odgrywa żadnej istotnej roli w sformułowanym przez Hugona ze Św. Wiktora wykładzie teologicznym o poznaniu Boga jednego i troistego – w sumie *De sacramentis* (tym bardziej w encyklopedii *Didascalicon*). Inaczej jednak jest w szczególnie ważnym dla dziejów trynologii dziełku jego ucznia, Ryszarda ze Św. Wiktora – *De Trinitate*<sup>155</sup>. Tutaj z określeniem Boga jako Najwyższej Substancji spotykamy się m.in. z okazji znanego nam już z lektury Boecjusza (i św. Augustyna) podkreślenia absolutnej niezłożoności Boga: Ryszard wyjaśnia, że jedność substancjalna Boga polega na tym, iż Bóg jest tożsamy z tym, z powodu czego jest Bogiem – Bóg i Boskość (*Deitas, divinitas*) są tym samym<sup>156</sup>. Można w tym zauważyć pewne nawiązanie do podziału porretańsko-boecjańskiego na *quod est i quo est* – jednak wolne od wszelkich wątpliwości, które nad myśl Gilberta z Poitiers sprowadziły chmury zastrzeżeń. Nie zmienia to faktu, że te nawiązania do terminologii boecjańsko-arystotelesowskiej pozostają u Ryszarda pozbawione jakichkolwiek precyzujących wyjaśnień. „Widoczne jest, że Ryszard operuje pojęciami, których nie precyzuje i nie ustala”<sup>157</sup>.

- 152 Por. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 30 [635 D – 636 A]: „Nomina mathematica, sive principalia apud naturalem philosophum dicuntur illa quae significant improprietatem [*legendum puto*: proprietatem] mathematice, id est abstractivae, nullo habito respectu ad subjectum; ut albedo, nigredo. Concretiva vero, sive sumpta dicuntur, quae significant proprietates concretivae, id est proprietates inhaerentes subjectis, ut album, nigrum. In divinis autem quasi mathematica, quae significant deitatem nullo habito respectu ad personam, ut deitas, divinitas, natura, usia, essentia, substantia. Quasi concretiva sunt, quae significant naturam, prout est proprie, ut Dominus, justus, misericors”.
- 153 Por. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 38 [639 D]: „Ut cum dicitur, Deus est, hoc verbum est non est ibi nota alicujus, quod de altero dicitur, vel quod alterum est ab ipsa essentia divina: Sed potius notat id quod est se ipsum, quod subditur. Essentia enim Deus est, et Deus essentia”.
- 154 Por. ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 39 [640 A]: „Hoc enim verbum notat substantiam, et apud philosophos naturales carens temporalis motu dicitur. Non enim, sicut alia verba, quae actiones successivas significant, in motu habet significationem, sed potius significat essentiam”.
- 155 Jak pisze hiszpański historyk teologii, *De Trinitate* Ryszarda ze Św. Wiktora zajmuje szczególne miejsce w dziejach teologii Trójcy jako „jakby przejście między harmonijnym *De Trinitate* św. Augustyna a syntezą, którą opracuje św. Tomasz w drugiej połowie XIII wieku” (SARANYANA, 1997, 71).
- 156 Por. RYSZARD, *DE TRINITATE*, 1, 16 [898 B-C]: „Deus autem est qui Deitatem habet, et hoc ipsum quod Deus est, ex Deitate habet. Sed si summa substantia hoc ipsum quod Deus est habet ex divinitate sua, quae nihil habet nisi a semetipsa, profecto ipsa Deitas non aliud aliquid est quam summa substantia. Non ergo potuit alicui alteri substantiae dare, non dicam ut Deitatem haberet, sed ut ipsa Deitas esset Alioqui (quod impossibile est esse) parem haberet. Hinc ergo colligitur quod vera divinitas est in unitate substantiae, et vera substantiae unitas in ipsa divinitate. Non est itaque Deus nisi substantialiter unus”.
- 157 GOGACZ, 1957, 111. Należy też pamiętać, że Ryszard należał do owego nurtu teologów bardziej „duchowych”, wśród których „absolutny prymat augustyński nie zostawiał miejsca dla Boecjusza i jego scholastyki – chyba że dla podtrzymania, tu czy tam, wraz z kilkoma elementami słownictwa lub definicji, pewnego konceptualizmu, który podmalowywał humanizmem ich mistykę” (CHENU, 1957, 125). Ryszard nie krył się też z pewnym dystansem do Boecjusza, „bardziej filozofa niż teologa” – i w związku z tym, aby uniknąć wieloznacznych kategorii arystotelesowskich, opracował nawet wła-



Za swoiste podsumowanie tej kształtującej się od czasu św. Augustyna opinii na temat stosowania kategorii substancji do Boga można uznać to, co mówi w *Sentenciach* Piotr Lombard. W dystynkcji 8. tomu pierwszego (poświęconej prawdzie, nieprzekazywalności i prostocie istoty Boga) czytamy kolejno: że z powodu prostoty Boga nie podlega On żadnej z kategorii<sup>158</sup>; że orzekanie o Bogu substancji nie jest czymś właściwym, lecz jest nadużyciem<sup>159</sup>; oraz że w Bogu nie ma niczego, co nie byłoby Bogiem<sup>160</sup>. Jak to zwykle jest w *Sentenciach*, twierdzenia te oparto na nagromadzonych wypisach ze św. Augustyna, jednak pewne miejsca mają również wyjątki z pism Hilarego z Poitiers i Boecjusza. Oczywiście jednak augustynik Lombard eksponuje na wstępie tej dystynkcji, że właściwym tłumaczeniem słowa *oúōia* powinno być *essentia* – i akceptuje zastosowanie tego słowa do Boga<sup>161</sup>.

Z dokonanego przeglądu wybranych dzieł najwybitniejszych teologów „wieku boecjańskiego” wynika, że w konfrontacji z opisywaną przez nich rzeczywistością Boga pojęcie substancji, wzięte z kategorii Arystotelesowych, podlegało równocześnie dwóm procesom: odrzucenia lub redukcji. Wszyscy autorzy przyjmowali w punkcie wyjścia takie określenie substancji, w którym kluczowy jest moment podmiotowania przypadłości. Już na pierwszy rzut oka takie określenie nie mogło być zastosowane do prostoty Boga. W związku z tym dopuszczalne lub wskazane okazywało się – z jednej strony wyłączenie oryginalnej kategorii substancji z mowy teologicznej, z drugiej dopuszczenie do niej terminu „substancja” – pod naciskiem tradycji – o ile zostanie on znaczeniowo zredukowany do pojęcia esencji. Ten ostatni termin występuje zawsze w znaczeniu ogarniającym równocześnie rdzeń tożsamości rzeczy, jak i to, „że jest”. Jest to więc, używając naszych dzisiejszych określeń, byt-istota.

---

sną definicję osoby, alternatywną dla tej z *Contra Eutychem*: „divinae naturae incommunicabilis existentia”. Por. CHENU, 1957, 155.

158 Por. PIOTR LOMBARD, *SENTENTIAE*, I, 8, 6 [100, 21-23]: „Ecce si subtiliter intendas, ex his atque praedictis aperitur illa praedicamenta artis dialecticae Dei naturae minime convenire, quae nullis est subiecta accidentibus”.

159 Por. PIOTR LOMBARD, *SENTENTIAE*, I, 8, 7 [101, 7-12]: „Nefas est autem dicere ut subsistat Deus et subsit bonitati suae, atque illa bonitas non substantia sit vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit tamquam in subiecto. Unde manifestum est Deum abusive substantiam vocari, ut nomine usitatore intelligatur essentia; quod vere ac proprie dicitur, ita ut fortasse solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim vere solus, quia incommutabilis est”.

160 Por. PIOTR LOMBARD, *SENTENTIAE*, I, 8, 8, 2 [102, 22nn]: „Propter hoc itaque natura haec dicitur simplex, quod non sit aliud habens et aliud id quod habet, sicut in ceteris rebus est”.

161 Por. PIOTR LOMBARD, *SENTENTIAE*, I, 8, 1, 1-2 [95, 4-10]: „Nunc de veritate sive proprietate, sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturae vel substantiae sive essentiae agendum. Est itaque Deus, ut ait Augustinus in v libro *De Trinitate*, sine dubitatione substantia vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Graeci usiam vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia”.

CIĄGŁOŚĆ I ZMIANA W STANOWISKU  
SCHOLASTYKÓW XIII WIEKU

- 4 Zastanawiając się nad dylematami teologów scholastycznych, zabiegających o właściwy sposób orzekania o Bogu, współczesna mediewistka zauważa, że „podstawowe dla chrześcijan kwestie teologiczne dotyczące użycia konkretnych pojęć czy też wyobrażeń bytu w odniesieniu do Boga były pierwotnie kwestiami filozoficznymi, którymi zajmował się Arystoteles w *Metafizyce*”<sup>162</sup>.

Można by więc domniemywać, że gdyby teolodzy XII wieku znali np. księgę  $\Delta$  *Metafizyki*, zorientowałiby się zapewne, jak często w swym rozumieniu substancji balansowali między dwoma podstawowymi znaczeniami tego terminu, określonymi przez Stagirytę: podmiot-substrat i istota-forma<sup>163</sup>.

Czy tę pogłębioną świadomość metafizyczną klasycznej problematyki teologicznej widać w rozstrzygnięciach mistrzów „złotego wieku scholastyki”, tworzących w czasach, gdy już w najlepsze rozwijała się recepcja *Metafizyki*? Zacznijmy od tego, że zasadniczo podtrzymują oni tendencję utrwaloną w długiej tradycji augustyńsko-boecjańskiej, bez nagłych zwrotów. Mistrzowie paryskiej teologii z reguły najpierw wykluczają możliwość włączenia Boga „do jakiegoś określonego rodzaju czy orzecznika” (w tym do kategorii substancji), a następnie ustalają, w jakim sensie można Boga nazwać substancją, a w jakim nie.

Taki stan rzeczy potwierdza kwereńda obejmująca paralelne tematycznie kwestie w komentarzy do *Sentencji* – autorstwa teologów tak reprezentatywnych i wybitnych, jak Aleksander z Hales, św. Bonawentura i św. Albert.

Aleksander z Hales konkluduje – w swej autorskiej *Glossie*, a nie w przypisywanej mu *Summie* – że „jeśli substancja jest ujmowana od tego, że jest bytowaniem ‘pod’, co pochodzi z materii, nie będzie się orzekało substancji [o Bogu]” – jednak „jeśli z tego powodu, że jest ona „bytowaniem przez się i przyczynowo”, będzie się orzekało substancję”<sup>164</sup>. W rozstrzygnięciach

162 EVANS, 1996, 90.

163 POR. ARYSTOTELES, MET, 1017 b 23-26. Analizując treść rozdziału o *ousia*, autor opracowania poświęconego księdze  $\Delta$  pisze, że dwa podstawowe znaczenia tego słowa wyrażają „to samo napięcie między konkretnością i inteligibilnością”, które odkrywamy u Arystotelesa w innych przeciwstawieniach: ostateczny podmiot i istota, istota konkretna i definicja, *morfe* i *eidos*, natura jako źródło ruchu i natura jako stała treść istoty. „W języku filozoficznym autorów średniowiecza te dwa wymiary *ousia* były wyrażane dwoma odmiennymi pojęciami, które potrafiły przewyczyć niejasność języka Arystotelesa: *substantia*, *essentia*. Pierwsze oznaczało *tode ti*, drugie – istotę i *quidditas*. W tej parze *substantia*, *essentia* odnajdujemy z łatwością napięcie analogiczne do tego, które zachodzi w parach wymienionych wyżej. Można powiedzieć, że oryginalność Arystotelesa polega na tym, że wypracował te różne pojęcia, aby spróbować „odróżnić, aby łączyć” różne aspekty substancji. To właśnie na interpretacji tego wysiłku polega trudność, przed którą stają komentatorzy książki Z” (DUBOIS, 1998, 79). Zob. także STEVENS, 2000, 250-254.

164 POR. ALEKSANDER, GLOSSA, 1, 8 [28 c]: „Ex quo derelinquitur quod convenienter dicitur ‘Deus est substantia’ et ‘Deus non est substantia’. Nam si substantia accipiat ab eo quod est esse ‘sub’, quod

Aleksandra kluczową rolę odgrywa autorytet Pseudo-Dionizego (o Bogu jako *ultra substantiam*).

Podobnie św. Bonawentura: „Podwójna jest właściwość samej substancji: ‘stać przez się’ i ‘być pod innym’ – pierwsze należy do doskonałości, a drugie do niedoskonałości; i dlatego godnie orzeka się [substancję o Bogu] z pierwszego powodu, a nie z drugiego powodu”<sup>165</sup>.

Z kolei św. Albert precyzuje, że w przypadku Boga „nie orzeka się substancji od aktu podmiotowania substancji drugiej lub przypadłości”, lecz orzeka się ją „jako *byt nie przez coś innego*, który wydziela się w przeciwstawieniu do *bytu z innego i bytu w innym*”. Albert potwierdza swą konkluzję łącznym autorytetem Boecjusza i Pseudo-Dionizego, którzy „nazywają ową substancję [Boską] bytowaniem ponad wszelką substancją”<sup>166</sup>.

Na tym tle nawet najwcześniejsze ujęcia św. Tomasza z Akwinu okazują się już na pierwszy rzut oka nową jakością – zresztą nic dziwnego, skoro wychodzą równocześnie poza schematy zarówno z *Kategorii*, jak i z *Metafizyki*.

Akwinata występuje bowiem przeciw nazywaniu Boga substancją nie tylko dlatego, że sugeruje to podmiotowanie – powód nam już dobrze znany – ale i dlatego, że termin substancja odsyła również do istoty-quidditas. A przecież, zauważa Tomasz, quidditas to coś różnego od istnienia-esse – a w tym sensie o substancji-istocie można mówić tylko w odniesieniu do bytu stworzonego (w którym zachodzi różnica istnienia i istoty). Nazywanie Boga substancją jest więc możliwe, ale tylko dla wyrażenia doskonałości samodzielnego bytowania, i to z zastrzeżeniem, że mówimy tu o substancji nie w tym samym znaczeniu jak w przypadku rzeczy stworzonych<sup>167</sup>.

a materia est, non dicitur substantia. Si vero ratione eius quod est ‘esse per se et causaliter’, dicitur substantia, et non erit negatio sic opposita affirmationi, sicut dicit Dionysius. Ex hac eadem auctoritate sumitur quod praedicationes plures, dictae de Deo affirmative, sunt effectivae”.

165 POR. BONAWENTURA, *IN I SENT*, 8, 2, dub. 5 resp: „Dicendum, quod duplex est proprietas ipsius substantiae, scilicet *per se stare et alii subesse*; primum est perfectionis, secundum imperfectionis; et ideo ratione primae dicitur digne, non ratione secundae”.

166 POR. ALBERT, 8, 32 c: „Dicendum, quod in veritate Deus vel divina essentia non est in genere aliquo sicut probant primae rationes pro Magistro inductae : et cum dicitur substantia, non dicitur substantia ab actu substandi secundae substantiae, vel accidentibus : sed dicitur substantia ens non per alterum, quod dividitur contra ens ab alio, et ens in alio : et illam substantiam vocant Boetius et Dionysius esse super omnem substantiam : quia haec omnes causat substantias, et illam imitantur”.

167 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 4, 2, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod Deus simpliciter non est accidens, nec tamen omnino proprie potest dici substantia; tum quia nomen substantiae dicitur a substando, tum quia substantia quidditatem nominat, quae est aliud ab esse ejus. Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc est idem in praedicato et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice. Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur”.

Ta oryginalna, typowa dla metafizyki Akwinaty argumentacja, oparta na różnicy „substancji” i istnienia (*ipsum esse*), jest jeszcze bardziej wyraźna w kolejnych syntezach teologicznych<sup>168</sup>.

ODRÓŻNIENIE *SUBSTANTIA* I *ESSENTIA*

- 5 Mówiliśmy już wyżej, i to nie raz, o trudności w poprawnym odtworzeniu precyzyjnych znaczeń terminów takich jak *substantia* czy *essentia* (oraz *ens*, *esse*, *entitas*) w języku autorów przed- i wczesnoscholastycznych. Dla uniknięcia wadliwych skojarzeń z późniejszymi doprecyzowaniami powstrzymaliśmy się nawet czasami od spolszczania tych słów według narzucających się dziś połączeń słownikowych (stąd np. pozostawianie słowa *essentia* jako „esencja” – w sytuacjach gdy można się spodziewać, że dany autor nie dostrzega jeszcze dość wyraźnie różnicy między „bytem” i „istotą”). Doszliśmy jednak obecnie do miejsca, w którym warto przyjrzeć się doprecyzowaniom, które autorzy dojrzałej scholastyki czynili na temat przynajmniej niektórych wspomnianych terminów.

Z zasady podstawą do tych doprecyzowań były określenia podane przez Boecjusza w traktacie *Contra Eutychem* (znanym także jako *Liber de dubus naturis et una persona Christi*). Boecjusz podejmuje tam ważny dla chrystologii problem odróżnienia natury i osoby – ale po dość szybkim sprecyzowaniu w rozdziale pierwszym znaczeń terminu „natura”<sup>169</sup> – akcent pada na odróżnienie znaczeń innych pojęć filozoficznych, które okazują się potrzebne teologowi: istota, subsystemacja, substancja i osoba<sup>170</sup>. Z tych czterech terminów dwa – substancja (*ὑπόστασις*) i esencja (*οὐσία*) – są dla nas szczególnie interesujące, i właśnie przy nich pozostaniemy w dalszych analizach<sup>171</sup>.

Objaśnienia zaczynają się od twierdzenia, że „istoty mogą być (*esse*) w powszechnikach, lecz tylko w jednostkach i poszczegółach są podmiotami

168 Por. TOMASZ, *SCG*, 1, 25 [3, 5, 10]; *STH*, 1, 3, 5 c; *CTH*, 1, 12n.

169 Boecjusz podaje następujące cztery definicje natury: „[1] Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt. (...) [2] Natura est uel quod facere uel quod pati possit. (...) [3] Natura est motus principium per se non per accidens. (...) [4] Natura est unam quamque rem informans specifica differentia” (por. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 1 [8-10. 25n. 41n. 57n]).

170 Por. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [56-62]: „Quocirca εἶναι atque οὐσιώσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι uero substare intellegitur. Neque enim uerborum inops Graecia est, ut Marcus Tullius alludit sed essentiam, subsistentiam, substantiam, personam totidem nominibus reddit, essentiam quidem οὐσίαν, subsistentiam uero οὐσιώσιν, substantiam ὑπόστασιν, personam πρόσωπον appellans”.

171 Zwróćmy jednak przy okazji uwagę, że *substantia* i *subsistentia* - dwa kluczowe pojęcia ustawione przez samego Boecjusza w parę - wchodzą do jego rozważań Boecjusza z dwóch różnych krain filozoficznych: „substancja” pochodzi z *Kategorii* Arystotelesowych, a „subsystemacja” to produkt chrześcijańskich teologów Wschodu, adaptujących platońskie pojęcie formy (por. LIBERA, 1996, 168).

(*substant*)<sup>172</sup>. Substancją (*ὑπόστασις*) „jest to, co dostarcza innym przypadłościom jakiegoś podmiotu, aby mogły być” (czyli substancja jest po prostu „podmiotem dla przypadłości”) <sup>173</sup>. Od substancji (i subsystencji) trzeba odróżnić istotę-*essentia*<sup>174</sup>. Z dalszych wywodów, prowadzonych na przykładzie człowieka, dowiadujemy się, jak się te trzy terminy różnicują: człowiek ma esencję, „ponieważ istnieje”, zaś substancję, „ponieważ jest podmiotem dla innych [rzeczy]”<sup>175</sup>. A więc jak *essentia* bierze się z *esse*, tak posiadanie esencji oznacza, że rzecz jest<sup>176</sup>.

W klasycznym dla wieku XII komentarzu autorstwa Gilberta z Poitiers położono mocny akcent na nierozłączność esencji i substancji (określone odpowiednio jako „esse” i „to, co jest”) – tak jak nierozdzielne są np. cielesność i ciało: „Albowiem według aktu cielesność jest niczym, chyba że jest w ciele, a ciało nie jest tym, czym się nazywa, chyba że jest w nim cielesność, która jest jego *esse*”<sup>177</sup>. Mamy tu więc zapewne przeniesienie do problematyki *Contra Eutychem* odróżnienia *esse* i *id quod est*, znanego z *De hebdomadibus*. Zobaczmy niżej, że ten sam klucz interpretacyjny, ujęty w odróżnieniu *quod est* i *quod est*, został przyjęty powszechnie także przez autorów „złotego wieku scholastyki”.

Św. Bonawentura zna w sumie cztery sposoby porządkowania znaczeń terminów *substantia* i *essentia*, w ścisłym powiązaniu z „przeniesieniem nazw na sprawy Boskie” (*translatio nominum ad divina*). W pierwszym

172 POR. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [34-40]: „Atque, uti Graeca utar oratione in rebus quae a Graecis agitata Latina interpretatione translata sunt: Αἱ οὐσίαι ἐν μὲν τοῖς καθ’ ὅλου εἶναι δύνανται, ἐν δὲ τοῖς κατὰ μέρος μόνοις ὑφίστανται?, id est: Essentiae in universalibus quidem esse possunt, in solis vero individuis et particularibus substant?”

173 POR. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [42-49]: „Nam quod Graeci οὐσίωσιν uel οὐσίωσθαι dicunt, id nos subsistentiam uel subsistere appellamus; quod uero illi ὑπόστασιν uel ὑφίστασθαι, id nos substantiam uel substare interpretamur. Subsistit enim quod ipsum accidentibus, ut possit esse, non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse ualeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus”.

174 POR. BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [56n]: „Quocirca εἶναι atque οὐσίωσθαι esse atque subsistere, ὑφίστασθαι uero substare intellegitur”.

175 BOECJUSZ, *CONTRA EUTYCHEN*, 3 [79-87]: „Est igitur et hominis quidem essentia, id est οὐσία, et subsistentia, id est οὐσίωσις, et ὑπόστασις, id est substantia, et πρόσωπον, id est persona; οὐσία quidem atque essentia, quoniam est; οὐσίωσις uero atque subsistentia quoniam in nullo subiecto est; ὑπόστασις uero atque substantia, quoniam subest caeteris quae subsistentiae non sunt, id est οὐσίωσει; est πρόσωπον atque persona, quoniam est rationabile individuum”.

176 Można już w tym miejscu zwrócić uwagę na obecność tej formuły Boecjuszowej w pierwszym rozdziale Tomaszowego *De ente et essentia*, w „encyklopedycznym” przeglądzie terminologii esencjalnej: „Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse” (TOMASZ, *DE ENTE*, 1). Użycie tej formuły niepokoi badaczy myśli św. Tomasza, jako nietypowy dla Akwinaty „esencjalizm” (por. GOGACZ, 1976, 36, przyp. 4).

177 GILBERT, IN *CONTRA*, 3, 33 [278, 7 – 279, 14]: „Attende quod, cum superius dixerit ‘essentia’, nunc dicit ‘substantia’ in particularibus esse. Quia nanque et esse et id, quod est, cuiusdam consortii ratione sine se esse non possunt - ut corporalitas et corpus. Actu nanque corporalitas nichil est nisi sit in corpore. Et corpus non est, quod uocatur, nisi in ipso sit corporalitas que est eius esse – recte, supposito quolibet horum duorum nominum hoc est ‘essentia’ uel ‘substantia’, sensus illius que sequitur dictionis ad eorum quodlibet aut consequenter, aut accidentaliter redditur”.

przedstawia oba te terminy jako ujęcia *in communi* – z tym, że substancja to „to, co jest”, czyli konkret (np. człowiek lub Bóg), a esencja to „to, przez co jest”, czyli abstrakt (np. człowieczeństwo lub Boskość)<sup>178</sup>. W drugim podejściu racją odróżnienia istoty i substancji nie jest już *quo est* i *quod est*, ale różnica między „tym, czego wszystko potrzebuje” i „tym, co nie potrzebuje innych”<sup>179</sup>. Za to w kolejnym, już trzecim podejściu zarówno w ramach *communicabile*, jak i *incommunicabile* wprowadzono podział na ujęcie abstrakcyjne i konkretne<sup>180</sup>. Bonawentura widzi jednak słabości wszystkich trzech „sposobów mówienia” – i dlatego podaje czwarty, który najwyraźniej jest jego konkluzją w tej sprawie. Ten sposób ma charakter ściśle teologiczny – ale też wiąże istotę z *quo*, a substancję z *quod*<sup>181</sup>.

Z kolei Albert Wielki również referuje różne stanowiska. To akceptowane przez siebie przedstawia dopiero po omówieniu „ujęcia filozoficznego” i „tradycji Boecjuszowej”. Najpierw zwraca uwagę, że „naturę substancji” można rozpatrywać bądź w aspekcie „tego, przez co jest” (*quo est*), bądź w aspekcie „tego, co jest” (*id quod est*) – a więc i on wprowadza element doktrynalny, będący pewnym zapożyczeniem z komentarzy Gilberta z Poitiers. Rozwija typologię wychodzącą od tego podziału<sup>182</sup> – ale jednak ją porzu-

178 Por. BONAVENTURA, *IN I SENT*, 23, 1, 3 c: „Et cum nos debeamus intelligere in Deo, quod vere est, per id quod videmus in his inferioribus, maxime secundum nobiles et primas et praecipuas condiciones; cum in communi in inferioribus inveniatur quod est et quo est, ratione cuius significatur in concretionem et in abstractionem, ut dicatur homo et humanitas: sic in divinis intelligimus, quamvis non intelligamus in differentia illa duo. Ideo et in abstractionem significamus per hoc nomen deitas, et in concretionem per hoc nomen Deus. Et ideo imposuimus ei nomen, quo significaretur ipsum quo est, et hoc est essentia; et ipsum quod est, et hoc est substantia; et ita haec duo nomina accipiuntur ex parte communis. Est etiam in divinis accipere, quod est incommunicabile, et hoc est quid distinctum, sive quis distinctus”.

179 Por. BONAVENTURA, *IN I SENT*, 23, 1, 3 c: „Fuerunt etiam alii volentes dicere, quod substantia et essentia accipiuntur ex parte communis, sed differenter, quia illud commune contingit intelligi sub duplici ratione: una est, quod omnia indigent eo, ut sint; alia est, quod ipsum non eget aliis. Primo modo dicitur essentia, a qua et per quam omnia sunt; secundo modo substantia, quoniam per se stat, omnibus aliis circumscriptis”.

180 Por. BONAVENTURA, *IN I SENT*, 23, 1, 3 c: „Fuerunt alii, qui voluerunt dicere, quod ista quatuor nomina distinguuntur per communicabile et incommunicabile, secundum quod potest unumquodque dupliciter significari: vel in abstractionem, vel in concretionem. Nam communicabile potest significari in abstractionem, et sic dicitur essentia; vel in concretionem ad suppositum, et sic dicitur substantia. Similiter incommunicabile potest significari in abstractionem, et sic dicitur subsistentia sive hypostasis; vel in concretionem, et sic dicitur persona”.

181 Por. BONAVENTURA, *IN I SENT*, 23, 1, 3 c: „Et propterea quartus modus dicendi est, quod cum fides dicat, Deum esse trinum et unum, in quantum dicit unum, non possumus intelligere unum, quin intelligamus quod est et quo est unum; et quo est unum est illud quo est, et quod est unum est illud quod est. Primum est essentia. Secundum substantia”.

182 Por. ALBERT, *IN I SENT*, 23, D, 4 c: „Et ideo notandum, quod in substantia, id est, in natura substantiae duo sunt, scilicet *quo est*, et *id quod est*. Quo est autem attenditur dupliciter, scilicet prout est in se simplex, non commiscibile alicui particulari: sicut cum dicitur, homo est species, et risibile: et hoc est proprium, et non commune, cum non possit praedicari de aliquo secundum intentionem illam: et hoc dicunt quidam esse essentiam. Accipitur etiam natura communis, ut praedicabilis de singulis: et sic homo est appellativum nomen, si sic accipitur in natura hominis:

ca, i w końcu proponuje rozwiązanie, które osobiście akceptuje: istota jako *quo est*, a pozostałe nazwy (w tym i substancja) jako ujęcia z perspektywy *quod est*<sup>183</sup>. I wobec tak skorygowanej wersji ostatniej Albert wyraża nareszcie swój konsens<sup>184</sup>.

Tomasz z Akwinu też posługuje się odróżnieniem *quo est* i *quod est*. Jednak zamiast rozdzielać pojęcia między te dwa aspekty, zauważa, że każdą z nazw orzeka się w dwojaki sposób, odróżniając każdorazowo „to, co jest” (*quod est*) i „to, przez co jest” (*quo est*). I tak termin „istota” raz jest orzekany jako „to, przez co” (i wtedy mówimy, że „istota Sokratesa”, ujęta jako „człowieczeństwo”, „nie jest Sokratesem”); a innym razem jako „to, co jest” (i wtedy mówimy, że „Sokrates jest pewną istotą”, ujętą jako „człowiek”)<sup>185</sup>.

Także „substancja” jest orzekana w dwojaki sposób. Jeśli jako „to, przez co” coś jest podmiotowane (*substatur*), wtedy – zgodnie z tym, co mówi Boecjusz w komentarzu do *Kategorii* – substancja/hipostaza to materia, będąca przeciw „pierwszym pryncypium podmiotowania”. Jeśli jednak chodzi o substancję jako „to, co” jest podmiotem, nazwa ta będzie się najpierw odnosiła do „jednostki w rodzaju substancji” (*individuum in genere substantiae*). Rodzaje i gatunki są podmiotami przypadłości wyłącznie poprzez jednostki (*ratione individuorum*). Dlatego nazwa „substancja” odnosi się – „według Filozofa i Boecjusza” – najpierw i przede wszystkim do substancji jednostkowych<sup>186</sup>.

---

et sic apud Boetium vocatur usiosis vel subsistentia, apud Augustinum autem et Hieronymum vocatur substantia vel usiosis : quia secundum illos substantia respondet usiosi et non hypostasi. Si autem consideratur natura secundum id quod est, dupliciter consideratur : aut per respectum quem ponit ad naturam cui subsistit, et tunc dicitur substantia apud Boetium, et ὑπόστασις, vel subsistentia secundum Augustinum et Hieronymum : aut per respectum ad proprietatem, et tunc dicitur secundum omnes persona et πρόσωπον”.

183 Por. ALBERT, *IN I SENT*, 23, D, 4 C: „Sed haec acceptio non videtur concordare Auctoribus qui dicunt essentiam rei dici et praedicari de eo cuius est essentia : et ideo dicendum, quod unum solum secundum intellectum Augustini et Hieronymi accipitur ex parte quo est, quod est essentia. Alia autem accipiuntur ex parte ejus quod est : et substantia quidem secundum eos ponit respectum ad quo est : propter quod etiam dubium facit intellectum apud Latinos, ut quandoque pro essentia, quandoque pro supposito ponatur : et ideo Latini concedere noluerunt tres substantias. Subsistentia autem secundum eos ponit respectum ad individuationem : licet in his duobus secundum Anselmum et alios sit e converso. Sed persona ponit specialem respectum ad distinctionem proprietatis pertinentis ad dignitatem moris vel naturae”.

184 Por. ALBERT, *IN I SENT*, 23, D, 4, ad 1: „Huic ergo ultimae opinioni consentientes respondemus ad objecta : et patet jam solutio ad primum per hoc quod haec aliter sumuntur apud Philosophos, quam apud usum Sanctorum”.

185 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1 C: „Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis; et quandoque quod est ut significatur hoc nomine homo”.

186 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1 C: „Similiter hypostasis, vel substantia, dicitur dupliciter: vel id quo substatur; et quia primum principium substandi est materia, ideo dicit Boetius in Praedic., quod hypostasis est materia, vel quod substatur, et hoc est individuum in genere substantiae per prius. Genera

Akwinata zdaje sobie sprawę z „wieloznaczności” nazwy „substancja” w filozoficznej tradycji łacińskiej: „Czasami przyjmuje się ją dla istoty, zgodnie z tym, że my mówimy, iż definicja oznacza substancję rzeczy. Czasami przyjmuje się ją dla podstawy substancji (*suppositum substantiae*), tak jak mówimy, że Sokrates jest pewną substancją”<sup>187</sup>. Już nieco dalej, w dystynkcji 26. czytamy, bardzo podobne zdanie, że „w języku łacińskim nazwa odpowiadająca [słowu] hipostaza, czyli substancja, staje się wieloznaczna [odnosząc się] do istoty i do substancji pierwszej”<sup>188</sup>.

Bywa, że św. Tomasz mówi wręcz o czterech różnych znaczeniach „substancji”: esencji, substancji pierwszej, substancji drugiej i substancji „w znaczeniu ogólnym”<sup>189</sup> – co wprowadza nas już w atmosferę bliską księdze siódmej *Metafizyki* z podanym w niej poczwórnym orzekaniem substancji (wrócimy do tego w rozdziale trzecim).

Nasze analizy, także te dotyczące myśli paryskich teologów „złotego wieku scholastyki”, ograniczaliśmy do tej pory świadomie do bazy źródłowej nieprzekraczającej swoją datacją połowy lat 1250., gdy proces recepcji „nowego Arystotelesa” miał wyraźnie nabrać tempa. Interesując się recepcją filozoficznych wątków teologii Boecjusza, próbowaliśmy się zatrzymać możliwie jak najwcześniej, szukając we wczesnych syntezach epoki scholastycznego rozkwitu obszarów największej i w miarę wyłącznej czy uprzywilejowanej obecności Boecjusza. Teraz jednak wyjdźmy poza te granice, śledząc nadal inspiracje z Boecjuszowego *Contra Eutychem* w dziełach Akwinaty późniejszych niż *Skrypt do Sentencji*.

Do porządkowania znaczeń zespołu pojęć z *Contra Eutychem* wraca św. Tomasz jeszcze wielokrotnie w swej twórczości teologicznej. Nie są to jednak proste powtórzenia tego, co widzieliśmy w *Skrypcie do Sentencji*.

W pierwszej części *Sumy Teologii* – znów w ramach kwestii trynitarynych, a nie chrystologicznych – problem „czterech pojęć” wraca w ramach

---

enim et species non substant accidentibus nisi ratione individuorum; et ideo nomen substantiae primo et principaliter convenit particularibus substantiis, secundum philosophum, et secundum Boetium”.

187 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1, ad 5: „Ad quintum dicendum, quod apud nos nomen substantia aequivocatur. Quandoque enim ponitur pro essentia, secundum quod nos dicimus definitionem significare substantiam rei. Quandoque ponitur pro supposito substantiae, sicut dicimus Socratem esse substantiam quamdam”.

188 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 26, 1, 1, ad 1: „Nomen respondens hypostasi lingua Latina, scilicet substantia, auquivocatur ad essentiam et ad substantiam primam...”

189 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 25, 1, 1, ad 7: „Ad septimum dicendum, quod substantia dicitur quatuor modis. Uno modo substantia idem est quod essentia; et sic substantia invenitur in omnibus generibus, sicut et essentia; et hoc significatur, cum quaeritur: quid est albedo? Color. Alio modo significat individuum in genere substantiae, quod dicitur substantia prima, vel hypostasis. Tertio modo dicitur substantia secunda. Quarto modo dicitur substantia communiter prout abstrahit a substantia prima et secunda, et sic sumitur hic, et per individuum, quasi per differentiam, trahitur ad standum pro substantia prima; sicut cum dicitur animal rationale mortale, significat animal naturam animalis prout abstrahitur ab omnibus speciebus, et per differentiam additam trahitur in determinatam speciem”.



pytania, „czy osoba jest tym samym co hipostaza, subsystema i istota”. Kwestia ta jest stawiana z wyraźnym odniesieniem do *Contra Eutychem* (i Boecjuszowego komentarza do *Kategorii*) – jednak w odpowiedzi Akwinaty podstawą schematu rozróżnień jest już Arystotelesowa definicja substancji z księgi piątej *Metafizyki*, oparta na jej rozumieniu bądź jako istoty, bądź jako konkretnego podmiotu. W ten sposób skonfrontowane zostają równocześnie dwa zasoby źródłowe (teologiczna tradycja „czterech pojęć” z *Contra Eutychem* i filozoficzna definicja *oúσία*-substancja z *Metafizyki*) oraz dwa kody pojęciowe. Z czterech pojęć „boecjańskich” jedno (*essentia*) zostaje zasymilowane jako pierwsze z arystotelesowskich rozumień substancji, zaś pozostałe trzy (*subsistentia* i *hypostasis/substantia* oraz *persona*) stają się kolejnymi odmianami znaczenia drugiej z „arystotelesowskich” substancji – przy czym spoza repertuaru boecjańskiego dochodzi tu jeszcze *res naturae*<sup>190</sup> oraz *suppositum* (to ostatnie jako nazwa wyrażająca nie rzecz, lecz „intencję”). I tak istota to „quidditas rzeczy, którą oznacza definicja”, „rzecz naturalna” – „to, co podmiotuje jakąś naturę wspólną”, subsystema – „to, co bytuje przez się, a nie w innym”, a substancja – „to, co podmiotuje przypadłości” (natomiał termin „osoba” konsumuje znaczenia tych trzech ostatnich nazw w odniesieniu do substancji rozumnych)<sup>191</sup>. Wygląda to następująco:

*Substantia dicitur dupliciter...*

- 1 *quidditas rei quam significat definitio: oúσία/essentia*
- 2 *subiectum/suppositum in genere substantiae*
  - 2a *nomen significans intentionem: suppositum*
  - 2b *nomina significantia rem*

190 To pojęcie używane często przez scholastyków XIII wieku – które w odróżnieniu od pozostałych nie zostało zasymilowane na trwałe przez słownik filozoficzny języków europejskich – powstało w wieku XII na tle zamieszania wynikającego z nieprzystawalności filozoficznego słownictwa greckiego i łacińskiego. Jako swoiste przeciwieństwo abstrakcyjnej *natura rei*, wyrażenie *res naturae* – w ostateczności będące zamiennikiem greckiej *hypostasis* – miało oddać „rzeczywistą jędrność konkretnej istniejącej rzeczy” (CHENU, 1957, 303). Zob. sygnalizowane przez o. Chenu sposoby użycia tego wyrażenia u teologów XII wieku: ALAIN Z LILLE, *REGULAE*, 32, 117 [PL, 210, 636, 682]; PIOTR LOMBARD, *SENTENTIAE*, I, 34, 1.

191 Por. TOMASZ, *STH*, I, 29, 2 c: „Respondeo dicendum quod, secundum philosophum, in v Metaphys., substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio significat substantiam rei, quam quidem substantiam Graeci usiam vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subiectum vel suppositum quod subsistit in genere substantiae. Et hoc quidem, communiter accipiendo, nominari potest et nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt res naturae, subsistentia et hypostasis, secundum triplicem considerationem substantiae sic dictae. Secundum enim quod per se existit et non in alio, vocatur subsistentia, illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt. Secundum vero quod supponitur alicui naturae communi, sic dicitur res naturae; sicut hic homo est res naturae humanae. Secundum vero quod supponitur accidentibus, dicitur hypostasis vel substantia. Quod autem haec tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen persona significat in genere rationalium substantiarum”.

*zb' res naturae: quod supponitur alicui naturae communi*

*zb'' subsistentia: quod per se existit et non in alio*

*zb''' hypostasis vel substantia: quod supponitur accidentibus*

Wygląda więc na to, że w swojej drugiej, bardziej autorsko oryginalnej formule syntezy teologicznej Akwinata zrezygnował z porządkowania „czterech pojęć” za pomocą odróżnienia *quo/quod* i *pars/totum* – okazały się one jakby niepotrzebne w sytuacji użycia definicji z Arystotelesowej księgi Δ.

Mniej więcej w tym samym czasie co kwestie trynitarne z *Sumy Teologii* powstawały też kwestie dyskutowane *De potentia*. Także tam pojawia się seria pytań o stosowalność terminu „osoba” do Boga – i w związku z tym rozpatrywany jest problem znaczeń „czterech pojęć”. Podobnie jak w *Sumie Teologii*, również w *De potentia* kluczem jest podwójne znaczenie „substancji” z *Metafizyki* – jednak nie jest to jakieś proste odbicie referowanego wyżej układu z *Sumy*. Objaśnienie jest z jednej strony mniej schematyczne lub – można też powiedzieć – mniej przejrzyste, a z drugiej strony inaczej zorganizowane, treściowo zaś pod pewnym względem bogatsze, pod innym uboższe. W centrum znajduje się pojmowanie substancji jako „natury wspólnej, którą oznacza definicja” – czyli „istota lub quidditas”. Ma ona pozycję „jednego”, które „zwielokrotnia się” – i dalsze znaczenia substancji, już pojmowanej jako „podmiot” czy „poszczególność”, są przedstawiane jako różne aspekty owego zwielokrotniania, polegającego na swoistym dodawaniu czegoś do natury powszechnej, która stanowi pewną „część formalną”. Tymi „dodatkami” są dwie „właściwości”: z jednej strony „to, że (podmiot) nie wymaga jakiejś podstawy, na której by się opierał”, z drugiej – „to, że jest podstawą dla przypadłości”. Ze względu na pierwsze mówimy o subsystemie, ze względu na drugie – o substancji. Tyle schemat znaczeń podany w *De potentia* – widzimy, że nie weszło do niego np. *res naturae* i *suppositum*. Objaśnienie z *De potentia* dodaje jednak pewne precyzujące uwagi – podane z pomocą Awicenny – o tym, czy i kiedy różnica między istotą i konkretem jest realna, a kiedy tylko pojęciowa<sup>192</sup>.

192 Por. TOMASZ, *DE POT*, 9, 1 c: „Dicendum quod philosophus ponit substantiam dupliciter dici: dicitur enim uno modo substantia ipsum subiectum ultimum, quod non praedicatur de alio: et hoc est particulare in genere substantiae; alio modo dicitur substantia forma vel natura subiecti. Huius autem distinctionis ratio est, quia inveniuntur plura subiecta in una natura convenire, sicut plures homines in una natura hominis. Unde oportuit distingui quod est unum, ab eo quod multiplicatur: natura enim communis est quam significat definitio indicans quid est res; unde ipsa natura communis, essentia vel quidditas dicitur. Quidquid ergo est in re ad naturam communem pertinens, sub significatione essentiae continetur, non autem quidquid est in substantia particulari, est huiusmodi. Si enim quidquid est in substantia particulari ad naturam communem pertineret, non posset esse distinctio inter substantias particulares eiusdem naturae. Hoc autem quod est in substantia particulari praeter naturam communem, est materia individualis quae est singularitatis principium, et per consequens accidentia individualia quae materiam praedictam determinant. Comparatur ergo essentia ad substantiam particularem ut pars formalis ipsius, ut humanitas ad Socratem. Et ideo in rebus, ex materia et forma compositis, essentia non est omnino idem quod subiectum; unde non praedicatur

Sposób interpretacji podany w *De potentia* – oparty na prześledzeniu relacji natury wspólnej i poszczegółu – sygnalizuje obecność schematu pojęciowego nieco innego niż ten zapośredniczony w *Contra Eutychem*. Ten nieco odmienny schemat pojęć wraca regularnie w kwestiach chrystologicznych Akwinaty (w trzeciej części *Skryptu do Sentencji*, w trzeciej części *Sumy Teologii*, w wybranych kwestiach dyskutowanych...) – i charakteryzuje się z jednej strony precyzyjnym rozdzieleniem sensów między „pojedynczym” (*singulare*), „poszczegółem” (*particulare*) i „jednostką” (*individuum*)<sup>193</sup>, a z drugiej – zróżnicowaniem nazw na „nazwy pierwszego nadania” i „nazwy drugiej intencji”<sup>194</sup>.

de subiecto: non enim dicitur quod Socrates sit una humanitas. In substantiis vero simplicibus, nulla est differentia essentiae et subiecti, cum non sit in eis materia individualis naturam communem individuans, sed ipsa essentia in eis est subsistentia. Et hoc patet per philosophum et per Avicennam, qui dicit, in sua metaphysica, quod quidditas simplicis est ipsum simplex. Substantia vero quae est subiectum, duo habet propria: quorum primum est quod non indiget extrinseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. Aliud vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare. Sic ergo substantia quae est subiectum, in quantum subsistit, dicitur ousiosis vel subsistentia; in quantum vero substat, dicitur hypostasis secundum Graecos, vel substantia prima secundum Latinos. Patet ergo quod hypostasis et substantia differunt ratione, sed sunt idem re. Essentia vero in substantiis quidem materialibus non est idem cum eis secundum rem, neque penitus diversum, cum se habeat ut pars formalis; in substantiis vero immaterialibus est omnino idem secundum rem, sed differens ratione. Persona vero addit supra hypostasim determinatam naturam: nihil enim est aliud quam hypostasis rationalis naturae”.

193 Por. TOMASZ, *QUODL IX*, 2, 1 c: „Nominum autem quae singularitatem designant, quaedam significant singulare in quolibet genere entis, sicut hoc nomen singulare et particulare et individuum, quia haec albedo est quoddam singulare et particulare et individuum; nam universale et particulare circumueunt omne genus. Quaedam vero significant singulare solum in genere substantiae; sicut hoc nomen hypostasis, quod significat individuum substantiam; et hoc nomen persona, quod significat substantiam individuum rationalis naturae: et similiter hoc nomen suppositum vel res naturae; quorum nullum de hac albedine potest praedicari, quamvis haec albedo sit singularis; eo quod unumquodque eorum significat aliquid ut subsistens, accidentia vero non subsistunt. Partes vero substantiarum quamvis sint de natura subsistentium, non tamen per se subsistunt, sed in alio sunt; unde etiam praedicta nomina de partibus substantiarum non dicuntur: non enim dicimus quod haec manus sit hypostasis vel persona, vel suppositum, vel res naturae, quamvis possit dici quod sit quoddam individuum, vel particulare, vel singulare, quae nomina de accidentibus dicebantur”.

194 Por. TOMASZ, *IN III SENT*, 6, 1, 1 c: „Respondeo dicendum, quod cum omne particulare habeat respectum ad naturam communem et ad proprietates, potest secundum utrumque respectum nominari, tum per nomen primae impositionis, tum per nomen secundae intentionis. Hoc enim nomen res naturae est nomen primae impositionis, significans particulare per respectum ad naturam communem; hoc vero nomen suppositum est nomen secundae impositionis, significans ipsam habitudinem particularis ad naturam communem, in quantum subsistit in ea; particulare vero, in quantum excedit ab ea. Sed quia accidentia consequuntur naturam; ideo omne nomen designans particulare secundum respectum ad proprietates, designat etiam ipsum per respectum ad naturam communem. Hoc ergo potest fieri dupliciter: vel per nomen primae impositionis; et sic est hypostasis communiter in omnibus substantiis, persona vero in omnibus rationalibus; vel per nomen secundae impositionis, et sic est individuum in quantum est individuum in se, singulare vero in quantum est divisum ab aliis; unde singulare est idem quod divisum. Est etiam alia differentia attendenda inter ista: quia quaedam istorum significant communiter particulare in quolibet genere, sicut particulare, individuum, singulare; quaedam vero tantum particulare in genere substantiae, sicut res naturae, suppositum, hypostasis, et persona. Quia vero ratio substantiae est quod per se subsistat,

6 Do tej pory mówiliśmy jedynie o tej formie obecności arystotelesowskiej nauki o kategorii *ὄντια* (substancji/esencji), która była za pośrednictwem w pismach teologicznych Boecjusza i rozwijana w ramach tradycji namysłu nad użyciem kategorii w „orzekaniu teologicznym”. Teraz jednak powinniśmy zwrócić uwagę na inny, równoległy nurt obecności Arystotelesa Boecjuszowego: nurt dialektyczny. Od poprzedniego, teologicznego, różni się on tym, że rozwija się niejako poza obszarem bezpośrednich zastosowań w orzekaniu o Bogu. Chodzi więc o tradycję refleksji o charakterze, można by rzec, naturalnym i świeckim – wyrażającą się w pismach, których jedynym lub głównym celem jest streszczenie lub objaśnienie nauki Arystotelesa.

Dokonując tego odróżnienia dwóch nurtów, należy jednak zawsze pamiętać, że – przynajmniej w dotychczas analizowanym okresie – nie tworzą one konkurencji, lecz raczej wzajemnie się napędzają. Biorąc pod uwagę dynamikę typową dla całej cywilizacji chrześcijańskiej, byłoby zapewne słuszne powiedzenie, że wewnątrz zainteresowań teologicznych buduje się specyficznie chrześcijańska wrażliwość filozoficzna. W naszym przypadku chodzi właśnie o współzależność między problematyką „orzekania teologicznego” a świecką dialektyką. Filozofujący teolodzy tego okresu przed- lub wczesnoscholastycznego traktowali różne dyscypliny świeckie – zgodnie ze schematem podanym przez św. Augustyna w *De doctrina christiana* – jedynie jako nauki pomocnicze teologicznej lektury Biblii. Dotyczyło to m.in. logiki, nazywanej dialektyką, w ramach której wykładano treść *Kategorii*.

I tak rzeczywiście wiele wskazuje na to, że jeśli Alkuin – jeden z tych autorów karolińskich, którym zawdzięczamy kontynuację przekazu Boecjuszowego – zabiegał o upowszechnienie nauki o kategoriach, czynił to głównie dlatego, iż widział w niej instrument do uzyskiwania precyzyjnych formuł teologicznych. Tak przynajmniej, powołując się na św. Augustyna, uzasadnia on studium logiki, zaproponowane Karolowi Wielkiemu, we wspomnianym wyżej swym późnym dziele *De fide sanctae Trinitatis*<sup>195</sup>.

Imię Alkuina jest zresztą dobrym symbolem najściślejszej koegzystencji obu nurtów refleksji. Ten teolog był równocześnie autorem *De dialectica*,

inde est quod nullum istorum dicitur nisi de re completa per se subsistente: unde non dicuntur neque de parte neque de accidente, de quibus alia dici possunt quae in omnibus generibus inveniuntur; quamvis enim haec albedo vel haec manus dicatur individuum vel singulare, non tamen potest dici hypostasis, suppositum, vel res naturae. Impossibile est autem, si ponantur duo quorum utrumque per se subsistat, quod unum sit alterum: quia secundum hoc quod numerantur, differunt (cum differentia sit causa numeri); et non praedicantur de se invicem, nisi secundum quod unum sunt”. Por. także: TOMASZ, DE UNIONE, 2 c.

195 Por. List dedykacyjny w: ALKUIN, *DE FIDE S. TRINITATIS*: „...ut convincerem eos, qui minus utile aestimabant vestram nobilissimam intentionem dialecticae disciplinae discere velle rationes, quas beatus Augustinus in libris de sancta Trinitate adprime necessarias esse putavit, dum profundissimas de sancta Trinitate quaestiones non nisi categoriarum subtilitate explanari posse probavit” (cyt. MARENBNON, 2005, 227).

czyli „pierwszego traktatu logiki w łacińskim średniowieczu”<sup>196</sup> – i to on, współpracownik Karola Wielkiego, kierownik jego szkoły pałacowej i architekt całego ówczesnego systemu edukacji, w konkretnym biegu dziejów stał się pierwszym nauczycielem kategorii dla łacińskiego średniowiecza.

*De dialectica* ma postać dialogu między Karolem Wielkim i jego preceptorem Alkuinem. Jest to utwór będący dobrym świadectwem tego, że w zakresie zagadnień logicznych epoka karolińska (skądinąd twórcza i poniekąd decydująca dla podstawowego kształtu łacińskiej tradycji filozoficzno-teologicznej) była okresem „asymilacji, a nie innowacji”<sup>197</sup>.

Wykład o kategoriach zjawia się tam w serii krótkich objaśnień dotyczących definicji filozofii, jej wartości poznawczej, głównych części i należących do nich dyscyplin. Dowiadujemy się z tego, że logika jest jedną z trzech części filozofii, a sama składa się z dialektyki i retoryki. Dialektyka zaś, czyli „dyscyplina rozumowego badania, definiowania i rozważania”<sup>198</sup>, składa się z pięciu głównych części: izagogi, kategorii, sylogistyki, topik i hermeneutyki. Omówiono je następnie po kolei, my jednak przejdźmy od razu do rozdziału dotyczącego kategorii. Tu, w trzecim rozdziale dialogu, Alkuin przedstawia kategorie jako orzeczniki (*praedicamenta*): „cokolwiek człowiek mówi, mieści się w sposób nieunikniony wśród tych dziesięciu słów”. Jednak nasza mowa odbywa się w dwojaki sposób – dotyczy albo substancji, albo przypadłości. Gdy pada pytanie o powód, dlaczego coś nazywa się substancją, Alkuin wyjaśnia, że „nazywa się substancją, bo bytuje samodzielnie (*subsistit*), tak że jest jakąś naturą w swej właściwości”<sup>199</sup>.

Mogłoby się wydawać, że ten pochodzący z wieku VIII wykład o kategoriach będzie oparty na *Kategoriach*, których pierwszy znany nam dzisiaj przekład łaciński – autorstwa Boecjusza – datuje się na wiek VI. Jest jednak inaczej, gdyż przekład Boecjuszowy wszedł do użycia nie wcześniej niż w X wieku. Natomiast Alkuin oparł swój wykład na dziełku *Categoriae decem*<sup>200</sup>, które zresztą zostało przezeń wydane, dedykowane Karolowi Wielkiemu – oraz mylnie przypisane św. Augustynowi<sup>201</sup>. Ten utwór niezna-

196 MARENBN, 2005, 226

197 MARENBN, 1994, 177.

198 ALKUIN, *DE DIALECTICA*, 1 [952 D]: „Dialectica est disciplina rationalis quaerendi, diffiniendi et disserendi, etiam et vera a falsis discernendi potens”.

199 Por. ALKUIN, *DE DIALECTICA*, 3 [954 D – 955 A]: „A. (...) Duobus modis fit locutio nostra; aut de substantia, aut de accidentibus. C. Unde dicitur substantia? A. Substantia dicitur, quia subsistit, ut [Ms., et] est unaquaeque natura in sua proprietate. C. Quot sunt accidentia? A. Corporalibus naturis novem. C. Quae? A. Quantitas, ad aliquid, qualitas, facere, pati, situs, ubi, quando, habere [Al., habitus]. His novem junctis ad substantiam, quam Graeci usian vocant, fiunt decem categoriae. Et inter haec decem verba, quidquid homo loquitur, inevitabiliter invenitur”.

200 Por. MARENBN, 2005, 226.

201 Por. PSEUDO-AUGUSTYN, *De decem categoriis*, PL, 32, 1419-1438: „Alcuinus Magister a partibus scythiae nostras deveniens. Has cathogorias ab Aristotele Greco sermone editas et post ab Augustino latinis litteris elucidatas karolo regi francorum cum his versibus destinavit”. Jeszcze w wydaniu Migne’a dziełko to figuruje wśród utworów św. Augustyna.

nego autora i o nie do końca ustalonej datacji (zapewne pochodzący z IV w.)<sup>202</sup> jest tak naprawdę zręczną parafrazą, której znaczne fragmenty to tłumaczony tekst *Kategorii* Arystotelesa. Autor, zwany dziś Pseudo-Augustynem, daje się poznać jako „oryginalny intelekt”, który precyzując sensy wyrażań Arystotelesowych, chętnie i z łatwością wychodzi poza ramy niewolniczych powtórzeń sformułowań i przykładów użytych przez Stagirytę<sup>203</sup>.

ALKUINOWY WYKŁAD O KATEGORII SUBSTANCJI

Alkuin przedstawiał naukę o kategoriach – Karolowi Wielkiemu i chrześcijańskiemu światu Zachodu – właśnie na podstawie przekazu Pseudo-Augustyna. Wraz z *Categoriae decem* rozważa, czego w największym stopniu dotyczy wykład Arystotelesa: rzeczy, pojęć czy słów<sup>204</sup> (wkładając w usta Karola powątpiewanie, czy wszystkie te rozważania mogą ograniczać się tylko do nazw i słów<sup>205</sup>). Choć uznaje, że można by każde z nich rozważać z osobna, jednak skłania się do łącznego ujęcia wszystkich trzech<sup>206</sup>. Mimo to, dalej zajmuje się pojęciami, pośrednimi między rzeczami i słowami. Wszystko to – jak możemy zobaczyć porównując teksty – czyni Alkuin w pełnej zgodzie z Pseudo-Augustynem<sup>207</sup>.

202 Na temat domniemań badaczy co do autorstwa *Categoriae decem* – zob. KENNY, 2005, 130-133 (wymieniane są nazwiska: Vettius Agorius Praetextatus, Albinus i Mariusz Wiktoryn).

203 Por. KENNY, 2005, 128.

204	<i>DE DIALECTICA</i> , 3 [956 A-B]	<i>CATEGORIAE DECEM</i> , 19 [137, 13-20]
	A Tribus ex fontibus omnes profluunt quaestiones; aut ab his quae sunt; aut ab his quae percipiuntur; aut de [Al., ab] his quae dicuntur. Una est substantiarum; quia [Al., et sunt] sunt omnes res, quas natura peperit. Altera sensuum; quia sensu percipi non possunt, nisi hae res quae sunt, et quarum imagines animo formamus et condimus. Tertia dictionum, id namque, quod quis concipit [Al., concepit] animo, lingua prosequenti demonstrat.	Sed plerique movere assolent quaestionem de quibus magis Aristoteles voluerit inchoare tractatum: primo de iis quae sunt, secundo de iis quae percipiuntur, tertio de iis quae dicuntur. Primo: sunt, res omnes quas natura peperit; secundo: percipiuntur, ea quorum imagines animo videndo formamus et condimus; tertio: dicuntur, illa quibus ea quae sunt impressa animis efferuntur (id namque quod quis concipit animo, lingua prosequente declarat).

205 Por. ALKUIN, *DE DIALECTICA*, 3 [956 A]: „C. Quia mihi perspicue nominum varietatem dixisti, superest ut quaestionum rationem exponas, quas non nisi nominibus et verbis constare posse aestimo. Ideo has duas partes principales esse natura nos docet. Nomen namque substantiam ostendit; verbum, quid quisque faciat, quidve patiatur”.

206	<i>DE DIALECTICA</i> , 3 [956 B]	<i>CATEGORIAE DECEM</i> , 21 [137, 28 - 138, 2]
	Ergo quanquam separatim haec tria nominentur, mistam tamen de tribus disputationem debemus accipere. Nam de praecipis [Al., perceptis] qui loquitur, et originem rerum trahit, et praesidia orationis implorat	Ergo, quamquam separatim postea ea quae sunt de finiturus sit, mixtam tamen de tribus disputationem debemus accipere. Nam de perceptis qui loquitur, et originem rerum trahit et praesidia orationis implorat.

207 Autor *Categoriae decem* jest zdecydowanie zdania, że traktat Arystotelesa dotyczy pojęć (a nie samych słów) – por. PSEUDO-AUGUSTYN, *CATEGORIAE DECEM*, 20 [137, 20-28]: „Sed, ut erudito nostrae aetatis Themistio philosopho placet, de his Aristoteles tractare incipit quae percipiuntur quaeque ipse vocat graeco nomine *σημαινόμενα* sive *φαντασίας*, ‘imagines rerum insidentes animo’; verum,

Kierując się do odróżnienia substancji i przypadłości, Alkuin daje następnie krótki wykład o dwóch sposobach ludzkiego poznania: percepcji zmysłowej i wnioskowania umysłowego – jest to znów streszczenie wersji Pseudo-Augustyana, miejscami dosłowne powtórzenie całych fraz<sup>208</sup>. Dalej czytamy u Alkuina, że „to, co odróżniamy przy pomocy zmysłu cielesnego, trzeba nazwać usia, czyli substancja” (podczas gdy tym, co rozpoznajemy umysłem, jest przypadłość). Substancja to podmiot, czyli „ypocimenon”<sup>209</sup>. Tak właśnie mieliby odróżniać substancję i przypadłość mędracy lub ludzie wykształceni.

cum de perceptis proposuerit disputare, et de iis quae sunt et de iis quae dicuntur necessario locuturus est. Percepta enim ex his oriuntur quae sunt, quae uidendo percipiuntur; perceptorum autem deerit demonstratio nisi eorum quae dicuntur auxilio fuerint demonstrata”.

208	<i>DE DIALECTICA</i> , 3 [956 B-C]	<i>CATEGORIAE DECEM</i> , 27n [139, 10-27]
	<p>A. (...) Sunt igitur illa, quae aut percipimus sensibus corporis; aut mente et cogitatione colligimus. Sensibus tenemus, quae aut videndo, aut contrectando, aut audiendo, aut gustando, aut odorando percipimus. Mente cognoscimus, dum quodlibet corpus, ut puta hominis vel animalis multis constare ex partibus intelligimus; etiam vel crescere vel senescere; modo angi curis, modo securo pectore conquiescere; sanitate alias frui, alias dolores perpeti; peritum ex imperito, ex inducto doctum</p>	<p>Sunt, igitur, illa quae aut percipimus sensibus aut mente et cogitatione colligimus: sensibus tenemus quae aut uidendo aut contrectando aut audiendo aut gustando aut odorando cognoscimus; mente ut, cum quis equum aut hominem uel quodlibet animal uiderit, quamquam unum corpus esse respondeat, intellegit tamen multis partibus esse concretum (siquidem alia sit pars capitis, alia pedum caeterorumque membrorum, in ipso capite partes suas aures habeant, habeat propriam lingua, ipsae quoque partes singulae multa in se habeant quae diuidi et separari possunt, ut caro sit aliud, aliud corium, aliud uenae, aliud nerui, capilli aliud; ergo haec mente uel intellectu colligimus ad quae nostri sensus penetrare non possunt). Consideramus et illa, et animi intentione cognoscimus, uel hominem uel aliud animal crescere, senescere, nunc stare nunc mouere gressum, modo angi curis modo securo pectore conquiescere, sanitate alias frui alias dolorem perpeti, ex nigro album, nigrum ex albo colore mutare, peritum ex imperito, ex inducto doctum, ex mansueto ferum, ex feroci mansuetum.</p>
209	<i>DE DIALECTICA</i> , 3 [956 C-D]	<i>CATEGORIAE DECEM</i> , 29 [139, 28 – 140, 6]
	<p>Nam id quod corporali sensu discernitur, usian, id est, substantiam dici iusserunt. Illud autem, quod animi tractatu solum colligitur, aut [Ms., ac] saepe mutatur symbebicos, id est, accidens nominari [Mss., nominare] maluerunt. Usian quoque ypocimenon, id est, subjacens appellare uoluerunt. Illa uero quae accidunt, enypocimenon, id est, in subjacenti [accidentia] dixerunt. Necessae est uero accidentia in qualibet esse substantia. Ideo illa substantia subjacens dicitur; illa uero accidentia in subjacenti substantia: ut pote, disciplina in animo, color in corpore, aut de illis novem accidentibus quodlibet, quae superius nominauimus.</p>	<p>Cum igitur, in iis quae sunt, alia sensibus, alia mentibus colligantur, separari haec propriis nominibus homines eruditi maluerunt, et id quod dinoscitur sensibus ‘usian’ dici, illud autem quod animi tractatu colligitur ac saepe mutatur <i>συμβεβηκός</i> (id est ‘accidens’) nominari uoluerunt. Et quoniam in permanente usia ea quae accidunt inesse noscuntur, ipsam usian <i>ὑποκείμενον</i> (id est ‘subiacens’) et ‘non-in-subiecto’ appellari uoluerunt, illa uero quae accidunt, <i>ἐν ὑποκείμενω</i> (id est ‘in subjacenti’) dixerunt.</p>

Na razie wykład Alkuina wygląda niemal jak kalka wykładu Pseudo-Augustyna. Jednak nie jest tak we wszystkim, co dla nas ważne. Alkuin nie mówi np. nic o odróżnieniu dwóch substancji: o substancji pierwszej i drugiej<sup>210</sup>. Tymczasem autor *Categoriae decem* zna je dobrze, choć mówi o tym trochę dalej<sup>211</sup> – i jest tam wszystko, co potrzeba do uchwycenia nauki o dwóch substancjach, tak charakterystycznej dla samych *Kategorii* (i w pismach Arystotelesowych obecnej tylko w tym jedynym utworze).

Brak odróżnienia substancji pierwszej i substancji drugiej – czyli akurat tego elementu doktrynalnego, który wydaje się szczególnie obiecujący z perspektywy filozofii bytu, jako sposób odróżnienia bytu i myśli lub konkretnego i powszechnika – to poważna usterka w wykładzie Alkuina. Nie miała ona jednak większych konsekwencji, gdyż – także dzięki Alkuinowi – przez kilka następnych wieków (od końca VIII do końca X wieku) głównym źródłem znajomości doktryny kategorii był dla Łacinników utwór Pseudo-Augustyna, pozbawiony tego braku<sup>212</sup>.

Od czasów Alkuina aż do odkrycia „pism fizycznych” Arystotelesa w XII-XIII w. pojęcie substancji będzie ściśle związane z wykładem zagadnień sztuk wyzwolonych – gramatyki i dialektyki, a z nimi razem wchodzi do wykształcenia Europejczyków już na poziomie *trivium*.

#### KATEGORIE W UJĘCIU BOECJUSZA

7 W końcu wieku X – a więc gdzieś w połowie drogi między epoką „racjonalizmu gramatycznego” w typie Alkuina i erą „racjonalizmu dialektycznego” charakterystycznego dla wieku XII<sup>213</sup> – rolę głównego źródła znajomości teorii kategorii, spełnianą dotąd głównie przez *Categoriae decem*, przejął wreszcie przekład *Kategorii* sporządzony przez Boecjusza<sup>214</sup>

210 Zauważmy, że inny „encyklopedysta karoliński”, Hraban Maur, mówiąc w księdze trzeciej swego przewodnika *DE INSTITUTIONE CLERICORUM* m.in. o dialektyce (r. 20) i o filozofii jako takiej (r. 26), w ogóle nie wymienia ani *Kategorii*, ani kategorii. Szerzej na temat filozoficznych treści w edukacji karolińskiej – zob. KIJEWSKA, 2005.

211 PSEUDO-AUGUSTYN, *CATEGORIAE DECEM*, 57n [146, 2-12]: „Est igitur usia proprie et principaliter dicta quae neque in subiecto est neque de subiecto significatur, ut est hic homo uel hic equus. Secundae dicuntur usiae genus et species, id est animal et homo. Has ergo ‘secundas substantias’ nominari dicit propterea quod illa sit potior quae neque in subiecto est neque de subiecto praedicatur. Secundae autem substantiae idcirco dictae sunt genus et species quod solae indicent primam; ut, si quis nolit uel nesciat dicere Socratem, dicat animal uel hominem, id est genus uel speciem. His uero dictis, quid sit Socrates agnoscitur; aliud autem si dicat, uel currit uel ambulat, nihil possit agnoscere”.

212 Obok niego funkcjonowały przekazy zawarte w *Institutiones* Kasjodora i w *Etymologiae* Izydora z Sewilli – jednak ich wpływ był nieznaczący. Podobnie, nawet jeśli już w wieku IX czytano pilnie jeszcze inne ważne źródło – Marcjana Capelli *De nuptiis Mercurii et Philologiae* (np. Jan Szkot Eriugena) – czyniono to często także niejako przez okulary Pseudo-Augustyna.

213 Terminologia używana przez o. Chenu w jego studium o tworzeniu się teologii jako nauki (por. CHENU, 1957<sup>3</sup>, 26).

214 W sensie ścisłym należałoby mówić o przynajmniej dwóch, jeśli nie kilku, wersjach przekładu Boecjuszowego. I tak według badań L. Minio-Palluello przekład *Kategorii*, który zaczął



już w VI wieku<sup>215</sup>, w ramach jego zakrojonego szeroko planu „przekazania filozofii greckiej Łacinnikom”<sup>216</sup>. Boecjusz nie ograniczył się zresztą do pracy translatorskiej, lecz wyposażył przekład w swe objaśnienia, związane bardzo ściśle – aż do dosłownych powtórzeń – z grecko-neoplatońską tradycją interpretacyjną (Porfiriusz i inni)<sup>217</sup>. Jego komentarze do *Kategorii* i *Hermeneutyki* traktowano jako właściwy przewodnik w interpretacji logiki Arystotelesa („starej logiki”). Z tego samego powodu i nasza lektura *Kategorii* powinna uwzględnić komentarz Boecjuszowy, i to nie tyle jako stojące obok objaśnienie, lecz raczej jako naświetlenie przenikające tekst Arystotelesa i stanowiące z nim pewną całość dla czytelnika średniowiecznego.

Wpływ Boecjusza na recepcję *Kategorii* i myśli Arystotelesa na Zachodzie zaczyna się już na poziomie określenia, gdzie znajduje się przedmiot *Kategorii*: w słowach czy w rzeczach? W tej kwestii tekst Arystotelesa pozostawił możliwość różnych interpretacji – ale Boecjusz idzie tu drogą wytyczoną przez swojego neoplatońskiego mentora, Porfiriusza, który chciał przecież uzgodnić doktrynę *Kategorii* z platońskim idealizmem. Żeby tego dokonać, i skutecznie wykazać kompatybilność kategorii z ontologią idei, Porfiriusz przekonywał, że tekst Arystotelesa mówi nie o rzeczach, lecz

---

wchodząc do użytku w wieku IX, a na przełomie X-XI wieku zaczął zastępować utwór Pseudo-Augustyna – tzw. *Vulgata* – nie jest całkowicie oryginalnym dziełem Boecjusza, ale stanowi jego wersję przeredagowaną przez bliżej nie znanego tłumacza (por. MINIO, 1961, IX-XII). W naszych dalszych analizach będziemy korzystali głównie z tej wersji, nieco różnej od oryginalnej *translatio Boethii*. Na temat zróżnicowania łacińskich wersji *Kategorii* – por. PALACZ, 1964, 202n i 215. W zaawansowanym wieku XIII powstała jeszcze wersja Wilhelma z Moerbeke.

- 215 Do dziś jest kwestią dyskusji między znawcami to, czy istniały jakieś przekłady łacińskie *Kategorii* sprzed czasów Boecjusza i innego autorstwa (wymienia się tu Warrona i Mariusza Wiktoryna). Hipoteza o istnieniu przekładu autorstwa tego pierwszego opiera się jedynie na drobnej wzmiance w dziełku Marcjana Capelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii* (IV, 335), a w przypadku Wiktoryna – ma podstawy w informacji, podanej w *INSTITUTIONES* Kasjodora (II, 18), ale we fragmencie o wątpliwej autentyczności. Mocnym świadectwem przemawiającym za tym, iż na długo przed Boecjuszem *Kategorie* były dostępne w wersji łacińskiej, jest cytowane już przez nas wyznaczenie św. Augustyna o jego lekturze tego dzieła (*CONFESIONES*, IV, 28n). Por. BARNES, 2005, 63-65; KENNY, 2005, 122-126.
- 216 Ostatecznie efektem tego wysiłku translatorskiego były przekłady Arystotelesowych *Kategorii* (wraz z *Izagogą* Porfiriusza) i *Hermeneutyki* – które znano od początku średniowiecza, oraz *Analitik pierwszych*, *Topik* i *O dowodach sofistycznych* – które z niewiadomych przyczyn weszły do obiegu, jako *logica nova*, dopiero w latach 20. wieku XII (por. LIBERA, 1998, 249). Por. zwięzłe zestawienie informacji dotyczących przekładowych i komentatorskich prac Boecjusza w zakresie pism logicznych – MARENBNON, 2003, 17n.
- 217 Por. SHIEL, 1990, 368-371 (o komentarzu do *Kategorii* – por. 350-356). Teza Jamesa Shiela o tym, że komentarz Boecjusza miałby być jedynie tłumaczeniem grecko-neoplatońskich marginaliów, spotkała się z krytyką jako zbyt daleko idąca (por. np. MARENBNON, 2003, 19), co jednak nie zmienia powszechnego przekonania o wyraźnej zależności Boecjuszowych objaśnień od autorytetów neoplatonizmu. Na uwagę zasługuje tu doprecyzowanie Moniki Asztalos, że inspiracją kierującą objaśnieniami Boecjusza jest nie tylko Porfiriusz (którego rola była wielokrotnie podkreślana w literaturze przedmiotu), ale i przynajmniej jeszcze jedno, późniejsze źródło greckie, noszące ślady zależności od objaśnień Jamblicha – przy czym w wypadku rozbieżności zachodzących w tych źródłach Boecjusz nie troszczy się o zharmonizowanie ich stanowisk, pozostawiając niektóre kwestie nierozwiązane lub wręcz niespójnie naświetlone (por. ASZTALOS, 2003, 204n).

o słowach (oznaczających rzeczy). A przecież te słowa powstają w kontakcie człowieka z materialnymi rzeczami – chociaż tak naprawdę, co do bytu, pierwsze są rzeczy niematerialne, pojmowane wyłącznie umysłem. W sumie więc *Kategorie* nie muszą mówić o świecie idealnym – odnoszą się raczej do rzeczy materialnych, ale i tu tylko w ten sposób, że porządkują słowa nazywające owe rzeczy.

Boecjusz poszedł właśnie tą drogą wykazywania bezkolizyjności kategorii i idei (choć wiemy, że kusiła go też perspektywa głębszej interpretacji *Kategorii* w sensie platońskim) – za cenę pewnego oderwania doktryny kategorii od rzeczy<sup>218</sup>. Mówi wprost, że traktat Arystotelesa dotyczy „słów oznaczających rzeczy, w odniesieniu do ich znaczeń”<sup>219</sup>. Była to zmiana, gdyż czytane wcześniej *Categoriae decem* sugerowały raczej, że przedmiotem *Kategorii* są rzeczy<sup>220</sup>, a w związku z tym najwcześniejsi glosatorzy łacińscy, komentujący *Categoriae decem*, woleli z reguły podkreślać, że nauka Arystotelesa dotyczy rzeczy („rzeczy tak jak są”). Teraz zaś, pod wpływem komentarza Boecjusza do *Kategorii*, o wiele częstsza stanie się opinia, że w całej tej nauce chodzi o słowa (lub „rzeczy tak jak są mówione”)<sup>221</sup>.

Decydujący wpływ Boecjusza dotyczy także terminologii – co najlepiej widać na przykładzie centralnego Arystotelesowego pojęcia *οὐσία*. Boecjusz tłumaczy je słowem *substantia*. Tego wyboru nie można tłumaczyć przypadkiem. Wiemy, że Boecjusz wykonywał swe tłumaczenia ze „skrajną wiernością względem oryginałów, które przekładał słowo w słowo i morfem w morfem z najwyższym lekceważeniem dla normalnej łacińskiej struktury zdania”<sup>222</sup>. Dokonywał bardzo skrupulatnego doboru terminów używanych w przekładzie<sup>223</sup>.

Wybór słowa *substantia* nie został też narzucony żadną autorytatywną tradycją. W tłumaczeniu *οὐσία* na łacinę widoczne są wahania różnych autorów.

218 Por. MARENBNON, 2003, 20-23.

219 Por. BOECJUSZ, *IN CAT* [160 A]: „Est igitur hujus operis intentio de vocibus res significantibus, in eo quod significantes sunt pertractare. Haec quidem est temporis introductionis, et simplicis expositionis apta sententia, quam nos nunc Porphyrium sequentes, quod videbatur expeditior esse planiorque digessimus”.

220 Por. PSEUDO-AUGUSTYN, *CATEGORIAE DECEM*, 9, 13 [135, 13-17, 136, 10-14]: „His ita compositis, ea quae mente concepta signari et demonstrari possunt aggressurus, Aristoteles omisit illa interim quae de uerborum ratione tractantur, cum in linguae usu prouenerit ut uno nomine res multae et multis nominibus res una nuncupetur. ... Nunc ad eas res quae singulae multis nominibus signari assolent ueniamus, quamquam hanc partem Aristoteles -- ut superius dictum est -- praetermiserit idcirco quod de his quae significantur, non de his quae significant, disserendum putauit (in his autem non rerum sed nominum uertitur quaestio)”.

221 Por. MARENBNON, 1997, 28n.

222 EBBESEN, 1990, 375.

223 Boecjusz zamierzał „każdorazowo znajdować łacińskie odpowiedniki wyrażen objaśnianych przez Arystotelesa, czuwając nad tym, aby ich użycie okazało się odpowiednie dla wyjaśnień arystotelesowskich” (BOEHM, 1976, 113-114).

Seneka sygnalizuje użycie tutaj słowa *essentia*<sup>224</sup>, podobnie Kwintyliian<sup>225</sup>, a do takiego przekładu skłania się potem osobiście św. Augustyn<sup>226</sup>, choć przecież uznaje równoważność *οὐσία* = *essentia* = *substantia*<sup>227</sup>. I owszem, używa się także słowa *substantia* – widzimy je w kontekście pierwszej kategorii już ok. IV w. w *Categoriae decem* – chociaż tylko jako swoisty dodatek do greczyzmu *ousia*. Co ciekawe, medioplatonik Apulejusz z II w. referując dualizm Platona, oddaje *οὐσία* raz jako *essentia*, a zaraz potem jako *substantia*, dochodząc w końcu do formuły „*substantiae vel essentiae*”<sup>228</sup>.

Wybierając *substantia*, Boecjusz nie proponował więc czegoś zupełnie nowego – a jednak opowiadał się za rozwiązaniem o wiele rzadziej spotykanym. W sumie jednak zapoczątkował w ten sposób pewną tradycję, która z czasem okazała się najsilniejsza<sup>229</sup>.

Można domniemywać, że osobiście Boecjusz – filozof-neoplatonik – wolałby oddać *οὐσία* jako *essentia*, gdyż tak przecież, jak widzieliśmy wyżej, czynił w traktacie teologicznym *Contra Eutychem*, objaśniając po łacinie terminologię greckiej chrystologii. Tłumaczenie w *Kategoriach* tego samego słowa *οὐσία* jako *substantia* (które w traktatach jest odpowiednikiem greckiego *ὑπόστασις*) było prawdopodobnie jakimś ukłonem Boecjusza wobec „konkretyzmu” Arystotelesa uznającego szczegółową jednostkę za substancję pierwszą<sup>230</sup>. Tłumacz-filozof chciał zapewne oddać sens przede wszystkim

224 Por. SENEKA, *AD LUCILIUM* 58, 4-5.

225 KWINTYLIAN, *INSTITUTIO ORATORIA*, 3, 6, 23.

226 Por. np. AUGUSTYN, *DE CIVITATE*, 12, 2.

227 Por. AUGUSTYN, *DE TRINITATE*, 5, 8, 9-10.

228 Por. APULEJUSZ, *DE PLATONE*, 6.

229 Przedstawiając różne aspekty wielkiego dzieła translatorskiego Boecjusza, o. Chenu – przypominając jego intencję tłumaczenia „słowo po słowie”, ze staraniem raczej o prawdę literalną niż o elegancję wyrażen – konkluduje, że „wytworzenie języka abstrakcyjnego, ze słownictwem trzeźwym i surowym, jest faktem o wielkim znaczeniu – a Boecjusz był w tym mistrzem” (CHENU, 1957, 147, przyp. 3). Por. GULKOWSKI, 1975, 460-466.

230 Termin *οὐσία* – równocześnie kluczowy w metafizyce Arystotelesa i „jedno z pojęć najtrudniejszych do przełożenia na języki nowożytny” (REALE, 2002, 163) – jest starszy od metafizyki Stagiryty. Odgrywa bowiem już swoją rolę w dialogach jego nauczyciela, Platona, i właśnie tam *οὐσία* nabiera po raz pierwszy określonego znaczenia filozoficznego (Por. BAULOYE, 1997, 4-8). Już na etapie *Eutyfrona* (9 e), *Menona* (72 b) i *Protagorasa* (349 b) słowo *οὐσία* jest używane nie w jakimś sensie potocznym, lecz w znaczeniu: *to, czym jest dana rzecz*. Znaczenie to podlega dalszemu doprecyzowaniu w późniejszych dialogach, zwłaszcza w *Fedonie* (65, d-e), gdzie – na tle wykładanej tam teorii idei – dochodzi do określenia *οὐσία* jako istoty rzeczy (tożsamej z jej formą-ideą z *Rzeczpospolitej* x, 596 b-c; 597 a): *to, czym naprawdę jest rzecz*. Tak więc pierwszeństwo w przypisaniu słowu *οὐσία* określonego znaczenia filozoficznego – które oddajemy równoznacznikami łacińskiej *essentia*, po polsku: istota – należy przyznać Platonowi. Termin nie pojawił się w tekstach Arystotelesa jako coś zupełnie nowego. Wręcz przeciwnie, wyraźnie był dziedzictwem platońskim, terminem przejętym przez Stagirytę od jego nauczyciela. Oczywiście termin zachowuje to samo podstawowe znaczenie, ale wskazuje na co innego: w dalszym ciągu chodzi o „to, czym jest”, ale to coś nie jest – jak u Platona – utożsamione z oddzielnymi ideami, lecz przypisywane jednostkowemu konkretowi. Biorąc pod uwagę wszystko, co powiedziano wyżej, sądzimy, że Boecjusz uznał, iż zasadniczą różnicę doktryn metafizycznych Platona i Arystotelesa należy zaznaczyć nawet w terminologii tłumaczenia: dlatego chociaż sam Arystoteles nie pogardził stosowaną już przez Platona *οὐσία*, Boecjusz – który

filozoficzny wypowiedzi Arystotelesa. W konkretnym przypadku uznał, że dla tego sensu najważniejsze jest podkreślenie tego, iż *οὐσία* – przynajmniej w przypadku gdy słowa tego używa Arystoteles – jest podmiotem, nośnikiem cech.

To wszystko nie musi wynikać z jakiegoś szczególnie „empatycznego” wczuwania się Boecjusza w doniosłość metafizyki arystotelesowskiej. Można raczej domniemywać, że to postępowanie było podyktowane podzielaną przez Boecjusza, wspominaną już wyżej neoplatońsko-porfiriańską oceną *Kategorii* jako utworu ograniczonego przedmiotowo jedynie do rzeczy materialnych: z tego punktu widzenia wynalezienie jakiegoś specjalnego „arystotelesowskiego” tłumaczenia *οὐσία* było wręcz niezbędne – aby oddzielić *οὐσία* z *Kategorii* od *οὐσία* platońskiej teologii. W ten sposób tłumaczenie jako *essentia* zostało zachowane tylko do przypadków, gdy *οὐσία* mogło zachować swe bogate, onto-teologiczne znaczenie, związane w umyśle Boecjusza raczej ze światem myśli Platona.

Wpływ Boecjusza-tłumacza okazał się głęboki i dalekosiężny: gdy bowiem stały się dostępne inne teksty Arystotelesa, wszędzie, gdzie znajdowano termin *οὐσία*, tłumaczono go niemal zawsze – ściśle za autorytetem Boecjusza jako autora wzorcowego przekładu utworu uważanego za wstęp do całego dzieła Arystotelesowego – łacińskim słowem *substantia*. „Pojęcie *substantii*, które miało od tego czasu przenikać filozofię średniowieczną i nowożytną, zostało w konsekwencji świadomie i źródłowo zbite – w sensie nominalnej i analitycznej tożsamości – z tym, co Arystoteles określa w *Kategoriach* jako w stopniu najściślejszym, pierwotnym i najwyższym (istota) *οὐσία*”<sup>231</sup>.

---

zasadniczo akceptuje zbitkę *οὐσία-essentia* - w swoim przekładzie *Kategorii* uczynił wyjątek dla *οὐσία* „arystotelesowskiej”, przydzielając jej jako odpowiednik *substantię*. Zapewne wszystko to było także związane z tendencją Boecjusza – przejętą przezeń od Porfiriusza – do traktowania *Kategorii* jako traktatu ograniczonego przedmiotowo do świata zmysłowego (co ułatwiało jego lekturę i przyswojenie platonikom) – por. EBBESEN, 1990, 380n. W sprawie przekładu *οὐσία* na łacinę zob. również COURTINE, 1980.

- 231 BOEHM, 1976, 114 (cyt. BAULOYE, 1997, 2). To samo dzieje się w językach nowożytnych, gdzie kalkuje się słowo *substantia*. Pod tym względem boecjańska tradycja translatorska trwa zasadniczo do dziś: także w polszczyźnie piszemy i mówimy np. o „substancji pierwszej” i „substancji drugiej”. Zarówno zabieg Boecjusza, jak wytworzona na jego wzór tradycja translatorska, jest przedmiotem kontrowersji wśród historyków filozofii. Podczas gdy interpretatorzy tacy jak Suzanne MANSION (1946, 350-351) i Nestor CORDERO (PLATON, *Sophiste*, 246, n. 228) czy Lambros COULOUBARITSIS (1991, index: *οὐσία*) podtrzymują tezę, że to tłumaczenie podkreśla oryginalność Arystotelesa względem Platona, inni – jak Pierre Aubenque czy Christian Rutten – opowiadają się za zastąpieniem *substantii* przez *istotę* (jednak np. Giovanni Reale woli, by słowo „substancja” odsyłało do „οὐσία”, a słowo „istota”/essentia wiąże raczej z geckim *τό τί ἦν εἶναι* lub *τί ἐστι* – por. REALE, 2002, 101. 163. 225). Ostatnio rzeczowej krytyce argumenty „substancjalistów” poddał uczeń Ruttena, Laurence Bauloye (por. BAULOYE, 1997, 2-4.). Wykazał on, że Arystoteles posługiwał się słowem *οὐσία* dokładnie w tym samym znaczeniu, co Platon (u którego to słowo nabyło po raz pierwszy określonego znaczenia filozoficznego). BAULOYE (1997, 9) zauważa „wymowne pokrewieństwo” między dwoma tekstami dotyczącymi *οὐσία*, w których użyto „tych samych wyrażen”: *Fileb* 32 a-b oraz *Metafizyka* 1003 a 33-b14. Różnica - i to podstawowa - zaczynała się dopiero w warstwie doktryny, a nie słownika. Z tej racji można by oskarżyć Boecjusza o zbytnią gorliwość w oddzielaniu ucznia od nauczyciela, o bycie

Interesujący nas tutaj należący do *Kategorii* fragment o substancji zjawia się w tym dziełku Arystotelesowym raczej nagle, po wstępnych odróżnieniach odmiennych wyrażeni i po ogólnym wyliczeniu dziesięciu kategorii. Gdy wiemy już, że substancja znajduje się na czele listy znaczeń wyczerpujących wszelkie możliwe „wypowiedzi nie połączone”, Arystoteles powiada krótko:

Substancją właściwie, przede wszystkim i najbardziej nazywa się to, co ani nie jest orzekane o podmiocie, ani nie jest w podmiocie, tak jak jakiś człowiek czy jakiś koń<sup>232</sup>.

Jest to określenie tzw. substancji pierwszej – a w następnym zdaniu czytamy, iż „substancjami drugimi nazywa się zaś gatunki, w których znajdują się (*insunt*) te, które nazywa się substancjami przede wszystkim” (dalej okazuje się, że są nimi także rodzaje)<sup>233</sup>.

Reagując na te treściwe stwierdzenia Arystotelesa, Boecjusz precyzuje, że w takim razie wspólne obu wymienionym substancjom jest to, iż „nie są w podmiocie” – za to właściwością substancji pierwszych, wyrażającą ich jednostkowość (czy poszczególność), jest to, iż „nie są orzekane o podmiocie”; podczas gdy właściwością substancji drugich, wyrażającą ich powszechność, jest właśnie to, iż są „orzekane o podmiocie”<sup>234</sup>. Boecjusz uzasadnia pierwszeństwo substancji jednostkowych zarówno kolejnością

---

bardziej arystotelesowskim od Arystotelesa. Jednak idzie o rzecz o wiele poważniejszą: użycie słowa *substantia* nie tylko naruszało czytelną wspólnotę języka dwóch głównych szkół metafizycznych, ale przede wszystkim - wbrew intencjom skrupulatnego Rzymianina – utrudniało zrozumienie doniosłości oryginalnej doktryny Arystotelesa, w której na plan pierwszy Boecjusz wysunął znaczenie podmiotowania – właśnie to, które sam Arystoteles wymienia jako ostatnie, jakby dorzucone do trzech wcześniejszych (por. ARYSTOTELES, 1028 b 33-36; por. BAULOYE, 1997, 3) .

232 ARYSTOTELES *CATEGORIAE VULG*, 2 a 12-13 [5]: „Substantia autem est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, ut aliqui homo vel aliqui equus”.

233 POR. ARYSTOTELES, *CATEGORIAE VULG*, 2 a 14-19 [5]: *Secundae autem substantiae dicuntur species, in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt, hae et harum specierum genera; ut aliquis homo in specie quidem est in homine, genus vero speciei animal est; secundae ergo substantiae dicuntur, ut est homo atque animal.*

234 POR. BOECJUSZ, *IN CAT* [182 A-C]: „Facit autem quendam substantiarum divisionem cum dicit, alias primas esse substantias, alias secundas: primas vocans individuas, secundas vero individuarum species et genera. Ergo cum primis secundisque substantiis commune sit non esse in subiecto, additum primis substantiis, de subiectis non praedicari, primas substantias a secundis substantiis separat; substantia enim individua, in eo quod est substantia, in subiecto non est: quod autem individua est, de subiecto non praedicatur. Sunt ergo primae substantiae quae neque in subiecto sunt, neque de subiecto dicuntur, ut est Socrates vel Plato. Hi enim quoniam substantiae sunt, in subiecto nullo sunt. Quoniam vero particulares individuique sunt, ne nullo subiecto praedicantur. Secundae vero substantiae sunt, quibus commune est cum primis substantiis, quod in subiecto non sunt, proprium vero quod de subiecto praedicantur, quae secundae substantiae sunt universales, ut est homo atque animal; homo namque et animal in nullo sunt subiecto, sed de subiecto aliquo praedicantur. Sunt igitur primae substantiae particulares, secundae universales”.

poznania ludzkiego (uogólnienie pojęciowe następuje po zmysłowym doświadczeniu jednostek), jak i – przede wszystkim – tym, że to jednostki są w większym stopniu podmiotami (i dla przypadłości, i dla rodzaju i gatunku, czyli substancji drugich)<sup>235</sup>. W rozwinięciu tych uzasadnień Boecjusz uzależnia ściśle pierwszeństwo konkretnemu przed ogółem od usytuowania przedmiotu *Kategorii* w świecie słów, a nie rzeczy – gdyby bowiem przedmiotem były właśnie rzeczy, wtedy „pierwszymi substancjami” powinny być rzeczy niematerialne<sup>236</sup>.

Substancja druga ukazuje „czym jest” (*quid sit*) substancja pierwsza. Mówi to sam Arystoteles<sup>237</sup>, a Boecjusz właściwie tylko powtarza to w innym szyku, że „jeśli ktoś na pytanie, czym jest pierwsza substancja, mówi coś poza drugimi substancjami, wypowiada się bardzo niestosownie”, gdyż nic takiego, co nie jest substancją drugą (rodzajem i gatunkiem), nie opisuje tego, „czym jest” substancja pierwsza (mimo że np. należy do substancji pierwszej jako jej przypadłość)<sup>238</sup>.

235 Por. BOECJUSZ, *IN CAT* [182 C-D]: „Proprie autem substantias individuas dicit, quod hominem quidem idem ipsam speciem, et animal, quod est genus, non nisi ex individuorum cognitione colligimus. Quare quoniam ex singulorum sensibus generalitas intellecta est, merito propriae substantiae individua et singula nominantur. Principaliter vero individuae substantiae dictae sunt, quod omne accidens prius in individua, post vero in secundas substantias venit. Nam quoniam Aristarchus grammaticus est, homo vero est Aristarchus, est homo grammaticus: ita prius omne accidens in individuum venit, secundo vero loco etiam in species generaque substantiarum accidens illud venire putabitur. Recte igitur quod prius subjectum est, hoc substantia principaliter appellatur”.

236 Por. BOECJUSZ, *IN CAT* [183 D – 184 A]: „Quocirca quoniam in hoc libro de vocabulorum significatione tractatus habetur, ea quibus vocabula prius posita sunt, merito primas substantias nuncupavit: prius autem illis vocabula sunt indita, quae prius sub sensibus cadere potuerunt. Sensibus vero obijciuntur prima individua, merito igitur ea prima in divisione posuit. Eodem quoque modo illa quaestio solvitur quae dicit: Cum naturaliter primae intellectibiles sint substantiae, ut Deus et animus, cur non has primas substantias nuncupaverit? Quoniam hic de nominibus tractatus habetur, nomina autem primo illis indita sunt quae principaliter sensibus fuere subjecta, posteriora vero in nominibus ponendis putantur quaecumque ad intelligibilem pertinent incorporalitem; quare quoniam in hoc opera principaliter de nominibus tractatus est, de individuis vero substantiis quae primae sensibus subjacent prima sunt dicta vocabula in opere quo de vocabulis tractabatur, merito individuae sensibilesque substantiae primae substantiae sunt positae”.

237 Por. ARYSTOTELES, *CATEGORIAE VULG*, 2 b 32-38 [5]: „Aliquem enim hominem si quis assignaverit quid est, speciem quidem quam genus assignando familiariter demonstrabit, et manifestius faciet hominem assignando quam animal; aliorum vero quicquid assignaverit quilibet, assignabit extraneae, velut album aut currit aut quodcumque talium reddens. Ergo merito hae solae substantiae dicuntur”.

238 Por. BOECJUSZ, *IN CAT*, I [188 D – 189 B]: „In diffinitionibus enim ubi substantia cujuslibet ostenditur, nihil aliud primas substantias monstrat, nisi genus et species. Socrates namque, si quis quid sit interroget, dicitur homo, vel animal, et in eo quod quid sit Socrates interrogatus, recte hominem vel animal esse respondet. Quare quid sint primae substantiae secundae monstrant, quod si quis praeter secundas substantias in interrogatione quid sit prima substantia dicat, id alienissime profert, ut si quid sit Socrates interroganti aliquis respondeat album, vel currit, vel aliquid hujusmodi, quod secunda substantia non sit, nihil convenienter unquam profert, si quid de prima substantia praeter secundas substantias dicat. Quare quoniam nihil eorum quae non sunt secundae substantiae, quid sit prima substantia declarat, secundae autem substantiae genera et species sunt, recte post primas substantias species et genera secundae dicuntur esse substantiae”.

Porównując tu komentowaną wypowiedź Arystotelesa i komentarz Boecjusza, stwierdzamy, że tekst Boecjusza nieco wyraźniej opisuje dynamikę zależności, która przebiega od substancji pierwszej (Sokrates) przez „czym jest” (definicja?) do substancji drugiej (gatunek lub rodzaj). Ta zależność została tu opisana pozytywnie, wewnątrz aktu „ukazywania” (*monstrare* i *declarare*) przez substancję drugą tego, „czym jest” substancja pierwsza. Jednak w tle dostrzegamy także proces swoistego wydzielenia poznawczego „czym jest” z substancji pierwszej: substancja pierwsza jawi się tu jako coś szerszego czy bogatszego niż jej część wyodrębniona pytaniem *quid sit* i zdefiniowana w ramach substancji drugiej.

Gdy dziś czytamy te objaśnienia, nietrudno odkryć w tym *quid sit* jakiś ślad *quidditas*, czyli istoty wyodrębnionej z substancji właśnie poprzez definicję<sup>239</sup> – jednak to, co widzimy dzięki kontekstowi *Metafizyki*, wcale nie musiało być widoczne dla każdego czytelnika samych *Kategorii*.

Arystoteles i Boecjusz mówią nam więc, że na zewnątrz wyjaśnienia w typie: „Sokrates to człowiek (lub: istota żywa)”, znajduje się coś jeszcze. Jako przykłady „tego, co nie jest substancją drugą”, Boecjusz wymienia podane w tekście *Kategorii*: „[Sokrates jest] biały” i „[Sokrates] biega”. Zapewne pierwsze skojarzenie podpowiada, że chodzi tu po prostu o przypadłość – jest zresztą zupełnie oczywiste, że żadna przypadłość nie wchodzi do *quid sit* substancji pierwszej i w żaden sposób nie należy do substancji drugiej. Być może więc chodzi tu tylko o – przynajmniej, że dość banalne – podkreślenie nietożsamości akcydensów i substancji. Jednak nie musi tak być, a sam problem może dotyczyć kwestii subtelniejszej. Tym, co różni substancje pierwsze od substancji drugich, nie są przypadłości, lecz stosunek do nich, ich podmiotowanie przez jednostkową substancję. Tak więc tym, co pozostaje „poza substancjami drugimi”, chociaż nie jest obce substancjom pierwszym, są nie tylko przypadłości (które po prostu nie są w ogóle substancjami – ani pierwszą, ani drugą), lecz ich zakorzenienie w substancji pierwszej, fakt, że ta substancja je podmiotuje. Jest to ostatecznie fakt tak ważny, że – przypomnijmy – właśnie z jego powodu Boecjusz przetłumaczył *ούσια* z *Kategorii* jako *substantia* (od *sub stare* – „stać pod”, być podłożem), a nie po prostu *essentia*.

Za taką interpretacją (że na zewnątrz objaśnienia *quid est* substancji pierwszej przez substancję drugą znajduje się właściwe pierwszym podmiotowanie przypadłości) przemawiałby fakt, iż Arystoteles nie mówi abstrakcyjnie o „białości” czy „bieganiu” – lecz o „białym” i „biegnącym”, czyli raczej o tym, co jest białe i co biega. Jednak, przynajmniej, sprawa nie musiała być jasna dla Łacinników – znających *Kategorie*, a nie znających

239 Por. objaśnienia św. Tomasza z *DE ENTE*, 1: „Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere uel specie est hoc quod significatur per *diffinitionem* indicantem *quid est res*, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen *quiditatis* mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid” (podkr. PM).

*Metafizyki*. Zresztą zobaczymy dalej, w rozdziale trzecim, że także dla znawców tej ostatniej problem bytowego statusu np. „chodzenia” i „chodzącego”<sup>240</sup> nie był prosty – Awerroes i św. Tomasz, obaj autorzy skrupulatnych komentarzy *ad litteram*, poszli także w tej kwestii zupełnie różnymi drogami. Fakt niezrozumień i nieporozumień w tej delikatnej kwestii nie jest gorszący – lecz na pewno jest w wielu kwestiach decydujący co do kształtu przyjmowanej metafizyki.

#### KATEGORIE I DIALEKTYCY

- 8 Jak wspomnieliśmy wyżej, od x wieku Zachód zapoznawał się z nauką o kategoriach już nie tylko z *Categoriae decem* i innych streszczeń, lecz wprost z łacińskiego tłumaczenia tekstu Arystotelesa opatrzonego komentarzem przez Boecjusza. Był to znaczny postęp w zapoznawaniu się z własną myślą Stagiryty. W studium poświęconym recepcji tekstów logicznych Arystotelesa w Europie John Marenbon ubolewa, że obecność łacińskich przekładów *Kategorii* i *Hermeneutyki* jest kwitowana zwykle jakby jakimiś skromnymi przypisami do tekstu głównego, przedstawiającego rzekomo wszechwładne panowanie platonizmu przed wiekiem XIII<sup>241</sup>. To niesprawiedliwość – jeśli weźmiemy pod uwagę naszą rozszerzającą się wiedzę o tradycji komentatorskiej *Organonu*. Czy jednak można powiedzieć, że ta bardzo wczesna i zauważana obecność np. *Kategorii* wpłynęła mocno na dzieje samych doktryn najściślejszej filozoficznych? Czy Łacinnicy znaleźli się w swych poszukiwaniach bliżej metafizyki Filozofa?

Każdy kto pragnie dziś w lekturze *Kategorii* pójść śladami wybitnych „dialektyków” XI-XII wieku, musi sobie nieustannie przypominać, że spłot okoliczności historycznych, określających obecność „Arystotelesa na Zachodzie”, uczynił z tego skromnego tekstu coś innego niż wynikałoby z jego pierwotnego usytuowania w dziele Stagiryty i z przynależności do pism *Organonu*. „W kulturze scholastycznej każdy problem filozoficzny jest złączony z co najmniej jedną szczególną lokalizacją w tekstach autorytetów czytanych w szkołach. Ponieważ ani *Metafizyka*, ani Arystotelesowa filozofia przyrody, nie były nauczane przed XIII wiekiem, w wieku XII – gdy rodzi się zachodnia scholastyka – wiele problemów, które powinno się przedyskutować w ramach *Metafizyki*, *Fizyki*, *O powstawaniu i ginięciu* lub innych dzieł poświęconych filozofii przyrody, było faktycznie rozważane w ramach *Kategorii*. (...) Zadziwiająca liczba problemów filozoficznych mogła w ten sposób znajdować swe miejsce w egzegezie *Kategorii*, i ... najprawdopodobniej wszystkie tezy, przez które szkoły filozoficzne XII wieku identyfikują się wzajemnie, mają oparcie w egzegezie *Kategorii* lub innego dzieła z *Ars vetus*”<sup>242</sup>.

240 Por. ARYSTOTELES, 1028 a.

241 Por. MARENBN, 1997, 21.

242 EBBESEN, 2005, 247.



Gdy dzisiaj czyta się *Kategorie* jako składnik Arystotelesowych *opera omnia*, fragmenty o substancji zyskują natychmiastowe uzupełnienia i rozwinięcia – czasami też swoiste retrakcje czy korekty – pochodzące z innych pism, zwłaszcza z ksiąg *Metafizyki*. Wiadomo jednak, że spotkanie Zachodu z *Kategoriami* nie miało nic wspólnego z taką spokojną lekturą porównawczą.

Oczywiście charakter logiczny tego traktatu nigdy dla nikogo nie ulegał wątpliwości. Co więcej, jak mówiliśmy już wyżej, bardzo popularny był pogląd sprowadzający treść *Kategorii* do samych słów czy nazw. A jednak natura nie znosi próżni: brak metafizycznych tekstów Arystotelesa sprawiał, że *Kategorie* stawały się dla Łacinników także główną podpowiedzią w klasyfikowaniu i identyfikowaniu także rzeczy. Nawet gdy dwunastowieczni autorzy, czytający *Kategorie* z komentarzem Boecjusza w rękę, powtarzali wiernie porfiriańską formułę, że traktat Arystotelesa mówi „o słowach” (choć o tyle, o ile słowa oznaczają rzeczy – *de vocibus res significantibus*) – wyraźnie szukali rozwinięcia tej formuły, nie chcąc jej traktować jako wystarczającej odpowiedzi<sup>243</sup>. Różnica zdań w tej sprawie znalazła swój najostrejszy wyraz w sporze o powszechniki, czyli w sporze, w którym zarysowały się różnice między *reales* i – jak mówiono początkowo – *vocales* (których już w XII zaczęto nazywać *nominales*). Na tle tego sporu trwał namysł, czy *kategorie* traktować jako wyłącznie orzeczniki (*praedicamenta*), czy także jako podstawowe odmiany rzeczy (*genera*). Jednak niezależnie od polaryzacji właściwej temu sporowi, zdarzali się także w XII w. autorzy, którzy sugerowali, że niektóre fragmenty *Kategorii* dają się interpretować i w znaczeniu *vox*, i w znaczeniu *res*<sup>244</sup>.

*Kategorie* są oczywiście dziełkiem prostym, surowym, naprawdę ubogim w zestawieniu i z „pismami fizycznymi” swego autora, i z – domniemaną lub rzeczywistą – onto-teologiczną głębią pism platońskich czy neoplatońskich. Jednak to one – i, rzecz niebywała, tylko one – zawierają pewien klejnot Arystotelesowego sporu z Platonem: odróżnienie dwóch *oúsiai*, określenie pierwszeństwa tej jednostkowej przed tą pojęciową, uzależnienie bytu drugich od pierwszych. Czy te klucze metafizyczne, charakterystyczne dla antyplatońskiego realizmu metafizycznego Arystotelesa, otwierały dzieje jakiejś metafizyki alternatywnej względem neoplatonizmu już w XI-XII wieku?

Żeby odpowiedzieć na to pytanie, warto zajrzeć do pism dialektycznych Piotra Abelarda, którego nazywa się od dawna „jednym z pierwszych umysłów filozoficznych w całym średniowieczu”<sup>245</sup>, a którego można też uznać za właściwego reprezentanta filozofii wewnątrz XII-wiecznego renesan-

243 Por. MARENBNON, 1997b, 108.

244 Por. EBBESEN, 2005, 257n (autor cytuje tam m.in. XII-wiecznego logika nazywanego Anonimem Orvillensis, jako przykład interpretatora dopuszczającego i „nominalną”, i „realną” interpretację *Kategorii*).

245 HASKINS, 1927, 351.

su<sup>246</sup> – tym bardziej, jeśli prawdą jest stwierdzenie, że twórczość Abelarda jest rzeczywiście i przede wszystkim „kulminacją półtysiącletnich dziejów Starej Logiki”<sup>247</sup>. Abelard jest reprezentantem tego nurtu myślenia, który platonizujący realiści pojęciowi traktowali jako nowinkarstwo, a który charakteryzował się niewątpliwie swoistym konkretyzmem, na pierwszy rzut oka pokrewnym konkretyzmowi Arystotelesa.

Objaśnienia Abelarda do *Kategorii* znajdują się m.in. w obejmującym zakres „starej logiki” podręcznikowym wykładzie *Logica „Ingredientibus”*<sup>248</sup>. W części dotyczącej kategorii substancji nasz *Peripateticus Palatinus* zauważa, że Arystoteles – w odróżnieniu od wykładu o innych kategoriach – mówi o substancji głównie ze względu na właściwości orzekania (*vocum proprietates*), a nie realnych natur (*rerum naturae*). Nieprzypadkowo: przecież natura substancji jest nam lepiej znana niż natura przypadłości. Słusznie więc w przypadku substancji Arystoteles nie zatrzymuje się przy „rzeczach”, lecz może poszerzyć „doktrynę o orzekaniu”<sup>249</sup>.

Trzeba jednak odróżnić znaczenia pojęcia „substancja”, używane dla rzeczy i pojęć. Abelard odróżnia najpierw dwa znaczenia: substancja jako „wszelka esencja” oraz substancja jako „tylko takie esencje, które przez się subsystują”<sup>250</sup>. Wydaje się, że użyte tu słowo *essentia* możemy traktować jako zamiennik słowa „byt”.

Następnie wyłania się znaczenie trzecie: nazwa „substancja” oznacza słowa (*voces*) – wskazując na rodzajowy, gatunkowy lub jednostkowy „stan” substancji. Tu właśnie, w tym trzecim znaczeniu, należy umieścić podział na substancję pierwszą (poszczegól – *particulare*) i substancję drugą (po-

246 Por. KREZMANN, 1999, 490: „...Abelard is the philosopher of the twelfth century”.

247 KREZMANN, 1999, 491.

248 Krótkie glosy Abelarda do *Kategorii* lub nawiązania do tego dzieła znajdują się także w innych jego opracowaniach logiki: *Introductiones parvulorum* i *Dialectica*. W tym ostatnim – uważanym za „główne dzieło Piotra Abelarda na temat logiki” (RIJK, 1970, IX) – objaśnienia dotyczące rzeczywistości substancji są jednak wyjątkowo krótkie, zwłaszcza jak na szerokie założenie całego utworu (zob. ABELARD, *DIALECTICA* [51nn]).

249 Por. ABELARD, *LOGICA*, 2, 5, 139n: „Et attende quod in hoc praedicamento maxime uocum proprietates aperit, in caeteris uero praecipue rerum naturas ostendit. Nec quidem sine causa hic de uocibus, in aliis de rebus tractat. Nam fortasse substantiarum natura magis est cognita quam accidentium uel caeterarum formarum ideoque minus circa res quae substantiae sunt, immorandum erat. Unde praetermissis rebus maxime uoces persequitur et bene tractatum uocum huic praedicamento reseruaui, quia scilicet circa substantias magis abundabat nominibus, quippe hic multa genera et species reperiebat et differentias in speciebus substantiae contineri uidebat, quas alibi negamus esse, ideoque circa hoc praedicamentum maiorem uocum doctrinam facere poterat”.

250 Por. ABELARD, *LOGICA*, 2, 5, 140: „Sed quoniam hoc nomine substantia in diuersis significationibus usus est, rerum scilicet et uocum, uarias eius significationes distinguamus. Habet autem in rebus duas consuetas significationes, quia modo pro omni essentia sumitur iuxta illud Prisciani: *Significans substantiam cum qualitate* modo pro illis tantum essentis quae per se subsistunt, nulli scilicet subiectae materiae adhaerentes ut formae eorum. Et in hac quidem secunda significatione acceptum generalissimum est et habet talem descriptionem: substantia est id quod per se subsistit. Per remotionem aliorum praedicamentorum describi potest sic: Substantia est id quod neque est quantitas neque qualitas etc.”

wszecznik – *universale*). Pierwsza wiąże się z wyrazistszym i bliższym sposobem nazywania rzeczy – więc jest substancją w znaczeniu bardziej pierwotnym i podstawowym<sup>251</sup>.

Abelard zdecydowanie ob staje przy tym, że podział na substancję pierwszą (czyli poszczegół) i substancję drugą (jako powszechnik) mieści się wewnątrz tego znaczenia słowa „substancja”, które odnosi się do słów – a nie bezpośrednio do rzeczy. Owszem – zauważa – są i tacy, którzy uważają, że ten podział odnosi się najpierw do rzeczy. Jednak tak twierdzić mogą tylko ci, którzy przypisują realność temu, co powszechne. Jedynie realizm pojęciowy traktuje jako rzecz zarówno człowieka powszechnego, jak i człowieka jednostkowego. Abelard, znany antyrealista, odrzuca to stanowisko, przypominając, że dostatecznie je wykluczył we wcześniejszym komentarzu do *Isagogi* Porfiriusza<sup>252</sup>. Dlatego cały dalszy wykład Abelardowy o substancji dotyczy stanów pojęciowych (bliższych lub dalszych rzeczom, wyłącznie jednostkowym), a nie samych rzeczy<sup>253</sup>.

Czytając te objaśnienia Abelarda, powinniśmy jeszcze pamiętać, że są one wynikiem pewnej ewolucji jego myślenia na temat przedmiotu *Kategorii*: o ile młody Abelard, autor komentarza do *Isagoge* (wtedy taki sam „nominalista” czy „vocalista” jak Roscelin i Garland) twierdził, że traktat ten mówi o słowach, a nie rzeczach – o tyle już jako dojrzały autor *Dialectica* i *Logica* stanął na stanowisku, że Arystoteles mówi niekiedy o rzeczach, niekiedy o słowach, a czasem o obojgu razem<sup>254</sup>. A jednak także w tym późniejszym Abelardowym objaśnieniu *Kategorii* substancja dzielona na pierwszą

251 Por. ABELARD, *LOGICA*, 2, 5, 140: „Accipitur quoque hoc nomen substantia in designatione nominum tam generalium quam specialium quam singularium, quae scilicet ipsas substantias in essentia significant. Secundum quam quidem tertiam significationem dicturus est quasdam magis esse substantias, quasdam minus et illud quod omnis substantia uidetur hoc aliquid significare, quod in primis quidem substantiis indubitabile et uerum est. Et in hac quidem ultima significatione sumpturn est hoc nomen substantia a substantiali significatione substantiae, secundum scilicet generalem uel specialem statum uel singularem. In qua etiam significatione accipitur in hac diuisione: substantia alia prima, alia secunda, hoc est substantiale nomen substantiae aliud est particulare, aliud uniuersale. Ea namque quae particularia sunt, primam et principalem significationem tenent. Quanto enim determinatius rem subiectam nominant, tanto melius et certius eam significant, secundum quod in sequentibus dicturus est species substantiae magis esse substantias quam sua genera, quia scilicet familiarius et determinatius res subiectas appellant. Particularia uero nomina, quae unicum habent significationem, rem omnino certificant atque principalem et digniorem modum nominationis habent, uniuersalia uero secundarium,„

252 Por. ABELARD, *LOGICA*, 2, 5, 140n: „Quidam autem hanc diuisionem per primas et secundas substantias de rebus primo loco faciunt, hi uidelicet qui res principaliter uniuersales esse iudicant, et accipiunt hoc nomen substantia in designatione rerum dicentes res quae substantiae sunt, quasdam uniuersales esse, quasdam singulares, ac si diceretur: homo, id est res quae homo est, alia uniuersalis, alia particularis. Sed profecto nobis res uniuersales esse non placet, quae scilicet de pluribus praedicentur, sicut in expositione Porphyrii monstrauiimus”

253 Na temat Abelardowego rozumienia różnicy substancji pierwszej i drugiej – por. OMELYANTCHYK, 2003, 4-10.

254 Na temat tej ewolucji myśli Abelarda i jego ontologii z okresu dojrzałości filozoficznej – por. MARENBN, 1997b, 108-116nn.

i drugą to zawsze i konsekwentnie słowo, orzecznik-*praedicamentum*, a nie naczelnny typ bytu – *genus*. Powód takiego stanowiska wydaje się jasny: Abelard zawsze pozostawał bardzo wyczulony na punkcie nie-realności powszechników – i ostatecznie wołał raczej wykluczyć „rzeczowość” kategorii substancji w ogóle niż wdawać się w ewentualne odróżnienia, że substancja pierwsza to rzecz, a substancja druga to słowo.

To jasne, że idąc tą drogą, nie dojdziemy do metafizycznej identyfikacji substancji, która mogłaby się potem spotkać z doktrynami *Metafizyki* – choć Abelard próbował przecież sformułować pewną ontologię, bardzo swoistą<sup>255</sup>. Głos Abelarda – tak mocno brzmiący w sporze o powszechniki i w dyskusji na temat stosowania procedur dialektycznych w teologii – nie będzie miał żadnego echa w tekstach odkrywców metafizyki Arystotelesowej.

Jednym z pilnych i inteligentnych słuchaczy wykładów Abelarda (tak samo jak Gilberta z Poitiers) był Jan z Salisbury. W jego *Metalogiconie*, który na ogół jest używany jako cenna relacja z przebiegu sporu o powszechniki, znajduje się również streszczenie dostępnych ksiąg logicznych<sup>256</sup>. Jan uważa, że *Kategorie* to elementarz, który wyprowadza z wieku dziecięcego umysły przystępujących do logiki<sup>257</sup>. Reagując na znane sobie chętelne twierdzenia niektórych, że taki elementarz jest mało pożyteczny dla bardziej rozwiniętych umysłów, autor *Metalogiconu* pisze, że bez *Kategorii* nie sposób być logikiem – a równocześnie wylicza zalety dziełka Arystotelesowego<sup>258</sup>. Przy tej okazji przedstawia swoisty perypatetycki kwestionariusz badań filozoficznych dających prawdziwą „znajomość rzeczy”. Badania te zaczynają się od pytania „czy jest”, a następnie rozwijają według pytań właściwych dzieściu kategoriom: „czym jest”, „jakie”, „ile” itp. Na samym końcu wymienia Jan pytanie „dlaczego jest?”, które jego zdaniem sięga spraw woli Boskiej i wymaga objawienia. Te łącznie dwanaście kwestii zakreśla zasięg wiedzy – jednak badanie filozoficzne musi się zadowolić pierwszymi jedenastoma, chyba że uzyska więcej z łaski Boga objawiającego<sup>259</sup>. Jan pisze wprost, że

255 Jeśli chodzi o kształt Abelardowej ontologii, opartej na nominalizmie, naturalizmie i rygorystycznej zasadzie „oddzielności” substancji – por. MARENBO, 1997b, 99-202.

256 Jan daje w *Metalogiconie* świadectwo niezłego odczytania filozoficznego, jednak pod względem ilości cytatów trzej autorzy – Arystoteles, Boecjusz i Porfiriusz – zajmują u niego tyle samo miejsca ile wszyscy pozostali razem wzięci (por. PALACZ, 1964, 197, przyp. 8).

257 Por. JAN Z SALISBURY, *METALOGICUS*, 3, 2 [119]: „Categoriarum liber Aristotelis, elementarius est, et accedentis ad Logicam quodammodo infantiam excipit”.

258 Por. JAN Z SALISBURY, *METALOGICUS*, 3, 3 [123]: „Sunt qui librum istum, quoniam elementarius est, inutilem fere dicunt, et satis esse putant ad persuadendum, se, in dialectica disciplina, et apodictica, esse perfectos, si contempserint vel ignoraverint illa, quae in primo commento super Porphyrium, antequam artis aliquid attingatur, docet Boethius praelegenda. Longe mihi alia mens est, nec video quomodo, sine isto, quis magis possit esse logicus, quam sine literis literatus. Hinc enim quid in rebus singulare, quid universale, quid substantia, quid accidens, quid in sermonibus aequivoce, quid univoce, quid denominative dicatur, conspicuum est. Hinc incomplexorum significatio innotescit, hinc rectissime investigationis docetur modus: hinc ad notitiae perfectionem prima et dilucida patet via”.

259 JAN Z SALISBURY, *METALOGICUS*, 3, 3 [123n]: „Siquidem ad habendam perfectam cuiusque rei notitiam, Peripateticae disciplinae, quae in investigatione veri laborat, prae caeteris videntur ista sufficere.

kategorie mogą być rozpatrywane zarówno jako składniki mowy, jak i w odniesieniu do rzeczy – a w tym drugim przypadku, w rozważaniu właściwym filozofii przyrody, stosują się do osobnych i jednostkowych substancji<sup>260</sup>. Autor *Metalogiconu* – odwołując się także do autorytetu „Izydora, Alkuina i niektórych innych mędrców” – ukazuje z dużą wyrazistością granicę między substancją pierwszą, podmiotującą przypadłość, i substancją drugą, będącą tworem umysłu<sup>261</sup>. Mamy tu granicę między tym, co równocześnie realne i konkretne, a tym, co myślane i ogólne. Nie mniej – i nie więcej.

Przedstawione przykłady Piotra Abelarda i Jana z Salisburys pokazują dobrze, jak dla najwybitniejszych dialektyków sprzed „rewolucji arystotelesowskiej” wieku XIII równocześnie trywialny (dosłownie: wszak arysteszający się w *trivium*) i rutynowo oczywisty był podany w *Kategoriach* podział na dwie substancje – i jak w ogóle nie prowokował ich do jakichś pogłębień metafizycznych w kierunku właściwym Arystotelesowi. Metafizyka substancji prześwietlająca przez wykład o kategoriach mowy nie poruszyła dostatecznie nawet najwybitniejszych umysłów „wieku boecjańskiego”.

Tak więc z samej lektury *Kategorii* nie powstała na Zachodzie – ani w okresie „przebudzenia zachodniego umysłu”<sup>262</sup> w XI w., ani w czasach XII-wiecznego renesansu, będącego też „odrodzeniem filozofii”<sup>263</sup> – żadna

---

Primo quidem nosse de aliquo *An sit*: deinde, *quid, quale, quantum, ad aliquid, ubi, quando sit, quomodo situm, quid habeat, faciat, patiat*. Novissima speculatio est in *singulis quare sit*: et quae jam non modo ad Angelicam perfectionem, sed ad divinae majestatis praerogativam accedit: ei namque soli rerum omnium causa innotuit, cujus voluntas omnium primaeva causa est, et qui quatenus voluit, *singulis, cur ita sit, voluit revelare: Omnia namque ad plenum, nosse divina; in nullo labi, Angelica; in plurimis bene sentire, humana perfectio est. Cumulus itaque scientiae, in hoc duodenario solidatur. Investigatio Philosophica, undenarii sobrietate contenta est; et, si ultra progreditur, profectum suum gratiae ex magna parte ascribit. Nam pulsantibus aperit gratia, et voluntatem suam, quae originalis omnium causa est, revelat Dominus his, qui ex toto corde quaerunt eam*”.

260 POR. JAN Z SALISBURY, *METALOGICUS*, 3, 3 [124]: „Sed quia naturalium prima est inquisitio, in ipsa primo decem praedicamenta formata sunt, excogitatique sermones, quibus de his, quae primo occurrunt sensui, aut intellectui, *qualia sint* corpora aut spiritus, *quid, quantum et quale esset*, aut secundum caeteras quaestiones naturaliter procedentes, declaretur unumquidque eorum. Unde et praedicamenta dicta sunt, sive in sermonibus, sive in rebus, decem genera praedicabilium, quae sic ad singulares individuasque substantias applicentur, quae de ipsis judicent quid sint, *quantum, quale, ad aliquid, ubi, quando, situm, quid habeant, faciant aut patiantur*”.

261 POR. JAN Z SALISBURY, *METALOGICUS*, 3, 3 [126n]: „Isidorus, Alcuinus, et quidam alii sapientum, omnia alia de primis substantiis asserunt praedicari, et *sententiam* plenissimam decem praedicamentorum absolute perficiunt, ut in hoc eorum patet exemplo: *Augustinus, magnus orator, filius illius, stans in templo, hodie infulatus, disputando fatigatur*. Perfecta enim sententia est, et subjecti, id est illius de quo agitur, substantiam, qualitatem, et quantitatem, cum caeteris, indicat: etsi forte minus proprium dederit quantitatis exemplum. Utique sicut primam substantiam, suis informatam accidentibus, parens omnium natura creavit: sic et singularia accidentia, quibus eadem informatur, substantiis singularibus concreavit. Ea vero quae intelliguntur a singularibus abstracta, qualia sunt secundae substantiae, ut dictum est, quaedam ex ratione probabili, animi figmenta sunt. Et quidem sicut in substantiis *hae primae* dicuntur, quae revera substantiae sunt, et singularitate essentiae accidentibus subjacent; illae vero secundae, quae ex conformitate singularium intellectu non casso concipiuntur”.

262 DAWSON, 1987, 180.

263 HASKINS, 1927, 17.

poważna metafizyka. Najwidoczniej mogła być ona później kluczem, lecz nigdy nie była całym domem wiedzy<sup>264</sup>. Ci, którzy – jak Gilbert z Poitiers i cała szkoła chartryjska – ośmielali się budować większe wizje rzeczywistości, odchodzili ku Platonowi i neoplatonikom<sup>265</sup>, najwyraźniej traktując *Kategorie* jako jedynie instrumentarium logiczne.

Jednak pierwotny wpływ „metafizycznej” lektury *Kategorii* nie powinien być lekceważony – także wtedy, gdy interesuje nas stan rzeczy w późniejszym okresie i dokonująca się w wieku XIII pełniejsza recepcja arystotelesowskiej teorii bytu. Nawet bowiem, jeśli mistrzowie paryscy (i oksfordzcy) złotego wieku scholastyki mogli się już do woli karmić samą *Metafizyką*, nie należy zakładać, że ta nowa lektura wymazała czy zupełnie unieważniła wcześniejszą tradycję doktrynalną *Kategorii* lub że odbywała się zupełnie niezależnie od niej. Po uzyskaniu dostępu do *Metafizyki* Łacinnicy nie musieli już żądać zbyt wiele od *Kategorii* – jednak zacerpnięty właśnie z nich topos *dwóch substancji* był nabytkiem, który mógł pozostać użytecznym schematem w interpretacji dyskusyjnych fragmentów nowych lektur. Że tak się rzeczywiście działo, potwierdzi nam, w rozdziale trzecim, uważna analiza sposobu, w jaki *Metafizykę* Arystotelesa czytał św. Tomasz z Akwinu.

- 264 Analogią między budową domu i tworzeniem dowodu posłużył się Symplikios w swym znanym komentarzu do *Kategorii* (por. MORISON, 2005, 113nn). Nasze porównanie *Kategorii* do klucza nawiązuje zarówno do zwyczajowego umieszczania tego dzieła na początku dzieł Arystotelesa, jak i do faktu, że uważano ten utwór rzeczywistości za wstęp do myśli arystotelesowskiej, jak i wreszcie do tego biegu dziejów, w którym na początku spotkania Zachodu z Arystotelesem były właśnie *Kategorie*.
- 265 Należy tu jednak wspomnieć dla porządku, że topos *dwóch substancji* mógł się prezentować autorom łacińskim nie tylko w wersji z pnia Arystotelesowych *Kategorii* – o pierwszej i drugiej substancji-istocie/*oúsia* mówił również w swym referacie myśli platońskiej – dziełku *De Platone et eius dogmate* - Apulejusz z Madaury. Jednak w jego ujęciu „pierwsze substancje” – które jako niezmienny i całkowicie tożsamy z sobą „prawdziwy byt” (*vere esse*) można uchwycić tylko rozumem – to „pierwszy bóg i umysł”, formy *rzeczy* i dusza. Drugie substancje-istoty - uchwytnie dla zmysłów, zmienne „jak rzeka” – to „wszystko, co jest kształtowane, rodzi się i według wzoru bierze swój początek z substancji wyższej”. Mamy tu więc, jak na ironię, użycie schematu „dwóch substancji” do wyrażenia najszczerzego platońskiego idealizmu, w którym – odwrotnie niż u Arystotelesa - pierwszymi substancjami są *intellectibilia*, a drugimi *sensibilia*. W sytuacji skrajnego deficytu oryginalnych pism Platónskich w bibliotece uczonych średniowiecznych cytowane dziełko Apulejusza odegrało istotną rolę w poznaniu platonizmu przez Łacinników. Kwestią wymagającą osobnego studium pozostaje to, na ile to Apulejuszowe *qui pro quo* wpływało na rozumienie *dwóch substancji* w średniowieczu. Por. APULEJUSZ, *DE PLATONE*, 6: „Ousias, quas essentias dicimus, duas esse ait, per quas cuncta gignantur mundusque ipse; quarum una cogitatione sola concipitur, altera sensibus subici potest. Sed illa, quae mentis oculis comprehenditur, semper et eodemmodo et sui par ac similis invenitur ut quae vere sit; at enim altera opinione sensibili et inrationabili aestimanda est, quam nasci et interire. Et, sicut superior vere esse memoratur, hanc non esse vere possumus dicere. Et primae quidem substantiae vel essentiae primum deum esse et mentem formasque rerum et animam; secundae substantiae, omnia quae informantur quaeque gignantur et quae ab substantiae superioris exemplo originem ducunt, quae mutari et converti possunt, labentia et ad instar fluminum profuga”.

## ROZDZIAŁ 2

### Od „dziesięć rodzajów” do „bytu czyli istoty” · Kategorie wewnątrz *Metafizyki* · Spotkanie z *Metafizyką* Δ 7

9 Po długim, trwającym przynajmniej siedemset lat okresie ograniczenia recepcji arystotelizmu do pism logicznych, w apogeum średniowiecza Łacinnicy spotkali się wreszcie z głównymi dziełami Stagiryty, w tym z *Metafizyką*. Ten pierwszy kontakt Łacinników z *Metafizyką* jest zasnuty niepamięcią: niewiele wiemy o tym, jak wyglądały pierwsze wykłady *Metafizyki* na wydziałach sztuk w Paryżu i Oksfordzie. Wiemy natomiast, że obecność doktryn arystotelesowskich zintensyfikowała się lawinowo na krótko przed połową XIII stulecia.

Z racji naszych zainteresowań uwagę koncentrujemy na środowisku paryskim. *Przewodnik dla studenta paryskiego*, skomponowany przez anonimowego mistrza ok. 1240 r., wśród dyscyplin filozoficznych stawia na pierwszym miejscu metafizykę (jako część otwierającą dział „filozofii naturalnej”) oraz odsyła do dwóch wersji *Metafizyki* Arystotelesowej: *vetus* i *nova* (a jako swoiste ich dopełnienie czy kontynuację podaje *Liber de causis*). Zdaniem Martina Grabmanna, odkrywcy rękopisu *Przewodnika*, nie znaczy to jednak, że księgi metafizyczne były w owym czasie wykładane na Uniwersytecie Paryskim: zdawkowy sposób ich potraktowania w *Przewodniku* wskazuje na to, że tak nie było. Potwierdza to także brak jakichkolwiek komentarzy paryskich do *Metafizyki* przed 1240 rokiem<sup>266</sup>. W tym czasie twórczość literacka paryskiego wydziału sztuk dotyczyła wyłącznie logiki, etyki i gramatyki. Wziąwszy pod uwagę, że np. w Oksfordzie *Metafizyka* była, być może, komentowana razem z *libri naturales* od początku XIII wieku<sup>267</sup>, trzeba przyznać, że na to, co działo się w Paryżu, wpływ miały

266 Por. STEENBERGHEN, 1991, 121.

267 Por. STEENBERGHEN, 1991, 130. Dodajmy jednak nawiasowo, że nasza wiedza o nauczaniu filozofii w Oksfordzie nie upoważnia w sposób kategoryczny do twierdzeń o wykładaniu tam *Metafizyki* przed połową XIII wieku. W każdym razie jedyne znane nam teksty komentarzy do tegoż dzieła, autorstwa Adama z Buckfield (ur. 1220), pochodzą co najwyżej z lat 1240. (Adam został mistrzem

ponawiane zakazy kościelne (1210, 1215, 1231), obejmujące m.in. pisma metafizyczne Filozofa. Nie wiemy ani tego, w jaki sposób doszło do praktycznego uchylecia zakazów kościelnych (ponawianych jeszcze, choć już zupełnie *pro forma*, w 1245 i 1263 r.), ani tego, kto był autorem pierwszego tamtejszego komentarza do *Metafizyki*<sup>268</sup>. Relatywnie niewielkie zainteresowanie mistrzów paryskich *Metafizyką* – jeszcze w połowie XIII wieku – tłumaczy się również dużą rozbieżnością między doktryną metafizyczną samego Arystotelesa a mentalnością „artystów” paryskich, ukształtowaną już przez „mocno zneoplatonizowane i skosmologizowane wersje metafizyki arystotelesowskiej, przekazane przez filozofów żydowskich i arabskich” – z czego miałyby wynikać, że mistrzowie paryscy nie byli początkowo szczególnie zainteresowani w odkrywaniu „czystego Arystotelesa”<sup>269</sup>. Mimo to „pisma fizyczne” będą odciążone coraz wyraźniej obecne w filozofii paryskiej.

Tę z wolna narastającą obecność metafizycznego arystotelizmu wiadać także w pismach paryskich teologów. Już w pierwszej połowie XIII wieku wśród mistrzów paryskich tworzyła się atmosfera przychylna dla studiowania i używania filozofii pogańskiej, w zakresie przekraczającym dopuszczaną od dawna technikę dialektyczną. Teologów przejawiających tę skłonność filozoficzną nie można jednak określić ani jako „augustyników” (mimo oczywistego przewodnictwa św. Augustyna), ani jako „arystotelików”. W filozofii reprezentują oni coś w rodzaju eklektycznego – jak mówi Fernand Van Steenberghen – *arystotelizmu neoplatonizującego*. W ich my-

sztuk w 1243) – por. STEENBERGHEN, 1991, 158-164. Równocześnie jednak te właśnie komentarze, głęboko przeniknięte wpływem Awerroesa, wskazują na to, że „w połowie stulecia nauczanie Arystotelesa osiągnęło w Oksfordzie pełną dojrzałość” (GILSON, 1987, 238), a to faktycznie oznacza, że Oksford w tym przynajmniej sensie wyprzedził Paryż (nawet jeśli byłoby prawdą, że oksfordczyk Jan z Londynu prowadził „lekturę filozofów” przed 1209 r., a Jan Blund wprowadził do Oksfordu wykład „ksiąg naturalnych” ok. 1207-1209 (jednak prawdopodobnie po wykładaniu ich najpierw w Paryżu ok. 1200-1205, a więc przed zakazem tych pism w 1210 r.) – por. STEENBERGHEN, 1991, 159. Dodajmy, że kwerenda bibliotek paryskich wykazała obecność XIII-wiecznego rękopisu z komentarzem (*glossa*) Adama z Buckfield *super VII libros Metaphysicae Aristotelis* (BN lat. 12953, ff. 336r-383r – por. SEŃKO, 1982, 1, 133). Spośród teologów oksfordzkich jedynie w dziełach dominikanina Ryszarda Fishacre († 1248) zaznacza się wpływ „filozofów pogańskich”, a nawet cytowana jest księga VII *Metafizyki* (por. STEENBERGHEN, 1991, 166). Niemniej doktryna filozoficzna Ryszarda jest na tyle osobiwa i eklektyczna, iż „powstaje pytanie, czy sam Arystoteles byłby zdolny do zrozumienia znaczenia głównych jego twierdzeń” (GILSON, 1987, 319). Niezależnie od domniemanego pierwszeństwa Oksfordu w recepcji „nowych pism” Arystotelesa, dominuje opinia, że „myśliciele oksfordzcy zainteresowani byli ... głównie arystotelesowską filozofią przyrody i zagadnieniami z dziedziny nauki; w mniejszym stopniu pociągały ich koncepcje metafizyczne” (BOCZAR, 1994, 17).

268 Być może był nim renomowany gramatyk i logik, Robert Kilwardby, krążący zresztą między Paryżem i Oksfordem – jednak jego komentarz nie dotarł do naszych czasów (por. STEENBERGHEN, 1991, 125). Wiemy natomiast, że autorem jednego z pierwszych był oksfordczyk Roger Bacon, nauczający w Paryżu ok. 1245 roku. Jego komentarze do *ksiąg naturalnych* Stagiryty (i do *Liber DE CAUSIS*) są najstarszym świadectwem uniwersyteckiej *lektury* tych dzieł na paryskim wydziale sztuk. Część z tych komentarzy, mających postać kwestii, dotyczy poszczególnych ksiąg *Metafizyki* (por. STEENBERGHEN, 1991, 131n).

269 LAFLEUR, 1995, 155.



śleniu łączyły się synkretycznie elementy doktryn arystotelesowskich ze składnikami augustyńskimi i zupełnie egzotycznymi zapożyczeniami z myśli arabskiej, żydowskiej, klasycznie neoplatońskiej lub nawet hermetycznej. Warto jednak podkreślić tę otwartość części teologów na „nową” filozofię arystotelesowską – ich zaniepokojeni koledzy mają im zresztą za złe, że chcą „postępować metafizycznie” w studium Pisma i psują świętą doktrynę<sup>270</sup>. Mimo oporów tego rodzaju ci teologowie korzystają obficie i z filozofii w ogóle, i z samego Arystotelesa, nieraz z dodatkami arabskimi. Wilhelm z Auxerre († 1231), nb. przewodniczący komisji zobowiązanej przez papieża Grzegorza IX do „oczyszczenia z błędów” pism Arystotelesa, zmierza w swej *Summa aurea* do ideału teologii zgodnej z arystotelesowskimi kryteriami naukowości. Podobnie „jednym z pierwszych świadków arystotelizmu uniwersyteckiego”<sup>271</sup> jest nazywany Filip Kanclerz († 1236), autor *Summa de bono*. To samo dotyczy jeszcze bardziej Wilhelma z Owernii († 1249), którego ze względu na jego potężne dzieło zatytułowane *Magisterium divinale*, uważa się nawet za „pierwszego wielkiego filozofa XIII wieku”<sup>272</sup>. O pierwszych próbach budowania teologii spekulatywnej w oparciu m.in. o idee arystotelesowskie, świadczy także twórczość dwóch mistrzów świeckich, którzy przyjęli następnie habit franciszkański: Jana z La Rochelle († 1245) i Aleksandra z Hales († 1245). Podobnie można podsumować twórczość dominikanina Rolanda z Cremony († ok. 1250), autora dzieła pt. *Liber quaestionum* (in. *Summa [theological]*).

Niewątpliwie wydarzeniem przełomowym dla arystotelizmu był pobyt w Paryżu św. Alberta Wielkiego (1240/1243-1248)<sup>273</sup>, który przybył dla uzyskiwania kolejnych stopni akademickich teologa, i w 1245 objął jedną z dwóch dominikańskich katedr teologii. Jednak wedle obecnego stanu wiedzy jego komentarz-parafraza *Metafizyki* nie pochodzi z tego czasu<sup>274</sup>. Natomiast treść jego paryskich pism teologicznych<sup>275</sup> świadczy o intensywnym zainteresowaniu filozofią, i to głównie Arystotelesową – a gdy je porównamy z twórczością wcześniejszą, redagowaną jeszcze w Niemczech,

270 Por. STEENBERGHEN, 1991, 141.

271 LIBERA, 1998, 379.

272 SWIEŻAWSKI, 2000, 568.

273 Tak STEENBERGHEN, 1991, 149. A. de Libera ogranicza ten pobyt do lat 1245-48 (por. LIBERA, 1990, 16). Na temat znaczenia działalności św. Alberta dla przełamywania oporów przed myślą Arystotelesa i dla rozwoju studiów arystotelesowskich – por. KURDZIAŁEK, 1996, 183-210. W kontekście zagadnienia powodów „wielkości” św. Alberta autor konkluduje: „Nie zamierzał zostać arystotelikiem w historycznofilozoficznym tego słowa znaczeniu. Chciał być perypatetykiem także dlatego, by perypatetykami nie byli wyłącznie myśliciele arabscy i żydowscy. Walczył więc o perypatetyzm chrześcijański, przyjazny zarówno Arystotelesowi, jak i Platonowi, wrogi natomiast Aleksandrowi z Afrodyzji i jego – jak sądził – epigonowi, Dawidowi z Dinant” (209).

274 Por. STEENBERGHEN, 1991, 152-153.

275 Do dzieł paryskich Kolończyka zalicza się *Summa theologiae*, komentarz do *Hierarchii niebieskiej* Pseudo-Dionizego i początek skryptu do *Sentencji* (por. LIBERA, 1990, 21; inni, np. O Lottin i R. de Vaux, podają tu jeszcze *Summa de creaturis* – por. STEENBERGHEN, 1990, 150n).

widać, jak bardzo owocny dla tych zainteresowań filozoficznych Alberta był właśnie pobyt w Paryżu<sup>276</sup>.

Oficjalne wejście pism Arystotelesowych na wydział sztuk Uniwersytetu Paryskiego zbiega się chronologicznie z przybyciem na tenże uniwersytet młodego Tomasza z Akwinu, jednego z najpilniejszych czytelników Arystotelesa. Św. Tomasz zaczął swoje nauczanie bakalarskie na wydziale teologicznym (wykład *Sentencji*) we wrześniu 1252 r.<sup>277</sup>, czyli dość niedługo po tym, jak – w styczniu lub lutym tegoż roku – *artyści „nacji angielskiej”* w swych nowych statutach zobowiązali bakałarzy aspirujących do tytułu mistrza do wysłuchania wykładu Arystotelesowej *De anima*<sup>278</sup>. Gdy zaś św. Tomasz zbliżał się już do uzyskania promocji mistrzowskiej (co miało się stać w lutym 1256)<sup>279</sup>, cały wydział sztuk promulgował w marcu 1256 swe nowe statuty, w których wymieniono jako podstawę nauczania szereg zakazywanych pism, w tym *Metafizykę*<sup>280</sup>. Daty te tworzą zbieżność bardziej niż symboliczną między początkami naukowymi młodego Tomasza a eksplozją arystotelizmu paryskiego<sup>281</sup>.

Wczesna paryska twórczość św. Tomasza, bakałarza-sentencjariusza, jest dobrym świadectwem tej już utrwalonej obecności głównych pism Arystotelesa również na wydziale teologicznym. Zarówno w skrypcie do *Sentencji*, jak i w traktatach *De ente et essentia* oraz *De principiis naturae*, powstających

276 Por. STEENBERGHEN, 1991, 153. Dzieło św. Alberta jest tu dla nas ważne także ze względu na to, iż był on nauczycielem św. Tomasza. Oczywiście pod największym wpływem Kolończyka Akwinata musiał się znajdować w okresie swych studiów pod jego kierunkiem w Kolonii i w Paryżu. Jednak wiemy, że św. Tomasz po uzyskaniu stopnia mistrza teologii nie przestał się interesować późniejszą twórczością swego nauczyciela (por. TORRELL, 1993, 38n). Niewykluczone, że dotyczyło to także Albertowej parafrazy *Metafizyki*, która powstała prawdopodobnie ok. 1263-67 roku (por. LIBERA, 1990, 21), czyli w okresie gdy autor przebywał w Niemczech (por. LIBERA, 1990, 17), a w takim razie na kilka lat przed Tomaszowym komentarzem do *Metafizyki*, który jest datowany na początek lat 1270. (por. TORRELL, 1993, 502).

277 Por. TORRELL, 1993, 54.

278 Por. STEENBERGHEN, 1991, 322. Naruszało to dyspozycję z 1210 r., zakazującą wykładu „ksiąg naturalnych” (i ich pogańskich komentarzy).

279 Por. TORRELL, 1993, 73.

280 Por. STEENBERGHEN, 1991, 322n. Brak reakcji władz kościelnych na oba statuty wskazuje na to, że naruszane przez nie zakazy prawne były już wówczas traktowane przez ogół jako martwe, nieaktualne. Statuty normowały zatem zapewne stan faktyczny, który dobrze opisuje wspomniana wyżej obecność Arystotelesa w pismach teologów paryskich i pierwsze komentarze do jego pism.

281 Jeśli jednak chodzi o inicjację arystotelesowską samego Akwinaty, to przyjmuje się, że dokonała się ona nie w Paryżu i nie w Kolonii, lecz znacznie wcześniej, w trakcie studiów filozoficznych w cesarskim studium w Neapolu w latach 1239-44. To, co działo się następnie w Paryżu, na pewno wpływało na bieg filozoficznej myśli Tomasza-teologa, ale podstawową znajomość filozofii Arystotelesowej zawdzięczał Akwinata po części Neapolowi, po części Kolonii (por. TORRELL, 1993, 9n). Edukacja w Neapolu z jednej strony sprzyjała szybkiemu zapoznaniu się z głównymi dziełami Arystotelesa, a z drugiej w sposób naturalny kojarzyła to studium z interpretacjami Awerroesa. Sycylia cesarza Fryderyka II była pod silnym wpływem kultury arabskiej. W Palermo, Salerno i Neapolu kwitło równocześnie zainteresowanie naukami arystotelesowskimi, astronomią arabską i medycyną grecką (na temat wpływów myśli arystotelesowskiej w Salerno – zob. JACQUART, 1992).

właśnie w dobie tych przełomów prawnych, znajdujemy obficie cytowane różne „pisma naturalne” Arystotelesa, a także pisma jego arabskich zwolenników.

- 10 Bezpośrednia lektura kolejnych łacińskich wersji *Metafizyki* Arystotelesa nie tylko otwierała zupełnie nowe horyzonty dociekań filozoficznych, ale i stawiała w nowym świetle już przyswojone przez Zachód składniki nauki arystotelesowskiej. Dotyczyło to również nauki o kategoriach<sup>282</sup>.

Porównanie tego, co o kategoriach mówią *Kategorie* i *Metafizyka*, pozwala nam zrozumieć także, jak zmieniał się świat pojęć tych uczonych Łacinników, którzy dzięki „nowemu Arystotelesowi” z pozycji dialektyków awansowali do rangi prawdziwych scholastyków-metafizyków. Dialektycy, wyposażeni w *Kategorie*, wiedzieli oczywiście bardzo dobrze, że dziesięć naczelných pojęć nie tylko wyczerpuje wszystkie ludzkie wypowiedzi, ale – tak czy inaczej – opisuje także ogół istniejących rzeczy (przynajmniej tych istniejących jako stworzenia – bo zastosowanie kategorii do Stwórcy było przedmiotem wątpliwości). Jednak to dopiero scholastycy czytający *Metafizykę* zetknęli się z wypowiedziami Arystotelesa wyraźnie podporządkowującego wszystkie kategorie jednemu, można rzec: ponad-kategorialnemu pojęciu – pojęciu bytu. W tym nowym ujęciu kategorie wypełniają treścią materialny zakres najszerszego pojęcia: „tego, co jest”. Tak więc zmiana jest dość wyraźna: zamiast całościowej klasyfikacji rzeczy otrzymujemy różne znaczenia pojęcia bytu i różne realizacje bytu.

Neoplatoński schemat interpretacji *Kategorii* – przynajmniej ten porfiriański, obecny u Boecjusza – zakładał, że ten tekst traktuje się jako wprowadzenie do techniki intelektualnej, co prawda zasadniczo przeznaczony do porządkowania wypowiedzi o tym świecie, lecz w jakiejś mierze przydatnych też do komunikowania prawd o rzeczywistości niematerialnej. W ten sposób doktryna o kategoriach okazywała się pożyteczna w konceptualnej obsłudze dyskursów onto-teologicznych, na ogół – jak u samego Boecjusza – równocześnie chrześcijańskich i platońskich. W tym dominującym aż do wieku XIII boecjańskim podziale zadań chrześcijaństwo wносиło tajemnice wiary – cel rozważań i przedmiot przynajmniej częściowej racjonalizacji; platonizm dawał filozofię świata ponoć bardziej rzeczywistego niż rzeczy, ale równocześnie swoistą mito-zofię kosmologiczną; a arystotelizm – techniki racjonalizacji i dyskursu. Z takiego podziału zadań wynikała m.in. obserwowana przez nas w poprzednim rozdziale sytuacja doktryny

282 „Gdy w końcu XIII wieku całość *Corpus Aristotelicum* stała się integralną częścią programów uniwersyteckich, prestiż *Kategorii* nieco zmalał. Pod osłoną autorytetu Awerroesa i Symplikiosa powtarza się wówczas regularnie, że ponieważ Arystoteles był młody w chwili tworzenia tego dzieła, niektóre z jego stwierdzeń przekazują raczej opinię powszechną – *famositas* – jego czasów niż jego własne refleksje...” (EBBESEN, 2005, 247n).

o kategoriach (czyli to, że czasem po prostu nie widziano potrzeby odczytywania tej nauki w sposób „realny”).

Sytuacja ta zmienia się znacząco wraz z nową falą przekładów pism Arystotelesowych. O ile bowiem – co oczywiste w każdej teologii chrześcijańskiej – swoją pozycję zachowują objawione *mysteria fidei*, wciąż będące główną racją refleksji, o tyle w nowy sposób rozpoznana zostaje pozycja logiki Arystotelesowej: inaczej niż w schemacie porfiriańskim, okazuje się, że nie jest ona tylko instrumentem racjonalnym, a w każdym razie nie instrumentem platońskiej ontologii – lecz że przebłyskujące w niej zaplecze metafizyczne rzeczywiście świadczy o korespondencji tej Arystotelesowej logiki z Arystotelesową metafizyką, a więc i o przynależności nauki o kategoriach do metafizycznego arystotelizmu.

To nowe usytuowanie nie musiało naruszać dotychczasowej interpretacji *Kategorii* w jej linii ściśle dialektycznej. Zjrzyjmy tylko do *Traktatów* Piotra Hiszpana, czyli szeroko rozpowszechnionego podręcznika logiki (znanego także pod tytułem *Summulae logicales*). Jego powstanie datowane jest na okres między 1230 i 1245 rokiem – a więc na czas coraz wyraźniejszej recepcji nowej fali przekładów toledańskich, poprzedzający bezpośrednio dynamiczny rozwój paryskiego arystotelizmu. *Traktaty* Piotra Hiszpana nadawały ton logice paryskiej co najmniej od początku lat 1260. W dwóch rozdziałach podających naukę o pierwszej kategorii – w sumie niezbyt obszernych – nie dzieje się nic, co nazwalibyśmy jakąś wyraźną interpretacyjną nowością<sup>283</sup>. Mamy tu po prostu ukształtowany kanon podręcznikowy logiki.

Z drugiej strony mamy jednak fakt, że odkrycie metafizycznej pertynencji nauki o kategoriach wzmocniło ontologiczny nurt ich interpretacji. Ta nowa lektura interpretacyjna dokonuje się już w kontekście doktryn odczytywanych w *Metafizyce* lub *Fizyce*, a czasem wręcz wewnątrz komentarza tych ostatnich. Uwagę metafizyków-teologów koncentruje problem uzasadnienia Arystotelesowej listy kategorii oraz ich derywacja – a to wiąże się z ustalaniem związku między orzecznikami (*praedicamenta*) i rodzajami rzeczy (*genera*), albo między kategoriami i sposobami bytowania. Widzimy to m.in. w twórczości Alberta Wielkiego, ale nowy standard tworzy św. Tomasz z Akwinu, którego rozwiązania stały się punktem odniesienia dla wielu późniejszych autorów (np. dla Piotra z Owernii lub tzw. Anonima z Madrytu)<sup>284</sup>.

Tomasz nie tylko proponuje pewien określony sposób „dedukcji” każdej z dziesięciu kategorii – ale przede wszystkim formułuje zasadniczą regułę do-

283 To ogólne wrażenie jest słuszne – choć wymaga korekty przynajmniej w jednym miejscu: o ile bowiem Arystoteles przypisywał oznaczenie takiego czy owego konkretnego (*hoc aliquid*) jedynie substancji pierwszej (a drugiej pozostawiał oznaczenie *quale aliquid*), o tyle Piotr Hiszpan ignoruje tę dystynkcję, i mówi, że także druga substancja „wydaje się oznaczać *hoc aliquid* przez to, że jest w pierwszej i (jest) z jej istoty”, a ostatecznie stwierdza, że substancja druga oznacza „coś powszechnego” (*aliquid commune*). Por. PIOTR HISZPAN, *TRACTATUS*, 3, 10 [31, 17–22].

284 Por. PINI, 2003, 24–27.

tyczącą ich wszystkich, tę samą w komentarzach do *Fizyki*<sup>285</sup> i *Metafizyki*<sup>286</sup>: „dziesięć orzeczników” ma się do „dziesięciu rodzajów bytu”, tak jak „sposób orzekania” ma się do „sposobu bytowania” – a przecież sposoby orzekania wynikają ze sposobów bytowania. To oznacza – jak mówi współczesny autor – że z występowania dziesięciu sposobów orzekania wynika „dziesięć różnych znaczeń słowa ‘być’”, a więc i istnienie dziesięciu rodzajów bytu<sup>287</sup>. W ten sposób problematyka kategorii odnajdywała swój metafizyczny background<sup>288</sup> – to, że dzieje się to akurat w tekstach św. Tomasza, na pewno nas nie zaskakuje. Warto jednak już teraz zasygnalizować wyodrębnienie się w jego metafizyce osobnej problematyki „sposobów bytowania” – w ramach której, jak zobaczymy w drugiej części tej pracy, obok starej nauki o kategoriach zmieści się nowa doktryna transcendentaliów<sup>289</sup>.

Zasygnalizowana ewolucja w kierunku zainteresowania kategoriami wynika nie tylko z własnej inicjatywy św. Tomasza, ale i z naświetlenia doktryny kategorii pełniejszym nauczaniem *Metafizyki* – co z kolei wynika po prostu z faktu, że Akwinata mówi o kategoriach z powodu wzmiankowania ich w tekście *Metafizyki* (i *Fizyki*). Co prawda źródłowym punktem odniesienia doktryny kategorii pozostają same *Kategorie*, lecz filozof czytający w XIII wieku *Metafizykę* traktował kategorie jako odmiany bytu – bo przecież Arystoteles definiował byt jako to, co dzieli się na dziesięć rodzajów.

## OKREŚLENIE BYTU Z METAFIZYKI Δ

- 11 Proces „ontologizacji” kategorii możemy obserwować właściwie wszędzie tam, gdzie kategorie są zbiorczo wspomniane na kartach *Metafizyki*. Jednak fragmentem dającym najszerszy obraz jest poświęcony bytowi rozdział w księdze piątej, czyli w tzw. „księdze definicji”. Arystoteles objaśnia tam

285 POR. TOMASZ, *IN PHYS*, 3, 5 [322]: „Ad horum igitur evidentiam sciendum est quod ens dividitur in decem praedicamenta non univoce, sicut genus in species, sed secundum diversum modum essendi. Modi autem essendi proportionales sunt modis praedicandi. Praedicando enim aliquid de aliquo altero, dicimus hoc esse illud: unde et decem genera entis dicuntur decem praedicamenta”.

286 POR. TOMASZ, *IN V MET*, 5, 9 [889]: „Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia quoties ens dicitur, idest quot modis aliquid praedicatur, toties esse significatur, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi”.

287 POR. PINI, 2003, 26.

288 Przy okazji warto też zwrócić uwagę na sposób, w jaki Akwinata przedstawia treść pierwszej kategorii: podczas gdy w komentarzu do *Fizyki* jest to „to, co należy do istoty [jakiegoś podmiotu]” (*IN PHYS*, 2, 5 [323]: „id quod pertinet ad essentiam eius”), w komentarzu do *Metafizyki* mówi się, że ta kategoria oznacza „substancję pierwszą, która jest substancją szczegółową” (*IN V MET*, 5, 9 [890]: „Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur”). Mamy tu najwyraźniej balansowanie między dwoma różnymi sensami słowa „substancja”, do których sprowadza wszystkie jego znaczenia sam Arystoteles w księdze piątej *Metafizyki*.

289 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c.

(1017 a 7 – b 2), w stosunkowo krótkim rozdziale<sup>290</sup>, najważniejsze pojęcie nauki o „bycie jako bycie” przy pomocy czterech grup znaczeń<sup>291</sup>.

Nawiązanie do kategorii pojawia się w drugiej grupie znaczeń bytu – po znaczeniu „bytu przypadłościowego”, a przed znaczeniami „bytu jako prawdy” oraz „bytu jako możliwości i aktu”. To dość niepozorne miejsce w kolejności znaczeń nie powinno nas mylić – w istocie bowiem chodzi tu właśnie o ujęcie „bytu w nim samym”, czyli faktycznie o ujęcie najważniejsze z przedstawionych, a w każdym razie najbardziej podstawowe lub „najmocniejsze”<sup>292</sup>.

Gdy więc Arystoteles przechodzi do objaśnienia tego najważniejszego znaczenia bytu, mówi:

Bytami przez się są nazywane te wszystkie, które oznaczają postacie kategorii. Są one bowiem w tej liczbie, w jakiej orzeka się byty. Niektóre kategorie oznaczają więc „czym [jest]”, inne „jakie”, inne „ile”, inne „do czego”, inne „działać”, inne „doznawać”, albo „gdzie”, albo „kiedy”. A znaczenie każdej z nich odnosi się do jednego bytu. Nie ma bowiem różnicy między powiedzeniem, że człowiek jest w zdrowiu, i powiedzeniem, że człowiek jest zdrowy, albo że człowiek maszeruje – i że człowiek jest w marszu. Podobnie w innych rzeczach<sup>293</sup>.

W ten sposób klasyfikacja kategoriałna znalazła się w samym sercu podstawowego znaczenia centralnego pojęcia metafizyki. Sam Arystoteles

290 Autor opracowania dotyczącego księgi Delta *Metafizyki* zgadza się, że może budzić zdziwienie fakt, iż „ów rozdział, który mówi o pojęciu absolutnie centralnym w metafizyce Arystotelesa, o zworniku jego ontologii, jest stosunkowo krótki, jeśli się go porówna z rozdziałami o przyczynach i jednym”. Zaraz jednak usprawiedliwia Filozofa, mówiąc, że nie chodzi tu o „wyczerpujący traktat o bycie, gdyż jest to zarys i program” całej *Metafizyki* (por. DUBOIS, 1998, 66).

291 Co prawda te cztery różne znaczenia bytu są wspomniane także w księdze szóstej (1026 a 33 – b 4), jednak bardziej na zasadzie przypomnienia niż porządkującego wykładu.

292 Por. REALE, 1996, 407: „Schematycznie ujmując to, o czym była mowa, można na zakończenie ułożyć cztery znaczenia bytu, szeregując je od znaczenia najmocniejszego do najsłabszego w takiej kolejności: a) byt według różnych kategorii; b) byt w akcie i możliwości; c) byt jako prawda i fałsz; d) byt jako przypadłość lub byt przypadkowy”.

293 ARYSTOTELES, *Met*, 1017 a 22-31. Przekładu dokonano z łacińskiej wersji *Nova* – niżej jej brzmienie oryginalne, w porównaniu do wcześniejszej wersji z *Translatio Media*:

MET ME	MET NO
Secundum se vero esse dicuntur quaecumque significant figuras predicationis; quotiens enim dicitur, totiens esse significat. Quoniam ergo predicatorum alia quidem quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando; horum unicuique esse idem significat; nil enim refert 'homo convalescens est' aut 'homo convalescit', vel 'homo vadens est aut secans' aut 'hominem vadere aut secare', similiter autem et in aliis.	Et dicuntur entia per se omnia, quae significant figuras praedicamentorum. Sunt enim secundum numerum eorum, quae dicuntur etiam entia. Quaedam igitur praedicamenta significant quid, et quaedam quale, et quaedam quantum, et quaedam ad aliquid, et quaedam agere, et quaedam pati, et ubi, et quando. Et significatio uniuscujuslibet istorum est unius entis. Non enim est differentia inter dicere, quod homo est in sanitate, et dicere, quod homo est sanus, aut quod homo ambulat, et est in ambulatione. Et similiter in aliis rebus.

podpowiedział swoim uczniom, aby zapytani o to, co jest bytem samo w sobie, odpowiadali, że jest nim wszystko to, co znajduje się w kategoriach.

„PODWÓJNE ORZEKANIE BYTU” W *DE ENTE ET ESSENTIA*

12 Na dobrym przykładzie św. Tomasza możemy się przekonać, że dociekliwi czytelnicy *Metafizyki* szli właśnie za tą sugestią odczytania kategorii jako odmian bytu, wyczerpujących jego „sposoby”. Ci sami czytelnicy Filozofa uczyli się jednak równocześnie, że „to, co dzieli się na kategorie” to jedynie formuła otwierająca głębsze rozumienia, czyli identyfikację wewnętrznych pryncypiów bytu. Byt możemy bowiem ująć zbiorczo właśnie przez dzieląc kategorię-rodzajów – ale zrozumieć możemy go jedynie przez jego przyczyny.

Proces przyswajania tych myśli Arystotelesa możemy obserwować w jednym z najwcześniejszych dzieł Akwinaty – traktacie *De ente et essentia*. Już pierwsza jego strona dostarcza nam wyrazistego świadectwa na temat sposobu odczytania cytowanej wyżej wypowiedzi z książki piątej *Metafizyki*. Na wstępie swoich rozważań „o bycie i istocie” Akwinata podaje następujące objaśnienie, jak należy rozumieć byt:

Trzeba zatem wiedzieć, że – jak mówi Filozof w piątej księdze *Metafizyki* – byt przez się orzekany jest dwojako: w pierwszy sposób jako to, co dzieli się na dzielące rodzajów; w drugi sposób jako to, co oznacza prawdziwość zdań.

Ich różnica polega na tym, że według drugiego sposobu bytem może być nazwane to, o czym można sformułować zdanie twierdzące, nawet jeśli w rzeczywistości jest niczym. W ten sposób bytami nazywane są także braki i przeczenia, mówimy bowiem, że twierdzenie jest przeciwieństwem przeczenia, a ślepotą jest w oku. Natomiast w pierwszy sposób bytem może być nazwane tylko to, co jest w rzeczywistości. Dlatego według pierwszego sposobu ślepotą itp. nie są bytami.

Nazwa istoty więc nie pochodzi od bytu orzekanego w drugi sposób, gdyż w ten sposób nazywa się bytami i takie (rzeczy), które nie mają istoty, jak to widać w brakach. Nazwa istoty pochodzi natomiast od bytu orzekanego pierwszym sposobem. Dlatego Komentator w tymże miejscu mówi, że byt orzekany pierwszym sposobem jest tym, co oznacza istotę rzeczy<sup>294</sup>.

294 TOMASZ, *DE ENTE*, I: „Sciendum est igitur quod, sicut dicit Philosophus in quinto *Metaphysicae*, ens per se dicitur dupliciter: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem. Horum autem differentia est quod secundo modo potest dici ens omne id de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat; per quem modum privationes et negationes etiam entia dicuntur, dicimus enim quod affirmatio est opposita negationis, et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit; unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto; aliqua enim hoc modo dicuntur entia quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto; unde Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei”.

Wywód Akwinaty zacytowaliśmy wyżej w taki sposób, by pokazać, że składa się on faktycznie z trzech elementów.

W pierwszym, najkrótszym, podano w streszczeniu myśl Arystotelesa – jednak jest to streszczenie swoiste: w jednej grupie znaczeniowej – jako „byt przez się” – łączy Akwinata faktycznie to, co u Arystotelesa było rozdzielone na dwie różne grupy: byt przez się i byt jako prawda<sup>295</sup>.

Drugi element wykładu św. Tomasza to swoiste opisanie dwóch orzekań bytu jako bytu realnego i bytu myślonego.

Wreszcie trzeci składnik to ukazanie zależności bytu realnego i istoty: tak jak istota występuje tylko w bycie realnym, tak nazwa byt w sensie właściwym wskazuje na istotę.

W konkluzji wywodu Akwinata powołuje się wprost na Awerroesa. Chociaż, zwyczajem tamtych czasów, nie chodzi tu o ściśle pojęty cytat, jednak faktycznie w odpowiednim fragmencie komentarza Awerroesa znajduje się wypowiedź, która mogła popchnąć Akwinatę zarówno w kierunku wyróżnienia i zestawienia z sobą akurat tych dwóch sposobów orzekania bytu, jak i w stronę określenia bytu jako istoty<sup>296</sup>. Jest faktem, że to właśnie Awerroes podsumował rozważania Arystotelesa formułą, że chodzi o odróżnienie bytu oznaczającego istotę i bytu myślonego<sup>297</sup>.

#### OKREŚLENIE BYTU W *SUPER LIBROS SENTENTIARUM*

- 13 Cokolwiek by powiedzieć o rzeczywistej genezie tego ujęcia, trzeba przyznać, że niemal jednobrzmiące nawiązania do tego rzekomo Arystotelesowego „podwójnego określenia” bytu wracają w innych tekstach Akwinaty z częstotliwością zgoła obowiązkowego refrenu. Warto im się jednak przyjrzeć nieco bliżej, gdyż monotonia tych formuł jest jednak przynajmniej częściowo pozorna, a wewnątrz krótkich wypowiedzi dokonują się interesujące modyfikacje.

295 Za to w ogóle „poza kadrem” pozostaje w *De ente* nie tylko orzekanie bytu przypadłościowo, lecz i określenie bytu jako aktu i możliwości. Godne uwagi jest zwłaszcza to ostatnie: odróżnienie aktu i możliwości, ogromnie ważne zarówno dla arystotelesowskiej teorii substancji, jak i dla Tomaszowego odkrycia istnienia bytu, nie pełni w tekstach św. Tomasza roli podstawowego schematu wykładu o bycie. Jeśli chodzi o to ostatnie, wspomnienia wymaga jednak przypadek traktatu *De principiis naturae*, który zaczyna się właśnie od odróżnienia bytu w akcie i bytu w możliwości (a nawiązania do „podwójnego sposobu orzekania bytu” brak).

296 Por. AWERROES, *IN V MET*, 7 [117 D i F]: „Et, cum dixit quod hoc nomen ens dicitur de decem praedicamentis, dixit: *etiam ens significat essentiam* etc., id est hoc nomen ens etiam significat illud quod significat dicere aliquid esse verum. ... Sed debes scire, quod hoc nomen ens, quod significat essentiam rei, est aliud ab ente quod significat verum...” Można też powiedzieć, że taka interpretacja, konfontująca byt jako istotę z bytem jako prawdą, pozostawała w związku ze specyficznym szykiem przekładu *Nova* („Et etiam ens significat essentiam, et veritatem rei”), który nie ma odpowiednika w innych wersjach łacińskich *Metafizyki*.

297 Por. AWERROES, *IN V MET*, 7 [117 G-H]: „Et intendebat distinguere inter hoc nomen ens, quod significat copulationem in intellectu, et quod significat essentiam, quae est extra intellectum”.



Na tle składników niemal niezmiennych – jak powołanie na piątą księgę *Metafizyki*, twierdzenie o dwudzielności w orzekaniu bytu, odróżnienie bytu realnego i myślnego czy wreszcie określenie tego pierwszego przez odniesienie do kategorii – interesująco wyglądają modyfikacje w bliższym określeniu bytu realnego.

Z fragmentów rozsianych po *Skrypcie do Sentencji Piotra Lombarda*, czyli pierwszej syntezie teologicznej Tomasa, redagowanej mniej więcej w tych samych latach, co traktat *O bycie i istocie*, dowiadujemy się – zgodnie ze znaną nam już esencjalistyczną linią „Awerroesową” – że byt realny, opisywany przez dziesięć kategorii, oznacza „naturę rzeczy”<sup>298</sup> lub „istotę rzeczy występującej poza umysłem”<sup>299</sup>. Jednak w jednym z tekstów z części trzeciej *Skryptu* trafiamy na ujęcie przełamujące tę linię: Tomasz mówi, że „esse”<sup>300</sup>, które „dzieli się według dziesięciu rodzajów”, to „*actus entis* – akt bytu”<sup>301</sup>. W ten sposób znaczenie słowa „byt” jest uwyraźniane tak, że określa go jego akt – istnienie<sup>302</sup>. Autor mówi jakby: byt to znaczy istnienie – podczas gdy cała dotychczasowa filozofia (a z nią razem często i św. Tomasz) mówiła raczej: byt to znaczy istota. Co ciekawe, zaraz potem autor dopowiada: „*Aliquando tamen esse sumitur pro essentia* – kiedy indziej [słowo] esse przyjmuje się dla istoty”<sup>303</sup>. Tak więc w świetle tego tekstu byt to istnienie i istota.

Takie określenie bytu – niewątpliwie bliższe już samemu Tomaszowi, a nie Awerroesowi – odnajdujemy w trzeciej części *Scriptum. De facto* zmienia ono owo „podwójne orzekanie bytu” w orzekanie potrójne (po jednej stronie byt jako istnienie i byt jako istota, a po drugiej byt jako prawda „że

298 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 1: „uno modo [dicitur ens] secundum quod ens significat essentiam rerum prout dividitur per decem genera”.

299 POR. TOMASZ, *IN II SENT*, 37, 1, 2, ad 3: „Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis”.

300 W badanych tu tekstach słowa *ens* i *esse* bywają używane zamiennie.

301 POR. TOMASZ, *IN III SENT*, 6, 2, 2, c: „Alio modo dicitur esse quod pertinet ad naturam rei, secundum quod dividitur secundum decem genera. Et hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis”.

302 Pewną trudność (której w tym miejscu, przy pomocy samego tekstu D, nie uda nam się rozproszyć) stanowi bezpośredni ciąg dalszy zdania, w którym ów „akt bytu” przedstawiono jako „*resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis* – wynikający z pryncypiów bytu, tak jak świecenie jest aktem świecącego”. Przynajmniej w pierwszej lekturze zdanie to może sugerować jakby wtórność aktu istnienia względem pryncypiów istotowych – należałoby z pomocą innych tekstów sprawdzić, jak należy pojmować tutaj to „wynikanie”. Natomiast użycie przykładu ze świeceniem, choć może do nas nie przemawiać tak mocno jak do umysłów uczonych XIII wieku, jest dla nas bardzo znaczące z innego powodu: jest to bowiem przykład, którego św. Tomasz używa gdzie indziej, w jednym z najbardziej klasycznych wykładów swojej doktryny o różnicy istoty i aktu istnienia: tak jak świecenie jest aktem świecącego, tak istnienie jest aktem bytu; a światło ma się do świecenia tak jak forma ma się do istnienia (por. TOMASZ, *SCG* 2, 54 [nn. 4n]). W tym wypadku analogie nie są tak ważne jak sam fakt, że są używane właśnie dla zilustrowania doktryny o *esse* jako istnieniu, pierwszym akcie bytu.

303 POR. TOMASZ, *IN III SENT*, 6, 2, 2, c: „Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est; quia per actus consueverunt significari eorum principia, ut potentiae vel habitus”.

jest”). Coś takiego możemy zobaczyć nawet jeszcze wyraźniej we fragmencie wcześniejszym, pochodzącym z części pierwszej komentarza do *Sentencji*:

Należy wiedzieć, że *esse* jest orzekane trojako [wyd. parmeńskie: dwojako]<sup>304</sup>.

W pierwszy sposób *esse* nazywa się samą quidditas lub naturę rzeczy, tak jak mówi się, że definicja jest wypowiedzią oznaczającą, czym jest *esse*. Definicja oznacza bowiem quidditas rzeczy.

W inny sposób *esse* nazywa się sam akt istoty – tak jak życie, które jest *esse* dla żyjących, jest aktem duszy (nie aktem drugim, którym jest działanie, lecz aktem pierwszym).

W trzeci sposób *esse* nazywa się to, co oznacza prawdziwość połączenia w zdaniach, zgodnie z tym, że „jest” nazywa się łącznikiem – i w ten sposób jest w intelekcie łączącym i dzielącym co do swego dopełnienia, choć opiera się na *esse* rzeczy, którym jest akt istoty, jak to powiedziano wyżej o prawdzie<sup>305</sup>.

Etienne Gilson powiedział w odniesieniu do tego fragmentu, że „jeślibyśmy nie dysponowali żadnym innym [tekstem], nic by nie uprawniało do przypuszczeń, jakoby św. Tomasz kiedykolwiek odróżniał istnienie od istoty”<sup>306</sup>. Trudno byłoby się z tym zdaniem całkowicie nie zgodzić (zwłaszcza ze względu na założenie „jeśli”) – wolno nam jednak zachować pewien dystans względem katygoryczności zawartej w nim oceny. Możemy sobie wyobrazić każdy tekst jako wyizolowaną „całość”, poza którą nic nie ma – i możemy, jeśli wola, zastanawiać się nad tym, co by było, gdyby np. cytowany tekst św. Tomasza przetrwał do naszych czasów jako jedyne świadectwo jego poglądu na sposoby orzekania bytu – jednak rzetelność historyka każe dać pierwszeństwo faktom: wypowiedź św. Tomasza jest tylko częścią pewnego

304 Zwróćmy uwagę na tę charakterystyczną rozbieżność występującą w dwóch wydaniach tego tekstu: podczas gdy o. Mandonnet daje na samym początku, tak jak wyżej zacytowaliśmy za jego wydaniem, słowo *tripliciter*, wydanie parmeńskie (którego żywot został przedłużony dzięki reprintowi amerykańskiemu, a przede wszystkim dzięki jego użyciu w coraz szerzej używanej edycji *opera omnia* w wersji elektronicznej) upiera się przy *dupliciter*. To ostatnie wydaje się wprost sprzeczne z dalszym ciągiem tekstu, gdzie wyraźnie jest *primo modo... alio modo... tertio modo* – ale ta niespójność tekstu parmeńskiego nie zaskakuje tak bardzo. W końcu mamy tu, u św. Tomasza, wyraźne odstępstwo od wzoru „Arystotelesowego” – i to już nie tylko przez rozwój doktryny wewnątrz tradycyjnego schematu, ale także przez odejście od samego schematu. (Zresztą, o ile się nie mylimy, to odejście od *dupliciter* zdarzyło się Akwinacie tylko raz – jak zobaczymy dalej, potem wróci on do powtarzania schematu „orzekania podwójnego”).

305 TOMASZ, *IN I SENT.*, 33, 1, 1, ad 1: „Sed sciendum, quod esse dicitur tripliciter [*Parm.*: dupliciter]. Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei, sicut dicitur quod definitio est oratio significans quid est esse; definitio enim quidditatem rei significat. Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae; sicut vivere, quod est esse viventibus, est animae actus; non actus secundus, qui est operatio, sed actus primus. Tertio modo dicitur esse quod significat veritatem compositionis in propositionibus, secundum quod *est* dicitur copula: et secundum hoc est in intellectu componente et dividente quantum ad sui complementum; sed fundatur in esse rei, quod est actus essentiae, sicut supra de veritate dictum est, dist. 19, quaest. 5, art. 1”.

306 GILSON, 1963, 80.

zwartego organizmu skryptu do *Sentencji*, a ponadto – jak już widzieliśmy – nie jedynym fragmentem dotyczącym orzekania bytu. Analiza musi uwzględnić ten kontekst, niezbędny dla zrozumienia, co się tu dzieje.

Gilson bardzo słusznie zauważa pokrewieństwo łączące wypowiedź Akwinaty z tekstem Arystotelesa – ale tylko w przypadku objaśniania drugiego znaczenia *esse* („akt istoty”) przy pomocy przykładu z Arystotelesowego *O duszy* (*Vivere est esse viventibus*). Natomiast w ogóle nie zauważa związku całej cytowanej wypowiedzi z interesującym nas tutaj Arystotelesowymi objaśnieniami znaczeń słowa *byt* w piątej księdze *Metafizyki*. Tymczasem sama analiza tego związku wprowadza pewną korektę osądu Gilsona: św. Tomasz mówi o tym samym, co Arystoteles, wyraźnie też stara się zachować jego porządek wyjaśnień – ale decyduje się suwerennie na podzielenie tego, co było wziętym od Stagiryty orzekaniem bytu „według dziesięciu kategorii”, na dwa znaczenia. To odstępstwo od przyjętego wzoru jest zapewne czymś motywowane. Autor chciał oddzielić istotę od jej aktu (podobnie jak zrobi to powtórnice we fragmencie z części trzeciej, cytowanym już przez nas wyżej).

Gilson ma oczywiście rację, gdy stwierdza, że zarówno samo wyrażenie *actus essentiae*, jak i podane przy nim objaśnienia, dają się bez trudu uzgodnić z esencjalizującą metafizyką substancji. Ale zestawmy teraz nasz tekst z tymi, które analizowaliśmy wyżej, pochodzącymi z tego samego dzieła: w dwóch z nich pierwsze znaczenie bytu utożsamia się z istotą, ale tam, gdzie autor wprowadza w owym znaczeniu dodatkowe zróżnicowanie, obok *esse-istoty* pojawia się *esse* jako *actus entis*.

## OKREŚLENIE BYTU W PÓŹNIEJSZYCH TEKSTACH ŚW. TOMASZA

14 W swoich późniejszych dziełach św. Tomasz co najmniej jeszcze kilkakrotnie nawiązywał wprost do zawartego w księdze v *Metafizyki* podwójnego orzekania bytu.

W kwodlibecie IX (a więc chronologicznie trzecim w twórczości Akwinaty)<sup>307</sup>, przy okazji rozpatrywania pewnego problemu chrystologicznego<sup>308</sup>, czytamy w ramach „podwójnego orzekania bytu”<sup>309</sup> o *esse* jako „akcie bytu jako bytu”, przysługującym wyłącznie rzeczom występującym w dzie-

307 Mimo że chronologia Tomaszowych kwodlibetów wciąż nastrocza trudności badaczom, przeważa opinia, że powyższy tekst pochodzi z samego początku kariery mistrzowskiej Autora, być może z lat 1256 i 1257 (por. TORRELL, 1993, 306), a więc niedługo po zredagowaniu całości *Scriptum super Sententias*.

308 POR. TOMASZ, *QUODL IX*, 2, 2: „Utrum in Christo sit unum tantum esse”.

309 Oryginalne jest powołanie się tutaj już nie tylko na Arystotelesową *Metafizykę*, ale i komentarz Orygenesesa do Prologu Ewangelii Janowej. W tym ostatnim przypadku chodzi zapewne o ten fragment, który podaje św. Tomasz w *Catena aurea*: „Origenes: sum enim verbum duplicem habet significationem: aliquando enim temporales motus secundum analogiam aliorum verborum declarat, aliquando substantiam uniuscuiusque rei, de qua praedicatur, sine temporalis motu ullo designat; ideo et substantivum vocatur”.

sięciu kategoriach<sup>310</sup>. Przez położenie nacisku na akt istnienia ta wypowiedź znajduje się wyraźnie w linii rozpatrywanego już przez nas fragmentu z trzeciej części skryptu do *Sentencji* Lombarda. Krokiem do przodu jest powiedzenie, że *esse*, właśnie jako akt bytu, „jest przypisywany wyłącznie samym rzeczom, które zawierają się w dziesięciu kategoriach”. Precyzuje się reguła użycia słów *esse* i *ens*: *esse* to akt, „z powodu którego coś jest nazywane bytem aktualnym w rzeczywistości”.

W *Sumie przeciw poganom* w trakcie dyskusji ze zwolennikami tezy, że „zło jest pewną naturą lub jakąś rzeczą”, Akwinata wyjaśnia, że byt dzielący się na dziesięć kategorii „oznacza istotę rzeczy”<sup>311</sup>.

Interesująco wygląda porównanie dwóch tekstów pochodzących z okresu pobytu św. Tomasza w Rzymie w drugiej połowie lat 1260.<sup>312</sup>: z kwestii dyskutowanych *De potentia* i z pierwszej części *Summa Theologiae*. Rozpatrując w obu przypadkach granice poznania Boga przez człowieka, Akwinata wyjaśnia, że byt to „istota rzeczy lub akt istnienia”<sup>313</sup>, lub po prostu „akt istnienia”<sup>314</sup>. Tekst z *Summy* jest nie tylko nieco krótszy, ale i wyraźnie bardziej zdecydowany: *esse* to, w pierwszym znaczeniu, „akt istnienia”. Tymczasem w *De potentia* czytamy odpowiednio, że „byt i *esse*” to „istota rzeczy lub akt istnienia” – niestety brak w tekście wskazówek pozwalających na dokonanie pewnej interpretacji tych słów (w sensie: byt = *esse* = istota i/lub istnienie, albo w sensie: byt = istota, *esse* = akt istnienia).

Ciekawą formułę znajdujemy też w pierwszej części *Sumy*, ale dalej, w związku z pytaniem, czy zło jest w rzeczach. Św. Tomasz mówi m.in., że byt oznacza „bytowość rzeczy”, dzielącą się na dziesięć kategorii (i w tym

310 Por. TOMASZ, *QUODL IX*, 2, 2 c: „*esse* dupliciter dicitur, ut patet per Philosophum in *v Metaph.*, et in quadam Glossa Origenis super principium *Joan*. Uno modo, secundum quod est copula verbalis significans compositionem cujuslibet enuntiationis quam anima facit: unde hoc *esse* non est aliquid in rerum natura, sed tantum in actu animae componentis et dividit; et sic *esse* attribuitur omni ei de quo potest propositio formari, sive sit ens, sive privatio entis; dicimus enim caecitatem esse. Alio modo *esse* dicitur actus entis in quantum est ens, idest quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura; et sic *esse* non attribuitur nisi rebus ipsis quae in decem generibus continentur; unde ens a tali *esse* dictum per decem genera dividitur”.

311 Por. TOMASZ, *SCG*, 3, 8 [13]: „Dicitur etiam malum esse in mundo, non quasi essentiam aliquam habeat, vel res quaedam existat, ut sexta ratio procedebat: sed ea ratione qua dicitur quod res aliqua mala est ipso malo; sicut caecitas et quaelibet privatio esse dicitur quia animal caecitate est caecum. Ens enim dupliciter dicitur, ut philosophus in *metaphysica* docet. Uno modo, secundum quod significant essentiam rei, et dividitur per decem praedicamenta: et sic nulla privatio potest dici ens. Alio modo, secundum quod significant veritatem compositionis: et sic malum et privatio dicitur ens, in quantum privatione dicitur aliquid esse privatum”.

312 Por. TORRELL, 1993, 487 i 489.

313 Por. TOMASZ, *DE POT*, 7, 2, ad 1: „ens et esse dicitur dupliciter, ut patet *v Metaph.* Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent; sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum”.

314 Por. TOMASZ, 1, 3, 4, ad 2: „*esse* dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima advenit coniungens praedicatum subiecto”.

znaczeniu „byt jest zamienny z rzeczą”<sup>315</sup>. Na uwagę zasługuje tu nie tylko użycie dość rzadkiego u Tomaszyna wyrażenia *entitas rei*, ale jeszcze bardziej wyjątkowe uznanie „rzeczy” za zamiennik bytu (a więc słowo „rzecz” występuje tu jako nazwa transcendentale).

W datowanym na rok 1270 kwodlibecie drugim rozpatrując pytanie, „czy anioł jest substancjalnie złożony z istoty i istnienia”<sup>316</sup>, Tomasz powołuje się na różnicę pytań „czy jest” i „czym jest”. Skoro „czy jest” wybiega poza istotę bytu, odnosi się do przypadłości, którą w takim razie jest istnienie. Dlatego – kontynuuje Tomasz – „według Komentatora” objaśniającego księgę piątą *Metafizyki* zdanie: „Sokrates jest”, odnosi się do predykatu przypadłościowego – gdyż „wnosi bytowość rzeczy, lub prawdziwość zdania”. Jednak podczas gdy *esse* wskazuje na przypadłość, słowo *ens* „oznacza istotę rzeczy, która dzieli się na dziesięć rodzajów”<sup>317</sup>. W tym przypadku mamy więc wyraźny nawrót do określenia Awerroesowego (a równocześnie zachowanie miejsca dla istnienia wśród przypadłości).

Dotychczasowy przegląd wypowiedzi św. Tomasza, w których objaśnia znaczenia bytu, powołując się na księgę piątą *Metafizyki*, ukazują więc równocześnie pewną powtarzalność schematu porównania bytu realnego i bytu myślnego – oraz pewne znaczące poruszenia wewnątrz określenia tego pierwszego.

Najprostszym określeniem bytu realnego<sup>318</sup> pozostaje także u Akwinaty powiązanie go z dziesięcioma kategoriami („quod dividitur per decem genera”). Jest to bodaj jedyny wątek łączący to określenie bytu realnego z określeniem „bytu przez się” w tekście Arystotelesa. Dalej następują próby sprecyzowania pojęcia bytu przez wskazanie jego konkretniejszego znaczenia – w czym punktem wyjścia jest właśnie formuła zasugerowana przez Awerroesa, że byt to istota. To nieobecne u Arystotelesa proste

315 Por. TOMASZ, *STH*, I, 48, 2, ad 2: „Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in v *Metaphys.*, ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quaecumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliqua res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam”.

316 TOMASZ, *QUODL II*, 2, 1: „Utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse”.

317 Por. TOMASZ, *QUODL II*, 2, 1 c: „et ideo alia quaestio est *an est et quid est*. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem *an est*, est accidens; et ideo Commentator dicit in v *Metaphysic.*, quod ista propositio *Socrates est*, est de accidentaliter praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera”.

318 Tomasz podkreśla tę realność różnymi zdroworoządkowymi formułami: *DE ENTE*, 1: „quod aliquid in re ponit”; *IN II SENT*, 34, 1, 1, c: „aliquid in natura existens”; *IN II SENT*, 37, 1, 2, ad 3: „quod significat essentiam rei extra animam existentis”; *IN III SENT*, 6, 2, 2, c: „quod pertinet ad naturam rei”; *QUODL IX*, 2, 3 c: „quo denominatur aliquid ens actu in rerum natura”; *QUODL II*, 2, 3 c: „secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse”.

utożsamienie bytu z istotą zostaje akceptująco podjęte już w *De ente et essentia*, ale w kolejnych podejściach ulega szybko sproblematyzowaniu: bytem jest istota, ale bytem jest też (lub przede wszystkim) istnienie. W tym kontekście *esse* jest przedstawiane kolejno jako „sam akt istoty”, „akt bytu wynikający z pryncypiów rzeczy”, „akt bytu jako bytu”, wreszcie po prostu jako „akt istnienia”. Ewolucja wyrażen jest dość wyraźna<sup>319</sup> – lecz wiemy skądinąd, że nie chodzi tu o objaw precyzowania się doktryny: przecież już na etapie *De ente*, gdzie autor jedynie powtarzał Awerroesową formułę bytu esencjalnego, ta metafizyka była zasadniczo gotowa, istnienie było już pojmowane jako akt bytu, względem którego istota jest możliwością. Obserwujemy więc tutaj nie proces dojrzenia samej myśli o istnieniu, lecz proces wpisywania nowej doktryny w schemat zastanej metafizyki realistycznej Filozofa, wypełniany dotąd esencjalizującym komentarzem Awerroesa. Widzieliśmy już, że tam, gdzie ten proces postępuje, św. Tomasz rzadko decyduje się na proste zastąpienie formuły Awerroesowej utożsamieniem bytu z aktem istnienia – obserwujemy raczej uzupełnianie formuły esencjalizującej akcentem istnieniowym (co niekiedy może wyglądać tak nieporadnie, jak w cytowanym wyżej wyrażeniu z *De potentia*: „byt i *esse* oznacza istotę albo akt istnienia”). Czasami rzeczywistość Akwinata rządzi sobie w ten sposób, że zamiast o bycie (*ens*), mówi o *esse* – a wtedy jakoś łatwiej przychodzi mu przemilczenie formuły esencjalnej na rzecz formuły o „akcie bytu”. Jednak najdojrzalszym objaśnieniem tradycyjnego znaczenia bytu w świetle odkrycia istnienia wydaje się to, co czytamy w jednym z późniejszych kwodlibetów: „nazwa *byt*, jako odnosząca się do rzeczy, której przysługuje tego rodzaju istnienie, oznacza istotę rzeczy”.

Tak więc nasz dotychczasowy porównawczy przegląd fragmentów „definiujących” byt z dziesięciu kategorii pozwala uchwycić złożoność bytu i jego określenia. Bytem jest „to, co jest” (w przeciwieństwie do tego, czego nie ma), to zaś przejawia się na różne sposoby (które dadzą się rozpisać na dziesięć kategorii), a jest od wewnątrz ukonstytuowane z istoty i aktu istnienia.

W ten sposób uzyskujemy nie tylko swoisty skrót ewolucji tworzącej historię metafizyki, lecz przede wszystkim dochodzimy do formuł odpowiadających metafizyce św. Tomasza. Czy mają one jeszcze wiele wspólnego z wyjściowymi określeniami Arystotelesa, na którego Akwinata powołuje się niemal bez przerwy? Widzieliśmy, że nie-Arystotelesowe było już

319 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 1: „Commentator in eodem loco dicit quod ens primo modo dictum est quod significat essentiam rei”; *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 1: „ens significat essentiam rerum”; *IN I SENT*, 33, 1, 1, ad 1: „Uno modo dicitur esse ipsa quidditas vel natura rei ... Alio modo dicitur esse ipse actus essentiae”; *IN III SENT*, 6, 2, 2, c: „hoc quidem esse in re est, et est actus entis resultans ex principiis rei ... Aliquando tamen esse sumitur pro essentia, secundum quam res est”; *QUODL IX*, 2, 3 c: „Alio modo esse dicitur actus entis in quantum est ens”; *SCG*, 3, 8 [13]: „[uno modo ens dicitur] secundum quod significant essentiam rei”; *DE POT*, 7, 2, ad 1: „Quandoque enim [ens et esse] significat essentiam rei, sive actum essendi”; *STH*, 1, 3, 4, ad 2: „uno modo [esse] significat actum essendi”; *QUODL II*, 2, 3 c: „hoc nomen *ens*, secundum quod importat rem cui competit hujusmodi esse, sic significat essentiam rei”.

samo „wykrojenie” z jego rozdziału o znaczeniach bytu dwóch środkowych grup znaczeniowych. Także zbudowanie porównania obu wybranych znaczeń bytu na różnicy rzeczywistości i myśli było interpretacją, a nie powtórzeniem słów przeczytanych w *Metafizyce*. Z kolei próby określenia bytu realnego to jako istoty, to znów jako istnienia lub istoty i istnienia razem – nie miały z samym Arystotelesem nic wspólnego. Natomiast jedynym elementem łączącym objaśnienia Akwinaty ze źródłem Arystotelesowym – poza samą deklaracją Tomasza – pozostaje powiązanie bytu (realnego) z dziełami kategoriami.

OKREŚLENIE BYTU W KOMENTARZU DO *METAFIZYKI*, 5, 7

15 Na szczęście dysponujemy źródłem, w którym ta powtarzana w różnych miejscach wersja „podwójnego orzekania bytu” musi się naturalnie dopasować do swojego deklarowanego źródła – jest to komentarz Akwinaty do *Metafizyki*, jedno z późniejszych dzieł Tomasza.

Przystępując do swej literalnej „lekcji” poświęconego bytowi rozdziału księgi piątej<sup>320</sup>, św. Tomasz wyjaśnia jak rozumiał zastane u Arystotelesa podziały znaczeń bytu. Dowiadujemy się, że wyglądają one następująco:

1 *ens per accidens*

1.1 [modus primus:] *accidens praedicatum de accidente*

1.2 [modus secundus:] *accidens praedicatum de subiecto*

1.3 [modus tertius:] *subiectum praedicatum de accidente*

2 *ens in se*

2.1 [modus primus:] *ens extra mentem, sive ens perfectum*

2.2 [modus secundus:] *ens tantum in mente*

2.3 [modus quartus:] *ens divisum per potentiam et actum*

Widzimy więc wyraźnie, że w ujęciu Tomasza Arystotelesowy układ znaczeń bytu przedstawia się inaczej niż – za ustaleniami Franza Brentano – sugerują go obecnie wydawcy *Metafizyki* lub referują historycy filozofii<sup>321</sup>: zamiast czterech grup znaczeniowych (byt przez przypadłość, byt w sobie, byt jako prawda i byt jako możliwość lub akt) mamy tu naj-

320 Wypada przypomnieć, że prowadząc swój komentarz Akwinata znał już *Metafizykę* w nowszej i lepszej wersji łacińskiej przekładu Wilhelma z Moerbeke: „Secundum se uero esse dicuntur quaecumque significant figuras predicationis; quotiens enim dicitur, totiens esse significat. Quoniam ergo predicatorum alia quid est significant, alia quale, alia quantum, alia ad aliquid, alia facere, alia pati, alia ubi, alia quando, horum unicuique esse idem significant. Nil enim refert ‘homo conualescens est’ aut ‘homo conualescit’, uel ‘homo uadens est aut secans’ aut ‘hominem uadere aut secare’; similiter autem et in aliis”.

321 I inaczej niż u samego Arystotelesa, który w księdze 6. wymienia po prostu po kolei cztery znaczenia bytu: byt jako przypadłość, byt jako prawda, byt jako kategorie i byt jako akt lub możliwość (por. ARYSTOTELES, 1026 a 33 – b 4).

pierw dwudzielny podział generalny (byt przez przypadłość i byt w sobie)<sup>322</sup>, a znaczenie „byt w sobie” obejmuje trzy sposoby: byt pozaumysłowy, byt myślny i byt zróżnicowany na akt i możność<sup>323</sup>.

Tak więc interesujące nas tu cały czas znaczenie bytu traktuje Akwinata jako jeden z trzech sposobów rozumienia „bytu w sobie”. Ten „byt doskonały” odnajdujemy w dziesięciu kategoriach, jako substancję lub jako przypadłość.

Kto oczekiwałby teraz jakiegoś bliższego określenia tego bytu – przez istotę lub istnienie – ten dozna zawodu. Tomasz tym razem w ogóle nie podejmuje tego wątku. Zamiast tego rozwija interesujące rozważania, w jaki sposób kategorie mogą być sprecyzowaniem pojęcia bytu – rozważania, które wrócą do nas w tej pracy wtędy, gdy zajmiemy się w jej części drugiej odkrywaniem transcendentaliów przez mistrzów paryskich. Odnosząc się do zdania Arystotelesa, że tyle jest odmian bytu, ile kategorii, Akwinata przestrzega przed traktowaniem tych ostatnich jako różnic tworzących odmienne gatunki bytu: takie różnice musiałyby się znajdować „poza bytem bytu” (*extra essentiam entis*), ale przecież to, co znajduje się „poza bytem” (*extra ens*), jest nicością<sup>324</sup>. Dlatego kategorie to raczej różne „sposoby orzekania” (*modus praedicandi*) bytu, wynikające z jego różnych „sposobów bytowania” (*modus essendi*). W ten sposób – kontynuuje Tomasz – byt „dzieli się najpierw” według kategorii, czyli według różnych sposobów orzekania<sup>325</sup>.

322 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [885]: „Dicit ergo, quod ens dicitur quoddam secundum se, et quoddam secundum accidens. Sciendum tamen est quod illa divisio entis non est eadem cum illa divisione qua dividitur ens in substantiam et accidens. Quod ex hoc patet, quia ipse postmodum, ens secundum se dividit in decem praedicamenta, quorum novem sunt de genere accidentis. Ens igitur dividitur in substantiam et accidens, secundum absolutam entis considerationem, sicut ipsa albedo in se considerata dicitur accidens, et homo substantia. Sed ens secundum accidens prout hic sumitur, oportet accipi per comparisonem accidentis ad substantiam. Quae quidem comparatio significatur hoc verbo, Est, cum dicitur, homo est albus. Unde hoc totum, homo est albus, est ens per accidens. Unde patet quod divisio entis secundum se et secundum accidens, attenditur secundum quod aliquid praedicatur de aliquo per se vel per accidens. Divisio vero entis in substantiam et accidens attenditur secundum hoc quod aliquid in natura sua est vel substantia vel accidens”.

323 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [889]: „Deinde cum dicit ‘secundum se’ distinguit modum entis per se: et circa hoc tria facit. Primo distinguit ens, quod est extra animam, per decem praedicamenta, quod est ens perfectum. Secundo ponit alium modum entis, secundum quod est tantum in mente, ibi, ‘Amplius autem et esse significat’. Tertio dividit ens per potentiam et actum”.

324 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [889]: „Dicit ergo primo, quod illa dicuntur esse secundum se, quaecumque significant figuras praedicationis. Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest”.

325 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [890]: „Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diversum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia ‘quoties ens dicitur’, idest quot modis aliquid praedicatur, ‘toties esse significatur’, idest tot modis significatur aliquid esse. Et propter hoc ea in quae dividitur ens primo, dicuntur esse praedicamenta, quia distinguuntur secundum diversum modum praedicandi. Quia igitur eorum quae praedicantur, quaedam significant quid, idest substantiam, quaedam quale, quaedam quantum, et sic de aliis; oportet quod unicuique



W rozwinięciu tej tezy Akwinata zatrzymuje się kolejno przy poszczególnych kategoriach<sup>326</sup>.

Na tym kończy się część wykładu dotycząca naszego „bytu realnego” – trzeba więc przyznać rację, przynajmniej tym razem, tym wszystkim, którzy przestrzegają przed poszukiwaniem własnych doprecyzowań Tomasa w komentarzach do pism Arystotelesa. Faktycznie, poza dyskusyjnym sposobem odróżnienia grup znaczeń bytu myśl komentatora nie odbiega tu zasadniczo od toru myśli Arystotelesa (uczciwie powiedzmy, że nie wchodzi tu również w tory wyznaczone przez komentarz Awerroesa<sup>327</sup>).

Jak widzimy, jeśli ktoś ograniczyłby się do zbadania, w interesującym nas aspekcie, tylko traktatu *De ente* i Komentarza do *Metafizyki* – traktując zresztą słusznie te dwa teksty jako chronologiczny „początek” i „kres” tekstów filozoficznych Akwinaty – nie miałyby żadnych szans obserwowania procesu znaczących przekształceń, o którym mówiliśmy wyżej. Porównanie „początku” z „kresem” może bowiem doprowadzić jedynie do wniosku – mylnego – że św. Tomasz albo tylko powtarza esencjalizującą, „arystotelesowską” (choć właściwie Awerroesową) interpretację bytu jako istoty, albo w ogóle nie odchodzi od Arystotelesowego zidentyfikowania bytu realnego przez podział kategoriałny. Oznacza to jednak przeoczenie przekształceń występujących w wielu tekstach „pomiędzy” *De ente* i Komentarzem do *Metafizyki*<sup>328</sup>.

---

modo praedicandi, esse significet idem; ut cum dicitur homo est animal, esse significat substantiam. Cum autem dicitur, homo est albus, significant qualitatem, et sic de aliis”.

326 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [891]: „Sciendum enim est quod praedicatum ad subiectum tripliciter se potest habere. uno modo cum est id quod est subiectum, ut cum dico, Socrates est animal. Nam Socrates est id quod est animal. Et hoc praedicatum dicitur significare substantiam primam, quae est substantia particularis, de qua omnia praedicantur. Secundo modo ut praedicatum sumatur secundum quod inest subiecto: quod quidem praedicatum, vel inest ei per se et absolute, ut consequens materiam, et sic est quantitas: vel ut consequens formam, et sic est qualitas: vel inest ei non absolute, sed in respectu ad aliud, et sic est ad aliquid. Tertio modo ut praedicatum sumatur ab eo quod est extra subiectum: et hoc dupliciter. Uno modo ut sit omnino extra subiectum: quod quidem si non sit mensura subiecti, praedicatur per modum habitus, ut cum dicitur, Socrates est calceatus vel vestitus. Si autem sit mensura eius, cum mensura extrinseca sit vel tempus vel locus, sumitur praedicamentum vel ex parte temporis, et sic erit quando: vel ex loco, et sic erit ubi, non considerato ordine partium in loco, quo considerato erit situs. Alio modo ut id a quo sumitur praedicamentum, secundum aliquid sit in subiecto, de quo praedicatur. Et si quidem secundum principium, sic praedicatur ut agere. Nam actionis principium in subiecto est. Si vero secundum terminum, sic praedicabitur ut in pati. Nam passio in subiectum patiens terminatur”.

327 Co jednak nie znaczy, że kierunek objaśnień Komentatora jest w tej „lekcji” komentarza Akwinaty zupełnie nieobecny: św. Tomasz bardzo podobnie do Awerroesa rozprawia się z pewną interpretacją autorstwa Awicenny (por. TOMASZ, *IN V MET*, 9 [894]; AWERROES, *IN V MET*, 7 [117 C]).

328 Przeoczenie to zdarza się nawet najlepszym znawcom myśli św. Tomasa (por. np. KRĄPIEC, 1994, 135. 139n).

16 Bezpośrednie spotkanie Zachodu z *Metafizyką* było możliwe dzięki jej tłumaczeniu na łacinę, i to w kilku wersjach, różniących się czasem powstania, jakością przekładu, kompletnością, a nawet stopniem zależności od oryginału greckiego<sup>329</sup>. W zaawansowanej drugiej połowie „złotego wieku scholastyki” czytano jedną i tę samą *Metafizykę* w kilku różnych postaciach. Nie da się ukryć, że „w wielości swych tłumaczeń tekst Arystotelesa traci bardziej lub mniej swoją tożsamość”<sup>330</sup> – a jednak w ten sposób, bardzo odległy od naszych wyobrażeń o korzystaniu z tekstów źródłowych, dzieło Arystotelesa dotarło nareszcie do umysłów uczonych Zachodu, dokładając tam następną warstwę erudycji, a czasem wpływając na nowe uporządkowanie całości rozumień filozoficznych.

Wśród wspomnianych tłumaczeń szczególną rolę odegrało tzw. „nowe tłumaczenie” (*nova translatio*) Michała Szkota, które powstało wraz z przekładem literalnego „wielkiego komentarza” Awerroesa między 1220 i 1225 r.<sup>331</sup>. Co prawda jakość tego przekładu – podobnie jak wszystkich ówczesnych tłumaczeń Awerroesa – była „wyjątkowo niska” (co sprawiało, że tekst w wielu miejscach był niezrozumiały)<sup>332</sup>, ale w ten sposób skojarzenie Arystotelesa i Awerroesa stawało się czymś powszechnym: tak

329 Jako pierwsze pojawiły się w wieku XII: tzw. *Vetustissima* Jakuba z Wenecji (tłumaczenie z greki, obejmujące jedynie fragment: I-IV, 4, 1007 a 3) i anonimowa *Media* (również na podstawie oryginału greckiego, bez księgi K). W wieku XIII do obiegu wchodził ponadto: oparta na tłumaczeniu arabskim *Nova* Michała Szkota (inaczej *Arabica* – bez ksiąg K, M i N), *Vetus* (czyli *Vetustissima* poprawiona w części od I do III, 998 b 23, reszta bez zmian) oraz, uważane za najlepsze, najpóźniejsze tłumaczenie z greki, wykonane przez Wilhelma z Moerbeke przed 1272 r. (tzw. *Moerbecana*, bez księgi K). Por. VUILLEMIN, 1976, IX-XXV; VUILLEMIN, 1970, XII-XXXII, oraz: DOIG, 1972, 3-9. Stan *Aristoteles latinus* w XII w. – por. D’ALVERNY, 1999, 435nn; na temat prac translatorskich Wilhelma z Moerbeke – zob. precyzyjnie ustalenia w: VUILLEMIN, 1982; JUDYCKA, 1989-1990.

330 LIBERA, 1998, 361.

331 Por. LIBERA, 1998, 383.

332 Por. LIBERA, 1998, 383.

jak pierwszego nazywano po prostu Filozofem, tak drugi otrzymał imię Komentatora<sup>333</sup>.

Do dziś jest wiele powodów, by zakładać, że Awerroes nie chciał być nikim więcej niż – używając nazewnictwa historii filozofii – „najczystym arystotelikiem”<sup>334</sup>, a „celem jego życia było odnowienie myśli Arystotelesa w tym, co uważał za jej autentyczny wyraz”<sup>335</sup>; przy czym myśl Arystotelesa traktował on jako „blok”, czyli system, który można albo przyjąć, albo odrzucić jedynie w całości<sup>336</sup>. Jednak rzecz wygląda inaczej, jeśli z dziedziny intencji Awerroesa przenieśmy się do faktów, tzn. do rzeczywistej treści jego nauczania. Zamiar bycia tylko i wyłącznie arystotelikiem nie miał wielkich szans na realizację w przypadku autora, który, nie znając greki, nawet w elementarnej znajomości treści dzieł Arystotelesowych uwarunkowany był przekładami arabskimi o problematycznej wartości<sup>337</sup>. Tutaj okazuje się bowiem, że „w niektórych punktach dzielił go od Filozofa poważne rozbieżności”<sup>338</sup>. Jednak tych rozbieżności uczeni średniowieczni długo nie dostrzegali. Natomiast od początku rozważali zgodność interpretacji Awerroesa z ortodoksją wiary chrześcijańskiej. Także jednak w tej kwestii poglądy Łacinników ewoluowały znacznie – tak, że jeszcze w latach 1250. teologowie z czystym sumieniem mogli traktować Komentatora jako swego przewodnika po świecie Filozofa<sup>339</sup>. Jednak w latach 1260. Awerroes był już uważany przez ogół teologów za promotora niebezpiecznej herezji monopsychizmu.

333 To, że średniowiecze zaczęło nazywać Awerroesa po prostu Komentatorem (w odniesieniu do Filozofa, czyli Arystotelesa), było czymś w pełni uzasadnionym. Ibn Ruszd skomentował wszystkie pisma Arystotelesa (z wyjątkiem *Polityki*), i to w kilku wersjach: w przypadku *Metafizyki*, *Analityków wtórych*, *Fizyki*, *O niebie* i *O duszy* opracował aż trzy różne typy komentarza: „wielki komentarz”, „średni komentarz” i streszczenie (czyli *epitome*). Streszczenia mają charakter najbardziej osobisty i w największym stopniu oddają własne poglądy Awerroesa, podczas gdy jego „wielkie komentarze” stały się zasłużenie wzorem komentarza literalnego, zastępującego wcześniejsze parafrazy (por. LIBERA, 1998, 162-163). W przypadku *Metafizyki* XIII-wieczni Łacinnicy znali, dzięki wspomnianemu przekładowi Michała Szkota, jedynie „wielki komentarz”. Nie znając greki (por. BADAWI, 1978, 60), Ibn Ruszd opracował go w oparciu o różne arabskie tłumaczenia *Metafizyki* Arystotelesa (przy czym do swojego komentarza włączył przekład dokonany w IX wieku dla al-Kindiego przez niejakiego Eustatha (Eustachego?), który był prawdopodobnie chrześcijaninem pochodzenia greckiego lub hellenistycznego i tłumaczył bezpośrednio z greki (por. BADAWI, 1968, 82; BAULOYE, 1997, 22). Gdy zatem uczeni średniowiecza brali do rąk przekład Michała Szkota (z lat dwudziestych XIII w.), mieli faktycznie do czynienia z wersją łacińską arabskiego komentarza Awerroesa (z ostatniej ćwierci XII w.), powiązanego z wersją łacińską arabskiego przekładu Eustatha (z IX w.), opartego na oryginalnym greckim Arystotelesa.

334 KUKSEWICZ, 1971, 32.

335 CORBIN, 2005, 213.

336 Por. VIGNAUX, 2004, 157.

337 Por. IVRY, 2004, 125n.

338 JOLIVET, 1995, 133. Należy pamiętać, że autor formułuje tę ocenę na podstawie przede wszystkim *Epitome Metafizyki*, w świetle którego analizuje wyrażenia z *Wielkiego Komentarza*. Autorzy średniowieczni znali tylko ten ostatni, w którym osobiste poglądy Awerroesa są widoczne mniej wyraźnie.

339 Przez długi czas interpretacje Awerroesa traktowano, zupełnie błędnie, jako antidotum na błędy Awicenny w dziedzinie noetyki. W oparciu o pisma Komentatora teologowie paryscy, tacy jak Filip

Zmiana stosunku Łacinników – a przynajmniej łacińskich teologów – do Awerroesa nie zmieniała faktu, że to właśnie on był autorem powszechnie czytanych objaśnień tekstów Arystotelesa. W przypadku *Metafizyki* „wielki komentarz” Awerroesa był po prostu długo jedynym dostępnym komentarzem *ad litteram*, objaśniającym słowo po słowie i myśl po myśli według porządku wykładu Arystotelesa (podczas gdy np. dostępny już w wieku XII *Liber de philosophia prima* Awicenny był czymś w rodzaju parafrazy, podobnie jak *Metaphysica* św. Alberta Wielkiego).

- 17 Ten swoisty monopol Komentatora został obalony dopiero przez serię komentarzy św. Tomasza. Biografowie Akwinaty zastanawiają się wciąż nad motywami, dla których podjął się on wyczerpującej pracy przy opracowaniu nowych literalnych objaśnień pism Arystotelesowych. Przystępując do tego zadania, Akwinata był już dojrzałym mistrzem teologii, miał już dawno za sobą pierwszą osobistą lekturę Arystotelesa (i spotkanie z komentarzem Awerroesa). Podjęta praca nie wynikała więc zapewne wyłącznie z potrzeby własnej. Można natomiast domniemywać – razem z biografem Akwinaty, o. Jamesem Weisheplem OP – że Akwinata traktował to jako element swojej misji apostołskiej, a wielkiej i dodatkowej pracy komentowania pism Arystotelesa podjął się – przede wszystkim lub między innymi – aby pomóc młodym uczonym swego czasu. Wszyscy oni przechodzili przez lekturę pism Arystotelesa, których studiowanie było już wtedy obowiązkowe dla studentów sztuk w Paryżu. Jednak jedyny dostępny komentarz egzegetyczny pochodził od Awerroesa. Na przełomie lat 1260.-70. okazywało się coraz jaśniej, że zarówno zetknięcie z samym Arystotelesem, jak i czytanie jego dzieł z pomocą komentarzy Awerroesa wywołuje skandal, a młodych uczonych, pragnących zrozumieć Filozofa, prowadzi do herezji. „Miłość Tomasza do młodzieży oraz troska o jej wychowanie w prawdzie nie pozwalały mu przejść spokojnie obok sytuacji, jaka istniała w okresie 1269-70. ... To właśnie z tego powodu Tomasz uważał za swój obowiązek wobec młodzieży studiującej sztuki dostarczenie jej komentarzy, wiernych Arystotelesowi i wolnych od błędów filozoficznych, nawet gdyby zachodziła konieczność odrzucenia jego nauki”<sup>340</sup>.

Nie jest to jednak wyjaśnienie w pełni zadowalające. W warunkach narastającego awerroizmu szczególnie potrzebne musiało być nowe skomentowanie dzieł, których treść wprost lub pośrednio dotyczyła kwestii intelektu – a więc przede wszystkim *De anima*. Jednak czy ten sam mo-

---

Kanclerz i Jan z La Rochelle, chcieli zakwestionować monopsychizm Awicenny! Dopiero ok. 1250 roku dostrzeżono, że reprezentują one monopsychizm w wersji radykalnej. Por. LIBERA, 1998, 384n. Zob. także KUKSEWICZ, 1968, 14nn.

340 WEISHEIPL, 1985, 352. Bardzo możliwe, że między innymi to podwójne zadanie – zwalczania interpretacji heterodoksyjnych i ukazanie wartości oczyszczonego arystotelizmu – postawili Akwinacie jego zakonni przełożeni, gdy – wbrew praktyce – wysłali mistrza Tomasza po raz drugi na katedrę paryską teologii (por. STEENBERGHEN, 1977, 47; TORRELL, 1993, 266).

tyw mógł działać także w przypadku komentarza do *Metafizyki*? Faktem pozostaje, że także ten komentarz powstawał w samym ogniu sporów wywołanych działalnością „awerroistów”<sup>341</sup> – a jednak, jak zobaczymy niżej, treść objaśnień raczej nie wskazuje na to, by intencją Akwinaty było jakieś metodyczne „poprawienie” błędów z komentarza Awerroesa – w każdym razie takie, w którym interpretacja Komentatora byłaby napiętnowana jako błędna i przewrotna (jak to było przy okazji sporów o „jedność intelektu”). Być może więc genezy komentarza Tomasza do *Metafizyki* – inaczej niż np. komentarza do *De anima* – nie da się sprowadzić głównie do troski o oczyszczenie interpretacji myśli Arystotelesa z sugestii nadanych przez Komentatora<sup>342</sup>.

Niezależnie od tych wszystkich okoliczności i zrodzonych przez nie pytań, istnienie dwóch tak solidnych i kompletnych komentarzy *Metafizyki* „ad litteram” daje nam doskonałą okazję, aby porównać to, jak rozumie li Arystotelesa Awerroes i Akwinata – w zakresie zupełnie podstawowych koncepcji metafizyki.

- 18 Otwórzmy zatem *Metafizykę* na początku księgi siódmej (Z) – pierwszej z tzw. „ksiąg substancjalnych” (ZHΘ), uznawanej nawet za samodzielną rozprawę o *oúsía*. Jest to jedno z tych miejsc, w których Arystoteles daje najbardziej intensywny i gęsty wykład teorii bytu, jeden z najważniejszych wykładów doktrynalnych *Metafizyki*. Podobnie jak w analizowanym w poprzednim rozdziale fragmencie z księgi piątej, również tutaj określenie bytu odbywa się najpierw przez jego „zlokalizowanie” w kategoriach. Jednak nie chodzi tu już ani o zdawkowe wyliczenie znaczeń bytu (jak we fragmencie z księgi 6., 1026 a), ani o podany na sucho zbiór definicji (jak w analizowanym wyżej rozdziale z księgi 5.). Wypowiedź otwierająca księgę Z daje nam wykład przeprowadzający od najogólniejszych znaczeń bytu przez objaśnienie centralnego znaczenia *oúsía*, do precyzowania pojęcia *tó tí ἦν εἶναι*.

341 Datowanie komentarza do *Metafizyki* jest niesłychanie trudne (między innymi dlatego, że prawdopodobnie św. Tomasz nie komentował ksiąg po kolei, a poza tym po pewnym czasie dokonywał korekt w częściach już wcześniej zredagowanych). Jednak historycy zgadzają się co do tego, że pochodzi on zapewne z roku akademickiego 1270-71 (por. TORRELL, 1993, 339). Nie tylko zatem zbiega się z drugą regensurą paryską św. Tomasza, ale i niemal pokrywa ze wspomnianym wyżej pierwszym potępieniem awerroistycznego arystotelizmu heterodoksyjnego w 1270. Na wydziale sztuk ujawnił się ostry konflikt między mniejszością „awerroistyczną” (uznaną za ekskomunikowaną) i większością wierną ortodoksji – który od końca 1271 rozwijał się coraz szybciej w kierunku swoistej schizmy uniwersyteckiej powstałej na tle obsady funkcji rektora. W kwietniu 1272, a więc na krótko przed wyjazdem Akwinaty do Neapolu, część wykładowców logiki i filozofii naturalnej ogłosiła statut, w którym wprowadzała szereg reguł bezpieczeństwa dotyczących należytych relacji między wykładem filozofii oraz prawdami wiary i kwestiami teologii (Por. STEENBERGHEN, 1977, 80-84 – tamże tekst statutu).

342 John Wippel, dystansując się do różnych propozycji (R.A. Gauthiera, J. Doiga, J. Owensa, J. Weisheipla, J. P. Torrella i E. Gilsona), konkluduje: „Nie ma prostego klucza do zrozumienia Tomaszowego komentarza do *Metafizyki* ani do zrozumienia tego, dlaczego go napisał” (WIPPEL, 2004, 157).

„WIELORAKIE ORZEKANIE BYTU”

Księga *Z* zaczyna się – tak jak wspomniany fragment z księgi szóstej – uważa, że byt ma wiele znaczeń. Jednak tym razem od początku i do końca chodzi o „wieloznaczność” zaznaczającą się wewnątrz określenia pozaumysłowego bytu *per se* – czyli właśnie tego, który zawsze jest charakteryzowany przy pomocy kategorii<sup>343</sup>.

W trzech dostępnych Łacinnikom wersjach księgi *Z* fragment ten (1028 a 10-13) wygląda następująco:

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
<p>Ens dicitur multipliciter, sicut prius divisimus in ip-sis de quotiens;</p> <p>significat enim hoc quid est et hoc quid,</p> <p>illud vero quod quale aut quantum aut aliorum sin-gula sic predicatorum.</p>	<p>Ens dicitur multis modis, ut prius diximus in sermo-ne, in quo diximus quot modis dicitur aliquid.</p> <p>quoddam enim significat quid est aliquid, et quod est hoc,</p> <p>et quoddam significat quod est quale, aut quan-tum, aut aliud eorum, quae praedicantur in sermone secundum hunc modum.</p>	<p>Ens dicitur multipliciter, sicut prius divisimus in his quae de quoties.</p> <p>Significat enim hoc quid est et hoc aliquid,</p> <p>illud vero quod quale, aut quantum, aut alio-rum unumquodque sic praedicatum.</p>

Mimo pewnych dość drobnych rozbieżności literalnych wszystkie wersje zachowują jeden sens. Dowiadujemy się, że byt jest orzekany rozmaicie – o czym była już mowa w księdze piątej. Teraz Arystoteles przypomina, że bytem jest albo „to czym jest lub to co jest”<sup>344</sup>, albo to, co odpowiada kategoriom ilości, jakości i pozostałym z dziewięciu kategorii przypadłościowych<sup>345</sup>.

Komentator – którego tok myśli powinniśmy tutaj porównywać oczywiście tylko z wersją *Nova* – odchodzi od tej dwudzielności orzekania bytu

343 Tytułem wyłączenie przykładu polskiej interpretacji tekstu Arystotelesa podajemy tutaj – i w innych przypadkach dalej – jedno z dwóch polskich tłumaczeń *Metafizyki*, opartych zresztą na oryginale greckim (choć z uwzględnieniem łacińskiej tradycji terminologicznej symbolizowanej przez wersję Moerbeke): „Byt rozumie się wielorako, jak to powiedziano tam, gdzie omówiono różne [jego] rozumienia. Znaczy bowiem zarówno to, co czymś jest i że to coś jest, i jakie jest albo ile [tego jest], albo cokolwiek, co jest tak orzekane” (ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, 1, 320).

344 Wszędzie starano się zaznaczyć kompleksowość formuły *τί ἐστι καὶ τόδε τι* użytej przez Arystotelesa dla scharakteryzowania pierwszej kategorii – *Me*: *quid est et hoc quid*, *No*: *quid est aliquid, et quod est hoc*, *Moe*: *quid est et hoc aliquid*.

345 We wszystkich tłumaczeniach pada akcent na dwudzielność orzekania bytu, odsuwającą od siebie substancję i przypadłości – w *No* przez podwójne użycie *quoddam*, a w *Me* i *Moe* przez użycie *hoc* i *illud*).

według podziału substancja/przypadłości, i – poprzez wprowadzenie potrójnego *quandoque* – sugeruje trójpodział bytu:

illic enim distinximus quod hoc nomen ens  
*quandoque* significat quidditatem substantiae demonstratae,  
 et *quandoque* ipsam substantiam demonstratam,  
 et *quandoque* aliquod accidens in istis substantiis, aut quantitatem, aut qualitatem,  
 aut aliud eorum, quae praedicantur de substantiis non praedicatione declarante substantias eorum, nec in responsione ad quid est haec substantia demonstrata<sup>346</sup>.

W ten sposób kompleksowa formuła oznaczająca pierwszą kategorię została tu wyraźnie rozczłonkowana tak, że obok siebie stają jakby dwie różne odmiany bytu: „quidditas substancji określonej” i „sama substancja określona”<sup>347</sup>. Taka wersja komentarza Awerroesa była czytana przez jego łacińskich odbiorców. Jednak ten akcent – obcy także arabsko-łacińskiej wersji *Metafizyki* – jest faktycznie dziełem Michała Szkota, równocześnie tłumacza tekstu Arystotelesa i komentarza Awerroesowego<sup>348</sup>. Wydaje się, że pod tym względem wersja łacińska jest wręcz niewierna samej intencji autora, który dążył raczej do najściślejszego utożsamienia *quid est aliquid* i *quod est hoc*, czyli *quidditas* i *substantia*<sup>349</sup>.

Niektórzy poszli jednak właśnie za sugestią zawartą w wersji łacińskiej komentarza. Parafrazując ten fragment *Metafizyki*, Albert Wielki swoją wypowiedź buduje tak, że przez potrójne użycie słowa *aliquando* otrzymujemy właśnie trójdzielne orzekanie bytu – i w ten sposób to, co opisuje pierwszą kategorię, rozchodzi się wyraźnie w kierunku dwóch różnych

346 AVERROES, *IN VII MET.*, I [153, C].

347 Warto zwrócić uwagę na terminologię zaproponowaną w łacińskiej wersji komentarza Awerroesa, a właściwie na dwa szczególnie ważne terminy techniczne. *Quidditas* to wynalazek translatorski Dominika Gundissalviego, neologizm z wcześniejszego o ponad półwiecze przekładu *Avicenna Latinus* (por. JOLIVET, 1995, 53). Natomiast [*substantia*] *demonstrata* oddaje, dość niewolniczo, wyrażenie z oryginału arabskiego, rzeczywiście znaczące etymologicznie np.: „to, co pokazane palcem” (por. BAULOYE, 1997, 104, przyp. 38) – to samo wyrażenie, używane także przez Awicennę, zostało oddane w łacińskiej wersji jego pism, zgodnie z innym skojarzeniem podsuwanym przez etymologię, jako [*substantia*] *designata*, „substancja oznaczona”. Przy okazji zauważmy – za o. ROLLAND-GOSSELIN (1926, XVIII) – że na etapie *In 1 Sent.*, 23, 1 Akwinata posługuje się wyrażeniem *substantia demonstrata* – a w *De ente et essentia* jest już *signata*. Wskazuje to na to, że na etapie *De ente* Akwinata zaczął używać terminologii łacińskiego Awicenny – a porzucił termin charakterystyczny dla tłumaczeń Arystotelesa Awerroesowego, autorstwa Michała Szkota.

348 W oryginale arabskim komentarza Awerroesa podtrzymany został schemat dwudzielny – dopiero w wersji łacińskiej w miejsce spójnika łączącego dwa określenia pierwszej kategorii wstawiono rozdzielające je *quandoque*. Por. Bauloye, 1997, 103

349 Laurence Bauloye uważa, że Awerroes traktował oba wyrażenia jako synonimy: quidditas substancji i sama substancja oznaczają istotę. „Quidditas i poszczególne jednostki są jedną i tą samą substancją, lecz ujmowaną z dwóch punktów widzenia: quidditas jest substancją w ujęciu przez intelekt, podczas gdy poszczególne jednostki jest substancją będącą przedmiotem naszego doświadczenia zmysłowego” (BAULOYE, 1997, 75).

znaczeń. Pierwszym z nich – *quid est* – jest „quiditas oznaczona przez byt substancjalny substancji pierwszej”, natomiast drugie – *hoc quid* – to „złożona substancja pierwsza oznaczona”<sup>350</sup>. Albert – który co prawda cytuje Arystotelesa za wersją *Media* – przejął więc od łacińskiego Komentatora zarówno konstrukcję wypowiedzi, jak i – zasadniczo, po pewnych modyfikacjach – również terminologię.

Po tak silnym rozdzieleniu tych dwóch znaczeń Albert jest jakby sprowokowany także do tego, by potem wyjaśnić, o jaki dokładnie sens terminu „substancja” chodzi, gdy Arystoteles mówi, że spośród wszystkich wymienionych kategorii pierwszym bytem jest substancja. Substancja w którym sensie? Albert precyzuje, że zostało to powiedziane „według pierwszego sposobu ujęcia substancji”, a więc w znaczeniu „samej natury substancji”, która „jest opisana w definicji”. Ta właśnie prosta natura jest „pryncypium substancji pierwszej”. W ten sposób Albert dochodzi do tezy, że w rzeczywistości to raczej ta „natura”, a nie substancja pierwsza, jest wcześniejsza, tak jak pryncypium jest wcześniejsze od tego, co zapoczątkowuje<sup>351</sup>.

Inaczej św. Tomasz. Trudno jest u niego znaleźć w tym miejscu jakiś ślad zależności od Komentatora. Akwinata podtrzymuje dwudzielność w przedstawieniu kategorii, w związku z czym zachowuje też złożoność formuły opisującej substancję. Nie przejmuje też od łacińskiego Awerroesa żadnego z kluczowych terminów – choć wiemy, że używał ich chętnie wcześniej. W komentarzu do *Metafizyki* jest suwerenny także w warstwie terminów: [*hoc quid est* opisuje jako „istotę substancji” (*essentia substantiae*)<sup>352</sup>, a *hoc aliquid* jako „podstawę” (*suppositum*) – i przypomina, że według księgi piątej *Metafizyki* „do tych dwóch [odmian] sprowadza-

350 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 7, 1, 2 [317, 69 – 318, 3]: „Significat enim ens aliquando *quid est* sive quiditatem designatam per esse substantiale substantiae primae. Aliquando autem significat *hoc quid* designatum quod est substantia prima composita designata, quae proprie et principaliter et maxime substantia dicitur. Aliquando autem ens significat, *quod quale aut quantum* est, aut significat *singula aliorum* secundum genera entis, quae *sic praedicantur*, determinatas naturas designantia in generibus accidentium, quorum quodlibet dicit aliquid substantiae sub esse tali vel tali vel esse ipsum quod est modus quidam substantiae”.

351 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 7, 1, 2 [318, 4-19]: „Tot modis autem ente per se dicto, *palam* est ex his quae praeinducta sunt, quod *primum* et principale *ens* inter haec *est id quod significat substantiam*, et hoc secundum primum modum acceptionis substantiae, quia ipsa natura substantiae sic simplex in se accepta, quae designatur ipsa diffinitione, est principium substantiae primae. Et licet substantia prima principalior sit quam secunda substantia, quae propter hoc secunda vocatur, quia posterior est et dependet a prima secundum esse, eo quod ‘destructis primis impossibile est aliquid aliorum remanere’ – ‘universale enim aut nihil est aut posterius est’ –: tamen ipsa natura praedicto modo accepta prior est quam substantia prima, quae est individuum compositum designatum in genere substantiae, sicut principium prius est principiatio”.

352 Komentator woli wyrażenie *quiditas* [*substantiae*], ale zdarza mu się używać także wyrażenia *essentia* [*substantiae*] – por. AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 H]: „Et cum hoc interrogatur quid est illud individuum existens, quod dicitur substantia, non respondemus ad hoc per aliquid extra essentiam eius, v.g. album, aut calidum, aut tricubitum, sed homo, aut orbis”.



ją się wszystkie sposoby substancji”<sup>353</sup>. W dalszym ciągu komentarza Akwinaty, w związku z frazą o pierwszeństwie substancji, trudno się też dopatrzeć przypisywania tego pierwszeństwa tylko jednemu z wymienionych sposobów substancji.

## AWERROES – KOMENTATOR CZY INTERPRETATOR?

19 Wydaje się, że zanim pójdziemy dalej w analizie, warto już teraz zrekonstruować podstawowy zarys metafizyki substancji, wyłaniającej się z komentarza Awerroesa do księgi Z. Można powiedzieć, że ta własna metafizyka Komentatora jest obecna w jego objaśnieniach nieustannie jak podstawowe założenie w interpretacji tekstu – które jednak wypowiedziane jest jakby mimochodem, co sprawia, że na pierwszy rzut oka może nie być dość widoczne. Spróbujmy jednak zebrać teraz te różne wątki, które składają się na oryginalną i własną myśl Awerroesa – jak zobaczymy, nie tylko komentatora, lecz i interpretatora o wyraźnie zarysowanej indywidualności.

Wszystko zaczyna się tak jak powinno w metafizycznym realizmie arystotelesowskim: wszyscy zgadzają się, że substancjami są jednostkowe zwierzęta, rośliny i w ogóle wszystkie ciała<sup>354</sup>. Awerroes nazywa takie jednostki bytujące „przez się” – „jednostkami substancji” (*individua substantiae*) i przyznaje, że to właśnie w nich przejawia się natura substancji<sup>355</sup>. Należy je zatem uczynić pierwszym przedmiotem badania<sup>356</sup>, punktem wyjścia w rozważaniu<sup>357</sup> o substancji, które polega na odpowiedzi na pytanie „czym jest” taka określona jednostka<sup>358</sup>. W ten sposób bada się jej

353 TOMASZ, *IN VII MET*, 1 [1247]: „Primo proponit intentum quod ens dicitur multipliciter, ut dictum est in quinto libro, in quo diviserat quoties dicuntur huiusmodi nomina, quia quoddam ens significat „quid est et hoc aliquid”, idest substantiam; ut per quid, intelligatur essentia substantiae, per hoc aliquid suppositum, ad quae duo omnes modi substantiae reducuntur, ut in quinto est habitum”.

354 AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 G]: „omnes concedunt, quod animalia demonstrata per se, et vegetabilia, et suae partes, et universaliter composita sunt substantiae, et corpora naturalia simplicia, ut ignis, et aqua et terra, et aer, ex quibus fiunt composita”

355 AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 F]: „Et hoc intendebat, cum dicebat *existimatur nam quod esse substantiae*, etc. idest omnes nam opinantur, quod natura substantiae est manifesta in corporibus demonstratis. ... Deinde dicit *et ideo dicimus, quod animalia*, etc. idest et quia natura eius est manifesta per se in individuis existentibus per se...”.

356 AWERROES, *IN VII MET*, 4 [155 B]: „Et primum quaesitum est substantia demonstrata”.

357 AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 E-F]: „Et ideo dixit: *Existimatur nam quod esse substantiae*, etc. idest et posuimus principium considerationis in principio individui substantiae. quoniam omnes homines conveniunt in hoc, quod individua corporum existentium per se sunt substantiae, et quod in eis est principium”.

358 AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 G]: „cum declaratum est, quod hoc nomen ens dicitur de generibus praedicamentorum, manifestum est, quod primum, de quo dicitur hoc nomen simpliciter, et principaliter, est illud, quod dicitur in responsione ad quid est hoc individuum demonstratum per se existens: et ista interrogatio est de substantia”.

pryncypia i określa się „quidditas substancji (określonej)”<sup>359</sup>, bez odwoływania się do „czegoś poza jej istotą”<sup>360</sup>.

Komentarz nie mówi tego wprost, ale wygląda to tak, jakbyśmy w ten sposób przechodzili od tego, co *nazywa się* substancją (jednostki), do czegoś co *jest* substancją (quidditas). Ostatecznie substancją jest to, co „objaśnia quidditas jednostki substancji” – a tym czymś są orzeczniki (*praedicabilia*) istotowe. To one są przede wszystkim godne nazwy bytu<sup>361</sup>. I to z nich, jako z części definicji, ustanawiane są rzeczy<sup>362</sup>. W tym punkcie filozofia teoretyczna przejmuje wprost ustalenia logiki, która zdaniem Awerroesa może być używana nie tylko jako narzędzie, lecz jako źródło ustaleń dotyczących bytu jako takiego<sup>363</sup>. Badaniem quidditas substancji zajmuje się i fizyka, i metafizyka, lecz tylko ta ostatnia bada jednostki substancji wyłącznie pod tym względem, że są substancjami<sup>364</sup>. Tak więc podczas gdy fizyka dąży do objaśnienia materii pierwszej (oraz form naturalnych i pierwszego poruszczenia), metafizyka zajmuje się „pierwszą formą wszystkich rzeczy” (i celem ostatecznym)<sup>365</sup>. Formą tą jest jedna substancja, będąca przyczyną wszystkich określonych jednostek substancji<sup>366</sup>.

359 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 G-H]: „et signum eius, quod illud, de quo interrogatur per hoc nomen quid in individuus substantiae, est dignius hoc nomine ens, est, quoniam, si interrogatur per alia nomina interrogantia de individuus substantiae, non respondetur per aliquid determinans quidditatem eius”.

360 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 H]: „Et cum hoc interrogatur quid est illud individuum existens, quod dicitur substantia, non respondemus ad hoc per aliquid extra essentiam eius”.

361 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 I]: „praedicabilia, quae declarant quidditatem individui substantiae demonstratae, sunt digniora hoc nomine ens, quam praedicabilia aliorum accidentium, cum nunquam notificent quidditatem substantiae. Et ideo quod declarat quidditatem individui substantiae, est substantia”.

362 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 4 [154 L-M]: „et diximus, quod substantia est prior definitione cuiuslibet accidentium: quoniam necesse est ut substantia accipiatur in definitione cuiuslibet accidentium. Quoniam partes definitionum sunt illa, per quae constituitur res: et quia accidentia constituuntur per substantias, necesse fuit ut accipiatur in definitionibus eorum: et in definitionibus substantiarum non accipitur aliquid extra suam naturam, cum causae suae accipiatur in suis definitionibus, quod sunt substantiae”.

363 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 2 [153 K]: „Et sciendum est, quod ista declaratio est logica. Et plures demonstrationes in hac scientia sunt logicae, sive quoniam propositiones eius sunt acceptae a Dialectica. Dialectica enim usitatur duobus modis, uno modo, secundum quod est instrumentum: et sic usitatur in scientiis aliis. Et alio modo, ut accipitur illud, quod declaratum est in illa in aliis scientiis, secundum quod accipitur. Et secundum quod accipitur illud, quod declaratum est in aliqua scientia speculativa ad aliam scientiam, est cum ista considerat de ente simpliciter. Et propositiones dialecticae sunt entis simpliciter, sicut definitiones et descriptiones, et alia dicta in eis”.

364 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 B]: „Sed illic, sive in Physico auditu fuit perscrutatus alio modo ab isto. illic nam perscrutatus est de principiis corporis secundum quod est naturale, idest secundum quod quiescit, aut movetur: hic autem perscrutatus est de eis secundum quod est substantia tantum”.

365 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 C]: „Et ista quaestio differt ab illa, quae est in scientia Naturali. quoniam ista quaestio inducit ad sciendum primam formam omnium entium, et ultimum finem: et prima quaestio, quam incepit in scientia Naturali, inducit ad sciendum primam materiam, et formas naturales, et primum motorem”.

366 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 5 [156 F-G]: „Et ista substantia, de qua dicit se perscrutaturum, est illa, de qua declarabitur esse formam: et dixit ipsam esse primam, quia est causa substantiae demonstratae:

W kontekście tych wszystkich wypowiedzi Awerroesa nie wydaje się przesadą przedstawiona w ostatnich latach interpretacja<sup>367</sup>, że w doktrynie Awerroesowej to, co w *Kategoriach* Arystotelesa nazwane jest substancją drugą, staje się przyczyną (formalną) tego, co nazwano tamże substancją pierwszą. Owa substancja pierwsza, albo raczej Awerroesowe „jednostki substancji” są tylko punktem wyjścia w rozważaniu prowadzącym do substancji-formy, czyli substancji drugiej<sup>368</sup>. W rzeczywistości chodzi tu tylko o podział wynikający z dwóch aspektów poznania ludzkiego: w doświadczeniu zmysłowym kontaktujemy się z „jednostkami substancji”. Są one przejawami substancji, czyli tego, co jest poznawane przez intelekt jako coś jednego. Jedno i to samo jest więc substancją, formą ujmowaną w orzeczniku przez intelekt oraz jednostką substancji, czyli substancją „pokazaną” (*demonstratum*) nam w doświadczeniu zmysłowym<sup>369</sup>.

Autor cytowanego tutaj unikatowego opracowania na temat specyfiki metafizyki Awerroesa zwraca uwagę na fakt, że przynajmniej do niedawna żaden z mediewistów nie dostrzegł tego samodzielnego dorobku Komentatora w interpretacji doktryny substancji. W literaturze naukowej pojawia się powierzchowna opinia, że w tym zagadnieniu Awerroes jedynie „wiernie powtarzał” nauczanie Arystotelesa<sup>370</sup> lub że po prostu „ma nam mało do powiedzenia, jeśli chodzi o idee filozoficzne”<sup>371</sup>.

Czy średniowieczni autorzy łacińscy, którym Komentator służył długo jako przewodnik po myśli Arystotelesowej, dostrzegali różnicę między *Metafizyką Z* i komentarzem Awerroesowym? Odpowiedź na to pytanie wymagałaby szerszych badań porównawczych. Jeśli jednak ograniczymy się do

---

et substantiae demonstratae non sunt substantiae nisi per illam. Et dixit ipsam esse unam, quia substantia demonstrata non est una nisi per hanc substantiam, et per hanc naturam, quae dicitur forma”.

367 Por. BAULOYE, 1997, 60-80 (zwłaszcza ss. 65-67).

368 Tak wyglądałoby to w analizowanym tu przez nas zlatynizowanym „wielkim komentarzu” – ale trzeba zaznaczyć, że badanie nieznanego Łacinnikom „średniego komentarza” nie wykazało takiej tendencji, mimo że także tam Awerroes wskazuje na formę jako na substancję pierwszą, nie wykluczając innych jej odmian, z konkretnymi rzeczami włącznie. Por. PUIG, 2004, 284.

369 Autor omawianej interpretacji daje jej plastyczne streszczenie w następujących słowach: „Weźmy jako przykład 10 posągów konia, wyrzeźbionych w marmurze. Jeśli weźmiemy pod uwagę, że marmur wchodzi do definicji owych marmurowych koni, forma tych koni z marmuru jest taką formą, którą znajdziemy tylko w marmurze. Jeśli jednak weźmie się pod uwagę tylko ideę, formę konia, która jest ta sama we wszystkich posągach, i jeśli się weźmie pod uwagę, że tylko ta forma stanowi realną istotę, wówczas wielość koni marmurowych będzie stanowiła w odniesieniu do istoty coś zupełnie przypadkowego: owa wielość doświadczalnych zmysłowo koni jest tylko istotą jako przejawiającą się naszym zmysłem. Przypadłością istoty jest to, że się ona przejawia, daje uchwycić zmysłem” (BAULOYE, 1997, 72).

370 Por. ELDERS, 1994, 275.

371 Opinia R. Arnaldeza, cyt. BAULOYE, 1997, 83. Podejmując w roku 1976 zagadnienie „wartości filozoficznej Awerroesowych komentarzy do pism Arystotelesa”, Charles Butterworth zastrzegł się, że zdaje sobie sprawę, iż dopatrując się w tychże komentarzach własnej myśli Awerroesa, „zajmuje stanowisko kontestowane” – a jednak w swych analizach dotyczących komentarzy logicznych podał szereg przykładów sytuacji, kiedy Komentator wyraźnie decyduje się „pójść poza tekst, aby wyjaśnić jakąś myśl lub podkreślić swoją własną interpretację tej lub innej trudności” (BUTTERWORTH, 1978, 117n).

Akwiny, i to do tego dojrzałego Akwiny z *Komentarza do „Metafizyki”*, stwierdzimy, że w interesującym nas fragmencie św. Tomasz po prostu w ogóle nie odnosi się do charakterystycznych wypowiedzi Komentatora. Gdyby nie wspólne odniesienie do tekstu Filozofa, można by mówić o swoistym braku styczności wykładu Akwiny i komentarza Awerroesa w części dotyczącej początkowych fragmentów księgi Z. Oba objaśnienia rozchodzą się jakby w dwie różne strony, a św. Tomasz ani nie polemizuje tutaj z Komentatorem, ani nie informuje nas nawet, że porzuca jego interpretację<sup>372</sup>. Myśl Awerroesa jest tutaj, i co najmniej do rozdziału 6., zasadniczo nieobecna w rozważaniach Akwiny<sup>373</sup>.

KWESTIA „CHODZĄCEGO”

- 20 Głęboka rozbieżność między arystotelizmem Tomasza i arystotelizmem Awerroesa jest dość dobrze widoczna, jeśli przyjrzymy się komentarzom do, trudnej i będącej przedmiotem kontrowersji, wypowiedzi Arystotelesa z fragmentu 1028 a 20-28<sup>374</sup>:

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
Unde dubitabit aliquis utrum vadere et sanare et sedere eorum unumquodque sit ens aut non ens, similiter autem et in aliis talibus; nichil enim eorum est nec secundum	Et ideo quaeret aliquis utrum ambulatio, et sanitas, et sessio quaelibet significet ens, aut non ens, et similiter in unoquoque talium. quoniam nullum eorum	Unde et utique dubitabit aliquis, utrum vadere et sanare et sedere unumquodque ipsorum sit ens aut non ens, similiter autem et in aliis talibus. Nihil enim ipsorum {est}

372 Tak więc przynajmniej tutaj, w przypadku jednej z podstawowych „ksiąg substancjalnych”, nie można znaleźć żadnych podstaw dla uwagi o. Chenu, w wpływ Awerroesa „przejawia się stale w podtekście komentarza do *Metafizyki*” (CHENU, 2001, 207).

373 Dopiero od rozdziału 7. zaczynają się stosunkowo nieliczne odwołania do Awerroesa, głównie zresztą dotyczące filozofii przyrody (imiennych przytoczeń jego opinii jest w całej księdze tylko pięć). Wystarczy natomiast jeden fragment zasadniczej polemiki w wykładzie dziewiątym, byśmy się przekonali, że Akwinata jednak zdaje sobie dobrze sprawę z zasadniczej rozbieżności w doktrynie istoty między nim samym oraz „Awerroesem i pewnymi jego zwolennikami”.

374 Por. ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, 1, 321: „Dlatego też można by mieć nawet wątpliwość, czy jest bytem czy nie jest coś takiego spośród tych ostatnich, jak chodzenie, czucie się dobrze, siedzenie i tak samo, gdy chodzi o cokolwiek innego w tym rodzaju. Nic bowiem takiego nie jest samo przez się ani nie da się od substancji oddzielić, lecz jeśli w ogóle jest, to raczej to, co chodzi, siedzi czy jest zdrowe. Te ostatnie okazują się bytami, tym bardziej że występuje w nich jakiś określony podmiot – (jest nim substancja i to, co jednostkowe) – i właśnie wyraźnie należy do wyróżnionej tu kategorii, gdyż dobrego lub siedzącego nie można bez niego pojąć. Oczywiście zatem, że wszystko to jest w oparciu o substancję, tak iż bytem przede wszystkim i nie pod jakimś względem, lecz w sensie absolutnym, jest substancja”.

MET ME	MET NO	MET MOE
<p>se aptum natum nec separari possibile a substantia, sed magis, si vadens entium est aliquid et sedens et sanans, ea magis apparent entia, eo quod est aliquid eorum subiectum determinatum; et hoc est substantia et singulara, que in cathedra tali apparent; bonum enim aut sedens non sine hoc dicitur. Palam igitur quia propter eam et illorum singulara sunt, quare primum ens et non aliquid ens sed ens simpliciter substantia est.</p>	<p>est existens per se, nec potest separari a substantia. sed, si ambulans fuerit de entibus, et sedens, et sanus, ista sunt digniora, ut sint entia ut videtur, quoniam subiectum eorum est aliquid terminatum. Et hoc est de substantiis, quae sunt uniuscuiusque particularium, et haec significant categoriae, quae sunt tales. sedens nam et stans non dicuntur sine hoc. manifestum est igitur, quod haec est causa essentiae cuiuslibet illorum, et illa sunt propter istam.</p>	<p>nec secundum se aptum natum, nec separari possibile a substantia. Sed magis siquidem vadens entium est aliquid, et sedens et sanans. Haec autem apparent magis entia, quia aliquid est subiectum ipsis determinatum. Hoc autem est substantia et unumquodque quod quidem in categoria tali apparet. Bonum enim aut sedens, non sine hoc dicitur. Palam ergo quia propter eam et illorum singulara sunt.</p>

Komentarz do tego fragmentu jest jednym z tych miejsc, w których Awerroesowa metafizyka substancji jest widoczna bardzo wyraźnie – Komentator wykląda ją tutaj, znajdując oparcie dla swoich tez w dostępnej mu wersji arabskiej *Metafizyki*. Jeśli, jak to wynika z przyjętych tu założeń wynikających ze sformułowania tematu, ograniczymy się w lekturze i analizie do wersji łacińskiej tekstu i komentarza, umknie nam – podobnie jak umykała średniowiecznym mistrzom paryskim – cała skomplikowana sytuacja, w której arabski przekład Eustatha, naruszając porządek oryginału greckiego, umożliwił (lub wręcz zrodził) interpretację wypracowaną przez Awerroesa<sup>375</sup>. Natomiast sama ta interpretacja jest widoczna.

*Nova* powiada, że *chodzącego, siedzącego czy zdrowego* należałoby uznać za byty *ut videtur* (co może znaczyć albo: „jak się wydaje”, albo: „jak widać”, bez rozstrzygnięcia, czy chodzi o domysł intelektualny, czy wrażenie zmysłowe). Komentator rozumie, że skoro *chodzący* jest bytem, zatem substancję należy nazwać bytem „zgodnie z tym, co się ukazuje zmysłowi (*secundum quod apparet sensui*), gdyż w ten sposób jest bardziej widoczna dla zmysłu (*manifestior apud sensum*)”. A więc *chodzący, siedzący czy zdrowy* to dla

375 Chodzi tu głównie o to, że Eustath we fragmencie 1028 a 26 oddał greckie słowo φαίεται wyrażeniem arabskim *fi ma yura* (co znaczy: „jak widać, jak się wydaje”), a na dodatek przeniósł je na koniec zdania, co zmieniło jego sens. Por. BAULOYE, 1997, 58-59.

Awerroesa substancje – a mówiąc dokładnie: jednostki substancji. To one są „podmiotami dla quidditas substancji i dla ich powszechników” (*subiecta quidditatum substantiarum, et universaliorum earum*)<sup>376</sup>.

W dalszym ciągu w wersji łacińskiej komentarza czytamy, że „quidditas jest częścią tej substancji, którą są jednostki substancji szczegółowych” – co jest chyba przekładem naruszającym sens oryginału arabskiego<sup>377</sup>. W każdym razie dla odbiorcy łacińskojęzycznego miało z tego dalej wynikać – tu już zgodnie z intencją Awerroesa – że quidditas i jednostka substancji to dwa aspekty orzekanej kategorii substancji<sup>378</sup>. Według wersji łacińskiej Komentator przypuszcza, że myśl Arystotelesa można by oddać następująco: quidditas jest substancją tylko dlatego, że jest częścią prawdziwych substancji, czyli poszczegółów<sup>379</sup>. Niestety, trzeba przyjąć, że również w tym miejscu Michał Szkot zniekształcił doktrynę Awerroesa, właściwie odwracając jej sens o sto osiemdziesiąt stopni: w oryginale arabskim Awerroes domyśla się bowiem, że według Arystotelesa to poszczegóły są tylko dlatego substancjami, że są częścią prawdziwych substancji<sup>380</sup>. W następnym zdaniu interpretacji czytamy zaś, że „te powszechniki, które są substancjami, oznaczają kategorię substancji”<sup>381</sup> – i wydaje się, że także tutaj wersja łacińska trochę szkodzi sensowi oryginału, w którym uznanie substancji za, przede wszystkim, powszechnik jest wyraźniejsze<sup>382</sup>. Zresztą cały ten fragment został przełożony dość niewiernie i nieskładnie. Można odnieść wrażenie, że tłumacz uparcie przeciwstawia się intencji tłumaczonego autora i „poprawia” (być może odruchowo, zupełnie nieświadomie) te wyrażenia Awerroesa, w których faktycznie odchodził on – wydaje się, że także bez świadomości tego faktu! – od doktryny Arystotelesa. Swoista komedia po-

376 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 C]: „Deinde dicit *sed si ambulans* – sed, si concesserimus quod hoc nomen ens significat ista, tunc substantia est dignior ut significetur hoc nomine ens, secundum quod apparet sensui, sic quoniam est manifestior apud sensum. Deinde dicit *causam in hoc*, et dicit *quoniam subiectum* – quoniam subiecta quidditatum substantiarum, et universaliorum earum sunt individua substantiae, quae sunt terminata per se, sive quoniam sunt terminata a locis et superficiebus”.

377 Według przekładu sporządzonego przez L. Bauloye z oryginału arabskiego sens tego fragmentu miałby być raczej następujący: tylko część tej substancji [szczegółowej] stanowi jednostki substancji szczegółowej (por. BAULOYE, 1997, 112).

378 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 C-D]: „Et quidditas est pars istius substantiae, quae sunt individua substantiarum particularium, et secundum haec duo dicitur praedicamentum substantiae. Et dicit *quoniam subiectum eorum* – intendebat a quidditate substantiarum universaliorum earum. Et cum dicit *est aliquod terminatum* – intendebat individua substantiae, quae sunt terminata, quia sunt corpora existentia per se”.

379 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 D]: „Deinde dicit *et hoc est de substantiis* – innuit per hoc quidditates. Et quasi dicit: ista sunt substantiae, quia sunt partes substantiarum, quae sunt substantiae in rei veritate, sive particularium”.

380 Por. BAULOYE, 1997, 112.

381 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 D]: „Deinde dicit *Et haec significant* – ista universalialia, quae sunt substantiae, significant praedicamentum substantiae”.

382 Bauloye przekłada to zdanie w sensie: tym, co oznacza kategorię substancji, są powszechniki, które są substancjami (por. BAULOYE, 1997, 112).

myłek prowadząca do szczęśliwego zakończenia: Awerroes, na pewno w imię wierności Arystotelesowi, faktycznie odchodzi od doktryny Arystotelesa – lecz *Averroes Latinus*, przestając być wiernym Awerroesowi, robi co może, by zatrzeć ślad tej zdrady i powrócić do myśli Stagiryty!

Awerroes i *Averroes Latinus* są więc zgodni w tym, że *chodzącego* (i podobne przypadki) należy uznać za substancję, w sensie „jednostki substancji”, a więc ze względu na doświadczenie zmysłowe. Odróżniają poszczególne i quidditas. Jednak podczas gdy Awerroes uznaje za prawdziwą substancję quidditas – *Averroes Latinus* uznaje ją za substancję tylko pod warunkiem, że jest ona częścią poszczegółu. Awerroes wyraźnie dąży do przyznania rangi właściwej substancji powszechnikowi – tymczasem *Averroes Latinus* pozostaje przy kolejności z Arystotelesowych *Kategorii*, gdzie substancja pierwsza to substancja jednostkowa. Teraz rozumiemy łatwiej, dlaczego na podstawie *Awerroesa Łacińskiego* uważa się Komentatora za bliższego Arystotelesowi niż był w rzeczywistości.

Jednak nawet niezależnie od ułomności wersji łacińskiej, myśl Awerroesa jest miejscami trudna w interpretacji. Widzieliśmy, że *chodzącego* uznał on, w pewnym sensie, za substancję (mówiąc ściśle: za substancję cielesną będącą podmiotem substancji-quidditas). A przecież w całym tym fragmencie chodzi nie o substancję, lecz o byt przypadłości<sup>383</sup> – i w końcu także *siedzącego* nazywa Komentator przypadłością<sup>384</sup>. Pogodzenie obu tych zdań zostało najwyraźniej pozostawione biegłości interpretatorów<sup>385</sup>.

Tymczasem komentarz Akwinaty do tegoż fragmentu jest równocześnie samodzielny i dość przejrzysty. Odróżnia abstrakcyjne i konkretne orzekanie o przypadłościach<sup>386</sup>. Nazwy abstrakcyjne przypadłości (np. *chodzenie*,

383 POR. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 B]: „dicit *Et ideo quaeret* – ideo dignum est, ut qui opinatur hoc de substantia, dubitet in omnibus accidentibus, v.g. ambulatione, et sanitate, et sessione, utrum dicantur esse simpliciter, aut non. Et hoc dignum est dubitare, cum nullum eorum existat per se, aut possit separari a substantia, et quod ens est illud, quod per se est”.

384 POR. AWERROES, *IN VII MET*, 3 [154 D-E]: „Deinde dicit *sedens nec et stans* – causa in hoc est, quoniam accidentia, v.g. stans et sedens, non dicuntur esse entia sine istis. Et accepit hoc nomen denominativum pro accidente tantum”.

385 „W jaki sposób Awerroes może równocześnie twierdzić, że *to, co chodzi* jest substancją i że jest przypadłością? Wydaje się, że można naszkicować odpowiedź na to pytanie. Z perspektywy Awerroesa quidditas i jednostka są jedną i tą samą rzeczą, substancją, lecz ujmowaną w różny sposób. Quidditas, jako przyczyna substancji zmysłowej, stanowi substancję w sensie właściwym. Jednak jeśli quidditas jest substancją realną, wówczas fakt, że przejawia się w sposób odczuwalny dla zmysłów, jest względem tej istoty realnej czymś zupełnie przypadłościowym. Można zatem twierdzić, że jednostka substancji jest substancją ze względu na to, że przypadłościowo ona się przejawia. Mówiąc inaczej, jednostka substancji jest substancją, jako że jest ona odczuwalnym dla zmysłów przejawem substancji rzeczywistej; jest natomiast przypadłością, jako że dla owej substancji rzeczywistej nie jest czymś istotowym przejawianie się w sposób zmysłowo odczuwalny. Jako substancje, poszczególne jednostki subsystują same przez się. Jako przypadłości, zawdzięczają swój byt substancji rzeczywistej, quidditas, która jest ich przyczyną” (BAULOYE, 1997, 78-79).

386 Bauloys sugeruje, że to odróżnienie może mieć swe źródła w *Kategoriach*, 3 a 15-17 (por. BAULOYE, 1997, 92). Co ciekawe, ten klucz do rozwiązania kwestii „chodzenia” i „chodzącego” przejął od Tomasza Awerroista Siger z Brabancji – por. SIGER, *QUAEST MET C*, 7, 2 [329, 9-16]: „Dico quod talia

ale też *białość*) oznaczają byty, które tkwią (*inherent*) w substancji, lecz nie oznaczają ich z uwzględnieniem tego ich sposobu bytowania (który św. Tomasz opisuje słynnym odróżnieniem: *non ut per se sint, sed solum ut insint* – że nie są przez się, lecz są w czymś). Wynika to stąd, że sposób bytowania (*modus essendi*) nie jest identyczny ze sposobem pojmowania (*modus intelligendi*), z którego dopiero powstają nazwy. Intelpekt ludzki może pojmować „substancjalnie” (*per se*) to, co nie jest substancją, dzieląc to, co z natury jest połączone. W ten sposób nazwy *chodzenie* i *białość* oznaczają nie bezpośrednio sposób bytowania działań i jakości, lecz ich abstrakcyjny sposób pojmowania. Gdy zatem te nazwy abstrakcyjne, oznaczające przypadłości jako byty samodzielne i oddzielone od substancji, uznamy za oznaczające bezpośrednio sposób bytowania, wtedy tak oznaczone przypadłości wydadzą się (*videntur*) nam niebytami<sup>387</sup>. Natomiast bytami wydadzą się nam one wtedy, gdy oznaczymy je nazwami wynikającymi z konkretnego sposobu pojmowania – np. *chodzący czy biały*. Są one, by tak rzec, o wiele bliższe rzeczywistości pozaumysłowej, gdyż opisywany w nich sposób pojmowania odzwierciedla także sposób bytowania rzeczy oznaczanej. Nazwy konkretne obejmują przypadłości w ich związku z podmiotem – a więc w pewnym „zrośnięciu” (*concretio*) z podmiotem-substancją. Każda taka nazwa odsyła do kategorii substancji, choć ta kategoria nie jest częścią jej znaczenia. Nazwy konkretne nie wykluczają substancji, a więc oznaczają przypadłości jako tkwiące w nich, zgodnie z ich sposobem bytowania<sup>388</sup>.

---

nomina [abstracta accidentium] significant ens, quod tamen nisi inhaeret, non esset; ipsa tamen non significant accidens ut inhaerens. Et potest accidens sic convenienter significari, eo quod dividere potest intellectus inter ea quae secundum naturam sunt unita. Cum igitur significationes non referantur ad res nisi mediante intellectu, contingit intelligere accidens vel secundum quod est inhaerens substantiae, et sic significatur per nomen concretum, vel secundum quod est natura aliqua essentialiter distincta a substantia, et sic significatur per nomen abstractum”. Siger jednak nigdzie nie zaznacza, że powtarza odróżnienia św. Tomasza.

387 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 1 [1253-1254]: „Pro tanto autem videntur accidentia in abstracto significata esse non entia, quia nihil ipsorum est aptum natum secundum se esse; immo cuiuslibet eorum esse est alteri inesse, et non est possibile aliquid eorum separari a substantia; et ideo quando significantur in abstracto quasi sint secundum se entia et a substantia separata, videtur quod sint non entia. Licet modus significandi vocum non consequatur immediate modum essendi rerum, sed mediante modo intelligendi; quia intellectus sunt similitudines rerum, voces autem intellectuum, ut dicitur in primo *Perihermenias*. Licet autem modus essendi accidentium non sit ut per se sint, sed solum ut insint, intellectus tamen potest ea per se intelligere, cum sit natus dividere ea quae secundum naturam coniuncta sunt. Et ideo nomina abstracta accidentium significant entia quae quidem inhaerent, licet non significant ea per modum inhaerentium. Essent autem significata per huiusmodi nomina non entia, si non inessent in re”.

388 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 1 [1255]: „Et quia ista in abstracto significata videntur non entia, magis videntur entia nomina accidentium concreta. Magis autem videtur «aliquid entium esse vadens et sedens et sanans» quia determinatur eis aliquod subiectum per ipsam nominis significationem, in quantum significantur in concrectione ad subiectum. Hoc autem subiectum est substantia. Et ideo unumquodque talium nominum, quae significant accidens in concreto, «apparet in tali categoria», idest videtur importare praedicamentum substantiae; non ita quod praedicamentum substantiae sit pars significationis talium nominum (album enim, ut in praedicamentis dicitur, solam qualitatem



Przypadłości „wydają się” (*videntur*) zatem bytami nie wtedy, gdy są oznaczone same w sobie (*secundum se*), lecz tylko wtedy, gdy oznacza się je „w zrośnięciu z substancją” (*in concretionem ad substantiam*)<sup>389</sup>.

Akwinata trzyma się *Moerbecany* – ale w pewnym momencie czyni pewne odstępstwo od tej wersji: zamiast *apparent*<sup>390</sup> używa słowa *videntur*, o wiele bliższego wersji *Nova*<sup>391</sup>. Jak widzieliśmy, chodzi tu o słowo swoiście newralgiczne dla interpretacji Awerroesowej. Paradoks polega na tym, że w wersji łacińskiej interpretacji tej służyłby bardziej właśnie występujący w *Moerbecanie* czasownik *apparere* (użyty zresztą w komentarzu Awerroesa w wyraźnym znaczeniu wrażenia zmysłowego) niż wyrażenie *vide(n)tur*, figurujące w tekście *Nova* – i wyraźnie cieszące się upodobaniem Akwinaty, skoro w odcinku komentarza poświęconym interesującemu nas zdaniu dla określenia jego sensu użył tego wyrażenia siedem razy (posuwając się w pewnym momencie wręcz do swoistego „przetłumaczenia” *Moerbecańskiego apparent* właśnie na *videntur*<sup>392</sup>).

Wbrew pozorom, nie jest to tylko chwytnie autorów za słówka. Widzieliśmy, jak nawet przez ułomny przekład Michała Szkota w terminologii przebiegały kierunki interpretacji Awerroesowej. Tym bardziej, mając przed oczami oryginalny tekst Tomaszowy, nie powinniśmy lekceważyć pewnych wykrywanych prawidłowości w doborze terminologii, choćby – czego nie da się potwierdzić czy zaprzeczyć – dobór ten był efektem odruchu czy intuicji, a nie premedytacji. W każdym razie jest to dobór znaczący: św. Tomasz wyraźnie opuszcza w swym objaśnieniu perspektywę „wrażeń” powstających w zmysłach, a przynosi się do perspektywy akcentów znaczeniowych powstających w intelekcie. Podkreśla nietożsamość sposobu bytowania i sposobu pojmowania, a ten ostatni objaśnia ze względu na przystawalność do pierwszego. *Chodzenie i chodzący* (lub *białość i biały*) to dla niego nazwy przypadłości, które – spróbujmy takiej interpretacji – nie różnią się co do swej „racji” pojęciowej, lecz różnią się odniesieniem do sposobu bytowania nazywanej przypadłości<sup>393</sup>. Awerroes postępował inaczej: *chodzący* to dla niego nie nazwa, lecz rzecz ujmowana przez zmysły. Powodem wątpli-

---

significat); sed in quantum huiusmodi nomina significant accidentia ut inhaerentia substantiae. Bonum autem aut sedens non dicitur «sine hoc», id est sine substantia. Significat enim accidens concretum substantiae”.

389 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 1 [1256]: „Et quia accidentia non videntur entia prout secundum se significantur, sed solum prout significantur in concretionem ad substantiam...”

390 Ze zdania: „Haec autem apparent magis entia...”

391 W zdaniu: „Ista sunt digniora, ut sint entia ut videtur”.

392 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 1 [1255]: „Et ideo unumquodque talium nominum, quae significant accedens in concreto, «apparet in tali categoria», id est videtur importare praedicamentum substantiae...”

393 Odmienne rozwiązanie tej kwestii u Komentatora i Akwinaty jest połączone z ujęciem różnicy istoty i istnienia (egzystencji). U Akwinaty nazwa abstrakcyjna przypadłości to przecież określenie odcinające ją (jej istotę) od istnienia, dlatego „wydaje się” być niebytem – natomiast nazwa konkretna uwzględnia właśnie źródło tego ostatniego. Z kolei u Awerroesa substancja-istota, do której dochodzi się jako do prawdziwego bytu, zawdzięcza swój byt formie, a nie jakimś „przypadłościom”.

wości co do bytowania przypadłości jest dla Tomasza ambiwalencja zawarta w produkcji intelektualnej abstrakcji – natomiast Awerroes widziałby w tym ostatnim raczej właśnie drogę uwalniania się od „pozorów” właściwych ujęciu zmysłowemu oraz sposób dochodzenia do prawdziwej i jednej substancji.

## ODRĘBNOŚCI METAFIZYK KOMENTATORA I ŚW. TOMASZA

- 21 Obaj autorzy inaczej rozstrzygają problem podmiotu: o ile dla Awerroesa *chodzący* jest substancją dlatego, że jest podmiotem quidditas, czyli prawdziwej substancji – o tyle dla Akwinaty *chodzący* to nazwa przypadłości obejmująca jej związek z podmiotem-substancją. U Awerroesa więc podmiot to szczególnie nośnik uniwersalnej natury – u św. Tomasza podmiotem jest istotowy nośnik przypadłości. Wydaje się, że u obu autorów dochodzi do swej dojrzałości i konfrontacyjnej samodzielności dwa wątki, które u Arystotelesa łączą się i przewijają przynajmniej z pozoru bezkonfliktowo. W arystotelizmie awerroistycznym głównym uzasadnieniem dla istnienia substancji jednostkowych byłoby to, że stają się one nośnikami powszechnych natur – w arystotelizmie tomistycznym te powszechne natury jedyną szansę zaistnienia miałyby właśnie w substancjach jednostkowych. Zależnie od wrażliwości metafizycznego powonienia historii filozofii nazwie tę rozbieżność albo drobną różnicą akcentów w interpretacji Stagiryty, albo już przeciwstawnymi konkluzjami dwóch metafizyki.

Oznacza to również, że rozejście się myśli św. Tomasza z myślą Awerroesa na tle interpretacji Arystotelesa ma także inne, w pewnym sensie głębsze znaczenie, niż tylko to związane z dokonywanym przez teologa chrześcijańskiego filozoficznym egzorcyzmowaniem nieortodoksyjnych akcentów Komentatora (takich jak monopsychizm, czy – powtarzana za samym Arystotelesem – doktryna wieczności świata). Tego rodzaju przenośnia z egzorcyzmem użyta jako opis stosunku Akwinaty do Awerroesa miałyby co najwyżej taką samą wartość jak popularne twierdzenie, że Tomasz „ochrzcił” Arystotelesa – czyli zawierałaby słuszość, lecz zawężałaby pole dokonań filozoficznych św. Tomasza. W jego stosunku do Komentatora rozbieżności dotyczą centralnych zagadnień metafizyki.

Z perspektywy samej historii doktryn filozoficznych można powiedzieć, że obie te metafizyki mają na usprawiedliwienie swych tez niepodważalne źródła w tekstach Arystotelesa – a jednak żadna z nich nie może sobie rościć pretensji do bycia jedynym „autentycznym arystotelizmem”<sup>394</sup>. Jest tak

Por. BAULOYE, 1997, 92-94 (i 70-71). Być może jest to jeszcze inny aspekt gwałtownego sprzeciwu Awerroesa wobec Awicenniańskiej tezy o istnieniu-przypadłości.

394 W tym kontekście należy też pamiętać o toczącej się dyskusji na temat autorstwa i spójności – według znaczącego wyrażenia jednego z badaczy – „dzieła zwanego *Metafizyką* Arystotelesa”, mającego być według niektórych po prostu „bibliofilską kompilacją”, mającą bardzo skomplikowany związek z samym Stagirytą (BIGAJ, 2004, 3). Oczywiście zarówno Awerroes, jak i Akwinata traktowali jednak

dlatego, że już w tekstach Stagiryty nie ma czegoś takiego jak jedna doktryna Arystotelesowa o bycie, substancji i istocie. Myśl Stagiryty ewoluowała, przechodząc z grubsza fazy uczniowskiej wierności Platonowi, radykalnego sprzeciwu wobec jego nauki o ideach, wreszcie okres końcowy charakteryzujący się większym uznaniem dla Platona. W dziełach Arystotelesa przewijają się wypowiedzi z różnych okresów i z różnych etapów intelektualnych ewolucji. W związku z tym dzieje po-Arystotelesowego arystotelizmu polegają także na tym, że kolejni autorzy starają się zinterpretować np. całość wypowiedzi metafizycznych w świetle któregoś z wybranych ujęć, pochodzących w twórczości Stagiryty z określonego etapu jego rozwoju. Gdyby spojrzeć z tej perspektywy na to podane wyżej porównanie arystotelizmu Awerroesa i arystotelizmu Akwinaty, można by powtórzyć za autorem cytowanego tu często opracowania, że dla Awerroesa ośrodkiem jego arystotelizmu są wypowiedzi Arystotelesa z jego najpóźniejszego okresu, stanowiące szczyt *esencjalizmu arystotelesowskiego*, w którym to forma-quidditas jest „substancją pierwszą”. To właśnie ten esencjalizm *sensu stricto* jest u Awerroesa kryterium interpretacji wszystkich tekstów – aż do odwracania ich znaczenia, jak widzieliśmy. Tymczasem św. Tomasz wyżej ceni wczesnego Arystotelesa, nie pobbłażającego Platonowi autora *Kategorii*, z prymatem przyznanym w nich jednostkom jako substancjom pierwszym<sup>395</sup>.

## CZTERY SUBSTANCJE

- 22 To, że schemat nauki o substancji przedstawiony przez Arystotelesa w *Kategoriach* – jak wiemy, stanowiący jedną z matryc metafizyki Zachodu – był dla św. Tomasza rzeczywiście swoistym punktem odniesienia, wzorcem interpretacyjnym w lekturze *Metafizyki Z*, jest dobrze widoczne w sposobie skomentowania początku rozdziału 2. tej księgi. Jest to fragment (1028 b 33 – 1029 a 2), czyli słynna wypowiedź<sup>396</sup> o czterech sposobach orzekania substancji<sup>397</sup>:

---

*Metafizykę* nie tylko jako utwór niekwestionowanego autorstwa Arystotelesa, ale i jako spójny wykład jego filozofii bytu. Tak traktował ten tekst ogół uczonych średniowiecza, podobnie jak szereg autorów starożytności, i nabudowana na tym tradycja dochodząca do naszych czasów. Oczywiście gdyby okazało się – jak chcą niektórzy dzisiejsi interpretatorzy, traktujący to jako odkrycie nie podlegające dziś dyskusji – że „Arystoteles nigdy nie napisał w żadnej postaci podręcznika metafizyki”, zaś „*Metafizyka* nie jest ani formalnie, ani treściowo, jednolitym dziełem” (BIGAJ, 2004, 306. 308), spory o jedną i autentyczną interpretację metafizyki Arystotelesa stałyby się zasadniczo bezprzedmiotowe. Nie naruszyłyby to natomiast z całą pewnością faktu wielowątkowej (i może nawet wielokierunkowej) „tradycji arystotelesowskiej” i nie usunęłyby aktualnego sporu o kierunek rozwijania tej tradycji.

395 Por. BAULOYE, 1997, 98.

396 Awerroes pisze: „Deinde dicit *quoniam substantia, etsi dicitur* – substantia enim etsi multis modis, tamen concluduntur in quatuor modis famosus” (*IN VII MET*, 7 [157 κ]).

397 Por. ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, 1, 326: „Substancję rozumie się, jeśli nie więcej, to przynajmniej na cztery sposoby. Substancja jawi się zarówno jako to, czym coś było i jest [istota], jak też

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
<p>Dicitur autem substantia, si non multiplicius, de quatuor maxime; et enim quid erat esse et universale et genus videtur substantia esse cuiusque, et horum quartum subiectum. Subiectum vero est de quo alia dicuntur, et illud ipsum non de alio; propter quod primum de hoc determinandum est; maxime namque videtur esse substantia subiectum primum.</p>	<p>Quoniam substantia, etsi dicitur multis modis, tamen quatuor. existimatur enim, quod est essentia, et universalis etiam, et genus existimatur esse substantiae cuiuslibet, et quartum istorum est primum subiectum. et subiectum est illud, de quo dicitur aliud, ipsum autem non dicitur de alio. Et ideo primo perscrutemur de hac substantia, primum enim subiectum existimatur esse substantia magis quam aliud.</p>	<p>Dicitur autem substantia, [-] si non multiplicius, de quatuor maxime. Etenim quod quid erat esse, et universale, et genus, videtur substantia cuiuscuiusque esse. Et quartum horum, subiectum. Subiectum vero est de quo alia dicuntur, et illud ipsum non adhuc de alio. Propter quod primum de hoc determinandum est. Maxime namque videtur esse substantia subiectum primum.</p>

Różnice między wersjami łacińskimi nie są wielkie. Najpoważniejszą jest ta w terminologii dotyczącej pierwszej odmiany substancji: o ile *No* daje tu *essentia* (dziwne, że nie *quidditas*), o tyle *Me* i *Moe* kalkują tu grekę: [*quod*] *quid erat esse*.

Akwinata wyraźnie traktuje listę orzekąń substancji jako wyłącznie, otwarte, zestawienie obejmujące to, w jakich znaczeniach ludzie używają słowa „substancja”. Mówi się więc o substancji jako *essentia* bądź *quod quid erat esse*, i według św. Tomasza chodzi tu o „*quod quid erat esse*, czyli *quidditas* lub istotę czyli naturę rzeczy”<sup>398</sup>. Gdy słowo „substancja” stosuje się w znaczeniu *universale*, to dla Akwinaty jest to, ujęty po platońsku, „powszechnik orzekany o poszczegółach”<sup>399</sup>. Z kolei trzeci sposób orzekania (opisany jako *genus*) należy rozumieć jako „jedno i byt ... jako pierwsze rodzaje rzeczy”<sup>400</sup>.

---

ogół i rodzaj oraz, na czwartym miejscu, podmiot. Podmiotem jest to, o czym orzeka się wszystko inne, a jego samego już więcej o niczym. I dlatego najpierw to omówić należy, gdyż wydaje się, że przede wszystkim substancją jest pierwszy podmiot”.

398 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1270]: „Quorum quidem modorum primus est secundum quod «quod quid erat esse», idest quidditas, vel essentia, sive natura rei dicitur eius substantia”.

399 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1271]: „Secundus modus est prout «universale» dicitur substantia esse, secundum opinionem ponentium ideas species, quae sunt universalia de singularibus praedicata, et sunt horum particularium substantiae”.

400 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1272]: „Tertius modus est secundum quod «primum genus videtur esse substantia uniuscuiusque». Et per hunc modum unum et ens ponebant substantias esse omnium

I wreszcie sposób czwarty, opisany jako [*primum*] *subiectum*, to dla Akwinaty „substancja szczegółowa”<sup>401</sup>.

Zgodnie z sugestią Arystotelesa św. Tomasz zatrzymuje się przy substancji jako podmiocie. Podmiot został opisany jako to, o czym inne są orzekane, lecz co samo nie jest orzekane o czymś innym. Św. Tomasz zwraca uwagę, że definicja podmiotu została tu powtórzona za *Kategoriemi*<sup>402</sup>, w których odnosi się do substancji pierwszej<sup>403</sup>. Akwinata precyzuje, że o substancji szczegółowej (np. o Sokratesie) orzeka się zarówno coś „wyższego”, czyli rodzaj, gatunek i różnicę (a więc, że Sokrates jest *zwierzęciem*, *człowiekiem*, *rozumnym*), jak i coś przypadłościowego, czyli przypadłości wspólne i własne (a więc, że Sokrates jest zdolny do śmiechu i biały). Natomiast podmiotu nie orzeka się – jeśli chodzi o orzekanie istotowe, *per se* – o niczym innym<sup>404</sup>.

Komentarz św. Tomasza jest także tu wyraźnie niezależny względem Komentatora, który nie tylko stosuje inną terminologię i trochę inaczej rozumie drugi i trzeci sposób orzekania substancji – ale przede wszystkim podtrzymuje swoje ujęcie problemu substancji i podmiotu: skoro „uznaje się”, że to „jednostka substancji”, jako „podmiot innych rzeczy” jest „substancją bardziej niż coś innego”, przejdźmy zaraz do rozważania „przyczyny” tejże „substancji badanej”, czyli przyczyny substancji jednostkowej<sup>405</sup>. Wraca więc ten sam motyw doktrynalny, który prześledziliśmy już wyżej.

rerum, tanquam prima omnium genera”.

401 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1273]: „Quartus modus est «secundum quod subiectum», idest substantia particularis dicitur esse substantia”.

402 W trakcie tworzenia komentarza do *Metafizyki* św. Tomasz znał tę definicję już z dwóch wersji łacińskich: starego tłumaczenia Boecjusza i nowego przekładu Wilhelma z Moerbeke:

CATEGORIAE VULG	CATEGORIAE MOER
Substantia autem est, quae proprie et principaliter et maxime dicitur, quae neque de subiecto dicitur neque in subiecto est, ut aliqui homo vel aliqui equus.	Substantia autem est que propriissime et primo et maxime dicitur, que neque de subiecto aliquo dicitur neque in subiecto aliquo est, veluti quidam homo et quidam equus.

403 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1273]: „Patet autem, quod subiectum hic dicitur, quod in *Praedicamentis* nominatur substantia prima, ex hoc, quod eadem definitio datur de subiecto hic, et ibi de substantia prima”.

404 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1273]: „Dicitur autem subiectum de quo alia dicuntur, vel sicut superiora de inferioribus, ut genera et species et differentiae; vel sicut accidens praedicatur de subiecto, ut accidentia communia et propria; sicut de Socrate praedicatur homo, animal, rationale, risibile et album; ipsum autem subiectum non praedicatur de alio. Quod est intelligendum per se. Per accidens enim nihil prohibet Socratem de hoc albo praedicari, vel de animali, vel de homine; quia id, cui inest album, aut animal, aut homo, Socrates est. De seipso autem praedicatur per se, cum dicitur, Socrates est Socrates. Patet autem, quod subiectum hic dicitur, quod in *Praedicamentis* nominatur substantia prima, ex hoc, quod eadem definitio datur de subiecto hic, et ibi de substantia prima”.

405 Por. AWERROES, *IN VII MET*, 7 [157 K-L]: „Idest, et oportet prius distinguere ipsum quot modos dicitur substantia, et considerare quis istorum est causa substantiae quaesitae. Deinde dicit *quoniam substantia, etsi dicitur* – substantia enim etsi multis modis, tamen concluduntur in quatuor modis famosiss. Hoc nomen enim substantia dicitur de quidditate rei, et dicitur de universali praedicabili de aliquo secundum quid, et similiter existimatur, quod genus propinquum praedicabile de aliquo sit

Św. Tomasz wychwytuje nie tylko powtórzenie definicji podmiotu z *Kategorii* (w tym wypadku tak samo jak Awerroes). Idzie dalej, gdy – znów z powołaniem na to dzieło – podkreśla, iż to substancja pierwsza zasługuje na nazwę substancji „właściwie, głównie i najbardziej”, a substancje drugie nawet swoją funkcję podmiotowania przypadłości mają tylko z racji pierwszych<sup>406</sup>. Jeszcze raz przywiązanie Akwinaty do podziału na substancję pierwszą i substancję drugą widzimy, gdy w swoistym podsumowaniu przy jego pomocy interpretuje cztery odmiany substancji z *Metafizyki Z 3*:

Widać zatem, że podany tu podział substancji jest prawie taki sam, jak ten, który znajduje się w *Kategoriach*. Albowiem przez podmiot rozumie się tam substancję pierwszą. To zaś, co nazwał rodzajem i powszechnikiem – i co zdaje się odnosić do rodzaju i gatunku – zawiera się w substancjach drugich. A to, co tutaj podano jako „to, czym rzecz była i jest” (*quod quid erat esse*), tam jednak pominięto, gdyż wchodzi to do porządku kategorii tylko jako pryncypium, gdyż nie jest ani rodzajem, ani gatunkiem, ani jednostką, lecz pryncypium formalnym tych wszystkich<sup>407</sup>.

Przerwijmy na chwilę analizę komentarza do księgi VII, aby przyjrzeć się paralelnemu fragmentowi w księdze V, w której znajduje się rozdział dotyczący sposobów orzekania substancji (1017 b 10-26). W komentarzu do tego fragmentu św. Tomasz wylicza najpierw za Arystotelesem cztery „sposoby” substancji – które interpretuje jako: substancje szczegółowe (zauważając, że zostały tu opisane tak jak substancje pierwsze w *Kategoriach*)<sup>408</sup>, formę (czy-

---

substantia. Et forte dixit hoc, quia Antiqui diversabantur in hoc. Et quidam dicebant, quod universale commune est dignius hoc nomine substantia quam universale propinquum. Et ista est sententia Platonis. Deinde dicit *Et quartum istorum est subiectum*, idest individuum substantiae. Et ideo induxit suam definitionem, qua definivit ipsam in libro *Categoriarum*. Et dicit *Et subiectum est illud: et illud, de quo praedicantur alia, sed de nihilo praedicatur*. Deinde dicit *Et ideo primo perscrutemur de hac substantia* – ideo primum perscrutandum est de causa istius substantiae, quae est subiectum. Quoniam subiectum aliarum rerum conceditur esse substantia magis quam aliud”.

406 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1274]: „Unde concludit quod determinandum est «de hoc», idest de subiecto vel de substantia prima, quia tale subiectum maxime videtur substantia esse. Unde in *Praedicamentis* dicitur quod talis substantia est quae proprie et principaliter et maxime dicitur. Huiusmodi enim secundum se omnibus aliis substant, scilicet speciebus et generibus et accidentibus. Substantiae vero secundae, idest genera et species, substant solis accidentibus. Et hoc etiam non habent nisi ratione primarum. Homo enim est albus in quantum hic homo est albus”.

407 TOMASZ, *IN VII MET*, 2 [1275]: „Unde patet quod fere eadem est divisio substantiae hic posita, cum illa quae ponitur in *Praedicamentis*. Nam per subiectum intelligitur hic substantia prima. Quod autem dixit genus et universale, quod videtur ad genus et species pertinere, continetur sub substantiis secundis. Hoc autem quod quid erat esse hic ponitur, sed ibi praetermittitur, quia non cadit in praedicamentorum ordine nisi sicut principium. neque enim est genus neque species neque individuum, sed horum omnium formale principium”.

408 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [898]: „Circa primum ponit quatuor modos; quorum primus est secundum quod substantiae particulares dicuntur substantiae, sicut simplicia corpora, ut terra et ignis et aqua et huiusmodi. Et universaliter omnia corpora, etiam si non sint simplicia, sicut mixta similium partium, ut lapis, languis, caro, et huiusmodi. Et iterum animalia quae constant et huiusmodi corporibus sensibilibus, et partes eorum... Haec enim omnia praedicta dicuntur substantia, quia

li wewnętrzną „przyczynę bytowania” substancji szczegółowych)<sup>409</sup>, liczbę („sposób nieprawdziwy”, właściwy „opinii platoników i pitagorejczyków”)<sup>410</sup> oraz „quidditas rzeczy, którą oznacza definicja”<sup>411</sup>. W ostatnim akapicie rozdziału o substancji Arystoteles sprowadza te cztery sposoby do dwóch: „ostatniego podmiotu” oraz „formy i gatunku”<sup>412</sup>. Św. Tomasz rozumie to tak, że pierwszy z tych dwóch to pierwszy z poprzednich czterech, a drugi z dwóch obejmuje jakby drugi i czwarty z pierwszego zestawu, podczas gdy trzeci z nich został pominięty jako fałszywy.

Taka interpretacja wydaje się bardzo charakterystyczna dla sposobu myślenia metafizycznego Akwinaty. Mówiliśmy już wyżej o jego przywiązaniu do Arystotelesa z *Kategorii* i do występującego tam podziału dwóch substancji – tutaj Akwinata znów jest mu wierny. I chodzi nie tyle o samo odwołanie do *Kategorii* (narzuca się ono samo przez użytą definicję substancji), lecz o bardzo konsekwentne dawanie wszędzie pierwszeństwa „substancji pierwszej”: to ją właśnie uznał św. Tomasz za „coś subsystującego przez się”, coś od wszystkich oddzielonego i nieprzekazywalnego. Tym samym uznał, że określenie substancji realizuje się maksymalnie w „substancji pierwszej”

---

non dicuntur de alio subiecto, sed alia dicuntur de his. Et haec est descriptio primae substantiae in praedicamentis”.

409 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [899]: „Secundum modum ponit ibi «alio vero» Dicit quod alio modo dicitur substantia quae est causa essendi praedictis substantiis quae non dicuntur de subiecto; non quidem extrinseca sicut efficiens, sed intrinseca eis, ut forma. Sicut dicitur anima substantia animalis”.

410 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [900-901]: „Deinde cum dicit «amplius quaecumque» Ponit tertium modum, secundum opinionem Platoniorum et Pythagoricorum, dicens, quod quaecumque particulae sunt in praedictis substantiis, quae sunt termini earum, et significant hoc aliquid secundum opinionem eorum, in quibus destructis destruitur totum, dicuntur etiam substantiae. ... Numerus autem secundum hanc positionem videtur esse substantia totaliter omnium rerum, quia remoto numero nihil remanet in rebus: quod enim non est unum, nihil est. Et similiter quae non sunt plura, non sunt. Numerus etiam invenitur terminare omnia, eo quod omnia mensurantur per numerum. Iste autem modus non est verus”.

411 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [902]: „Quartum modum ponit ibi «amplius quod» dicit quod etiam quidditas rei, quam significat definitio, dicitur substantia uniuscuiusque”.

412

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
Accidit autem secundum duos modos substantiam dici, subiectum ultimum, quod non de alio dicitur, et quod est hoc aliquid ens et separabile; tale vero singuli forma et species.	Accidit igitur, ut substantia dicatur duobus modis. quorum unus est ultimum subiectum, quod non dicitur de alio: alius autem, quod significat hoc demonstratum, et est distinctum a rebus, sicut forma cuiuslibet rei, et eius exemplar.	Accidit itaque secundum duos modos substantiam dici: subiectum ultimum, quod non adhuc de alio dicitur: et quodcumque hoc aliquid ens, et separabile fuerit. Tale vero uniuscuiusque forma et species.

Dla porównania jedna z polskich wersji tego fragmentu: „Z powyższego wynika, że substancję rozumie się zasadniczo dwojako: jest to ostateczne podłoże, którym jest to, czego nie przypisuje się już niczemu innemu, a po drugie byt jako coś konkretnego, co może być też oddzielone, to znaczy forma, czyli istota” (ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, 1, 248).

(a nie w „substancji drugiej”)<sup>413</sup>. Drogi myślowe św. Tomasza i Awerroesa po raz kolejny rozchodzą się tutaj wyraźnie: Komentator zmierza do przynajmniej włączenia tutaj równocześnie substancji pierwszej i drugiej<sup>414</sup>.

## OD SUBSTANCJI DO ISTOTY

- 23 Zgodnie z tematem naszych analiz jesteśmy jednak bardziej zainteresowani dalszym losem formy i quidditas, które zdaniem św. Tomasza połączyły się w sposobie sygnalizowanym przez Arystotelesa określeniem „forma i gatunek”. Akwinata wcześniej bardzo stanowczo je odróżnił, podkreślając, że forma jest „częścią istoty”, a istota rzeczy „obejmuje wszystkie pryncypia istotowe”<sup>415</sup>. Teraz to, co wcześniej odróżniono, zostaje ponownie połączone:

Istota i forma w tym są zbieżne, że w odniesieniu do nich obu mówi się, iż są tym, przez co coś jest (*quo aliquid est*). Forma odnosi się do materii, którą aktualizuje; quidditas zaś odnosi się do podstawy (*suppositum*), która jest oznaczana jako mający taką oto istotę (*habens talem essentiam*). Dlatego obejmuje je [określenie] „forma i gatunek”, czyli istota rzeczy<sup>416</sup>.

Jak już przypominano, komentarz do *Metafizyki* pochodzi z późnego okresu twórczości św. Tomasza. Warto więc zaznaczyć, że do podziału substan-

413 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [903]: „Deinde cum dicit «accidit itaque» Reducit dictos modos substantiae ad duos; dicens, quod ex praedictis modis considerari potest, quod substantia duobus modis dicitur: quorum unus est secundum quod substantia dicitur id quod ultimo subiicitur in propositionibus, ita quod de alio non praedicetur, sicut substantia prima. Et hoc est, quod est hoc aliquid, quasi per se subsistens, et quod est separabile, quia est ab omnibus distinctum et non communicabile multis. Et quantum ad haec tria differt substantia particularis ab universali. Primo quidem, quia substantia particularis non praedicatur de aliquo inferiori, sicut universalis. Secundo, quia substantia universalis non subsistit nisi ratione singularis quae per se subsistit. Tertio, quia substantia universalis est in multis, non autem singularis, sed est ab omnibus separabilis et distincta”.

414 Niestety jedyne dostępne wydanie łacińskiego komentarza Awerroesa (edycja wenecka z XVI wieku) zawiera tu braki. Czytamy jednak nieco wcześniej: „Et hoc dicitur individuum substantiae. et hoc appellatur in praedicamentis prima substantia. Et forte intendit per hoc, quod dicit de, aliquam intentionem in ea. Et secundum hoc iste sermo continet primas substantias, et secundas” (AWERROES, *IN V MET*, 15 [118 D]).

415 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 10 [902]: „Haec autem quidditas sive rei essentia, cuius definitio est ratio, differt a forma quam dixit esse substantiam in secundo modo, sicut differt humanitas ab anima. Nam forma est pars essentiae vel quidditatis rei. Ipsa autem quidditas vel essentia rei includit omnia essentialia principia. Et ideo genus et species dicuntur esse substantia eorum, de quibus praedicantur, hoc ultimo modo. Nam genus et species non significant tantum formas, sed totam rei essentiam”.

416 TOMASZ, *IN V MET*, 10 [904]: „Essentia enim et forma in hoc conveniunt quod secundum utrumque dicitur esse illud quo aliquid est. Sed forma refertur ad materiam, quam facit esse in actu; quidditas autem refertur ad suppositum, quod significatur ut habens talem essentiam. Unde sub uno comprehenduntur «forma et species», idest sub essentia rei”.



cji z księgi v nawiązywał Akwinata od czasu swych najwcześniejszych dzieł<sup>417</sup>.

Przenosimy się teraz do nieco dalszej części komentarza – w której św. Tomasz w związku z lekturą Arystotelesa zajmuje się bliżej owym „pryncypium formalnym”, którym jest quidditas/istota/natura. Akwinata podkreśla, że najpierw należy zbadać quidditas substancji zmysłowo odczuwalnych<sup>418</sup> (gdyż wszyscy się zgadzają, że są takie substancje<sup>419</sup> – a nie jest to dziwne, gdyż to one są dla nas łatwiej poznawalne, od nich zaczyna się nasze poznanie<sup>420</sup>). Rozpoczyna od objaśnienia, czym jest quidditas „na sposób logiki”, czyli na podstawie sposobu orzekania<sup>421</sup>. Ustala, że quidditas musi być orzekana istotowo (a więc nie wchodzi do niej to, co jest orzekane przypadłościowo)<sup>422</sup>, oraz że nie należą do niej właściwości przypadłościowe<sup>423</sup>. Dochodzi do wniosku, że quidditas należy albo tylko do substancji, albo przede wszystkim do nich<sup>424</sup>. Rozważając dalej stosunek quidditas i tego, do czego ona należy, wypowiada nareszcie św. Tomasz doprecyzowanie, które wpisuje się w znany nam schemat wykładu, który występował już w skrypcie do *Sentencji* i w *De ente et essentia*.

Akwinata uważa, że dla uwyrażnienia wcześniejszych wyjaśnień z wykładów 3-5 do księgi VII trzeba podkreślić, że „*quod quid erat esse* jest tym, co oznacza definicja” – a skoro definicja jest orzekana o definiowanym, quidditas musi być orzekana o definiowanym. Tu św. Tomasz odwołuje się do znanego przykładu: otóż „człowieczeństwo” nie jest quidditas człowieka, gdyż nie jest orzekane o człowieku – jest nią *zwierzę rozumne śmiertelne*. To ostatnie odpowiada bowiem na pytanie, „czym jest” człowiek. Czym zatem jest „człowieczeństwo”? Akwinata mówi, że „pryncypium formalnym” quidditas (podobnie jak „zwierzęcość” jest pryncypium rodzaju, choć nie rodzajem; a rozumność jest pryncypium różnicy, a nie samą różnicą)<sup>425</sup>.

417 Por. TOMASZ, *IN II SENT.*, 37, 1, 1 c: „Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex 5 *Metaph.* patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi predicamenti: et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam: et hoc modo quidditas positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet; sic enim substantia pro essentia sumitur”. Por. także: *IN III SENT.*, 5, 1, 2 c; *SCG.*, 4, 49 [11]; *S.TH.*, I, 29, 2 c.

418 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 2 [1299].

419 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 2 [1298].

420 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 2 [1300-1305].

421 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 3 [1308].

422 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 3 [1307-1310].

423 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 3 [1311-1314].

424 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 4 [1355].

425 Por. TOMASZ, *IN VII MET.*, 5 [1378]: „Sciendum est etiam ad evidentiam eorum, quae dicta sunt, quod quod quid est esse est id quod definitio significat. Unde, cum definitio praedicetur de definito, oportet quod quid est esse de definito praedicari. Non igitur est quod quid est esse hominis humanitas quae de homine non praedicatur, sed animal rationale mortale. Humanitas enim non respondetur quaerenti quid est homo, sed animal rationale et mortale. Sed tamen humanitas accipitur

Dalej również św. Tomasz idzie znanym szlakiem odróżnienia „człowieczeństwa” i „człowieka”. „Człowieczeństwo” to to, przez co człowiek jest człowiekiem, a więc wnosi tylko pryncypia istotowe człowieka, z wyłączeniem wszystkich przypadłości – zatem nie jest dokładnie tym samym, co „człowiek”. W takim razie czym jest „człowiek”? „Tym, co ma pryncypia istotowe, i w czym mogą być przypadłości”. W ten sposób „człowiek” nie oznacza przypadłości, ale i ich nie wyklucza. „Człowiek” to całość, podczas gdy „człowieczeństwo” to część<sup>426</sup>. Można też spróbować innego określenia: „człowiek” to konkret, a „człowieczeństwo” to abstrakt<sup>427</sup>.

ODRZUCENIE „OPINII AWERROESA  
I NIEKTÓRYCH JEGO ZWOLENNIKÓW”

- 24 Nicco dalej św. Tomasz wraca do określenia istoty w kontekście całości i części. Jest to fragment, w którym dystansuje się wyraźnie od „opinii Awerroesa i niektórych jego zwolenników”. Św. Tomasz informuje, że zgodnie z tą opinią „cała istota gatunku jest samą formą” (a więc „cała istota człowieka jest duszą”). W konsekwencji „forma całości” (np. człowieczeństwo) i „forma części” (np. dusza) nie różnią się realnie, ale tylko myślnie („formę części” orzeka się ze względu na aktualizowanie materii, a „formę całości” ze względu na przynależność całej kompozycji do gatunku). Wszystko to jest związane z konsekwentnym wykluczeniem materii z definicji i istoty przez zwolenników tego stanowiska: w definicji gatunku mieszczą się tylko „pryncypia formalne gatunku”<sup>428</sup>.

Św. Tomasz stanowczo odrzuca to stanowisko *awerroistyczne* – a czy- ni to tak samo jak przed laty w młodzieńczym *De ente et essentia*: rzeczy

---

ut principium formale eius, quod est quod quid erat esse; sicut animalitas sumitur ut principium generis, et non genus; rationalitas ut principium differentiae, et non ut differentia”.

426 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 5 [1379]: „Humanitas autem pro tanto non est omnino idem cum homine, quia importat tantum principia essentialia hominis, et exclusionem omnium accidentium. Est enim humanitas, qua homo est homo: nullum autem accidentium hominis est, quo homo sit homo, unde omnia accidentia hominis excluduntur a significatione humanitatis. Hoc autem ipsum quod est homo, est quod habet principia essentialia, et cui possunt accidentia inesse. Unde, licet in significatione hominis non includantur accidentia eius, non tamen homo significat aliquid separatum ab accidentibus; et ideo homo significat ut totum, humanitas significat ut pars”.

427 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 5 [1380]: „Si autem est aliqua res, in qua non sit aliquod accidens, ibi necesse est, quod nihil differat abstractum a concreto. Quod maxime patet in Deo”.

428 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 9 [1467]: „Ad evidentiam autem horum, quae in hoc capitulo dicuntur, sciendum est, quod circa definitiones rerum, et earum essentias duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod tota essentia speciei est ipsa forma, sicut quod tota essentia hominis est anima. Et propter hoc dicunt, quod eadem secundum rem est forma totius quae significatur nomine humanitatis, et forma partis, quae significatur nomine animae, sed differunt solum secundum rationem: nam forma partis dicitur secundum quod perficit materiam, et facit eam esse in actu: forma autem totius, secundum quod totum compositum per eam in specie collocatur. Et ex hoc volunt, quod nullae partes materiae ponantur in definitione indicante speciem, sed solum principia formalia speciei. Et haec opinio videtur Averrois et quorundam sequentium eum”.

naturalne różnią się od matematycznych właśnie tym, że w ich definicji znajduje się materia odczuwalna zmysłowo. Ta ostatnia jest więc częścią istoty substancji naturalnych, i to „nie tylko co do jednostek, lecz także co do samych gatunków”<sup>429</sup>.

Rozumowanie podane w *De ente et essentia* i w komentarzu do *Metafizyki* jest takie samo. Jednak z punktu odniesień do Awerroesa między obu tekstami zachodzi ciekawa różnica. W *De ente* Akwinata przedstawia zwalczane przez siebie stanowisko jako pogląd jakiejś bezimiennej grupy osób (*quidam asserere conentur*) – a ze swej strony zaprzecza je między innymi autorytetem Komentatora, cytowanego *expressis verbis* z komentarza do VII księgi *Metafizyki*<sup>430</sup> (po Boecjuszu z komentarza do *Kategorii* i po Awicennie z *Metafizyki*, v, 5). Tymczasem kilkanaście lat później, w komentarzu metafizycznym sprawa wygląda już inaczej: św. Tomasz uważa za niezgodną z myślą Arystotelesa „opinię Awerroesa i niektórych jego zwolenników” (*opinio Averrois et quorundam sequentium eum*) – i, jak zobaczymy niżej, przeciwstawia jej pogląd Awicenny. Interesujące jest nie tylko, wyraźnie ochłodzenie wobec Komentatora lub zmiana w pojmowaniu jego stanowiska<sup>431</sup>. Stajemy tu również wobec zagadki, kim są ludzie, z których poglądem Akwinata dyskutował najpierw bez wymieniania ich imion, a następnie określając ich jako „niektórych zwolenników” Awerroesa.

429 Zobaczmy oba te teksty:

DE ENTE, 2	IN VII MET, 9 [1468]
<p>Neque etiam forma tantum essentia substantie composite dici potest, quamvis hoc quidam asserere conentur. Ex hiis enim que dicta sunt patet quod essentia est illud quod per diffinitionem rei significatur; diffinitio autem substantiarum naturalium non tantum formam continet sed etiam materiam, aliter enim diffinitiones naturales et mathematice non differunt. Nec potest dici quod materia in diffinitione substantie naturalis ponatur sicut additum essentie eius uel ens extra essentiam eius, quia hic modus diffinitionum proprius est accidentibus, que perfectam essentiam non habent; unde oportet quod in diffinitione sua subiectum recipiant, quod est extra genus eorum. Patet ergo quod essentia comprehendit materiam et formam.</p>	<p>Sed videtur esse contra intentionem Aristotelis. Dicit enim superius in sexto, quod res naturales habent in sui definitione materiam sensibilem, et in hoc differunt a mathematicis. Non autem potest dici, quod substantie naturales definiuntur per id quod non sit de essentia earum. Substantie enim non habent definitionem ex additione, sed sola accidentia, ut supra est habitum. Unde relinquitur quod materia sensibilis sit pars essentie substantiarum naturalium, non solum quantum ad individua, sed etiam quantum ad species ipsas. Definitiones enim non dantur de individuis, sed de speciebus.</p>

430 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 2: „Commentator etiam dicit super VII *Methaphisice* «Natura quam habent species in rebus generabilibus est aliquod medium, id est compositum ex materia et forma»” (por. AVERROES, *IN VII MET*, 27 [177 C]).

431 Wyraźne cytowanie Komentatora w *De ente* jako zwolennika konsekwentnego hylemorfizmu i równie wyraźne uznanie Awerroesa w komentarzu do *Metafizyki* za zwolennika ograniczenia istoty do formy jest być może skutkiem lepszego zrozumienia przez Akwinatę jego metafizyki, która – jak widzieliśmy wyżej – łączyła hylemorfizm w pojmowaniu substancji jednostkowej i redukcję istoty do formy w odniesieniu do (prawdziwej) substancji.

Na pierwszy rzut oka nic prostszego niż postawienie tu znaku równości z owymi „awerroistami”, których doktrynę św. Tomasz zwalczał zawzięcie w tym samym czasie, w którym komentował *Metafizykę*. Ośmiela do tego zbieżność sformułowań: w pochodzącym z 1270 r. antyawerroistycznym traktacie *De unitate intellectus*, w którym Akwinata odrzuca wielokrotnie i zdecydowanie interpretacje Awerroesa jako przewrotnie fałszujące myśl Arystotelesa, obok Komentatora wymieniani są jego „zwolennicy” (*sectatores*)<sup>432</sup>, nazwani także „awerroistami”<sup>433</sup>. Św. Tomasz zarzuca im, że „mniej chcą z innymi perypatetykami poprawnie pojmować, niż błędzić z Awerroesem, który nie tyle był perypatetykiem, co deprawatorem filozofii perypatetyckiej”<sup>434</sup>.

Wiadomo, że te ostre wypowiedzi Akwinaty były reakcją na zjawisko określane przez Ernesta Renana i opisywane przez o. Piotra Mandonneta op jako *awerroizm łaciński*, a obecnie nazywane częściej przez mediewistów – zgodnie z propozycją Fernanda Van Steenberghe<sup>435</sup> – *arystotelizmem heterodoksyjnym* (lub *radykałnym*). Początki tego ruchu nie są nam dostatecznie znane. Historycy zakładają, że ujawnił się on w latach 1260-65<sup>436</sup> (a więc w okresie, gdy mistrz Tomasz był już nieobecny w Paryżu – który opuścił w 1259 i do którego miał wrócić w 1268 r.)<sup>437</sup>. Heterodoksyjna interpretacja arystotelizmu powstawała więc w momencie, w którym w Paryżu nie było żadnego z wybitnych teologów, którzy mogliby się jej skutecznie przeciwstawić (o absencji św. Tomasza była mowa wyżej; św. Bonawentura, jako generał minorytów, zakończył swą karierę uniwersytecką w 1257; św. Alberta nie było w Paryżu już od 1252). Najwybitniejszą postacią tego nurtu był Siger z Brabancji, który od początku swej kariery wykładowcy na wydziale sztuk „głosił arystotelizm niepokojący, nie mający względu na ortodoksję chrześcijańską”<sup>438</sup>. To właśnie jego działalność, bynajmniej nie samotna, wywołała reakcję św. Bonawentury już w 1267 i 1268 r.<sup>439</sup> oraz polemikę św. Tomasza

432 Por. TOMASZ, DE UNITATE, 1: „ut Commentator perverse exponit et sectatores ipsius”; „sicut Commentator et sectatores eius perverse exponunt”.

433 Por. TOMASZ, DE UNITATE, 1: „Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus, Averroistae accipere volunt intentionem Aristotelis fuisse, quod intellectus non sit anima quae est actus corporis, aut pars talis animae...”

434 TOMASZ, DE UNITATE, 2: „quia minus volunt cum ceteris Peripateticis recte sapere, quam cum Averro oberrare, qui non tam fuit Peripateticus, quam philosophiae Peripateticae depravator”.

435 Por. m.in. STEENBERGHEN, 1974, 531-542.

436 Por. STEENBERGHEN, 1991, 325. Na temat wydarzeń tworzących początki historii „awerroizmu łacińskiego” na paryskim Wydziale Sztuk – por. KUKSEWICZ, 1971, 80-90.

437 Por. TORRELL, 1993, 480-481.

438 Por. STEENBERGHEN, 1991, 337.

439 Chodzi o dwie serie wielkopostnych kazań uniwersyteckich, wygłoszonych przez generała braci mniejszych w Paryżu: *Collationes de decem praeceptis* (6 III – 17 IV 1267) i *Collationes de septem dominis Spiritus Sancti* (25 II – 7 IV 1268). Por. ZIELIŃSKI, 1976a, 36. Wystąpienia te uznaje się za przejaw ostrej reakcji teologów tradycji augustyńskiej wobec dominacji arystotelizmu na wydziale sztuk. Należy jednak pamiętać, że św. Bonawentura, sam raczej arystotelizujący neoplatonik niż klasyczny augustynik, atakował tu bardziej chrześcijańskich uczniów Arystotelesa, a nie jego samego: „Wobec

w 1270<sup>440</sup>. Sformułowane w tymże 1270 roku przez biskupa paryskiego Stefana Tempier potępienie owego arystotelizmu heterodoksyjnego dotyczyło czterech zasadniczych punktów: wieczności świata, negacji powszechnej opatrności Bożej, jedności duszy intelektualnej oraz determinizmu<sup>441</sup>.

Gdy jednak św. Tomasz w swym traktacie polemicznym *De unitate intellectus contra averroistas Parisienses* mówi z dezaprobatą o „awerroistach”, ma na myśli ten rodzaj arystotelików, których specyficzną cechą jest przyjmowanie Awerroesowej nauki o jedności intelektu możliwościowego i którzy wykazują się racjonalizmem w pojmowaniu relacji filozofii i teologii. Z Awerroesem łączy ich więc zasadniczo jedna konkretna doktryna filozoficzna – ale i skrajne przywiązanie do filozofii Arystotelesa<sup>442</sup>.

Czy to właśnie ci „awerroiści”, trzymający się Awerroesowego monopsychizmu, są tożsami z „niektórymi zwolennikami Awerroesa”, zawężającymi istotę substancji naturalnych do samej formy? Oczywiście w obu wypadkach chodzi o „awerroistów” w sensie „zwolenników Awerroesa”. Ale – by powtórzyć pytanie Van Steenberghe – jego zwolenników w czym?<sup>443</sup> Raz w doktrynie intelektu, a drugi raz w doktrynie istoty – czy oba przypadki dotyczą tych samych osób? Gdyby tak było, należałoby wysunąć pewne zastrzeżenia wobec wąskich ram znaczeniowych zaproponowanych przez Van Steenberghe dla użycia słowa „awerroista” w wieku XIII (ograniczonych do sensu: zwolennik monopsychizmu Awerroesowego)<sup>444</sup>. Awerroizm

---

Arystotelesa postawa św. Bonawentury nie zdradzała ani nieufności, ani wrogości, ani potępienia; nacechowana była uznaniem, respektem, sympatią. ... Stagiryte usiłował interpretować w sposób możliwie najżyczliwszy, a jeżeli błąd w jego nauce nie ulegał wątpliwości, próbował to tłumaczyć sytuacją, w jakiej Arystoteles się znajdował” (ZIELIŃSKI, 1976b, 91). Ta zasada nie uległa zmianie nawet wtedy, gdy ton wystąpienia Doktora Serafickiego zaostrzał się. Na temat pierwszych antyawerroistycznych krytyk franciszkańskich – zob. MICHAS, 1978 (w artykule tym omówiono dość szczegółowo polemiki św. Bonawentury i Wilhelma z Baglione zwrócone przeciw Sigerowi z Brabancji).

440 Chodzi o wspomniany już traktat *De unitate intellectus contra Averroistas* (por. TORRELL, 1993, 507).

441 Por. STEENBERGHEN, 1977, 74-79. Tamże tekst oryginalny potępienia.

442 Por. STEENBERGHEN, 1974, 551.

443 Por. STEENBERGHEN, 1974, 544.

444 Por. STEENBERGHEN, 1974, 544: „w roku 1270 *averroista* znaczy «zwolennik monopsychizmu Awerroesowego», «nisi aliter expresse notetur». Przypomnijmy przy okazji, referowane przez Van Steenberghe, pięć różnych definicji „awerroisty” występujących u różnych historyków filozofii i zebranych przez Helmuta Riedlingera, wydawcę pism Rajmunda Lulla: 1) w sensie ogólnym: każdy kto podąża za Awerroesem w jego interpretacji Arystotelesa, bez obawy przedstawienia tez sprzecznych z wiarą; 2) ten, kto często interpretuje Arystotelesa podążając za Awerroesem; 3) ten, kto niekoniecznie przyjmuje najbardziej charakterystyczne doktryny Awerroesa, lecz naśladuje go w staraniu o autonomię filozofii i chce oczyścić filozofię Arystotelesa z interpretacji teologów; 4) ten, kto w ramach kontrowersji dotyczących myśli Arystotelesa oddał pierwszeństwo egzegezie Awerroesowej; 5) ten, kto idąc z zasady za Awerroesem w wykładzie Arystotelesa, przedstawia właściwe obu tym filozofom doktryny przeciwne wierze w taki sposób, jakby nie można ich odrzucić argumentami racjonalnymi. Por. STEENBERGHEN, 1974, 539-540 – zob. RIEDLINGER, 1967, 28-34. Por. także określenie „awerroizmu łacińskiego” podane przez Z. Kuksewicza: „W ramach tego środowiska mistrzowie zgromadzili się wokół głównych idei Awerroesa i utworzyli grupę, która – jednorodna na eklektycznym tle wydziału i reprezentowana przez znaczące osobistości – wywarła głęboki wpływ na wspólnotę uniwersytecką i wydała oryginalne dzieła filozoficzne, zaznaczając

dałby bowiem o sobie znać, już w XIII wieku, nie tylko w teorii intelektu i duszy, lecz i w metafizyce<sup>445</sup>. Tym samym stary koncept „XIII-wiecznego awerroizmu łacińskiego”, odsuwany przez Van Steenberghe do dziedziny możliwości i prawdopodobieństwa<sup>446</sup>, zyskiwałby jeszcze jedną podstawę w faktach, lub przynajmniej w jednym znaczącym fakcie obrony metafizyki Arystotelesa przed poglądami zwolenników Awerroesa, podjętej przez Akwinatę zupełnie poza bezpośrednim kontekstem sporu o intelekt czy o relację filozofii i teologii.

Jedno, czego możemy być tutaj pewni, to fakt, że wymienieni w *De ente* „niektórzy” nie są znanymi nam z opracowań przedstawicielami paryskiego „awerroizmu łacińskiego” – gdyż w okresie, kiedy powstawał ten traktat, ruch ten jeszcze nie istniał (dał o sobie znać dopiero w pierwszej połowie lat 1260., gdy Akwinaty nie było, już i jeszcze, w Paryżu). To, że w *De ente*, pisanym w Paryżu dopiero z wolna odwracającym się od Komentatora i zgoła nie przeczuającym kryzysu awerroistycznego<sup>447</sup>, mowa jest o pewnej niezidentyfikowanej grupie osób, a w komentarzu do *Metafizyki*, stworzonym w Paryżu w trakcie kontrowersji awerroistycznych, mówi się już o zwolennikach Awerroesa, można uznać za fakt znamieny. Być może dotykamy tu zagadki genezy arystotelizmu heterodoksyjnego<sup>448</sup>.

---

w ten sposób istnienie jednego nurtu *filozoficznego* tamtej epoki w ścisłym znaczeniu tego słowa” (KUKSEWICZ, 1968, 21).

- 445 STEENBERGHEN, 1974, 544 utrzymuje, że – oczywiście w kontekście sporów wokół „arystotelizmu heterodoksyjnego” czy „awerroizmu łacińskiego”? – imię Awerroesa jest wspominane tylko w kontekście jedności intelektu. Podkreśla, że „w *Collationes* św. Bonawentury, w potępieniach z 1270 i 1277, w protestach Peckhama, w pismach św. Tomasza, w tekstach Sigera lub Boecjusza imię Awerroesa jest sygnalizowane wyłącznie a propos monopsychizmu”.
- 446 Por. STEENBERGHEN, 1974, 545.
- 447 Por. STEENBERGHEN, 1991, 326 – gdzie zreferowano treść opracowania S. Giebena, 1963: pochodzące z okresu 1259-63 dziełko mistrza Gilberta z Tournai pt. *Rudimentum doctrinae*, będące wykładem błędów filozofii pogańskiej, nie zdradza żadnego zagrożenia jakąś nową heterodoksyjną interpretacją Arystotelesa.
- 448 W analizie tego, co wydarzyło się – w interesującej nas kwestii – między czasem tworzenia *De ente et essentia* (1252-56) i czasem redagowania komentarza do siódmej księgi *Metafizyki* (ok. 1271) należy na pewno wziąć pod uwagę nie tylko znane wydarzenia kryzysu „awerroistycznego” z lat 1260., lecz i wcześniejsze wydarzenie, traktowane czasem jako zapowiadający go „incydent” (CHENU, 2001, 198): w trakcie swego krótkiego pobytu na dworze papieskim w Anagni w 1256 św. Albert otrzymał od papieża Aleksandra IV, zapewne zaniepokojonego wpływem Komentatora i w Paryżu, i w bliższym Neapolu, polecenie odparcia błędu Awerroesa dotyczącego osobistej nieśmiertelności człowieka. W wyniku tego, zapewne po wygłoszeniu uroczystego wykładu w obecności kurii papieskiej w 1256, Kolończyk zredagował, prawdopodobnie ok. 1263, krótki traktat *De unitate intellectus contra Averroem* (który potem, ok. 1270 r. włączył po dość poważnych modyfikacjach do swej *Summae theologiae (de mirabili scientia Dei)*). Van Steenberghe, idąc tu za analizami D. Salmana (1935), uważa, że „nie wydaje się”, by to świadczyło o istnieniu w tym czasie „zdeklarowanych awerroistów” (gdyż – argumentuje – nic o nich nie wiemy z innych źródeł, a poza tym monopsychizm Awerroesa w owym czasie dopiero co został rozpoznany przez filozofów chrześcijańskich, wcześniej tkwiących długo w ignorancji tego faktu). Z jednej więc strony Salman i Van Steenberghe uważają, że polemika św. Alberta nie świadczy o niczym więcej niż o „pewnym zamieszaniu w świecie filozoficznym około 1256” – z drugiej F. Pelster (1936) uważa, że ostrze wystąpienia św. Alberta

Genezy, która pozostaje nam nieznaną z powodu braku wystarczających źródeł i opracowań naświetlających doktryny wykładane przez artystów paryskich w latach 1250-65. W ten sposób nieznaną są nam osoby i twórczość mistrzów, którzy dokonywali inicjacji filozoficznej późniejszych „awerroistów łacińskich”, takich jak Siger z Brabancji, Boecjusz z Dacji, Bernier z Nivelles<sup>449</sup>. Zakładać z pewnością możemy jedynie to, że ktoś taki jak Siger, który prawdopodobnie rozpoczął swe studia filozoficzne w Paryżu w okolicach lat 1255-57, musiał zgodnie ze świeżo ogłoszonymi statutami wydziału sztuk wysłuchać wykładów z dzieł Arystotelesa<sup>450</sup>. Nie wiemy, kto je głosił, ani nie znamy ich treści – i prawdopodobnie nigdy nie dostaniemy do rąk oryginalnych tekstów (co najwyżej jakieś sprawozdania czy streszczenia, *reportata*), o ile wierzyć świadectwu Rogera Bacona z 1267 r., zgodnie z którym wykłady arystotelesowskie, prowadzone w Paryżu „od trzydziestu lat” przez „nielicznych mężów”, „nie zostały spisane”<sup>451</sup>. Możemy więc tylko podejrzewać, że wśród owych nielicznych profesorów obowiązującego przedmiotu znajdowali się ci, o których w pierwszej połowie lat 1250., czyli w okresie tworzenia *De ente* Akwinata pisał w czasie teraźniejszym, że „usiłują twierdzić”, iż istota jest tylko formą<sup>452</sup>.

Kimkolwiek by byli, ich wpływ np. na takiego „awerroistę” jak Siger z Brabancji nie musiał być decydujący i trwały – skoro tenże w swoich kwestiach metafizycznych idzie raczej linią Akwinaty niż Awerroesa – a nawet wyraźnie odrzuca pogląd ograniczający istotę do formy. Nie wiemy, czy Siger nie głosił wcześniej innego poglądu (jego stanowisko ewoluowało

---

było zwrócone przeciw awerroistom łacińskim, choć nie tak zdeklarowanym i zdeterminowanym jak ci znani nam z późniejszego kryzysu paryskiego. Por. STEENBERGHEN, 1991, 251-256. Widać, że na podstawie obecnej wiedzy historycznej nie możemy wyrokować kategorycznie o istnieniu czy niestnieniu nurtu *awerroistycznego* w latach 1250., choć nie brak poszlak, by zakładać, że paryski arystotelizm heterodoksyjny nie zrodził się nagle, a powstanie tej formacji poprzedziła działalność jakichś „niektórych”, wzmiankowanych w Tomaszowym *De ente* i być może krytykowanym w Albertowej konferencji z Anagni.

449 Por. STEENBERGHEN, 1991, 323-324.

450 Por. STEENBERGHEN, 1977, 30.

451 Cyt. STEENBERGHEN, 1991, 325.

452 Z oczywistych względów uwaga św. Tomasza nie mogła wówczas dotyczyć Sigera z Brabancji, który w tamtym czasie zapewne dopiero miał zacząć swe paryskie studia. Natomiast to, czy kilkanaście lat później, na progu lat 1270., św. Tomasz mówiąc w tym samym kontekście doktrynalnym o „niektórych zwolennikach Awerroesa” miał na myśli także Sigera, wówczas już od kilku lat mistrza sztuk, znanego, kontrowersyjnego i skandalizującego, stojącego na czele grupy mistrzów i studentów wyznających arystotelizm radykalny (por. STEENBERGHEN, 1977, 31-33) – ta hipoteza mogłaby nabyć jakiejś dozy pewności (lub tracić stopniowo swe prawdopodobieństwo) tylko przez staranną kwerendę dzieł Brabantczyka. Niestety rozwiązanie najprostsze, a więc zestawienie objaśnień do *Metafizyki* autorstwa Akwinaty i Sigera, daje niewiele, gdyż kwestie metafizyczne Brabantczyka są datowane na ok. 1273, więc ich treść nie mogła być natchnieniem i okazją dla św. Tomasza w jego komentarzu. Należałoby zatem dokonać kwerendy innych dzieł Sigera, powstałych przed latami 1270-71 (choć na obecnym etapie znajomości komentarza Akwinaty, bez jego wydania krytycznego, trzeba się liczyć z ewentualnością, że św. Tomasz wprowadził uwagę o „zwolennikach Awerroesa” później, już w Neopolu – co nakazywałoby uwzględnić pisma Sigera zredagowane do 1272 r.).

w wielu sprawach) – ale wiemy na pewno, że co najmniej w początku lat 1270. i już po zapoznaniu się z komentarzem Tomasza odżegnywał się wyraźnie od ujęcia „pewnych [autorów]”, które Akwinata napiętnował jako pogląd awerroistyczny<sup>453</sup>.

#### W STRONĘ „OPINII AWICENNY”

- 25 Pozostawiając w tym stanie intrygującą kwestię „zwolenników Awerroesa”, wróćmy jeszcze do fragmentu, w którym opinię ich samych i ich protagoni-  
sty przeciwstawia Akwinata opinii odmiennej – którą przypisuje Awicennie. Zgodnie z nią „forma całości” to „sama quidditas gatunku”, różniąc się od „formy części” właśnie tak jak całość różni się od części. W tym wypadku całość, czyli quidditas składa się z materii i formy (co nie znaczy, że z „tej” materii i z „tej” formy, jak jest w jednostce, Sokratesie czy Kalliasie – Akwinata tłumaczył to dokładnie już w *De ente et essentia*)<sup>454</sup>.

Pominiemy tu dalsze analizy dotyczące tego, w jakim dokładnie sensie można uznać i materię, i formę za „części gatunku” – wykracza to poza nasz temat. Zauważmy natomiast, że w komentarzu do księgi VII *Metafizyki* wracają odróżnienia ujęć istoty wypracowane już w *In I Sententiarum*, 23 i w *De ente et essentia*, 3. Mamy tu więc najpierw „formę części” – która jako dosłownie forma substancjalna nie jest całą istotą rzeczy naturalnej. Ta ostatnia, nazywana „formą całości”, składa się z formy (czyli „formy części”) i z materii. Jeśli z materii wykluczymy wszelkie przypadłości, ograniczając tym samym istotę do ścisłych ram definicji gatunkowej, wtedy otrzymamy istotę ujętą abstrakcyjnie – można powiedzieć, że będzie to „forma całości” ujęta „na sposób części”. Natomiast „formą całości” ujętą „na sposób całości”, a więc istotą ujętą konkretnie, byłyby istota ujęta bez wykluczania przypadłości (tkwiących w materii).

453 Por. SIGER, *QUAEST MET C*, 7, 9 [374, 1 – 375, 20]: „Intelligendum etiam est de quodam omisso superius, scilicet quod humanitas non tantum significat formam hominis, secundum quod quidam dixerunt quod humanitas esset idem quod anima, differens tantum ratione. Nam anima dicitur secundum quod est forma partis, scilicet corporis; humanitas autem dicitur secundum quod forma totius. Si enim humanitas significat illud quo homo est homo, hoc autem est illa essentia hominis, oportet quod humanitas significet principia essentialia hominis; et cum principium essentialia hominis sit materia, saltem communis, et etiam forma, ut ex hoc capitulo apparet, oportet quod humanitas significet compositum ex materia et forma. Sed cum humanitas abstracte significat respectu hominis, oportet quod ab aliquo abstrahat a quo non abstrahit homo. Quid ergo est illud? Credo quod humanitas significat per modum partis respectu hominis: homo enim significat habens humanitatem; humanitas autem tantum significat principia essentialia hominis, praecise abstrahendo ab omni alio, quamvis illi alii humanitas inhaereat, sive sit accidens sive individuum. Homo autem non abstrahit ab individuo et accidentibus; significat enim habens humanitatem; haec autem sunt de habentibus humanitatem; non tamen constituit intellectum propriae rationis”.

454 Por. TOMASZ, *IN VII MET*, 9 [1469]: „Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna; et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quidditas speciei, differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quidditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias”.



Na „opinię Awicenny” w tej sprawie powoływał się więc Akwinata od początków swej twórczości, i to nie tylko w *De ente et essentia*, ale i już w pierwszej syntezie teologicznej – podtrzymując różnicę „formy całości” i „formy części”<sup>455</sup>.

O autorstwo formuł podawanych przez św. Tomasza konsekwentnie pod nazwiskiem Awicenny można by się spierać: pewne bowiem jest zarówno to, że wskazany przezeń Awicenna istotnie obstawał przy włączeniu materii do definicji rzeczy złożonych (i w związku z tym przy uznaniu formy jedynie za „część quidditas w rzeczach złożonych”)<sup>456</sup> – jak i to, że nigdy swego stanowiska nie wyrażał przy pomocy odróżnienia „formy całości” i „formy części”. O tym ostatnim w następnym rozdziale – jako o pojęciowym wynalazku scholastyków, obecnym wyraźnie w syntezach teologicznych św. Alberta.

Stosunek Akwinaty do specyficznej ontologii istoty, wypracowanej przez Awicennę, będzie przedmiotem następnego rozdziału – dlatego na razie rezygnujemy z dokładniejszego przyjrzenia się zarówno rzeczywistemu stanowisku Awicenny, jak i zniuansowanemu użytkowi, jaki robi z niego św. Tomasz.

## OD REALIZMU ARYSTOTELESA DO REALIZMU TOMASZA

26 Proces, któremu przyglądaliśmy się w tym rozdziale, polegał na przejściu od ogólnego określenia bytu jako „tego, co mieści się w kategoriach” – do sprecyzowania, co będzie się nazywało bytem w pierwszym, zasadniczym

455 TOMASZ, *IN IV SENT.*, 44, 1, 1, 2, ad 2: „de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis: forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur. Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius, essentia vel quidditas dicitur”.

456 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 5 [274, 57 – 275, 75]: „Quidditas autem omnis simplicis est ipsummet simplex: nihil enim est ibi receptibile suae quidditatis. Si enim ibi esset aliquid receptibile suae quidditatis, illud non esset quidditas recepta quae habetur in eo, immo ipsum receptum esset forma eius; forma autem eius non est idem quod adaequatur definitioni, sed nec composita sunt ex forma tantum id quod sunt. Definitio enim compositorum non est ex sola forma: definitio enim rei significat omne id ex quo constituitur eius essentia; unde contingit ut contineat materiam aliquo modo, et per hoc cognoscitur differentia inter quidditatem et formam. Forma enim semper est pars quidditatis in compositis; omnis vero simplicis forma forma est ipsum simplex, quoniam non est ibi complexio. Compositorum vero forma non est ipsa composita, nec est eorum quidditas ipsa composita; non est forma, ideo quia constat quod pars est eorum; quidditas vero est id quod est quicquid est, forma existente coniuncta materiae, quod quidem amplius est quam intentio formae; composito etiam non est haec intentio quia composita est ex forma i materia; haec enim est quidditas compositi et quidditas est haec compositio. Ergo forma est unum eorum quae conveniunt in hac compositione, quidditas vero est ipsa compositio complectens formam et materiam, unitas autem quae fit ex illis duobus est ad hoc unum”.

znaczeniu. Tym czymś jest substancja. Jednak substancja – podobnie jak byt – też może być określana rozmaicie. Na terenie problematyki substancji rysuje się odróżnienie konkretnego podmiotu i jego istoty.

Byt, substancja i istota – oto trójką problemów teorii bytu, który wyłonił się z *Metafizyki*. Nadążając za różnymi wątkami refleksji autora *Kategorii* i *Metafizyki*, jego uczniowie i komentatorzy dokonywali szeregu własnych wyborów, których rozbieżność obserwowaliśmy tu na przykładzie drogi Awerroesa i drogi Akwinaty: gdy pierwszy z nich określał byt jako istotę, pierwszą substancją czynił de facto substancję drugą, a istotę sprowadzał do formy – drugi szedł w kierunku powiązania określenia bytu z istnieniem, zachowywał prymat dla substancji pierwszej, a w ujęciu istoty szukał formuły chroniącej jej konkretność.

Droga Awerroesa i droga Akwinaty stanowiły więc alternatywne sposoby interpretacji metafizyki Arystotelesa.

Współcześni badacze są dalecy od uznawania egzegezy Tomaszowej za drogę do autentycznej myśli Arystotelesa. Chodzi tu nie tylko o czysto filologiczny aspekt sprawy – problem ewentualnych zniekształceń wynikających z pośrednictwa niedoskonałych i odmiennych tłumaczeń łacińskich, mających ostatecznie oddać sensy pierwotnie wyrażone przez Arystotelesa w niekiedy skrajnie lakonicznych lub nieszczęśliwie niedoredagowanych formułach tekstu greckiego. Niezależnie od tego, uważa się, że w istotnych punktach Akwinata nagiął poglądy Stagiryty, a nie wiernie je odtwarzał. Dotyczy to także komentarza do *Metafizyki*, który miałby być zorientowany ku metafizyce bytu „całkowicie obcej” Arystotelesowi<sup>457</sup>, co widać już w posługiwaniu się nieznaną Stagirytyce nauką o stworzeniu. Należy pamiętać, że w swych komentarzach arystotelesowskich św. Tomasz dążył zwykle do czegoś innego niż ścisła rekonstrukcja myśli Arystotelesa. Jego celem było objaśnienie *intentio auctoris* – a więc swoisty wykład tego, „do czego zmierza” myśl Filozofa. „W tym właśnie punkcie Tomasz uważał się za upoważnionego do zastąpienia go, aby pójść dalej i pozwolić mu powiedzieć to, o czym on nawet nie mógł myśleć”, aby „doprowadzić do kresu intuicję, którą [Tomasz] uważał za należącą do niego [tzn. do Arystotelesa]”<sup>458</sup>.

W ten właśnie sposób powinniśmy patrzeć także na zaprezentowane wyżej objaśnienia Akwinaty dotyczące bytu, substancji i istoty. Są one zasadniczo wiernym referatem tekstu – co nie zmienia faktu, że w pewnych newralgicznych punktach Akwinata musi i chce dokonywać samodzielnych cięć interpretacyjnych. Nie wynika to bynajmniej z oficjum teologa, przycinającego tu i tam ciernie nieortodoksyjnych doktryn – wyżej widzieliśmy wyraźnie, że sprawy mają się inaczej: Tomasz idzie swoją drogą dlatego, że „jest filozoficznie przekonany o prawdzie swego własnego sta-

457 Por. pogląd J. Owensa cytowany w: TORRELL, 1993, 348.

458 TORRELL, 1993, 349.

nowiska i zdaje się myśleć, że zatem i sam Arystoteles musiał utrzymywać to samo<sup>459</sup>. To, że Akwinata interpretuje Arystotelesa miejscami zupełnie inaczej niż zaprzysięgły „arystotelik” Awerroes, wynika po części z tego, że – jak zauważyliśmy – Akwinata wybrał jako swego przewodnika innego Arystotelesa: autora *Kategorii*. Po części jednak jest to zapewne także pochodną innego wycucia realizmu metafizycznego – innego nie tylko względem Awerroesa (który faktycznie nawracał swymi interpretacjami do idealizmu), ale i względem samego Arystotelesa. Można bowiem powiedzieć, że realizm Arystotelesa znajdował swoje apogeum filozoficzne w uznaniu doświadczenia jednostkowej substancji za konieczny warunek nabywania wiedzy o bycie – wiedzy, która kończy się u niego na precyzowaniu rozumienia istoty. Doświadczenie konkretnego jako warunek, punkt wyjścia wszelkiej wiedzy o rzeczywistości – oto najsilniejszy akcent realizmu arystotelesowskiego, kongenialny z Arystotelesowym zamiłowaniem do obserwacji przyrody, natomiast wyraźnie gasnący w samym toku refleksji metafizycznej.

To ostatnie spostrzeżenie jest inspirowane uwagą Gilsona, który uważał, że Arystoteles „nie znalazł całkowitego metafizycznego uzasadnienia dla swego wyostrzonego poczucia indywidualnego konkretnego, które odróżniało go tak wyraźnie od Platona<sup>460</sup>. „Ontologię Arystotelesa – kontynuował Gilson – nurtują przeto dwie przeciwne sobie tendencje: pierwsza, na wskroś spontaniczna, każe mu umiejscawiać rzeczywistość w konkretnej jednostce, druga – odziedziczona po Platonie – skłania go do umieszczenia tego, co rzeczywiste, w dającej się ująć jedynie myślą stałości jakiejś jednej istoty, która mimo mnogości jednostek pozostaje zawsze tożsama z sobą<sup>461</sup>. Zauważa nawet z widoczną goryczą, że wygląda na to, iż Stagiryta traktuje niekiedy jednostkowy konkret tak, „jakby jedyną jego funkcją ontologiczną było umożliwienie istnienia powszechnika<sup>462</sup>. Jeśli taki surowy osąd jest sprawiedliwy wobec wielonurtowej refleksji Arystotelesa, pasuje znakomicie – jak widzieliśmy wyżej – do interpretacji nadawanej jej przez Komentatora.

Gilson formułuje swoje zastrzeżenia, ubolewając nad tym, co sam nazywa „subtelnym wyeliminowaniem problemów związanych z podstawowym faktem istnienia<sup>463</sup>. Trzeba powiedzieć, że ta subtelna eliminacja staje się zupełnie świadoma dopiero u Awerroesa, w jego krytyce Awicenny (jednak Komentator oczywiście nigdy nie zgodziłby się z oceną, że cokolwiek istotnego wyeliminował). Chodzi o to, że w interpretacji Komentatora sposób potraktowania substancji i istoty jest bardzo spójny z wykluczeniem różnicy istoty i istnienia.

459 WIPPEL, 2004, 156 (autor formułuje ten wniosek m.in. na podstawie analizy rozważanego przez nas wyżej fragmentu komentarza odnoszącego się do miejsca materii w definicji rzeczy naturalnej – por. ss. 149-151).

460 GILSON, 1963, 49n.

461 GILSON, 1963, 50.

462 GILSON, 1963, 51.

463 GILSON, 1963, 52.

Jeśli Akwinata faktycznie ignoruje lub wprost przeciwstawia się tej interpretacji Awerroesowej, możemy z kolei zapytać, na ile jego własna propozycja rozumienia istoty jest wewnętrznie spójna z tezą o odrębności istnienia. Powołanie się na Awicennę przeciw Awerroesowi może wskazywać na to, że Tomaszowi wybór jednego z tych arabskich autorytetów potrzebny był już na etapie precyzowania koncepcji istoty – aby dojść do istnienia, do którego jeden z nich swoją myślą zdążał, a które drugi negował. W pierwszej części tego rozdziału widzieliśmy, jak św. Tomasz – wbrew Awerroesowi – przebijał się przez utożsamienie bytu z samą istotą. Czy to, w jaki sposób rozwiązuje problem istoty, tworzy całość z Tomaszową tezą o pierwszeństwie aktu istnienia?

Jest to pytanie, w którego tle znajduje się po prostu kwestia rodzaju realizmu, który wnosi Akwinata, nawiązując wprost do realizmu poznawczego Arystotelesa. Kwestia, na ile chodzi tu o przedłużenie tego Arystotelesowego „wyostrzonego poczucia indywidualnego konkretnego” – właśnie w kierunku jego „całkowitego metafizycznego uzasadnienia”, którego u Arystotelesa zabrakło.

## ROZDZIAŁ 4

### Istota między powszechnikiem i jednostką · Spotkanie z metafizyką Awicenny

27 W poprzednim rozdziale doszliśmy do miejsca, w którym komentujący *Metafizykę* św. Tomasz w trakcie objaśniania tego, czym jest istota, odwołuje się do sposobu myślenia Awicenny – który wybiera przeciw podejściu Awerroesa. Nie jest to sytuacja wyjątkowa w myśli Akwinaty – imię Awicenny przewija się w niej co prawda nie zawsze w roli akceptowanego autorytetu, lecz zawsze w miejscu przeznaczonym dla autorów, z których zdaniem trzeba się liczyć. Myśl Awicenny – jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale, a niżej zobaczymy dokładniej – odegrała też znaczącą rolę w ukształtowaniu Tomaszowej koncepcji istoty.

Wpływ Awicenny na złoty wiek scholastyki wprost trudno przecenić. Jego myśl była sprawczynią „pierwszego wielkiego szoku kulturowego, który przeszła Europa w trakcie XII-wiecznego renesansu: zachodnia teologia i filozofia XIII i XIV wieku byłyby nie do pomyślenia bez niego”<sup>464</sup>.

Teksty Awicenny – z dziedziny logiki, fizyki, metafizyki i medycyny – dotarły na Zachód dzięki tłumaczeniom wykonywanym w wieku XII i XIII przez tłumaczy pracujących na terenie Hiszpanii<sup>465</sup>. To, na ile wpływ tych tekstów na myślenie Łacinników jest widoczny już w XII wieku, jest wciąż przedmiotem badań: chociaż bowiem z jednej strony wyraźne cytaty z Awicenny pojawiają się na Zachodzie dopiero ok. 1225 roku (w pismach Wilhelma z Owernii, Filipa Kanclerza, Jana z La Rochelle...), istnieje też domniemanie, że niektóre utwory wcześniejsze (zwłaszcza te przypisywane samemu Dominikowi Gundissalviemu) noszą ślad wpływu doktryn

464 LIBERA, 1998, 114.

465 Por. lista łacińskich tłumaczeń dzieł Awicenny w: D'ALVERNY, 1952, 349-358 (oraz uwagi podsumowujące na temat tzw. „legendy o szkole tłumaczy z Toledo” – D'ALVERNY, 1999, 444nn – wraz z aktualizacją: GUTAS, 2006). Także: VERBEKE, 1977, 123\*-138\*.

Awicenniańskich. Analiza tych tekstów doprowadziła najwybitniejszą znawczynię tych zagadnień, Marie-Thérèse d'Alverny, do konkluzji, że myśl Awicenny z początku zatrzymała uwagę głównie „ludzi, którzy doceniali jego wiedzę medyczną i psychologię, ale zauważali u niego także dziedzictwo Platona i jego uczniów”<sup>466</sup>. Z kolei inny wybitny badacz, Jean Jolivet, stwierdza, że w pierwszym etapie recepcji filozofii Awicenny autorzy łacińscy zafascynowali się niemal wyłącznie noetyką arabską<sup>467</sup>, jakby nie zauważając w znanych im już tekstach oryginalnych rozwiązań ontologicznych, w tym koncepcji istoty<sup>468</sup>.

Wszystko to prowadziło by do wniosku, że chociaż Łacinnicy mogli poznać metafizykę Awicenny już od połowy wieku XII – z łacińskiej wersji metafizyki Awicenny z jego *Księgi uzdrowienia (asz-Szifa)*<sup>469</sup>, przetłumaczonej przez Dominika Gundissalwiego w kooperacji z innym tłumaczem w Toledo<sup>470</sup> – jednak czas fascynacji metafizyką awicenniańską miał nadejść dopiero w dojrzałym XIII wieku<sup>471</sup>. Recepcja myśli Awicenniańskiej dzieliła więc w znacznym stopniu losy recepcji drugiej fali pism Arystotelesowych. Awicennę wyobrażano sobie zresztą na Zachodzie dość długo jako autorytatywnego interpretatora Filozofa, a jego pisma – w tym właśnie metafizyczny *Liber de philosophia prima* – przyjmowano jako atrakcyjne parafrazy dzieł Arystotelesowych<sup>472</sup>.

- 466 D'ALVERNY, 1957, 81. Autorka sygnalizuje m.in. powiązania między toleańskimi przekładami Awicenny oraz pewnymi sformułowaniami i wątkami doktrynalnymi w twórczości Alana de Lille i szkoły chartryjskiej.
- 467 Od połowy XII wieku Łacinnicy dysponowali już przekładami Awicenniańskiej psychologii ze zbioru Szifa, a także anonimowego *Traktatu o intelekcie* oraz *Listu o intelekcie* autorstwa al-Kindiego. Por. JOLIVET, 1995, 50.
- 468 Miałoby to wynikać z zaferowania autorów łacińskich boecjańskimi formułami metafizycznymi zasugerowanymi głównie przez Gilberta z Poitiers, zwłaszcza jego odróżnieniem *quo est* i *quod est*. „Było to równocześnie na tyle bliskie i na tyle różne od pojęć awicenniańskich, aby stanowić dla nich przeszkodę, przynajmniej w ontologii *stricto sensu*” (JOLIVET, 1995, 62). Już w XIII wieku Wilhelm z Owernii interpretuje po prostu odróżnienie boecjańsko-porretańskie w sensie doktryny awicenniańskiej (por. GOICHON, 1984, 101). Wrócimy do tej kwestii w ostatnim rozdziale.
- 469 Por. D'ALVERNY, 1952, 345n i 357n. Tu i dalej bierzemy za podstawę jedynie tę wersję metafizyki Awicenniańskiej, znaną średniowieczu łacińskiemu jako *Liber de philosophia prima*, a także uwzględniamy przekład łaciński *Logiki* z tego samego zbioru *Szifa*. Odstępstwa od tej zasady będą każdorazowo sygnalizowane.
- 470 Na temat tożsamości owego współpracownika kanonika Dominika (który bywa nazywany „mistrzem Janem”, a który przez Amable Jourdaina został, najprawdopodobniej mylnie, utożsamiony z samym Avendauthem) – zob. skrupulatne analizy M.-Th. D'ALVERNY, 1952, 342-345. Więcej na tenże temat, w powiązaniu z informacjami o udziale Avendautha w tłumaczeniach – zob. D'ALVERNY, 1954.
- 471 Koncepcje wpływu Awicenny na średniowiecze łacińskie (autorstwa G. C. Anawatego, L. Gardeta i A. M. Goichon) referuje M. Gogacz (por. GOGACZ, 1973, 17-25). Na temat tworzenia się filozofii islamskiej i jej wpływu na myśl europejską – zob. też WIELGUS, 2002, 7-34.
- 472 Dekrety zakazujące wykładania Arystotelesowych (z 1210 i 1215 roku) wymieniają obok jego pism także *commenta* i *summae*, które odnoszą się najprawdopodobniej do pism Awicenny (por. hipoteza broniona przez van STEENBERGHENA, 1991, 85). Z drugiej strony warto zauważyć, razem z Marie-Thérèse d'Alverny, że pisma Awicenny nigdy nie weszły do programu wydziału sztuk razem z pismami Arystotelesowymi (por. D'ALVERNY, 1962, 67).

Jeśli chodzi o treści doktrynalne Awicenniańskiej metafizyki (i logiki), szczególnie wpływowe okazały się w obszarze wyznaczonym pogłębieniem doktryny powszechników<sup>473</sup>. Metafizyka Awicenny, z jej zniuansowaną doktryną istoty neutralnej, okazała się dla wielu autorów łacińskich brakującym ogniwem w rozumieniu pojęć powszechnych, o których podstawę i treść spierano się na Zachodzie od dawna, i od dawna bez skutku.

28 Jak wiadomo, problem uniwersaliów został sprecyzowany przez Porfiriusza<sup>474</sup>, a Zachodowi przedstawił go, w łacińskiej wersji Porfiriuszowej *Izagogi* oraz w dwóch dołączonych do niej komentarzach, Boecjusz – który sądził, że niezależnie od własnego przeświadczenia wypada mu rozwiązywać go raczej w duchu Arystotelesa niż w duchu Platona<sup>475</sup>. Jednak to, co sprecyzował Porfiriusz, a jako pierwszy spróbował rozstrzygnąć Boecjusz, stało się zarzewiem słynnego „sporu o powszechniki” dopiero na przełomie XI i XII wieku. Jak widać, okres „inkubacji” intelektualnej trwał tu bardzo długo. Dopiero po pięciu wiekach mniej lub bardziej intensywnej lektury pism Boecjuszowych, przy braku innych ważnych źródeł starożytnych, na ogół neoplatońskich, interpretujących konkordystycznie myśl Platona i Arystotelesa, Łacinnicy odkryli, że odpowiedniość pojęć i rzeczy stanowi problem. Prawdopodobnie decydujące znaczenie dla odkrycia problemu i zawiązania sporu o powszechniki miała, nie po raz pierwszy i jedyny w dziejach filozofii, teologia trynitarna. Łacinnicy zmobilizowali wszystkie dostępne im fragmenty logiki Arystotelesa, aby – wydobywając z niej po omacku zawarte tam elementy metafizyki – naświetlić grecką definicję trzech Osób, określaną jako *tres usie, id est tres substantie*. W ten sposób myśl Zachodu weszła na szlak wyznaczony Arystotelesowym pytaniem „co to jest substancja?”<sup>476</sup>. Ale wchodziła nań nie do końca świadoma głębi metafizycznych tego zagadnienia.

Z jednej strony aż do czasu, kiedy tłumaczenia głównych tekstów Arystotelesa, Awicenny i Awerroesa dały pełniejsze objaśnienia rzeczywiście-

473 Charakterystyczne, że Avendauth (Ibn-Daūd), *Israelita philosophus* i tłumacz części logicznej *Szifa*, wyłączył z niej poświęcony właśnie powszechnikom rozdział 11 (12), który funkcjonował z jego własnym imieniem jako odrębny tekst *De Universalibus* – niewątpliwie było to związane z ówczesnym kierunkiem zainteresowań Łacinników, kontynuujących swój spór o uniwersalia. Por. D'ALVERNY, 1952, 341.

474 POR. PORFIRIUSZ, ISAGOGE, I, 10 [5, 10-15]: „Mox de generibus et speciebus illud quidem sive subsistunt sive in solis nudis purisque intellectibus posita sunt sive subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo (altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis)”.

475 POR. BOECJUSZ, IN ISAGOGEN, I [1. 11. 22n]: „Sed Plato genera et species caeteraque non modo intellegi uniuersalia, uerum etiam esse atque praeter corpora subsistere putat, Aristoteles uero intellegi quidem incorporalia atque uniuersalia sed subsistere in sensibilibus putat. Quorum diiudicare sententias aptum esse non duxi, altioris enim est philosophiae. Idcirco uero studiosius Aristotelis sententiam executi sumus, non quod eam maxime probaremus sed quod hic liber ad Praedicamenta conscriptus est quorum Aristoteles est auctor”.

476 POR. LIBERA, 1996, 125-127.

ści, „średniowiecze [łacińskie] nie posiadało praktycznie poza problemem uniwersaliów żadnego zagadnienia ściśle filozoficznego, którym mogłoby się zajmować”<sup>477</sup>. Z drugiej strony „żaden z ówczesnych logików nie potrafił zrekonstruować poglądów psychologicznych i metafizycznych, które w doktrynach ich greckich poprzedników w pełni uzasadniały konkluzje epistemologiczne”<sup>478</sup>. Nawet najinteligentniejsi spośród nich, jak Abelard, „błędnie brali logikę za filozofię” i pozostając logikami „uprawiali kłusownictwo w dziedzinie filozofii”<sup>479</sup>. Sytuacja ta zmienia się w wieku XIII, gdy uczeni europejscy zaczynają sobie zdawać sprawę z szerokich perspektyw zawartych w napływających przekładach pism arystotelesowskich i arabskich. To w odniesieniu do tego złotego wieku scholastyki w pełni prawdziwa jest ocena Gilsona, że „problem powszechników jest tym terenem, na którym przeciwnicy wtedy tylko wchodzili w szranki, kiedy dysponowali pełnym uzbrojeniem. Rywalizujące z sobą metafizyki sprawdzały swoją siłę, próbując rozwiązać problem powszechników, ale nie wyrastały z proponowanych przez siebie rozwiązań tego problemu”<sup>480</sup>. Jednak jeszcze w latach 40. wieku XIII poziom dyskusji uniwersyteckich był dość niski, a w każdym razie ujawniał wciąż zdecydowaną przewagę logiki nad metafizyką. Prawdziwy przełom nastąpił dopiero w połowie wieku, wraz z nauczaniem Roberta Grosseteste i św. Alberta Wielkiego. Razem ze św. Tomaszem z Akwinu uważa się ich za głównych twórców „realizmu teologicznego XIII wieku”<sup>481</sup>.

Charakterystyczne, że ukształtowane w wieku XIII obie tradycje szkolne: oksfordzka i paryska, oparły swoje definicje powszechnika na określeniu podanym przez Awicennę w *Metafizyce* ze zbioru Szifa<sup>482</sup>. Z punktu widzenia dziejów metafizyki równie ważne lub jeszcze ważniejsze jest to, że przemówienie tych określeń powszechnika prowadziło autorów łacińskich także do recepcji awicenniańskiej koncepcji istoty. Jedno pociągało za sobą drugie, gdyż w myśli Awicenny oba elementy były ze sobą sprzęgnięte. Na tym polegała jej oryginalność, a nawet „rewolucyjność”<sup>483</sup>: o ile u Porfiriusza status bytowy powszechnika nie znajdował się na pierwszym planie rozważań, o tyle wchodzi on na ten plan u Awicenny.

#### PRECYZOWANIE KONCEPCJI ISTOTY

- 29 Naszym zamiarem i zadaniem nie jest tu ani prześledzenie tego nowego etapu sporu o powszechniki, ani pełne opracowanie udziału w nim św. Tomasza.

477 GILSON, 1987, 142.

478 GILSON, 1987, 142.

479 Por. GILSON, 1968, 17.

480 GILSON, 1987, 93.

481 Por. LIBERA, 1996, 240.

482 Por. LIBERA, 1996, 230.

483 LIBERA, 1996, 185.



Interesuje nas natomiast wpływ, jaki przebieg dyskusji o powszechnikach miał na kształtowanie się metafizycznej koncepcji istoty. Można bowiem powiedzieć, że właśnie w czasach św. Tomasza spór o uniwersalia wyszedł ze swych ograniczeń logikalizmu. Cechą charakterystyczną autorów wieku XIII miało być podjęcie sporu o powszechniki jakby od nowa, w oparciu raczej o źródła arystotelesowskie niż o to, do czego doprowadziły dyskusje wieku XII<sup>484</sup>. Scholastycy, sięgający chętnie do *Aristoteles novus*, wchodzili odważnie i świadomie na pola debaty metafizycznej, których istnienie w poprzednim stuleciu tylko przeczuwano. Doprowadziło to do postawienia przez autorów łacińskich tezy, że centralnym problemem teorii powszechników jest teoria istoty. Jak zobaczymy, wielką rolę w tym procesie miało nauczanie św. Alberta Wielkiego, który w tym względzie powtarzał na ogół tezy Awicenny<sup>485</sup> – jednak przede wszystkim interesuje nas tutaj udział św. Tomasza z Akwinu, w którego twórczości owoce sporu o powszechniki zostały najdokładniej skonsolidowane przez filozofię bytu.

Jednym z przejawów oryginalności Akwinaty na tle jego epoki jest to, że budzący tyle sporów problem powszechników znajduje się w jego myśli nie w jej centrum, lecz na dość rzadko uczęszczanych peryferiach (podobnie jak w przypadku kosmologii). Charakterystyczne jest to, że najpełniejsze sformułowanie swego ujęcia tego problemu dał on w swym młodzieńczym traktacie *De ente et essentia* – i najwyraźniej nie widział potrzeby jego poprawiania czy pogłębiania, gdyż temat powszechników nie ma już potem w jego pismach żadnej szerszej prezentacji.

Św. Tomasz przedstawia swoje rozwiązanie w trzecim rozdziale traktatu. Już sam sposób sformułowania tematu – „zobaczywszy co oznacza nazwa istoty w substancjach złożonych, należy zobaczyć w jaki sposób ma się ona do pojęcia rodzaju, gatunku i różnicy”<sup>486</sup> – wskazuje na wybrany świadomie akcent i atmosferę rozważań. O ile dla wielu wcześniejszych autorów teoria istoty była sednem teorii powszechnika, czasem założeniem koniecznym do rozwinięcia tej ostatniej, o tyle dla Akwinaty teoria powszechnika jest niczym więcej niż pewnym szczególnym przypadkiem czy zastosowaniem teorii istoty, przedstawianej wcześniej. Ujęcie św. Tomasza ukazuje więc sytuację, w której metafizyka istoty nie tylko wyszła ze stadium swego embrionalnego życia ukrytego w dialektyce, lecz staje się jednym z ważniejszych instrumentów w badaniu kwestii pojęć powszechnych. Dawniej dialektycy spierając się o naturę powszechników, zbliżali się po omacku do metafizyki substancji, a scholastycy zaczęli sobie zdawać sprawę, że powszechnik jest jakimś stanem istoty – natomiast u św. Tomasza to uprzednie rozpoznanie istoty wręcz warunkuje podjęcie problemu pojęć.

484 Por. LIBERA, 1996, 229.

485 Por. LIBERA, 1990, 202-204.

486 Tomasz *DE ENTE*, 3: „Viso igitur quid significetur nomine essentie in substantiis compositis, uidentum est quomodo se habeat ad rationem generis et speciei et differentie”.

A jednak nawet w ten sposób i przy tym nastawieniu to właśnie rozdział poświęcony teorii powszechnika okazuje się w traktacie Akwinaty kontekstem, w którym teoria istoty – przynajmniej pewne jej ważne aspekty – jest przedstawiana w sposób pełniejszy i wyrazistszy niż gdzie indziej. W jakimś więc sensie jesteśmy nawet tutaj w sytuacji znanej z wcześniejszych dziełow sporu o powszechniki: sięgamy do tekstów na temat pojęć, by dowiedzieć się, jaką koncepcję istoty przyjmuje autor.

Św. Tomasz podkreśla, że „to, czemu odpowiadają” te pojęcia, jest orzekane o czymś konkretnym, jednostkowym – i od razu wyciąga z tego wniosek, że pojęcie powszechnie nie może odpowiadać istocie oznaczanej „na sposób części” (przypomnijmy, że chodzi tu o takie ujęcie istoty, w którym zawiera się wyłącznie to, co przynależy rzeczy z powodu jej istoty, z wykluczeniem wszystkiego innego<sup>487</sup>). Odrzuca także platoński realizm pojęciowy: treścią pojęć powszechnych, orzekanych o jednostkach, nie może być „jakaś rzecz bytująca poza poszczegółami”, gdyż wtedy powszechniki rodzaju i gatunku nie mogłyby być orzekane o jednostkach, a przysłowiowy Sortes musiałby być tym, co jest odeń oddzielone. Akwinata uważa, że w takim razie powszechnik odpowiada „istocie oznaczonej na sposób całości”. Chodzi więc o takie ujęcie istoty, które „pośrednio i niewyraźnie obejmuje wszystko to, co jest w jednostce”<sup>488</sup>. Św. Tomasz, jak gdzie indziej, egzemplifikuje to ujęcie nazwą „człowiek” (*homo*), podczas gdy nazwę „człowieczeństwo” (*humanitas*) rezerwuje jako przykład istoty ujętej „według części”<sup>489</sup>.

Ten pierwszy akapit rozdziału nie tylko więc naświetla jego temat i problem treści powszechników, ale ustawia go w kontekście trzech ujęć istoty. Z punktu widzenia związków doktrynalnych – na tle wszechobecnego

487 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 2: „Sed hoc nomen humanitas significat eam [scil. essentiam hominis] ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et precipit omnem designationem”. Więcej na temat właściwego rozumienia odróżnienia całość/część w rozdziale pierwszym.

488 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Quia autem id cui conuenit ratio generis uel speciei uel differentie predicatur de hoc singulari signato, impossibile est quod ratio uniuersalis, scilicet generis uel speciei, conueniat essentie secundum quod per modum partis significatur, ut nomine humanitatis uel animalitatis; et ideo dicit Auicenna quod rationalitas non est differentia sed differentie principium; et eadem ratione humanitas non est species nec animalitas genus. Similiter etiam non potest dici quod ratio generis uel speciei conueniat essentie secundum quod est quedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non predicarentur de hoc indiuiduo; non enim potest dici quod Sortes sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis. Et ideo relinquitur quod ratio generis uel speciei conueniat essentie secundum quod significatur per modum totius, ut nomine hominis uel animalis, prout implicite et indistincte continet totum hoc quod in indiuiduo est”.

489 W tym fragmencie rozważań *De ente et essentia* okazuje się paralele z wypowiedziami z *In 1 Sent*, 23, 1, 1 c. Najprawdopodobniej oba teksty pochodzą z podobnego czasu – na podstawie zmian w terminologii (w Skrypcie do *Sentencji* użycie wobec materii słowa *demonstrata*, a w *De ente et essentia* – słowa *signata* zapożyczonego z *Avicenna Latinus*) M.D. Rolland-Gosselin twierdził nawet, że św. Tomasz napisał swój traktat ok. 1254 r. Jednak większość dzisiejszych chronologów dzieł Akwinaty zachowuje rezerwę wobec tej interesującej hipotezy, pozostając przy ogólnym datowaniu traktatu i skryptu na lata 1252-56 (por. TORRELL, 1993, 70).

arystotelesowskiego hylemorfizmu z wcześniejszego wykładu o istocie substancji złożonych – platońskie idee są tu jakby ciałem obcym, podczas gdy dwa ujęcia istoty (według części i według całości) są komplementarne z przyjętą podstawą metafizyczną. Choć rozdzielone w tekście Akwinaty, ujęcia te tworzą oczywiście parę. Mimo to do następnego etapu rozważań przechodzi jedynie ujęcie „według całości” – to ono według św. Tomasza jest treścią powszechnika.

W dalszym ciągu Akwinata wyjaśnia, że „naturę lub istotę ujętą w taki sposób” (jako całość) można rozważać w dwojaki sposób<sup>490</sup>.

W pierwszym z nich, który nazywa „bezwarunkowym rozważaniem” istoty (całkowitej), ujmujemy ją „według własnej racji”<sup>491</sup>. Wtedy przysługuje jej „tylko to, co jej odpowiada jako takiej”, i nie można jej przypisywać czegokolwiek innego. „Na przykład człowiekowi jako człowiekowi przysługuje *rozumne* i *zwierzę* oraz to, co podpada pod jego definicję – natomiast *białe* czy *czarne* albo coś tego rodzaju, co nie należy do treści pojęciowej człowieczeństwa (*ratio humanitatis*), nie przysługuje człowiekowi w tym, że (jest) człowiekiem”<sup>492</sup>.

W drugim sposobie rozważamy istotę (całkowitą) „według *esse*, które ma w tym lub w owym”<sup>493</sup>. Chodzi o dwojaki *esse*: jedno w poszczegółach i inne w umyśle<sup>494</sup>. W obu przypadkach posiadanie *esse* wiąże się z określonymi przypadłościami<sup>495</sup>, które przypadłościowo (*per accidens*) orzeka się o istocie, chociaż one nie należą do istoty<sup>496</sup>. W przypadku poszczegółów ich zróżnicowanie powoduje, że istota ma „wielorakie *esse*”<sup>497</sup>. Warto zapamiętać, że o posiadaniu przez istotę jakiegoś *esse* mówi Akwinata tylko w przypadku jednostki i powszechnika – a w przypadku ujęcia „bezwarunkowego” mowa jest już nie o *esse*, lecz o „własnej racji”.

Zrozumiałe, że w rozdziale poświęconym problemowi treści powszechników św. Tomasza interesuje przede wszystkim ten przypadek, gdy istota „ma *esse*” w umyśle. Tego dotyczy dalsza część rozdziału, w której

490 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Natura autem uel essentia sic accepta potest dupliciter considerari”.

491 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Vno modo secundum rationem propriam, et hec est absoluta consideratio ipsius”.

492 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „et hoc modo nichil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa erit attributio. Verbi gratia homini in eo quod homo est conuenit rationale et animal et alia que in diffinitione eius cadunt; album uero aut nigrum, uel quicquid huiusmodi quod non est de ratione humanitatis, non conuenit homini in eo quod homo”.

493 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Alio modo consideratur secundum esse quod habet in hoc uel in illo”.

494 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Hec autem natura habet duplex esse: unum in singularibus et aliud in anima”.

495 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „et secundum utrumque consequuntur dictam naturam accidentia”.

496 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „et sic de ipsa aliquid predicatur per accidens ratione eius in quo est, sicut dicitur quod homo est albus quia Sortes est albus, quamuis hoc non conueniat homini in eo quod homo”.

497 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „et in singularibus etiam habet multiplex esse secundum singularium diuersitatem”.

przewodnikiem dla św. Tomasza staje się Awerroes<sup>498</sup>. Jednak dla nas jest to już wątek peryferyjny, dlatego zatrzymujemy się w tym miejscu.

Zwróćmy uwagę na zaplecze erudycyjne podanych w rozdziale 3. *De ente et essentia* twierzeń dotyczących istoty. Odrzucane jest stanowisko platoników. Jeśli zaś chodzi o poglądy akceptowane, to z imienia został cytowany Awicenna (zobaczmy niżej, że jest tu obecny także, choć *incognito*, św. Albert Wielki). Sposób cytowania jest jednak taki, że niezorientowany czytelnik traktatu mógłby pomyśleć, iż chodzi o podanie jednego z (wielu) przykładów „autorytetu” ilustrującego wykładaną tezę. Tymczasem, choć autor tego potem nie sygnalizuje, dalszy ciąg rozważań jest pełen odniesień do myśli Awicenny, którą św. Tomasz powtarza i modyfikuje. To bardzo charakterystyczne dla autora piszącego w wieku XIII: w rozdziale dotyczącym powszechników nie wspomina się już o Porfiriuszu i Boecjuszu – punktem odniesienia jest Awicenna i współczesna scholastyka<sup>499</sup>.

#### ŹRÓDŁO AWICENNIAŃSKIE: TRZY STANY ISTOTY

- 30 Naukę Awicenny o powszechnikach autorzy scholastyczni poznawali z dwóch źródeł, przekazujących dwa różne ujęcia tej doktryny.

W przetłumaczonym na łacinę fragmencie *Logiki*, odnoszącym się do rozważań Porfiriusza, mowa jest, jako o czymś powszechnie przyjętym, o podziale na powszechniki „naturalne” (*in multiplicitate*), „logiczne” (*postquam fuerint in multiplicatatem*) i „intelektualne” (*ante multiplicatatem*)<sup>500</sup>. Jest to faktycznie stary neoplatonicki schemat trzech powszechników, zaproponowany jeszcze przez Ammoniusza, komentującego *Izagogę*. Za pośrednictwem *Logiki* Awicenny schemat ten wpłynie mocno na myślenie wielu scholastyków<sup>501</sup>, najpierw na doktrynę powszechników Alberta Wielkiego. Akwinata zna oczywiście ten podział i czasami się nim posługuje<sup>502</sup> – ale nie wpływa on na to, co interesuje nas teraz, czyli na doktrynę stanów istoty.

498 „Teza tomistyczna o powszechnikach to zatem teza Arystotelesa oglądana przez Awerroesa: powszechniki są tylko w intelekcie. Oryginalność Tomasza polega na dojściu do tej tezy z użyciem ontologii Awicenny, gdyż powtarza on za nim teorię obojętności istoty oraz odróżnienie istoty i bytu” (LIBERA, 1996, 281).

499 Por. LIBERA, 1996, 277.

500 Por. AWICENNA, *LOGICA*, 3, fo 12ra-va: „Debes autem scire, quia hoc quod dicimus de genere, exemplum est speciei et differentiae et proprietatis et accidentis, quod deducet te ad viam comprehendendi, qualiter haec sunt intellectualia et logica et naturalia, et quod ex eis est in multiplicitate, ante et post multiplicatatem”.

501 „Odróżnienie powszechników *ante rem*, *in re* i *post rem* jest klasyką średniowiecznej teorii powszechników: jest to podstawowe założenie wszelkich realizmów, niezależnie od tego czy umiarkowanych czy skrajnych; stereotyp późnej scholastyki i neoscholastyki” (LIBERA, 1990, 180n).

502 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 3, 2, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est *in re*, scilicet natura ipsa, quae est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per

Z tego ostatniego względu bardziej interesujące będzie dla nas inne ujęcie nauki o uniwersaliach, tym razem stanowiące oryginalne podejście Awicenny – też obecne w *Logice*, ale szerzej przedstawione w *Metafizyce*. Zagadnieniu powszechników poświęcony jest tam cały traktat piąty. Jednak z punktu widzenia interesującej nas obecnie teorii istoty możemy ograniczyć się do analizy jego pierwszego rozdziału, gdzie analizowana jest natura pojęć powszechnych. Podobnie jak w przypadku tekstu św. Tomasza, nie będziemy się zatrzymywali przy wypowiedziach dotyczących tylko i wyłącznie powszechników. Mamy tam natomiast jakby dwa uzupełniające się podejścia do właściwego Awicennie ujęcia istoty.

Pierwsze z nich jest oparte na odróżnieniu między intencją powszechnika i intencją jego powszechności<sup>503</sup>. Awicenna zauważa, że w powszechniku czym innym jest jego powszechność (*universalitas*) i czym innym „to, czemu przypada powszechność”. Zatem w pojęciach człowieka lub konia „poza intencją powszechności” jest „inna intencja”: „człowieczeństwo” lub „końskość”. Awicenna uzasadnia tę różnicę zakresami definicji: definicja końskości jest poza definicją powszechności, a definicja powszechności nie zawiera się w definicji końskości. W tym sensie powszechność „przypada” (*accidit*) końskości. Dochodzimy do określenia tej ostatniej:

Dlatego sama końskość nie jest czymś [innym], jak tylko końskością. Sama w sobie nie jest bowiem ani mnoga, ani jedna; ani bytująca w tych [rzeczach] zmysłowo doznawalnych, ani w umyśle; ani nie jest czymś z nich w możliwości lub w skutku, tak by się to mieściło w istocie końskości, lecz jest tylko końskością.

Tak ujętej końskości mogą „przypadać” rozmaite właściwości, które jednak zawsze pozostają poza nią samą. Bywa więc ona albo „wspólna” (*communis*) jako powszechnik orzekany o wielu, albo „szczegółowa” (*singularis*) jako ujęta z określonymi (oznaczonymi) właściwościami i przypadłościami. Ale „w sobie” końskość jest „tylko końskością”<sup>504</sup>.

---

abstractionem, et hoc *posterius est re*; et hoc modo formae Angelorum non sunt universales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est *prius re ipsa*, sicut forma domus in mente aedificatoris; et per hunc modum sunt universales formae rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativae, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet” (podkr. PM). Mamy tu przypadek rozwiązania konkretnej kwestii szczegółowej (stopnia powszechności poznania anielskiego) w tle trójpodziału powszechnika: *in re, post rem i ante rem*.

503 Por. LIBERA, 1996, 186.

504 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [228, 24 – 229, 42]: „Ergo uniuersale ex hoc quod est uniuersale est quiddam et ex hoc quod est quiddam cui accidit uniuersalitas est quiddam aliud. Ergo de uniuersali ex hoc quod est uniuersale constitutum significatur unus praedictorum terminorum quia cum ipsum fuerit homo uel equus erit hic intentio alia praeter intentionem uniuersalitatís quae est humanitas uel equinitas. Definitio enim equinitatis est praeter definitionem uniuersalitatís nec uniuersalitas continetur in definitione equinitatis. Equinitas etenim habet definitionem quae non eget uniuersalitate sed est cui accidit uniuersalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim in se nec est multa nec unum nec est existens in his sensibilibus nec in anima

Zwróćmy uwagę na charakterystyczną strukturę tego fragmentu. Odróżniane są „intencje”. Podstawą ich odróżniania są ramy definicji. O wszystkim, co „przysługuje” istocie wyodrębnionej definicją, mówi się, że jej „przypada”. Znajdujemy się tu najwyraźniej na poziomie logiki, ale poszukującej swego fundamentu w rzeczywistości. Podobnie jak w użytym słowie *intentio*, chodzi tu więc nie tyle o statyczne pojęcie, lecz o dynamiczną „intuicję”, odkrywanie tego, co się mówi<sup>505</sup>. W tym sensie sławne wyrażenie *equinitas est tantum equinitas* nie jest tautologią, lecz zastosowaniem zasady tożsamości.

Do wyodrębnienia istoty samej w sobie przystępuje Awicenna jeszcze raz nieco dalej. Tym razem jednak wychodzi nie od powszechnika, lecz od zmysłowo doznawalnego poszczegółu – *zwierzęcia*<sup>506</sup> lub człowieka. Odróżnia więc tym razem „zwierzę lub człowieka z materią i przypadłościami” (można tu użyć określenia: „człowiek naturalny”) od „zwierzęcia lub człowieka rozważanego w nim samym”, czyli ujmowanego bez tego, „co jest z nim zmieszane, bez uwarunkowania jako wspólne czy własne, jedno czy mnogie, ani w skutku czy też w odniesieniu możności”. Pojawia się określenie analogiczne do podanej wyżej formuły dotyczącej „końskości”:

*Zwierzę ze względu na to, że jest zwierzęciem, i człowiek ze względu na to, że jest człowiekiem, czyli według swej definicji i pojęcia, bez uwzględniania wszystkiego innego, co mu towarzyszy, jest wyłącznie zwierzęciem lub człowiekiem.*

*Zwierzę* można ujmować jako „wspólne”, jako „jednostkowe”, „według odniesienia, przez które w możności jest wspólne lub własne”, „według odniesienia, przez które jest w danych nam [rzeczach] zmysłowo doznawalnych, lub pojmovane w umyśle”. We wszystkich tych przypadkach mamy już do czynienia ze „zwierzęciem i [czymś] innym” (*animal et aliud*), a nie ze *zwierzęciem* „rozważanym tylko w sobie” (*consideratum in se tantum*)<sup>507</sup>.

---

nec est aliquid horum potentia uel effectu ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis sed ex hoc quod est equinitas tantum. Unitas autem est proprietates quae cum adiungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi. Equinitas ergo ex hoc quod in definitione eius conueniunt multa est communis, Sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis est singularis. Equinitas ergo in se est equinitas tantum”.

505 A. de Libera precyzuje, że w słownictwie *Avicenna latinus* termin *intentio* (w oryginalne arabskim: *ma'na*) należy tłumaczyć nie tyle jako „pojęcie”, ile jako „to-co-chcę-powiedzieć” lub „do-czego-zmierzam” (por. LIBERA, 1996, 178).

506 Tak będziemy tłumaczyli dla ułatwienia łacińskie słowo *animal* (mimo że chodzi tu raczej o szeroki, rodzajowy mianownik „istoty żywe”, w którym zwierzęta (*bruta animalia*) mieszczą się razem z ludźmi (*animalia rationalia*)).

507 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, v, 1 [233, 21-33]: „Dicemus ergo quod hic est quiddam sensibile quod est animal uel homo cum materia et accidentibus et hoc est homo naturalis. Et hic est quiddam quod est animal uel homo consideratum in seipso secundum hoc quod est ipsum non accepto cum eo hoc quod est sibi admixtum sine condicione communis aut proprii aut unius aut multi nec in effectu nec in respectu etiam potentiae secundum quod est aliquid in potentia. Animal enim ex hoc

Skonfrontowanie tych fragmentów, pochodzących z *Metafizyki* v, 1, z pewnymi wypowiedziami należącymi do *Metafizyki* i, 5 pozwala ustalić, że chodzi tu cały czas o istotę, którą w łacińskim tłumaczeniu tekstu Awicenny oddano bądź jako *certitudo*<sup>508</sup>, bądź jako *quidditas*<sup>509</sup>. O istocie rzeczy możemy więc powiedzieć, jak sądzi Awicenna, że jest ona „w poszczegółach, albo w umyśle, albo w sposób nieuwarunkowany (*absolute*), tak, aby udzielała się obu (poprzednim)”<sup>510</sup>. Spośród tych trzech – jak zwykło się mówić – „stanów” istoty, jej ujęcie właśnie jako samej w sobie, w sposób nieuwarunkowany, jest uważane za jeden z najbardziej charakterystycznych rysów awicennizmu, „punkt centralny nauki głoszonej przez Awicennę, a w każdym razie – jego ontologii”<sup>511</sup>.

Awicenniańska doktryna istoty ujętej w niej samej prowokuje, aby postawić jej pytanie właściwe elementarnemu kwestionariuszowi metafizycznemu, którym się posługuje historyk filozofii. Chcielibyśmy bowiem wiedzieć przede wszystkim, czy efekty dokonanych odróżnień znajdują się w krainie rzeczywistości, czy może tylko w krainie myśli. O ile bowiem myślny charakter powszechnika nie budzi wątpliwości, nie wiemy, do jakiego porządku należy neutralna *equinitas*. I tak naprawdę problemem nie jest

---

quod est animal et homo ex hoc quod est homo scilicet quantum ad definitionem suam et intellectum suum absque consideratione omnium aliorum quae comitantur illud non est nisi animal uel homo. Sed animal commune et animal indiuiduum et animal secundum respectum quo in potentia est commune uel proprium et animal secundum respectum quo est in his sensibilibus uel intellectum in anima est animal et aliud non animal consideratum in se tantum”. Por. AWICENNA, *LOGICA*, III, f. 12 ra.

508 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 54 – 35, 57]: „Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis: unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo”

509 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [35, 63n]: „...unaqueque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas”. Nie sposób przemilczeć faktu, że w ten oto sposób termin „quidditas” został wprowadzony do słownika filozoficznego, najpierw łacińskiego, a potem pochodnych od niego – uzyskując szybko wielką popularność. W tym przypadku mamy do czynienia ze szczęśliwym słowotwórstwem tłumaczy toledańskich, którym udało się dokładnie filologicznie „skopiować” do łaciny arabskie słowo *mahiyya*, używane przez teologów islamu już w VIII wieku (*ma* = *quid*, *hiyya* = *itas*). Zabieg był na tyle udany, że w przekładzie Awicenniańskiej *Metafizyki* nie trzeba było nigdzie odstępować od tego przekładu – co jest chlubnym wyjątkiem, wzięwszy pod uwagę perypetie ze słowem *inniyya/anniyya* (oddawanym co najmniej trzema różnymi wyrażeniami łacińskimi, w tym przez niezgrabny nowotwór *anitas*) lub swoistą wieloznaczność użytego słowa *esse* (które miało oddać 34 różne wyrażenia arabskie!). Por. JOLIVET, 1995, 53. Przy okazji przypomnijmy za o. Chenu, że tworzenie terminów abstrakcyjnych przez dodanie końcówki *-itas* (na wzór Cyceronowej *qual-itas*: *quidditas*, *anitas*, *alietas*, *alteritas*, *essentialitas*, *formalitas*, *entitas*, *socratitas*, albo nawet – przerażająca zbitka grecko-łacińska – *onitas*) jest czymś bardzo charakterystycznym dla rozwoju łacińskiej terminologii filozoficzno-teologicznej w XII w., kiedy właśnie powstał przekład *Metafizyki* Awicenny. Por. CHENU, 1957, 378n.

510 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [35, 64-67]: „Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta”. Por. AWICENNA, *LOGICA*, I, f. 2 rb.

511 GILSON, 1963, 106.

to, czym realnie różni się ona od jednostki (w tekście zaznaczono wyraźnie, że chodzi o przypadłości czy własności – które ma jednostka, a których *ex definitione* nie ma quidditas<sup>512</sup>), lecz czy realnie, a więc nie tylko logicznie, różni się ona od powszechnika. Czytając zarówno cytowany tekst Awicenny, jak resztę traktatu v, rozumiemy bez trudu, że zrobił on wszystko, aby jego „końskość” mogła się znaleźć tak samo w powszechnym „koniu”, jak w jednostkowym Bucefale – ale nie dowiadujemy się w ogóle, gdzie ona *aktualnie* jest, gdy znajduje się poza powszechnikiem i poszczegółem. Problemem nie jest wyraźniejsze niż w tekście Arystotelesa *wyróżnienie* quidditas, lecz brak zrównoważenia go przez opisanie sposobu przynależności quidditas do jedynie realnego konkretnego. Z tej racji wnikliwość Awicenny – sama w sobie precyzująca i porządkująca zbyt niejasną formułę Filozofa – okazała się ostatecznie (przynajmniej w swych powszechniejszych konsekwencjach) gorsza od samych niejasności: w miejsce arystotelesowskich intuicji metafizycznych bytowego „rdzenia” substancji weszło pozbawione skrupułów realizmu logiczne dyscyplinowanie niedomkniętych formuł.

Potwierdzają to dalsze rozważania Awicenny, w których zestawiał *equinitas* z rygorami zasady niesprzeczności<sup>513</sup>. Stwierdzenie, że nie można orzec ani, że *equinitas* „jest A”, ani, że „nie jest A”, zdaje się znaczyć, że została ona zwolniona z posłuszeństwa względem pierwszej zasady. Ale Awicenna chyba rozmyślnie nie mówi, że „quidditas jest A i nie A” (co by rzeczywiście było afromtem względem niesprzeczności), lecz tylko, że na podstawie samej quidditas nie da się ustalić jej związku z A<sup>514</sup>. Pozostaje natomiast faktem, że neutralność quidditas zostaje tu zaprezentowana w całej okazałości<sup>515</sup>: skoro dotyczy zarówno jedności i wielości, jak istnienia i nieistnienia – to musi też dotknąć niesprzeczności. Arystoteles mówi, że tej ostatniej nikt nie obali. Awicenna nawet tego nie próbował. Zrobił jednak coś innego: poza zasięgiem podziału na to, co „jest” i „nie jest” (jak się dotąd zdawało, wszechogarniającego, bo opartego na akcie bytu), zaczął budować o wiele dla niego ważniejszy podział na to, co „możliwe” i „niemożliwe”. Quidditas to przecież właśnie *możliwość bytu*. Konsekwencje takiego podejścia wyda-

512 Oto przykład: „...homo enim cum est unus vel albus, tunc essentia humanitatis non erit ipsa essentia unitatis vel albedinis, nec essentia hominis erit essentia unius vel albi” (AWICENNA, *METAPHYSICA*, v, 1 [230, 54-57]). Na uwagę zasługuje równe traktowanie jedności i białości – Awicenna nie uświadamia sobie jeszcze do końca przezuwaną różnicę transcendentaliów i przypadłości.

513 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, v, 1 [229, 43-49]: „Si quis autem interrogauerit nos de equinitate secundum contradictionem scilicet an equinitas ex hoc quod est equinitas sit a uel non (a) non erit responsio nisi secundum negationem quicquid illud fuerit non autem secundum negationem eius quod est sed eius quod dicitur de ea uidelicet quoniam non debet dici quod equinitas ex hoc quod est equinitas non est (a) sed ex hoc quod est equinitas non est equinitas a nec aliquid aliorum”.

514 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, v, 1 [232, 97-99]: „Dicemus nos non respondisse quod ipsa [i.e. humanitas] ex hoc quod est humanitas non est ita sed respondisse quod ipsa non est hoc quod est humanitas est ita. Iam autem nota est in logica horum differentia”.

515 Francuski autor uważa przytoczony fragment po prostu za „bardzo abstrakcyjne” podsumowanie, generalizację wcześniejszej wypowiedzi o „końskości” (por. JOLIVET, 1995, 224-225).



ją się oczywiste: nikt nie będzie orzekał o możliwości, że jest lub nie jest czymś; jedyne czego od niej wymagamy, to niesprzeczność *wewnętrzna*. Nie jest więc możliwe, by końskość była prosięcością czyli nie-końskością – natomiast sama końskość może być przypisywana tak samo Bucefałowi, Kasztance i Siwkowi, a nawet nigdy nie istniejącemu wierzchowcowi Zagłoby. *Może* – ale nie *jest*, bo wtedy przestałaby być neutralną quidditas. Quidditas znajduje się może nie tyle poza „logiką przeciwieństw”<sup>516</sup>, ile poza, powiedzmy, „metafizyką odrębności” – chyba właśnie dlatego, że nie oznacza tego, *co jest*, lecz to, *co być może*. W tym sensie, jako postawiona poza alternatywą „jest lub nie jest”, quidditas wymyka się rzeczywiście metafizycznemu znaczeniu zasady niesprzeczności. Dalsze rozważanie tej sprawy prowadziłoby nas już jednak do innej kwestii: odróżnienia istoty i *esse*. To zaś wykracza poza ramy tego rozdziału.

Jest bardzo prawdopodobne, że koncepcja istoty neutralnej powstała jako próba rozwiązania dylematu przedstawionego przez Arystotelesa w jego polemice z Platonem w *Metafizyce*, Z, 13-14. Awicenna, antyplatoński tak samo jak Arystoteles<sup>517</sup>, mógł rozumieć *neutralność* quidditas, przeciwstawioną *osobności* Idei, jako warunek jej „tolerancji ontologicznej”, czyli zdolności do znajdowania się bez zmiany w „różnych kontekstach ontologicznych”<sup>518</sup>. Zwraca się czasami uwagę, że dla Awicenny inspiracją do wyodrębnienia istoty neutralnej były wypowiedzi Arystotelesa o *tó tí ήν είναι* z *Metafizyki*, Z, 4<sup>519</sup>. To połączenie sugerował już św. Tomasz<sup>520</sup>. Jednak tak naprawdę dają one Awicenniańskiej doktrynie „trzeciej natury” bardzo wątpliwą podstawę i kredyt. Chodzi więc jeśli nie o naukę zupełnie nową, to w każdym razie o zupełnie nową interpretację. Jest faktem, że to sam Arystoteles – o czym oczywiście nie mogli wiedzieć Łacinnicy aż do pojawienia się tłumaczeń jego *Metafizyki* – był na tyle przenikliwy, że dostrzegł potrzebę wyróżnienia poza konkretem i pojęciem takiego ujęcia *ούσία*, którym można by się posługiwać w nauce, nie tracąc kontaktu z rzeczywistością<sup>521</sup>. Jednak to

516 JOLIVET, 1995, 225.

517 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, v, 2, passim, np fragment: „Non est autem possibile ut qui est sanæ mentis intelligat quod unam et eandem humanitatem uestiant accidentia platonis et ipsa eadem sint accidentia socratis. Si enim consideraueris humanitatem absque ulla alia condicione tunc non considerabis has relationes ullo modo sicut iam præmonstrauimus. Manifestum est ergo non esse possibile ut una natura habeat esse in his sensibilibus ita ut in actu sit uniuersalis idest ipsa una sit communis omnibus. Uniuersalitas enim non accidit nature alicui nisi cum ceciderit in formatione intelligibili” (241, 2-10) .

518 POR. LIBERA, 1996, 190.

519 POR. KRĄPIEC, 1994, 168-169.

520 POR. TOMASZ, *DE ENTE*, I: „Et quia illud per quod res constituitur in proprio genere uel specie est hoc quod significatur per diffinitionem indicantem quid est res, inde est quod nomen essentie a philosophis in nomen quidditatis mutatur; et hoc est etiam quod Philosophus frequenter nominat quod quid erat esse, id est hoc per quod aliquid habet esse quid”.

521 Oczywiście należałoby pamiętać – na co zwrócił uwagę Michael Marmura – że Awicenniańska koncepcja quidditas powstała najprawdopodobniej w odpowiedzi równocześnie na pewien problem

Awicenna – samodzielny i oryginalny autor, otworzył drogę do konsekwentnie esencjalistycznej interpretacji esencjalizujących prób Arystotelesowych<sup>522</sup>.

TYPOLOGIE ISTOTY WEDŁUG AWICENNY I ŚW. TOMASZA

- 31 Spróbujmy teraz wrócić, z tekstami Awicenny w pamięci, do przedstawionych na początku odróżnień św. Tomasza z *De ente et essentia*. Tylko na pierwszy rzut oka można uznać, że pierwsze i drugie się utożsamiają. Porównanie wypowiedzi św. Tomasza z trzeciego rozdziału *De ente et essentia* z ich domniemanym pierwowzorem z piątego traktatu *Metafizyki* Awicenny ujawnia różnice. Część z nich można uznać za drugorzędne, jedynie kompozycyjne (np. punktem wyjścia dla św. Tomasza pozostaje zawsze istota, podczas gdy dla Awicenny jest nim – zasadniczo, choć nie wyłącznie – powszechnik). Jeśli jednak chodzi o te poważniejsze, dotyczące samej doktryny, a nie jej sformułowania, należałoby również wystrzegać się zbyt pochopnej dialektyki. Zamiast więc zestawiać pojedyncze zdania na zasadzie swobodnego *sic et non*, lepiej porównywać tezy na tle szerszych struktur doktrynalnych. Spróbujmy to zrobić w odniesieniu do istoty.

Według Awicenny istotę można ujmować następująco:

- ⟨1⟩ jako samą w sobie;
- ⟨2⟩ z dodatkiem czegoś innego, to znaczy:
  - ⟨2.1⟩ jako poszczegół w rzeczywistości, czyli razem z przypadłościami,
  - ⟨2.2⟩ jako powszechnik w umyśle, czyli razem z powszechnością.

Gdyby uprościć ten schemat, otrzymalibyśmy słynne „trzy stany natury”: *in se*, *in re* i *in intellectu*.

Typologia istoty podana przez św. Tomasza jest bardziej skomplikowana:

- ⟨1⟩ istota jako część (*per modum partis*);
- ⟨2⟩ istota jako całość (*per modum totius*), to znaczy:
  - ⟨2.1⟩ w niej samej (według jej własnej „racji”),
  - ⟨2.2⟩ według „bytu”, który ma ona „w tym lub w owym”, to znaczy:
    - ⟨2.2.1⟩ według „bytu”, który ma w poszczegółach,
    - ⟨2.2.2⟩ według „bytu”, który ma w umyśle.

W uproszczeniu daje to cztery ujęcia istoty (jedno „na sposób części” i trzy „na sposób całości”), a więc o jedno więcej niż w schemacie Awicenny.

---

logiczny (stosunek powszechności i szczególności do porifirniańskiego orzecznika) i na pewien problem metafizyczny (kwestia jedności i wielości) – por. MARMURA, 1992, 79nn.

522 Ks. Jan Sochoń pisze słusznie, że Awicenna dokonał „swoistej interpretacji poglądów Arystotelesa” przez sprecyzowanie „pojęcia substancja-natura” – w ten jednak sposób, że „oddalił się od rzeczywistości świata, wikłając się w aporie zainicjowane już przez Parmenidesa” (por. SOCHOŃ, 1998, 310n).

Problem jednak nie w niezgodnej liczbie, lecz w nieco odmiennym kluczu odróżnień: w typologii Akwinaty odróżnienie zupełnie podstawowe oddziela „istotę na sposób części” i „istotę na sposób całości” – a wszystko inne jest wtórne w stosunku do tej różnicy.

*De ente et essentia* nie jest pismem ezoterycznym, i poza zwykłymi problemami w interpretacji dawnego tekstu scholastycznego nie mamy trudności w zrozumieniu wywodu autora. Trzeba jednak przyznać, że odróżnienie, o którym tu mowa, nie należy do tych najpowszechniejszych i dobrze znanych, choćby tak jak boecjańskie odróżnienie *quod i quo*. Nie jest natomiast niczym wyjątkowym w pismach Akwinaty.

Widzieliśmy, jak wygląda to w *De ente et essentia* – i jeszcze wrócimy do tego niżej. Jednak teraz zajrzyjmy jeszcze do innego tekstu, zredagowanego prawdopodobnie w tym samym lub podobnym czasie co ten traktat – czyli do dystynkcji 23. w pierwszym tomie *Scriptum super Sententias*.

Akwinata wprowadza tam – w ramach inspirowanego przez Boecjuszowe *Contra Eutychem* porządkowania pojęć potrzebnych refleksji teologicznej – interesujące nas obecnie odróżnienie ujęcia „jako całości” i ujęcia „jako części”. Zauważa, że jeśli ujmujemy istotę „jako część”, obejmujemy tą nazwą wyłącznie naturę wspólną, wykluczając wszystko co do niej nie należy (czymś takim jest np. materia ukonkretniona, która „dochodzi” do kompozycji poszczególnej rzeczy). Tak jest np., gdy używamy słowa „człowieczeństwo”, które „ani nie jest orzekane, ani nie jest rodzajem czy gatunkiem, lecz to z jego powodu formalnie nazywa się [coś] człowiekiem”. Gdy natomiast ujmujemy istotę „jako całość”, obejmujemy tą nazwą naturę wspólną, ale bez wykluczania tego, co poza nią (tak, że w pojęciu tym mieści się także – „w możliwości” – materia ukonkretniona). Tak jest np., gdy używamy słowa „człowiek”, które oznacza właśnie „to, co jest”<sup>523</sup>. Ujęcie istoty „jako części” i „jako całości” można odpowiednio opisać inaczej jako jej ujęcie bądź jako „to, przez co” (i wtedy mówimy, że „istota Sokratesa”, ujęta jako „człowieczeństwo”, „nie jest Sokratesem”); a innym razem jako „to, co jest” (i wtedy mówimy, że „Sokrates jest pewną istotą”, ujętą jako „człowiek”)<sup>524</sup>. Tak więc *quod est* pokrywa się tutaj z ujęciem „jako całość” (*ut totum*), a *quo est* równa się ujęciu „jako część” (*ut pars*).

523 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1 c: „Et ideo natura vel essentia significatur dupliciter: scilicet ut pars, secundum quod natura communis sumitur cum praecisione cujuslibet ad naturam communem non pertinentis; sic enim materia demonstrata supervenit in compositionem singularis demonstrati, sicut hoc nomen humanitas, et sic non praedicatur, nec est genus, nec est species, sed ea formaliter denominatur homo; vel significatur ut totum, secundum quod ea quae ad naturam communem pertinent, sine praecisione intelliguntur; sic enim includitur in potentia etiam materia demonstrata in natura communi, et sic significatur hoc nomine homo, et significatur ut quod est”.

524 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1 c: „Et utroque modo invenitur hoc nomen essentia. Unde quandoque dicimus Socratem esse essentiam quamdam; quandoque dicimus, quod essentia Socratis non est Socrates: et sic patet quod essentia quandoque dicit quo est, ut significatur nomine humanitatis; et quandoque quod est ut significatur hoc nomine homo”.

Pod koniec wykładu z korpusu artykułu poświęconego nazwom istoty, substancji, subsystencji i osoby św. Tomasz podsumowuje:

Tak więc różnica wspomnianych trzech [nazw] uwidacznia się w dwojaki sposób. Jeśli ujmie się coś jako „to, przez co” jest, wtedy istota oznacza quidditas jako formę całości, subsystencja (*ousiosis*) [oznacza] formę części, a substancja (*hypostasis*) – materię. Jeśli zaś ujmie się coś jako „to, co” jest, wtedy coś jedno i to samo nazwiemy istotą (jako mające *esse*), subsystencją (jako mające określone *esse*, bezwarunkowe – a to odpowiada wcześniej rodzajom i gatunkom niż jednostkom) oraz substancją (jako podmiotujące przypadłości – a to wcześniej odpowiada jednostkom niż rodzajom i gatunkom)<sup>525</sup>.

Zwróćmy uwagę na pojawienie się dwóch określeń: „forma całości” (*forma totius*) i „forma części” (*forma partis*). W tym wypadku nie chodzi już – jak to było wyżej, w odniesieniu do dwóch znaczeń *essentia* – o nałożenie odróżnienia całość/część na odróżnienie *quod est / quo est*. Zarówno „forma całości”, jak i „forma części”, zostały teraz wyróżnione wewnątrz aspektu *quo est*, a posługując się tymi określeniami autor zestawiał i połączył szczególnie pokrewieństwem istotę/quidditas/naturę (jako „formę całości”) z subsystencją (jako „formą części”).

Odróżnienie ujęć *ut totum / ut pars* i odróżnienie *forma totius / forma partis* nie są więc w myśli św. Tomasza dokładnie tym samym: coś ujętego „jako część” (*ut pars*) okazuje się gdzie indziej „formą całości” (*forma totius*). W świetle tego, co dotąd prześledziliśmy, wygląda to tak, że przykładowe „człowieczeństwo”, czyli istota ujęta jako *quo est* (i równocześnie *ut pars*), zostało w podsumowaniu określone jako „forma całości” (podczas gdy forma, czyli subsystencja ujęta jako *quo est* – i równocześnie *ut pars* – została także określona jako „forma części”). Ostatecznie, mimo nieco zawikłanej terminologii, wszystko się tu zgadza: istota, czyli „to, przez co”, jest równocześnie „częścią” jednostki i „formą”, którą można orzec o całej kompozycji.

Miejsc, w których Akwinata proponuje ujmowanie czegoś „według całości” (lub „według części”), jest więcej<sup>526</sup> – i choć nie są to wypowiedzi bardzo liczne, widać, że zrozumienie o co tu chodzi jest niezbędne do właściwego uchwycenia intencji autora. Trudno jest zreferować Tomaszową koncepcję istoty bez wspomnienia o tym odróżnieniu. Wydaje się zresztą, że zapominając o różnicy ujęć „jako całości” i „jako części”, nie jesteśmy w sta-

525 TOMASZ, *IN I SENT*, 23, 1, 1 c: „Sic ergo patet differentia istorum trium dupliciter. Quia si accipiatur unumquodque ut quo est, sic essentia significat quidditatem, ut est forma totius, usiosis formam partis, hypostasis materiam. Si autem sumatur unumquodque ut quod est, sic unum et idem dicitur essentia, inquantum habet esse, subsistentia, inquantum habet tale esse, scilicet absolutum; et hoc per prius convenit generibus et speciebus, quam individuis; et substantia, secundum quod substatur accidentibus; et hoc per prius convenit individuis, quam generibus et speciebus”.

526 Por. np. TOMASZ, *SCG*, 4, 81 [10]; *DE UNIONE*, 3 c; *QUODL IX*, 2, 1, ad 1; *DE ENTE*, 2; *CTH*, 1, 154 c.

OD „CAŁOŚCI / CZĘŚCI” DO „FORMY CAŁOŚCI” / „FORMY CZĘŚCI”

nie uchwycić najgłębszej specyfiki Tomaszowej formuły istoty, i tracimy szansę, by ją odróżnić od innych podobnych formuł. Tym bardziej dziwne wydaje się to, jak niewiele uwagi poświęca się z reguły tej sprawie. Możemy i powinniśmy się przy niej zatrzymać.

OD „CAŁOŚCI / CZĘŚCI” DO „FORMY  
CAŁOŚCI” / „FORMY CZĘŚCI”

32 Najpierw jednak trzeba sprecyzować, o co właściwie chodzi, gdy Tomasz czy Albert mówią o „całości” i „części” albo o „formie całości” i „formie części”. Język łacińskiej scholastyki obfituje w terminy techniczne, których sprecyzowany sens filozoficzny oddalił się od znaczeń przypisywanych tym samym słowom w mowie potocznej. „Całość” i „część” to, zdawałoby się, para słów współtworzących najprostsze rozumienia człowieka, a więc daleko przedteoretycznych. Czy znaczy to, że upewnienia o właściwym rozumieniu odróżnień Tomasz mamy szukać w zdroworozsądkowej intuicji na temat tego, czym są dla siebie część i całość? A może jednak powinniśmy spróbować prześledzić to, co o „całości” pisali autorzy będący autorytetami filozoficznymi dla Łacinników? Okazuje się bowiem, że temu tak prostemu słowu poświęcono w tekstach filozoficznych sporo osobnego miejsca i garść odróżnień. Co więcej, jak widzieliśmy wyżej, tuż obok „całości” i „części” pojawiają się „forma całości” i „forma części” – a to nie są już zwykłe składniki języka potocznego. Interesujące byłoby zatem poświęcenie uwagi zarówno określeniu części / całości, jak i genezie oraz znaczeniu pary pojęć: forma całości / forma części.

W piątej księdze *Metafizyki* scholastycy czasów Akwinaty znajdowali oparcie dla odróżnienia czterech odmian części<sup>527</sup>. W swoim komentarzu Tomasz podsumowuje to w ten sposób, że wymienia kolejno najpierw jedną „część podmiotową” (część powszechnika), a następnie trzy części „integralne”: ilościową i dwie „części substancji” (to znaczy z jednej strony realne części gatunku lub jednostki jako „mającego gatunek”, a z drugiej strony – myślnie części definicji, jak np. „istota żywa” i „dwunożny” w definicji człowieka)<sup>528</sup>.

527 Por. ARYSTOTELES, *Metaphysica Me*, 5, 25 [1023 b]: „Pars dicitur uno modo in quam dividitur quantitas quocumque modo (semper enim ablatum a quantitate quantumcumque pars illius dicitur, ut trium duo pars dicuntur), alio vero modo que talia dimensurant solum; propter quod duo trium sunt ut dicitur pars, sunt autem ut non. Amplius in que dividitur species sine quantitate, et ea partes huius dicuntur; quare species generis dicunt esse partes. Amplius in que dividitur aut ex quibus componitur totum, aut species aut habens speciem, ut spere eree aut cubi eree es pars est (hoc autem est materia in qua species) et angulus pars. Amplius que sunt in ratione unumquodque ostendente, et ea partes sunt totius; propter quod genus speciei et pars dicitur, aliter autem species generis pars”.

528 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 21 [1093-1097]: „Deinde cum dicit pars dicitur hic ponit quatuor modos, quibus aliquid dicitur esse pars. Primo modo pars dicitur, in quam dividitur aliquid secundum quantitatem: et hoc dupliciter. Uno enim modo quantumcumque fuerit quantitas minor, in quam quantitas maior dividitur, dicitur eius pars. Semper enim id quod aufertur a quantitate, dicitur pars

Za *Metafizyką* Arystotelesa św. Tomasz mógł powtarzać w swoich dziełach także odróżnienie dwóch odmian całości: takiej, która jest obecna w każdej swojej części według bytu i mocy, więc może być orzekana o każdej części, oraz takiej, która nie jest tak obecna ani co do bytu ani co do mocy, więc nie może być orzekana o częściach – pierwszą z nich nazywa Akwinata „całością uniwersalną” (*totum universale*), a drugą – „całością integralną” (*totum integrale*)<sup>529</sup>. Choć rdzeń nauki o tych dwóch całościach jest niewątpliwie Arystotelesowy<sup>530</sup>, terminologia, którą tu stosuje Akwinata jest już produktem łacińskiej scholastyki<sup>531</sup>.

Nakładając komentarz Akwinaty do fragmentu o częściach na objaśnienie dotyczące fragmentu o całościach, otrzymujemy następujący schemat:

<i>partes...</i>	<i>totius integralis</i>	<i>totius universalis</i>
<i>Primo modo:</i>	<i>partes quantitatis</i>	
<i>secundo modo:</i>		<i>species ut partes generis</i>
<i>tertio modo:</i>	<i>partes ex quibus componitur aliquid: partes substantiae, ut partes rei</i>	

eius; sicut duo aliquo modo sunt partes trium. Alio modo dicitur solum pars quantitas minor, quae mensurat maiorem. Et sic duo non sunt pars trium; sed sic duo sunt pars quatuor, quia bis duo sunt quatuor. Secundo modo ea dicuntur partes, in quae dividitur aliquid sine quantitate: et per hunc modum species dicuntur esse partes generis. Dividitur enim in species, non sicut quantitas, in partes quantitatis. Nam tota quantitas non est in una suarum partium. Genus autem est in qualibet specierum. Tertio modo dicuntur partes, in quas dividitur, aut ex quibus componitur aliquid totum; sive sit species, sive aliquid habens speciem, scilicet individuum. Sunt enim, sicut dictum est, quaedam partes speciei, et quaedam partes materiae, quae sunt partes individui. Aes enim est pars sphaerae aereae, aut cubi aerei, sicut materia, in qua species est recepta. Unde aes non est pars speciei, sed pars habentis speciem. Est autem cubus corpus contentum ex superficiebus quadratis. Angulus autem est pars trianguli sicut speciei, sicut supra dictum est. Quarto modo dicuntur partes, quae ponuntur in definitione cuiuslibet rei, quae sunt partes rationis sicut animal et bipes sunt partes hominis. Ex quo patet, quod genus quarto modo est pars speciei: aliter vero, scilicet secundo modo, species est pars generis. In secundo enim modo sumebatur pars pro parte subiectiva totius universalis; in aliis autem tribus pro parte integrali. Sed in primo pro parte quantitatis, in aliis autem duobus pro parte substantiae; ita tamen, quod pars secundum tertium modum est pars rei; sive sit pars speciei, sive pars individui. Quarto autem modo est pars rationis”.

529 Por. TOMASZ, *IN V MET*, 21 [1098n] .

530 ARYSTOTELES, *MET ME*, 1023 b 26: „Totum dicitur cuius nulla partium abest ex quibus est et dicitur totum natura, et continens contenta, quare unum sunt illa; hoc autem dupliciter: aut enim unumquodque unum aut ut ex hiis unum”.

531 Nazwy „totum universale” i „totum integrale” utarły się dopiero w średniowiecznej logice szkolnej Łacinników (występują już w *Dialectica* Garlanda Komputysty z wieku XII) – por. LIBERA, 1996, 256. Tenże podział u Alberta – por. *SDC*, I, 4, 36, 2, 1 [539n] . Piotr Hiszpan odróżnia w swym podręczniku logiki sześć odmian całości: uniwersalną, integralną, ilościową, „w sposobie”, miejscową, czasową (por. *TRACTATUS*, 5, 11 [63, 8-11]) .

<i>quarto modo:</i>	<i>partes in definitione: partes substantiae, ut partes rationis</i>	
---------------------	--	--

Jeśli chodziłoby o same odróżnienia „całości”, trzeba dopowiedzieć, że dodatkowo między tę „integralną” i tę „uniwersalną” Tomasz stawiał jeszcze jakby pośrednią „całość potencjalną” (*totum potentiale* – która jest w każdej części według bytu, ale nie według całej mocy)<sup>532</sup>.

Niekiedy zresztą zamiast tego dwu- lub trójpodziału pojawia się podobny, nieco inaczej określony: „całość istotowa” i „całość ilościowa”<sup>533</sup> (oraz „całość mocy”)<sup>534</sup>. Na podstawie wypowiedzi samego Tomasza trudno by z całą pewnością wyrokować o relacji między „całością uniwersalną” (której przykładem jest w tekstach Tomasza np. *animal*, w którym mieszczą

532 Por. np. TOMASZ, *IN I SENT*, 3, 4, 2, ad 1: „Totum enim potentiale, quasi medium est inter integrale et universale. Universale enim adest cuilibet parti subjectivae secundum esse et perfectam virtutem, et ideo proprie praedicatur de parte sua. Sed totum integrale non adest cuilibet parti, neque secundum esse, neque secundum virtutem. Non enim totum esse domus est in pariete, neque tota virtus; et ideo nullo modo praedicatur de parte. Totum autem potentiale adest cuilibet parti secundum se, et secundum aliquid virtutis, sed non secundum perfectam; immo secundum perfectam virtutem adest tantum supremae potentiae; et ideo praedicatur quidem, sed non adeo proprie sicut totum universale”.

533 Por. TOMASZ, *STH*, I, 8, 2, ad 3: „Ad tertium dicendum quod totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiae, ut forma et materia dicuntur partes compositi, et genus et differentia partes speciei; et etiam pars quantitatis, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci, unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed totalitas essentiae non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quod illud quod est totum totalitate essentiae in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quae secundum accidens quantitatem habent, albedo enim est tota in qualibet parte superficiei, si accipiat totalitas essentiae, quia secundum perfectam rationem suae speciei invenitur in qualibet parte superficiei, si autem accipiat totalitas secundum quantitatem, quam habet per accidens, sic non est tota in qualibet parte superficiei. In substantiis autem incorporeis non est totalitas, nec per se nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiae. Et ideo, sicut anima est tota in qualibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus et singulis”. Podobnie: *SCG*, 2, 72 [4].

534 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 4 c: „Ad cuius evidentiam considerandum est quod triplex totalitas invenitur. Prima quidem est manifestior secundum quantitatem, prout totum quantum dicitur quod natum est dividi in partes quantitatis: et haec totalitas non potest attribui formis nisi per accidens, in quantum scilicet per accidens dividuntur divisione quantitatis, sicut albedo divisione superficiei. Sed hoc est illarum tantum formarum quae coextenduntur quantitati; quod ex hoc competit aliquibus formis, quia habent materiam similem aut fere similem et in toto et in parte. Unde formae quae requirunt magnam dissimilitudinem in partibus, non habent huiusmodi extensionem et totalitatem, sicut animae, praecipue animalium perfectorum. Secunda autem totalitas attenditur secundum perfectionem essentiae, cui totalitati etiam respondent partes essentiae, physice quidem in compositis materia et forma, logice vero genus et differentia; quae quidem perfectio in formis accidentalibus recipit magis et minus, non autem in substantialibus. Tertia autem totalitas est secundum virtutem. Si ergo loqueremur de aliqua forma habente extensionem in materia, puta de albedine, possemus dicere quod est tota in qualibet parte totalitate essentiae et virtutis, non autem totalitate prima, quae est ei per accidens; sicut tota ratio speciei albedinis invenitur in qualibet parte superficiei, non autem tota quantitas quam habet per accidens, sed pars in parte”.

się i człowiek, i zwierzę) oraz „całością istotową” (której przykładem jest u św. Tomasza np. złożenie z formy i materii) .

Z punktu widzenia określenia istoty ważna jest dla nas oczywiście „całość istotowa” oraz „części substancji”.

Te zakotwiczone w *Metafizyce* klasyfikacje „całości” i „części” nie są też specjalnie oryginalne na tle scholastyki współczesnej Akwinacie. Jeśli zaś sprawdzimy, co na ten temat mówi św. Albert już w swych wczesnych dziełach, znajdziemy tam drogowskaz wskazujący na Boecjuszowe *De divisione* jako na źródło podstawowych odróżnień<sup>535</sup>. Albert zresztą nie tylko wskazywał na ten utwór, lecz był jego komentatorem – co ułatwia nam obecnie równoczesne prześledzenie Boecjuszowych klasyfikacji całości i ich odbrzmienia w myśli Kolończyka.

Boecjuszowe *De divisione* to jeden z tych jego traktatów logicznych, które wyznaczały pewne standardy techniki pojęciowej Łacinników – oferując nie tyle jakieś pogłębienie, ile porządkujące systematyzacje. To zresztą właśnie na samym wstępie tego traktatu Boecjusz – nawiązując równocześnie do Platonskiego *Sofisty* i Arystotelesowych *Kategorii*, a także z powołaniem na Plotyna („najpoważniejszego filozofa”), Porfiriusza i Andronika – podnosi potrzebę tego elementarnego porządku w myśleniu, który uzyskuje się przez odróżnienie jednego od drugiego<sup>536</sup>. Chciałby więc dostarczyć takiego podstawowego schematu koniecznych odróżnień swoim czytelnikom łacińskim – i układa wykład o podziałach zachodzących w rodzaju, całości i słowie.

Jeśli chodzi o „całość” – wyjaśnia Boecjusz już w głębi utworu, w jednym z kolejnych rozdziałów – słowo to ma wiele znaczeń. Boecjusz wylicza krótko następujące<sup>537</sup>:

- ⟨1⟩ *totum quod est continuum* (np. ciało lub linia)
- ⟨2⟩ *totum quod non est continuum* (np. stado, lud, wojsko)
- ⟨3⟩ *totum quod est universale* (np. człowiek lub koń)

535 POR. ALBERT, *SDC*, II, 1, 6 c [87] .

536 POR. BOECJUSZ, *DE DIVISIONE* [4]: „Quam magnos studiosis afferat fructus scientia diuidendi quamque apud peripateticam disciplinam semper haec fuerit in honore notitia, docet et Andronici, diligentissimi senis de diuisione liber editus; et hic idem a Plotino grauissimo philosopho comprobatus et in libri Platonis, qui „Sophistes” inscribitur commentariis a Porphyrio repetitus, et ab eodem per hanc introductionis laudata in *Categorias* utilitas. Dicit enim necessarium fore generis, speciei, differentiae, proprii, accidentisque peritiam, cum propter alia multa tum propter utilitatem quae est maxima partiendi”.

537 POR. BOECJUSZ, *DE DIVISIONE* [39]: „Nunc de ea diuisione dicemus quae est totius in partes, haec enim erat secunda diuisio post generis diuisionem. Quod enim dicimus totum multipliciter significamus: totum namque est quod continuum est, ut corpus uel linea uel aliquid huiusmodi; dicimus quoque totum quod continuum non est, ut totum gregem uel totum populum uel totum exercitum; dicimus quoque totum quod uniuersale est, ut hominem uel equum, hi enim toti sunt suarum partium, id est hominum uel equorum, unde et particularem unumquemque hominem dicimus; dicitur quoque totum quod ex quibusdam uirtutibus constat, ut animae alia potentia est sapiendi, alia sentiendi, alia uegetandi”.



⟨4⟩ *totum ex quibusdam virtutibus* (np. władze złączone w duszy)

Z tych czterech odmian w zasięgu naszej problematyki znajduje się „całość, która jest powszechnikiem” – czyli całość powszechna składająca się z poszczegółów (koń z poszczególnych koni, a człowiek z poszczególnych ludzi).

Objaśniając, a właściwie jedynie po swojemu parafrazuując ten fragment, św. Albert nie dodaje tu w zasadzie nic istotnego, także w odniesieniu do całości powszechnikowej – jeśli nie liczyć pewnych rozwinięć terminologicznych i nadania odmiennych nazw częściom tych różnych całości<sup>538</sup>. Jednak pod koniec rozdziałiku Albert uzupełnia zestawienie Boecjuszowe o „całość istotową” (*totum essentiale*), czyli gatunek jako „całość obejmująca i rodzaj, i różnicę” – tłumacząc równocześnie, że u Boecjusza ta odmiana całości „mieści się w powszechnej”<sup>539</sup>.

Boecjusz mówi dalej, na jakie części dzieli się wspomniane całości<sup>540</sup> – a Albert wyłuskuje stamtąd zdanie, że „zachodzi podział całości na materię i formę”<sup>541</sup>. U Boecjusza zdanie to wygląda na początek objaśnienia dotyczącego całości innych niż ciągle (czyli różnych od ⟨1⟩), jednak Albert dostrzega w nim cząstkę odnoszącą się do wskazanej wyżej przez siebie „całości istotowej”. Mówi tak:

Niekiedy zachodzi także podział całości istotowej na materię i formę, które jednak nie są oddzielne według aktu, lecz tylko co do treści pojęciowej (*ratione sola*), która jest oparta na różnej naturze części składających się na kompozycję. To zaś, że ten podział jest inny od pierwszego przytoczonego [wyżej], potwierdza się przez to, że posąg inaczej składa się integralnie z części sobie podobnych i niepodobnych, a inaczej składa się z materii i formy jako z [części] istotowych, które są możliwością i aktem. Możliwość materii nie jest bowiem możliwością względem [jakiejs] części, lecz względem całości, i podobnie forma nie jest aktem części, lecz całości. Każda możliwość części integralnych jest zaś częścią, a żadna możliwość nie jest całością. Zatem ten podział jest inny od poprzedniego. Tak bowiem posąg składa się z brązu jako z materii i z postaci czyli kształtu jako z formy i aktu<sup>542</sup>.

538 POR. ALBERT, *IN DE DIVISIONE*, 4, 1 [75, 7-11]: „Dicimus etiam totum id, quod est universale, sicut dicimus totum hominem vel equum. Haec enim tota sunt earum partium subiectivarum, quae sunt sub ipsis. Propter quod et quemlibet individuum hominem vel equum dicimus particularem hominem vel equum”.

539 POR. ALBERT, *IN DE DIVISIONE*, 4, 1 [75, 23-26]: „Est autem adhuc totum essentiale, sicut species totum est complectens et genus et differentiam. Sed de hoc mentio non fit, quia sub universali continetur”.

540 POR. BOECJUSZ, *DE DIVISIONE* [39n]: „Tot igitur modis cum totum dicatur, facienda totius diuisio est primo quidem, si continuum fuerit, in eas partes ex quibus ipsum totum constare perspicitur, aliter enim diuisio non fit”.

541 POR. BOECJUSZ, *DE DIVISIONE* [41]: „Fit autem totius diuisio et in materiam atque formam, aliter enim constat statua ex partibus suis, aliter ex materia atque forma, id est ex aere et specie”.

542 ALBERT, *IN DE DIVISIONE*, 4, 2 [78, 4-16]: „Fit autem aliquando totius essentialis diuisio et in materiam et in formam, quae tamen actu separabilia non sunt, sed ratione sola, quae fundatur in partium componentium diversa natura. Quod autem haec diuisio diversa sit et alia a prima inducta, ex hoc

W dalszym ciągu Albert mówi, za Boecjuszem, o tym, że także inne całości – zbiory, powszechniki i całości potencjalne – dzielą się na odpowiednie dla siebie części, inne niż części właściwe całości ciągłej. Jednak objaśnienia dotyczące podziału całości powszechnika nie wnoszą już nic ważnego dla naszego tematu.

Systematyczne zastosowanie różnicy całość / część w precyzowaniu pojęcia istoty czy powszechnika jest niewątpliwie obecne u św. Tomasza (u którego widzieliśmy to wyżej), ale wprowadzenie tego zabiegu jest dziś przypisywane przede wszystkim św. Albertowi (u którego na razie nie mieliśmy okazji tego zauważyć w analizowanych wyżej tekstach). Albert zaś miałby tę wrażliwość na ujmowanie według „całości” i „części” przejąć od bizantyńskiego neoplatonika Eustratiosa z Nicei, z którego komentarzem do I księgi *Etyki Nikomachejskiej* zapoznawał się niemal nazajutrz po jego zlatynizowaniu przez Roberta Grosseteste ok. 1247, czyniąc jednym z przewodników po lekturze dzieła Stagiryty<sup>543</sup>.

Specyfika ujęcia Eustratiosa polegała właśnie na tym, że przedstawiając (neo)platońską koncepcję powszechników, scharakteryzował je jako „całości”, zestawiane z „częściami”. W centralnej części interesującego nas fragmentu Eustratios mówi:

[Platonicy] Mówią bowiem, że całość nazywa się trojako: jako uprzednią względem części (*ante partes*), zbudowaną z części (*ex partibus*), podzieloną na części (*in partibus*). Całościami uprzednimi względem części są gatunki, gdyż istniejąc jako najprostsze i niematerialne, bytują samodzielnie przed wieloma tymi, które zostały uczynione według nich. Zbudowanymi z części są (rzeczy) złożone i na wiele (części) podzielone. [Takimi są] *homoiomera* (czyli zbudowane z części podobnych, np. kamień w kamieniach), całość istniejąca w częściach, na które jest podzielna i które wszystkie otrzymują nazwę i definicję całości; albo *anhomoimera* (czyli zbudowane z części niepodobnych, jak np. człowiek z rąk, nóg, głowy). Żadna z części człowieka nie jest podobna do całości, a przez to nie otrzymuje ani nazwy ani definicji całości. Natomiast całości podzielone na części to (rzeczy) poznawalne intelektualnie, które są orzekane o wielu, będąc najpóźniejsze w powstawaniu<sup>544</sup>.

---

probatum, quod aliter constat idoli statua ex partibus suis similibus sive dissimilibus integraliter, et aliter constat ex materia et forma tamquam essentialibus, quae sunt potentia et actus. Potentia enim materiae non est potentia ad partem, sed ad totum, et similiter forma non est actus partis sed totius. Partium autem integralium quaelibet potentia est pars et nulla potentia est totum. Est ergo ista alia a priori divisio. Sic enim statua constat ex aere, ut ex materia, et ex specie sive ex figura, ut ex forma et actu”.

543 Por. LIBERA, 1990, 190-191; 1996, 253nn. Na temat Eustratiosa (ok. 1050 – ok. 1120) i jego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej* – zob. MERCKEN, 1990, 410-419.

544 Eustratios, IN PRIMUM MORALIUM, 7, ad 1096 a 10-14 [69n]: „Triplaciter enim aiunt dici totum: ante partes, ex partibus, in partibus. *Ante partes* quidem illas species, quoniam ante multa quae ad illas, simplicissimas existentes et immateriales, facta sunt unaquaqueque illarum substitit. *Ex partibus* autem composita et in multa partita, sive *homoimera* (id est *similium partium*), ut lapis in lapides,

Tyle Eustratios, czytany przez św. Alberta. Fragment ten ma duże znaczenie dla dziejów doktryny powszechników – widzimy, jak Eustratios klasyczną neoplatońską triadę powszechników zestawionych z „rzeczą” (ujętych *ante, in i post rem*)<sup>545</sup> przekształca w triadę „całości” zestawionych z „częściami” (ujętych jako *ante, ex i in partibus*). Jednak dla nas szczególnie ciekawe jest właśnie to ujęcie istoty rzeczy złożonych jako jednej z odmian „całości”, wypełnione Arystotelesowym odróżnieniem „części” podobnych (jednorodnych) lub niepodobnych (niejednorodnych)<sup>546</sup>.

Czy wpływu tej konstrukcji neoplatońskiego komentatora na koncepcje Akwinaty możemy się jedynie domyślać, czy może mamy na to jakieś twarde dane? Chyba jednak tylko mocne poszlaki.

Przed wszystkim wiemy, że edukacja uniwersytecka św. Tomasza, odbywająca się pod kierunkiem św. Alberta najprawdopodobniej w Paryżu lat 1245-48<sup>547</sup> i kontynuowana w Kolonii w latach 1248-52<sup>548</sup>, objęła spotkanie z komentowaną przez tego ostatniego *Etyką Nikomachejską* – przy czym biografowie Akwinaty z jednej strony dziwią się, że filozoficzna *Etyka* Arystotelesowa znalazła się w jego programie studiów teologicznych<sup>549</sup>, a z drugiej zwracają uwagę na wielkie przywiązanie św. Tomasza do Albertowego komentarza do tego dzieła<sup>550</sup>, w którym Eustratios pojawia się jako ceniony ekspert. Możemy przyjąć za pewnik, że u boku Alberta Akwinata poznawał *Etykę* między innymi właśnie z pomocą komentarza Eustratiosa. Wiemy też na pewno, że zapamiętał tego autora – o tyle, że przynajmniej jeden raz wymienia go z imienia w Skrypcie do *Sentencji*, jako „pewnego greckiego komentatora biskupa Eustratiosa”, aby przywołać jego

---

totum existens ad partes in quas divisibilis est, quarum unaquaeque et nomen et rationem totius recipit, sive anhomoiomera (id est dissimilium partium), ut homo in manus, pedes, caput. Nulla enim partium hominis similis est toti, ut neque nomen neque rationem totius recipiens. *In partibus* autem, ut intelligibilia, quae et de multis de posteriora generatione dicuntur”.

545 Chodzi o teorię „trzech stanów” powszechnika, wypracowaną przez neoplatońskich komentatorów *Isagoge* Porfiriusza: Ammoniusza, Eliasza i Dawida (por. LIBERA, 1996, 103-105).

546 Por. ARYSTOTELES, *DE PARTIBUS ANIM.*, 2, 1 [646 b]: „Ex ambabus quidem igitur animalia constant partibus hiis, sed omiomera anomiomerorum gratia sunt; illorum enim opera et operationes sunt, ut puta oculi et nasi et faciei totius et digiti et manus et totius brachii”.

547 Wydawca Tomaszowego komentarza do *Etyki Nikomachejskiej*, o. Gauthier zauważa, że dzieło to jest głęboko przeniknięte ideami typowymi dla scholastyki paryskiej lat 1240.-50. Por. TORRELL, 1993, 29n.

548 „Pobyt w Kolonii stanowi decydujący etap w życiu Tomasza. ... W ciągu tych czterech lat Tomasz, w wieku 23-27 lat, mógł dogłębnie nasiąknąć myślą Alberta, dla którego kontynuował prace rozpoczętą już w Paryżu. To wówczas doprowadził do porządku swoje swoje notatki z wykładów o *Imionach Bożych* Dionizego i o *Etyce Nikomachejskiej* Arystotelesza” (TORRELL, 1993, 37n).

549 „Nigdy nie miano wątpliwości, że Tomasz słuchał wykładów Alberta o *Imionach Bożych*, ale dziwno się, że, już jako teolog, mógł uczęszczać na wykłady z *Etyki*, które należały normalnie do kursu filozofii. Po badaniach Gauthiera, który wskazał we własnym komentarzu Tomasza do *Etyki* jakiegoś 350 fragmentów, w których ‘wpływ Alberta jest ewidentny’, nie można już wątpić w zapewnienia dawnych biografów” (TORRELL, 1993, 38).

550 Por. TORRELL, 1993, 38n.

zdanie z komentarza do księgi szóstej *Etyki* – i aby raczej surowo naprostować jego zdanie „pachnące herezją”<sup>551</sup>.

To prawda, że Tomasz nie miał zbyt wiele powodów, aby zaufać akurat Eustratiosowi – i platonikowi, i teologowi przyłapanemu na wątpliwym poglądzie. Mimo to jest prawdopodobne, że widoczne zarówno w *In I Sent*, 23, 1, 1, jak i w innych dziełach Akwinaty użycie odróżnienia „według części” i „według całości” jest śladem kontaktu z tym autorem, zapośredniczonego w myśli podziwianego mistrza Alberta.

Nie zmienia to oczywiście faktu, że zasugerowane przez Eustratiosa dublowanie serii „powszechników” przez serię „całości” mogło znaleźć wzmocnienie i rozwinięcie także w innych źródłach. Czytając *Metafizykę* Awicenny, scholastycy dochodzili przecież w pewnym momencie do miejsca, w którym autor w kontynuacji rozważań o powszechnikach mówi:

Zapoznawszy się z tym [co wyżej], łatwo jest poznać różnicę między całością i częścią a powszechnikem i poszczegółem. Całość bowiem – ze względu na to, że jest całością – jest tylko w konkretnych rzeczach (*in his rebus*), zaś powszechnik, jako powszechnik, jest tylko w sformułowaniu (*in formatione*).

Dalej, całość jest obliczana według swoich części i każda część należy do jej istoty; powszechnik zaś nie jest obliczany według swoich części, a części nie należą do jego istoty.

Dalej, natura całości nie ustanawia części, które są w niej, i dlatego natura całości nie stanie się w żaden sposób częścią swoich części; natomiast natura powszechnika jest częścią natury części, gdyż te części albo są gatunkami, które są ustanawiane przez naturę dwóch powszechników, czyli rodzaju i różnicy, albo są jednostkami, które są ustanawiane z natury wszystkich powszechników i z natury przypadłości, które okrywają je wraz z materią.

Dalej, całość nie jest całością dla każdej części przez się, natomiast powszechnik, choć byłby sam, byłby jednak orzekany o wszelkim poszczególe.

Dalej, części wszelkiego powszechnika są skończone, natomiast części wszelkiej całości są nieskończone.

Dalej, całość wymaga, aby wszystkie jej części były obecne razem, natomiast powszechnik – nie.

Można znaleźć jeszcze inne różnice poza tymi, na podstawie których da się poznać, że całość jest czymś innym niż powszechnik<sup>552</sup>.

551 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 9, 1, 8 c.

552 AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 2 [244, 79 – 245, 97]: „His autem cognitiss, facile est cognoscere differentiam quae est totius et partis ad universale et particulare. Totum enim, ex hoc quod est totum, non est nisi in his rebus; universale vero, ex hoc quod est universale, non est nisi in formatione. Item totum numeratur partibus suis et unaquaeque partium est de essentia eius; universale vero non numeratur partibus suis nec partes sunt de essentia eius. Item natura totius non constituit partes quae sunt in illo, sed ipsum constituitur ex illis; natura vero universalis constituit partes quae sunt in illo; et propter hoc natura totius non fiet pars suarum partium ullo modo; natura vero universalis pars est naturae partium, quoniam hae partes aut sunt species quae constituuntur a natura

Niezależnie od treści doktryny, wypowiedzianych lub założonych w tym porównaniu, znaczące jest już samo to zdystansowanie powszechnika i całości. Jest ono jakby krokiem dalej w stosunku do tego, *co de universalibus et toto* można było przeczytać u Eustratiosa. Parafraza metafizyczna Alberta jest świadectwem tego, że ta Awicenniańska nauka o różnicy całości i powszechnika została przezeń zauważona i przyjęta<sup>553</sup>.

## ΛΌΓΌΣ, RATIO I FORMA

- 33 Zróżnicowaniu ujęcia istoty (gatunkowej czy jednostkowej) „według całości” i „według części” niekiedy towarzyszy, a czasem wręcz nakłada się nań odróżnienie *forma totius* i *forma partis*. Na podstawie cytowanego wyżej fragmentu z *In I Sent*, 23 widać, że odróżnienia *totum / pars* oraz *forma totius / forma partis* nie są tożsame. W rzeczywistości przecież jakaś *forma totius* może być jedynie częścią jakiejś całości.

Zamieszanie, jakie panuje do dziś wokół sensu tych dwóch „form”, każe nam przywrócić się teraz tym terminom ze szczególną uwagą.

Niezależnie od tego, jakie osobliwości doktrynalne mogły być i były wpisywane w ciąg wieków w odróżnianie „formy całości” i „formy części”<sup>554</sup>, jego geneza historyczna nie kryje żadnej neoplatońskiej tendencji metafizycznej do mnożenia form. Chodzi raczej o pewną trudność czy nieudolność w przekazywaniu doktryny arystotelesowskiej.

W oryginale *Fizyki* 186 b 25 Arystoteles używa słowa *λόγος*, skądinąd „jednego z najczęściej spotykanych słów w *Corpus Aristotelicum*”, należącego „do podstawowego zasobu terminologicznego Stagiryty”<sup>555</sup>:

Czymkolwiek by były części czy elementy definicji (*λόγος*), ich definicja nie obejmuje definicji całości. Na przykład definicja ‘dwunożności’ nie obejmuje definicji ‘człowieka’, a definicja ‘białości’ nie obejmuje definicji ‘białego człowieka’<sup>556</sup>.

W miejscu, w którym polskie tłumaczenie z greki używa jako odpowiednika *λόγος* słowa „definicja”, tłumacze obu średniowiecznych wersji łacińskich

---

duorum universalium, scilicet generis et differentiae, aut sunt individua quae constituuntur ex natura omnium universalium et ex natura accidentium quae vestiunt ea cum materia. Item totum non est totum unicuique parti per se; universale vero, etiamsi esset solum, praedicaretur tamen de omni particulari. Item partes omnis universalis finitae sunt; partes vero omnis totius infinitae sunt. Item totum eget ut omnes partes eius sint praesentes simul; universale autem non. Possunt autem inveniari aliae differentiae praeter has ex quibus cognoscitur totum aliud esse ab universalibus.”

553 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 7 [288, 14-35].

554 Jest faktem, że odróżnienie dwóch form (i odpowiadających im dwóch materii!) wpisywało się z łatwością w nurt neoplatońskiej tezy o wielości form.

555 SŁOWNIK, 1994, 70-71.

556 ARYSTOTELES, *FIZYKA*, LEŚNIAK, 31.

(tzw. *Vetus i Vaticana*) posłużyli się słowem *ratio* – co dało m.in. pojęcie *ratio totius* (za którym musi pójść też *ratio partis*):

amplius quecumque in *diffinitiva ratione* insunt aut ex quibus sunt, in *ratione* alicui horum non inest *ratio totius*, ut in bipede *ratio hominis* aut in albo quae est albi hominis<sup>557</sup>.

Teraz potrzeba już było tylko jednego kroku, aby po zastąpieniu *ratio* przez *forma* swoją wieloznaczną karierę zaczęło robić wyrażenie *forma totius*, wraz ze swoim korelatem *forma partis*.

Jeśli chodzi o *ratio*, słowo to posiada cały wachlarz znaczeń, z których zróżnicowania autorzy średniowieczni zdawali sobie sprawę. Od czasu Boecjuszowego przekładu Arystotelesa – w którym *logos* został zastąpiony właśnie przez *ratio* – słowo to miało oznaczać coś, co jakaś rzecz ma wspólnego z innymi rzeczami, zachowując swoją odrębną tożsamość, w sensie logicznym lub ontycznym (np. *ratio animalis* jest wspólna człowiekowi i krowie) . Następnie terminu tego używano także w odniesieniu do natury opisującej pełną tożsamość danej rzeczy (gatunkową lub jednostkową), w odróżnieniu od innych tożsamości (np. *ratio hominis* różna od *ratio lapidis*, albo *ratio singularitatis*)<sup>558</sup>.

Z punktu widzenia bogactwa znaczeń słowa *ratio* nie trudno więc ocenić, że część jego pola znaczeniowego pokrywa się z tym, które jest kojarzone ze słowem *forma* – tak więc zastępcze stosowanie jednego z tych słów w miejsce drugiego powinno być niekiedy bardzo ułatwione. Ten mały ale ważny krok od *ratio* do *forma* miał uczynić św. Albert Wielki. Nie przesądzając, czy rzeczywiście to właśnie Kolończyk pierwszy puścił w obieg odróżnienie dwóch form, na pewno znajdujemy je np. w jego komentarzu do *Sentencji* i w pierwszej sumie teologicznej, a więc w dziełach z lat 1240. (mówiąc dokładniej: sprzed roku 1246 – a więc jeszcze zanim Albert mógł przeczytać w przekładzie Grosseteste wykład Eustratiosa o „całościach”)

Wypowiedzi Alberta z tego okresu dają się ułożyć w ciekawej linii ewolucji pojęć, niekonieczne jednak pokrywającej się z chronologicznym następstwem tekstów. Gdyby jednak spróbować zarysować myślowe przejście od *λόγος-ratio* do *λόγος-forma*, można by zacząć od następującego tekstu z komentarza do *Sentencji*:

Omnis figura in cuius omni divisione numquam resultat alia figura, et numquam *ratio totius* ejusdem figurae, sed semper *ratio partis* ejus figurae, est simplicior omni alia figura in cuius aliqua divisione resultat alia et alia figura, et alia *ratio totius* ejusdem figurae quae dividitur<sup>559</sup>.

557 Por. ARYSTOTELES, *PHYSICA VETUS*, I, 3 [16, 12-15] (podkr. PM) .

558 Por. RIJK, 1994, 218.

559 ALBERT, *IN II SENT*, 14, C, 6, ad quaest [264] .

Mamy tu więc, szlakiem tekstu Arystotelesowego, *ratio*, ale już odróżnione na *ratio totius* i *ratio partis*. Jako następny zobaczmy tekst z *Summa de creaturis*, w którym *ratio* i *forma* występują razem:

dicendum quod *ratio animalis* dupliciter sumitur, scilicet a *forma totius*, et a *forma partis*. Si sumatur a *forma totius*, tunc est corpus animatum sensibile, ut dicit Porphyrius. Si autem sumatur a *forma naturae partis*, tunc est habens vim et actum animati, et sic Angelus dicitur animal rationale, quia habet vim et operationem rationalis animalis. Dico autem *formam totius* formam illam quae est praedicabilis de toto composito, sicut homo est forma Socratis: et dico *formam partis* formam materiae quae est anima<sup>560</sup>.

Zatem „forma całości” to po prostu formuła definicyjna ogarniająca złożoną całość, a „forma części” to znana nam dobrze forma aktualizująca materię. Żeby jednak zrozumieć właściwie intencję Alberta, trzeba było zwrócić uwagę na dystynkcję przeprowadzoną w ostatnim zdaniu tego tekstu. Historia wskazuje na to, że nie wszyscy zwrócili na nią uwagę lub nie wszyscy zdecydowali się pójść drogą wskazaną przez Alberta. „Pomieszanie dwóch znaczeń słowa *λόγος*: *λόγος*-formuła i *λόγος*-forma, czyni teorię *forma partis* i *forma totius* niezrozumiałą. Należy zatem przywrócić jej znaczenie oryginalne, które ma u Arystotelesa. W *Fizyce*, I, 186 b 25, mówi on, że „czymkolwiek by były części czy elementy definicji, ich definicja nie obejmuje definicji całości” [FIZYKA, LEŚNIAK, 31], i chce przez to powiedzieć po prostu, że definicja „dwunożności” nie obejmuje definicji «człowieka», a definicja «białości» nie obejmuje definicji «białego człowieka». Gdy Albert Wielki twierdzi, że „forma całości jest tym, co orzeka się o całości złożonej, jak człowiek jest formą Sokratesa”, oba ujęcia słowa *forma*, czyli dwa ujęcia słowa *λόγος*, nakładają się: *λόγος*-formuła i *λόγος* jako synonim *μορφή*. Nie zauważając tego nakładania, niektórzy autorzy średniowieczni (i interpretatorzy współcześni) zrozumieli różnicę *forma partis* / *forma totius* jako narzucenie ontologii platońskiej ontologii Arystotelesa, sprowadzając nagle Formy Platona do hylemorfizmu arystotelesowskiego. Nie ma tam jednak nic z tego: kompozycja Sokratesa jest kompozycją z materii i formy w sensie *λόγος-μορφή*. Ta forma, którą nazywa się *forma partis* („formą części”), jest dla materii formą w znaczeniu *λόγος-μορφή*. Forma całości, która jest nazywana orzecznikiem tej kompozycji, nie jest *formą* w sensie *λόγος-μορφή*, ale jest *formą* w sensie *λόγος*-formuła<sup>561</sup>.

Dochodzimy teraz do tekstu, w którym dodatkowo Albert konfrontuje dystynkcję dwóch form z dwoma typami definicji, logiczną i fizyczną:

560 ALBERT, SDC, I, 4, 20 [460].

561 LIBERA, 1996, 278.

Dicendum, quod duplex est diffinitio, scilicet logica, et naturalis. *Logica* est, quae sumitur a forma totius: et dico *formam totius*, quae praedicabilis est de toto sicut genus, differentia, et species: et omnis talis diffinitio de rebus in natura considerata est transcendens: eo quod non tangit principia quibus res est, sed cognitionis tantum. Et similiter est vana: eo quod accidentia et opera rei existentis secundum quod est existens in natura, non possunt concludi vel excludi per ipsam. *Physica* sive *naturalis* sumitur ex principiis rei existentis, secundum quod est in natura existens. Principia vero illa sunt materia et forma: et dico *formam* non quae est totius, sed partis quae est materia<sup>562</sup>.

W ten sposób *forma totius* została przypisana definicjom logicznym, odnoszącym się do pewnych zakresów pojęciowych, a *forma partis* – definicjom fizycznym, zbudowanym na podstawie „pryncypiów rzeczy istniejących”.

Na tę samą sprawę możemy jednak spojrzeć także z perspektywy złożoności rzeczy – a więc w aspekcie tego, w jaki sposób podział na dwie formy wnosi coś do zrozumienia rzeczy. Jest to tekst szczególnie interesujący, także przez to, że dwie formy występują tam m.in. w kontekście różnicy *quod* i *quo*. Albert referuje najpierw – w kontekście pewnego sporu o strukturę bytową aniołów – pogląd o trzech „złożeniach”: logicznym, metafizycznym i fizycznym. Kompozycja logiczna powstaje ze złożenia formy powszechnej i szczegółowej; metafizyczna – ze złożenia *quod est* i *quo*; natomiast fizyczna – ze złożenia formy i materii<sup>563</sup>. Okazuje się jednak, że sam Albert widzi te sprawy jeszcze inaczej:

Et mihi videtur mirum si isti quod dicunt, intelligunt: omnis enim compositio essentialis non subjecti et accidentis est ex forma aliqua essentiali: illa autem non potest esse nisi *forma totius*, vel *partis totius*: sicut *homo*, et *hic homo* habet compositionem: est enim universalis forma consequens totum compositum, ut dicit Philosophus quidam: et ideo etiam potest praedicari de hoc cujus est forma: si autem non est talis, tunc necessario est *forma partis*: sic forma est forma naturae, et illa est altera pars compositi, et non praedicatur de composito: quoniam, sicut dicit Avicenna, forma non habet quod praedicari potest in quantum est forma, sed potius in quantum est totius forma idem quodammodo cum eo de quo praedicatur: ergo videtur, quod divisio illius compositionis non sit nisi duplex: quia id quod est, est idem quod particularare: et quo est sive esse, est idem cum natura universali.

562 ALBERT, *SDC*, II, 4, 6 c [55] .

563 POR. ALBERT, *IN II SENT*, 3, A, 4, 9 [67]: „Ad hoc quidam voluerunt dicere, quod est compositio ex natura formae universalis et particularis, sicut dicit Philosophus de coelo. Cum dico, *hoc coelum*, dico materiam: cum dico, *coelum*, dico formam: et hanc vocant compositionem logicam. Et est compositio ex quod est et quo est, et hanc vocant metaphysicam. Et his duabus compositionibus dicunt compositum esse Angelum. Est autem compositio tertia quae est ex forma et materia, quae est physica compositio: et hanc dicunt Angelo non convenire”.



Item, Ego dico sic: Si est ibi forma totius, oportet quod illa fluat a toto, ergo praesupponit compositionem in eo cuius est forma, ut videtur<sup>564</sup>.

W ten sposób odróżnienie dwóch form okazało się kluczem do wszelkiej złożoności rzeczy – zamiast trzech „kompozycji”, mamy tu dwa złożenia istotowe, zależnie od dwóch form. Na pierwszym planie znajduje się złożenie zależne od „formy całości”, którą Albert przedstawia jako „formę powszechną wynikającą z całej (rzeczy) złożonej” – to właśnie ona jest podstawą odróżnienia „powszechnego” i „poszczególne”, przy czym powszechnik został tu zidentyfikowany jako *quo est sive esse*, a poszczegół jako *id quod est*. Czytamy jeszcze o „formie części” – ale o złożeniu, które jest od niej zależne, nie mówi tu Albert zbyt wiele. Nie ma jednak żadnych wątpliwości, że chodzi tu o formę substancjalną materii.

Przegląd wypowiedzi Alberta zakończmy tekstem, w którym złożenia oparte na obu formach są przedstawione proporcjonalnie:

in quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus, quorum neutrum praedicatur de substantia composita: compositum enim neque materia est, neque forma: unde in talibus universale quod praedicatur de composito, non accipitur a forma materiae, sed a forma totius conjuncti. In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est, quemadmodum dicit Boetius: et *quo est* est forma totius, *quod est* autem dicit ipsum totum cuius est forma: et haec compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiae: quia non habet materiam: ergo ipsum totum quod supponitur per quod est, non habet distinctionem a materia propter eandem causam<sup>565</sup>.

Rekonstruując rozumienia wypowiedziane i założone w cytowanych wypowiedziach św. Alberta, można by zacząć od tego, że *id quod est* oznacza tu zawsze istniejący konkret, poszczegół. Jego jedyną formę substancjalną nazwiemy *forma partis*.

I tyle można powiedzieć w ramach określenia fizycznego lub naturalnego, dotyczącego „pryncypiów rzeczy istniejącej”. Jeśli jednak przejdziemy do „definicji logicznej”, możemy dodać, że nasze *id quod est* ma swoje *quo est*, i jest nim to, co nazywa się *forma totius*, a może wyrażać zarówno gatunek, jak i rodzaj.

Jeśli teraz skonfrontuje się ujęcie fizyczne z ujęciem logicznym, można dodać, że czasami *forma partis* i *quo est*, czyli *forma totius*, pokrywają się zakresem – tak jest w substancjach duchowych. Za to w substancjach złożonych wszystko się komplikuje: „ten człowiek” (*hic homo*) to *id quod est*,

564 ALBERT, *IN II SENT*, 3, A, 4, 9 [67].

565 ALBERT, *SDC*, 1, 1, 2, 5, sol [334].

czyli poszczególń, *forma partis* to forma substancjalna (forma materii, która jest „częścią istoty”<sup>566</sup>), ale *quo est / forma totius* to obejmująca także materię istota gatunkowa (*homo*; ewentualnie także istota rodzajowa – *animal*), stanowiąca *ratio diffinitiva* rzeczy złożonej.

Możemy teraz utworzyć Albertową parafrazę *Izagogi* (dopiero teraz sięgamy po tekst, którego datacja przekracza rok 1250, choć zapewne nie idzie dalej niż do roku 1257) . W ostatnim traktacie tego utworu Albert nawiązuje do „wątpliwości niektórych”, dotyczących tego, czy powszechnik jest formą, czy złożeniem, czy materią; jeśli zaś byłby formą, to czy jest to forma całości czy forma części<sup>567</sup>. Szybko odrzuca hipotezę o utożsamieniu powszechnika z materią – i przechodzi do tezy, że powszechnik jest formą<sup>568</sup>. Nie może jednak chodzić o „formę części lub materii” (czyli o formę aktualizującą materię), bo tej nie orzeka się o rzeczy<sup>569</sup>. Czy zatem powszechnik to forma całości? Ale ta ostatnia (np. człowieczeństwo) też nie jest orzekana o rzeczy (np. o człowieku<sup>570</sup>) . Albert widzi tu pewną trudność, ale „nie-trudną do rozwiązania”. Trzeba tylko zdać sobie sprawę, że o formie całości mówi się w dwóch znaczeniach: raz jako o „samej formie” (*forma tantum*), czyli „istocie formalnej” (*essentia formalis*) – a innym razem jako o formie całości, do której forma należy, a więc o „bycie formalnym” (*esse formale*)<sup>571</sup>. Jeśli więc powszechnik ma wyrazić „cały byt rzeczy” i „jej całą quidditas”, musi być właśnie taką formą całości w drugim z podanych znaczeń<sup>572</sup>. Jest

566 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 2, E, 2, ad 2 [48]: „Ad aliud dicendum, quod hoc est vile sophisma: quia est duplex forma, scilicet, materiae quae est pars essentiae: et illa non praedicatur de composito, quia (ut dicit Avicenna) forma in quantum forma est, non habet quod praedicetur de eo cuius est forma: sed hoc habet in quantum est forma consequens totum compositum secundum totum esse suum: et haec est species de qua dicit Boetius quod est totum esse individuorum. Et est forma consequens compositum secundum partem esse, et hoc est genus: et haec forma ponit similitudinem essentialiter in toto vel in parte essentiae: et hoc respondet ei secundum esse, vel rem, et materiam”.

567 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [37, 25nn]: „Est autem adhuc dubium apud quosdam, an universale sit forma vel compositum vel materia. Et si est forma, utrum sit forma totius vel partis”.

568 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [37, 37nn]: „Adhuc autem omne quod praedicatur de eo, in quo est, forma est; universale praedicatur de eo, in quo est; ergo universale forma est”.

569 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [37, 46-53]: „Sed quia innegabiliter verum est, ideo quaeratur, cuiusmodi forma sit. Est enim ‘forma totius’, ut humanitas forma est hominis, et ‘forma partis’, sicut anima est forma corporis humani. Forma autem partis sive materiae non praedicatur de re, cuius est forma; sed universale praedicatur; universale igitur non est forma partis vel materiae, secundum quod materia perficitur per formam”.

570 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [37, 53-55]: „Eodem modo probari videtur, quod nec forma totius est, quia etiam humanitas de homine non praedicatur, et est de ratione eius de quo praedicatur”.

571 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [37, 56-67]: „Ad haec autem et similia solvere non est difficile. Dicendum enim quod universale est forma et quod est forma totius. Sed forma totius dupliciter designatur in nomine. Designatur enim ut forma tantum, sicut humanitas est forma designata ut forma tantum, quae est essentia formalis, et ideo non praedicatur de eo cuius est forma, quia homo non est essentia sua formalis, nec aliquid aliorum, quae formas habent. Designatur etiam ut forma totius, cuius est forma. Et tunc designatur per esse, quod dat ei in quo est, et nomen, sicut homo dicit esse formale, quod forma totius dat huic composito, quod est hic homo”.

572 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [38, 1-13]: „Cuius probatio est, quia nisi universale talis esset forma, diffinitio data secundum nomen universalis non diceret totum esse rei, nec totam quidditatem ipsius

czymś bardzo ciekawym fakt, że Albert kończy ten wywód mocno awicenniańskim zneutralizowaniem swojego tak określonego powszechnika względem bytu aktualnego<sup>573</sup>.

ŚW. ALBERT – UCZEŃ AWICENNY I EUSTRATIOSA,  
A NAUCZYCIEL TOMASZA

34 Widzimy teraz jasno, że pojęcia „formy całości” i „formy części”, użyte przez Tomasza w jego wczesnej twórczości, mają swoją dość bogatą historię w twórczości Alberta. Zrozumienie tego nie jest tu jednak dla nas dobrem samym w sobie, lecz raczej krokiem do uchwycenia właściwego sensu ewolucji typologii istoty – od trójpodziału natury według Awicenny do czteroelementowej typologii według Akwinaty. Na pewno więc warto przyrzeć się także temu, co właśnie w sprawie typologii istoty ma do powiedzenia Albert Wielki, nauczyciel Akwinaty, przodujący w częstych i dosłownych nawiązaniach do *Metafizyki* Awicenny<sup>574</sup>.

Wiemy, że żywy umysł Kolończyka, skłonny bardziej do gromadzenia materiału niż konkluzji, wahał się między różnymi podziałami powszechnika i istoty<sup>575</sup>. Z całą pewnością wielkie wrażenie zrobił na nim neoplatoński trójpodział powszechnika<sup>576</sup> (znany mu zarówno z *Logiki* Awicenny, jak i z komentarza Eustratiosa do *Etyki Nikomachejskiej*, który, przypomnijmy, podpowiada, podobnie jak Awicenna, odróżnienie powszechnika i całości<sup>577</sup>).

---

secundum illud nomen, secundum quod diffinitur, sive nomen generis sive speciei. Relinquitur igitur quod universale sit forma totius ut totum esse dicens designata; propter hoc etiam praedicatur de eo de quo praedicatur, et est de ratione eiusdem de quo praedicatur, ita quod statim posito subiecto per intellectum concipitur in illo, sive subiectum sit in actu sive non. Omni enim tempore verum est quod homo est animal, sive homo sit sive non sit, et quod animal est corpus animatum et quod corpus animatum est substantia”.

573 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 8 [38, 13-18]: „Sed ex hoc non sequitur: ‘ergo corpus animatum est ens secundum actum’. Et ideo dicit Avicenna in primo libro Logicae suae quod esse et ens accidit ei quod est. Verum enim est hominem esse animal, sive aliquod animal sit sive non sit, et accidit ei esse vel non esse”.

574 Por. VERBEKE, 1977, 136\*.

575 Por. WŁODEK, 1986, 22-24.

576 Np. w *DE CAUSIS et processu universitatis* przedstawia właśnie ten podział, i to jako tezę Platona (nie wiadomo skąd ta zaskakująca atrybucja): powszechnik *ante rem*, który znajduje się w świetle Inteligencji czynnej, jest sprawcą i ustanowicielem rzeczy; powszechnik *in re* jest formalnie prostą istotą każdej rzeczy, będąc obrazem powszechnika *ante rem*; powszechnik *post rem* jest abstrahowany z samych rzeczy przez intelekt (por. ALBERT, *DE CAUSIS*, 2, 2, 22 [44-62]). Podobnie, choć z pewnym nastawieniem krytycznym, znów jako doktryna Platona – w *DE INTELLECTU et intelligibili* (1, 2, 5 [496]) . W sumie w tekstach Alberta ma się znajdować „co najmniej sześć wersji doktryny *triplex universale*”: pierwsza ma charakter pewnej tezy ogólnej, druga odsyła do „starożytnych”, trzecia – najczęściej spotykana – wskazuje na Platona, czwarta – na „Platona według Komentatora”, piąta na Komentatora, a szósta na Eustratiosa. Por. LIBERA, 1990, 186nn.

577 Por. Eustratios, *IN PRIMUM MORALIUM*, 7, ad 1096 a 10-14 [69]: „*Universale autem melius forte perscrutari. Nunc universale non ut in logicis speculationibus dicitur. Illic quidem enim quod de multis dicitur et posterius est generatione, hic autem quod ante multa velut praesubsistens eis et illis ad*

Albert korzysta jednak także z typowo Awicenniańskiego schematu „trzech natur”<sup>578</sup> – i opisując powszechnik tłumaczy słowami niemal przepisany od samego Awicenny „samą naturę, która jest prostym powszechnikiem, naturę istniejącą samą w sobie”, ujętą absolutnie<sup>579</sup>.

Albert nie zawsze jednak występuje jako jedynie autor streszczeń, przedstawiających to neoplatonicki trójpodział *ante / in / post*, to znów Awicenniańskie zróżnicowanie natur wokół natury ujętej absolutnie. Czasami próbuje te dwa ujęcia połączyć, jak np. w podanej w jego *Metafizyce* „dygresji wyjaśniającej, na ile sposobów mówi się o powszechniku”.

Schemat neoplatonicki pełni tam co prawda rolę podstawowej struktury, ale zmienia się istotnie – najpierw przez zdwojenie stanu *ante rem*, a następnie przez dodanie do trzech podstawowych odmian jeszcze jednej, „awicenniańskiej” (*in ratione universalitatis*)<sup>580</sup>. W sumie otrzymujemy więc nową typologię „powszechników”:

{1} *universale ante rem...*<sup>581</sup>

{1.1} *sive universale habens esse causae intellectualis ut forma omnium*<sup>582</sup>

---

ipsum recipientibus subsistentiam. Ita enim qui circa Platonem dicebant, rationes quasdam inducentes enhypostatas (id est per se subsistentes) divinas intellectuales, ad quas dicebant omnia materialia esse et fieri, quas et species et ideas vocabant et tota et universalialia, prasubsistentes quidem his quae in corporibus sunt speciebus, separatas autem ab his omnibus, in conditoris Dei mente existentes, altera quaedam secundum ipsas in materia figurantis. Universalialia autem et tota haec dicebantur, quoniam unumquodque illorum unum ens habet multa ex illo et secundum illud facta in corpore et materialia, ad quae illud universale et totum dicebatur non intelligibiliter ut universale logicum sed intellectualiter. *Universale* quidem velut subsistens multis separabiliter quae secundum illud facta sunt, *totum* autem velut in ratione partium ordinarum quae ad illud referuntur velut ad totum, non ex ipsis compositum neque in ipsis intellectum, sed ante ipsas quidem ens et manens secundum se ipsum, illas autem habens relatas ad ipsum ut ad propriam totalitatem. Tripliciter enim aiunt dici totum: ante partes, ex partibus, in partibus”.

578 Por. ALBERT, *DE PRAEDIC*, 2, 3 [21 a]; 9, 3 [147 b].

579 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 7 [287, 20-42]: „Natura autem illa quae est universale simplex, natura est secundum seipsam existens, ex suis constans diffinitibus, aut si ipsa est primum diffiniens, tunc ipsa consistit absoluta in sua quidditate et non accipitur coniuncta alicui proprietati vel accidenti vel respectui, quae consequuntur esse suum. Sicut si dicamus, quod homo, secundum ipsum quod homo, est vel quod est homo, sic enim non pendet esse suum ex in intellectu esse vel in supposito esse, quia secundum hoc nihil est de esse suo, quod non ingreditur in suam rationem diffinitivam. Et ideo hoc modo neque est proprium neque commune neque unum neque multa, quia nihil horum est in ratione ipsius diffinitiva, quamvis non repugnet, quin quodlibet istorum conveniat ei per aliquod adiunctum naturae suae sive substantiae. Accidit enim ei esse in hoc et in illo, et per hoc efficitur proprium. Accidit etiam eidem referri ad multa, et per hoc efficitur universale sive commune. Accidit etiam eidem esse separatum, et per hoc efficitur intelligibile. Accidit etiam ei esse terminatum et indivisum, et per hoc efficitur unum. Et accidit eidem adhuc dividi per materiae divisionem, et per hoc efficitur multum”.

580 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 57nn]: „His igitur modis cum dicatur universale \*\*\* ante rem videlicet et in re ipsa et post rem et in ratione universalitatis”.

581 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 59n]: „Ante rem autem dicitur universale dupliciter”.

582 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 60-77]: „Cum enim omnia, sicut iam multoties diximus, sint in intellectu primae causae sicut in formali et primo lumine et ipsa sit hoc modo forma omnium, quae tamen sunt in ipsa vita et lux, eo quod hoc est vita quaedam existentibus omnibus, et est lumen

- {1.2} *sive forma ut causa formalis accepta constituens esse rei*<sup>583</sup>  
 {2} *universale in re: forma participata a multis actu vel potentia*<sup>584</sup>  
 {3} *universale post rem: forma in esse abstractionis*<sup>585</sup>  
 {4} *universale in ratione universalitatis*<sup>586</sup>

W końcu otrzymujemy zatem jakby pięć różnych odmian powszechnika – z tym, że ostatnia to właśnie owa słynna awicennańska istota „neutralna”, a cztery pozostałe to jej różne „esse”<sup>587</sup>.

Wyodrębniana w *Metafizyce* Kolończyka druga odmiana powszechnika *ante rem* jest rozpoznawana przez historyków filozofii jako znana nam już z innych tekstów Alberta *forma totius*<sup>588</sup>. W nieco innym miejscu parafr-

---

omnis notitiae et rationis omnium: dixerunt tam Stoici quam Peripatetici huiusmodi causas universaliter habentes et simpliciter habentes omnium apud se rationes. Conceptus autem et notio universaliter habens et simpliciter et immaterialiter vocatur universale. Hoc igitur modo acceptum universale habet quoddam esse speciale quod est esse causae intellectualis hoc modo quo lumen intellectus eius est forma rerum a se fluentium per intellectum universaliter agentem et facientem existentias rerum”.

- 583 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 78-86]: „Alio autem modo dicunt universale ante rem non tempore, sed substantia et ratione, et hoc est forma ut causa formalis accepta, constituens esse rei. Actus enim talis formae et proprius effectus est esse in omni eo quod est. Hoc autem cum indifferens sit in omnibus quae sunt eiusdem speciei vel formae et, quantum est de se, sit indivisum, habet unam ad omnia vel multa relationem et sic accipit universalitatis quandam naturam et rationem”.
- 584 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 87-92]: „Universale autem, quod dicunt esse in re, est eadem forma participata a multis actu vel potentia. Et haec quidem dicitur universalis eo quod de se semper est communicabilis et propagabilis in multa ex uno. Propter quod etiam genus uno modo dicitur unum, ex quo est propagatio aliorum”.
- 585 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [285, 93-96]: „Universale autem, quod est post rem, est forma in esse abstractionis, secundum quod dicitur, quod experientia facit universale et memoria, sicut nos in principio huius doctrinae docuimus”.
- 586 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [286, 1-18]: „Esse autem universalis in ratione universalitatis est sic accipiendum. In universali quidem aliud est id quod est ipsum universale, et aliud est universalitas sive universitas ipsius, sicut in hoc universali ‘homo’ aliud est ipsa natura, quae homo est, et aliud est communicabilitas ipsius sive communio, quia ipsum in se nec unum est, quod multitudini contradicat vel multitudini opponatur, nec multa est, qua multitudine opponatur unitati solius. Et ideo hoc modo dicunt Avicenna et Abihamidin, quod universale nec est unum neque multa. Universalitas autem ipsius quae magis proprie dicitur universitas, est ex respectu sui ad supposita, qua respicit illa sicut uniens. Et iste respectus est universitas, quamvis forte tantum sit in uno, quia non unum et unum nec ut multa ut plura sive multa sic respicit neque finita ut finita neque infinita ut infinita, sed respicit ut unum verum in esse omnium, et ideo hoc modo est universum”.
- 587 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 5, 6, 5 [286, 18-21]: „Et patet, quod in ratione huiusmodi universalitatis aliud habet esse, quam sit esse eius ante rem vel in re vel post rem acceptum”.
- 588 POR. WŁODEK, 1986, 23 – powołując się na: WIELAND, 1972, 27-31. A. de Libera domyśla się, że „występująca u Alberta i Tomasza z Akwinu fuzja między językiem logicznym orzekalności powszechnika i językiem ontologicznym istoty rozważanej na sposób części (*per modum partis*) i na sposób całości (*per modum totius*), niekiedy dość niejasna, odpowiada fuzji dwóch różnych problematyk: problematyki powszechników według ogólnego schematu Ammoniusza, przekazanego przez Awicennę, i problematyki «całości» zgodnej ze schematem przekazanym przez Eustratiosa, prawdopodobnie także neoplatoniści” (LIBERA, 1996, 256) .

zy metafizycznej Albert charakteryzuje ten drugi typ powszechnika „przed rzeczą” następująco:

Aliud autem est universale, quod est natura quidem prius re ipsa, et tempore est cum ipsa. Et haec est natura rei formalis, quam supra secundum significatum nominis vocavimus, secundum id quod est in re ipsa natura;

Owa „formalna natura rzeczy” jest „formą” (czy można ją utożsamić z *forma totius?*), przez którą substancja otrzymuje swoją nazwę. Z kolei ta „prawdziwa substancja” jakiejś rzeczy, której przynależy definicja, może być rozważana albo w niej samej, albo ze względu na to, co jej „przypada”. W tym ostatnim przypadku, zależnie od tego, jakie esse przypaśćo substancji, mówimy albo o jej umiejscowieniu w intelekcie możnościowym, albo o niej jako o akcie materii, albo jako o bytującej w poszczegółe, i to bądź w postaci dającego się mnożyć powszechnika, bądź w postaci osobnego podmiotu<sup>589</sup>.

To ostatnie rozwinięcie połączonych wątków neoplatońskich i Awicennańskich wygląda już na coś więcej niż ich kompilację. Rzeczywiście, poza przekazem neoplatońskiej koncepcji „trzech stanów” powszechnika i awicennańskiej koncepcji istoty neutralnej oraz poza próbami połączenia tych dwóch elementów w jedną całość – mamy u Alberta jeszcze inne, chyba najbardziej własne podejście do typologii istoty. Dało ono znać o sobie w cytowanym przed chwilą ujęciu z *Metafizyki*, 7, 5, 1, ale jego szeroką prezentacją jest wykład podany w *De intellectu et intelligibili*, opuskułum umieszczonym w wydaniu Borgneta w tomie *Parva naturalia* i niedającym się jak dotąd należycie datować. Warto przyjrzeć się dokładniej temu „słynnemu fragmentowi”<sup>590</sup>, w którym widzimy, jak Kolończyk formułuje swoje własne stanowisko.

589 Por. ALBERT, *METAPHYSICA*, 7, 5, 1 [372, 57 – 373, 32]: „Aliud autem est universale, quod est natura quidem prius re ipsa, et tempore est cum ipsa. Et haec est natura rei formalis, quam supra secundum significatum nominis vocavimus, secundum id quod est in re ipsa natura; cum enim dico ‘homo’, duo importantur per nomen, scilicet quo imponitur nomen et cui, et quo imponitur, ipsum nomen est quod primo format et movet intellectum eius qui audit vel nominat nomen, et haec est forma, a qua nomen ipsum imponitur; et per hoc devenitur ad id cuius est illa forma, et hoc est substantia, cui nomen imponitur. Propter quod dicitur, quod antiqui grammatici quaerebant quid nomen pro substantia et quid pro qualitate. Accipiendo igitur id cui imponitur nomen homo, secundum id quod est in re ipsa, illud est vera hominis substantia, cui attribuitur diffinitio. Homo autem sive dicta hominis substantia dupliciter consideratur, secundum se videlicet et secundum ea quae accidunt eidem. Et secundum se quidem non est nisi ipsa substantia cuius materia nulla pars est, sicut diximus in antehabitis. Si autem consideratur secundum ea quae accidunt ei, tunc consideratur secundum esse, quod contingere ei potest ex comparatione ad aliud. Ut si quidem consideratur secundum esse, quod habet ex hoc quod est radius immaterialis intelligentiae, sic accidit ei esse in intellectu possibili sicut in loco suae speciei; si autem consideratur secundum esse, quod accidit ei in materia, sic est actus materiae; et si consideratur secundum esse, quod est in particulari, hoc est duobus modis. Hoc enim potest considerari secundum potentiam et aptitudinem, quo secundum esse multiplicabile est in particularia, et sic est universale. Aut consideratur, secundum quod actu est in illis, et sic est singulare suppositum, sub communi natura demonstratum, sicut cum dicitur hic homo vel ille”.

590 LIBERA, 1990, 204.

W części utworu poświęconej „temu, co poznawalne intelektualnie przez się”, Albert zaczyna od twierdzenia, że poznawać intelektualnie można tylko to, co powszechne (co „przekazuje zgodnie cała sekta perypatetyków”!)<sup>591</sup>. Czy jednak powszechnik jest tylko w intelekcie – czy może także w rzeczy zewnętrznej? Autor wie, że Porfiriusz ostrzegał, iż jest to trudna kwestia wymagająca szczególnie starannego dociekania. Podnosi tezę, że powszechnik jest tylko w intelekcie, a nie w rzeczy. Pogląd ten ma poparcie „prawie wszystkich perypatetyków” – a jednak „niektórzy niepośledni wśród Łacinników<sup>592</sup>” tym się nie zadowalają, i głoszą, że „powszechnik pod pewnym względem jest też w rzeczach”<sup>593</sup>.

Wobec tego Albert postanawia „podążać drogą pośrednią”<sup>594</sup>. W konsekwencji otrzymujemy czteroskładnikową typologię istoty:

{1} *essentia prout diversa a natura materiae*<sup>595</sup>

{1.1} *essentia absoluta in seipsa (et sic vocatur essentia)*<sup>596</sup>

{1.2} *essentia ut accidit ei communicabilitas secundum aptitudinem (et sic vocatur universale)*<sup>597</sup>

{2} *essentia prout est in materia*<sup>598</sup>

{2.1} *essentia particularis, prout finis compositionis substantiae (et sic vocatur actus)*<sup>599</sup>

591 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 1 [491].

592 LIBERA, 1990, 205, przyp. 1, wskazuje, że chodzi tu o Roberta Grosseteste i Rogera Bacona.

593 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [492n].

594 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Nos autem in ista difficultate mediam viam ambulantes, dicimus essentiam uniuscujusque rei dupliciter esse considerandam”.

595 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Uno modo videlicet prout est natura diversa a natura materiae, sive ejus in quo est quodcumque sit illud. ... Et primo quidem modo adhuc dupliciter consideratur”.

596 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Uno quidem modo prout est essentia quaedam absoluta in seipsa, et sic vocatur *essentia*, et est unum quid in se existens, nec habet esse nisi talis essentiae, et sic est una sola”.

597 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Alio modo ut ei convenit communicabilitas secundum aptitudinem: et hoc accidit ei ex hoc quod est essentia apta dare multis esse, etiamsi numquam det illud, et sic proprie vocatur *universale*: omnis enim essentia communicabilis multis, universale est, etiamsi actu numquam dat esse nisi uni soli, sicut sol, et luna, et Jupiter, et hujusmodi: formae enim substantiales talium communicabiles sunt: et quod non communicantur actu, contingit ex hoc quod tota materia cui illa forma communicabilis est, jam continetur sub forma, sicut in *Caelo et Mundo* est determinatum. Per hanc igitur aptitudinem universale est in re extra, sed secundum actum existendi in multis non est nisi in intellectu: et ideo dixerunt Peripatetici quod universale non est nisi in intellectu, referentes hoc ad universale quod est in multis et de multis secundum actum existendi, et non secundum aptitudinem solam”.

598 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Et alio modo prout est in materia, sive in eo in quo est individuata per hoc quod est in ipso. ... Prout autem jam participatur ab eo in quo est, adhuc duplicem habet considerationem”.

599 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Unam quidem prout est finis generationis vel compositionis substantiae desideratae a materia vel eo in quo est cui dat esse et perfectionem, et sic vocatur *actus*, et est particularis et determinata”.

{2.2} *essentia particularis prout totum esse rei (et sic vocatur quidditas)*<sup>600</sup>

Bez większego trudu można dostrzec pewną izomorficzność i zasadniczą identyczność treściową ujęcia z *Met*, 7, 5, 1 z wykładem z *De intellectu*, 1, 2, 2. O ile jednak *Metafizyka* jest datowana na po 1263, o tyle czas powstania *De intellectu et intelligibili*, jak już powiedzieliśmy, jest nieznanym. Można natomiast powiedzieć, że obszerny wywód z tego ostatniego utworu dobrze pasuje do atmosfery i doktryn właściwych szczególnie paryskim latom 1240.-50.<sup>601</sup> A więc do atmosfery i doktryn, które czuje się również mocno na kartach Tomaszowego *De ente et essentia*, traktatu pisanego pod wciąż żywym wrażeniem kontaktu intelektualnego autora z jego nauczycielem, św. Albertem.

Związki między czteroskładnikową typologią istoty z *De intellectu* i również czteroskładnikową typologią istoty z *De ente* – między myślą Alberta i myślą Tomasza – są wyraźne. Jest między nimi ciągłość. Nie powiemy jednak, że w *De ente* Tomasz po prostu powtarza Alberta. W sumie jest to raczej inteligentne rozwijanie pewnych idei i ich całościowości w jeden porządek – w pewnym sensie kontynuacja pracy podjętej przez samego Alberta, który zgromadził w polu swych analiz Ammoniuszowy „trójpodział powszechnika”, Awicennańską teorię istoty neutralnej oraz wzięty zarówno od Eustratiosa, jak i od Awicenny akcent na „całości”.

Tę podobną pracę destylowania z tych różnych wątków przejrzystej teorii odmian istoty Albert i Tomasz mogli wykonywać wspólnie i w jednym kierunku tylko do czasu. Koncepcje Alberta Wielkiego szły bowiem przede wszystkim w stronę uzgodnienia teorii powszechników i teorii istoty z Dionizyjską metafizyką „wypływu bytu” i z neoplatońskim emanacjonizmem *Księgi o przyczynach*<sup>602</sup>. Podczas gdy dociekania Alberta zmierzają

600 POR. ALBERT, *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 [493]: „Secundo autem modo prout ipsa est totum esse rei, et sic vocatur *quidditas*, et sic iterum est determinata particularizata et propria. Nec est putandum inconveniens, quod forma dicitur totum esse rei: quia materia nihil est de esse rei, nec intenditur a natura: quia si esse posset forma in operatione sine ipsa, numquam induceretur in materiam: sed quia hoc esse non potest, ideo requiritur materia non ad esse, sed ad ipsius esse determinationem. Hoc ergo ultimo considerata forma praedicatur de re cuius est forma, et sic separata per intellectum est universale in intellectu: et ideo aptitudo suae communicabilitatis reducitur ad actum in intellectu separante ipsum ab individuantibus”.

601 Najpoważniejszą, choć nie jedyną, wskazówką tego stanu rzeczy jest bliskie pokrewieństwo typologii podanej w *DE INTELLECTU*, 1, 2, 2 z tym, co ok. 1245 roku zaproponował anonimowy mistrz z paryskiego wydziału *artium*, odróżniając cztery sposoby rozważania formy: jako samej w sobie (*essentia*), jako doskonałości materii (*actus*), jako doskonałości rzeczy złożonej (*quidditas*) i jako występującej w wielu poszczególnych na raz (*universale*). POR. ANONYMI IN *DE ANIMA*, 1, 2, 4. Przy okazji przytoczmy opinię van Steenberghe, według którego ta anonimowa lektura *De anima* „jest ... interesującym świadectwem sposobu, w jaki mistrz chrześcijański rozumiał Filozofa: jego Arystoteles jest zarazem platoński i chrześcijański” (STENBERGHEN, 1991, 137).

602 Jak mówi de Libera, „potrójne odróżnienie awicennańskie między powszechnikami in *multiplicitate (naturalia)*, *postquam fuerint in multiplicitatem (logicalia)* i *ante multiplicitatem (intellectualia)*, a jeszcze bardziej zogniskowanie uwagi na binarnym odróżnieniu *logicalia* i *intellectualia*,



przede wszystkim w stronę ujęcia powszechnika *ante rem*, Tomasz zabiega głównie o poprawne ujęcie istoty *in re*.

W konsekwencji Akwinacie – jak to już wyżej zaznaczyliśmy – w o wiele mniejszym stopniu niż Albertowi potrzebne jest neoplatonickie, triadyczne odróżnienie powszechników, a w większym stopniu interesuje go teoria istoty neutralnej. Podchodzi jednak do niej z instrumentami pojęciowymi, których nabył najprawdopodobniej właśnie w szkole Alberta – za takie instrumenty uznać należy odróżnienie „całości” i „części”. O ile Albert jest (domniemanym) wynalazcą *forma totius*, o tyle jego uczeń Tomasz posługiwał się tym wynalazkiem równocześnie dość chętnie i samodzielnie. Odróżnienie ujęcia „według całości” i „według części” albo operowanie „formą całości” i „formą części” spotkamy się u Tomasza niemal wszędzie tam, gdzie porządkuje różne aspekty istoty.

## AWICENNIANŃSKA I TOMASZOWA KONCEPCJA ISTOTY

- 35 Wróćmy zatem do kwestii, na ile dwie typologie – Awicenny i Tomasza – są do siebie przystawalne i czy potrafimy ustalić, w których punktach obu autorom chodzi o to samo, a w których ich drogi się rozchodzą. W rozdziale trzecim *De ente et essentia* Akwinata nie ułatwia nam tego zadania. W jego twórczości – już późniejszej, lecz wciąż wczesnej – znajduje się jednak taki fragment, w którym powiedział krótko, jak zrozumiał trzy stany natury opisywane przez Awicennę. Akwinata pisze, że według *Metafizyki* Awicenny „każdą naturę można rozważać w trojaki sposób”<sup>603</sup>:

---

posłużyło za fundament dla jednej z najbardziej charakterystycznych tez szkoły kolońskiej: różnicy między wyabstrahowanym powszechnikiem ‘logicznym’ (czyli powszechnikiem według orzekania) i oddzielnym powszechnikiem ‘teologicznym’ (czyli powszechnikiem według tworzenia), rozwijanej w linii dionizyjskiej i proklosowskiej teorii ‘przedobejmowania’ przez Dietricha z Fryburga i Bertolda z Moosburga, lecz naszkicowanej przez samego Alberta na gruncie dionizyjskim i post-dionizyjskim” (LIBERA, 1990, 181) . „Jako perypatetyk kontynuujący świadomie dziedzictwo arabskiej egzegezy Arystotelesa, Albert uczynił z teorii trzech stanów powszechnika okazję, aby skorygować Platona przez Arystotelesa i aby skompletować Arystotelesa przez Platona. To u niego emanatystyczna reinterpretacja modelu Syrianausa znajduje swój pełny wyraz. Sprowadzona do swej istoty, modyfikacja, którą Albert narzuca triadycznej typologii powszechników, polega na wprowadzeniu drugiego poziomu powszechników *ante rem* między poziom najwyższy (poziom powszechnika ujętego w Przyczynie pierwszej, czyli w Bogu z *Księgi o przyczynach*) i powszechnik *in re*. Ten powszechnik pośredni między rzeczami i zasadą ich bytu jest w ten sposób powiązany ściśle z fundamentalną tezą *Księgi o przyczynach*, odróżniającą przyczynowość Pierwszej Przyczyny, czyli przyczynowość stwórczą (*per creationem*), i przyczynowość przyczyn pośrednich, czyli przyczynowość „formującą” (*per informationem*) Inteligencji, które administrują i są instrumentami mocy przyczynowej Pierwszej Zasady” (LIBERA, 1996, 257n) .

603 Por. TOMASZ, *QUODL VIII*, 1, 1 c: „Respondeo. dicendum, quod, secundum Avicennam in sua *Metaphysica*, triplex est alicuius naturae consideratio. Una, prout consideratur secundum esse quod habet in singularibus; sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide. Alia vero est consideratio alicuius naturae secundum esse suum intelligibile; sicut natura lapidis consideratur prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse; secun-

- 1) „według bytu, który ma w poszczegółach (np. natura kamienia w tym lub w owym kamieniu)”;
- 2) „według jej bytu poznawalnego intelektualnie (np. natura kamienia rozważana jako obecna w intelekcie)”;
- 3) „tylko w odniesieniu do tego, co przynależy przez się takiej naturze”.

To ostatnie nazywa św. Tomasz „absolutnym rozważaniem natury, jako że abstrahuje od obu [wspomnianych wcześniej] bytowań”. Efektem jest właśnie ujęcie tego, co w tradycji filozoficznej nazwano „trzecią naturą”<sup>604</sup>.

Można zapytać, któremu z ujęć istoty odróżnionych przez św. Tomasza w *De ente et essentia* odpowiada ta Awicennańska quidditas rozważana w sobie. Czy jest to Tomaszowa „natura w niej samej”<sup>605</sup>? Zestawmy dwie wypowiedzi św. Tomasza – w pierwszej (z cytowanego wyżej *Quodlibetu VIII*, 1, 1 c) referuje on Awicennę, w drugiej (z *De ente et essentia*, 3) mówi od siebie:

QUODL VIII, 1, 1 c	DE ENTE, 3
Tertia vero est <i>consideratio naturae absoluta</i> , prout <i>abstrahit ab utroque esse</i> ; secundum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae.	Ergo patet quod <i>natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse</i> , ita tamen quod non fiat precisio alicuius eorum.

W tym zestawieniu Awicenna (referowany przez Akwinatę) i św. Tomasz zgadzają się, że rozważanie natury w sposób bezwarunkowy abstrahuje od „esse”, które ona ma w jednostce lub w powszechniku. Możemy dodać, że obaj odrzucają utożsamienie tego ujęcia istoty z ideami platońskimi<sup>606</sup>. Gdy referowany Awicenna podkreśla, że natura będzie

dum quam considerationem consideratur natura lapidis, vel cuiuscumque alterius, quantum ad ea tantum quae per se competunt tali naturae”.

- 604 Przy okazji warto zaznaczyć, że to, co w *De ente* mamy jako *natura absolute considerata*, nazywa też Akwinata – w komentarzu do *De anima*, w kontekście powszechników – „naturą wspólną”, *natura communis*: „Circa secundum vero considerandum est, quod universale potest accipi dupliciter. Uno modo potest dici universale ipsa natura communis, prout subiacet intentioni universalitatis. Alio modo secundum se” (TOMASZ, IN *DE ANIMA*, 2, 12 [6]).
- 605 Tak uważa np. A. de Libera, który sądzi, że jedyną różnicą zachodzącą między Tomaszową „istotą rozważaną bezwarunkowo” i Awicennańską istotą neutralną polega na tym, że Awicenna przyznaje takiej istocie jej własny byt, uprzedni w stosunku do bytu, który ma ona w jednostce lub w duszy – a św. Tomasz tego nie czyni (por. LIBERA, 1996, 281). Naszym zdaniem różnica sięga głębiej.
- 606 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „Similiter etiam non potest dici quod ratio generis uel speciei conueniat essentiae secundum quod est quedam res existens extra singularia, ut Platonici ponebant, quia sic genus et species non predicarentur de hoc indiuiduo; non enim potest dici quod Sortes sit hoc quod ab eo separatum est, nec iterum illud separatum proficeret in cognitionem huius singularis”. Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [237, 16-21]: „Si autem esset hic animal separatum per se quemadmodum putauerunt illi tunc non esset hoc animal quod inquirimus et de quo loquimur. Nos enim inquirimus animal quod praedicetur de multis quorum unumquodque sit ipsum. Separatum

w tym przypadku obejmowała tylko to, co przysługuje jej *per se*, różnica z poglądem św. Tomasza nie jest jeszcze widoczna, gdyż ten ostatni też podkreśla, że w takim pojęciu zostało wyrażone to, co należy do istoty<sup>607</sup>. Jednak gdy z kolei św. Tomasz zastrzega, by abstrakcja natury nie wykluczała jej „esse”, różnica wychodzi na wierzch: takiego zastrzeżenia nie ma nie tylko w Tomaszowym referacie poglądu Awicenny, ale i w jego pismach, z których Akwinata korzystał. Można więc powiedzieć, że gdy Awicenna mówi swoje *tantum*, Akwinata zastrzega wręcz przeciwnie: *non fiat precisio*. Ponadto św. Tomasz mówi wprost, że ujęcie istoty, u niego równocześnie całościowe i absolutne, „pośrednio i niewyraźnie obejmuje wszystko, co jest w jednostce”. To zaś jest wprost wykluczone przez Awicennę.

W wyjaśnieniach Awicenny dotyczących „trzeciej natury” przewijają się nieustannie wykluczenia – Awicenna mówi przecież nie tylko, że „końskość to tylko końskość”, lecz podkreśla, iż „nie jest ona ani mnoga, ani jedna, nie bytująca ani w danych nam [rzeczach] zmysłowo odczuwalnych, ani w duszy”, ujmuje się ją bez „tego, co jest z nią zmieszane”, „bez względu na wszystko inne, co jej towarzyszy”. Mimo że w tle znajdują się także przypadłości i właściwości, które takiej quidditas „przysługują”, „przypadają” lub „towarzyszą”, nigdzie nie pojawia się choćby sugestia, że miałyby one w jakikolwiek sposób być objęte jej określeniem. Wszystko to sprawia, że trudno nam postawić znak równości między Tomaszową „naturą rozważaną według racji własnej” i występującą u Awicenny „(trzecią) naturą”.

Między Tomaszowym rozważaniem absolutnym „natury według racji własnej” i dokonaniem przez Awicennę ujęciem quidditas samej w sobie zachodzi bardzo subtelna różnica. W obu wypadkach chodzi o ujęcie istoty swoicie „neutralne” względem wszystkiego, co nie-istotne. Jednak ta neutralność ma u Awicenny postać wykluczenia, podczas gdy u św. Tomasza to, co nie mieści się w wyraźnych granicach definicji, pozostaje jednak niewyraźnie zawarte w pojęciu.

Ta subtelna różnica dzieli w myśli św. Tomasza ujęcie istoty jako całości i ujęcie istoty jako części. Znamy je już dość dobrze. W *De ente et essentia* św. Tomasz wyjaśnia, czym różni się jedno ujęcie od drugiego:

Istotę człowieka oznacza nazwa „człowiek” i nazwa „człowieczeństwo”, ale w różny sposób, jak już powiedziano: albowiem nazwa „człowiek” (*homo*) oznacza istotę jako całość, czyli tak, że nie wyklucza oznaczenia (*designatio*) materii, lecz zawiera ją pośrednio i niewyraźnie, tak jak powiedziano, że rodzaj zawiera różnicę. Dlatego nazwę „człowiek” orzeka się o jednostkach. Natomiast nazwa „człowieczeństwo” (*humanitas*) oznacza ją [istotę człowieka] jako część, gdyż w swym znaczeniu

uero non praedicatur de his quoniam nullum eorum est ipsum unde non est opus eo ad id ad quod intendimus”.

607 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 3: „et hoc modo nichil est uerum de ea nisi quod conuenit sibi secundum quod huiusmodi; unde quicquid aliorum attribuitur sibi, falsa erit attributio”.

obejmuje wyłącznie to, co należy do człowieka jako człowieka, a wyklucza wszelkie oznaczenie. Dlatego [nazwy „człowieczeństwo”] nie orzeka się o jednostkach człowieka (*de individuis hominis*). I z tego względu dzieje się tak, że nazwa istoty raz jest orzekana o rzeczy (mówimy bowiem, że Sortes jest jakąś istotą), a raz jest jej odmawiana (gdy np. mówimy, że istota Sortesa nie jest Sortesem)<sup>608</sup>.

Oba użyte w tekście św. Tomasza przykładowe terminy opisujące ujęcia istoty – *homo* i *humanitas* – o ile porównamy je pod względem tego, co wyraźnie i wprost oznaczają, wydają się identycznej treści. Odnoszą się do tego, co czyni Sokratesa człowiekiem. Objasniając ujęcie istoty jako nieuwarunkowanej, wziętej sama w sobie, św. Tomasz mówi, że „nic, co nie należy do pojęcia człowieczeństwa, nie przysługuje człowiekowi w tym, że jest człowiekiem”. A jednak powtórzmy: istota sama w sobie obejmuje niewyraźnie także uwarunkowania jednostkowe, a istota ujęta jako część wyraźnie je wyklucza. O to chodzi św. Tomaszowi, gdy mówi, że z jednej strony „Sortes jest istotą” (ujęta na sposób całości, sama w sobie) – a z drugiej „istota Sortesa [tu ujęta jako część – przyp. PM] nie jest Sortesem”. W pierwszym przypadku nie jest wykluczone – a nawet domyślnie objęte – i to, że Sortes jest istotą przyzodobioną brodą i szlachetnością; a w drugim przypadku i broda starca, i szlachetność jego charakteru zostały wyrzucone z użytego pojęcia.

Gdyby było konieczne dokonanie swoistego przekładu klasyfikacji Awicenny na typologię Akwinaty, słuszniejsze byłoby chyba uotożsawienie Awicennańskiej quidditas z Tomaszową „istotą na sposób części”.

Można postawić taką hipotezę, skoro dla Awicenny „końskość” czy „zwierzęcość” to „część” konkretnego konia czy zwierzęcia – gdy dla św. Tomasza człowieczeństwo (*humanitas*) to część konkretnego człowieka. Awicenna dochodzi do wniosku, który ma duże znaczenie dla porównania jego doktryny z doktryną św. Tomasza. Powiada, że we wszystkich innych ujęciach poza istotą samą w sobie – gdy więc chodzi o ogół czy jednostkę albo o rzecz naturalną czy pojęcie – mamy do czynienia już nie ze „zwierzęciem rozważanym w samym sobie”, lecz ze „zwierzęciem i czymś innym (*animal et aliud*)”<sup>609</sup>. Jeśli zaś mamy do czynienia z czymś, co jest „zwierzęciem i czymś

608 TOMASZ, *DE ENTE*, 2: „Sic igitur patet quod essentiam hominis significat hoc nomen homo et hoc nomen humanitas, sed diuersimode, ut dictum est: quia hoc nomen homo significat eam ut totum, in quantum scilicet non precipit designationem materie sed implicite continet eam et indistincte, sicut dictum est quod genus continet differentiam; et ideo predicatur hoc nomen homo de indiuiduis. Sed hoc nomen humanitas significat eam ut partem, quia non continet in significatione sua nisi id quod est hominis in quantum est homo, et precipit omnem designationem; unde de indiuiduis hominis non predicatur. Et propter hoc nomen essentie quandoque inuenitur predicatum de re, dicimus enim Sortem esse essentiam quandam; et quandoque negatur, sicut dicimus quod essentia Sortis non est Sortes”.

609 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [233, 29-33]: „Sed animal commune et animal indiuiduum et animal secundum respectum quo in potentia est commune uel proprium et animal secundum respectum quo est in his sensibilibus uel intellectum in anima est animal et aliud non animal consideratum in se tantum”.

innym, co nie jest *zwierzęciem*”, to oczywiście *zwierzę* będzie w tym czymś „jakby jego częścią”<sup>610</sup>.

Awicenna mówi nam więc, że istota ujęta w sobie samej, neutralna względem jednostkowości i powszechności, jest „jakby” prostą częścią złożonych rzeczy naturalnych i pojęć powszechnych. To „jakby” każe nam zachować pewną powściągliwość w wyciąganiu wniosków, ale w każdym razie można powiedzieć, że Awicenna jest bardzo bliski uznania istoty (ujętej w niej samej) za część całości (naturalnej lub pojęciowej) .

Odwążyliśmy się wyżej na postawienie hipotezy dotyczącej porównania ujęcia Awicenny i ujęcia św. Tomasza. Jest ona oparta na poszlakowych wyrażeniach w łacińskim tekście Awicenny. Sposób włączenia Awicenny do odróżnień na początku rozdziału 3. *De ente et essentia* wskazywałby, że tak właśnie zinterpretował to także sam św. Tomasz – przytoczenie z Awicenny dotyczy istoty ujętej „na sposób części”. Być może jednak bezpieczniej byłoby powiedzieć, że – właściwie nie posługując się w tej kwestii odróżnieniem części i całości – Awicenna po prostu nie dostrzega problemu, który widzimy, posługując się odróżnieniami przyjętymi przez św. Tomasza.

Poza tym jest tu jeszcze jeden problem, który głęboko dzieli obie metafizyki istoty, Tomaszową i Awicenniańską. Awicenna mówi, że kiedy *zwierzę* jest rozważane co do istoty (*per se*), czyli bez tego, co mu przypada lub towarzyszy jego naturze, „takie rozważanie co do bytu (*esse*) wyprzedza i to *zwierzę*, który jest jednostką z powodu swoich przypadłości, i powszechnik, który jest w danych nam rzeczach zmysłowo doznawalnych, i to, co poznawalne intelektualnie – tak jak proste wyprzedza złożone, a część wyprzedza całość; przez ten byt nie jest bowiem ani rodzajem, ani gatunkiem, ani jednostką, ani jednym czy mnogim, lecz przez ten byt jest tylko *zwierzęciem*”<sup>611</sup>. Jeszcze jeden, ważny krok robi Awicenna, gdy mówi dalej: „Zatem *zwierzę* ujęte ze swymi przypadłościami jest rzeczą naturalną, zaś ujęte z istoty (*per se*) jest naturą, o której mówi się, że jej byt jest wcześniejszy od bytu naturalnego, tak jak proste jest wcześniejsze od złożonego; a w sposób właściwy nazywa się ten byt boskim, gdyż przyczyna jej bytu pod tym względem, że jest *zwierzęciem*, jest z boskiej intencji”<sup>612</sup>.

610 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [233, 33-35]: „Manifestum est autem quod cum fuerit animal et aliud quod non est animal animal tunc erit in hoc quasi pars eius similiter et homo”.

611 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 ([33, 36 – 234, 44]: „Poterit autem animal per se considerari quamvis sit cum alio a se. Essentia enim eius est cum alio a se; ergo essentia eius est ipsi per se. Ipsum uero esse cum alio a se est quiddam quod accidit ei uel aliquid quod comitatur naturam suam sicut haec animalitas et humanitas. Igitur haec consideratio praecedit in esse et animal quod est individuum propter accidentia sua et uniuersale quod est in his sensibilibus et intelligibile sicut simplex praecedit compositum et sicut pars totum. Ex hoc enim esse nec est genus nec species nec indiuiduum nec unum nec multa. Sed ex hoc esse est tantum animal et tantum homo”.

612 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [237, 22-26]: „Animal ergo acceptum cum accidentibus suis est res naturalis; acceptum uero per se est natura de qua dicitur quod esse eius prius est quam esse naturale sicut simplex prius est composito et hoc est cuius esse proprie dicitur diuinum esse quoniam causa sui esse ex hoc quod est animal est dei intentione”.

Są to wypowiedzi, które tradycja filozoficzna odczytała – w niektórych nurtach akceptująco – jako przypisywanie istocie, neutralnej, jakiegoś bytu uprzedniego względem bytu konkretów i „bytu” powszechników. U Awicenny jest to dość ściśle związane z teorią pochodzenia istot od Dawcy Form (*dator formarum*), który emanuje je zarówno jako formy substancjalne do bytów zmysłowo doznawalnych, jak i jako formy intelligibilne do ludzkich umysłów<sup>613</sup>. Jednak już poza tym kontekstem kosmologicznym rozważanie o „bycie istoty” (*esse essentiae*) stało się klasyką u współczesnych św. Tomaszowi autorów XIII wieku<sup>614</sup>. Rozumieli oni, że „wyodrębnienie istoty w jej separacji eidetycznej” prowadzi do ustanowienia jakiegoś „trzeciego regionu bytu”, zewnętrznego względem wszelkich determinacji pozytywnych i negatywnych, „poza jednym i mnogim, poza zmysłowo odczuwalną egzystencją i umysłowym zakorzenieniem, poza poszczegółem i powszechnikiem, poza aktem i możliwością, a nawet – czemużby nie? – poza bytem i niebytem”<sup>615</sup>.

Wiemy dobrze, że św. Tomasz nie podejmuje tej sugestii pochodzenia Awicenniańskiego. Inaczej niż Awicenna, Akwinata „nie przyjmuje, że rozważanie istoty w niej samej narzuca uznanie jakiegoś «własnego bytu» istoty. Rozważanie istoty w niej samej dotyczy jej *ratio propria*, a nie jej *esse proprium*”<sup>616</sup>. Św. Tomasz mógł nie podążać za Awicenną, w przypisywaniu własnego bytu istocie, właśnie dlatego, że w jego ujęciu *natura absoluta* nie została oderwana od bytu w rzeczach.

W opracowaniach dotyczących myśli św. Tomasza z *De ente et essentia* zwykło się pisać – i wczoraj, i dziś – że w tym traktacie, poświęconym zasadniczo rozumieniu istoty, Akwinata okazuje się bardzo bliski Awicennie, a nawet okazuje temu ostatniemu „szczególnie ciepłą sympatię, ... która dopiero z czasem ochłonęła”<sup>617</sup>. Oczywiście obecność myśli Awicenny, w całym traktacie i w szczególnym natężeniu w rozdziale trzecim, nie ulega wątpliwości. Czy jednak oznacza to, że „młody bakałarz nie potrafił się uwolnić od terminologii i schematów myśli awicenniańskiej”<sup>618</sup>? Musimy na pewno „odróżnić to, czym ktoś myśli, to znaczy jakimi poglądami analizuje rzeczywistość, od tego, co sam dostrzegł i wyraził”<sup>619</sup>.

613 Por. LIBERA, 1996, 177.

614 Por. LIBERA, 1990, 208-210; LIBERA, 1996, 203-206.

615 Por. LIBERA, 1996, 188-189. Dotykając tego samego punktu, o. Joseph Owens widzi w tym poglądzie Awicenny „znacząco nowy kierunek nadany myśli europejskiej”: „Jest to kierunek, którego szczytem było odizolowanie podstawowego przedmiotu myśli filozoficznej od realnie istniejącego świata zmysłowego. W sposób nieznaną Grekom z czwartego wieku lub ludziom średniowiecza filozofia stała się wyalienowana z realnego świata, w którym ludzie mieszkają i wiodą swe życie” (OWENS, 1992, 47).

616 LIBERA, 1996, 281.

617 GRABMANN, 1926, 328.

618 STEENBERGHEN, 1980, 41.

619 GOGACZ, 1976, 62-63.

Rodzaj zależności św. Tomasza od Awicenny bywa skomplikowany. „Owszem, wiemy, że Tomasz cytował Awicennę, że dyskutował jego poglądy, że zgadzał się często z jego stanowiskiem. Ważne jednak byłoby dokładne ustalenie tego, co z ujęć Awicenny Tomasz organicznie wbudował w swoją teorię bytu i co uznał za swoją własną myśl<sup>620</sup>. Podczas gdy bowiem zależność młodego autora *De ente et essentia* od myśli Awicenny należy do powtarzanych pewników, być może za mało uwagi zwracamy na pogląd znawczy filozofii tego ostatniego: „Trudno jest mówić o wpływie Awicenny na św. Tomasza, ponieważ geniusz tego ostatniego posługiwał się bardzo różnymi źródłami, zachowując zawsze przenikliwą zdolność jasnego widzenia, umiar i intelektualny pokój, które pozwalają mu wszystko rozważać, a nigdy nie dać się samemu zdominować<sup>621</sup>”.

Tę bardzo pochlebną opinię zdaje się potwierdzać analiza, którą przeprowadziliśmy wyżej. Akwinata rzeczywiście nawiązuje czytelnie do koncepcji i rozumowań Awicenny – jednak trudno to uznać za bezrefleksyjny import. Gdy św. Tomasz wprowadza do swego rozumowania pojęcie bliskie Awicenniańskiej „trzeciej naturze”, otrzymuje ono natychmiast rysy w dyskretny lecz znaczący sposób odróżniające je od niej. W odróżnieniu od Awicenny św. Tomasz bardziej zabiega o zachowanie więzi między „neutralnym” ujęciem istoty i jej realnym bytowaniem, niż o bezwzględną czystość pojęciową.

Rozejście się dróg św. Tomasza i Awicenny odbywa się jakby na dalszym etapie niż analizowane w poprzednim rozdziale rozejście się tego pierwszego z interpretacją Awerroesa. Akwinata korzysta chętnie z Awicenniańskiego podziału trzech stanów istoty – ale to, co jest swoistym wynalazkiem pojęciowym Awicenny, czyli pojęcie istoty w niej samej, zostaje przez Tomasza zróżnicowane zgodnie z ujęciem „według części” lub „według całości”. Ujęta „według całości”, istota wzięta sama w sobie obejmuje zarówno to, co może być wyraźnie podane w definicji, jak i to, co w warunkach ujęcia powszechnego da się zachować tylko niewyraźnie, po prostu przez nie-wykluczenie. Tymczasem ujęcie „według części” opiera się właśnie zarówno na wyraźnym podaniu elementów istotowych w definicji, jak i na wyraźnym wykluczeniu tego, co w tych ramach się nie mieści.

Można zauważyć, że każde z tych dwóch ujęć ma swoje zalety dla całościowej teorii bytu – Akwinata zresztą żadnego z nich nie wyklucza. Ujęcie „według części” (powiedzielibyśmy za współczesnym tomistą Mieczysławem Gogaczem: ujęcie istoty jako *quidditas*) daje okazję, by na istotę spojrzeć jak na swoistą „możność pierwszą” względem aktu istnienia. Natomiast

620 GOGACZ, 1973, 30.

621 GOICHON, 1984, 121-122. Arabski badacz zauważa natomiast trzeźwo, że skoro Akwinata znalazł jedynie fragmenty *Szifa*, a *Szifa* jest z kolei tylko fragmentem potężnej twórczości Awicenny – nie sposób „utrzymywać, że autor *Sumy Teologii* był uczniem Awicenny” – a więc „wszystko, co można stwierdzić, to to, że inspirował się kilkoma tezami z *Szifa*” (RHODEIRY, 1988, 158).

ujęcie „według całości” (cytowany przed chwilą autor powie: ujęcie istoty jako subsystemy) przedstawia istotę jako swoistą „możność drugą”, realną i objętą wpływem swego aktu.<sup>622</sup>

Awicenna sformułował swoje ujęcie istoty samej w sobie, aby zrozumieć powszechnik. W związku z tym odkrył też rozłączność istoty i jej bytu-istnienia. Mogła z tego wyniknąć głęboka zmiana w teorii bytu: przekreślenie utożsamienia bytu z istotą. I głęboka zmiana rzeczywiście zaszła, ale poszła w innym kierunku: odkrywszy odmienny od istoty byt istnienia (*esse existentiae*), przypisał istocie jej własny byt (*esse essentiae*). W ten sposób Awicenna otworzył drogę do esencjalizacji bytu o wiele głębszej, bardziej fundamentalnej niż mogliśmy to widzieć u Awerroesa, konserwującego i wyostrażającego najdalej idące formuły esencjalizujące u Arystotelesa. To zresztą nie awerrości, lecz awicennizujący szkotyści staną się protoplastami najbardziej konsekwentnie esencjalistycznych ontologii nowożytności.

Akwinata dostrzega i akceptuje jedynie Awicenniańskie odkrycie różnicy istoty i istnienia – ale już nie przypisywanie istocie jej własnego „bytu”. Dlatego to on, a nie Awicenna dokona zasadniczego realistycznego przeformułowania metafizyki.

622 Na temat podanego przez Gogacza odróżnienia quidditas i subsystemy – por. GOGACZ, 1987, 24n.



## ZAKOŃCZENIE CZĘŚCI PIERWSZEJ

36 Wraz z Awicenniańskim wglądem w arystotelesowską teorię bytu-substancji-istoty metafizyka realistyczna uzyskała zdolność coraz wyraźniejszego widzenia esencjalnych konturów swych dotychczasowych badań. Tym samym zbliżała się chwila zasadniczego wyboru: trzeba było albo przyjąć świadomie tezę o pierwotnym utożsamieniu bytu z istotą (lub – co na jedno wychodzi – o własnym bycie istoty, *esse essentiae*), albo uznać, że zidentyfikowanie przyczyn wewnętrznych bytu jednostkowego wymaga przekroczenia istoty, a nawet więcej, przyjęcia, że bytowość/realność istoty pochodzi z ontycznie „głębszej” przyczyny aktualizującej. Rozwiązanie trzecie – awerroistyczne zanegowanie samej trudności odróżniania bytu i istoty, a więc dalsze podtrzymywanie Arystotelesowego niedostrzegania tej kwestii – mogło być co najwyżej prowizorycznym, wyłącznie konserwatywnym hamowaniem głębokiej rekonstrukcji metafizycznego arystotelizmu, ale na dłuższą metę nie zadowalało umysłów dostrzegających dzięki Awicennie coś jakby rąbek nowej problematyki. Nic dziwnego, że dalsze dzieje metafizyki kojarzymy właśnie albo z ontologiami esencjalistycznymi, albo z tomistycznym „egzystencjalizmem”, a nie z awerroistycznym „po prostu arystotelizmem”.

Interesuje nas tu droga od istoty do istnienia – a więc droga upostaciowana przede wszystkim w refleksji Akwinaty. Jest to w rzeczywistości droga od jednego do drugiego pojmowania bytu, ale uwarunkowana zmieniającym się pojmowaniem istoty. Na tejże drodze Awicenniańskie ujęcie „istoty w niej samej” ułatwiło wydzielenie rdzenia esencjalności rzeczy. Sposób postępowania samego Tomasza – tam, gdzie przytacza nam niemal wprost rozumowanie Awicenny – zdaje się sugerować, że uważał on, iż właśnie bezpośrednio po radykalizacji pojęcia istoty otrzymujemy wiedzę o różnicy istoty i istnienia. Tak to zresztą jest do dziś ujmowane w opracowaniach. A jednak uważne oko historyka filozofii powinno zauważyć i to, co chociaż znajduje się w mniej oświetlonej części cytowanych tekstów, ale współtworzy strukturę nośną zawartych tam rozumowań. W naszym

przypadku takim godnym uwagi elementem jest obecna w „egzystencjalnych” tekstach Awicenny ścisła paralelność w charakterystyce relacji istoty i bytu-istnienia oraz relacji istoty i jedności. To, w jaki sposób Awicenna limituje istotę przeciw nie tylko *esse*, ale i jedności, daje podstawy, by sądzić, że tym, co pozostawił on poza swym najściślej esencjalnym pojęciem istoty, jest nie tylko istnienie, jakkolwiek by je pojmował, ale całe nie-istotowe bogactwo bytu.

Stwierdzając to, dochodzimy oczywiście do pytania, co takiego znajduje się w bycie – *ens inquantum ens* – co nie mieściłoby się w pojęciu istoty „w niej samej”. Znany schemat z *Analitik wtórych* podpowiadał, że tym czymś jest to, co odpowiada pytaniu „czy jest”. I tak w myśleniu Awicenny odróżnienie „czym jest” i „czy jest” zostało opisane przeciwstawieniem „rzeczy” i „bytu”. To przeciwstawienie Tomasz chętnie zinterpretuje jako różnicę istoty i istnienia, ale wydaje się, że jest to interpretacja nazbyt podporządkowana jednemu składnikowi dynamiki odkrywczej myślenia Akwinaty: rozpoznaniu istnienia wewnątrz bytu. Tymczasem w myśli Awicenny „byt” przeciwstawiony „rzeczy”-istocie niekoniecznie jest tylko, czy w ogóle, „istnieniem” w ujęciu bliskim Tomaszowemu. Zresztą już sam fakt, że w tekście Awicenny poza istotą postawiono nie tylko sam „byt”, ale razem z nim np. jedność, powinien nas zniechęcić do traktowania różnicy „rzeczy” i „bytu” jako wyłącznie innego określenia różnicy istoty i istnienia. Pewne jest tylko to, że Awicenniańska „rzecz” to istota – ale czym jest tutaj „byt”, to kwestia bardziej złożona.

Zapytajmy: czy nie jest tak, że co prawda Awicenniański „byt” to rzeczywiście odpowiednik „że jest” – ale „że jest” to faktycznie zbiorcze określenie całego bogactwa skutków, które choć wszystkie zawierają się właśnie w „bycie”, dają się również uchwycić w swoim zróżnicowaniu, bogactwie? Ten zespół skutków, przejawów bytu opisujemy od dawna jako transcendentalia. Czynimy tak od XIII wieku, bo właśnie wtedy w kręgu Uniwersytetu Paryskiego – w czym nie mały udział Akwinaty – zaczęto sobie uświadamiać odrębność tej problematyki i wypracowano klasyczne sformułowania. Co ciekawe, jednym z głównych źródeł inspirujących te doktryny transcendentaliów były wspomniane przez nas wyżej wypowiedzi Awicenny.

W sferze prawd historycznych znajduje się fakt, że odkrycie transcendentaliów nastąpiło dokładnie w szczycie prostej recepcji awicenniańskiej wersji metafizyki, a tuż przed rozpoczęciem na Zachodzie sporu o różnicę istoty i istnienia. Dla historyka nie może ulegać wątpliwości, że doktryny transcendentaliów pojawiły się właśnie pomiędzy wzmocnioną od końca XII wieku recepcją doktryn bytu-istoty a zainaugurowaniem przez Wilhelma z Owernii i Tomasza z Akwinu nowej problematyki egzystencjalnej. Ponieważ – jak zauważyliśmy wyżej – odkrywanie transcendentaliów mogło rzeczywiście odegrać ważną rolę w odkrywaniu nie-istotowych aspektów bytu, należy teraz przyjrzeć się bliżej temu procesowi.

**CZĘŚĆ DRUGA:**  
**BYT JAKO BYT**

**PROCES ODKRYWANIA  
TRANSCENDENTALIÓW**



## ROZDZIAŁ 5

### To, co zamienne z bytem · Najwcześniejsze formuły doktryny transcendentaliów

37 Można powiedzieć, że średniowiecze łacińskie całe swoje dzieciństwo i młodość spędziło na szkolnym przyswajaniu sobie starożytnej doktryny bytu-istoty – najpierw długo w świetle trivialnych *Kategorii* i w syntezie arystotelesowsko-boecjańskiej, a na koniec także w wielobarwnym świetle pism metafizycznych, autorstwa Arystotelesa, Awicenny czy Awerroesa. W ten sposób uczeni ze szkół europejskich ćwiczyli równocześnie zdolność dziedziczenia i sprawność teoretycznego pojmowania. Jednak – cały czas z punktu widzenia dziejów metafizyki – pierwsze objawy rzeczywistej samodzielnosci, własnej twórczej myśli chrześcijańskiego średniowiecza i jego łacińskiej scholastyki polegały na faktycznym wyjściu poza byt opisany wyłącznie przez kategorie bądź sprowadzony do istoty. Mistrzowie „złotego wieku scholastyki” stali się odkrywcami nowych filozoficznych krain wtedy, gdy przystąpili do eksplorowania najpierw kwestii transcendentaliów, a potem różnicy istoty i *esse*.

Proces przenoszenia uwagi z ram kategorii na jakieś określenia transkategorialne jest co prawda widoczny już pod koniec wieku XII. Pojawiają się wówczas wypowiedzi świadczące o odkrywaniu nazw wykraczających poza kategorie (tzw. *extrapraedicamenta* lub *suprapraedicamenta*), wręcz „przekraczających te najogólniejsze” (*quae transcendunt generalissima*)<sup>623</sup>. Być może więc XIII-wieczne odkrycie transcendentaliów było w jakiejś

623 Zwraca na to uwagę Sten EBBESEN (2005, 268n). Zaznacza jednak, że w XII wieku owe *extrapraedicamenta* przypominają bardziej „stoicką listę rzeczy nie-bytujących, którym brak realności cielesnej” (takich jak: miejsce, czas, próżnia itp.) – co nie przeszkadza temu, że w ramach tych samych rozważań pojawia się myśl o nazwach, które „obejmują wszystkie rzeczy”, wyraźnie już bliska transcendentaliom. W tym kontekście Ebbsen mówi o pojmowaniu jako *suprapraedicamenta* takich nazw jak „byt” (*ens*) i „coś” (*aliquid*). Naszym zdaniem wymagałoby sprawdzenia, czy te nowe wątki rozważań – związane przez Ebbsena z końcem wieku XII – nie są już jakąś formą recepcji *Metafizyki* Awicenny, która została przełożona na łacinę w tymże czasie, a jak wiadomo odegrała pewną rolę w kształtowaniu doktryny transcendentaliów w XIII wieku.

mierze zakorzenione we wcześniejszych rozważaniach dotyczących kategorii<sup>624</sup>. Jednak wyraźne wyodrębnienie nowej problematyki i jej pierwsze doktrynalne sformułowania nastąpiły w myśli najwybitniejszych teologów Uniwersytetu Paryskiego już w atmosferze coraz bardziej odczuwalnej nowej recepcji pism arystotelesowskich i arabskich<sup>625</sup>.

TRANSCENDENTALIA WEDŁUG  
TRZECH ODMIAN „NIEPODZIELENIA”

- 38 Palma pierwszeństwa należy tu do *Summa de bono* Filipa Kanclerza, napisanej między 1225 i 1228 r. Jej autor jest uważany, obok Wilhelma z Auxerre i Wilhelma z Owernii, za „prawdziwego pioniera nowej metody”<sup>626</sup> w teologii, charakteryzującej się otwartością na nauki filozoficzne i na nauczanie Arystotelesa<sup>627</sup>. *Summa* ujawnia pewien eklektyzm, właściwe epoce łączenie arystotelizmu z neoplatonizmem, lecz równocześnie Filip daje się poznać jako autor dość samodzielny.

We wstępie Filip zapowiada, że będzie pisał o dobru głównie z perspektywy teologii<sup>628</sup>. Zarówno znajdująca się w tymże prologu wzmianka o manichejczykach jako błądzących w wierze<sup>629</sup>, jak i inne odniesienia do tej herezji, pojawiające się w dalszych częściach summy<sup>630</sup>, sygnalizują, że dzieło było pisane pod negatywnym wrażeniem dualistycznego poglądu,

624 Tym bardziej, że taką rolę mógł odegrać już sam komentarz Boecjuszowy do *Kategorii*. Warto zauważyć, że Boecjusz mówiąc o właściwościach powiada, iż są nimi te cechy, które „są zamienne” (*convertuntur*) z rzeczą. Mamy tu użycie wyrażenia, które w wieku XIII stanie się jednym z kluczowych sformułowań doktryny transcendentaliów. Do tego dodajmy jeszcze i to, że według Boecjusza te cechy, które przysługują każdej substancji, ale nie tylko substancji (a więc *omni*, lecz nie *soli*), trzeba nazwać nie właściwościami, lecz następstwami (*consequentia*). Interesujące, że właśnie to słowo wybrali w XII wieku łacińscy tłumacze Awicenny tam, gdzie mówi on o tym, co już niedługo zaczęto nazywać transcendentaliami. Por. BOECJUSZ, *IN CAT*, I [197 B – 198 A]: „Sed haec quidem omnia quaecunque sunt in substantiis omnibus, propria tamen substantiae non sunt, eo quod etiam in aliis sint, consequentia substantiae appellantur. Haec enim omnia substantias consequuntur, ut ubicunque fuerit substantia, ea quae dicta sunt inveniuntur, id est in subjecto non esse, et praedicaciones ab his univoce fieri, et quod hoc aliquid significet, et quod nihil sit illis contrarium, et quod non suscipiant magis et minus: illa vero quae non omnibus substantiis insunt accidentia sunt substantiis, quocirca propria non sunt. Quod si propria non sunt, nondum quales sit substantia demonstrant”.

625 Krótki zarys historii problemu transcendentaliów daje w języku polskim MARYNIARCZYK, 1999 – pewne uproszczenia lub braki tego zarysu wynikają zapewne stąd, że powstał on (i został po raz pierwszy opublikowany) jeszcze przed ukazaniem się fundamentalnej i dobrze udokumentowanej pracy Jana Aertsena (1996), której wiele tu zawdzięczamy.

626 STEENBERGHEN, 1991, 142.

627 Por. FILIP, *SDB*, prol. [16-20]: „Propositum nostrum est auctoritatibus sanctorum patrum Augustini, Hilarii et aliorum auctorum et etiam philosophorum rationibus ea que dicemus firmare vel fulcire, nihilominus tamen modernorum dicta inspicere, non ad redarguendum sed ad explorandum et sequendum quod bene dictum est...”

628 Por. FILIP, *SDB*, prol. [41].

629 Por. FILIP, *SDB*, prol. [40].

630 Por. FILIP, *SDB*, 6 [43-49].

odrzucającego zamiennosc dobra z każdym bytem<sup>631</sup>. Pierwsza formuła doktryny transcendentaliów, skoncentrowana na transcendentálním charakterze dobra, może być zatem słusnie uważana za odpowiedź teologa na nowy wariant manicheizmu<sup>632</sup>. Ta antyheretycka inspiracja nie spowodowała jednak zamknięcia wykładu w wąskich ramach bieżących polemik – wprost przeciwnie, najwyraźniej przyczyniła się do sformułowania dzieła o charakterze bezprecedensowym. Wskazując na konieczność odkrycia pierwszych i powszechnych zasad, Filip określał „nowy program dla teologii”<sup>633</sup>, dając całościową systematyzację artykułów wiary, skoncentrowaną wokół pojęcia dobra<sup>634</sup>. Równocześnie jako pierwszy formułował doktrynę transcendentaliów, którą znajdujemy w części wstępnej *Summy*, uważanej za „pierwszy traktat o transcendentaliach”<sup>635</sup>.

Na początku prologu swego dzieła Filip Kanclerz – bez dodatkowych uzasadnień – wylicza jako „najbardziej wspólne” (*communissima*): byt, jedno, prawdę i dobro<sup>636</sup>. Dalej nazywa je także „pierwszymi” (*prima*)<sup>637</sup>, czyli „pierwszymi intencjami prostymi”, których nie można już sprowadzić do niczego wcześniejszego, dlatego nie ma podstawy dla ich właściwej definicji<sup>638</sup>. Zarówno użycie terminu *communissima*<sup>639</sup>, jak charakterystyka transcendentaliów przez pierwszeństwo w poznaniu, jak wreszcie posługiwanie się terminem *intentio*, wskazują prawdopodobnie na wpływ Awicenny<sup>640</sup>. Temu wpływowi nie można natomiast przypisać sformu-

631 Pogląd manichejski wpływał na myśl średniowieczną za pośrednictwem doktryn katarów i z tego powodu stawał się aktualnym wyzwaniem dla teologów wieku XIII (por. JOLIVET, 1995, 297-307).

632 Por. AERTSEN, 1996, 28; POUILLON, 1939, 74-75.

633 LIBERA, 1998, 379.

634 Por. AERTSEN, 1996, 27. Także z tej racji summa Filipa odegrała istotną rolę w dziejach teologii (por. SARANYANA, 1997, 85).

635 Jest to określenie z tytułu poświęconego dziełu Filipa artykułu Dom Pouillona (zob. POUILLON, 1939). Oczywiście w sensie ścisłym nie chodzi o żaden wydzielony „traktat”, lecz o pierwszych jedenaście kwestii z *Summa de bono*.

636 FILIP, *SDB*, prol. [42-43].

637 FILIP, *SDB*, 9 [6-8]: „Et hoc est quia ens et unum et verum et bonum sunt prima, nam ipsum esse est et veritas est verum et unitas unum”. Por. także: *SDB*, 1 [78-79]: „per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum”.

638 FILIP, *SDB*, 9 [11-13]: „Prime intentiones simplices dicuntur, quia non est ante ipsas in que fiat resolutio. Ante prima non est quod in eorum veniat diffinitionem”.

639 Filip nigdzie nie używa słowa *transcendentia*, które jest modelem używanego dziś przez nas słowa „transcendentalia”. W rzeczywistości chodzi mu jednak dokładnie o to samo, co jest zaznaczone w znaczeniu imiesłowu *transcendens* – odróżniając swoje rozważania od badań filozofa przyrody, Filip wyjaśnia, że mówiąc *communiter* obejmuje także byt Boski, który jest „rozumny, naturalny i moralny” (por. FILIP, *SDB*, 2 [78-83]).

640 Jan Aertsen sygnalizuje ten wpływ jedynie w związku z posłużeniem się przez Filipa słowem *intentio*, będącym łacińskim tłumaczeniem arabskiego *ma'na* (por. AERTSEN, 1996, 29). Jednak, jak powiedziano, podobieństwo do myśli Awicenny zdradza cała struktura wstępnej prezentacji transcendentaliów przez Filipa: to w *Metafizyce* Awicenny znajduje się słynny fragment o tych, które „natychmiast od-ciskają się w duszy w pierwszej impresji” („Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione” – AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [31, 2-3]), a będąc pierwsze w poznaniu, są także „wspólne wszystkim rzeczom” („Quae autem promptiora sunt

lowanej przez Filipa listy transcendentaliów, gdyż prawda i dobro nie są wymieniane przez Awicennę wśród „wspólnych wszystkim rzeczom”.

Za rzecz charakterystyczną należy uznać to, że chociaż Filip – m.in. w przytoczonym wyżej miejscu – zaraz po bycie umieszcza jedno (a nie dobro), swoje rozważania dotyczące transcendentaliów zaczyna od dobra, dokonując „porównania dobra i bytu”<sup>641</sup>. Wynika to zapewne z ogólnej koncepcji dzieła – o której była już mowa wyżej – ale w ten sposób wiąże się także z bardziej teologicznym niż filozoficznym zamiarem autora. O różnicy tych dwóch podejść do problemu transcendentaliów będziemy mieli jeszcze okazję powiedzieć więcej, przyglądając się twórczości św. Tomasza.

Chcąc określić dobro, Filip staje przed problemem „dodawania do bytu” – „centralnym problemem średniowiecznej doktryny transcendentaliów”<sup>642</sup>. Zauważa, że dobra nie można zdefiniować jako byt z pozytywnym dodatkiem czegoś jeszcze (*per ens et aliquam positionem superadditam*) – gdyż ten dodatek też musiałby być „zamienny z bytem” (*convertibile cum ente*). Dodanie nie może zatem polegać na „zawężeniu podstawy” (*ad contrahendum suppositum*), lecz odbywa się w dziedzinie treści pojęciowej (*quantum ad rationem*). Filip dochodzi do konkluzji, że taką treścią jest – we wszystkich transcendentaliach – „niepodzielenie” (*indivisio*)<sup>643</sup>. W ten sposób transcendentalia są zamiennie<sup>644</sup> z bytem<sup>645</sup> co do treści i zakresu podstaw<sup>646</sup>,

---

ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus sicut res et ens et unum et cetera” – AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [33, 25-27]). Tamże szerszy wywód na ten temat, że tych pierwszych intencji nie da się sprowadzić do żadnych wcześniejszych, więc nie da się ich w pełni zdefiniować.

641 FILIP, *SDB*, I [2]: „Prima questio est de comparatione boni et entis”.

642 AERTSEN, 1996, 32.

643 FILIP, *SDB*, I [5-9]: „Non enim videtur posse diffiniri per prius. Si enim diffinitur per prius et non per unum solum, recipit ergo ens in sui diffinitione cum aliquo addito. Sed illud additum convertibile erit cum ente; illud enim convertetur cum bono et bonum cum ente; ergo illud cum ente. Ergo non additur ad contrahendum suppositum, sed quantum ad rationem. Sed quid illa determinatio? Pari ratione habebit rationem; de ipso enim dicitur ens et habet ens ante se et non est immediatum respectu entis. Propter quid enim magis esset immediatum quam bonum? Ergo in infinitum abibit. Quare standum est in primo, ut bonum se habeat immediate ad ens. Et ita non diffiniatur per ens et aliquam positionem superadditam, sicut nec unum cum dicitur unum est ens indivisum; „indivisum” enim ponit ens et privat ab ente divisionem”.

644 Według Aertsena używany tutaj przez Filipa termin *convertibile* (i forma czasownikowa *convertitur*) – które stały się potem „standardowymi terminami charakteryzującymi relację między transcendentaliami” (por. AERTSEN, 1996, 31) – pochodzą z trzech źródeł: z Arystotelesowej teorii orzekania z *Topik* (103 b 7-17), z tegoż rozważań o zamienności bytu i jednego z ks. XI *Metafizyki* (1061 a 15-17) i z wypowiedzi Boecjusza o zamienności bytu i jednego w *De duabus naturis*. Nie podając w wątpliwość tej sugestii wybitnego badacza, trzeba jednak zaznaczyć, że źródła te nie zostały wskazane przez autora *Summa de bono* (nie wykazuje ich także autor edycji krytycznej).

645 Por. FILIP, *SDB*, I [1-2]: „Bonum et ens convertuntur, quia quidquid est ens, est bonum et e converso”. Wydawca summy podaje, że w tym miejscu Filip cytuje Arystotelesową *Etykę Nikomachejską*, I, 6 (1096 a 23).

646 Aertsen precyzuje, że użyty tu termin *suppositum* był używany w XIII w., w kontekście transcendentaliów, w „znaczeniu ontologicznym”, w odniesieniu do „konkretnych rzeczy podpadających



a różnią się od niego treścią pojęciową<sup>647</sup>. Transcendentalia definiuje się zatem „przez różnicę polegającą na przeczeniu” (a nie przez przyczynę)<sup>648</sup>. Taka negacja, wskazująca jakiś „brak”, pozwala na orzekanie „powszechniejsze”, niż przy użyciu twierdzeń pozytywnych<sup>649</sup>.

Dobro, ujęte od strony swej „pierwszej i głównej racji”, to „coś mającego niepodzielenie aktu przez możliwość”<sup>650</sup>. Jest więc orzekane ze względu na akt (w „Pierwszym”, czyli w Bogu) lub na partycypację w akcie (w „innych”, czyli w stworzeniach)<sup>651</sup>. W pewnej modyfikacji brzmi to tak, że dobro to „coś nieoddzielonego od celu lub aktu, który nazywa się dopełnieniem”<sup>652</sup>.

Według Filipa Kanclerza prawda to „byt mający niepodzielenie *esse i tego co jest*”<sup>653</sup>. Co ciekawe, Filip podkreśla, że „prawdę orzeka się bez względu na intelekt” – i dlatego odsuwa jedną z formuł tradycyjnych (autorstwa Hilarego z Poitiers)<sup>654</sup>, gdyż jej określenie prawdy uzależnia ją od stosunku do władzy poznawczej<sup>655</sup>. Filip szuka więc „czysto ontologicznej definicji prawdy”<sup>656</sup> i dąży do określenia „prawdy rzeczy”, która „wynika z ”<sup>657</sup>. Określenie tej prawdy jako „niepodzielenia bytu i tego co jest”<sup>658</sup> uznaje Filip za najwła-

---

pod wspólną naturę” – a nie w sensie logiki terministycznej operującej pojęciem *suppositio*. Por. AERTSEN, 1996, 34-35.

647 FILIP, *SDB*, 1 [60-62]: „Bonum et ens converti non impedit quin notificetur per ens, quia licet convertantur quantum ad continentiam et ambitum suppositorum, bonum tamen habundat ratione super ens...”

648 FILIP, *SDB*, 1 [77-79]: „Diffinitio enim boni prima non est data per causam, sed per differentiam in negatione consistentem; per hunc enim modum oportet prima determinari, ut unum”.

649 FILIP, *SDB*, 3 [97-98]: „Item in diffinitione veri et boni sumitur ‘indivisio’, non ‘coniunctio’ vel ‘participatio’ vel aliquid positivum, quia universalius dictum est per privationem”.

650 FILIP, *SDB*, 1 [33-35]: „Dicimus autem rationem illam rationem primam et principalem: bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodammodo”. Powtórzone jako „pierwsza racja dobra” w *SDB*, 1 [57-58]. Por. także wcześniej *SDB*, 1 [21-22], gdzie to określenie podano jako „wydobyte z Arystotelesa i innych filozofów”. W przypisie do tego fragmentu N. Wicki podaje, że w odniesieniu do Arystotelesa chodzi o *Metafizykę* IX, 9 (1051 a 13n), a jako „innych filozofów” da się zidentyfikować – przez paralelizmy u św. Alberta, korzystającego z *Summa de bono* w swoim *STH*, 8 – Awicennę (por. *METAPHYSICA*, IV, 2). Filip zna oczywiście szereg innych określeń dobra, które przytacza, m.in. za Pseudo-Dionizym – są one jednak wtórne (por. *SDB*, 1 [47 i 57-59]).

651 FILIP, *SDB*, 1 [66]: „Bonum enim dicitur actum vel ex participatione actus...”

652 FILIP, *SDB*, 1 [63]: „indivisum a fine vel actu, qui dicitur complementum”.

653 FILIP, *SDB*, 2 [57-58]: „verum est ens habens indivisionem esse et eius quod est. Ecce quomodo habundat verum ab ente”. Jest to określenie „co do substancji”. Podobnie jak w przypadku dobra, Filip także tu zna wiele innych definicji prawdy, ale są one wtórne, „według następującej właściwości”. Ciekawe, że wśród tych ostatnich umieszcza określenia, które wiążą prawdę z intelektem – podkreślając, że „prawdę orzeka się bez względu na intelekt” (por. *SDB*, 2 [107-113]).

654 Por. FILIP, *SDB*, 2 [29]: „Hilarius ita diffinit: «Verum est declarativum aut manifestativum esse»”.

655 Por. FILIP, *SDB*, 2 [110-113]: „Illa autem Dionysii [przyp. wydawcy: recte Hilarii]: verum est declarativum esse data est secundum proprietatem consequentem; verum enim dicitur sine respectu ad intellectum, declarativum autem sumitur in respectu ad vim cognitivam”.

656 Por. AERTSEN, 1996, 35-36.

657 FILIP, *SDB*, 2 [169]: „Est veritas rei et hec sequitur esse”. Poza tym jest jeszcze „prawda znaku” i „prawda pierwsza” (por. *SDB*, 2 [138-139]).

658 Sugestia, że chodzi tutaj o różnicę istnienia i istoty (por. KOŁODZIEJCZYK, 2006, 118) – wydaje się ciekawa, ale jednak chyba zbyt daleko idąca. W świetle ustaleń wydawcy (że ma tu miejsce nawiąza-

ściwsze i sugeruje, że pochodzi ono „od metafizyków”<sup>659</sup>. I faktycznie Filip wchodzi tu na teren metafizyki. Odrzuca także utożsamienie *esse* z formą i *quod est* z materią. Ma świadomość, że forma i materia to terminy filozofii przyrody, podczas gdy podjęte rozważania mają charakter ogólniejszy – my powiedzielibyśmy: transcendentálny – obejmując równocześnie boskie *esse* niematerialne, rozumne, naturalne i moralne<sup>660</sup>. Odróżnienie treści pojęciowych bytu (*esse*) i „tego co jest” (*id quod est*)<sup>661</sup> potwierdza zdaniem Boecjusza z *De hebdomadibus*<sup>662</sup>. Tam, gdzie niepodzielenie *esse* i *quod est* jest zupełne – co do aktu i możliwości, realne i myślne – można powiedzieć, że *esse* jest *id quod est*, a wtedy mamy też do czynienia z „najwyższą prawdą” (*summa veritas*)<sup>663</sup>. Tak jest z Bogiem. W innych bytach, w których zachodzi jakieś oddzielenie: albo realne, albo myślne, albo możliwościowe, jest „prawda wedle złożenia” (*veritas circa compositionem*)<sup>664</sup>.

Filip uważa, że prawda jest wcześniejsza od dobra. Wynika to z ich definicji: o ile w definicji prawdy mieści się tylko to, co należy do bytu (*ipsum esse* i *id quod est*), w określeniu dobra poza bytem (*esse*) jest jeszcze przyporządkowanie do celu. W tym samym fragmencie Filip mówi na początku, że pierwszeństwo prawdy jest pojęciowe (*intellectu*), a w konkluzji nazywa je naturalnym (*naturaliter*). Oczywiście ta kolejność dotyczy tylko stworzeń, gdyż w Bogu bycie prawdą i bycie dobrem jest tożsame<sup>665</sup>.

---

nie do *De hebdomadibus* Boecjusza) za pewny należy uznać związek tej formuły z boecjuszowskim odróżnieniem *esse* i *id quod est*. Odróżnieniem tym zajmiemy się w ostatnim rozdziale pracy.

- 659 Por. FILIP, *SDB*, 2 [34-35]: „Trahitur et hec diffinitio a Metaphysicis: «Veritas est indivisio esse et eius quod est». W innym miejscu Filip mówi, że ta definicja pochodzi „od filozofów” (por. *SDB*, 2 [109]). Wydawca *Summy* sygnalizuje, że nie udało mu się znaleźć tej definicji w *Metafizyce* Arystotelesa. Aertsen sądzi, że tam jej nie ma, a formuła jest kombinacją określeń Arystotelesa (z rozważań o relacji bytu i jednego) oraz Boecjusza (z występującego w *De hebdomadibus* odróżnienia *esse* i *quod est*) (por. AERTSEN, 1996, 36).
- 660 FILIP, *SDB*, 2 [78-83]: „Ad tertium dicimus quod non est idem esse quod forma et ‘quod est’ non idem quod materia, quia materia non dicitur de forma nec e converso; sed esse dicitur de eo quod est, ut alibi. Sed in naturis dicitur esse forma. Unde veritas secundum philosophum naturalem est indivisio forme a materia. Nunc autem loquimur communiter, ut esse divinum quod est sine materia et rationale et naturale et morale comprehendamus”.
- 661 Por. FILIP, *SDB*, 2 [55 i 60n].
- 662 Por. FILIP, *SDB*, 2 [61-63].
- 663 FILIP, *SDB*, 2 [64-65]: „Sic ergo summa veritas est indivisio actu et potentia, re et ratione. Unde dicitur in ea esse est id quod est”.
- 664 FILIP, *SDB*, 2 [66-68]: „In aliis vero in quibus esse et quod est differunt, est veritas circa compositionem. Sed in quibusdam est re separare, in quibusdam ratione, in quibusdam potentia”.
- 665 FILIP, *SDB*, 3 [24-32]: „Dico quod verum simpliciter prius est intellectu quam bonum. Et hoc patet ex diffinitionibus. Verum enim dicitur habens indivisionem esse et eius quod est. Non nominatur hic quod non sit ex parte entis, scilicet ipsum esse et id quod est. In ratione autem boni preter esse habetur intentio finis et comparatio ad finem cum dicitur: bonum est habens indivisionem actu a potentia sive finis simpliciter vel quodam modo. Et ita patet quod verum naturaliter prius est quam bonum. Hoc autem intelligendum est in creaturis in quibus verum et bonum se habent secundum prius et posterius; sed in summa essentia idem est esse verum et esse bonum preter illud quod intelligitur in creaturis”.

Można powiedzieć, że pewna zmiana – i języka filozoficznego, i kierunku wyjaśnień – następuje w rozdziale siódmym. Być może z racji jego tematu („o wypływanu rzeczy z Pierwszego” – *de fluxu rerum a Primo*) Filip zaczyna określać transcendentalia, tutaj nazwane „warunkami współwystępującymi z bytem” (*conditiones concomitantes esse*)<sup>666</sup>, z perspektywy trzech przyczyn, a nie – jak dotąd się zarzekał – z perspektywy samego bytu. Tak więc to ze względu na trzy przyczyny zbiegające się w Bogu (sprawczą, formalną i celową) warunkowana nimi istota ma trzy „warunki”, które współwystępują z jej *esse*, dokładnie w tej kolejności: jedność (*unitas*), prawdziwość (*veritas*) i dobroć (*bonitas*). Pochodzenie od pierwszego bytu jako od przyczyny sprawczej czyni każdy byt czymś jednym (*unum*); to samo pochodzenie w aspekcie zależności od przyczyny formalnej wzorczy skutkuje prawdą (*verum*), a w aspekcie przyczyny celowej – dobrem (*bonum*)<sup>667</sup>.

Filip wraca teraz na chwilę do swego podstawowego sposobu definiowania transcendentaliów i stwierdza, że tylko jedno ma w swoim określeniu wyłącznie „niepodzielenie” – podczas gdy prawda i dobro mają poza nim jeszcze odniesienie do jednej z przyczyn (formalnej lub celowej)<sup>668</sup>. Nie od rzeczy będzie teraz zwrócić uwagę, że choć Filip nie poświęcił jednemu żadnej osobnej kwestii – co można uznać za „uderzające”<sup>669</sup> – jego sposób rozumienia transcendentaliów domaga się postawienia właśnie jednego w samym centrum: wszystkie transcendentalia wynikają z dodania do bytu jakiegoś „niepodzielenia”, ale tylko w przypadku jednego do jego określenia wystarczy samo „niepodzielenie”. Definicja jednego jest więc „modelem w określaniu innych transcendentaliów”<sup>670</sup>.

Dwie kwestie – ósma: „Czy dla każdego stworzenia tym samym jest być i być dobrym”, i dziewiąta: „O takim zdaniu: dobroć jest dobra” – nawiązują wprost do Boecjańskiego traktatu *De hebdomadibus*<sup>671</sup>. Nie jest to dziwne, jeśli weźmiemy pod uwagę, że już w XII wieku był on swoistym „podręcznikiem” dla filozofujących teologów. Wprowadzenie przez Filipa tych dwóch

666 Jest to jeszcze jeden przejaw wpływu Awicenny. Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [117, 83-85; 121, 62n].

667 FILIP, *SDB*, 7 [15-22]: „Ad hoc dicendum est quod sunt tres conditiones concomitantes esse: unitas, veritas et bonitas. Unitas autem est prima illarum, secunda veritas, tertia bonitas; in idem enim posunt concidere efficiens, formalis et finalis, sed materialis non. Unde unaqueque essentia habens has tres rationes causarum tres habet conditiones que concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum. Et potest patere de vero et bono sufficienter ex iam dictis”.

668 FILIP, *SDB*, 7 [24-28]: „Respondeo quia unum non ponit super ens nisi indivisionem, et ideo cuius erit esse per se eius erit unum. Sed efficientis est facere esse; quare unum secundum rationem unius, cum sit unum et unum in efficiendo. Sed non est sic de vero et bono, quia utrumque ponit in sui ratione preter indivisionem rationem alicuius cause, ut verum formalis, bonum finalis”.

669 AERTSEN, 1996, 31.

670 AERTSEN, 1996, 33.

671 Dla porządku zauważmy, że w tekście Filipa mowa jest – najwyraźniej mylnie – o Boecjuszowym *De Trinitate*. Wydawca summy Filipa poprawia to w przypisie na: *De hebdomadibus*.

kwestii jest uważane za „moment ciągłości między formowaniem doktryny transcendentaliów i wcześniejszą myślą średniowieczną”<sup>672</sup>. Z punktu widzenia samej doktryny interesujące jest wypowiedziane przez Filipa w pierwszej z tych boecjanizujących kwestii stwierdzenie, że nie ma podobieństwa między „byciem człowiekiem” i „byciem dobrym”, gdyż pierwsze wyraża „samą istotę rzeczy”, a dobro ujmuje się ze względu na jedną z przyczyn (celową) – a więc dobro może być pojmowane bez tamtego<sup>673</sup>.

W dalszej części, przy końcu serii interesujących nas tutaj kwestii wprowadzających do samej sumy, następuje rozważanie, w którym precyzuje się różnica między transcendentaliami i kategoriami. Filip przypomina, że byt mnoży się według kategorii, które są jego gatunkami. Jednak transcendentale, choć zamienne z bytem, nie przejmują odeń tego zróżnicowania kategorialnego – np. dobrem jest i substancja, i ilość, i jakość<sup>674</sup>. Co najwyżej można powiedzieć, że transcendentalia dzielą się według dziesięciu kategorii w sposób „materialny”, natomiast nie wnosi to różnicy „formalnej”<sup>675</sup> (choć trzeba dodać, że pewne podziały formalne transcendentaliów korespondują niekiedy z niektórymi kategoriami)<sup>676</sup>.

Doktrynę transcendentaliów wyłożoną w *Summa de bono* Filipa Kanclerza można by przedstawić schematycznie w sposób następujący:

*Communissima/prima/prime intentiones simplices:*

{1} byt

{2} byt mający...

{2.1} nieoddzielenie (jedno) – wskazujące na przyczynę sprawczą;

{2.2} nieoddzielenie bytu i tego co jest (prawda) – wskazujące na przyczynę formalną wzorcą

{2.3} nieoddzielenie od aktu i celu (dobro) – wskazujące na przyczynę celową

Jak już powiedziano, autorowi *Summa de bono* przysługuje pierwszeństwo w należącym do XIII-wiecznych Łacinników dziele odkrycia transcendentaliów. Dzieło to można przyrównać do odkrycia „nowego świata”, wejścia

672 AERTSEN, 1996, 30.

673 FILIP, *SDB*, 8 [53-55]: „Et non est simile de esse hominem et esse bonum, nam esse hominem dicit ipsam rei essentiam, bonum vero in respectu ad unam causarum et ideo potest intelligi sine illo”.

674 FILIP, *SDB*, 10 [2-7]: „Cum igitur bonum sequatur ens, ergo videtur quod in quot multiplicetur ens tamquam in species, in tot et bonum; multiplicari enim est multoties plicari. Sed ens multiplicatur secundum predicamenta; aliter enim de substantia dicitur, aliter de quantitate et ita de aliis. Ergo et bonum. Quod non est verum; nam substantia dicitur bona natura, sic et quantitas et qualitas bona natura”.

675 FILIP, *SDB*, 10 [8-10]: „Est multiplicatio materialis et formalis. Secundum multiplicationem materialem multiplicatur bonum sicut et ens, sed non secundum formalem et hoc manifestum in uno et vero”.

676 Dotyczy to jedności, która występuje w czterech odmianach odpowiadających czterem kategoriom: „to samo” (*idem* – co do substancji), „równe” (*equale* – co do ilości), „podobne” (*simile* – co do jakości), „razem” (*simul* – co do położenia i miejsca). Por. FILIP, *SDB*, 10 [13-16].

na dotąd nie penetrowany kontynent problemów. Filip Kanclerz stawia tu pierwsze kroki w imieniu całej ludzkości. Nic więc dziwnego, że jego doktryna może przypominać raczej wstępny projekt, a nie dojrzały ciąg rozstrzygnięć<sup>677</sup>. Oczywiście Filip nie „wymyślił” transcendentalistów. Uwagi na ich temat, rozproszone i formułowane bez uświadomienia sobie odrębności tego zagadnienia, znajdowały się od wieków w dziełach wybitnych filozofów. Geniusz Filipa polegał także na tym, by te uwagi i intuicje połączyć. W pewnym sensie jego doktrynę można np. zrozumieć jako przeniesienie na szerszy zakres swoiście punktowych ustaleń Arystotelesa na temat bytu i jednego<sup>678</sup>. To zaś dokonuje się zapewne z pomocą Awicenniańskiego przekonania o istnieniu całego szeregu właściwości równocześnie wspólnych wszystkim rzeczom i pierwszym w poznaniu. Do tego dochodzi myśl Boecjusza i wielu cytowanych autorów. Pierwszeństwo Filipa polega więc na przetworzeniu tych inspiracji, instrumentów pojęciowych i załączkowych rozstrzygnięć w szerokopasmową doktrynę. Całkowicie nowe było zestawienie w jednym zagadnieniu bytu, jednego, prawdy i dobra. Filip postawił pytanie o ich tożsamość i różnicę – i sformułował zasadę zamienności co do podmiotów oraz różnicy co do zakresów pojęciowych. Ponadto zastanawiał się nad wzajemnym porządkiem transcendentalistów. Oba te wątki nadały kierunek późniejszym dociekanom innych autorów. Wypracowany przez Filipa sposób opisywania trzech transcendentalistów w oparciu o „niepodzielenie” oraz próba połączenia każdego z nich z jedną z trzech przyczynowości Boskich miały wpływ na innych autorów – ale ostatecznie nie weszły do kształtującej się w dziedzinie transcendentalistów swoistej *opinio communis*.

TRZY DETERMINACJE BYTU – W PORZĄDKU  
ONTOLOGICZNYM, TEOLOGICZNYM I PSYCHOLOGICZNYM

- 39 Drugim ważnym źródłem jest *Summa fratris Alexandri*, przypisywana długo samemu Aleksandrowi z Hales, a faktycznie będąca kompilacją pism franciszkańskich. Redagowana przez długie lata (od ok. 1240 do 1256 r.), w podstawowym zrębie była gotowa już w 1245, czyli w momencie śmierci Aleksandra<sup>679</sup>. Trzy kwestie, dotyczące kolejno jedności, prawdy i dobra, znajdują się w traktacie trzecim pierwszej księgi *Summy*, której kompilatorem był Jan z La Rochelle<sup>680</sup>, zmarły również w 1245. Mamy więc pewność, że przynajmniej ten fragment tekstu był gotowy już w latach studiów i asystentury św. Tomasza, a gdy Akwinata otrzymywał stopień mistrza teologii, zredagowane było całe dzieło.

677 POŁ. AERTSEN, 1996, 40.

678 POŁ. AERTSEN, 1996, 37.

679 POŁ. STEENBERGHEN, 1991, 154n.

680 POŁ. STEENBERGHEN, 1991, 154.

Specyfiką tego ujęcia franciszkańskiego jest przedstawienie trzech transcendentaliów w perspektywie atrybutów Boskich: jednego ze względu na jedność Boga, prawdy ze względu na prawdę Boską, a dobra – w odniesieniu do Bożej dobroci. Poza wyjaśnieniami dotyczącymi każdego z tych trzech przypadków mamy tu również pewną całościową systematyzację doktryny transcendentaliów, budowaną jako wsparcie dla teorii własności bytowych Boga<sup>681</sup>.

Systematyzacja transcendentaliów znajduje się w drugim rozdziale kwestii pierwszej, dotyczącej „jedności Boskiej natury”. W kontekście rozważań o „relacji jednego do bytu, prawdziwego i dobrego” autor wyjaśnia, że byt (*ens*) jest pierwszym poznawalnym przedmiotem (*primum intelligibile*), a jego „intencja” jest znana intelektowi. Z kolei pierwsze „determinacje” bytu są pierwszymi „wrażeniami” (*impressiones*) w intelekcie – czytamy, że jest ich trzy: jedno, prawdziwe i dobre<sup>682</sup>. W użyciu słowa *impressio* Aertsen widzi wpływ *De Trinitate* św. Augustyna<sup>683</sup> – jednak naszym zdaniem w całym fragmencie o wiele wyraźniejszy jest wpływ *Metafizyki* Awicenny (I, 5), widoczny w sygnalizowanym już wyżej uznaniu pierwszeństwa pojęcia bytu, użyciu terminu *intentio* (i *impressiones*) – a także w zastrzeżeniu, że owe pierwsze „impresje” nie dają się definiować, lecz jedynie „notyfikować” przez wskazanie na ich logiczne następstwa (*per posteriora*). To ostatnie – wyjaśnia od siebie autor *Summy* – dokonuje się bądź przez negację, bądź przez efekt następujący<sup>684</sup>. Przykładem takiego postępowania jest określenie jednego, czyli „bytu niepodzielonego w sobie i oddzielnego od innych”: „byt niepodzielony” to negacja przeciwieństwa (podzielenia i wielości), a „byt oddzielony od innych” to skutek polegający na oddzieleniu „niepodzielonego” od innych rzeczy<sup>685</sup>.

Autor musi się jednak zmierzyć z wątpliwością, w jaki sposób byt może być w jakikolwiek sposób „zdeterminowany”, czyli ograniczony. Odróżnia dwa sposoby takiego ograniczenia (*coarctatio*): co do treści pojęciowej (*ad rationem intelligendi*) i co do zakresu podłoża wyznaczonego przez akt bytowania (*ad ambitum suppositorum, qui consequitur actum existendi*). Wciąż na przykładzie jednego autor *Summy* precyzuje, że pierwsza determinacja bytu „ogranicza” go wyłącznie w aspekcie treści pojęciowej, ale nigdy nie

681 Por. BÖHNER, 1945, 395n.

682 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [72]: „... cum sit ‘ens’ primum intelligibile, eius intentio apud intellectum est nota; primae ergo determinationes entis sunt primae impressiones apud intellectum: eae sunt unum, verum, bonum ...”

683 Por. AERTSEN, 1996, 43.

684 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [72]: „non poterunt ergo habere aliqua priora specialiter ad sui notificationem. Si ergo notificatio fiat eorum, hoc non erit nisi per posteriora, ut per abnegationem vel effectum consequentem”

685 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [72]: „Hinc est quod in notificatione ‘unius’ est una notio per abnegationem, alia vero per effectum consequentem: per abnegationem oppositae intentionis, quae est divisio vel multitudo, cum dicitur ‘ens indivisum’; per effectum consequentem, qui est distinguere ab aliis: unitas enim distinguit ‘unum’ ab alio et ideo dicitur ‘divisum ab aliis’”.

co do bytowego podłoża<sup>686</sup>. Nieco dalej, w kwestii dotyczącej prawdy, przeczytamy, że transcendentalia „zbiegają się w rzeczywistości”, a różnią się według „intencji”<sup>687</sup>.

Jak widać, franciszkanin korzysta, na ogół twórczo, z ustaleń i formuł Filipa Kanclerza. W pewnym miejscu przyjmuje niemal dosłownie charakterystyczne dla Filipa traktowanie jako swoiście modelowego transcendentale jednego, a jako podstawowego sposobu opisu każdego transcendentale – wskazanie na właściwy mu typ „niepodzielenia”<sup>688</sup>. Jednak właściwa *Summie* typologia „determinacji bytu” jest zupełnie oryginalna. Opiera się na wyróżnieniu trzech różnych aspektów, ze względu na które można rozważać byt: (1) aspekt bytu w jego własnym rodzaju (*in proprio genere*), (2) aspekt bytu w relacji do Boskiej przyczyny, (3) aspekt bytu w relacji do duszy-umysłu jako obrazu Boskiej istoty<sup>689</sup>.

W aspekcie bytu w jego własnym rodzaju – a więc w tzw. charakterystyce ontologicznej<sup>690</sup>, „skupionej na własnościach strukturalnych bytu”<sup>691</sup> – odróżniamy ujęcie absolutne i relacyjne (w porównaniu do innego). Ujęty absolutnie, byt jest jednym (niepodzielonym w sobie i oddzielnym od innych). Jeśli zaś ujmijemy byt relacyjnie – w zestawieniu z czymś innym – da nam to albo różnicę (*distinctio*), albo zgodność (*convenientia*). Relacyjne ujęcie bytu ze względu na różnicę prowadzi do jego określenia jako prawdziwego (czyli jako tego, co może być odróżnione). Natomiast relacyjne ujęcie bytu ze względu na zgodność lub przyporządkowanie prowadzi do określenia bytu jako dobrego (czyli tego, co może być uporządkowane)<sup>692</sup>.

686 *POR. SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „... est coarctatio dupliciter: quantum ad rationem intelligendi et quantum ad ambitum suppositorum, qui consequitur actum existendi. Dicendum ergo quod addita determinatio unitatis ad ens coarctat ipsum quantum ad rationem intelligendi; cum enim dico ‘unum’, non intelligitur ens sub quacumque ratione, sed sub determinata tali, quae est ratio indivisionis. Quantum vero ad ambitum suppositorum non coarctat, quia non existit aliquid ens quod non participet unitatem (...).”

687 *POR. SUMMA HALENSIS*, I, [88]: „Quamvis secundum remcoincidant in idem verum, unum et bonum, tamen differunt intentiones eorum”.

688 *POR. SUMMA HALENSIS*, I, [88]: „Ens enim et entitas absolutam habent intelligentiam; ‘unum’ vero addit ad ens indivisionem: unde unitas est indivisio entis; ‘verum’ vero addit ad indivisionem entis indivisionem esse: unde veritas est indivisio esse et eius quod est; ‘bonum’ vero addit ad indivisionem entis et esse indivisionem secundum bene esse: unde bonum dicitur indivisio actus a potentia, et actus dicitur complementum sive perfectio possibilitatis, ad quam res nata est”.

689 *POR. SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „... ‘unum’ et ‘verum’ et ‘bonum’: determinant enim ens secundum quod consideratur esse rerum in proprio genere, et etiam secundum relationem esse earum ad divinam causam, et secundum relationem rerum ad animam, quae est imago divinae essentiae”.

690 *POR. AERTSEN*, 1996, 46.

691 KOŁODZIEJCZYK, 2006, 122.

692 *POR. SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „Secundum autem quod esse rerum consideratur in proprio genere, tripliciter entis determinatio. Aut enim consideratur absolutum aut comparatum; et comparatum: aut secundum differentiam aut secundum convenientiam. Secundum quod ens aliquid consideratur absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum, determinatur per ‘unum’. Secundum vero quod consideratur aliquid ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per ‘verum’: ‘verum’ enim quo res habet discerni. Secundum vero quod consideratur comparatum ad

W aspekcie bytu w relacji do Boskiej przyczyny trzeba, według autora *Summy*, wyróżnić odniesienie do trzech przyczyn: sprawczej, wzorczej i celowej (ciekawe, że każdy z typów przyczynowania jest w jakiś szczególny sposób związany z określoną Osobą Trójcy: sprawcze z Bogiem Ojcem, wzorcze – z Synem, celowe – z Duchem Świętym)<sup>693</sup>. W bycie każdego stworzenia znajduje się potrójne „wrażenie”, które daje jego zgodność z Boską przyczyną. Jedność jest takim „wrażeniem”, które daje zgodność bytu niepodzielonego z przyczyną sprawczą, jedną i niepodzielną. Prawdziwość to „wrażenie”, które daje zgodność bytu naśladowującego „sztukę prawdziwości” z przyczyną formalną wzorczą (która jest właśnie tą „sztuką prawdziwości”). Natomiast dobroć to „wrażenie”, które wprowadza byt, wychylony ku Najwyższej Dobroci, z przyczyną celową (która jest właśnie tą Najwyższą Dobrocią)<sup>694</sup>. Ta teologiczna typologia transcendentaliów (oparta na założeniu odzworowania Trójcy Świętej w duszy ludzkiej<sup>695</sup>) najwyraźniej ujawnia wpływ św. Augustyna na franciszkańskiego autora *Summa Halensis*.

W aspekcie bytu w relacji do duszy-umysłu byt podlega znów potrójnej determinacji, w zależności od stosunku do pamięci, inteligencji i woli. Gdy byt zostaje przyporządkowany do pamięci, wskazuje to na jedno, które – jak już wiemy – pochodzi od przyczyny sprawczej. Z kolei pochodząca od przyczyny wzorczej prawda daje przyporządkowanie bytu do inteligencji. Natomiast dobroć, pochodząca z przyczyny celowej, wnosi przyporządkowanie do woli, przez którą byt może być kochany<sup>696</sup>.

Podsumowując doktrynę transcendentaliów wyłożoną w *Summie* franciszkańskiej, można by przedstawić schematycznie w następujący sposób:

---

aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinatur per ‘bonum’: ‘bonum’ est ex quo res habet ordinari”.

693 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „Item, secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur determinatio. Causa enim divina est causa triplici genere causae: efficiens, formali ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spiritui Sancto”.

694 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, triplicem sortitur impressionem, ut in conformitatem ad causam. Impressio ergo dispositionis in esse creaturae, secundum quam fit ad conformitatem ad efficientem causam, est unitas: ut sicut efficiens causa est una, indivisa, multiplicata in qualibet creatura, sic fit, ut sibi possibile est, esse indivisum. Item, impressio dispositionis, secundum quam fit in conformitate ad causam formalem exemplarem, est veritas: ut sicut causa exemplaris est ars prima veritatis, sic creatura, secundum sibi possibile est, fit in imitatione artis: et hoc est habere veritatem. Praeterea, impressio secundum quam fit in conformitate ad causam finalem est bonum: ut sicut causa finalis est summa bonitas, sic cuilibet creaturae sit inclinatio et conformitas ad summam bonitatem: et haec est creaturae bonitas”.

695 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [88].

696 Por. *SUMMA HALENSIS*, I, [73]: „Item, per comparisonem ad animam triplicatur eadem determinatio. Nam esse rerum tripliciter comparatur ad animam: videlicet ut res ordinentur in memoria, percipiuntur per intelligentiam, diligantur voluntate. Est igitur in ente quolibet a causa efficiente unitas, per quam ordinetur in memoria et servetur ... Item, a causa exemplari est veritas in quolibet ente, per quam percipiatur ab intelligentia. Item, a causa finali est bonitas, per quam diligitur vel approbetur voluntate”.



{1} byt

{2} byt zdeterminowany...

{2.1} absolutnie, przez relację do przyczyny sprawczej (przypisaną Bogu Ojcu), a w duszy przyporządkowany do pamięci: jedno

{2.2} relacyjnie według różnicy, przez relację do przyczyny wzorczej (przypisaną Synowi), a w duszy ujęty przez inteligencję: prawdziwe

{2.3} relacyjnie według zgodności, przez relację do przyczyny celowej (przypisaną Duchowi Świętemu), a w duszy kochany przez wolę: dobre

Tak więc w wykładzie *Summa Halensis* trzy transcendentalia są wyjaśniane w trzech perspektywach: ontologicznej, teologicznej i psychologicznej. Jak zobaczymy, cały ten dość złożony „system trójkowy” nie został przejęty przez następných autorów. Jednak oryginalna propozycja franciszkańska była z pewnością krokiem do przodu w stosunku do pierwocin teorii autorstwa Filipa Kanclerza<sup>697</sup>. Jej wiele elementów – raczej z wyjątkiem perspektywy trynitarnej – zostanie wykorzystanych przez św. Tomasza z Akwinu.

#### ŚLADY TRÓJCY W STWORZENIU

40 Zanim przejdziemy do koncepcji św. Alberta, zatrzymajmy się jeszcze przez chwilę przy myśli św. Bonawentury, następcy Aleksandra z Hales na katedrze teologii w Paryżu. W kontekście tego, co zastaliśmy w *Summa Halensis*, może to wyglądać nawet zaskakująco, ale wydaje się, że w nauczaniu Doktora Serafickiego kwestia transcendentaliów nie odgrywa poważnej roli. Owszem, są one w niej obecne – ale w rozważaniach Bonawentury przesuwają się jakby w tle, na drugim planie, jakby były czymś raczej po prostu uwzględnianym w szerszych konstrukcjach, a nie czymś koniecznym. W komentarzu do *Sentencji* (datowanym na 1250-51) jedność, prawda i dobro – „uwarunkowania najbardziej powszechne”<sup>698</sup> – pojawiają się najpierw w kontekście egzemplarystycznie ukształtowanej nauki o poznaniu Boga za pośrednictwem stworzeń: okazuje się, że stworzenia wiodą człowieka do poznania Boga bądź jako Jego „cienie”, bądź jako „ślady”, bądź jako „obrazy” – a transcendentalia mieszczą się w tym pośrednim przypadku. Jako „ślady”, uobecniają Boga „w pewnym oddaleniu” (ale jednak wyraźniej niż „cienie”)<sup>699</sup>, a poza tym wskazują na Boga jako na potrójną przyczynę: sprawczą (jedno), formalną (prawda) i celową

697 W *Summa Halensis* „uzasadnienia związku bytu z jego własnościami powszechnymi mają wymiar bardziej metafizyczny, a mniej logiczny” (KOŁODZIEJCZYK, 2006, 124).

698 Por. BONAWENTURA, *IN I SENT.*, 3, 1, 2 c: „Nam unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit vestigium, sunt conditiones maxime universales et intelligibiles”.

699 Por. BONAWENTURA, *IN I SENT.*, 3, 1, 2 c: „Nam umbra dicitur, in quantum representat in quadam elongatione et confusione; vestigium, in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero, in quantum in propinquitate et distinctione”.

(dobro)<sup>700</sup>. Różne wzmianki o tych trzech własnościach są rozsiane po komentarzu do *Sentencji*, ale faktycznie więcej możemy się o transcendentaliach dowiedzieć zescholionów dołączonych przez wydawcę niż z własnego tekstu autora.

W nieco późniejszym *Breviloquium* (1254-57), ostatnim utworze Bonawentury związanym z jego nauczaniem uniwersyteckim, problem transcendentaliów pojawia się w toku wyjaśnień dotyczących Trójcy Świętej, *de unitate divinae naturae in multiplicitate appropriatorum*. Bonawentura mówi, że chociaż właściwości istotowe przysługują na równi wszystkim Osobom Boskim, jednak na zasadzie przypisania jedność wiążemy bardziej z Ojcem, prawdziwość z Synem, a dobroć z Duchem Świętym<sup>701</sup>. Od tej niemal czysto teologicznej perspektywy przechodzi się do uzasadnień charakteru bardziej filozoficznego, z których możemy się dowiedzieć, że jedno, prawda i dobro to „najszlachetniejsze i najogólniejsze uwarunkowania bytu”, które „nie ograniczają bytu według podmiotów, lecz według treści pojęciowej”. Dla sprecyzowania tej ostatniej tezy Bonawentura objaśnia krótko każde z trzech transcendentaliów. I tak jedno to byt ujęty jako „policzalny” (*connumerabile*), co wynika z posiadania przezeń „niepodzielenia siebie w sobie”. Prawda to byt poznawalny (*cognoscibile*), czyli taki, który ma nieoddzielenie od własnego gatunku. Wreszcie dobro to byt mogący się udzielać (*communicabile*), czyli nieoddzielony od własnego działania<sup>702</sup>.

Mimo że wraz z *Breviloquium* wkroczyliśmy już chronologicznie w okres pierwszych wypowiedzi św. Tomasza – które będziemy analizowali w następnym rozdziale i które stanowią dla naszych obecnych analiz swoisty *terminus ad quem* – warto jeszcze uczynić krok dalej, i zajrzeć do bodaj najśłynniejszego z utworów Bonawentury, do traktatu *Droga duszy do Boga*, zredagowanego już poza kontekstem uniwersyteckim, za to w trakcie sprawowania funkcji generała franciszkanów. W tym opuskułum mistycznym – w którym „filozofia, teologia i mistyka spotkały się ... w oryginalnej syntezie”<sup>703</sup> – transcendentalia pojawiają się znów jako szczebel w drabinie,

700 Por. BONAVENTURA, *IN I SENT.*, 3, 1, 2 c: „Nam creaturae dicuntur *umbra* quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam; *vestigium* quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; *imago* quantum ad condiciones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas”.

701 Por. BONAVENTURA, *BREVILOQUIUM*, 1, 6 [214 b]: „Tertio vero de pluralitate *appropriatorum* hoc docet sacra Scriptura esse tenendum, quod licet omnia essentialia omnibus personis aequaliter et indifferenter convenienter; tamen Patri dicitur *appropriari unitas*, Filio *veritas*, Spiritui sancto *bonitas*”.

702 Por. BONAVENTURA, *BREVILOQUIUM*, 1, 6 [215 a]: „Intelligentia autem et ratio praedictorum haec est. Quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo condiciones entis nobilissimae et generalissimae in eo repreruntur in summo. Hae autem sunt *unum, verum, bonum*, quae non contrahunt ens secundum *supposita*, sed secundum *rationem*. Nam *unum* nominat ens ut *connumerabile*, et hoc habet per indivisionem sui in se; *verum*, secundum quod *cognoscibile*, et hoc habet per indivisionem sui a propria specie; *bonum*, secundum quod *communicabile*, et hoc habet per indivisionem sui a propria operatione”.

703 NAPIÓRKOWSKI, 1980, 127.

po której dusza wznosi się do Boga. W tym, wydaje się, że najważniejszym w myśli bonawenturiańskiej, schemacie egzemplarystycznym transcendentalia zmieniają jednak tym razem swoje miejsce – zostają przeniesione na wyższy stopień: zamiast po dawnemu odróżniać „cienie”, „ślady” i „obrazy”, tym razem Bonawentura mówi tylko o „śladach” i „obrazach”<sup>704</sup>, a o transcendentaliach mówi w rozdziale o „oglądaniu Boga w Jego obrazach odcisniętych we władzach naturalnych” duszy. Czytamy, że jedno z podstawowych działań intelektu polega na pojmowaniu „terminów”, polegającym na ujmowaniu przez definicję tego, co w danym terminie zostało oznaczone. Żeby jednak cokolwiek poprawnie zdefiniować lub zrozumieć jego definicję, trzeba sięgnąć ostatecznie do tego, co „najwyższe i najogólniejsze”. Czymś takim jest „byt sam przez się” (*ens per se*) – ale możemy go poznać jedynie wraz z jego „uwarunkowaniami” (*conditiones*): jednym, prawdą i dobrem<sup>705</sup>.

Jak widać, w twórczości Doktora Serafickiego nurt refleksji nad transcendentaliach – pogłębiany w *Summa Halensis* – jest oczywiście wyraźnie obecny, lecz podlega swoistej redukcji. Bonawentura podporządkowuje go całkowicie problematyce poznania Boga, zresztą w duchu augustyńskiego teologizmu właściwego jego rozumieniu „mądrości chrześcijańskiej”.

## SPOSOBY BYTOWANIA LUB SPOSOBY OZNACZANIA

41 Wśród autorów zasłużonych dla rozwoju doktryny transcendentaliów wymienia się św. Alberta Wielkiego<sup>706</sup>. Uznając jego myśl za oczywiste źródło

704 POF. BONAVENTURA, *ITINERARIUM*, 1, 2 [297 a]: „Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint *vestigium*, quaedam *imago*, quaedam *corporalia*, quaedam *spiritualia*, quaedam *temporalia*, quaedam *aeviterna*, ac per hoc quaedam *extra nos*, quaedam *intra nos*: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est *spiritualissimum* et *aeternum* et *supra nos*, oportet nos *transire* per *vestigium*, quod est *corporeum* et *temporale* et *extra nos*, et hoc est *deduci in via Dei*; oportet, nos *intrare* ad mentem nostram, quae est *imago Dei aeviterna*, *spiritualis* et *intra nos*, et hoc est *ingredi in veritate Dei*; oportet, nos *transcendere* ad *aeternum*, *spiritualissimum*, et *supra nos*, aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis*”.

705 POF. BONAVENTURA, *ITINERARIUM*, 3, 3 [304 a]: „Capit autem intellectus *terminorum significata*, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi *definitive* inferiora. Nisi igitur cognoscatur, quid est *ens per se*, non potest *plene* sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec *ens per se* cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: *unum*, *verum*, *bonum*”. Wydaje się, że polski tłumacz popełnił nadużycie, gdy słowa „Nec *ens per se* cognosci potest, nisi cognoscatur...” etc., oddaje jako: „Byt sam w sobie jest niepoznawalny; można go poznać jedynie...” itd. (BONAVENTURA, *DROGA*, 42). Figura stylistyczna użyta w łacinie Bonawentury nie daje tak silnego akcentu na (rzekomą) niepoznawalność bytu.

706 Św. Albert jest bodaj pierwszym autorem, który wprowadza jako termin techniczny słowo *transcendentia* (w naszym dzisiejszym sensie słowa „transcendentalia”). Nie dotyczy to jednak jego wczesnych dzieł – w których mówi raczej o tym, co „przebiega przez wszystkie rodzaje” (*IN DE DIV NOM*, 4, 6, ad 2: „circuit omnia genera”), lub co „transcenduje rodzaje” (*DE PRAEDIC* [64, 36nn]). Mówi też o „najpowszechniejszych pojęciach” (*STH*, 1, 10 [21, 15]: „universalissimae intentiones”).

inspiracji jego ucznia, Akwinaty, musimy jednak brać pod uwagę uwagę datowanie dzieł – zwracając szczególną uwagę na te, które mogły być znane św. Tomaszowi przed 1256 rokiem, potem w trakcie dyskusowania i redagowania *De veritate* (1256-59), redukując zainteresowanie twórczością późniejszą. Niestety trudności z datowaniem wielu dzieł Kolończyka<sup>707</sup> uniemożliwiają tak precyzyjne porównanie, dlatego w przypadku św. Alberta trzeba będzie niejednokrotnie zachować powściągliwość w wyciąganiu wniosków dotyczących jego ewentualnego wpływu na doktrynę Tomaszową.

Na szczęście jedno z najważniejszych dla nas źródeł Albertowych – kwestie *De bono*, należące do tzw. *Summy paryskiej* – ma ustaloną datację, zgodnie z którą pochodzi sprzed 1246 r. Można więc przyjąć, że powstało mniej więcej w tym samym czasie, co analizowana wyżej *Summa Halensis*, a być może i w czasie, gdy u boku św. Alberta znajdował się w Paryżu studiujący pod jego kierunkiem Akwinata. Aertsen uważa, że *De bono* jest wyraźnie inspirowane przez *Summa de bono* Filipa Kanclerza<sup>708</sup>.

Dzieło to jest pełne wypowiedzi dotyczących zarówno dobra, jak i prawdy – także w aspekcie ich ustosunkowania do bytu. Albert pyta, „czy dobro zamienia się z bytem” – i odpowiada, że określenie stosunku dobra i bytu zależy od tego, jaki ich aspekt weźmiemy pod uwagę. Jeśli więc rozważymy same „intencje”, byt zawsze będzie pierwszy (jako najprostsza intencja), a dobro – drugie<sup>709</sup>.

Jeśli jednak bralibyśmy pod uwagę dobro i byt „nie w każdym”, ale dobro w pierwszej przyczynie, a byt w stworzeniach, wtedy „byt będzie po dobru”<sup>710</sup> – a my przy tej okazji, dzięki cytowanemu przez Alberta zdaniu Pseudo-Dionizego z *De divinis nominibus*, dowiemy się, że dobro jest w pierwszej przyczynie jako czynnik udzielania bytu; że jest celem, „do którego wszystko się zwraca”; że dobro przez wszystkich jest upragnione<sup>711</sup>.

---

Przy okazji warto też zaznaczyć, że św. Albert zdawał sobie sprawę z nowatorskiego charakteru rozważań o transcendentaliach – przynajmniej w tym sensie, że sądził, iż Arystoteles nie uznawał prawdziwego i dobrego za właściwości charakteryzujące każdy byt. Por. ALBERT, *IN I SENT.*, 46, 14 c [450]: „Dicendum, quod secundum Philosophum, ante omnia sunt ens et unum, Philosophus enim non ponit, quod verum et bonum sint dispositiones generaliter concomitantes ens”.

707 Por. LIBERA, 1990, 21.

708 Por. AERTSEN, 1996, 50n.

709 Por. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 6, 21 [11, 79-86]: „Si enim consideretur intentio boni et intentio entis, in unoquoque ens erit creatum primum et causa primaria, et bonum erit per informationem in ente et secundum. Intentio enim entis est intentio simplicissimi, quod non est resolvere ad aliquid, quod sit ante ipsum secundum rationem. Bonum autem resolvere est in ens relatum ad finem”.

710 Por. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 6, 21 [12, 5-7]: „Si vero considerentur bonum et ens non in quocumque, sed bonum in causa prima et ens in creatis, sic ens erit posterius bono”.

711 Por. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 6, 21 [12, 29-37]: „Et ex ista auctoritate [Dionysii] tria accipiuntur de bono. Quorum primum est, quod bonum in causa prima est diffusivum et communicativum esse sicut sol luminis, et quod omnia fundata sunt in ipso sicut in conservante esse uniuscujusque. Secundum est, quod bonum est finis, ad quem omnia convertuntur. Tertium est, quod bonum est ab omnibus optatum et desideratum aut cognitive aut sensibiliter aut vivifice aut ad solius participationem esse”.

Możemy wreszcie zestawić dobro i byt „według podłoży (*secundum supposita*)” – wtedy widzimy, że są zamienne: nie ma czegoś takiego, co nie byłoby dobre, doskonale lub niedoskonale<sup>712</sup>.

Nieco dalej, w trakcie rozważania „czym jest prawda” i jak się ma do dobra, Albert mówi, że „byt, dobro i prawda są zamienne według podłoży<sup>713</sup> – precyzując, że prawda „dodaje” do bytu „relację do formy”, podczas gdy dobro – „relację do celu<sup>714</sup>”.

Drugim – po *De bono* – ważnym źródłem do zrozumienia Albertowej koncepcji transcendentaliów jest jego komentarz do *De divinis nominibus* Pseudo-Dionizego, powstały w latach 1249-50 w Kolonii (gdzie autorowi towarzyszył św. Tomasz, jako jego student i asystent). Mamy tam dwie wypowiedzi, w których wraz z systematyzacją transcendentaliów św. Albert przedstawia też swoje rozwiązanie problemu „dodawania do bytu”.

W rozdziale czwartym komentarza św. Albert cytuje neoplatońską – wyrażoną faktycznie w *Liber de causis* – opinię, że „dobre dodaje do bytu coś jakby formę”, partycypującą w dobroci pierwszej przyczyny<sup>715</sup>. Odrzuca ten pogląd<sup>716</sup>: „My jednak mówimy, że dobre nie dodaje do bytu jakiejś rzeczy (*res aliqua*), więc dobroć rzeczy jest jej istotą, i tak jest z prawdziwością oraz jednością – lecz dodają tylko sposób oznaczania (*modus significandi*), dlatego dobroć jest esencją oznaczaną przez inną treść pojęciową (*ratio*)<sup>717</sup>”.

Albert traktuje więc tutaj transcendentalia jako „sposób oznaczania” bytu-istoty<sup>718</sup>. Może to być sposób oparty na negacji – lub na twierdzeniu.

712 POR. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 6, 21 [12, 45-49]: „Si autem tertio modo considerentur bonum et ens, scilicet secundum supposita, ut scilicet consideretur id quod est ens, et id quod est bonum, tunc bonum et ens convertuntur, quia nihil est, quod non sit bonum vel perfecte vel imperfecte, ut supra ostensum est”.

713 POR. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 10, 36 [19, 83n]: „Et dicitur communiter, quod ens et bonum et verum secundum supposita convertuntur”.

714 POR. ALBERT, *DE BONO*, 1, 1, 10, 38 [20, 41-47]: „Dicendum, quod verum, secundum quod est declarativum esse vel id quod est, sicut supra est explanatum, cum ente convertitur secundum supposita, secundum autem intentiones nominum ens est prius ad verum. Verum enim super ens addit relationem ad formam sive ad id quo est res formaliter, sicut et bonum super ens addit relationem ad finem”.

715 POR. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 4, 5 [115, 71-74]: „Quidam dicunt, quod bonum aliquid addit supra ens ut formam quam participatam a bonitate primae causae, sicut essentia ab essentia et vita a vita”.

716 W tym punkcie zarówno pogląd z *Księgi o przyczynach*, jak i polemika św. Alberta nabiera innego znaczenia zależnie od tego, jak zrozumiemy intuicję znajdującą się u podstaw poglądu neoplatońskiego. Mówiąc najkrócej, jedną z dróg interpretacyjnych – najbardziej utartą – jest przekonanie, że nie chodzi o nic innego niż o piętrowe nakładanie form-partycypacji wewnątrz bytu pojmowanego esencjalizująco. Istnieje jednak jeszcze druga droga interpretacyjna – zgodnie z którą interesujący nas tu pogląd neoplatoński można by odczytywać jako intuicję wyjścia poza byt utożsamiony z istotą; wtedy transcendentalia są słusznie odczytywane jako coś spoza bytu-istoty. Więcej na temat tego rozumienia neoplatonizmu w rozdziale dziesiątym.

717 ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 4, 5 [116, 7-11]: „Nos tamen dicimus, quod bonum non addit rem aliquam supra ens, unde bonitas rei est essentia sua, et huiusmodi sunt veritas et unitas, sed addunt tantum modum significandi, unde bonitas est essentia sub alia ratione significata”.

718 Analizując sposób, w jaki Albert akcentuje, że np. dobro nie dodaje do bytu żadnej rzeczywistości, Scott Macdonald zwraca uwagę, że jego wywód pozostaje otwarty na dwie bardzo różne interpretacje: można to rozumieć albo tak, że dobro jest po prostu czymś „czysto zewnętrznym”, nie mającym

Negatywny sposób oznaczania bytu-istoty nie wnosi nic realnego, lecz coś czysto myślnego – gdyż negacja należy do myśli, a nie do natury. W ten sposób, na zasadzie prywacji, „dodawane” jest do bytu jedno, czyli – według znanej nam już dobrze formuły – „niepodzielone w sobie i oddzielone od innych”<sup>719</sup>.

Z kolei twierdzenie daje dwa sposoby oznaczania bytu: oparty na afirmacji absolutnej i oparty na afirmacji relacyjnej. Ten pierwszy „wnosi coś rzeczywistego” – jak w przypadku „białego człowieka” „białe” jest pewną rzeczą. Jeśli natomiast chodzi o sposób oparty na afirmacji w relacji do czegoś zewnętrznego, może chodzić bądź o oznaczenie relacji realnej, powstającej wskutek jakiejś przemiany w rzeczy (tak jest np. z ojcostwem i synostwem) – bądź o relacjach powstających bez zmiany w rzeczy (a jedynie ze zmianą w czymś innym – np. relacja nieruchomej kolumny do poruszającego się człowieka). Takie relacje są „raczej myślnie niż realne”. I właśnie w ten drugi sposób także prawdziwe i dobre dodają coś – w sposób myślowy – do bytu<sup>720</sup>.

Można więc powiedzieć – podsumowuje św. Albert – że „bytowość rzeczy” (*entitas rei*) jest pierwszym pojęciem intelektu; jedność – tą samą „esencją lub jakby formą” (*essentia vel sive forma*) ze „sposobem niepodzielności”; prawdziwość – tą esencją z relacją do naśladowanej „idei pierwszej”; a dobroć – z relacją do pierwszej przyczyny celowej. Albert odrzuca raz jeszcze pogląd o „dodanej formie”, zwracając uwagę, że przyjmując taką tezę trzeba by „iść w nieskończoność”, a pierwszy byt nie byłby cały dobry i jeden<sup>721</sup>.

Te Albertowe próby systematyzacji transcendentaliów można przedstawić w następujący sposób (z wyłączeniem tropów nieprowadzących do transcendentaliów):

---

żadnego aspektu wewnętrznego – albo tak, że dobro jednak wynika z pewnych właściwości wewnętrznych, ale zamykających się w bycie, a więc wykluczenie dodawania byłoby tu wykluczeniem dodawania „czegoś zewnętrznego”. Por. MACDONALD, 1991, 54.

719 Por. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 4, 5 [116, 11-18]: „Est autem duplex modus: unus qui fundatur super negationem, et hic non ponit aliquid in re, sed tantum in ratione; est enim negatio rationis et non naturae, et hunc modum addit unum supra ens. Est enim unum indivisum in se et divisum ab aliis. Hoc autem quod est indivisum esse, dicitur secundum privationem, et similiter divisum esse ab aliis, quia hoc idem est quod ipsum non esse alia”.

720 Por. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 4, 5 [116, 18-36]: „Quidam autem modus est fundatus super affirmationem, sed hoc dupliciter, quia vel super affirmationem absolutam, et ista modus ponit aliquid in re, sicut homo albus addit modum supra hominem et rem quandam. Quidam vero modus fundatur super affirmationem relatum ad aliquid extra, et hoc dupliciter, quia vel illa relatio innascitur per mutationem illius rei, sicut paternitas et filiatio; et tales relationes sunt reales, et modus fundatus super talium relationum affirmationem ponit aliquid in re. Sunt autem quaedam relationes quae non innascuntur ex mutatione rei sed potius ex mutatione alterius, sicut in columna immobili causatur dextrum ex motu hominis; et tales relationes sunt potius rationes quam res. ... Et modum fundatum super tales relationes addit verum et bonum supra ens”.

721 Por. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 4, 5 [116, 55-64]: „...entitas rei ... est prima conceptio intellectus. Unitas vero est eadem essentia vel sive forma cum modo indivisibilitatis, et eadem est veritas subiecti relatione ad ideam primam, quam imitatur, et bonitas subiecti relatione ad primum efficiens finale. Si enim essentia esset bona vel una per aliquam formam superadditam, tunc iterum illa esset per aliam, et sic in infinitum iretur, et prima res non tota esset bona vel una”.

- {1} pierwsze pojęcie intelektu: byt (*ens*) ≈ bytowość rzeczy (*entitas rei*) ≈ istota (*essentia*)
- {2} byt-istota według sposobu oznaczenia...
  - {2.1} przez negację: jedno
  - {2.2} przez twierdzenie relacyjne, dotyczące relacji myślnej...
    - {2.2.1} do idei pierwszej: prawdziwe
    - {2.2.2} do celu: dobre

Kwestia pierwszeństwa bytu<sup>722</sup> (także jako imienia Bożego), dodawania czegoś do bytu i jego zamienności z transcendentiami wraca trochę dalej, w rozdziale piątym komentarza<sup>723</sup>. Albert proponuje tam odróżnienie trzech przypadków zamienności: (1) synonimiczność, polegająca na zamienności według podłoża i natury, (2) zamienność według podłoża, ale nie według natury (tak jest z prawdziwym i dobrym, które dodają do bytu pewien sposób polegający na twierdzeniu dotyczącym relacji), (3) zamienność według podłoża i natury, ale nie według sposobu (dotyczy to jednego, które dodaje do bytu pewien sposób oparty na negacji. Ze sformułowań Alberta wynika, że prawdziwe i dobre dodają jednak pewną „naturę”, a jedno – w żadnym razie nie<sup>724</sup>. Jest to pewna zmiana akcentów w stosunku do wcześniejszego tekstu z rozdziału czwartego (według którego, przypomnijmy, prawdziwe i dobre dodaje jedynie myślnie relacje).

Przyjrzawszy się tym ujęciom z *De bono* i z komentarza do *De divinis nominibus*, zajrzyjmy jeszcze do drugiej Albertowej *Summa Theologiae*, dla

722 W swoich wyjaśnieniach Albert stara się uzgodnić formułę pierwszeństwa bytu z neoplatonską tezą o pierwszeństwie dobra nawet w stosunku do bytu – i zmierza w kierunku uznania pierwszeństwa bytu względem innych transcendentaliów, a prymatu dobra w porządku stwórczego przyczynowania bytu. Por. KOŁODZIEJCZYK, 2006, 127.

723 Por. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 5, 20 [313, 34-36]: „Dubitantur hic duo ad evidentiam litterae: primo, utrum esse sit primum inter omnia alia; secundo, utrum enti sit aliquid addibile...”

724 Por. ALBERT, *IN DE DIV NOM*, 5, 20 [314, 14-45]: „Ad primum vero dicendum, quod quaedam convertuntur secundum suppositum et secundum naturam et secundum modum, ut quae sunt synonyma, ut mucro et ensis, quaedam vero secundum suppositum, sed non secundum naturam, sicut ens cum vero et bono, quia de quibuscumque praedicatur ens, praedicatur bonum et verum et e converso. Sed tamen bonum et verum addunt modum quandam, qui consistit in affirmatione, supra ens, scilicet respectum quandam; dicitur enim creatum tantum per respectum ad ens increatum sicut similitudo ipsius, verum tamen addit respectum ad ideam, secundum quod est principium cognoscendi, bonum autem addit respectum ad finem, et ideo addunt naturam quandam supra ens, unde sunt posteriora ipso et non convertuntur cum eo secundum naturam. Quaedam vero convertuntur secundum suppositum et secundum naturam, sed non secundum modum, sicut unum et ens, quia de quibuscumque dicitur unum et ens et e converso, tamen unum addit modum quandam supra ens. Alioquin essent ens et unum synonyma et haberent eandem expansionem, et esset nugatio, quando unum determinatur per alterum, et hoc totum falsum est. Modus autem, quem addit, non consistit in affirmatione, sed tantum in negatione; unum enim est, quod est indivisum in se et divisum ab aliis. Per hoc enim quod dicitur ‚indivisum’, patet, quod non additur nisi negatio divisionis supra rationem entis, similiter per hoc quod dicitur ‚divisum ab aliis’, quia non est divisum ab aliis nisi per hoc quod non est aliquid horum. Et ideo nullam naturam addit supra ens, sed tamen ratione illius modi est posterius ente..”

odróżnienia od sumy „paryskiej” nazywanej *Summa de mirabili scientia Dei* – jednak z mocnym zastrzeżeniem, że chodzi o utwór z początku lat 1270., a więc z o wiele późniejszego okresu. Analizując jego treść powinniśmy zatem cały czas pamiętać, że chodzi o tekst, który powstał już także długo po najważniejszych wypowiedziach Akwinaty – którymi zajmujemy się dalej.

Najciekawszy fragment znajduje się w kwestii 28. traktatu 6., w której autor pyta wprost o to, „czy byt, jedno, prawdziwe i dobre zamieniają się”. Zaczyna wyjaśnienia od tezy, że „te cztery” są zamienne „według podłoża” (*secundum supposita*), ale nie „według intencji nazw” (*secundum intentiones nominum*) – chociaż każde z transcendentaliów „przybiera w jakiś sposób treść pojęciową innego według sposobu bytowania (*modus existendi*), który ma”. Jedno, prawdziwe i dobre dodają do bytu wyłącznie pewne sposoby bytowania – które polegają bądź na negacji, bądź na następującym efekcie<sup>725</sup>.

Na razie trudno w tym nie zauważyć pokrewieństwa z *Summą* franciszkańską. Dalej przychodzi właściwa systematyzacja. Albert – podobnie jak Awicenna i dwaj wyżej powoływani autorzy paryscy – zaczyna od pojęcia bytu, jako pierwszego. Na nie nakładają się inne pojęcia na zasadzie pewnych sposobów bytowania (*modi essendi*).

Jak to się dzieje? *Esse* bytu może być ujęte bądź absolutnie, bądź w relacji do pryncypium tegoż *esse*. Jeśli ujmie się je absolutnie, otrzymujemy „pojęcie *esse* i bytu”. Jeśli zostanie ujęte w relacji do pryncypium *esse* – zostaje odniesione albo do pryncypium formalnego, albo do pryncypium celowego (gdyż te dwa różnicujemy ze względu na „intencje zapoczątkowania”, choć są czymś jednym)<sup>726</sup>.

Jednak odniesienie do pryncypium formalnego oznacza albo relację do niego według jego własnego aktu, albo według aktu następującego. W pierwszym przypadku dochodzimy do „pojęcia jednego” – gdyż własnym aktem pryncypium formalnego jest „ograniczanie tego, co jest” (*terminare id quod est*), w ten sposób, że jest ono „niepodzielone w sobie i oddzielone od innych”. Tak więc „pojęciem najbliższym bytowi” jest pojęcie jednego<sup>727</sup>.

725 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 1-8]: „Dicendum, quod ista quattuor: ens, unum, verum, bonum, convertuntur secundum supposita, sed non secundum intentiones nominum, quamvis unumquodque ipsorum induat aliquo modo rationem alterius secundum modum existendi, quem habet. Unde etiam unum, verum et bonum non addunt super ens nisi modos quosdam existendi, qui vel consistunt in negatione vel in effectu consequente”. Por. także: ALBERT, *IN I SENT*, 1, G, 20 c [45n].

726 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 9-18]: „Tamen primus intellectus est entis, circa quem ut modi quidam essendi ponuntur intellectus aliorum, scilicet unius, veri et boni. Est enim primum ens, ut obiectum est. Esse autem entis potest accipi ut absolutum aut relatum ad ipsius esse principium. Si accipitur ut absolutum, tunc est intellectus esse et entis. Si accipitur ut ad principium esse relatum, aut refertur ad principium formale vel finale; licet enim haec unum sint, tamen intentiones principiandi non sunt unum”.

727 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 18-26]: „Si refertur ad principium formale, aut refertur ad ipsum secundum actum proprium formalis principii aut secundum actum consequentem. Si primo modo, sic est intellectus unius; proprius enim actus formalis principii est terminare id quod est, terminatum



Z kolei odniesienie *esse* do pryncypium formalnego według jego aktu następującego daje kolejne pojęcie, którym jest „pojęcie prawdziwego” – gdyż chodzi tu od „odróżnianie” (*discernere*)<sup>728</sup>.

Św. Albert mówi wreszcie krótko, że odniesienie do pryncypium celowego daje „pojęcie dobrego”<sup>729</sup>.

Na samym końcu tego wykładu czytamy zdania dobitnie podkreślające – z powołaniem na Pseudo-Dionizego – transcendentálny charakter wymienionych „sposobów bytowania” (i samego bytu): obejmują one wszystko, co bytuje, niezależnie czy jest „przyczyną lub skutkiem, pryncypium lub czymś zapoczątkowanym, poszczegółem lub powszechnikiem, substancją lub przypadłością, możliwością lub aktem”<sup>730</sup>.

Można powiedzieć, że w swoich ujęciach św. Albert korzysta wyraźnie z propozycji obu poprzedników, jeśli chodzi o listę transcendentaliów<sup>731</sup> – natomiast formułując swe systematyzacje, jest bliższy *Summie* franciszkańskiej niż Filipowi Kanclerzowi (m.in. nie podejmuje „niepodzielności” i jedności jako modelu innych transcendentaliów. Poświęca sporo uwagi problemowi „dodawania do bytu” – i w pewnym sensie wikła się przy jego rozwiązywaniu w dwuznaczności (raz sprowadzając wszystkie transcendentalia do sposobów oznaczania niewnoszących niczego rzeczywistego – a innym razem sugerując, że przynajmniej niektóre z nich wnoszą jakąś „naturę”). Mimo swej ambiwalencji, jego ujęcia są prekursorskie, przynajmniej w sensie postawienia właściwych pytań i zaproponowania twórczych problematyzacji zagadnienia. Choć ujęcia te zostały umieszczone w kontekście teologicznym, składają się już na teorię o „wyrażnych znamionach filozoficznych”<sup>732</sup>.

42 Zarysowana wyżej najwcześniejsza historia doktryny transcendentaliów daje się streścić i uporządkować w kilku tendencjach. Pierwszą – i decydu-

---

autem in esse indivisum est in se et ab aliis divisum per hoc ipsum quod in esse terminatum est, et sic patet, quod proximus intellectus ad ens est intellectus unius”.

728 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 26-31]: „Si vero referatur ad actum consequentem formalis principii, intellectus consequens est, quo discernitur in esse, et iste est intellectus veri. Et quod dico „quo discernitur”, secundum habitum intelligitur, hoc est quo discernibile est in esse, et ideo intellectus veri consequitur intellectum entis et unius”.

729 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 32n]: „Si autem referatur ad principium finale, tunc est intellectus boni”.

730 Por. ALBERT, *STH*, 6, 28 [214, 33-46]: „Et quia ista quattuor in omni sunt quod est, et in causa et in causato et in universali et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse, nisi statim occurrant ista quattuor inesse ipsi, ideo ista quattuor convertuntur secundum supposita. Et ideo dicit Dionysius, quod „non est aliquid existentium, quod non participet uno et quod non participet bono”. Et per eandem rationem non est aliquid existentium, quod non participet verum, quia esse uniuscuiusque sive causae sive causati sive principii sive principiatu sive particularis sive universalis sive substantiae sive accidentis sive potentiae sive actus secundum modos essendi significatur per unum, verum, bonum; absolutum autem significatur per ens”.

731 Jednak pewnym odstępstwem od tej zasady jest Albertowa parafraza *Izagogi*, w której jako transcendentalia wymienia on: rzecz, jedno i coś (*aliquid*). Por. ALBERT, *DE PRAEDIC* [64, 36nn].

732 KOŁODZIEJCZYK, 2006, 132.

jącą dla samego wyodrębnienia problematyki transcendentaliów w nową kwestię – jest właściwie wszystkim referowanym autorom rozpoznanie zespołu określeń „pierwszych” i „wspólnych” wszystkim rzeczom. W duchu *Metafizyki* Awicenny podkreśla się tu faktyczne pierwszeństwo bytu – i jego różnych determinacji. Co prawda kontekst historyczno-teologiczny sprawił, że refleksja o transcendentaliach zaczyna się od namysłu nad dobrem i jego zamiennością z bytem, jednak natychmiast na plan pierwszy rozważań wychodzi jedno wraz z „niepodzielonością”. Jedno, dobro i prawda – oto zestaw transcendentaliów, określony i rozpatrywany we wszystkich referowanych wyżej tekstach. Teksty te są bez wyjątku dziełami teologów, a rozważania o transcendentaliach zachowują przez cały czas ścisły związek z wymaganiami wykładu o atrybutach Bożych bądź o drogach poznania Boga „ze stworzeń”. Ten teologiczny kontekst doktryny przechodzi niekiedy – w nurcie szkoły franciszkańskiej – wręcz w jej teologiczne znaczenie, uformowane wewnątrz nauki o Trójcy Świętej. Z drugiej strony – w myśli Alberta Wielkiego – uzyskujemy już rozwinięty dyskurs filozoficzny. *Metafizyka transcendentaliów* – obecna u Filipa, w *Summa Halensis* i u Alberta – musi zmierzyć się przede wszystkim z problemem, czy i w jaki sposób „dodają” one do bytu. Podkreślając niezmiennie „zamiennosc” transcendentaliów z bytem, autorzy zgłębiają równocześnie powód ich zróżnicowania, a ich rozważania zmierzają tu do konkluzji, że każde z transcendentaliów ma swoją osobną *ratio*, czyli „treść pojęciową”.

## ROZDZIAŁ 6.

### Pojęcia czy sposoby? · Ewolucja Tomaszowej doktryny transcendentaliów

43. Św. Tomasz nie napisał nigdy osobnego traktatu o transcendentaliach. Faktu tego nie należy lekceważyć, gdyż miał on z pewnością wpływ na sposób recepcji metafizyki Tomaszowej i na pojmowanie miejsca, jakie przynależy w niej kwestii transcendentaliów. Nie można natomiast wyciągać z tego wniosku, że zagadnienie to znajdowało się na marginesie refleksji św. Tomasza, jako mało istotne. Historycy filozofii nie są obecnie tak spieszni w uznawaniu jakiegoś wątku rozważań danego autora średnio-wiecznego za marginalny tylko dlatego, że nie jest on wyraźnie widoczny w wykazach z tytułami dzieł lub w spisach treści tychże. Zgodnie z przełomowymi analizami Jana A. Aertsena przyjmujemy dziś na ogół tezę prawie wprost przeciwną: teoria transcendentaliów jest jedną z podstaw metafizyki Akwinaty<sup>733</sup>. Świadczą o tym nie tylko notowane przez Aertsena przypadki posługiwania się przez św. Tomasza doktryną transcendentaliów do rozstrzygnięcia kwestii szczegółowych (np. kwestii różnicy między trzema Osobami Boskimi<sup>734</sup>, albo problemu dobra i zła w działaniu człowieka<sup>735</sup>), lecz i występujące w jego dziełach wypowiedzi, które dają zasadniczy wykład tej doktryny w jej całości. Aertsen mówi o trzech takich „podstawowych tekstach”<sup>736</sup>. Za podstawę swojego przeglądu przyjmuje jeden z nich (*De veritate*, 1, 1), jako wykład „najbardziej kompletny”<sup>737</sup>, „tekst często cytowany, ale rzadko analizowany”<sup>738</sup>. Dwa pozostałe teksty usiłuje natomiast włączyć do struktury właściwej pierwszemu. My wybieramy inną drogę: dodając do przeglądu jeszcze jeden krótki tekst, spróbujemy je przede wszystkim po-

733 POI. AERTSEN, 1996, 71.

734 POI. TOMASZ, *IN I SENT*, 2, 1, 5, ad 2.

735 POI. TOMASZ, *IN II SENT*, 40, 1, 4.

736 Chodzi o fragmenty: *IN I SENT*, 8, 1, 3; *DE VERIT*, 1, 1; *DE VERIT*, 21, 1. POI. AERTSEN, 1996, 72-73.

737 AERTSEN, 1996, 73. Autor cytuje tamże opinię Cornelio Fabro, jego zdaniem nieco przesadną, że chodzi tu o „najbardziej gęsty i formalny tekst w całych dziełach myśli zachodniej”.

738 AERTSEN, 1996, 73, przyp. 8.

równać, zanim – jak Aertsen – uznalibyśmy, że mówią to samo i dają się scalić w jedną formułę.

DE VERITATE 1, 1 – NA TLE WYPOWIEDZI WCZEŚNIEJSZYCH

44. Tabela znajdująca się na końcu tego rozdziału daje porównanie czterech tekstów św. Tomasza. Na razie zajmujemy się tutaj trzema. Dwa pierwsze teksty pochodzą z pierwszej księgi skryptu do *Sentencji*. Pierwszy z nich (będziemy go dalej nazywali Tekstem A) należy do dystynkcji dotyczącej istoty Boga, i mieści się w odpowiedzi głównej artykułu zatytułowanego: „Czy nazwa *który jest* jest pierwsza wśród imion Boskich”<sup>739</sup>. Drugi tekst (dla nas dalej Tekst B) znajduje się w dystynkcji dotyczącej równości Osób w Trójcy, w artykule pt. „Czy prawda jest istotą rzeczy”<sup>740</sup>, lecz, przynależąc do jednej z odpowiedzi na zarzuty, ma charakter krótkiego dopowiedzenia. Trzeci, najobszerniejszy tekst (Tekst C) to przytoczona niemal w całości odpowiedź główna z otwierającego serię kwestii dyskutowanych *De veritate* artykułu pt. „Czym jest prawda”<sup>741</sup>.

Poza zbieżnym przedmiotem teksty te zewnętrznie łączy niewiele, ich konteksty tematyczne są różne. Należą do najwcześniejszego i wczesnego etapu twórczości św. Tomasza – zostały zredagowane w czasie jego pierwszego pobytu w Paryżu. Nie wiemy, ile dokładnie czasu upłynęło między spisaniem (i późniejszym zredagowaniem) *Scriptum super libros Sententiarum* a przedyskutowaniem (i zredagowaniem) kwestii pierwszej *De veritate*. Bardzo prawdopodobne, że nie był to długi okres<sup>742</sup>. Jednak już pierwszy rzut oka na to porównanie pokazuje, że między powstaniem Tekstów A i B oraz Tekstu C upłynął nie tylko czas – dokonał się także istotny rozwój w refleksji autora na temat transcendentaliów. Nie chodzi tylko o wyraźną dysproporcję objętościową wykładu im poświęconego w obu dziełach (zauważmy *en passant*, że w *De ente et essentia* i w *De principiis naturae* nie ma żadnej wzmianki na ich temat). Rzecz przede wszystkim w wyraźnej zmianie akcentów w doktrynie i w użyciu odmiennej terminologii – w tym właśnie sensie Tekst C jest przełomowy, a nawet – jak zobaczymy w dalszym przeglądzie – niepowtarzalny. W każdym razie, mimo wszelkich ewentualnych zapożyczeń, św. Tomasz ukazuje się nam w tym tekście jako autor suwerenny w myśleniu – zarówno względem swych nauczycieli, jak i względem swoich początków filozoficznych, jak mistrz względem bakałarza.

739 TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „Utrum hoc nomen *qui est* sit primum inter nomina divina”.

740 TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 3: „Utrum veritas sit essentia rei”.

741 TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Quid est veritas”.

742 Według biografów św. Tomasza ostateczna redakcja *Scriptum super libros Sententiarum*, będącego owocem jego nauczania jako bakałarza w Paryżu w latach 1252–54, nie była gotowa jeszcze w chwili gdy obejmował katedrę jako mistrz (1256). Z kolei *De veritate* pochodzi z pierwszych lat nauczania mistrzowskiego (1256–59), aż do wyjazdu Akwinaty z Paryża. Por. TORRELL, 1993, 485 i 488. Ostatecznie można więc powiedzieć, że oba dzieła przynajmniej „styka się” pod względem chronologii swego powstawania.

Rozpatrzmy zbieżności i różnice widoczne w porównywanych trzech tekstach<sup>743</sup>. Nie daje się z nich ułożyć jakiejś linii powolnej ewolucji doktryny – są raczej jakby dwoma odmiennymi określeniami tej samej kwestii. Pierwsze odnajdujemy w Tekstach A i B. Drugie zostało przedstawione z rozmachem w Tekście C.

Wykład z Tekstu C zaczyna się od charakterystycznego wstępu metodologicznego na temat uzyskiwania wiedzy i ustalania „czym jest”<sup>744</sup>, będącego faktycznie najkrótszym streszczeniem arystotelesowskiej teorii nauki<sup>745</sup>. Z kolei Tekst A ma na początku uwagę o wzajemnych relacjach imion boskich, której uzasadnieniem i rozwinięciem jest właśnie wypowiedź o transcendentaliach – i do której wypadnie nam jeszcze wrócić. Jednak w obu przypadkach (por. A i C) wyjaśnienia należące już wprost do doktryny transcendentaliów zaczynają się od wstępnej uwagi o pierwszeństwie bytu w poznaniu ludzkim, zapożyczony od Awicenny: w A1<sup>746</sup> mamy do czynienia z faktycznym powtórzeniem (jednak bez wskazania źródła) występującego w logice Awicenny odróżnienia zrozumienia (bytu) i akceptowania (orzekania złożonego)<sup>747</sup>;

743 Porównywane fragmenty tekstów A, B i C będą dalej opisywane skrótowo według numeracji przyjętej w tablicy zamieszczonej na końcu rozdziału.

744 POR. TOMASZ, *DE VERIT.*, 1, 1 c: „Dicendum, quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum”. Zupełnie niezrozumiały jest „domysł” S. T. KOŁODZIEJCZYKA (2006, 135), że wspomniane w tym tekście *infinitem* „jest tutaj wyrażeniem zastępczym, a w istocie chodzi o Boga”. W rzeczywistości Akwinata nawiązuje tu po prostu do zasady metodologicznej, którą często stosuje w różnych kontekstach dla wykazania konieczności przyjęcia czegoś „pierwszego” w jakimś porządku.

745 POR. AERTSEN, 1996, 74-77, gdzie przedstawiono tę teorię nieco szerzej. Wydaje się jednak, że S. T. KOŁODZIEJCZYK (2006, 132n) – także w nawiązaniu do opinii AERTSENA (1996, 18-21) i innych – wyciąga zbyt daleko idące wnioski z tego, w jakim kontekście osadzony jest wykład o transcendentaliach w *De veritate*, 1, 1: choć powiązanie tego wykładu z pytaniem o samą możliwość i podstawę wiedzy jest faktem, nie należy z tego wyciągać wniosku, że „postawienie sprawy w taki sposób zbliża Tomasza w jego poszukiwaniach do nowożytnego transcendentalizmu”, a Tomaszowa teoria transcendentaliów „może być uznana za antycypującą transcendentalizm w wydaniu Kantowskim”. Są to opinie tak samo przesadne jak ewentualne przekonanie, że Tomaszowa teza o różnicy istnienia i istoty zbliża go do współczesnego egzystencjalizmu z jego rozróżnieniem esencji i egzystencji.

746 POR. TOMASZ, *IN I SENT.*, 8, 1, 3 c: „Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte [Parm.: „indistincte”], sicut in principio...”

747 O wyraźnym oddziaływaniu w A1 myśli arabskiej świadczy użycie właściwej jej terminologii, innej niż arystotelesowska, w oznaczeniu dwóch działań intelektu. Św. Tomasz mówi o *imaginatio* (a nie o *intelligentia indivisibilem*) i o *credulitas* (a nie o *compositio et divisio*). Nie wiadomo, czy w A1 jest to wybór do końca świadomy, chociaż w jednym z późniejszych dzieł św. Tomasz okazuje się dobrze zorientowany w tych odrębnościach terminologicznych (por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT.*, 9, ad 6: „Has enim duas operationes intellectus Aristoteles assignat in III de anima. Unam scilicet quam vocat intelligentiam indivisibilem, qua videlicet intellectus apprehendit quod quid est alicuius rei, et hanc Arabes vocant formationem, vel imaginationem per intellectum. Aliam vero ponit, scilicet compositionem et divisionem intellectuum, quam Arabes vocant credulitatem vel fidem”).

natomiast w C1<sup>748</sup> jest to już wyraźnie „cytowane” z *Metafizyki* Awicenny (I, 5) twierdzenie o tym, co intelekt pojmuje jako pierwsze (byt). W konkluzji A1 głosi, że „wszystko inne zawiera się jakoś w bycie na sposób jedności (*unite*) i rozdzielnie (*distincte*), jak w pryncypium” – natomiast C1 woli powiedzieć tylko, że do bytu sprowadza intelekt wszystkie pojęcia.

Następnie pojawia się, konsekwentnie, próba wyjaśnienia, co może być „dodane” do bytu. Jest to równocześnie szerszy problem metafizyczny (w swej istocie rzeczywiście nawiązujący do problemu Parmenidesa)<sup>749</sup> i punkt newralgiczny doktryny transcendentaliów. Pierwsze dwa teksty (A2-4<sup>750</sup> i B1-4<sup>751</sup>), lapidarne i w zasadzie jednogłośne, są skoncentrowane wyłącznie na tym drugim przypadku – mówią tylko o tym, co dodają do bytu (lub czego dodać nie mogą) transcendentalia. Natomiast C2-6<sup>752</sup>, oczywiście dążąc do rozwiązania problemu transcendentaliów, ustawia go jednak na szerszym tle. Tak więc gdy A2 przeczy po prostu, by transcendentalia dodawały do bytu „jakąś naturę” (a B2 twierdzi, że żadne transcendentalia nie dodaje „jakiejsz różnicy zawężającej byt”), C3, niejako konsumując te twierdzenia, daje zarazem tezę generalną: „do bytu nie może być dodane coś zewnętrznego w sposób, w jaki różnicę dodaje się do rodzaju lub przypadłość do podmiotu, gdyż każda natura jest z istoty bytem” (autor powołuje się na twierdzenie Arystotelesa, że byt nie może być rodzajem).

Dalej drogi obu tekstów ze *Scriptum* i tekstu z *De veritate* rozchodzą się dość wyraźnie. C4 precyzuje swój wykład pozytywny następująco: „mówi się, że coś dodaje do bytu, o ile wyraża sposób tego bytu, który w nazwie *byt* nie jest wyrażony”. Kluczowe jest tu wprowadzenie słowa „sposób”, którego nie ma w A i B. Ten znaczący nabytek terminologiczny nabiera dodatkowego kontrastu, gdy zauważymy, że Tekst C zastąpił nim inny znaczący termin: *ratio*, właściwy tekstom A i B, który w C został pominięty z konsekwencją

748 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae”.

749 Por. AERTSEN, 1996, 85.

750 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „[2] Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens, [3] non quidem naturam aliquam, [4] sed rationem.”

751 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 3: „[1] verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. [2] Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, [3] sed rationem [4] quae consequitur omne ens;”

752 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „[2] Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiuntur ex additione ad ens. [3] Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus, [4] sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur. [5] Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus. [6] Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens;”

zdradzającą premedytację autora. O ile więc w A4 i B3 czytamy, że transcendentalia dodają do bytu „treść pojęciową”, w C4-6 mowa jest właśnie o tym, że do bytu dodaje się jego „sposób”. Jeśli więc za kluczowe pojęcie Tomaszowej doktryny transcendentaliów uznamy *modus essendi*, a całą doktrynę św. Tomasza określimy w związku z tym jako opartą na „wyjaśnieniu modalnym”<sup>753</sup>, będzie to na pewno prawdziwe w przypadku *De veritate*, 1, 1 (czyli naszego Tekstu C), ale już problematyczne w odniesieniu do innych źródeł.

Aby uchwycić charakter zmiany, która następuje gdy w Tekście C Tomasz zastępuje *ratio* przez *modus*, należy uświadomić sobie rejestry znaczeń, w których używano obu tych terminów w scholastyce czasów Akwinaty.

Jeśli chodzi o ujęcie znaczeń terminu *ratio*, wystarczy, że sięgniemy do podręcznikowego *Traktatu* Piotra Hiszpana. W pierwszym podrozdziale traktatu *De locis* referuje on sześć znaczeń *ratio*: «1» definicja lub opis, «2» władza duszy, «3» wypowiedź wykazująca coś, «4» forma materii, «5» istota wspólna dająca się orzekać o wielu, «6» przesłanka wnosząca wniosek<sup>754</sup>. Spośród tych znaczeń trzy («1», «4», «5») wiążą termin *ratio* z metafizyką, odsyłając swymi znaczeniami w różny sposób do tego, co stanowi „istotową naturę rzeczy”<sup>755</sup>. W naszym przypadku chodzi najwyraźniej o znaczenie «1».

Jeśli natomiast chodzi o termin *modus (essendi)*, on również nie był wynalazkiem Akwinaty. Wręcz przeciwnie, używano go od dawna, w ramach prowadzonych na skrzyżowaniu gramatyki, filozofii i teologii subtelnych odróżnień rzeczy, pojęć i słów – w związku z czym już od XII wieku odróżniano też *modi essendi/existendi*, *modi intelligendi* i *modi significandi*<sup>756</sup>. Z używaniem słowa *modus* związana jest też nazwa „modyści”, jako określenie grupy autorów z XIII wieku. To jednak wcale nie znaczy, że słowo to miało – w czasach Akwinaty i wcześniej – jakieś jedno speczynowane znaczenie. Wręcz przeciwnie, używane jako składnik terminologii technicznej samo słowo *modus* zachowywało otwarte, szerokie znaczenie<sup>757</sup>. Zwraca się jednak uwagę, że zawsze w użyciu filozoficznym słowa *modus* daje się uchwycić pewna jego różnica względem wspomnianego wyżej *ratio*: o ile

753 Por. AERTSEN, 1996, 88: „modal explication».

754 Por. PIOTR HISZPAN, *TRACTATUS*, 5, 1 [55, 4-14]: „Ratio’ multipliciter dicitur. Uno enim modo idem est quod diffinitio vel descriptio, ut hic: «univoca sunt quorum nomen est commune et ratio substantie secundum illud nomen est eadem» [Arist., *Categ.* 1, 1 a 8-9]. Alio autem modo idem est quod quaedam virtus anime. Alio autem modo idem est quod oratio ostendens aliquid, sicut rationes disputantium. Alio autem modo ratio idem est quod forma materie, ut in cultello ferrum est materia, dispositio vero inducta in ferrum est forma. Alio autem modo ratio idem est quod essentia communis predicabilis de pluribus, ut essentia generis vel speciei vel differentie. Alio autem modo ratio idem est quod medium inferens conclusionem”.

755 Por. RIJK, 1994, 197.

756 Por. różne doprecyzowania u autorów takich jak: Abelard, Gilbert z Poitiers i inni chartryjscy, Ryszard ze Św. Wiktora czy Albert Wielki (KELLY, 2002, 46).

757 Por. KELLY, 2002, 52.

*rationes* wskazują na to, co konieczne, o tyle *modi* „powstają z tego, co przy- padłościowe *in re*”<sup>758</sup>.

Interesuje nas tu przede wszystkim *modus* samych rzeczy (a nie ten związany z pojmowaniem czy oznaczaniem). W tekstach autorów średnio-wiecznych znajdziemy tu cały wachlarz terminów: *modus essendi*, *modus existendi*, *modus subsistendi*, *modus se habendi*. Jednak wśród tych różnych określeń tylko pierwsze, *modus essendi*, „oznacza *actus primus*”, podczas gdy *existere*, *subsistere* i *se habere* „są *actus secundus*, które wszystkie są utwierdzone przez *modus essendi*”<sup>759</sup>.

Choć zarówno użycie terminu *ratio*, jak i „sposób”, zawsze pozostawia- ło miejsce na sprecyzowanie jego znaczenia w konkretnych kontekstach, jednak wydaje się dość oczywiste, że – przynajmniej w naszym przypadku – posłużenie się pierwszym z nich sytuuje rozważania raczej w porządku pojęciowym, podczas gdy wprowadzenie zamiast niego terminu drugiego zbliża nas do jakiegoś *fundamentum in re*. I właśnie na takim przesunięciu akcentu – ze znaczenia „konceptualnego” na znaczenie „realne” – polega- ła różnica między wcześniejszymi wzmiankami ze *Skryptu do Sentencji* i nieco późniejszym wykładem z *De veritate*.

Dalej rozbieżność obu źródeł przybiera już, na pewien czas, kształt swo- istej asymetrii. Gdy bowiem teksty A i B przechodzą natychmiast do krótkiej charakterystyki poszczególnych transcendentaliów, c5-6 wprowadza naj- pierw ważne odróżnienie, być może także zasugerowane przez *Metafizykę* Awicenny: „sposoby bytu” dzieli na „gatunkowe” (*speciales* – osobne) i „ro- dzajowe” (*generales* – ogólne).

Te pierwsze, „gatunkowe”, to „różne kategorie rzeczy (*diversa rerum gene- ra*)”, których odróżnianie wynika z „różnych stopni bytowania (*diversi modi essendi*)” (a te z kolei biorą się z „różnych stopni bytowości (*diversi modi entitatis*)”)<sup>760</sup>. Gdy zatem posługujemy się słowem „substancja”, wskazujemy na „pewien gatunkowy sposób istnienia: byt przez się; i tak jest w przy- padku innych kategorii”. Referowany fragment z *De veritate* jest miejscem szczególnym: to właśnie tutaj swoiste podsumowanie uzyskuje odziedziczone po Arystotelesie określanie bytu realnego jako „tego, co dzieli się na dziesięć kategorii”<sup>761</sup>. W Tekście c5-6 otrzymujemy wprost pouczenie,

758 KELLY, 2002, 46.

759 KELLY, 2002, 47.

760 Podobnie w późniejszym tekście komentarza do *Metafizyki*: „Sciendum est enim quod ens non potest hoc modo contrahi ad aliquid determinatum, sicut genus contrahitur ad species per differentias. Nam differentia, cum non participet genus, est extra essentiam generis. Nihil autem posset esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest. Unde in tertio huius probavit Philosophus, quod ens, genus esse non potest. Unde oportet, quod ens contrahatur ad diversa genera secundum diver- sum modum praedicandi, qui consequitur diversum modum essendi; quia «quoties ens dicitur», idest quot modis aliquid praedicatur, «toties esse significatur», idest tot modis significatur aliquid esse” (TOMASZ, *IN V MET*, 9 [889n]).

761 Na temat Tomaszowego uzasadnienia Arystotelesowych kategorii zob. WIPPEL, 1987.



że o ile kategorie są pewnymi sposobami bytu – powinny być określone jako jego „sposoby gatunkowe”, obok których występują jeszcze inne<sup>762</sup>. Są więc także inne sposoby bytu: byt, jako to, co dzieli się („gatunkowo”) na dziesięć kategorii, jest zawsze wyrażany („rodzajowo”) przez transcendentalia. Św. Tomasz nigdzie nie mówi, że wydzielenie transcendentaliów jest czymś nowym w metafizyce, choć tak właśnie jest, w związku z czym możemy mówić o jakby – według wyrażenia Honnefeldera – „drugim początku metafizyki”.

O transcendentaliach<sup>763</sup> – „towarzyszących każdemu bytowi” (por. B4 i C6) – mówią wszystkie porównywane teksty. Ale różnica zachodząca między *Scriptum* i *De veritate* także tu nie sprowadza się do objętości. Przede wszystkim inny jest sam zestaw przedstawionych transcendentaliów. W A i B św. Tomasz ogranicza się do powtórzenia zestawu: *добре, prawdziwe, jedno* – występującego u wszystkich autorów łacińskich, których cytowaliśmy wyżej jako prekursorów doktryny transcendentaliów. Natomiast w C9-16 ten już utrwalony zestaw zostaje znacząco poszerzony – mamy tu: *rzecz, jedno, odrębne, dobre i prawdziwe*. Uwzględnienie „rzeczy” (*res*) i „odrębnego” (*aliquid*) dokonało się zapewne pod wpływem Awicenny – lub raczej z inspiracji jego wypowiedzi (które mogą być źródłem terminów i pewnych intuicji, ale nie gotowej doktryny transcendentaliów)<sup>764</sup>.

Następne różnice są widoczne w zarysowaniu „orbit” zależności poszczególnych transcendentaliów od bytu. W A5<sup>765</sup> (a domyślnie także w B4<sup>766</sup>) „najbliższe bytowi” jest jedno (dodające „tylko pojęcie niepodzielenia”), a – według A6<sup>767</sup> – prawdziwe i dobre „dodają pewną relację”. W tekście C, już choćby z powodu rozszerzenia listy transcendentaliów, ten prosty schemat musi ulec pewnemu skomplikowaniu. I tak w C7<sup>768</sup> zachowane (i mocniej wyrażone) zostaje odróżnienie „sposobów” bytu *in se* i „sposobów” bytu w relacji do innego. Jednak w obu tych grupach zo-

762 Cornelio Fabro postawił tezę, że podczas gdy pierwsza odmiana „sposobów bytu” (kategorie) ma oczywisty charakter arystotelesowski, odmiana druga jest z pochodzenia platońska lub neoplatońska (por. FABRO, 1966, 409). Aertsen wąpi w to ostatnie (por. AERTSEN, 1996, 88, przyp. 41). Ze swej strony skłaniam się do przekonania, że cały ten podział ma źródła Awicennańskie.

763 W żadnym z analizowanych tu tekstów nie pada słowo *transcendentia* (które jest wzorem dla naszego „transcendentalia”). Aertsen ustalił, że w swych dziełach Akwinata używa tego słowa – w sensie filozoficznym, jako termin techniczny – czternaście razy, w połowie przypadków określając tak wielość (*multitudo*). Por. AERTSEN, 1996, 91. Oto fragmenty wskazane przez niego: *IN I SENT*, 2, 1, 5, ad 2 (*res*); *IN II SENT*, 3, 4, 1, 2, ad 1 (*bonum et malum*); *STH*, I, 30, 3 (dwa razy *multitudo*), ad 1 (*unum*) i ad 2 (*multitudo*) *STH*, I, 39, 3, ad 3 (*res*); *STH*, I, 50, 3, ad 1 (*multitudo*); *STH*, I, 93, 9 (*unum*); *DE SPIRIT CRE-AT*, 8, ad 15 (*multitudo*); *IN III PHYS*, 8 (*multitudo*); 12 (*multitudo*); *DE VIRT COMM*, 2, ad 8.

764 Por. MILCAREK, 2003.

765 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 C: „sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem”.

766 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 3: „sicut unum addit rationem indivisionis...”

767 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 C: „verum autem et bonum addunt relationem quamdam”.

768 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 C: „et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud”.

staje następnie przeprowadzony kolejny podział – i w obu wypadkach jest on dokonywany dla potrzeb uwzględnienia dwóch wspomnianych wyżej transcendentaliów „Awicenniańskich”. Po pierwsze więc w grupie transcendentaliów absolutnych (wyrażających byt w nim samym) c8<sup>769</sup> odróżnia dwa sposoby: „afirmatywny” i „negatywny” – a następnie dowiadujemy się, że w takim razie obok „negatywnego” *jednego* z c10<sup>770</sup> odróżnia się – i to na pierwszym miejscu po bycie, jak wynika z usytuowania c9<sup>771</sup> – „afirmatywną” *rzecz*. W stosunku do A i B zmiana polega więc na swoistej deklasacji *jednego*, które przestaje być „najbliższe bytowi”, zastąpione w tej godności przez *rzecz*. Z kolei w grupie transcendentaliów relacyjnych sygnalizowanej przez c11<sup>772</sup> (wyrażających byt w odniesieniu do innego – *secundum ordinem unius ad alterum*) przed *dobrym* i *prawdziwym*, które według c13<sup>773</sup> ukazują „odpowiedniość” (*convenientia*) *jednego* bytu względem drugiego, w c12 figuruje *odrębne* (*aliquid*), które, przeciwnie, ukazuje „oddzielenie” (*divisio*) *jednego* od drugiego<sup>774</sup>.

Na uwagę zasługuje to, w jaki sposób św. Tomasz w tekście c włącza *rzecz* i *odrębne* do listy transcendentaliów wypracowanej i powtarzanej przez scholastyków paryskich. Powiedzieliśmy już wyżej o rozbudowie całego schematu – świadczy to o staraniu, by „nowe” transcendentalia nie zostały tylko mechanicznie dołączone do pierwotnej listy, ale znalazły się w niej na swoim miejscu. To samo staranie jest widoczne w samej prezentacji *rzeczy* i *odrębne* – autor wyraźnie zabiega o to, by ukazać ich zależność z pozostałymi składnikami wykładu.

Szczególnie dobrze widać to w objaśnieniu dotyczącym *odrębne*. Autor używa słowa *aliquid*, które możemy podejrzewać o pochodzenie z łacińskiego przekładu *Metafizyki* Awicenny – ale w żadnym razie nie próbuje przejmować znaczenia, w jakim tam było użyte (woli natomiast posłużyć się etymologią: *aliud quid*, czyli dosłownie „coś innego”). Co prawda *odrębne* nie należy do tej samej grupy co *jedno* (choć sąsiadują na liście), ale Akwinata korzysta skrupulatnie z okazji, by *jedno* i *odrębne* przedstawić jako dopełniającą się parę: „dlatego tak jak byt nazywany jest jednym, o ile

769 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative”.

770 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum”.

771 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio *Metaphys.*, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis”.

772 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Si autem modus entis accipitur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter”.

773 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud;”

774 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”.

jest niepodzielony w sobie, tak nazywany jest odrębnym, o ile jest oddzielony od innych”. *Indivisum in se et divisum ab aliis* – ta formuła, której św. Tomasz używa gdzie indziej jako objaśnienia samej transcendentalnej jedności<sup>775</sup>, okazuje się tutaj określeniem nie dwóch aspektów jedności, lecz dwóch transcendentaliów<sup>776</sup>. Usprawiedliwieniem dla wprowadzenia odrębnego między inne transcendentalia jest dopełnienie negacji wyrażonej przez *jedno*: byt, który nie jest podzielony w sobie, jest także bytem oddzielnym od innych. To ostatnie jest w istocie negacją, a nie pozytywnym twierdzeniem – mówimy: jedno nie jest drugim/innym. A więc *jedno* i *odrębne* są dwoma transcendentaliami wyrażanymi w negacji. W *De veritate*, 1, 1 Akwinata uznał, że dwa różne przeczenia, które wcześniej mieścił w jednym określeniu jedności, odpowiadają dwom odmiennym transcendentaliom. Odrębność bytu – wywindowana w *De veritate* do rangi osobnego transcendentale – kryje się zwykle w cieniu jedności, jako jeden z jej aspektów. Z punktu widzenia historii rozwoju doktryny transcendentaliów oznaczałoby to, że uznanie (lub nieuznanie) odrębności za pełnoprawne transcendentale wynika nie z dość arbitralnego dodania kolejnego słowa (*aliquid*) z filozoficznego słownika Awicenny łącińskiego, ale z przemyślenia tradycyjnego określenia jedności – zbyt bogatego jak na jedno transcendentale.

Niestety w *De veritate* nie znajdziemy już nic więcej na ten temat. Za to wcześniej, w pierwszej części *Skryptu do Sentencji*, znajduje się kapitalne objaśnienie różnicy tych dwóch negacji. Jest ono interesujące zwłaszcza w odniesieniu do tego przeczenia, którym w *De veritate* objaśnił św. Tomasz *odrębne*. Czytamy, że negacja, przez którą „jedna rzecz jest odróżniana od innej” i na podstawie której „mówi się, że jedna rzecz nie jest drugą”, to „negacja realna”<sup>777</sup>. To według niej „rzecz różni się od rzeczy”, a w konsekwencji rzeczywistość, daną nam w zmysłowym doświadczeniu, odbieramy jako wielość (*multitudo*)<sup>778</sup>. Akwinata nie wspomina tu słowem

775 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 4, 1 ad 2.

776 Nie ma racji S. T. Kołodziejczyk, gdy twierdzi, że „w pracach Filipa Kanclerza, Alberta Wielkiego i Aleksandra z Hales nie można było dostrzec nawet wzmianki na temat pierwotnego pluralizmu metafizycznego wyrażonego przez transcendentale *aliud quid* – inne coś” (KOŁODZIEJCZYK, 2006, 139). W rzeczywistości św. Tomasz niejako „wydobywa” odrębność-*aliquid* z szerokiego znaczenia jednego, którym gdzie indziej posługuje się sam, a które zostało podane wcześniej w *Summa Halensis* i przez św. Alberta Wielkiego: *indivisum in se, et divisum ab aliis*. To zaś oznacza właśnie, że przynajmniej w *Sumie* franciszkańskiej i u Alberta i odrębność, i pluralizm bytowy zostały już zaznaczone, choć znajdowały się w cieniu *jednego*. Kołodziejczyk ma oczywiście rację, gdy pisze, że „to, co termin transcendentalny ‘jedno’ wyraża, sprowadza się tylko do wewnętrznej struktury bytu”, ograniczone tylko przez niebyt (KOŁODZIEJCZYK, 2006, 139) – lecz jest również prawdą, że przed Tomaszem widziano to nieco inaczej, i przynajmniej niektórzy autorzy kwestii o transcendentaliach przypisywali jednemu coś więcej: „oddzielenie od innych”.

777 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 24, 1, 3, ad 1: „in multitudine negatio est, secundum quod una res distinguitur ab alia per negationem; unde in multitudine est negatio vel privatio realis secundum quod una res non dicitur esse alia”.

778 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 24, 1, 3, ad 2: „multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur”.

o *aliquid*, lecz w zestawieniu z naszym Tekstem C trudno nie dostrzec korespondencji tych dwóch wypowiedzi: wielość, o której mowa w *Scriptum*, wynika z tej negacji, która według *De veritate*, 1, 1 jest treścią odrębnego. W tym ujęciu wielość i odrębne to jakby ta sama „negacja realna” ujęta raz z perspektywy pluralistycznie pojętego ogółu bytów („złożonego” z licznych jedności bytowych), a drugi raz z perspektywy bytu jednostkowego (oddzielnego od innych)<sup>779</sup>. Rozpoznanie wielości jako innego ujęcia odrębności tłumaczyłoby fakt, że Akwinata – bardzo powściągliwy w używaniu terminu „transcendentale” (czyli słowa *transcendens* w funkcji rzeczownika oznaczającego właśnie nasze transcendentalia<sup>780</sup>) – używa go jednak właśnie w stosunku do wielości<sup>781</sup>, bądź łącznie względem jednego i wielu<sup>782</sup>. Z kolei druga negacja należy do *jednego*. Według swojej „prawdziwej definicji” *jedno* to przeciwieństwo „bytu, który nie jest podzielony”<sup>783</sup>. Idzie to dokładnie po linii, którą już dobrze znamy. Z tym, że w *Scriptum* Akwinata łączy to właściwe jedności „niepodzielenie” mniej z wewnętrzną niepodzielnością bytu, a bardziej z wykluczeniem z bytu wielości i niebytu (w rodzaju: byt nie jest niebytem) – co prowadzi go do powtarzanej konkluzji, że jedność jest oparta na negacji czysto pojęciowej<sup>784</sup>. W ten sposób wielość (a więc – pozwólmy sobie na ten wniosek – także *odrębne*), oparta na realnym oddzieleniu (jednej) rzeczy od (drugiej) rzeczy i negacji „jedno nie jest drugim”, jest dla nas w doświadczeniu rzeczywistości wcześniejsza od jedności – lecz to jedność, oparta na czysto myślanej „negacji negacji” (wykluczeniu niebytu), jest bliższa bytowi, tak jak jest on pojmowany w intelekcie. To definicyjne pierwszeństwo jedności wynika jednak nie z jakiejś wyższości negacji myślanej nad negacją realną, lecz z tego, iż właściwa jedności „negacja czysto myślna” jest jakby negatywem pewnego realnie pozytywnego twierdze-

779 To powiązanie *aliquid* i *multitudo* zauważa także AERTSEN, 1996, 110.

780 Kwerenda za pomocą elektronicznego *Index Thomisticus* wykazuje, że jedyny przypadek zastosowania przez Akwinatę słowa *transcendens* (-tia) do łącznego określenia zespołu trzech „klasycznych” transcendentaliów znajduje się w *De veritate*: „Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum” (TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 3 c).

781 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 30, 3 c: „...sed sumuntur a multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus praedicatur, sicut unum quod convertitur cum ente ad ens”. *STH*, 1, 30, 3, ad 2: „...sed tantum multitudo transcendens, quae non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula”.

782 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 30, 3 c: „multitudo quae non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa”.

783 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 24, 1, 3, ad 3: „haec est vera definitio unius: Unum est ens quod non dividitur”.

784 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 24, 1, 3, ad 1: „et huiusmodi distinctionem per negationem negat negatio importata in ratione unitatis. Unde dico, quod negatio ista in qua perficitur ratio unitatis, non est nisi negatio rationis tantum. Omnis enim respectus qui est entis ad negationem vel ad non ens, non est nisi rationis. Unde relatio qua refertur ens ad non ens, non est nisi tantum in ratione: et similiter privatio, qua de ente negatur non ens, est in ratione tantum, ut privatio privationis, vel negatio negationis”.

nia o bycie – które jest w *jednym*, a którego nie ma w realnie negatywnej wielości/odrębności<sup>785</sup>.

Pokrewieństwo między jednością z *In 1 Sent*, 24, 1, 3 oraz *rzeczą z De veritate*, 1, 1 nie jest tak wyraźne jak zarysowany przez samego św. Tomasza związek jedności i odrębności, jednak wyraźne na tyle, by nie uchodziło o nim zamilczeć analizującemu łącznie te teksty historykowi filozofii. Zwróćmy uwagę na opisane w *Scriptum* usytuowanie jedności względem twierdzenia i przeczenia. Są powody, by uznać to usytuowanie za swoiście dwuznaczne, co nie znaczy, że niejasne: św. Tomasz trzyma się zasadniczo klasycznego powiązania jedności z przeczeniem (negacją podzielenia bytu), jednak do czasu. Gdy bowiem stwierdza, że to wielość jest oparta na „negacji realnej”, a jedność na „negacji czysto pojęciowej”, wyprowadza z tego ważką formułę, że realnie (*secundum rem*) jedność jest bliższa twierdzeniu niż wielość – a z tego natychmiast wywodzi wniosek, że jedność jest bliższa bytowi. Chociaż więc nic nie narusza sformułowania o dodawaniu przez jedność do bytu wyłącznie negacji podziału, okazuje się, że w samym rdzeniu jedności mieści się coś, co trzeba wyrazić w twierdzeniu. Według pojęć jedność oddaje więc negację, a według *rzeczy* odpowiada twierdzeniu. Zestawmy teraz tę swoistą dwu-znaczność z tym, co mamy w analizowanej „tablicy transcendentaliów” z początku *De veritate*: jedność nie jest tu już na pewno transcendentale „najbliższym bytowi” (jak to było choćby w naszym tekście A5), zostało wyprzedzone przez *rzecz*. Jedność zachowuje swój związek z negacją podziału – a przesuwa się na drugą pozycję właśnie dlatego, że twierdzenie, z natury wyprzedzające wszelką negację, przynależy *rzeczy*. W jakimś stopniu także więc geneza wyodrębnienia *rzeczy* tkwi w wahaniach dotyczących różnych poziomów w określeniu jedności.

O ile jednak zależność genetyczna *rzeczy* względem jedności może być dyskusyjna – zdecydowanie bardziej dyskusyjna niż pokrewieństwo jedności i odrębności – o tyle nie podlega wątpieniu szczególnie bliska pochodność *rzeczy* od bytu. Wprowadzając *rzecz*, Akwinata powołuje się wprost na Awicennę – i rzeczywiście powtarza jego określenie *rzeczy*<sup>786</sup>. O ile znaczenie odrębnego ukazywane było w kontraście (i dopełnieniu) z *jed-*

785 Por. TOMASZ, *IN 1 SENT*, 24, 1, 3, ad 2: „ut ex praedictis patet, unum non importat negationem nisi in ratione. Unde secundum rem magis se habet ad positionem quam multitudo, in qua importatur realis negatio, secundum quam res a re distinguitur. Et ideo unum in intellectu est prius quam multitudo, quamvis secundum sensum vel imaginationem sit e converso, ut dicit Philosophus, x *Metaph.*, quia sic composita priora sunt simplicibus et divisa indivisibilibus: et ideo in definitione unius non cadit multitudo, sed illud quod est prius secundum intellectum unitate. Primum ens quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis, et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum; et sic in definitione multitudinis cadit unitas, sed non e converso”.

786 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen

*nym* – o tyle znaczenie rzeczy ukazywane jest w kontraście z samym bytem: mówiąc „byt” wskazujemy na akt istnienia, a przez słowo „rzecz” wyrażamy quidditas i istotę bytu. Św. Tomasz twierdzi, że takiego właśnie odróżnienia dokonał sam Awicenna<sup>787</sup> – ale porównanie tekstów wskazuje raczej na to, że chodzi tu o pewną interpretację wypowiedzi Awicenny, a nie jej powtórzenie: Awicenna faktycznie odróżniał byt i *rzecz*, a tę ostatnią objaśniał jako to, co ma istotę<sup>788</sup>; uważał, że byt i *rzecz* są dwiema różnymi „intencjami”<sup>789</sup>, nie są tożsame<sup>790</sup>. Ale w tym odróżnieniu nie precyzował jak rozumie byt, a w każdym razie nie wyprowadzał słowa „byt” od aktu istnienia (odróżnionego od istoty), tak jak to robi św. Tomasz. Nawiązując do pewnych naszych analiz z drugiego rozdziału, można by nawet wyrazić zdziwienie, że w tym samym czasie (i na kartach tych samych dzieł), gdy Akwinata stwierdza dość kategorycznie, że nazwa byt wskazuje istnienie (-a-nie-istotę)<sup>791</sup>, twierdzi równocześnie, że byt – to właśnie istota (i istnienie)<sup>792</sup>. Najwyraźniej to kontekst prowadzi go do przyjęcia jednej lub drugiej opcji. W analizowanym teraz przypadku zdecydowało zapewne przejęcie od Awicenny esencjalizującego określenia *rzeczy* – zestawionego z bytem, a więc mającego się z nim jakoś dopełniać i kontrastować: skoro *rzecz* wyraża istotę (quidditas), to byt wskazuje na istnienie.

Mimo, że Tomasz tak wyraźnie powołuje się na Awicennę w objaśnieniu relacji *rzeczy* i bytu, bez trudu można wskazać także pewne różnice w podejściu obu autorów. Dla św. Tomasza „*rzecz*” jest niczym innym jak jednym z transcendentaliów – choć wyróżnionym pierwszym miejscem na liście, a zatem także najbliższym sąsiedztwem z „bytem”; dla Awicenny „byt” i „*rzecz*” zdają się wypełniać całą listę, ewentualnie stają się czymś na kształt biegunów, przyciągających – i wchłaniających – inne „intencje”. Różnica nie jest kosmetyczna: w wykładzie Akwinaty mamy po jednej stronie byt, a po drugiej jego różne sposoby, wśród nich te, które dziś określamy jako transcendentalia (z „*rzeczą*” na pierwszym miejscu); w wykładzie Awicenny „byt”

---

*res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphysicae, quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem sive essentiam entis*”.

787 Por. także: TOMASZ, *IN II SENT*, 37, 1, 1 c.

788 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 54 – 35, 57]: „Sed res et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis: unaqueque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo”. *METAPHYSICA*, I, 5 [35, 63n]: „...unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas”.

789 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 50nn]: „Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginantur in animabus duae intentiones; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis...”

790 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [35, 64n]: „Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid...”

791 Por. np. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 4, 2 ad 2: „Ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi, cum sit principium ipsum”.

792 Por. np. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 1: „ens significat essentiam rerum”; *SCG*, 3, 8 [13]: „[uno modo ens dicitur] secundum quod significat essentiam rei”; albo – *DE POT*, 7, 2, ad 1: „Quandoque enim [ens et esse] significat essentiam rei, sive actum essendi”.

i „rzecz” są przedstawione jako naczelné składniki – niedokończonego, niezamkniętego – wyliczenia pierwotnych „intencji” lub tego, „co jest wspólne wszystkim rzeczom”.

Tak czy inaczej, jest faktem, że pod wyraźnym wpływem Awicenny św. Tomasz nie tylko wymienił wśród transcendentaliów „rzecz” – i pozostawił jej znaczenie w nienaruszonym stanie Awicenniańskim<sup>793</sup>.

Dochodzimy do *prawdziwego* i *dobrego* – których pozycja na liście transcendentaliów jest niepodważalna od samego odkrycia tych ostatnich przez średniowiecznych mistrzów paryskich. Już z A6 można było się dowiedzieć, że dodają one do bytu relację, jednak to C13 dopowiadał, że chodzi o relację „odpowiedniości” w stosunku do bytu zewnętrznego, a teraz C14<sup>794</sup> precyzuje, że podstawą takiej odpowiedniości względem „wszelkiego bytu” jest umysł, który przez swe „władze” poznawczą i pożądczą, jest – powtórzmy za Arystotelesem – „jakby wszystkim”. Dla C15<sup>795</sup> *dobrze* jest więc odpowiedniością bytu względem władzy pożądczej, a w C16<sup>796</sup> czytamy o *prawdziwym*, że wyraża tę odpowiedniość względem intelektu. Tymczasem teksty wcześniejsze ujmują to nieco inaczej, i nie jednym głosem: o *dobrym* A7<sup>797</sup> mówi, że dodaje „relację do celu”, a B5<sup>798</sup> – że dodaje „pojęcie celu”; o *prawdziwym* – że dodaje do bytu „relację do formy wzorczej” (A8<sup>799</sup>) lub „pojęcie przyporządkowania do poznania” (B6<sup>800</sup>).

Na zakończenie tego porównania trzech tekstów zauważmy, że najkrótszy z nich daje na samym końcu formułę, która doszła do nas jako scholastyczne *adagium*, powtarzane przez podręczniki i wykłady: *byt, dobre, jedno i prawdziwe są zamienne (convertuntur)*. Formuła ta figuruje w poszczególnych dziełach św. Tomasza w wersjach różniących się ilo-

793 Na temat niezwykle ciekawych dziejów rozumienia *res* jako *transcendentale* – zob. artykuł najwybitniejszego znawcy historii doktryny transcendentaliów: AERTSEN, 2002. Autor sygnalizuje, że obecność „rzeczy” wśród „nazw transcendentálnych” zdawał się sugerować – także pod wpływem Awicenny – już Albert Wielki w swoim komentarzu do *Hermeneutyki* (*unum* miało dodawać do bytu niepodzielenie, *aliquid* – partykularyzację, a *rzecz* – „ratyfikację”, *ratum*) – jednak ostatecznie nie zdecydował się na jej wprowadzenie do swej własnej listy transcendentaliów w komentarzu do *O imionach Bożych* Pseudo-Dionizego. W sumie więc pierwszym znanym nam przypadkiem wyraźnego uznania *res* za jedno z transcendentálnych jest Tomaszowe *DE VERIT*, 1, 1 (co ciekawe, już w XV w. Lorenzo Valla uzna „rzecz” nie za jedno z wielu, lecz za jedyne *transcendentale*). Por. AERTSEN, 2002, 140n i 146n.

794 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva”.

795 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod *bonum est quod omnia appetunt*”.

796 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum”.

797 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „sed bonum relationem ad finem”

798 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 3: „et bonum rationem finis”

799 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „verum relationem ad formam exemplarem...”

800 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 19, 5, 1, ad 3: „et verum rationem ordinis ad cognitionem;”

ścią podanych „zamienników”. Tutaj mamy ich, wraz z samym bytem, cztery – pełny zestaw „klasyczny”. Należy też zaznaczyć, że twierdzenie o zamienności znalazło się na samym wstępie, pominiętym dotąd w naszym przeglądzie, Tekstu A. Mówi się tam co prawda o imionach Boskich, a nie wprost o transcendentaliach, lecz tak się składa, że wymienione imiona Boskie są transcendentaliach. Co więcej, właśnie z racji swojej transcendentalności (zaznaczonej słowem *communitas*) okazują się wyprzedzać inne imiona Boskie pod względem poznawalności. Akwinata powiada, że te imiona/transcendentalia – byt, dobro, jedno i prawda – są zamienne (*convertuntur*) według podstawy czy podmiotu, a nawet są tym samym w podmiocie, jako nierozdzielne. Ich różnica i kolejność daje się uchwycić dopiero wtedy, gdy weźmiemy pod uwagę ich „intencje”<sup>801</sup>. Tak więc – taki jest stały kierunek wyjaśnień św. Tomasza także w innych dziełach – transcendentalia są zamienne co do podmiotu<sup>802</sup> i tożsame co do rzeczy<sup>803</sup>, jednak nie są synonimami<sup>804</sup>, gdyż różnią się według swych „intencji”, czyli – w tym wypadku – „treści pojęciowej”<sup>805</sup>, wchodzącej do definicji<sup>806</sup>.

## INSPIRACJA AWICENNAŃSKA

45. Każdy choć trochę uważny czytelnik przedstawionych wyżej pierwszych „traktatów o transcendentaliach” może zauważyć, że wśród ich inspiracji filozoficznych szczególnie miejsce zajmuje myśl Awicenny. Wielki wpływ na myślicieli średniowiecza miała treść rozdziału piątego traktatu pierwszego jego *Metafizyki*<sup>807</sup>. Znaczenie tego tekstu dla formowania się myśli o bycie i jego zamiennikach jest widoczne zarówno u Filipa Kanclerza, jak i w *Summie* franciszkańskiej czy w tekstach św. Alberta – mimo że nie

801 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „ista nomina, ens et bonum, unum et verum, simpliciter secundum rationem intelligendi praecedunt alia divina nomina: quod patet ex eorum communitate. Si autem comparemus ea ad invicem, hoc potest esse dupliciter: vel secundum suppositum; et sic convertuntur ad invicem, et sunt idem in supposito, nec unquam derelinquunt se; vel secundum intentiones eorum; et sic simpliciter et absolute ens est prius aliis”.

802 Por. TOMASZ, *STH*, II-II, 109, 2, ad 1: „verum et bonum subiecto quidem convertuntur, quia omne verum est bonum, et omne bonum est verum”.

803 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 1 c: „licet bonum et ens sint idem secundum rem, quia tamen differunt secundum rationem...”.

804 Por. TOMASZ, *DE POT*, 9, 7, ad 13: „unum et ens convertuntur secundum supposita; sed tamen unum addit secundum rationem, privationem divisionis; et propter hoc non sunt synonyma, quia synonyma sunt quae significant idem secundum rationem eandem”.

805 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 3, ad 5: „Cum autem comparemus intentionem boni et veri, intentio sumitur pro ratione quam significat definitio”.

806 Por. AERTSEN, 1996, 95, gdzie zwrócono uwagę na doprecyzowania św. Tomasza na temat subtelnej różnicy między *ratio* i *definitio*: zwykle są one tożsame (*STH*, I, 13, 1 c), lecz pierwszy termin ma nieco szersze znaczenie, odpowiednie w przypadku bytu i transcendentaliów, nie mających definicji w sensie ścisłym (*IN I SENT*, 2, 1, 3 c).

807 Por. GILSON, 1927, 107-117.



cytują go wyraźnie wśród swoich autorytetów<sup>808</sup>. Także doktryna transcendentaliów w ujęciu św. Tomasza zawdzięcza wiele inspiracji Awicenniańskiej. W największym stopniu jest to widoczne w analizowanym przez nas wyżej tekście *De veritate*, 1, 1.

Przypomnijmy, że św. Tomasz rozpoczyna tam swój wykład o transcendentaliach właśnie od zdania Awicenny, że tym, co intelekt pojmuje jako pierwsze, jest byt<sup>809</sup> (dodajmy, że św. Tomasz chętnie wprowadzał to zdanie jako element swojego własnego rozumowania w różnych dziełach<sup>810</sup>). Akwinata „cytuje” Awicennę, lecz traktowanie tego jako cytatu w dosłownym sensie byłoby błędem. Św. Tomasz posługuje się zdaniem z tekstu Awicenny, żeby potwierdzić pierwszeństwo bytu, ale sam Awicenna nie mówi tylko o bycie – wymienia jednym tchem „rzecz, byt i konieczne”, które odciskają się w umyśle jako pierwsze, w pierwszym wrażeniu<sup>811</sup>. Tę perspektywę epistemologiczną uzupełnia fragment położony kilka wierszy dalej. Zgodnie z nim, tym co najwcześniej jest pojmowane samo w sobie, jest to, co jest „wspólne wszystkim rzeczom”. Tym razem Awicenna wymienia: „rzecz, byt, jedno i inne”<sup>812</sup>. O ile więc dla Awicenny „pierwszych”

808 Por. AERTSEN, 1996, 81.

809 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in eo omnes conceptiones resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio *Metaphysicae* suae”.

810 Przykłady tekstów św. Tomasza: *IN I SENT*, 8, 1, 3 c: „Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et indistincte, sicut in principio”; *DE VERIT*, 21, 1 c: „Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit, oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti”; 21, 4, ad 4: „Cuius ratio est, quia illud quod primo cadit in apprehensione intellectus, est ens; unde oportet quod cuicumque apprehenso per intellectum, intellectus attribuat hoc quod est ens”; *DE ENTE*, prol.: „ens autem et essentia sunt que primo intellectu concipiuntur, ut dicit Avicenna in principio sue *Metaphysice*”; *DE POT*, 9, 7, ad 15: „primum enim quod in intellectu cadit, est ens”; *STH*, 1, 5, 2 c: „Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.*”; 11, 2 c: „Ita quod primo cadit in intellectu ens”; 1-11, 55, 4, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod id quod primo cadit in intellectu, est ens, unde unicuique apprehenso a nobis attribuiamus quod sit ens”; 94, 2 c: „Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis”; *IN I MET*, 2 [46]: „Sed dicendum, quod magis universalialia secundum simplicem apprehensionem sunt primo nota, nam primo in intellectu cadit ens, ut Avicenna dicit, et prius in intellectu cadit animal quam homo”; *IN IV MET*, 6 [605]: „in prima quidem operatione [intellectus] est aliquod primum, quod cadit in conceptione intellectus, scilicet hoc quod dico ens”; *IN X MET*, 4 [1998]: „Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio”; *IN XI MET*, 5 [2211]: „Quod quidem ea ratione primum est, quia termini eius sunt ens et non ens, qui primo in consideratione intellectus cadunt”.

811 Zwróćmy uwagę na następującą różnicę: podczas gdy Awicenna mówi o pierwszym „wrażeniu” (*impressio* – termin związany z emanacionistyczną teorią intelektu i poznania), św. Tomasz woli mówić o pojmowaniu (*conceptio* – termin, który dla odmiany kładzie nacisk na wewnętrzną aktywność intelektu ludzkiego). Por. AERTSEN, 1996, 83.

812 AWICENNA, *METAPHYSICA*, 1, 5 [31, 2 – 33, 27]: „Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione quae non acquiritur ex aliis notioribus se sicut credulitas quae habet prima principia ex quibus ipsa prouenit per se et est alia ab eis sed propter ea. Nisi enim prius subintrauerit animum uel nisi fuerit intellectum quod significatur per uerbum

(w poznaniu) i „wspólnych” (wszystkim rzeczom) jest kilka, o tyle dla św. Tomasza pierwszy jest tylko byt<sup>813</sup> – a „wszystkie inne pojęcia intelektu muszą być uzyskiwane przez dodanie [czegoś] do bytu”. Na tym polega różnica – jednak jest i podobieństwo: wymienione przez Awicennę, obok bytu, *prima/communia* zostały – z wyjątkiem „koniecznego” – przyjęte przez *De veritate*, 1, 1 jako najbliższe bytowi jego sposoby, transcendentalia. Podobieństwo między tą wypowiedzią Awicenny i Tomaszową listą transcendentaliów z początku *De veritate* jest wyraźne: wymieniane przez pierwszego „wspólne” (*res, ens, unum, aliquid*) to przecież jakby początek tworzonej przez Akwinatę listy „rodzajowych sposobów bytu”: *res, unum, aliquid*. Jednak związki między „listą św. Tomasza” i „listą Awicenny” są tak samo pewne i mocne, jak nieco zawikłane. *Aliquid* – które u św. Tomasza jest uznawane za równoprawne transcendentalie, odrębność ustawioną do pary z jednością<sup>814</sup> – jest przez Awicennę traktowane jako po prostu nazwa równoznaczna z bytem, wyraźnie niedodająca nic do niego<sup>815</sup>. Awicenna wymienia „byt” – a u św. Tomasza nie znalazł się on wśród „sposobów”, lecz jest właśnie tym, co „sposoby” mają wyrażać. Natomiast, jak widzieliśmy, mocnym łącznikiem obu zestawień jest „rzecz”, dla której objaśnienia św. Tomasz

---

non poterit cognosci id quod significatur per illam quamvis cognitio quae transit per animum uel quae intelligitur ex significatione uerbi non sit adducens ad acquisitionem scientiae quae in natura hominis non est scientiae dico intelligendi quod uult significare loquens et quod intendit. Quod aliquando fit propter res minus notas in se quam sit id quod uult fieri notum sed per aliquid aliud uel per interpretationem aliquam fiunt notiores. Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi quae imaginantur per se. Sed cum uouerimus ea significare non faciemus per ea certissime cognosci ignotum sed fiet assignatio aliqua transitus ille per animam nomine uel signo quod aliquando in se erit minus notum quam illud sed per aliquam rem uel per aliquam dispositionem fiet notus in significatione. Cum igitur frequentaueris illud nomen uel signum faciet animam percipere quod ille intellectus transiens per animam est illud quod uult intelligi et non aliud quamvis illud signum non faciat sciri illud certissime. Si autem omnis imaginatio egeret alia praecedente imaginatione procederet hoc in infinitum uel circulariter. Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus sicut res et ens et unum et cetera”. Por. także AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 5 [272, 18n]: „...sicut ens et unum sunt de his quae sunt communia praedicamentis...”

- 813 Bywa, że św. Tomasz mówi o „pierwszych” w liczbie mnogiej (por. *IN DE TRIN*, 6, 4 c: „primae conceptiones intellectus, ut entis et unius et huiusmodi”; *QUODL VIII*, 2, 2 c: „primas conceptiones humani intellectus”; *DE POT*, 9, 7, ad 6: „ista quatuor prima”) – jednak nawet tam „byt” wyraźnie ma pierwszeństwo: jest pierwszy wśród równych, *maxime primum*” (por. AERTSEN, 1996, 82-83).
- 814 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1 c: „dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”.
- 815 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 51-54]: „... ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis nec dubitabis quin intentio istorum non sit iam impressa in anima legentis hunc librum” (jak podaje w swej edycji krytycznej Simone Van Riet, jedno słowo *aliquid* oddaje tu dwa terminy arabskie: ar. *al-muthbat* = fr. „ce dont l’existence est établi”; ar. *al-muhassal* = fr. „ce qui est acquis, réalisé”); tamże: „Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est praeter esse quod multivocum est cum aliquid...” (tym razem: łac. *aliquid* = ar. *al-ithbat* = fr. „l’affirmation”). Dla porządku dodajmy, że to, co oddaliśmy słowem „byt”, ma w cytowanych tu tekstach łacińskich faktycznie dwa pierwowzory: częściej stosowany termin *ens* i – występujący dyskretniej, lecz najwyraźniej w tej samej roli – termin *esse*.

znów powołuje się wprost na Awicennę. Tak czy inaczej, niezależnie od zasygnalizowanych wyżej różnic, swoista odpowiedniość Awicenniańskiego zdania o „wspólnych wszystkim rzeczom” i pierwszych trzech „sposobów bytu” wymienianych przez św. Tomasza wydaje się na tyle pewna, byśmy mogli uznać fakt inspiracji Awicenny w przypadku doktryny z *De veritate*, 1, 1.

Można się jednak zastanawiać, czy ta inspiracja ogranicza się do zasugerowania, że są pewne właściwości „wspólne wszystkim rzeczom”, i do podsunęcia Akwinacie trzech nazw, które przyjął on, przynajmniej raz wszystkie razem, do swego zestawienia transcendentaliów. Porównując teksty obu autorów dochodzi się do wniosku, że ta inspiracja Awicenniańska mogła zadziałać na myśl św. Tomasza także w innym punkcie.

Wniosek ten jest związany z uważną lekturą pewnego niepozornego fragmentu z samego początku *Metafizyki* Awicenny z jej drugiego rozdziału, gdzie wyjaśnia się, czym zajmuje się filozofia pierwsza. Spośród różnych Arystotelesowych określeń przedmiotu metafizyki Awicennie szczególnie odpowiada to, które – na pewno także za jego sprawą – stało się przez wieki najczęściej używanym: „byt jako byt”. Awicenna precyzuje od siebie, że w takim razie filozofia pierwsza bada „bezw warunkowe następstwa bytu jako bytu”<sup>816</sup> – takie, przez przyjęcie których byt nie staje się z konieczności bytem naturalnym, matematycznym czy moralnym<sup>817</sup>. Wspomniane „następstwa” dzielą się na „jakby gatunki” bytu (chodzi o kategorie) i „jakby przypadłościowe własności”, których przykładami są: jedno i wiele, możliwość i skutek, powszechnik i poszczegół, możliwe i konieczne<sup>818</sup>.

To dość wyraźne odróżnienie kategorii bytu i jego własności ma kapitalne znaczenie. Co prawda już Arystoteles zdawał chyba sobie sprawę z występowania pewnych cech bytu (np. jedności), które przekraczają kategorie, jednak nie dał temu dostatecznego wyrazu, a jego metafizyka była właśnie niemal wyłącznie metafizyką kategorii (a mówiąc dokładnie: metafizyką substancji i pozostałych kategorii)<sup>819</sup>. Tymczasem Awicenna od samego początku jakby przełamował ten krępujący schemat klasyfikacji kategorialnej i otwierał drzwi dla wzbogacenia metafizyki o dotąd zaniedbaną analizę własności transcendentálnych. W pewnej, dość skromnej mierze sam tę analizę rozpoczął.

Nie spodziewam się oczywiście, by samo postawienie cytowanego tekstu Awicenny obok analizowanego fragmentu z *De veritate* wystarczyło do

816 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, 1, 2 [13, 36-38]: „Ideo primum subiectum huius scientiae est ens, inquantum est ens; et ea quae inquirunt sunt consequentia ens, inquantum est ens, sine conditione”. Ciekawe, że Awicenna nie nazywa owych „następstw” sposobami bytu – choć samo wyrażenie *modi essendi* pojawia się wielokrotnie na kartach jego *Metafizyki*.

817 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, 1, 2 [13, 45n]: „... non est necesse illud proprie fieri vel naturale vel disciplinale vel morale vel aliquid aliorum”.

818 POR. AWICENNA, *METAPHYSICA*, 1, 2 [13, 42-44]: „Et ex his quaedam sunt ei quasi accidentalia propria, sicut unum et multum, potentia et effectus, universale et particulare, possibile et necesse”.

819 POR. MILCAREK, 1999, 90-100.

uznania ich związku: zewnętrzne podobieństwo tekstów nie jest olśniewające. Co więcej, mamy też ewidentne różnice, i to one zdają się dominować. Dość przeczytać wymienione wyżej podane przezeń przykłady owych „jakby przypadłościowych własności bytu”: jedno i wiele, możliwość i skutek, powszechnik i poszczegół, możliwe i konieczne – nie są to na pewno znane nam transcendentale własności bytu. Awicenna nie używa tutaj w ogóle określenia „sposób bytu” (*modus entis*) – a przecież zna je i stosuje gdzie indziej. Natomiast jego ulubione pojęcie *consequens* występuje, owszem, także u św. Tomasza – ale wyraźnie w odmiennym znaczeniu.

Rzucającym się w oczy wspólnym elementem myśli obu – Awicenny i Tomasza – pozostaje natomiast cały czas zbieżne określenie kategorii arystotelesowskich (Awicenna nazywa je „jakby gatunkami bytu”, a św. Tomasz mówi o „gatunkowych sposobach bytu”). Wydaje się, że w myśli obu autorów mamy do czynienia z tą samą doktryną – a w każdym razie z doktrynami spokrewnionymi przez tę samą intuicję. Na dodatek chodzi tu o moment doktrynalny o wielkim znaczeniu. Obaj autorzy twórczo przełamują schemat Arystotelesowych *Kategorii* traktowany jako pełny zarys repertuaru nauki o bycie. Zarówno Awicenna, jak św. Tomasz upominają się o coś z bytu, co w tym schemacie nie zostało ujęte (co oznaczało, że albo musiało być eliminowane z pola rozważań, albo sztucznie włączane w schemat). Pierwszy nazywa to „jakby przypadłościowymi własnościami”, drugi mówi o „sposobach rodzajowo towarzyszących każdemu bytowi”.

U Awicenny mamy więc do czynienia być może z pierwszym wyrażniejszym uświadomieniem sobie dwóch porządków ujęć metafizycznych bytu – kategorialnych i transcendentálnych; jednak teksty – które dla historyka filozofii zawsze mają rację – nie dawałyby podstaw, by doszukiwać się już u niego pierwszej formuły „traktatu o transcendentaliach”. Tak więc nawet Awicenna nie odbiera prymatu mistrzom paryskich z XIII w.

#### DE VERITATE 21, 1 – REGRES CZY AUTOPOPRAWKA?

46. Wróćmy teraz do śledzenia ewolucji w myśli św. Tomasza. Postęp doktrynalny między przedstawionymi ujęciami ze skryptu do *Sentencji* i swoistą „tablicą sposobów bytu” z początku *De veritate* – jak widzieliśmy, inspirowanej myślą Awicenny w stopniu większym niż wcześniejsze teksty – jest oczywisty. Nie ma więc nic dziwnego w tym, że w dzisiejszych wykładach metafizyki Tomaszowej, o ile uwzględniają one zagadnienie własności bytu, właśnie ten ostatni tekst, „którego wyrazistość i głębia pozostają dotąd niezrównane”<sup>820</sup>, jest traktowany jako główne źródło. Nie może to jednak przesłaniać faktu, że wypowiedź ta, pochodząca przecież z wczesnego okresu twórczości św. Tomasza, nie jest jego ostatnim głosem w tej

820 ELDERS, 1994, 73.

sprawie. Co więcej, przyglądając się tekstom stworzonym później, można powiedzieć, że jest to wypowiedź dość wyjątkowa i że jej autor szybko wycofał się z najbardziej oryginalnych akcentów wcześniejszego wykładu, który podziwiamy.

Nie trzeba sięgać daleko, by się o tym przekonać. W tym samym zbiorze kwestii dyskutowanych *De veritate* pod koniec, w kwestii 21. poświęconej dobru, natrafiamy w artykule 1. na tekst (nazwiemy go Tekstem D) frapujący swoją – nie deklarowaną, lecz realną – retrakcją wykładu podanego w kwestii poświęconej prawdzie. Różnice doktrynalne tekstów C i D są widoczne tym mocniej, że z punktu widzenia kompozycji i ujęcia obie wypowiedzi są w narzucający się sposób paralelne<sup>821</sup>. Ze względu na przyjętą szeroką perspektywę wyjaśnień można by powiedzieć, że Tekst D jest jakby znacząco zrewidowaną<sup>822</sup>, po około dwóch latach<sup>823</sup>, wersją problematyki Tekstu C. Z tym, że z kolei pod względem wykładanej doktryny Tekst D jest rozwinięciem A i B, ignorującym najważniejsze wątki obecne w C. Krótko mówiąc, D jest nawrotem do ujmowania transcendentaliów w perspektywie wyłącznie *ratio* (a nie *modus*) oraz redukuje listę transcendentaliów do wyjściowej trójki: jedno, dobro i prawda.

Na pytanie, „czy dobro dodaje coś do bytu”, św. Tomasz reaguje najpierw wyjaśnieniem, w jaki sposób coś może być dodawane. Mamy tu trzy przypadki. Po pierwsze, gdy dodawane jest coś spoza istoty danej rzeczy – w ten sposób do substancji dodawana jest

821 Paralelny charakter obu tekstów obejmuje nawet ich usytuowanie w *De veritate*: o ile tekst C otwiera tytułową serię kwestii związanych tematycznie z prawdą i poznaniem (qq. 1-20), o tyle tekst D stoi na samym początku serii kwestii dotyczących dobra i pożądania (qq. 21-29). Tym dziwniejsze, że istnienie tego tekstu bywa ignorowane przez autorów piszących o Tomaszowej doktrynie transcendentaliów. Czytamy np., że „pełną listę transcendentaliów podaje Tomasz w trzech tylko miejscach: *IN SENT.*, 1, d. 8, q. 1, 3, c, *DE VER.*, 1, 1, *DE POT.*, 9, 7, 6 m.” (JAROSZYŃSKI, 1992, 169, przyp. 2). Nie wiadomo ani, co autor uważa za „pełną listę transcendentaliów” (skoro we wskazanych miejscach jest ich raz pięć, a innym razem trzy), ani dlaczego mówi kategorycznie o „tylko trzech miejscach”, skoro jest ich więcej. Na szczęście te drobne potknięcia erudycyjne nie naruszają w niczym głównego toku jego rozumowania.

822 O. A. Dondaine op z Komisji Leoneńskiej dowiódł, że w przypadku *De veritate* dysponujemy tzw. oryginalnym dyktowanym przez św. Tomasza, zawierającym jego poprawki. Byłoby oczywiście rzeczą bardzo wskazaną przeanalizowanie Tekstów C i D pod kątem ewentualnych wahań i autokorekt widocznych w tym unikatowym rękopisie. O. Dondaine wykazał też, że rozpowszechniony w druku tekst *De veritate* był w poważnym stopniu fałszywy (porównanie dotyczące kwestii 2-22. dało ok. 10 tysięcy fragmentów, w których tekst Akwinaty został poważnie zmieniony). Por. TORRELL, 1993, 93-94. *Éditio leonina* uwolniła tekst od tych błędów, które przez wieki miały swój udział w kształtowaniu lektury dzieła.

823 Datowanie poszczególnych kwestii (czy wręcz artykułów) należących do Tomaszowych zbiorów kwestii dyskutowanych było w ubiegłym wieku przedmiotem analiz P. Mandonneta, P. Glorieux i A. Dondaine’a. Niezależnie od różnic w konkluzjach dotyczących relacji między kwestią i artykułem, badacze ci zgadzają się w tym, że dyskusowanie kwestii 1. *De veritate* rozpoczął św. Tomasz, *magister in sacra pagina*, w roku 1256, a dysputa z kwestii 21. przypadła na początek roku akademickiego 1258-59, w trzecim roku nauczania paryskiego. Por. WEISHEIPL, 1985, 166-170.

przypadłość<sup>824</sup>. Tak można coś dodać do bytu szczegółowego (*ens particulare*), lecz nie do bytu powszechnego (*ens universale*), skoro nic rzeczywistego nie może znajdować się „poza istotą bytu powszechnego”<sup>825</sup>. Po drugie, gdy dodawanie polega na jakimś zawężeniu lub określeniu czegoś – w ten sposób dodaje się *człowieka* do *zwierzęcia*. Gdy jednak *zwierzę* jest doprecyzowywane jako *człowiek*, chodzi faktycznie jedynie o uwyrażnienie tego zaktualizowania właściwego pojęciu *człowiek*, które w pojęciu *zwierzę* znajduje się potencjalnie i niewyraźnie. Mamy tu więc operację myślną, ale „mającą oparcie w rzeczy”<sup>826</sup>. W ten sposób byt uwyrażnia się w dziesięciu kategoriach, które dodają do bytu nieznajdującą się poza jego istotą przypadłość czy różnicę, lecz „określony sposób bytowania, oparty na samej istocie rzeczy”<sup>827</sup>. Jednak to nie może dotyczyć transcendentaliów, skoro tak samo jak byt dzielą się one na dziesięć kategorii<sup>828</sup>. Jest wreszcie i taki sposób dodawania, który dotyczy wyłącznie pojęć, a nie czegoś rzeczywistego – tak można np. dodać ślepotę do człowieka, mimo że ślepotą nie jest czymś pozytywnym realnym, lecz wyłącznie negacją bytu<sup>829</sup>. Zresztą obok „racji” zawężających dany byt do jakiejś węższej grupy (np. wspomniana ślepotą, wydzielająca wśród ludzi grupę ślepców) są i „racje” niewnoszące żadnego zawężenia (np. gdy ślepotę zastosujemy do zwierzęcia z natury ślepego). Św. Tomasz stwierdza, zapewne ku zaskoczeniu wielu uważnych

824 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis”.

825 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquid ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis”.

826 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur”.

827 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Secundo autem modo inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquid accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei”.

828 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicor.”

829 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendendis privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio”.

czytelników *De veritate*, 1, 1 c, że właśnie w ten sposób dobro (które należy tu traktować po prostu jako egemplifikację szerszego zespołu transcendentaliów) może cokolwiek „dodać” do bytu. Dodaje więc coś czysto myślnego, gdyż jeśliby dodawało „coś realnego”, byt musiałby być zawężony przez dobro do jakiegoś „osobnego rodzaju” (*speciale genus*)<sup>830</sup>.

Zmianę, która zaszła w tym miejscu (w doktrynie „dodawania do bytu”) w stosunku do *status quaestionis* z początku *De veritate*, można by schematycznie streścić następująco:

Tekst c:

- {c1} dodanie do bytu czegoś zewnętrznego, na sposób przypadłości lub różnicy (niemożliwe)
- {c2} dodanie przez wyrażenie sposobu bytu, który nie jest wyrażony w nazwie „byt”
  - {c2.1} wyrażenie *gatunkowego sposobu bytu*, według *stopni bytowości* (kategorie)
  - {c2.2} wyrażenie *rodzajowego sposobu towarzyszącego każdemu bytowi* (transcendentalia)

Tekst d:

- {d1} dodanie czegoś spoza istoty bytu powszechnego (niemożliwe)
- {d2} dodanie przez zawężenie i określenie bytu do jego *sposobów bytowania* (kategorie)
- {d3} dodanie do pojęcia bytu innego pojęcia, które nie jest jego synonimem (transcendentalia: jedność, dobro, prawda)

Nieco odmienna struktura obu odróżnień nie powinna nam zacierać ostatecznych konturów obrazu: w obu wypadkach chodzi o trzy sytuacje dodawania czegoś do bytu. Pierwszą, identyczną w obu tekstach, odsuwamy jako bezproblemową. Pozostałe dwie nie są symetryczne, porównywalne wprost. Wygląda raczej na to, że sytuacja {c2}, dotąd szeroka na dwa różne przypadki, zawęża się pod względem swej pojemności do prostej sytuacji {d2}, podczas gdy {d3} po prostu wychodzi poza podział z c. W ten sposób transcendentalia zostają najpierw relegowane z klasy „sposobów” (gdzie pozostają kategorie), a następnie umieszczone w osobnej, nie mającej odpowiednika w c, grupie dodawania *ratio*. Sposób wyrażania się w Tekście d pozwala nam upewnić się co do znaczenia kluczowego terminu *ratio*: ponieważ autor wyraźnie przeciwstawia go „rzeczy” (*res*) – i to wziętej w bardziej potocznym znaczeniu, a nie w tym precyzowanym w c9 – nie ma wątpliwości, że *ratio* możemy tu tłumaczyć, w pewnym przybliżeniu wymagającym doprecyzowań, jako „treść pojęciowa”. Typologia z Tekstu d jest zresztą

<sup>830</sup> Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum. Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contra heretur ens ad aliquid speciale genus”.

zbudowana na tym napięciu między „rzeczą” i „pojęciem”: przechodzimy tu od, wykluczonego, {D1}: dodania do bytu (*ens universale*) jakiejś „rzeczy naturalnej” (*res naturae*), przez {D2}: dodanie doń czegoś mającego „oparcie w rzeczy” (*fundatur in re*), do {D3}: dodania doń czegoś czysto myślnego (*in ratione tantum*). Umieszczenie transcendentaliów właśnie w tej ostatniej grupie ma więc znaczenie swoistego wyroku: transcendentalia to *pojęcia* mówiące o bogactwie ontycznym objętym nazwą „byt”, a nie sposoby będące tym bogactwem. Ta konkluzja została wyjątkowo mocno wyrażona w cytowanym już wyżej D4 oraz powtórzona w D7<sup>831</sup>.

Można i należy się zastanawiać nad tym, co spowodowało taką zmianę w wykładzie św. Tomasza. On sam nie przedstawił nam niestety uzasadnienia tej retraktacji. Na zasadzie hipotezy możemy tu domniemywać, że dalsze używanie terminu „sposób” wydało się Akwincjowi prowadzić do niebezpiecznej konsekwencji ewentualnego odróżniania „realnego” transcendentaliów od bytu – co wolał zablokować podkreśleniem, że ta różnica jest myślna.

W tym miejscu zaczyna się, sygnalizowane znanym nam już powołaniem na fragment z *Metafizyki* Awicenny, powtórne w *De veritate* – lecz jakże różne od poprzedniego – uporządkowanie zagadnienia transcendentaliów w ogólności. Z D8<sup>832</sup> dowiadujemy się, że coś myślnego może występować tylko albo jako przeczenie, albo jako relacja. Tak jest z transcendentaliami. Według D9<sup>833</sup> jedynym transcendentale „absolutnym”, dodającym do bytu myślnie zaprzeczenie, jest *jedno*, czyli „byt niepodzielony”. Natomiast *prawdziwe i dobre*, które są orzekane w sposób pozytywny, według D10–11<sup>834</sup> mogą dodawać do bytu jedynie relację – czytamy jednak zaraz, że chodzi oczywiście o relację myślną (nie realną). Według dalszych rozważań w D11<sup>835</sup> *prawdziwe i dobre* to ujęcia bytu ze względu na jego dokonywanie skutku w czymś zewnętrznym. O ile ten skutek jest względem bytu w relacji realnej (jak np. wiedza względem rzeczy poznawanej), o tyle

831 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum”.

832 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio”.

833 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum”.

834 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „[10] Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem [11] quae sit rationis tantum”.

835 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Illa autem relatio, secundum philosophum in v Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi”.



był względem owego skutku jest już tylko w relacji myślniej (jak. np. rzecz poznawalna w stosunku do wiedzy). Tak właśnie jest z oboma transcendentaliami relacyjnymi – „dodają do pojęcia bytu odniesienie właściwe czemuś doskonalącemu (*respectus perfectivi*)”.

Byt może być jednak czymś doskonalącym w dwojaki sposób – w D12<sup>836</sup> św. Tomasz łączy to z dwoma jego, nazwijmy to, składnikami: zasadą gatunkową (*ipsa ratio speciei*) i istnieniem, dzięki któremu coś subsystuje w tym gatunku (*esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa*). Gdy byt oddziałuje tylko swoją istotą (zasadą gatunkową) na intelekt – czytamy w D13<sup>837</sup> – wynikający stąd sposób doskonalenia (*modus perficiendi*) nazwiemy *prawdą*. Prawda jest w umyśle, w jej poprawnej definicji musi się pojawić intelekt – za to byt nazwiemy *prawdą* ze względu na jego dostosowanie do intelektu (jak widzieliśmy, warunkowane przez posiadanie określonej istoty gatunkowej). Tymczasem, jak mówi D14<sup>838</sup>, dobro dodaje do bytu inną jego funkcję doskonalenia czegoś innego, tym razem wynikającą nie tylko z jego zasady gatunkowej, lecz i z jego istnienia (bytowania?). Akwinata podkreśla, że dobro jest w bycie (pamiętamy, że prawda jest zasadniczo w intelekcie). Jeśli byt ujmiemy ze względu na to, że staje się celem dla innych, nazwiemy go dobrem.

Jakkolwiek to wersja wykładu z Tekstu c wywiera do dziś największe wrażenie, dla każdego, kto przejdzie przez dzieła św. Tomasza tropem rozsiaanych wypowiedzi o jedności, prawdzie czy dobru i innych wzmianek o transcendentaliach (*transcendentia*), jest jasne, że ostatecznie zwyciężyła wersja obecna w Tekście d – nigdy już potem nieprzedstawiona tak szeroko i dobitnie<sup>839</sup>, lecz wciąż obecna w podtekście i w skrótowych konkluzjach.

836 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquid ens potest esse perfectivum dupliciter”.

837 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definientes verum, ponunt in eius definitione intellectum”.

838 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod *bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*”.

839 Może z wyjątkiem, pochodzącej z okolicy lat 1265-66, redagowanej już w Rzymie, lecz jeszcze przed pierwszą częścią *Summy Teologii*, wypowiedzi z *DE POT*, 9, 7, ad 6, gdzie – w kontekście kwestii „o Osobach Boskich” i rozważań nad dopuszczalnością orzekania o Nich „terminów liczbowych” – św. Tomasz znów daje skrótową charakterystykę jedności, prawdy i dobra jako transcendentaliów: „Ad sextum dicendum, quod inter ista quatuor prima, maxime primum est ens: et ideo oportet quod positive praedicetur; negatio enim vel privatio non potest esse primum quod intellectui concipitur, cum semper quod negatur vel privatur sit de intellectu negationis vel privationis. Oportet autem

Nie ostało się więc na dłuższą metę ani poszerzenie listy transcendentaliów o odrębność<sup>840</sup> (i rzecz<sup>841</sup>), ani rozpoznanie ich wszystkich jako „sposobów bytu” (mimo że tę pozycję zachowały do końca kategorii). Pozostała „krótka lista” (jedno, dobro i prawda), a z nią ujęcie transcendentaliów wyłącznie ze względu na dodawanie do bytu jakiejś treści pojęciowej (*ratio*).

CZY MYŚL TOMASZA

NA TEMAT TRANSCENDENTALIÓW EWOLUOWAŁA?

47. Co ciekawe, w dotychczasowych badaniach nie podnoszono nigdy kwestii zasadniczej różnicy między tekstem *De veritate*, 1, 1 c i wszystkimi innymi całościowymi wykładami Akwinaty dotyczącymi transcendentaliów. Autor jedyne jak dotąd wnikliwego opracowania poświęconego tej kwestii sygnalizuje pomniejsze różnice, lecz podstawowego napięcia, tak wyraźnego w zestawieniu obu tekstów z *De veritate*, zdaje się w ogóle nie zauważać. W swej analizie zmierza raczej do uzyskania pewnego wspólnego mianownika dla obu tych podejść przez sprowadzenie ich do „modelu semantycznego” właściwego Arystotelesowej *Hermeneutycy*, opartego na triadzie *nomen-ratio-res*<sup>842</sup>. Nie zamierzam tu kwestionować ani tego modelu, ani znaczenia przypisywanego mu przez św. Tomasza. Nie chcę także przedstawiać jako pewnika tezy, że oba teksty św. Tomasza są we wzajemnym koniecznym konflikcie na wszystkich poziomach. Dwa porównywalne teksty z *De veritate* łączy teza o pierwszeństwie bytu, postawienie problemu „dodawania do bytu” i zgoda co do trzech transcendentaliów. Sądzę natomiast, że są to teksty wyraźnie różne – i że nie sposób zlekceważyć fakt, iż w jednym z nich transcendentalia nazywa się „sposobami bytu” (nie wspominając o dodawaniu do bytu „treści pojęciowej”), a w drugim charakteryzuje się je przez właściwą im „treść pojęciową” (nie mówiąc o nich jako o „sposobach bytu”). To jakby dwa samodzielne podejścia do tego samego problemu<sup>843</sup>. W myśleniu św. Tomasza zwyciężyło to podejście, w którym tłumaczy się transcendentalia przez wskazanie na *ratio*. Nie likwiduje to py-

---

quod alia tria super ens addant aliquid quod ens non contrahat; si enim contraheret ens, iam non essent prima. Hoc autem esse non potest nisi addant aliquid secundum rationem tantum; hoc autem est vel negatio, quam addit unum (ut dictum est), vel relatio ad aliquid quod natum sit referri universaliter ad ens; et hoc est vel intellectus, ad quem importat relationem verum, aut appetitus, ad quem importat relationem bonum; nam bonum est quod omnia appetunt, ut dicitur in 1 Ethic.”

- 840 Transcendentale *aliquid* nie jest wymieniane w żadnym innym tekście św. Tomasza poza *De veritate*, 1, 1 c.
- 841 O rzeczy (*res*) jako o transcendentale mówi św. Tomasz jeszcze w innych miejscach (np. w *STH*, 1, 39, 3, ad 3: „Ad tertium dicendum quod hoc nomen res est de transcendentibus”). Nie weszło ono jednak do swoistego kanonu, złożonego z jednego, prawdy i dobra.
- 842 Por. AERTSEN, 1996, 94-95.
- 843 Podobnie jak Aertsen, tego napięcia między dwoma ujęciami z *De veritate* nie widzi także S. T. KOŁODZIEJCZYK (2006, 144nn) – chociaż zauważa oczywiście pewne różnice: ilość wymienianych transcendentaliów oraz zmianę w „sposobie fundowania sensów transcendentálnych”.

tania, jakie perspektywy kryją się w tym podejściu, w którym Akwinacie wystarczyło posługiwanie się terminem „sposób bytu”.

Być może więcej światła na to napięcie między dwoma sposobami wykładu teorii transcendentaliów rzuci tekst, który tylko z pozoru znajduje się nieco z boku tej kwestii. Chodzi o obszerny artykuł *In 1 Sent*, 2, 1, 3 – znajdujący się, jak widać, na samym początku jednego z pierwszych dzieł św. Tomasza (przed wszystkimi tekstami, które tu porównywaliśmy), lecz *de facto* zredagowany znacznie później, zapewne w wyniku dysput odbywanych przez autora już w Rzymie, czyli po 1265 r. (tak przynajmniej informuje notatka w manuskrypcie z kodeksu watykańskiego)<sup>844</sup>. Jest to więc faktycznie tekst powstały nie przed, lecz właśnie po tych, którymi zajmowaliśmy się w dotychczasowych zestawieniach. Sam św. Tomasz traktował go jako kluczowy dla zrozumienia treści pierwszej księgi *Skryptu do Sentencji*<sup>845</sup>, i być może właśnie z tego powodu zdecydował się wprowadzić go *ex post* do dawno ukończonego dzieła (co spowodowało, że w części rękopisów tego artykułu brakuje lub był on tam wyraźnie dopisywany). Wydaje się, że tekst ten może być owocny także dla zrozumienia napięć w Tomaszowej teorii transcendentaliów.

Akwinacie chodzi o wyjaśnienie, „czy wielość treści pojęciowych, którymi różnią się atrybuty, jest tylko w intelekcie, czy także w Bogu”<sup>846</sup>. Wiemy już, że rozważania o atrybutach Boskich i o transcendentaliach, choć odrębne, idą czasami u św. Tomasza tymi samymi ścieżkami. Tym razem sygnalizuje to użycie bardzo podobnego jak w przypadku transcendentaliów sposobu objaśnienia: czytamy, że atrybuty Boskie „są zupełnie czymś jednym realnie w Bogu, ale różnią się treścią pojęciową”. Zestawienie *unum re* i [*distinctum*] *ratione* ma swój własny sens w doktrynie atrybutów Boskich, lecz jest on analogiczny do sensu posiadanego w doktrynie transcendentaliów. Zasada tego zestawienia pozostaje ta sama, zmienia się natomiast to, do czego się stosuje, w Bogu czy w bycie. Gdy zatem św. Tomasz odpowiada, że wprowadzająca różnicę (atrybutów Boskich) treść pojęciowa, *ratio*, nie pochodzi tylko z rozumującego intelektu (*ex parte ratiocinantis*), lecz i z właściwości samej rzeczy (*ex proprietate ipsius rei*), nie widzimy przeszkód, by stosowało się to także do treści pojęciowych różnicujących transcendentalia. Spośród czterech zagadnień, które stawia św. Tomasz dla uwyrażnienia swej wypowiedzi<sup>847</sup>, dwa pierwsze zdają się mieć takie uni-

844 Na temat datacji i okoliczności powstania tego tekstu – zob. DONDAINE, 1930-33; DONDAINE, 1938.

845 Por. TOMASZ, *IN 1 SENT*, 2, 1, 3: „ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur”.

846 Por. TOMASZ, *IN 1 SENT*, 2, 1, 3: „Utrum pluralitas rationum, quibus attributa differunt, sint tantum in intellectu, aut etiam in Deo?”.

847 Por. TOMASZ, *IN 1 SENT*, 2, 1, 3: „Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei”.

wersalne – lub raczej transcendentalne – znaczenie. Wyjaśniając, czym jest wymieniana tu treść pojęciowa, Akwinata precyzuje, że chodzi o to, czego dowiaduje się intelekt ze znaczenia jakiejś nazwy. Tak rozumiana *ratio* to najczęściej definicja rzeczy – jednak także to, co – jak kategorie, *genera generalissima* – nie ma właściwej definicji, ma swoją treść pojęciową. A więc ta treść nie jest koniecznie tożsama z definicją, jest zaś zawsze znaczeniem nazwy. Nie należy jednak utożsamiać *ratio* z pojęciem (*conceptio*), lecz raczej z „intencją pojęcia”<sup>848</sup>. W jaki zatem sposób można powiedzieć, że taka treść pojęciowa jest w rzeczy? Św. Tomasz precyzuje, że oczywiście zarówno „intencją”, którą oznacza treść pojęciowa, jak i pojęcie, które jej odpowiada, znajdują się w duszy (umyśle) jako swoim podmiocie. Można jednak powiedzieć, że są one również w rzeczy, o ile jest w niej coś, co odpowiada pojęciu, tak jak oznaczane odpowiada znakowi<sup>849</sup>. Pojęcie ma się w trojaki sposób do rzeczy zewnętrznej: po pierwsze, bywa podobizną rzeczy, i wtedy ma bezpośrednią podstawę w rzeczy, gdyż to ona sprawia w intelekcie prawdziwe poznanie i poprawne orzekanie o tejże rzeczy nazwy oznaczającej rozumienie; po drugie, pojęcie bywa czymś, co – nie będąc podobizną rzeczy zewnętrznej – wynika ze sposobu jej rozumienia (np. „intencja” rodzaju), i wtedy ma też podstawę w rzeczy, lecz dalszą (najbliższa jest w intelekcie); po trzecie, może być też tak, że to, co jest oznaczane przez nazwę, nie ma żadnej podstawy w rzeczy, bliższej czy dalszej, i takie pojęcie jest „fałszywe”<sup>850</sup>. Tak więc mówi się, że treść pojęciowa jest w rzeczy, o ile znaczenie

848 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 2, 1, 3 c: „Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: *ratio quam significat nomen est definitio*. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et alia nomina secundae impositionis”.

849 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 2, 1, 3 c: „Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo”.

850 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 2, 1, 3 c: „Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo

nazwy – które przypadłościowo jest treścią pojęciową – jest w rzeczy, co zachodzi w sensie właściwym, gdy pojęcie jest podobizną rzeczy<sup>851</sup>.

Jest więc jasne, że wszędzie tam, gdzie św. Tomasz mówi o pojęciu (*conceptio*), treści pojęciowej (*ratio*), intencji (*intentio*<sup>852</sup>) i nazwie (*nomen*), ma na myśli coś, co podmiotowo przynależy do intelektu – choć w bliższy lub dalszy sposób może (nie musi) mieć podstawę w rzeczy. W konsekwencji – tam, gdzie podstawowym sposobem objaśniania transcendentaliów jest wyróżnianie ich *ratio*, chodzi o myślane „intencje” transcendentalne. Pozostaje otwarta kwestia realnej podstawy owych intencji. Wyjątkowość wykładu z *De veritate*, 1, 1 c może polegać właśnie na tym, że autor – konsekwentnie rezygnując w korpusie artykułu z posługiwania się terminem *ratio* jako instrumentem opisu transcendentaliów – wskazał na ten realny fundament, mówiąc o „sposobach bytu”, które towarzyszą każdemu bytowi, wywołując w intelekcie osobne pojęcia i są wyrażane w osobnych nazwach.

MYŚL TOMASZA NA TLE UJĘĆ POPRZEDNIKÓW

48. Analizując wypowiedzi św. Tomasza, mogliśmy wyróżnić, we wszystkich cytowanych wyżej tekstach, swoistą sekwencję zagadnień, w których rozwijany był wykład o transcendentaliach. Zaczynało się od pierwszeństwa bytu w poznaniu i od ustalenia, w jaki sposób coś może być do niego „dodane”. Następnie stawiana była kwestia sposobów/ujęć, „towarzyszących każdemu bytowi”. Wreszcie dokonywany był podział tychże na absolutne i relacyjne oraz objaśnienie „racji” każdego z nich.

Przyglądając się tym poruszeniom w myśli Akwinaty z szerszej perspektywy dziejów odkrywania transcendentaliów i formułowania ich doktryny, można powiedzieć, że św. Tomasz pozostał wierny pewnym podstawowym intuicjom pierwszych „traktatów o transcendentaliach”, wraz z ich zdobyczami i ograniczeniami. Jego ujęcia z początku *De veritate* zdecydowanie wychodzą poza te ramy – jednak sam autor nie poszedł ich śladami. Czy to znaczy, że poza Tekstem c (i jego ewentualnymi rozproszonymi reminiscencjami) wykład św. Tomasza kopiuje zastane osiągnięcia mistrzów starszego pokolenia? Nie można tak powiedzieć. Nawet jeśli bowiem

alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi. Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa”.

851 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 2, 1, 3 c: „Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accidit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei”.

852 Na temat różnych znaczeń słowa *intentio* u św. Tomasza zob. NARVÁEZ, 2001.

Akwinata ogranicza się do przejęcia wypowiedzi innych, jest to coś w rodzaju inteligentnego dziedziczenia, w którym uczeń najwyraźniej dokładnie przygląda się poszczególnym myślom czy doktrynom, zanim je zaakceptuje i zasymiluje do swego wykładu.

Ma rację pewien polski autor, gdy wskazuje na istotną różnicę między ujęciami Tomasza i jego poprzedników: „Dopiero w teorii Tomasza aspekt metafizyczny i filozoficzny tej teorii będzie przeważał na tyle, iż można mówić o filozoficznej koncepcji transcendentaliów. Przełom zauważalny w *De Veritate* polega głównie na tym, że teoria transcendentaliów uzyskuje wsparcie ze strony teorii bytu, stając się jej integralną, jeżeli nie centralną częścią”<sup>853</sup>. Można powiedzieć i odwrotnie: że to odkrycie transcendentaliów, rozwijające się w ich teorię, poszerza i pogłębia metafizykę, zamkniętą do tej pory w ramach kategorii i zorientowaną na oczyszczanie pojęcia istoty z nie-istotowych „dodatków”. Dzięki rozwijaniu teorii transcendentaliów – związanemu także z trudem dociekania, jak można coś „dodać” do bytu – coraz wyraźniej widać, że „to, co jest” nie zamyka się w „tym, czym jest”.

Być może trwała trudność odkrywców transcendentaliów z tym, że coś mogłoby być „dodane” do bytu, wiąże się z oscylującym charakterem używanego przez nich pojęcia bytu: „to, co jest” ma przecież w ich myśli tendencję do zwrócenia się ku „temu, czym jest” – choć czasem mamy znów wrażenie, że jego znaczenie rozszerza się ponad istotę, o jakąś trudną do zdefiniowania warstwę, równocześnie poza-istotową i istotną dla egzystencji. Dodawanie czegokolwiek do takiego „rozszerzonego” bytu może być rzeczywiście tylko sztuką umysłu, giętkiego w wychwytywaniu bogactwa znaczeń „bytu”. Doświadczenie metafizyki Tomasza pokaże natomiast, że „dodawanie” czegoś do „zawężonego” bytu tożsamego z istotą jest i możliwe, i realne.

## tabela porównawcza tekstów św. tomasza o transcendentaliach

Przedstawione na dalszych stronach zestawienie głównych tekstów analizowanych w rozdziale szóstym ukazuje ich paralelizmy, odrębności i sprzeczności. Numeracja dodana w nawiasach przy poszczególnych odcinkach pozwala prześledzić cztery teksty w naturalnym następstwie fragmentów (które, jak można zobaczyć, zostało w kilku przypadkach zmienione ze względu na wymogi porównania).

CZĘŚĆ DRUGA: BYT JAKO BYT

<p><i>Tekst A</i>  <i>IN I SENT, 8, 1, 3 c</i>                      Utrum hoc nomen <i>qui est</i>                      sit primum inter nomina divina</p>	<p><i>Tekst B</i>  <i>IN I SENT, 19, 5, 1, ad 3</i>                      Utrum veritas sit essentia rei</p>
<p>[1] Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quod nihil potest apprehendi ab intellectu; sicut primum quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista, contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in ente unite et distincte [Parm.: „indistincte”], sicut in principio...</p>	
<p>[2] Alia vero quae diximus, scilicet bonum, verum et unum, addunt super ens,</p>	<p>[1] verum addit supra ens, sicut et bonum et unum.</p>
<p>[3] non quidem naturam aliquam,</p>	<p>[2] Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens,</p>



TABELA PORÓWNAWCZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

<p><i>Tekst C</i></p> <p><i>DE VERIT, 1, 1 C</i></p> <p>Quid est veritas</p>	<p><i>Tekst D</i></p> <p><i>DE VERIT, 21, 1 C</i></p> <p>Utrum bonum aliquid addat supra ens</p>
<p>[1] Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae.</p>	<p>[5] Cum autem ens sit id quod primo cadit in conceptione intellectus, ut Avicenna dicit,</p>
<p>[2] Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens.</p>	<p>[6] oportet quod omne aliud nomen vel sit synonymum enti: quod de bono dici non potest, cum non nugatorie dicatur ens bonum; vel addat aliquid ad minus secundum rationem;</p>
<p>[3] Sed enti non possunt addi aliqua quasi extranea per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia quaelibet natura est essentialiter ens; unde probat etiam philosophus in III Metaphys., quod ens non potest esse genus,</p>	<p>[1] Non autem potest esse quod super ens universale aliquid addat aliquid primo modo<sup>1</sup>, quamvis illo modo possit fieri additio super aliquod ens particulare; nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam huius entis.</p>
<p>[4] sed secundum hoc aliqua dicuntur addere super ens, in quantum exprimunt modum ipsius entis qui nomine entis non exprimitur.</p>	
<p>[5] Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis. Sunt enim diversi gradus entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi, et iuxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera. Substantia enim non addit super ens aliquam differentiam, quae designet aliquam naturam superadditam enti, sed nomine substantiae exprimitur specialis quidam modus essendi, scilicet per se ens; et ita est in aliis generibus.</p>	<p>[2] Secundo autem modo<sup>2</sup> inveniuntur aliqua addere super ens, quia ens contrahitur per decem genera, quorum unumquodque addit aliquid super ens; non quidem aliquod accidens, vel aliquam differentiam quae sit extra essentiam entis, sed determinatum modum essendi, qui fundatur in ipsa essentia rei.</p>

1 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Uno modo quod addat aliquam rem quae sit extra essentiam illius rei cui dicitur addi; sicut album addit aliquid super corpus, quia essentia albedinis est praeter essentiam corporis”.

2 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Alio modo dicitur aliquid addere super alterum per modum contrahendi et determinandi; sicut homo addit aliquid super animal: non quidem ita quod sit in homine aliqua res quae sit penitus extra essentiam animalis, alias oporteret dicere, quod non totum quod est homo esset animal, sed animal esset pars hominis; sed animal per hominem contrahitur, quia id quod determinate et actualiter continetur in ratione hominis, implicite et quasi potentialiter continetur in ratione animalis. Sicut est de ratione hominis quod habeat animam rationalem, de ratione autem animalis est quod habeat animam, non determinando ad rationalem vel non rationalem; ista tamen determinatio ratione cuius homo super animal addere dicitur, in aliqua re fundatur”.

CZĘŚĆ DRUGA: BYT JAKO BYT

<p><i>Tekst A</i>  <i>IN I SENT, 8, 1, 3 c</i>                      Utrum hoc nomen <i>qui est</i>                      sit primum inter nomina divina</p>	<p><i>Tekst B</i>  <i>IN I SENT, 19, 5, 1, ad 3</i>                      Utrum veritas sit essentia rei</p>
	<p>[4] quae consequitur omne ens;</p>
<p>[4] sed rationem:</p>	<p>[3] sed rationem</p>

TABELA PORÓWNAWCZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

<p><i>Tekst C</i></p> <p><i>DE VERIT, 1, 1 C</i></p> <p>Quid est veritas</p>	<p><i>Tekst D</i></p> <p><i>DE VERIT, 21, 1 C</i></p> <p>Utrum bonum aliquid addat supra ens</p>
	<p>[3] Sic autem bonum non addit aliquid super ens: cum bonum dividatur aequaliter in decem genera, ut ens, ut patet in I Ethicor.:</p>
<p>[6] Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens;</p>	<p>[4] et ideo oportet quod vel nihil addat super ens, vel addat aliquid, quod sit in ratione tantum<sup>3</sup>. Si enim adderet aliquid reale, oporteret quod per rationem boni contraheretur ens ad aliquod speciale genus.</p>
	<p>[7] et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum.</p>
<p>[7] et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud.</p>	
<p>[8] Si primo modo, hoc est dupliciter quia vel exprimitur in ente aliquid affirmative vel negative.</p>	
<p>[9] Non autem invenitur aliquid affirmative dictum absolute quod possit accipi in omni ente, nisi essentia eius, secundum quam esse dicitur; et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis.</p>	
<p>[10] Negatio autem consequens omne ens absolute, est indivisio; et hanc exprimit hoc nomen unum: nihil aliud enim est unum quam ens indivisum.</p>	<p>[8] Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio.</p>
<p>[11] Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter.</p>	

3 Por. TOMASZ, *DE VERIT, 21, 1 C*: „Tertio modo dicitur aliquid addere super alterum secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius: quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum, sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non. Caecum enim addit aliquid supra hominem, scilicet caecitatem, quae non est aliquid ens in natura, sed rationis tantum ens est comprehendens privationes; et per hoc homo contrahitur, non enim omnis homo caecus est; sed cum dicimus talpam caecam, non fit per hoc additum aliqua contractio?”

CZĘŚĆ DRUGA: BYT JAKO BYT

<p><i>Tekst A</i>  <i>IN I SENT, 8, 1, 3 c</i>                      Utrum hoc nomen <i>qui est</i>                      sit primum inter nomina divina</p>	<p><i>Tekst B</i>  <i>IN I SENT, 19, 5, 1, ad 3</i>                      Utrum veritas sit essentia rei</p>
<p>[5] sed unum addit rationem indivisionis; et propter hoc est propinquissimum ad ens, quia addit tantum negationem:</p>	<p>[4] sicut unum addit rationem indivisionis,</p>
<p>[6] verum autem et bonum addunt relationem quamdam;</p>	

TABELA PORÓWNAWCZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

<p><i>Tekst C</i></p> <p><i>DE VERIT, 1, 1 C</i></p> <p>Quid est veritas</p>	<p><i>Tekst D</i></p> <p><i>DE VERIT, 21, 1 C</i></p> <p>Utrum bonum aliquid addat supra ens</p>
<p>[12] Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum.</p>	<p>[9] Omnis enim positio absoluta aliquid in rerum natura existens significat. Sic ergo supra ens, quod est prima conceptio intellectus, unum addit id quod est rationis tantum, scilicet negationem: dicitur enim unum quasi ens indivisum.</p>
<p>[13] Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud;</p>	
<p>[14] et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva.</p>	
	<p>[10] Sed verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem</p>
	<p>[11] quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum philosophum in V Metaph., invenitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur, sed e converso, cum ipsa relatio quaedam dependentia sit, sicut patet in scientia et scibili, sensu et sensibili. Scientia enim dependet a scibili, sed non e converso: unde relatio qua scientia refertur ad scibile, est realis; relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: dicitur enim scibile relatum, secundum philosophum, non quia ipsum referatur, sed quia aliud referatur ad ipsum. Et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile. Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi.</p>

CZĘŚĆ DRUGA: BYT JAKO BYT

<p><i>Tekst A</i>  <i>IN I SENT, 8, 1, 3 c</i>                      Utrum hoc nomen <i>qui est</i>                      sit primum inter nomina divina</p>	<p><i>Tekst B</i>  <i>IN I SENT, 19, 5, 1, ad 3</i>                      Utrum veritas sit essentia rei</p>
<p>[7] sed bonum relationem ad finem,</p>	<p>[5] et bonum rationem finis,</p>
<p>[8] verum relationem ad formam exemplarem...</p>	<p>[6] et verum rationem ordinis ad cognitionem;</p>
	<p>[7] et ideo haec quattuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum.</p>

TABELA PORÓWNAWCZA TEKSTÓW ŚW. TOMASZA

<p><i>Tekst C</i></p> <p><i>DE VERIT, 1, 1 C</i></p> <p>Quid est veritas</p>	<p><i>Tekst D</i></p> <p><i>DE VERIT, 21, 1 C</i></p> <p>Utrum bonum aliquid addat supra ens</p>
	<p>[12] In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid subsistit in specie illa; et sic aliquid ens potest esse perfectivum dupliciter.</p>
<p>[15] Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, ut in principio Ethic. dicitur quod <i>bonum est quod omnia appetunt</i>.</p>	<p>[14] Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definiens bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod <i>bonum optime diffinierunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt</i>. (...)</p>
<p>[16] Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen verum. (...)</p>	<p>[13] Uno modo secundum rationem speciei tantum. Et sic ab ente perficitur intellectus, qui percipit rationem entis. Nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens. Verum enim est in mente, ut philosophus dicit in VI Metaphys.; et unumquodque ens in tantum dicitur verum, in quantum est conformatum vel conformabile intellectui; et ideo omnes recte definiens verum, ponunt in eius definitione intellectum.</p>

## ROZDZIAŁ 7

### Jedno, dobro i prawda w oczach teologa i filozofa · Od atrybutów Boga do własności bytu

49 Pierwsze koncepcje transcendentaliów były efektem odkryć dokonywanych przez filozofujących teologów<sup>854</sup>. Odnajdujemy je w sumach teologicznych – a nie w komentarzach czy parafrazach ściślej filozoficznych. W tym sensie doktryna transcendentaliów – choć sama jest najściślej metafizyczna – zrodziła się niejako w procesie refleksji teologicznej. Teologowie stosują jakby dwa różne sposoby włączenia kwestii o transcendentaliach do repertuaru analizowanych zagadnień. Wytyczają je – z jednej strony Filip Kanclerz, z drugiej *Summa Halensis*.

Filip wykłada doktrynę transcendentaliów w ramach swoistej kwestii naczelnej, wydzielonej (u niego – jako prolog naświetlający całość summy). W ramach tego zamysłu uczynienia z kwestii *De bono* swoistego motto organizującego treść całej sumy Filip postępuje równocześnie bardzo filozoficznie – w praktyce zaczynając swe dzieło teologiczne od awicenniańskiego akcentu pierwszeństwa bytu i jego „intencji”, a nie od zagadnienia *de Deo*, mającego oczywisty prymat w porządku ściśle teologicznym.

Inaczej jest w *Sumie* franciszkańskiej. Tu zagadnienie transcendentaliów zostaje od razu rozczłonkowane według trzech transcendentaliów i umieszczone w ramach trzech kolejnych kwestii wykładu o Bożych atrybutach. Autor znajduje się pod równie silnym wpływem Awicenniańskiego poglądu o prymacie bytu i jego „intencji” – ale asymiluje go dla potrzeb teologii i w ramach jej porządku wykładu.

To, co robi św. Albert, jest swoiste, lecz bardziej przypomina drogę Filipa niż mistrzów franciszkańskich – wykład o transcendentaliach

854 Chrześcijańscy autorzy średniowieczni woleli określać samych siebie jako teologów (podczas gdy termin *philosophi* rezerwowali dla niechrześcijan – *infideles*). Nie oznacza to jednak przeciwstawienia teologii i filozofii jako takich – co potwierdza fakt, że owi *theologi* określali swoją własną refleksję jako *theologiae philosophantes*, a siebie jako *christiani philosophantes*. Więcej na ten temat w artykule ks. M. Kurdziałka *Theologiae philosophantes* (KURDZIAŁEK, 1996, 131-145).



znajduje się w tematycznie wydzielonej serii kwestii *De bono*, włączonej do sumy teologicznej. Natomiast św. Tomasz korzysta z obu zaznaczonych wyżej dróg. Z jednej więc strony, jakby po Filipowemu i w stylu swego mistrza, koncentruje wykład o transcendentaliach w swoistych wydzielonych „kwestiach” – w których od początku do końca króluje metafizyka, z pieczęcią „pierwszeństwa bytu”. Z drugiej strony – wprowadza to zagadnienie, pod postacią osobnych kwestii, do tych części swoich syntez teologicznych, w których mówi o atrybutach Boga. O ile jednak w *Summa Halensis* kwestie transcendentalne zostały podane w ciągłej serii, obok siebie, jako powiązane ze sobą – o tyle Akwinata idzie krok dalej w kierunku ich podporządkowania własnej dynamice „traktatu o przymiotach Bożych”: rozłącza kwestie transcendentalne i wsuwa każdą z nich tam, gdzie to wynika z bardziej ogólnego podziału atrybutów.

50 Ten stan rzeczy ilustruje bardzo dobrze wykład z pierwszej części *Summa Theologiae*, redagowanej przez św. Tomasza już nie w Paryżu, lecz w Rzymie lat 1265/66-68, jako podręcznik dla rozpoczynających studia teologiczne. Kwestie o trzech transcendentaliach odnajdujemy na obszarze pierwszych kilkunastu kwestii, w partii poświęconej rozpatrzeniu „tego, co należy do istoty Boskiej”. Nie stanowią jakiegos osobnego zespołu, zostały rozdzielone innymi zagadnieniami, a nawet odgródzone kolejnymi podziałami: dwie kwestie o dobru (5. i 6.) znajdujemy w partii dotyczącej tego, „w jaki sposób Bóg jest”, zaraz po określeniu doskonałości Boga<sup>855</sup>; kwestia „O jedności Boga” jest dopiero 11., a zjawia się dość nagle po rozważaniach o niezmienności i wieczności (a nie np. po kwestii 3. dotyczącej prostoty); natomiast kwestię „O prawdzie” odnajdujemy znacznie dalej, pod numerem 16., już w partii poświęconej „temu, co należy do działania” Boga, jako rozwinięcie zagadnień o wiedzy Boga i o ideach. To rozproszenie sprzyja raczej zatarciu różnicy między transcendentaliach a innymi atrybutami orzekanymi o Bogu, wygląda więc na to, że Akwinata nie widział potrzeby wyraźnego uświadomienia początkującym studentom teologii specyfiki filozoficznego problemu transcendentaliów (który wcześniej dwukrotnie rozważał wnikliwie w *De veritate*). Zależało mu raczej na zbudowaniu spójnego podręcznikowego wykładu teologicznego o atrybutach Bożych. W *Sumie Teologii* jest on zresztą i bogatszy filozoficznie, i bardziej kom-

855 We wcześniejszych sumach teologicznych rozważania o dobru są umieszczone w schemacie tryptyku „jedność-prawda-dobro” – tymczasem św. Tomasz, który zna ten „tryptyk” i akceptuje go w odniesieniu do filozofii transcendentaliów – woli atrybut dobra umieścić w dynamicznym, swoście narastającym schemacie „prostota-doskonałość-dobro”. Por. LAFONT, 1996, 46, przyp. 3.

pletny niż w dwóch analogicznych jego wersjach – z wcześniejszej *Summa contra Gentiles*<sup>856</sup> i z *Compendium Theologiae*<sup>857</sup>.

Dotykamy tu raz jeszcze delikatnej kwestii obecności filozofii w teologii scholastycznej w ogóle, a w dziełach teologicznych św. Tomasza w szczególności. O ile fakt tej obecności nie podlega wątpieniu, powodem delikatności tej kwestii jest sposób, w jaki pojmowano godność i usługi świadczone przez *ancilla theologiae*. W twórczości Akwinaty – który jest prawdziwym filozofem właśnie dlatego, że jest w pełni scholastycznym teologiem, wcielającym zasadę filozofii chrześcijańskiej – filozofia występuje w różnych sposobach: rzadko zastajemy ją jako „panią u siebie”, częściej jest zaufaną służebnicą, której *doctrina sacra* powierza zadania, których nikt inny wykonać nie może. Ale także w tym drugim przypadku jej obecność nie jest zawsze tak samo intensywna. Bywa, że np. w kwestiach dyskutowanych, teolog zostawia jej *carte blanche*, pozwala na wykład od pryncypiów do wniosków i od skutków do przyczyny; ale bywa też tak – i jest to praktyka dominująca, nie bez wyjątków, w syntezach teologicznych – że teolog zestawia tylko konkluzje filozoficzne (których podstawy zarysowuje ogólnie), a swe tematy

856 W *Summa contra Gentiles*, zredagowanej w latach 1259/60-65, czyli w okresie pobytu Akwinaty w Orvieto, sytuacja problemu transcendentaliów jest – na pierwszy rzut oka, z perspektywy spisu treści – podobna w warstwie formalno-strukturalnej. Widzimy, że dobro, jedność i prawda zostały przedstawione, w pierwszej księdze, w serii rozdziałów dotyczących atrybutów Boskich, w tej samej kolejności co w drugiej *Sumie*, nie w sposób ciągły: dobro w rozdziale 37., jedność w 42. i prawda w 60. Z tej racji Gilson traktuje teksty o atrybutach Boskich z *Sumy Teologii* i z *Sumy przeciw poganom* jako dwa reprezentatywne przykłady włączenia transcendentaliów do Tomaszowego wykładu teologii (por. GILSON, 1965, 126). Należy wszakże zauważyć, że już na poziomie określenia przedmiotów rozważania wykład z *Contra Gentiles* zawiera ułomność, którą Gilson zupełnie przemilczał: jak słusznie podkreśla Cyrille Michon, autor najnowszego przekładu francuskiego *Contra Gentiles*, jedność, o której mowa w rozdziale 42., to nie jedność bytu, lecz *jedyność* Boga, objaśnienie prawdy, że „Bóg jest jeden” (por. MICHON, 1999, 388, przyp. 76) – a więc tekst ten jest nieporównywalny z bogatszą filozoficznie kwestią 11. z *Sumy Teologii*. Dalsze porównania, dotyczące już sposobu argumentacji i kierunku doktryny, wykazują ogromną dysproporcję jakości filozoficznej wykładów z obu *Sum* – i to zdecydowanie na korzyść wykładu z *Sumy Teologii*, której kwestie o dobru, jedności i prawdzie przynajmniej zachowują pewną korespondencję z filozoficznym poziomem rozważań z *De veritate*. Tak więc, jakby paradoksalnie, w tzw. *Sumie filozoficznej* trudniej nam znaleźć metafizyczne profile transcendentaliów niż w podręcznikowej *Sumie Teologii*.

857 Dokładne datowanie *Streszczenia teologii* nie jest pewne (choć panuje zgoda co do tego, że interesująca nas pierwsza część tego dziełka została ukończona niedługo po *Summa contra Gentiles*, prawdopodobnie w latach 1265-67, a więc na początku pobytu Akwinaty w Rzymie, gdy mógł już pracować nad początkiem pierwszej części drugiej *Sumy*. O. Ghislain Lafont uznaje *Compendium* za jedną z syntez teologicznych, porównywalną układem z obiema *Sumami* – i rzeczywiście porównuje ich wersje wykładu o atrybutach Bożych, dostrzegając różnice, braki i nieścisłości wersji z *Compendium*. Część z nich wynika z oczywistej skrótowości i uproszczenia tego dziełka. Jednak nie wszystko da się tak wytłumaczyć. W serii rozdziałów o atrybutach Boskich z *Compendium* znalazły się wszystkie atrybuty z klasyki augustyńskiej – nie ma natomiast najmniejszej wzmianki o dobru jako atrybucie czy transcendentale, co z pewnością można uznać wraz z o. Lafontem za „niezwykle ciekawe”, zwłaszcza gdy się weźmie pod uwagę tradycyjnie mocną pozycję kwestii o dobru zarówno w ówczesnej scholastyce, jak i w obu *Sumach*, których czas tworzenia graniczy z czasem redagowania *Compendium*. Por. LAFONT, 1996, 38-39.

ustawia jakby od przyczyny do skutku<sup>858</sup>, a czasami informuje nas o jakiejś sprawie ważnej dla filozofii niejako *per accidens*, mimochodem lub zgoła „przypadkowo”<sup>859</sup>. Na czym polega ta różnica, widzimy dobrze na ważnym dla nas przykładzie traktowania filozoficznej doktryny transcendentaliów. W dziele myślowym Akwinaty znajduje się ona wewnątrz jego uniwersum teologicznego – ale w *De veritate* przemawia niejako własnym głosem, we właściwym dla siebie porządku, a w syntezach teologicznych odpowiada na pytania teologa. Mówiąc krótko, w *De veritate* mamy miejscami filozoficzny traktat o transcendentaliach – za to w *Sumie Teologii* mamy cały czas „traktat” o atrybutach Boga, wśród których są, jakby *incognito*, również transcendentalia.

Jednak dla uważnego czytelnika *Sumy Teologii* wspólnota problemowa zagadnień o dobru, jedności i prawdzie jest widoczna – sygnalizują ją paralelizmy w sformułowaniu tematów poszczególnych artykułów. Tylko bowiem w tych kwestiach powtarzają się pytania o stosunek (różnicy czy dodawania) do bytu<sup>860</sup> oraz o zamiennność z bytem<sup>861</sup>. Widać wyraźnie, że dobro, jedno i prawda nie są ani właściwościami przysługującym wyłącznie Bogu lub tylko Jemu w sensie właściwym (jak np. prostota, nieskończoność), ani właściwościami tylko pewnej grupy bytów (np. wiedza czy życie). Lektura filozoficzna *Sumy* skłaniałaby więc do myślowego wyodrębnienia wspomnianych kwestii o trzech transcendentaliach i do zintegrowania ich w jeden wyseparowany zespół źródełowy *ad hoc*. Uznając taki zabieg za uzasadniony z punktu widzenia zainteresowania historyka filozofii, powinniśmy mieć równocześnie świadomość, że względem intencji Akwinaty jest to zabieg sztuczny, ignorujący zastaną dynamikę wykładu *de Deo* zaplanowanego przez teologa. Jeśli jednak chcemy wiedzieć nie tyle, ku czemu zmierza znajdujący się w *Sumie* wykład o dobru, jedności i prawdzie, lecz

858 W filozoficznym traktacie *De ente et essentia* św. Tomasz pisze na wstępie o przyjętej tam kolejności filozoficznej zagadnień: „Quia uero ex compositis simplicium cognitionem accipere debemus et ex posterioribus in priora deuenire, ut a facilioribus incipientes conuenientior fiat disciplina, ideo ex significatione entis ad significationem essentie procedendum est” (*DE ENTE*, proem.). Konsekwentnie, Akwinata pisze kolejno o substancjach złożonych, potem o substancjach duchowych, w końcu o Bogu. Kolejność zagadnień przyjętych w syntezach teologicznych jest niemal dokładnie odwrotna: najpierw o Bogu, potem o Jego stworzeniu (zwykle szczegółowej o aniołach i o człowieku).

859 Etienne Gilson, zdziwiony drugoplanowym i zdawkowym potraktowaniem piękna w wykładzie o transcendentaliach w *Sumie Teologii*, mówi o „przypadkowym charakterze pewnych naszych informacji o filozofii Tomasza z Akwinu” (GILSON, 1965, 150). Piękno nie jest wymieniane jako transcendentale w żadnym z analizowanych w poprzednim rozdziale podstawowych tekstach źródełowych doktryny św. Tomasza. „Jednak paradoksalnie w badaniach ostatnich dekad więcej uwagi poświęcono pięknu niż jakimkolwiek innemu transcendentale. Co więcej, niektórzy uczeni zasugerowali, że piękno odgrywa w doktrynie Tomaszowej centralną rolę, jako synteza wszystkich transcendentaliów” (AERTSEN, 1996, 110).

860 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 1: „Utrum bonum differat secundum rem ab ente”. *STH*, 1, 11, 1: „Utrum unum addat aliquid supra ens”. *STH*, 1, 16, 1: „Utrum veritas sit tantum in intellectu”.

861 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 3: „Utrum omne ens sit bonum”. *STH*, 1, 16, 3: „Utrum verum et ens convertantur”.

raczej to, na jakich filozoficznych podstawach jest oparty, zabieg taki jest oczywiście wskazany.

Jedna z odpowiedzi na zarzut, znajdująca się w kwestii o dobru informuje, że pod względem treści pojęciowej (*secundum rationem*) najwcześniejszy jest byt, który pierwszy podpada pod poznanie intelektualne, będąc „właściwym przedmiotem intelektu”<sup>862</sup> (na uwagę zasługuje fakt, że św. Tomasz nie wymienia tym razem Awicenny, lecz odwołuje się do dziewiątej księgi *Metafizyki* Arystotelesa). Oczywiście byt jest „przede wszystkim w rzeczach”<sup>863</sup>, a dopiero wtórnie w intelekcie.

Transcendentalia są tożsame z bytem „co do rzeczy” (*secundum rem*)<sup>864</sup>, inaczej „co do substancji” (*secundum substantiam*)<sup>865</sup> – ale nie dodają do niego żadnej rzeczy<sup>866</sup>, a różnią się od niego tylko treścią pojęciową (*secundum rationem tantum*)<sup>867</sup>, której byt nie wyraża<sup>868</sup>. Dodając do bytu tylko treść pojęciową, transcendentalia nie zawężają bytu „do jakiejś istoty lub natury” (jak to się dzieje w przypadku kategorii)<sup>869</sup>.

Skoro dobro, jedno i prawda przekraczają wszelkie kategorie, uznajemy je za zaimienne z bytem – każdy byt jest dobrem<sup>870</sup>, jednym<sup>871</sup>, prawdą<sup>872</sup> (przypomnijmy, że także rzeczą<sup>873</sup>). W *Sumie* mówi się o nich w tej kolejności. Wiemy, że św. Tomaszowi kolejność tematów nie jest obojętna, zawsze obmy-

862 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 2 c: „ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen, est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem, illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, inquantum est actu, ut dicitur in IX *Metaphys.* Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile. Ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum”.

863 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3, ad 1: „Quamvis posset dici quod etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum; licet verum principaliter in intellectu, ens vero principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc, quod verum et ens differunt ratione”.

864 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 1 c: „Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem...”

865 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3, ad 1: „verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem”.

866 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1 c: „unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis”.

867 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 1 c: „sed differunt secundum rationem tantum”.

868 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 1 c: „Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens”.

869 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 3, ad 1: „quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quamque natura sit. Unde bonum non contrahit ens”.

870 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 3 c: „omne ens, inquantum est ens, est bonum”.

871 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1 c: „unum convertitur cum ente”.

872 Por. wyrażenie „verum convertitur cum ente” (TOMASZ, *DE VERIT.*, I, 8, sc 5; I, 10, sc 3).

873 Por. TOMASZ, *STH*, I, 48, 2, 2: „Praeterea, ens et res convertuntur”. W odpowiedzi na ten argument Akwinata uznaje jego prawdziwość.

śla ją precyzyjnie. Jeśli więc w *De veritate* podkreślał, że właściwa kolejność transcendentaliów to, po bycie: jedno, prawda, dobro<sup>874</sup>, a nawet w samej *Sumie* nie zapomina o tej właśnie kolejności „filozoficznej”, zastanawiając się, co jest „pojęciowo wcześniej”<sup>875</sup>, a więc jaka jest kolejność pojawiania się w intelekcie<sup>876</sup> – wybór innego ustawienia musimy traktować jako premedytowany zabieg teologa, który zresztą zdaje sobie sprawę z odrębności kolejności filozoficznej, odtwarzającej naturalną kolejność poznania ludzkiego<sup>877</sup>. W dalszej analizie zachowujemy porządek właściwy *Sumie Teologii*<sup>878</sup>.

## KWESTIA „O DOBRYM”

- 51 O dobru transcendentálním św. Tomasz mówi w kontynuacji kwestii o „doskonałości Boga” – na zasadzie wstępu do kwestii „o dobroci Boga”<sup>879</sup>. Najpierw stawia pytanie – klasyczne – „czy dobre różni się realnie od bytu”<sup>880</sup>. Odpowiada, że „są jednym realnie, a różnią się tylko pojęciowo”<sup>881</sup>. Dalej pojawia się pytanie o to, „czy dobre jest pojęciowo wcześniejsze niż byt”<sup>882</sup> – i na to Akwinata odpowiada, że „pojęciowo byt jest wcześniejszy od

874 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 3 c: „Ordo autem inter perfectiones aliquas potest attendi dupliciter: uno modo ex parte ipsarum perfectionum; alio modo ex parte perfectibilium. Considerando ergo verum et bonum secundum se, sic verum est prius bono secundum rationem, cum verum sit perfectivum alicuius secundum rationem speciei; bonum autem non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in re. Et ita plura includit in se ratio boni quam ratio veri, et se habet quodammodo per additionem ad illam; et sic bonum praesupponit verum, verum autem praesupponit unum, cum veri ratio ex apprehensione intellectus perficiatur; unumquodque autem intelligibile est in quantum est unum; qui enim non intelligit unum, nihil intelligit, ut dicit philosophus in IV Metaph. Unde istorum nominum transcendentium talis est ordo, si secundum se considerentur, quod post ens est unum, deinde verum post unum, et deinde post verum bonum. Si autem attendatur ordo inter verum et bonum ex parte perfectibilium, sic e converso bonum est naturaliter prius quam verum...”

875 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 2: „Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens”; 1, 16, 4: „Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum”.

876 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 4, ad 2: „secundum hoc est aliquid prius ratione, quod prius cadit in intellectu”.

877 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 4, ad 2: „Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus”. Akwinata nie uwzględnia tu jedności, lecz skądinąd wiemy, że traktuje ją jako transcendentale najbliższe bytowi i istnieniu (por. *STH*, 1, 11, 1 c). Nie jest nigdzie zaznaczone miejsce w tym układzie najbardziej dyskusyjnego z transcendentaliów – piękna, o którym św. Tomasz mówi wyraźnie właśnie w *Sumie* (por. *STH*, 1, 5, 4, ad 1).

878 Inaczej, trzymając się kolejności „filozoficznej”, postępuje w swym wykładzie *elementów filozofii chrześcijańskiej* Gilson, który jednak – chyba przesadnie – stwierdza na początku, że transcendentalia „są nieoddzielalne” od Tomaszowego „pojęcia Boga”. Por. GILSON, 1965, 126.

879 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 4, proem.: „Post considerationem divinae simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primo agendum est de perfectione divina; secundo de eius bonitate”. Szerzej na temat filozoficznego ujęcia dobra w *Summie Teologii* – zob. KUBIAK, 1988.

880 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 1: „Utrum bonum differat secundum rem ab ente”.

881 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 1 c: „Respondeo dicendum quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum”.

882 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 2: „Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens”.

dobrego<sup>883</sup> (w zapleczu tej odpowiedzi jest teza o prymacie bytu w poznaniu ludzkim) – chociaż „w przyczynowaniu dobre [związane z porządkiem przyczynowości celowej] jest wcześniejsze niż byt<sup>884</sup> (stąd Pseudo-Dionizy, mówiąc „o imionach Bożych” z perspektywy przyczynowości, mówi najpierw o dobru<sup>885</sup>). Następnie stawiane jest pytanie, „czy wszelki byt jest dobry<sup>886</sup> – a więc pytanie o transcendentalność dobra. Św. Tomasz mówi, że dobry jest „każdy byt ze względu na to, że jest bytem<sup>887</sup>, a dobre „nie zawęża bytu” tak jak kategorie<sup>888</sup>. W następnych artykułach Akwinata bada więź dobrego z przyczynowością celową<sup>889</sup> oraz umieszcza problem dobra w kontekście odróżnień typowych dla augustynizmu<sup>890</sup> lub właściwych klasycznym typologiom dobra<sup>891</sup>.

W przestrzeni tych kolejnych artykułów padają tezy składające się na teorię dobra (wypowiedzianą wcześniej w *De veritate* w sposób bardziej skoncentrowany<sup>892</sup>). Akwinata wyjaśnia, że w przypadku dobra dodawaną do bytu treścią pojęciową jest „pożądalne” (*appetibile*)<sup>893</sup> – od-

883 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 2 c: „Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum”.

884 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 2, ad 1: „Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causae finalis, cuius causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam, unde dicitur quod finis est causa causarum. Et sic, in causando, bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma, et hac ratione, inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens”.

885 Na temat związków zachodzących między Tomaszową i Dionizyjską teorią dobra – por. O’ROURKE, 1992, 99-113 (w tym zwłaszcza analiza dotycząca przyjmowanego przez Akwinatę „absolutnego prymatu Bytu przed Dobrem” – ss. 109-113).

886 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 3: „Utrum omne ens sit bonum”.

887 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 3 c: „Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum”.

888 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 3, ad 1: „Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem seu naturam. Sic autem non addit aliquid bonum super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacumque natura sit. Unde bonum non contrahit ens”.

889 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 4: „Utrum bonum habeat rationem causae finalis”.

890 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 5: „Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine”.

891 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 5, 6: „Utrum convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile”.

892 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 21, 1 c: „Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertinet ad habitudinem finis; unde philosophus dicit in I Ethicorum, quod *bonum optime diffiniunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*. Sic ergo primo et principaliter dicitur bonum ens perfectivum alterius per modum finis; sed secundario dicitur aliquid bonum, quod est ductivum in finem: prout utile dicitur bonum; vel quod natum est consequi finem: sicut et sanum dicitur non solum habens sanitatem, sed et faciens et conservans et significans”.

893 TOMASZ, *STH*, 1, 5, 1 c: „Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I Ethic., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt*”.

noszące się do pożądanania<sup>894</sup> – i jest ściśle związane z pojęciem celu (*ratio finis*)<sup>895</sup>. Źródłem „pożądalności” jest doskonałość (*perfectio*), a ta wynika z aktu – dlatego ostatecznie dobro wynika z istnienia rzeczy<sup>896</sup>.

Warto zauważyć, że to rozważanie dotyczące „racji” dobra stało się dla Akwinaty okazją do wypowiedzenia unikatowego twierdzenia o „niedoce-nionym transcendentale”<sup>897</sup>, czyli pięknu: co do podmiotu jest ono tożsame z dobrem, lecz różni się od niego treścią pojęciową; polega na „nałężnej proporcji” oraz odnosi się do władzy poznawczej i do pojęcia przyczyny formalnej<sup>898</sup>.

KWESTIA „O JEDNOŚCI BOGA”

Zagadnienie jednego zostało umieszczone – inaczej niż dobro – od razu i wyłączenie w kwestii dotyczącej jedności Boga, po rozważaniu o Jego wieczności, a przed jakościowo nowym zespołem zagadnień dotyczących poznania Boga przez nas. Kwestię tę otwiera jednak artykuł z pytaniem metafizycznym o to, „czy jedno dodaje coś do bytu”<sup>899</sup>. Tomasz odpowiada, że dodaje tylko „negację podziału”, a nie „jakąś rzecz”<sup>900</sup> (jedno nie jest jednak tylko błędnym powtórzeniem nazwy „byt”, gdyż jednak dodaje do niej pewną treść pojęciową)<sup>901</sup>. Tomasz zwraca uwagę, że trzeba odróżnić jedno jako „pryncypium liczby” od jednego, które „jest zamienne z bytem”<sup>902</sup> – jest to nawiązanie do pewnego zagadnienia żywo dyskutowanego

894 TOMASZ, *STH*, I, 5, 4, ad 1: „Nam bonum proprie respicit appetitum, est enim bonum quod omnia appetunt. Et ideo habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam motus ad rem”.

895 TOMASZ, *STH*, I, 5, 4 c: „cum bonum sit quod omnia appetunt, hoc autem habet rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat”.

896 TOMASZ, *STH*, I, 5, 1 c: „Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet”.

897 Por. GILSON, 1965, 147n-148. Główne stanowiska w toczącej się od końca XIX w. dyskusji nad statusem piękna jako transcendentalnej własności bytu przedstawia JAROSZYŃSKI, 1992, 169-174. Na temat piękna (i dobra) u św. Tomasza – zob. także: STRÓŻEWSKI, 1958; ADUSZKIEWICZ, 1985. Jako aktualizujące sprawozdanie dyskusji dotyczącej problemu filozofii piękna i estetyki u św. Tomasza – zob. DASSELEER, 1999.

898 Por. TOMASZ, *STH*, I, 5, 4, ad 1: „Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam, pulchra enim dicuntur quae visa placent. Unde pulchrum in debita proportione consistit, quia sensus delectatur in rebus debite proportionatis, sicut in sibi similibus; nam et sensus ratio quaedam est, et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, similitudo autem respicit formam, pulchrum proprie pertinet ad rationem causae formalis”. Jest to bodaj najważniejsza z dosłownie kilku wypowiedzi Akwinaty o pięknie jako właściwości bytu.

899 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1: „Utrum unum addat aliquid supra ens”.

900 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1 c: „Respondeo dicendum quod unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum”.

901 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1, ad 3: „Ad tertium dicendum quod ideo non est nugatio cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens”.

902 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1, ad 1: „Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens”.

przez scholastyków tamtego czasu. Jako druga staje sprawa przeciwieństwa „jednego i wielu”<sup>903</sup>. Akwinata odpowiada krótko, że jedno transcendentalne przeciwstawia się wielu tak „jak niepodzielone podzielonemu”<sup>904</sup>. Artykuły trzeci i czwarty należą już wprost do objaśnienia tezy, że Bóg jest jeden i zupełnie niepodzielony.

Zbierając elementy teorii jednego rozsiane w kwestii „o jedności Boga”, zacytujmy najpierw zdanie św. Tomasza, że jako właściwą sobie treść pojęciową jedno wnosi wyłącznie „negację podziału”<sup>905</sup>, czyli „niepodzielenie” (*indivisio*), które „przysługuje każdej rzeczy według jej istoty” (można więc powiedzieć, że „rzecz jest jedna przez swoją istotę”)<sup>906</sup>. Akwinata mówi też, że bytowanie każdej rzeczy, prostej czy złożonej, polega na niepodzieleniu<sup>907</sup>. Bywa, że Tomasz do połączenia „jedno przez istotę” dołącza połączenie „na tyle jedno, na ile *esse*”<sup>908</sup>. Jedno to „byt niepodzielony” (*ens indivisum*)<sup>909</sup>.

W związku z jednością wraca jeszcze raz znana nam już z *In I Sent*, 24, 1, 3 sprawa porównania jednego i wielości. Podobnie jak tam, także w *STH*, 1, 11, 2 nie wynika z tego porównania żadna choćby bezpośrednia wzmian-

903 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 11, 2: „Utrum unum et multa opponantur”.

904 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 11, 2 c: „Unum vero quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso”.

905 TOMASZ, *STH*, 1, 11, 1 c: „unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis, unum enim nihil aliud significat quam ens indivisum”.

906 TOMASZ, *STH*, 1, 6, 3 ad 1: „unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis tantum, quae unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentiae sunt indivisae et actu et potentia, compositorum vero essentiae sunt indivisae secundum actum tantum. Et ideo oportet quod quaelibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est”. Doprawdy trudno w kontekście takich wypowiedzi św. Tomasza zgodzić się z opiniami w rodzaju: „Tomasz porzuca zdanie Arystotelesa, że: «każdy byt jest jeden z istoty swojej». Opcja Tomasza jest platońska w kwestii jedności bytu. Zatem w tym wypadku przeciw Arystotelesowi, a za Platonem, twierdzi Tomasz, że jedno zamiennie z bytem nie dodaje do bytu niczego, co nie byłoby integralne z bytem jako bytem (*ens in quantum est ens*)” (z komentarza Gabrieli Kurylewicz do *STH*, 1, 11 – w: TOMASZ, *TRAKTAT O BOGU*, 1999, 581). Pomińmy ahistoryczność tego twierdzenia, zrozumiałą w przypadku skrótu myślowego, mającego na względzie bardziej wewnętrzne podobieństwa doktryn, a nie żmudniejsze wykazywanie faktycznych zależności. Protest budzi po prostu samo orzekanie rzekomego fundamentalnego podobieństwa doktryny Tomasza i klasyków (neo)platonizmu. Gdyby komentarze, z których zacytowano wyżej charakterystyczny fragment, nie miały – jak mieć chciały – „swobodniejszej formy” esejów, autorce z pewnością byłoby trudno podtrzymać efektowną tezę o Akwinacie jako „kontynuatorze Platona w ontologii”, „w punktach zasadniczych dla metafizyki bliższym Platonowi i Plotynowi niż Arystotelesowi” (jak streszcza pogląd G. Kurylewicz Mikołaj Olszewski – w: TOMASZ, *TRAKTAT O BOGU*, 1999, 8). Nawet przy założeniu, że istnieją pewne podstawy, by sądzić, że metafizyka Akwinaty dużo zyskała w kontakcie ze źródłami neoplatońskimi (wrócimy do tego w trzeciej części pracy), są to tezy, których zasadność najpierw trzeba dowieść, w rzetelnym dialogu z licznymi *sed contra*, zanim zechce się je bez zająknięcia podać w prestiżowym wydaniu tekstów św. Tomasza.

907 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 11, 1 c: „Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quandiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione”.

908 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 11, 1 c: „Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem”.

909 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 11, 1 c.



ka o odrębności, wymienianej w *De veritate*, 1, 1. Wielość jest traktowana jako pewna prywacja jedności: „to, co jest jedno istotowo (*simpliciter*), jest przypadłościowo (*secundum quid*) wielością” – co oznacza, że to, co jest istotowo wielością, jest jednością przypadłościowo<sup>910</sup>. Jednak przy okazji tego typu doprecyzowań św. Tomasz daje nam znów, co prawda nie po raz pierwszy, wgląd w swoje rozumienie samego początku procesu odkrywania kolejnych aspektów bytu. Porównując tę wypowiedź z *Sumy Teologii* z podobnym wyjaśnieniem ze *Scriptum*<sup>911</sup>, zauważamy jak pierwsza z nich, krótsza lecz wyrazistsza, dopełnia się z drugą, dłuższą lecz – o ile nie jest to kwestia zepsucia tekstu – mniej szczęśliwie sformułowaną. W obu miejscach św. Tomasz pisze o procesie, który zaczyna się od tego, że do intelektu „wpada” byt – a kończy na tym, że pojmujemy wielość. Cały proces „odkrywania się”<sup>912</sup> bytu w intelekcie, choć opowiedziany bardzo krótko i schematycznie, możemy obserwować niejako krok po kroku: po pierwsze więc w intelekcie zjawia się byt; po drugie, rozumienie podziału, czyli tego, że „ten byt nie jest tamtym bytem”; po trzecie – rozumienie jednego, właśnie jako „bytu, w którym nie ma zróżnicowania na byt i niebyt”; po czwarte – rozumienie wielości, którą definiuje się jako „to, co jest z *jednych*”, gdzie „jedno nie jest drugim”. Akwinacie – który trwa przy twierdzeniu, że wielość jest wcześniejsza w zmyśle (od jedności), za to w intelekcie wcześniejsza jest jedność (niż wielość) – wykład ten jest potrzebny, żeby pokazać, że definicja wielości

910 TOMASZ, *STH*, I, 11, 2, ad 2: „nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est negatio in subiecto, secundum philosophum. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse. Et ideo in ente, ratione suae communitatis, accidit quod privatio entis fundatur in ente, quod non accidit in privationibus formarum specialium, ut visus vel albedinis, vel alicuius huiusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno et bono, quae convertuntur cum ente, nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in aliquo uno. Et exinde contingit quod multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum praedicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid. Quod enim secundum quid est ens, ut in potentia, est non ens simpliciter, idest actu, vel quod est ens simpliciter in genere substantiae, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter; vel e converso. Et similiter quod est unum simpliciter, est multa secundum quid; et e converso”.

911 Oto porównanie tekstu *IN I SENT*, 24, 1, 3, ad 2 (z lewej) i tekstu *STH*, I, 11, 2, ad 4 (z prawej):

<p>Primum ens quod cadit in apprehensione intellectus, est ens et non ens: et ista sufficiunt ad definitionem unius, secundum quod intelligimus unum esse ens, in quo non est distinctio per ens et non ens: et haec scilicet distincta per ens et non ens, non habent rationem multitudinis, nisi postquam intellectus utrique attribuit intentionem unitatis, et tunc definit multitudinem id quod est ex unis, quorum unum non est alterum;</p>	<p>Ita quod primo cadit in intellectu ens; secundo, quod hoc ens non est illud ens, et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem.</p>
--	--

912 Pozwalam sobie użyć do opisanie tej kwestii polski odpowiednik francuskiego *desenveloppement*, którego – w perspektywie teologicznej – używał kard. Charles Journet do wyjaśnienia procesu stopniowego ukazywania się treści wciąż tych samych prawd wiary (por. JOURNET, 1963, 59).

zakłada wcześniejszą definicję *jednego*. Zwróćmy jednak uwagę na coś innego, co zostało powiedziane wyraźnie tylko w tekście z *Sumy* (a w *Scriptum* uległo zatarciu być może z powodu jakiegoś uszkodzenia tekstu lub przez myślowy *lapsus*): uchwycenie jednego i wielości zakłada wcześniejsze uchwycenie podziału. Jednak to, na czym polega ten pierwszy „podział”, objaśnia św. Tomasz przy użyciu formuły, która – poza tym, że jest swoistym przekształceniem zasady (nie)sprzeczności – nie może nam nie wydać się podobna do formuły objaśniającej w *De veritate*, 1, 1 transcendentale odrębności: „jeden byt nie jest drugim bytem” (*STH*, 1, 11, 2, ad 4) – „jeden byt oddzielony od innych” (por. *DE VERIT*, 1, 1 c). Jest to więc moment, który mógłby prowokować do dyskusji o swoistym pierwszeństwie odrębności przed jednością (w kolejności poznania i uświadomienia, gdyż w porządku bytowania wszystkie transcendentalia występują równocześnie)<sup>913</sup>. Dyskusji z samym św. Tomaszem, który nigdzie takiego pierwszeństwa nie dopuszcza<sup>914</sup> – ale w imię wypowiedzi św. Tomasza.

#### KWESTIA „O PRAWDZIE”

Prawdą zajmuje się św. Tomasz w konsekwencji zagadnień o poznaniu Bożym i o ideach – a więc od razu w kontekście bardziej poznawczym niż metafizycznym, z dala od głównych atrybutów Boskich (w których grupie zmieściło się dobro i jedność). Kolejne artykuły balansują tematycznie między prawdą poznawczą i prawdą metafizyczną – aby w końcu dojść do określenia samego Boga jako Prawdy. I tak w artykule pierwszym chodzi o to, „czy prawda jest tylko w intelekcie”<sup>915</sup> – czy może także „w rzeczy”. Odpowiedź jest subtelna, ale zmierza bez wahań ku twierdzeniu, że pierwotnie prawda jest w intelekcie – choć wtórnie jest też w rzeczy<sup>916</sup>. Z takiego rozłożenia akcentów wynika następstwo artykułu, który drąży problem przynależności prawdy do intelektu<sup>917</sup>. Dopiero kolejny artykuł dotyczy tego, „czy prawdziwe i byt są zamienne”<sup>918</sup>. Odpowiedź jest pozytywna – na tej zasadzie, że „na ile coś ma z bytu/istnienia, na tyle jest poznawalne”<sup>919</sup>. Następnie św. Tomasz rozpatruje problem, czy pojęciowo dobre jest wcześniejsze niż prawdziwe<sup>920</sup> – tu odpowiada negatywnie (prawdziwe ma się do bytu wprost i bezpośrednio, podczas gdy dobre związane jest pojęciowo

913 Por. GOGACZ, 1987, 45 i 138.

914 Pamiętajmy natomiast, że w *De veritate*, 1, 1 uznał za stosowne postawić przed jednym *rechez*.

915 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 1: „Utrum veritas sit tantum in intellectu”.

916 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 1 c: „Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium”.

917 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 2: „Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente”.

918 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 3: „Utrum verum et ens convertantur”.

919 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 3 c: „Unumquodque autem in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile”.

920 Por. TOMASZ, *STH*, 1, 16, 4: „Utrum bonum secundum rationem sit prius quam verum”.

z jego konsekwencją – doskonałością)<sup>921</sup>. Ostatnie trzy artykuły kwestii dotyczą nazywania Boga prawdą, stosunku prawdy Bożego intelektu i prawdy rzeczy oraz wieczności prawdy stworzonej.

Św. Tomasz jest zawsze świadom, że w tradycji filozoficzno-teologicznej dopracowano się wielu różnych określeń prawdy – cytuje je i porządkuje<sup>922</sup>. Przystawiając teorię prawdy transcendentalnej mówi, że dodaje ona do bytu „porównanie do intelektu” (*comparatio ad intellectum*)<sup>923</sup>. Nie można pojąć prawdy bez związku z bytem, chociaż można rozważać byt bez brania pod uwagę jego poznawalności i prawdy<sup>924</sup>. Jednak związek prawdy i bytu jest skomplikowany, o wiele bardziej niż związek bytu i dobra. W pewnym sensie mamy tu sytuację odwrotną: o ile dobro jest najpierw w rzeczy (pożądalnej), a dopiero z niej przechodzi na pożądanie – o tyle prawda jest najpierw i przede wszystkim w intelekcie poznającego (dostosującym się do rzeczy poznawanej<sup>925</sup>), a dopiero z niej przechodzi na rzecz poznawaną<sup>926</sup>, skoro prawdę definiuje się jako „zgodność intelektu

921 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 4 c: „Nam verum respicit ipsum esse simpliciter et immediate, ratio autem boni consequitur esse, secundum quod est aliquo modo perfectum”.

922 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „Et secundum hoc, veritas diversimode notificatur. Nam Augustinus, in libro de vera Relig., dicit quod *veritas est, qua ostenditur id quod est*. Et Hilarius dicit quod *verum est declarativum aut manifestativum esse*. Et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum, pertinet definitio Augustini in libro de vera Relig., *veritas est summa similitudo principii, quae sine ulla dissimilitudine est*. Et quaedam definitio Anselmi, *veritas est rectitudo sola mente perceptibilis*; nam rectum est, quod principio concordat. Et quaedam definitio Avicennae, *veritas uniuscuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur quod veritas est adaequatio rei et intellectus potest ad utrumque pertinere”.

923 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3 c: „sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in III de anima, quod anima est quodammodo omnia secundum sensum et intellectum. Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen, sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparationem ad intellectum”.

924 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3, ad 3: „Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile sicut si comparemus intelligibile ad ens. Non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile, sed tamen potest intelligi ens, ita quod non intelligatur eius intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum, non tamen intelligendo ens, intelligitur verum”.

925 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 5, ad 2: „verum intellectus nostri est secundum quod conformatur suo principio, scilicet rebus, a quibus cognitionem accipit”.

926 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam. Et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili, sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum; et propter hoc ratio bonitatis derivatur a re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni, ita, cum verum sit in intellectu secundum quod conformatur rei intellectae, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum”.

i rzeczy<sup>927</sup>. Prawda jest zatem najpierw w intelekcie (o ile pojmujemy on rzecz tak jak ona jest), a następnie w rzeczy (o ile ma ona istnienie dostosowujące się do intelektu)<sup>928</sup>. To jednak wcale nie znaczy, że prawda rzeczy wynika z jej aktualnego poznawania przez kogoś (które to przyporządkowanie jest dla rzeczy przypadłościowe)<sup>929</sup> – w sensie istotnym i absolutnym rzecz jest prawdziwa ze względu na swe „przyporządkowanie do intelektu, od którego zależy według swego istnienia”. Prawda rzeczy wynika więc z jej przyporządkowania do tego intelektu, który jest jej pryncypium<sup>930</sup>: rzecz jest prawdziwa o tyle, o ile osiąga podobieństwo do postaci znajdującej się w umyśle Boskim, czyli posiada właściwą sobie naturę, według uprzedniego zamysłu intelektu Boskiego<sup>931</sup>. Jednak według św. Tomasza nie można powiedzieć, że to „prawda rzeczy”, wynikająca z jej zależności od intelektu Boskiego, jest powodem „prawdy intelektu” – przyczyną tej ostatniej jest „istnienie rzeczy<sup>932</sup>. W tym sensie prawda, mimo że jest zasadniczo w intelekcie, nie jest jego myślową konstrukcją, lecz „opiera się na bycie<sup>933</sup>”.

Tak przedstawia się – pod względem porządku zagadnień i głównych akcentów doktrynalnych – swoisty „traktat o transcendentaliach”, którego nie

927 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 2 c: „verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognoscitae, quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem”.

928 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 5 c: „veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui”.

929 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1, ad 2.

930 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 5, ad 2: „Veritas etiam rerum est secundum quod conformantur suo principio, scilicet intellectui divino”.

931 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum a quo dependet secundum suum esse, per accidens autem ad intellectum a quo cognoscibilis est. Sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum a quo non dependet. Iudicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur verae per ordinem ad intellectum nostrum, dicitur enim domus vera, quae assequitur similitudinem formae quae est in mente artificis; et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri. Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium”.

932 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1, ad 3: „licet veritas intellectus nostri a re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicina per prius inveniatur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinae, non sanitas eius, causat sanitatem, cum non sit agens invocum. Et similiter esse rei, non veritas eius, causat veritatem intellectus. Unde philosophus dicit quod opinio et oratio vera est *ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est*”.

933 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3, ad 2: „non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione”.

ma w żadnej z *Sum* i syntez teologicznych św. Tomasza – ale który można, jak widać na stosunkowo wdzięcznym przykładzie *Sumy Teologii*, wydestylować z materii „świętej nauki”. „Traktat” ten możemy w sposób uzasadniony uznać za potwierdzenie wszystkich tendencji widocznych w *De veritate*, 21, 1 (czyli naszym Tekście D z poprzedniego rozdziału) i petryfikujących Tomaszową doktrynę transcendentaliów w kształcie tam zarysowanym.

## W POSZUKIWANIU TRANSCENDENTALIÓW U ARYSTOTELESA

52 Analizując konsekwencje wynikłe z umiejscowienia przez św. Tomasza filozoficznych rozstrzygnięć dotyczących transcendentaliów w organizmie kwestii teologicznych o przymiotach Bożych, zdajemy sobie sprawę, że takie umiejscowienie wymusiło na filozofii transcendentaliów określone limity i ukierunkowania. Biorąc to pod uwagę, można by domniemywać, że gdyby Akwinata prowadził swoje ustalenia poza kontekstem teologicznym, zabyłyby one pełnią filozoficznej wrażliwości, zwolnione z serwitutów względem „nauki świętej”.

Jednak historyk filozofii dysponuje tutaj pewnym źródłowym dowodem na to, że Akwinata miał świetną możliwość wyrażenia swej doktryny transcendentaliów na szerokim polu metafizyki – i że przyniosło to efekty żadne lub co najmniej bardziej mizerne niż w kwestiach teologicznych o Bogu. Nie możemy przecież przeczytać nic o transcendentaliach ani w *De ente et essentia*, ani w *De principiis naturae*, czyli w utworach będących słusznie podziwianymi koncentratami Tomaszowej filozofii bytu. Ktoś mógłby, słusznie, podnieść argument, że to traktaty krótkie i młodzieńcze. W takim razie zajrzyjmy do tekstów obszernych i dojrzałych – do komentarza św. Tomasza do *Metafizyki* Arystotelesa. Wedle wszelkiego prawdopodobieństwa wykład o powszechnych właściwościach bytu powinien tam rozkwitnąć. Jest inaczej.

Trzymając się tym razem kolejności filozoficznej, spróbujemy wysłuchiwać w komentarzu do *Metafizyki* wykładaną tam teorię jednego, prawdy i dobra.

## JEDNO I BYT

53 Swoją metafizyczną teorię jednego św. Tomasz formułował zwykle w polemice z myślą Awicenny (a mówiąc dokładniej: z Awicenniańskim utożsamieniem jedności liczbowej i jedności transcendentalnej). Tej dyskusji św. Tomasza z Awicenną przyjrzymy się później. Na razie wystarczy, że zwrócimy uwagę, iż Akwinata, choć polemizując z Awicenną (oraz – śladem Arystotelesa – z platonikami i pitagorejczykami<sup>934</sup>) stawał *de facto* – w kwestii „dodawania”

934 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1, ad 1: „Ad primum igitur dicendum quod quidam, putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato, videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam

czegoś przez jedno do bytu – po stronie Awerroesa i samego Arystotelesa, nie manifestował tego wprost. W znanej nam już kwestii 11. *Sumy Teologii* imiona Pitagorasa, Platona i Awicenny nie są równoważone powołaniami na Filozofa i Komentatora – św. Tomasz woli wiązać swoje *sed contra* z cytatami z Pseudo-Dionizego<sup>935</sup>. Cytaty arystotelesowskie znajdują się wyraźnie na drugim planie – wzbogacają argumentację, ilustrują przesłanki, lecz nie tworzą wykładu i nie przez nie wypowiada tu św. Tomasz swoje konkluzje. Charakterystyczne, że twierdzenie Arystotelesowe, które, zdawałoby się, w największym stopniu pasowałoby do roli *porte parole* teorii Tomaszowej – cytat z księgi IV *Metafizyki*: „każdy byt jest jednym przez swoją istotę” – pada dopiero w ostatnim artykule kwestii *De unitate Dei*, i to wmontowane w jedną ze wstępnych wątpliwości, a więc nie jako fragment myśli św. Tomasza<sup>936</sup>.

Nie można więc powiedzieć, że cytaty arystotelesowskie wystarczą św. Tomaszowi do sformułowania wykładu o jedności transcendentalnej. To jednak wcale nie musi znaczyć, że myśl Arystotelesowa nie odgrywa istotnej roli w sformułowaniu tego wykładu. W pewnym sensie jest tam wszechobecna – choć nie ma ostatniego słowa.

Jeśli możemy w jakimś stopniu podtrzymać tezę, że teoria transcendentaliów jest „źródłowo arystotelesowska”<sup>937</sup>, zawdzięczamy to niemal wyłącznie fragmentom *Metafizyki* poświęconym jednemu<sup>938</sup> (gdyż, jak zobaczymy dalej, teza ta nie dałaby się wybronić w kontekście prawdy i dobra).

Przypomnijmy, że w *De veritate* (I, 1 c) przy ustalaniu sposobów „dodawania” czegoś do bytu św. Tomasz powołuje się na Arystotelesa z trzeciej księgi *Metafizyki* – aby wykluczyć dodawanie do bytu czegoś od niego realnie różnego. Wskazywane rozważania Filozofa obracają się wokół „jednego i bytu”. Jednak szczególnie doniosłe z punktu widzenia inspiracji doktryny

---

rem supra ens, sed significat substantiam entis prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiae omnium rerum. E contrario autem Avicenna, considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (alias numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam supra substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifeste falsum est, quia quaelibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quaelibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens, ad genus quantitatis pertinens”.

935 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 1, sc; ad 2.

936 Por. TOMASZ, *STH*, I, 11, 4, 3: „Praeterea, quod est per essentiam bonum, est maxime bonum, ergo quod est per essentiam suam unum, est maxime unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per philosophum in IV *Metaphys.* Ergo omne ens est maxime unum. Deus igitur non est magis unum quam alia entia”. Podobnie jest w kwestii „o dobru w ogóle” (*STH*, I, 6, 3, 1).

937 Por. MURALT, 1995, 22n.

938 Pełniejszy obraz koncepcji jedności w pismach Arystotelesa – śledzonej w *Kategoriach*, *Fizyce* i *Metafizyce* – podaje Tadeusz Klimski (por. KLIMSKI, 1992, 35-43).

transcendentalistów wydają się poświęcone jednemu analizie zawarte w księdze czwartej. Znajduje się tam (1003 b 23-35)<sup>939</sup> jedno z najważniejszych spośród tych zdań arystotelesowskich, które inspirowały dojrzewającą teorię jedności transcendentalnej. Zacytujmy je we współczesnym polskim przekładzie:

Byt i jedno są w istocie tym samym, czyli jedną naturą, gdyż zawierają się w sobie, tak jak zasada i przyczyna, choć nie są tym samym pojęciowo<sup>940</sup>.

Św. Tomasz przejmując od Arystotelesa myśl, że „byt i jedno są jedną i tą samą naturą”. Uważa, że takie sformułowanie ma wykluczyć pojmowanie relacji jednego i bytu na sposób współwystępowania różnych natur w czymś tym samym numerycznie (już w tym miejscu odsuwana jest pokusa traktowania jednego jako przypadłości, natury dodawanej do bytu). Byt i jedno to ta sama natura. Można to jednak rozumieć dwojako: żeby być „czymś jednym” jako jedna natura, wystarczy być tym samym, zamiennie (*convertibiliter*), co do podmiotu – ale można się ponadto ze sobą utożsamiać pojęciowo (*secundum rationem*). Szata i ubranie są czymś jednym w ten drugi sposób, są synonimami – natomiast przynajmniej i przyczyna w ten pierwszy<sup>941</sup>. I tak jest w przypadku bytu i jednego: oznaczają jedną naturę według różnych zakresów pojęciowych<sup>942</sup>.

939 Fragment ten był znany na Zachodzie już w XII w., z pierwszej, niekompletnej, wersji łacińskiej tekstu Arystotelesa (tzw. *Vetustissima*, w tym fragmencie niezmienną przez późniejszą *Vetus*). W czasach św. Tomasza w obiegu były ponadto trzy inne wersje, z których już korzystaliśmy wyżej: *Media* z XII w., *Nova* z lat 1220-30. i *Moerbecana* ukończona przed 1272. Tak więc komentując *Metafizykę* IV, 2 (1003 b 23-35), św. Tomasz pochylił się nad tekstem w następującej gamie przekładów:

<i>MET VETUSTISSIMA</i>	<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
Si igitur ens et unum idem et una natura est in consequendo ad invicem sicut principium et causa, sed non sicut una ratione ostensum ...	Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se ad invicem consequuntur ut principium et causa, sed non ut uno verbo ostensa ...	Unum autem et ens cum sint idem, et habeant eandem naturam, consecutio utriusque ad alterum est, sicut consecutio principii et causae unius ad alterum, non quia eadem definitio significat utrunque.	Si igitur ens et unum idem et una natura, quia se adinvicem consequuntur ut principium et causa, sed non ut una ratione ostensa.

940 ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, I, 154.

941 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [548]: „Dicit ergo primo, quod ens et unum sunt idem et una natura. Hoc ideo dicit, quia quaedam sunt idem numero quae non sunt una natura, sed diversae, sicut Socrates, et hoc album, et hoc musicum. Unum autem et ens non diversas naturas, sed unam significant. Hoc autem contingit dupliciter. Quaedam enim sunt unum quae consequuntur se adinvicem convertibiliter sicut principium et causa. Quaedam vero non solum convertuntur ut sint idem subiecto, sed etiam sunt unum secundum rationem, sicut vestis et indumentum”.

942 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [549]: „Unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes. Unde sic se habent sicut principium et causa, sed non sicut tunica et vestis, quae sunt

Realnej tożsamości bytu i jednego dowodzą, zdaniem Akwinaty, dwa rozumowania dowodowe Arystotelesa. Pierwsze jest oparte na spostrzeżeniu, że „tym samym jest jeden człowiek, bytujący człowiek i człowiek”<sup>943</sup>:

Tym samym bowiem jest jeden człowiek i człowiek, co człowiek, który jest, i człowiek; nie ma też wcale różnicy w znaczeniu dwojako sformułowanej wypowiedzi: „jest jeden człowiek” i „jest jeden, który jest człowiekiem”. Jest oczywiste, że między ostatnimi nie ma rozdziału ani w powstawaniu, ani w procesie zniszczenia i tak samo ma się z jednym i bytem. Toteż jasne, że jeśli uwzględnić ją w tych sformułowaniach, znaczy ona to samo, czyli że jedno nie jest niczym innym niż byt<sup>944</sup>.

Akwinata z początku jedynie powtarza rozumowanie Arystotelesa (jego pierwszy dowód na realną tożsamość bytu i jednego). Uwyrażnia jego artykulację: zwraca uwagę, że ani w powstawaniu człowieka, ani w jego zniszczeniu byt, jedno i człowiek nie rozdzielają się; a więc nie tylko byt i jedno nie dodają żadnej natury do człowieka, ale także jedno nie jest czymś innym niż byt<sup>945</sup>.

nomina penitus synonyma”.

943 ARYSTOTELES, *MET*, IV, 2 (1003 b 27-32):

<i>MET VETUSTISSIMA</i>	<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
idem enim est ‘unus homo’ et ‘homo’, et ‘cum sit homo’ et ‘homo’, et non alterum aliquid demonstrat secundum dictionem replicatum quod ‘est homo’ et ‘homo’ et ‘unus homo’ (constans autem est quod non separantur neque in generatione neque in corruptione), similiter autem et in uno, quare manifestum est quoniam appositio in istis idem ostendit, et nichil alterum preter ens unum...	idem enim et unus homo et ens homo et homo, et non diversum aliquid ostendit secundum dictionem repetitam ipsum „est homo et homo et unus homo” (palam autem quia non separatur nec in generatione nec in corruptione); similiter autem et in uno, quare palam quia additio in hiis hoc ostendit, et nichil aliud unum preter ens...	Sermo enim dicens homo unus, aut homo est, aut homo iste, idem significat, et non diversa significat apud iterationem. Manifestum est nam quod sermo dicens homo iste, et homo unus, et homo est, non significat diversa: cum non sit differentia inter dicere homo iste, et homo, neque in generatione, neque in corruptione. et similiter est etiam de uno. Manifestum est igitur quod additio in istis significat idem, et non significat unum aliud ab ente.	Idem enim unus homo, et ens homo et homo: et non diversum aliquid ostendit secundum dictionem repetitum ipsum est homo, et homo, et unus homo. Palam autem quia non separantur nec in generatione neque in corruptione. Similiter autem et in uno. Quare palam quia additio in his idem ostendit: et nihil aliud unum praeter ens.

944 ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, I, 154n.

945 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [550-552]: „Quod autem sint idem re, probat duabus rationibus, quarum primam ponit ibi, «idem enim», quae talis est. Quaecumque duo addita uni nullam diversitatem afferunt, sunt penitus idem: sed unum et ens addita homini vel cuicumque alii nullam diversitatem afferunt: ergo sunt penitus idem. Minor patet: idem enim est dictum homo, et unus homo. Et similiter est idem dictum, ens homo, vel quod est homo: et non demonstratur aliquid alterum cum secundum dictionem replicamus dicendo, est ens homo, et homo, et unus homo. Quod quidem



Następnie jednak dodaje od siebie dopowiedzenie, które wyraźnie ma zrównoważyć realne utożsamienie bytu i jednego pojęciowym ich rozróżnieniem. Przecież „bytujący człowiek” i „jeden człowiek” to nie synonimy. „Człowiek” – i każda „rzecz” – to nazwa wzięta z istoty. „Byt” pochodzi od aktu bytowania (*actus essendi*). A „jedno” – od „porządku lub niepodzielenia”. W sumie: rzecz, byt i jedno oznaczają dokładnie to samo, lecz co do różnych zakresów pojęciowych<sup>946</sup>.

Wróćmy teraz do tekstu Arystotelesa<sup>947</sup>:

Nadto każda substancja jest jednym, i to nie na sposób przypadłości, ale stanowi tak samo, w sensie istotnym, jakiś byt<sup>948</sup>.

Św. Tomasz uważa, że chodzi tu o drugi dowód Arystotelesa, oparty na analizie sposobu orzekania: jeśli jedno i byt są orzekane o substancji każdej rzeczy nie przypadłościowo, lecz istotowo – są realnie tym samym<sup>949</sup>. A że są właśnie tak orzekane o substancji, wiemy przez uznanie za niemożliwe przypuszczenia, iż substancja jest bytem (i jednym) „przez coś innego

---

probat sic. Idem enim est generari et corrumpi hominem, et id quod est homo. Quod ex hoc patet, quia generatio est via ad esse, et corruptio mutatio ab esse ad non esse. Unde nunquam generatur homo, quin generetur ens homo: nec unquam corrumpitur homo, quin corrumpatur ens homo. Quae autem simul generantur et corrumpuntur sunt unum. Et sicut dictum est quod ens et homo non separantur in generatione et corruptione, similiter apparet de uno. Nam cum generatur homo, generatur unus homo: et cum corrumpitur, similiter corrumpitur. Unde manifestum est quod appositio in istis ostendit idem; et per hoc quod additur vel unum vel ens, non intelligitur addi aliqua natura supra hominem. Ex quo manifeste apparet, quod unum non est aliud praeter ens: quia quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibiinvicem sunt eadem”.

946 POR. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [553]: „Patet autem ex praedicta ratione, non solum quod sunt unum re, sed quod differunt ratione. Nam si non differrent ratione, essent penitus synonyma; et sic nugatio esset cum dicitur, ens homo et unus homo. Sciendum est enim quod hoc nomen Homo, imponitur a quidditate, sive a natura hominis; et hoc nomen Res imponitur a quidditate tantum; hoc vero nomen Ens, imponitur ab actu essendi: et hoc nomen Unum, ab ordine vel indivisione. Est enim unum ens indivisum. Idem autem est quod habet essentiam et quidditatem per illam essentiam, et quod est in se indivisum. Unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes”.

947	<i>MET VETUSTISSIMA</i>	<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
	amplius autem uniuscuiusque substantia unum est [et] non secundum accidens, similiter autem et quod vere ens aliquid est;	amplius autem cuiusque substantia unum est non secundum accidens, similiter et quod ens aliquid.	Et etiam substantia cuiuslibet est una non modo accidentali: et ideo dicimus, quod substantia cuiuslibet unius communis est esse eius....	Amplius autem cuiuscumque substantia unum est non secundum accidens, similiter et quod ens aliquid.

948 ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRĄPIEC, I, 155.

949 POR. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [554]: „Quaecumque duo praedicantur de substantia alicuius rei per se et non per accidens, illa sunt idem secundum rem: sed ita se habent unum et ens, quod praedicantur per se et non secundum accidens de substantia cuiuslibet rei. Substantia enim cuiuslibet rei est unum per se et non secundum accidens. ens ergo et unum significant idem secundum rem”.

„dodanego” – aby to przypuszczenie podtrzymać, musielibyśmy przedłużyć je w nieskończoność<sup>950</sup>.

W tym miejscu św. Tomasz podejmuje dyskusję z Awicenną, który miał traktować jedno jako coś dodawanego do bytu, utożsamiając jedno transcendentálne z jednym liczbowym. Dyskusję tę na razie pominiemy, gdyż będzie o niej jeszcze mowa dalej. Trzeba jednak zaznaczyć, że w toku tej dyskusji Akwinata stwierdza dobitnie, iż jedno zamiennie z bytem oznacza sam byt, do którego dodano pojęciową treść niepodzielenia, które jako negacja nie wnosi jakiegoś naturalnego (realnego) dodatku do bytu<sup>951</sup>.

Następnie, wracając do komentowania tekstu Arystotelesowego, św. Tomasz pisze na samym końcu cytowanego tu wykładu – oczywiście znów inspirowany kolejnymi słowami Arystotelesa – że tyle jest „gatunków” (ew. „części”) jednego, ile „gatunków/części” bytu (czyli kategorii). Metafizyka zajmuje się nimi wszystkimi<sup>952</sup>.

Zagadnienie związków jednego i bytu wraca w rozważaniach Arystotelesa w księdze X *Metafizyki*, w całości poświęconej zagadnieniu jedności. Znajdujemy tam (1054 a 13-19)<sup>953</sup> tekst w pewnym stopniu paralelny względem cytowanego wyżej fragmentu z księgi IV:

To zaś, że w pewnym sensie jedno oznacza to samo co byt, wynika w sposób oczywisty stąd, że przynależy jednako do wszystkich kategorii, a nie zamyka się w żadnej z nich: nie jest tylko substancją czy jakością, lecz odnosi się do nich tak

950 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [555]: „Quod autem ens et unum praedicentur de substantia cuiuslibet rei per se et non secundum accidens, sic potest probari. Si enim praedicarentur de substantia cuiuslibet rei per aliquod ens ei additum, de illo iterum necesse est praedicari ens, quia unumquodque est unum et ens. Aut ergo iterum de hoc praedicatur per se, aut per aliquid aliud additum. Si per aliquid aliud, iterum esset quaestio de illo addito, et sic erit procedere usque ad infinitum. Hoc autem est impossibile: ergo necesse est stare in primo, scilicet quod substantia rei sit una et ens per seipsam, et non per aliquid additum”.

951 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [560]: „Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionis rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti aditam”.

952 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [561]: „Dicit ergo primo, quod ex quo unum et ens idem significant, et eiusdem sunt species eadem, oportet quod tot sint species entis, quot sunt species unius, et sibi invicem respondententes. Sicut enim partes entis sunt substantia, quantitas et qualitas etc., ita et partes unius sunt idem, aequale et simile. Idem enim unum in substantia est. Aequale, unum in quantitate. Simile, unum in qualitate. Et secundum alias partes entis possent sumi aliae partes unius, si essent nomina posita. Et sicut ad unam scientiam, scilicet ad philosophiam, pertinet consideratio de omnibus partibus entis, ita et de omnibus partibus unius, scilicet eodem et simili et huiusmodi”.

953 Fragment ten był znany św. Tomaszowi w trzech wersjach łacińskich:

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
Quia vero idem significant unum et ens – sequitur equaliter categorias ipsas – et quia non sunt in nulla una, palam (ut neque in quid est neque in	Quoniam autem intentio unius est eadem quoquo modo cum intentione entis manifestum est, quoniam modi consecutionis istorum ad praedicamenta	Quia vero idem significant aequaliter unum et ens, palam per assequi aequaliter categorias, et quia non sunt in nulla una, ut neque in quid est, neque

jak byt. Wynika to i stąd, że nazwa „jeden człowiek” nie mówi nic więcej niż „człowiek”, jak i być nie oznacza niczego innego poza tym, co być czymś, co byś jakieś i w jakiejś ilości. Wreszcie wynika to stąd, że być jedną rzeczą to być czymś oto konkretnym<sup>954</sup>.

Komentując tę wypowiedź Arystotelesa, Awerroes stwierdza, że nazwy: jedno i byt, „są synonimami”<sup>955</sup> – co na pierwszy rzut oka wydaje się wyrażeniem sprzeciwiającym się już nie tylko uznaniu różnicy jednego i bytu *secundum rem*, ale także *secundum rationem* (to zaś oznaczałoby, że odróżnia się te pojęcia bezpodstawnie, *nugatorie*). Być może tak ostre postawienie sprawy wynika stąd, że Awerroes uderza w tym miejscu w pogląd Awicenny, który – jak to ujmuje Komentator – „mówił, że byt i jedno oznaczają intencję dodaną do istoty rzeczy”, a więc uznawał jedno i byt za „przypadłość w rzeczy”<sup>956</sup>. Takiego stanowiska nie da się utrzymać, gdyż trzeba by „iść w nieskończoność” – mówi Awerroes, sygnalizując, że dyskutował z nim już w innych miejscach. Awicenna, wyjaśnia, pomylił się w dwóch miejscach: po pierwsze, utożsamił jedno, będące początkiem liczby, z jednym, które jest synonimem bytu; po drugie, zignorował różnicę między bytem jako „rodzajem” i bytem jako prawdą<sup>957</sup>.

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
quale, sed similiter se habent tamquam ens), et non diversum quid adpredicandum ‘unus homo’ de homine (quemadmodum nec esse preter quid aut quale aut quantum) et ‘unum esse’ unumquodque esse.	sunt aequales, et quia essentia eorum non est una, neque alterum solum, sicut est unum in praedicamento, quod dicitur quid, et in qualitate non est unum, sed simile sicut ens. Et quia non additur praedicamento aliud, et unus homo hominum, sicut neque per essentiam, praeter quale, aut ubi, aut quantum, et illud, quod est essentia unius, est et essentia cuiuslibet.	in quale, sed similiter se habet sicut ens. Et per hoc quod unus homo non praedicat alterum aliquid ab homine, quemadmodum nec esse, praeter quid, aut quale, aut quantum. Et uni esse, id quod unicuique esse.

954 ARYSTOTELES, *METAFIZYKA*, KRAPIEC, II, 92.

955 POR. AWERROES, *IN X MET*, 4 [257 D-E]: „Quoniam autem hoc nomen unum, et ens sunt synonyma, manifestum est ex hoc, quod aequaliter dividuntur praedicamenta secundum ea. quoniam, sicut dicimus, quod ens dividitur in substantiam, et quantum, et quale, et alia, ita dicimus quod unum aliud est substantia, et unum quale, et sic de aliis”.

956 POR. AWERROES, *IN X MET*, 4 [257 E]: „Et Avicenna dixit quod ens et unum significant intentionem additam essentiae rei. Non enim opinatur, quod res est ens per se, sed per dispositionem additam ei: ut dicimus aliquid esse album. unum igitur et ens apud ipsum significant accidens in re”.

957 POR. AWERROES, *IN X MET*, 4 [257 E-G]: „Et iam diximus impossibilia contingentia huic positioni in aliis locis, et post continget ei hoc, sive quod illa dispositio, aut illud accidens per unum est unum et ens. Ens autem est etiam unum, et ens per aliquod additum, aut per se: si per additum, procedetur in infinitum: si per se, ergo concessum est aliquid esse unum et ens per se. Sed deceperunt eum duo, scilicet quia opinabatur quod unum, quod est principium quantitatis, est unum, quod est synonymum enti. Et quia hoc unum numeratur in accidentibus, existimavit quod unum, quod significat omnia praedicamenta, est accidens. Et etiam fuit deceptus, quia ignoravit differentiam inter hoc

Kilka wierszy dalej Awerroes wypowiada myśl, która jest dla nas szczególnie interesująca. Mówi bowiem, że – według Arystotelesa – „nazwy: jedno i byt, oznaczają jedną istotę, lecz różnią się według sposobu (*secundum modum*)”<sup>958</sup>. Chwilę później dochodzi do podobnej formuły, żeby wyjaśnić, że nie jest tak, że „jedno i byt są tym samym na wszelkie sposoby”; „oznaczają one to samo według podmiotu, ale co innego według sposobu”. Awerroes mówi to właśnie dlatego, żeby zapewnić – znów przeciw Awicennie – że synonimiczność jednego i bytu nie czyni różnicy tych dwu nazw bezpodstawną<sup>959</sup>.

W cytowanym fragmencie komentarza Awerroesa intrygujące jest posłużenie się sformułowaniem o tożsamości „według podmiotu” i różnicą „według sposobu”. Warto zwrócić uwagę na to użycie słowa *modus* w kontekście różnicy jednego i bytu. Wygląda to tak, jakbyśmy trafili tu na sformułowanie, które mogłoby być inspiracją dla terminologii z Tomaszowego *De veritate*, 1, 1.

Co ciekawe, św. Tomasz komentując ten sam fragment z dziesiątej księgi *Metafizyki* używa w odpowiednim miejscu słowa *ratio*<sup>960</sup> (a nie *modus*): jedno i byt są tym samym co do podmiotu, a różnią się tylko samą treścią pojęciową, gdyż jedno dodaje do bytu niepodzielenie. Akwinata jakby więc unikał w tym miejscu znanego mu na pewno z komentarza Awerroesa wyrażenia *secundum modum* (choć z drugiej strony mówi np. o różnych „sposobach jednego”<sup>961</sup>). Korzysta z okazji, by powiedzieć, że transcendentalia (tu określane akurat jako *communια*) oznaczają „samą naturę podłożą”, podczas gdy przypadłości – jakąś naturę do nich dodaną<sup>962</sup>.

nomen ens, quod significat genus, et quod significat verum. Quod nam significat verum, est actus, et quod significat genus, significat unumquodque decem praedicamentorum multipliciter.

958 Por. AWERROES, *IN X MET*, 4 [257 H]: „Et, cum induxit has duas rationes super hoc, quod hec nomina unum et ens significant unam essentiam, sed differunt secundum modum, induxit tertiam rationem...”

959 Por. AWERROES, *IN X MET*, 4 [257 I-K]: „Et non intendit, quod ista nomina unum et ens sunt idem omnibus modis, sed intendit, quod significant idem secundum subiectum et diversa secundum modum. Et ideo deceptus fuit Avicenna cum dixit si haec nomina unum et ens essent synonyma cum hoc nomine res, non esset verum dicere rem esse unam, verbi gratia, et, si unus homo significaret hominem, tunc dicere istum hominem demonstratum esse unum, non esset enuntiabile compositum ex praedicato et subiecto: sed dicere hominem esse unum, esset sicut dicere hominem esse hominem”.

960 Por. TOMASZ, *IN X MET*, 3 [1974]: „Deinde cum dicit «quia vero» quia eamdem rationem dixerat de ente et de uno, ostendit quod ens et unum aliquo modo idem significant. Et dicit aliquo modo; quia ens et unum sunt idem subiecto, differunt tantum sola ratione. Unum enim addit indivisionem supra ens. Dicitur enim unum ens indivisibile vel indivisum”.

961 Por. np. TOMASZ, *IN X MET*, 1 [1921]: „Circa primum primo ponit primum modum dicendi unum; dicens, quod in quinto libro ostensum est, quoties dicantur nomina quae pertinent ad considerationem huius scientiae. Dictum est enim quod unum dicitur multis modis. Sed cum multipliciter dicatur unum, principales modi sunt quatuor: ita tamen quod dicamus modos unius, secundum quos unum dicitur primo et per se, et non per accidens. Nam unum per accidens habet alios suos modos”.

962 Por. TOMASZ, *IN X MET*, 3 [1980]: „Postmodum vero ostendit quod significant naturam eorum de quibus dicuntur, et non aliquid additum sicut accidentia. In hoc enim differunt communia ab ac-

Zaprezentowana w tymże miejscu krytyka stanowiska Awicenny jest bardzo podobna do tego, co mówił Awerroes<sup>963</sup>. Zannotujmy jeszcze, że nieco dalej św. Tomasz wyjaśnia jeszcze raz zależności łączące jedno i wiele – i znów znajdujemy tam sformułowania, które można by traktować jako dobrą podstawę do wyróżnienia transcendentale odrębności (i połączenia go treściowo z zasadą niesprzeczności)<sup>964</sup>.

## PRAWDA TYLKO W UMYŚLE?

54 Jak widać, w komentarzu do *Metafizyki* znajduje się wykład jedności transcendentalej, nie odbiegający od tego, co czytamy w odpowiedniej kwestii *Sumy Teologii*. Inaczej jest z prawdą transcendentálną. W komentarzu do *Metafizyki* nie znajdziemy wykładu jej poświęconego. Jest tak dlatego, że Arystoteles nie przypisywał nigdy zagadnieniu „prawda i byt” rangi porównywalnej z zagadnieniem „jedno i byt”, nie widział między nimi analogii – w jego myśli nie znajdziemy choćby pośredniego uznania prawdy za transcendentale. Tomasz-komentator nie zamierzał tego zmieniać. Zmieniał to, co najwyżej, Tomasz-kontynuator.

Etienne Gilson przypomina fragment z zakończenia księgi VI *Metafizyki* (1027 b – 1028 a). Z punktu widzenia naszych rozważań niewralgicznym miejscem tego fragmentu jest stwierdzenie Arystotelesa, że prawda (i fałsz) jest w umyśle, a nie w rzeczach (a w takim razie metafizyka nie zajmuje

---

cidentibus, quamvis utrisque sit commune non esse hoc aliquid: quia communia significant ipsam naturam suppositorum, non autem accidentia, sed aliquam naturam additam”.

963 Por. TOMASZ, *IN X MET*, 3 [1981]: „Hoc autem non considerans Avicenna posuit quod unum et ens sunt praedicata accidentalia, et quod significant naturam additam supra ea de quibus dicuntur. Deceptus enim fuit ex aequivocatione unius. Quod quidem secundum quod est principium numeri habens rationem mensurae in genere quantitatis, significat quamdam naturam additam his de quibus dicitur, cum sit in genere accidentis. Sed unum quod convertitur cum ente circuit omnia entia. Unde non significat aliquam naturam determinatam ad aliquod genus. Similiter etiam deceptus est ex aequivocatione entis. Nam ens quod significat compositionem propositionis est praedicatum accidentale, quia compositio fit per intellectum secundum determinatum tempus. Esse autem in hoc tempore vel in illo, est accidentale praedicatum. Sed ens quod dividitur per decem praedicamenta, significat ipsas naturas decem generum secundum quod sunt actu vel potentia”.

964 Por. TOMASZ, *IN X MET*, 4 [1996]: „Dicendum igitur quod nihil prohibet aliquid esse prius et posterius eodem secundum rationem, secundum diversa in eo considerata. In multitudine enim considerari potest, et quod multitudo est, et ipsa divisio. Ratione igitur divisionis prior est quam unum secundum rationem. Nam unum est quod non dividitur. Secundum autem quod est multitudo, posterius est uno secundum rationem, cum multitudo dicatur aggregatio unitatum. Divisio autem quae praesupponitur ad rationem unius, secundum quod convertitur cum ente, non est divisio quantitatis continuae, quae praetelligitur uni quod est principium numeri. Sed est divisio quam causat contradictio, prout hoc ens et illud, dicuntur divisa, ex eo quod hoc non est illud. Sic ergo primo in intellectu nostro cadit ens, et deinde divisio; et post hoc unum quod divisionem privat, et ultimo multitudo quae ex unitatibus constituitur. Nam licet ea quae sunt divisa, multa sint, non habent tamen rationem multorum, nisi postquam huic et illi attribuitur quod sit unum. Quamvis etiam nihil prohiberet dici rationem multitudinis dependere ex uno, secundum quod est mensurata per unum, quod iam ad rationem numeri pertinet”.

się zagadnieniem prawdy)<sup>965</sup>. Św. Tomasz oczywiście znał te słowa i zdał sobie sprawę z ich znaczenia. Co najmniej dwukrotnie – w *De veritate* i w *Summie Teologii*, w artykułach nt. „czy prawdziwość jest najpierw w intelekcie” – użył ich w *sed contra*, przeciw tezie, że prawdziwość jest (najpierw) w rzeczach. W komentarzu do *Metafizyki* nie próbuje nawet sugerować, że widzi inne rozwiązanie tej kwestii – i że w związku z tym uważa za uzasadnione odejście w tym punkcie od Arystotelesa. Wręcz przeciwnie, powtarza jakby bez wahania, że według Arystotelesa prawda jest tylko w intelekcie<sup>966</sup>, i to wyłącznie wtedy, gdy „łączy i dzieli”<sup>967</sup> (a następnie

965 Akwinata i jemu współcześni znali ten fragment w następujących wersjach:

<i>MET ME</i>	<i>MET NO</i>	<i>MET MOE</i>
non enim falsum et verum in rebus, ut bonum quidem verum in mente, circa vero simplicia et quid est nec in mente est; – ergo quecumque oportet speculari circa sic ens et non ens, posterius perscrutandum est. Quoniam autem complexio est et divisio in mente et non in rebus, et quod est ita ens diversum est ens a propriis (aut enim quid est aut quale quid aut quantitatem aut si quid aliud copulat aut dividit mente), quasi accidens quidem et verum ens pretermittendum – huius enim causa indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis – quapropter ea quidem pretermittantur, perscrutande vero sunt entis eius cause et principia in quantum ens est.	Verum enim et falsum non sunt in rebus, sicut bonum et malum ut verum sit sicut bonum, et falsum sicut malum, sed sunt in cognitione. Et nulla cognitio est de simplicibus, aut de illo quod est. Omnia igitur perscrutanda de ente, quod est huiusmodi, et de eo, quod non est, dicenda sunt post. Et cum in cognitione est aut compositio, aut divisio, non in rebus, quod est aliud secundum hunc modum: ex rebus enim, quae sunt in rei veritate, est illud quod significat aut quid, aut quale, aut quantum, aut quod copulatur, cum alio, et cogitatio dividit illud: dimittamus ergo ens, quod est quasi accidens, et quod est quasi verum. causa enim unius eorum non habet definitionem, et causa alterius est cognitio. Et utrunque est in genere diminuto generum entis, et non sunt ex eis, quae significant esse entis. Et ideo dimittatur, et perscrutetur.	Non est autem falsum et verum in rebus, ut quod <i>quidem</i> bonum verum, quod autem malum falsum, sed in mente. Circa vero simplicia et quid est nec in mente est. Igitur quaecumque oportet speculari circa sic ens et non ens, posterius perscrutandum est. Quoniam autem complexio et divisio est in mente et non in rebus, quod autem ita ens, alterum ens a propriis: aut enim <i>quod</i> quid est, aut quia quale, aut quia quantum, aut si quid aliud copulat aut dividit mens. Quod quidem ut accidens, et quod ut verum ens, praetermittendum. Causa enim huius quidem indefinita, illius vero mentis aliqua passio, et utraque circa reliquum genus entis, et non extra ostendunt entem aliquam naturam entis. Quapropter ea quidem praetermittantur. Perscrutandum vero sunt ipsius entis causae et principia, in quantum ens.

966 Por. TOMASZ, *IN VI MET*, 4 [1231]: „Sed ipse hoc negat; dicens, quod verum et falsum non sunt in rebus, ita quod verum rationis sit quoddam bonum naturae, et falsum sit quoddam malum; sed *sunt tantum in mente*, idest in intellectu”.

967 Por. TOMASZ, *IN VI MET*, 4 [1236]: „Intellectus autem habet apud se similitudinem rei intellectae, secundum quod rationes incomplexorum concipit; non tamen propter hoc ipsam similitudinem diiudicat, sed solum cum componit vel dividit. Cum enim intellectus concipit hoc quod est animal rationale mortale, apud se similitudinem hominis habet; sed non propter hoc cognoscit se hanc similitudinem habere, quia non iudicat hominem esse animal rationale et mortale: et ideo in hac sola secunda operatione intellectus est veritas et falsitas, secundum quam non solum intellectus habet similitudinem rei intellectae, sed etiam super ipsam similitudinem reflectitur, cognoscendo et diiudicando ipsam. Ex his igitur patet, quod veritas non est in rebus, sed solum in mente, et etiam in compositione et divisione”.

w wypowiedzi<sup>968</sup>); że podczas gdy dobro jest cechą rzeczy, prawdziwość to cecha poznania<sup>969</sup>.

O tym, że św. Tomasz odstąpił jednak od ortodoksji arystotelesowskiej<sup>970</sup>, dowiemy się dopiero, gdy obok komentarza do *Metafizyki* położymy którąś ze wspomnianych Tomaszowych kwestii „o prawdzie” – czyli kwestię 16. z pierwszej części *Summy Teologii* lub wcześniejszą kwestię 1. *De veritate*. Etienne Gilson stwierdza, że wszędzie tam, gdzie św. Tomasz wykłada teorię prawdy jako własności transcendentальной, „zdradza Arystotelesa”<sup>971</sup>. Innymi słowy, Filozof jest tam cytowany, lecz jego słowa przyjmują inny sens, stają się składnikiem teorii, której nie można już przypisać autorowi *Metafizyki*.

Możemy pokusić się o przesłedzenie tego procesu „zdrady” intencji Filozofa przez Akwinatę. Zaczniemy od konstatacji, że punktem wyjścia autorskich wykładów św. Tomasa są twierdzenia wzięte z księgi VI *Metafizyki*. Jednak od samego początku podlegają one szczególnej obróbce: tam, gdzie Filozof mówił kategorycznie, że prawda jest „w intelekcie, a nie w rzeczach”, Akwinata mówi, także stanowczo, że „prawda jest najpierw w intelekcie”. W *Sumie Teologii*, zagłębiając się w problem, czy prawdziwość można przypisywać jedynie intelektowi „łączącemu i dzielącemu”, św. Tomasz zaczyna od następującego streszczenia: „według swego pierwszego pojęcia” prawdziwość jest w intelekcie, i polega na jego „współuformowaniu” (*conformitas* – wspólnota formy, współkształtność) z rzeczą poznawaną<sup>972</sup>.

968 Por. TOMASZ, *IN VI MET*, 4 [1233]: „Unde relinquitur per locum a divisione, quod ex quo non est in rebus, nec est in mente circa simplicia et quod quid est, quod sit circa compositionem et divisionem mentis primo et principaliter; et secundario vocis, quae significat conceptionem mentis”.

969 Por. TOMASZ, *IN VI MET*, 4 [1234]: „Sicut ergo bonum et malum designant perfectiones, quae sunt in rebus: ita verum et falsum designant perfectiones cognitionum”.

970 Oto próbka tejże „ortodoksji” w wydaniu Komentatora: „verumtamen verum et falsum sunt in cognitione, et bonum et malum sunt in materia: et nullum entium, quae sunt in cognitione, dicitur esse simpliciter secundum quod est extra animam. Deinde dixit *Omnia igitur perscrutanda*, etc., idest omnia perscrutanda, utrum sint de ente in cognitione, aut de ente extra animam, dicenda sunt ubi perscrutabitur de universalibus, et numeris, et aliis similibus. Deinde dixit *Et cum in cognitione*, etc., idest cum illud, quod est in cognitione ex hoc ente, est compositio aut divisio, absque eo quod sit extra animam ens, quod differt ab isto, quod est in re, est illud, quod significat aut quid, aut quale, aut quantum, aut aliquod continuum cum alio. Et haec sunt caetera praedicamenta. Deinde dixit *et cogitatio dividit illud*, etc., idest forte intendit per hoc illud, quod est propter praedicamentum substantiae. Et forte intendit praedicamenta, quae communiter habent compositionem. ista nam existimantur, quod nisi anima esset, non esset. Deinde dixit *dimittamus ergo ens*, etc., idest dimittamus igitur perscrutari perscrutationem de ente, quod est per accidens, et de ente, quod est veridicans, sive quod est in anima. Ens enim, quod est per accidens, non habet causam terminatam: et quod est veridicans, non habet etiam causam nisi animam. et ideo utrunque numeratur in genere entis diminuti” (AWERROES, *IN II MET* [152 G-1]).

971 Por. GILSON, 1965, 137: „Wszystkie traktaty zawierające specjalny rozdział o prawdzie jako właściwości transcendentальной są zgodne z autentycznym stanowiskiem Tomasza z Akwinu, zdradzają jednak Arystotelesa. Ci, którzy przypisują Arystotelesowi taką naukę, mówią raczej o filozofii Arystomasza, jakby o jakimś skrzyżowaniu sarny i jelenia, która w rzeczywistości nie istnieje, a tylko jest fikcją umysłową”.

972 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 2 c: „verum, sicut dictum est, secundum sui primam rationem est in intellectu. Cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus in quantum habet similitudinem rei cognitae,

Poza swoistym zastrzeżeniem, że chodzi (tylko) o „pierwsze pojęcie prawdziwości”, nie mamy tu żadnego wykroczenia przeciw Filozofowi. Rzecz jednak właśnie w tym zastrzeżeniu, które – już bez pomocy Arystotelesa, a raczej wbrew temu, co czytaliśmy w księdze VI *Metafizyki* – zostawia miejsce na jakieś wtórne pojęcie prawdy<sup>973</sup>. To pierwsze zachowuje wszędzie swoją pozycję, lecz jest pierwsze właśnie dlatego, że jest też wtórne, drugorzędne pojęcie prawdy. W *De veritate*, dziele wcześniejszym od *Sumy*, czytamy objaśnienie, że prawdę orzeka się najpierw o tym, w czym najwcześniej „dopełnia się pojęcie prawdziwości” – a to dopełnienie następuje w duszy, mówiąc ściśle: w umyśle poznającego. Dlatego prawdziwość jest najpierw w umyśle. Można jednak także poznawaną rzecz nazwać prawdziwą, choć wtórnie, jako dostosowaną (*adaequata*) do intelektu<sup>974</sup>. Tak więc Akwinata uznaje, że prawda jest także w rzeczach – i tu zdaje się „zdradzać” Arystotelesa. Odstępstwo to pogłębia się jeszcze, gdy św. Tomasz stwierdza, że, jeśli wziąć pod uwagę nasz ludzki intelekt i „rzeczy naturalne”, te ostatnie są „miarą” dla intelektu, a w pewnym ściśle określonym sensie – jako z kolei „wymierzone” przez intelekt Boski – są one prawdziwe wcześniej niż zostaną poznane przez człowieka. Jednak nawet wtedy św. Tomasz nie odstępuje na moment od definicji prawdy zakładającej jej pierwszeństwo w intelekcie: rzeczy naturalne są prawdziwe niezależnie od ich poznania przez intelekt ludzki dlatego, że są dostosowane do intelektu Boskiego. Akwinata nie pozostawia wątpliwości: gdyby rzeczy nie były poznawane przez żaden intelekt, zniknęłoby całkowicie pojęcie prawdy<sup>975</sup>.

---

quae est forma eius in quantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem”.

973 Por. GILSON, 1965, 138.

974 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 2 c: „Dicendum, quod non oportet in illis quae dicuntur per prius et per posterius de multis, quod illud prius recipiat praedicationem communis, quod est ut causa aliorum, sed illud in quo est primo ratio illius communis completa; sicut sanum per prius dicitur de animali, in quo primo perfecta ratio sanitatis invenitur, quamvis medicina dicatur sana ut effectiva sanitatis. Et ideo, cum verum dicatur per prius et posterius de pluribus, oportet quod de illo per prius dicatur in quo primo invenitur completa ratio veritatis. Complementum autem cuiuslibet motus vel operationis est in suo termino. Motus autem cognitivae virtutis terminatur ad animam: oportet enim quod cognitum sit in cognoscente per modum cognoscentis: sed motus appetitivae terminatur ad res; inde est quod philosophus in III de anima ponit circumlocutionem quemdam in actibus animae, secundum, scilicet, quod res quae est extra animam, movet intellectum, et res intellecta movet appetitum, et appetitus tendit ad hoc ut perveniat ad rem a qua motus incepit. Et quia bonum, sicut dictum est, dicit ordinem entis ad appetitum, verum autem dicit ordinem ad intellectum; inde est quod philosophus dicit VI Metaphys., quod bonum et malum sunt in rebus, verum autem et falsum sunt in mente. Res autem non dicitur vera nisi secundum quod est intellectui adaequata; unde per posterius invenitur verum in rebus, per prius autem in intellectu”.

975 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 2 c: „Ex quo patet quod res naturales, a quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, ut dicitur X Metaph.: sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia sicut omnia artificata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans non mensuratus; res autem naturalis, mensurans et mensurata; sed intellectus noster mensuratus et non mensurans res quidem naturales, sed artificiales tantum. Res ergo naturalis inter duos intellectus constituta, secundum adaequationem ad utrumque vera dicitur; secundum enim



Tak samo, tylko z drobnymi zmianami terminologicznymi, jest to wyłożone w późniejszej o kilka lat *Sumie Teologii* – we fragmencie, który już analizowaliśmy wyżej. Św. Tomasz mówi tam, że „każda rzecz jest bezwarunkowo prawdziwa według przyporządkowania do intelektu, od którego zależy”<sup>976</sup>, dlatego rzeczy naturalne są prawdziwe przede wszystkim w ten sposób, że „wynikają z postaci znajdujących się w umyśle Boskim”<sup>977</sup>. Zasada „pierwszego pojęcia prawdy” jest nienaruszona: „Prawdziwość przede wszystkim jest w intelekcie, a wtórnie w rzeczach, zgodnie z tym, że odnoszą się do intelektu jako do pryncypium”<sup>978</sup>. Zasada pozostaje niezmienną, a różnica z Arystotelesem wynika zapewne także z tego, że ten ostatni nie posługiwał się koncepcją idei Boskich oraz stwarzania rzeczy według wzoru znajdującego się w umyśle Boga<sup>979</sup>. W tym punkcie św. Tomasz wydaje się nam duchowym potomkiem św. Augustyna, lecz równie prawdziwe będzie twierdzenie, że powtarza koncepcję wspólną ogółowi filozofów chrześcijańskich.

Gilson zwraca uwagę, że powodem rozejścia się św. Tomasza z myślą Arystotelesa w kwestii prawdy była teologia inspirowana przez obecną w Ewangeliu św. Jana uotożsamienie Boga i Prawdy – która sprawiła, że teolog poszedł dalej niż chciał iść Filozof<sup>980</sup>. Odwołując się wciąż do fragmentu z księgi VI *Metafizyki*, Gilson twierdzi stanowczo – i przesadnie w stosunku do swoich własnych analiz – że „u Arystotelesa nie ma w ogóle zagadnienia prawdy”<sup>981</sup>. Pomija milczeniem wypowiedź Filozofa z księgi II (993 b 30-31)<sup>982</sup>. Co prawda, fragment ten nie stanowi jakiegoś godnego

---

adaequationem ad intellectum divinum dicitur vera, in quantum implet hoc ad quod est ordinata per intellectum divinum, ut patet per Anselmum in Lib. de Verit. et per Augustinum in Lib. de vera religione, et per Avicennam in definitione inducta, scilicet: *veritas cuiusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*; secundum autem adaequationem ad intellectum humanum dicitur res vera, in quantum est nata de se facere veram aestimationem; sicut e contrario falsa dicuntur quae sunt nata videri quae non sunt, aut qualia non sunt, ut dicitur in V *Metaphysic*. Prima autem ratio veritatis per prius inest rei quam secunda, quia prius est eius comparatio ad intellectum divinum quam humanum; unde, etiam si intellectus humanus non esset, adhuc res verae dicerentur in ordine ad intellectum divinum. Sed si uterque intellectus, rebus remanentibus per impossibile, intelligeretur auferri, nullo modo ratio veritatis remaneret”.

976 TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „Unde unaquaeque res dicitur vera absolute, secundum ordinem ad intellectum a quo dependet”.

977 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „Et similiter res naturales dicuntur esse verae, secundum quod assequuntur similitudinem specierum quae sunt in mente divina, dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam, secundum praeconceptionem intellectus divini”.

978 TOMASZ, *STH*, I, 16, 1 c: „Sic ergo veritas principaliter est in intellectu; secundario vero in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium”.

979 Por. GILSON, 1965, 285, przyp. 40.

980 „Jak można się spodziewać, Tomasz z Akwinu pójdzie za Arystotelesem tak daleko, jak to będzie zgodne z wymaganiami jego teologii, a z chwilą gdy dojdzie do rozstajnych dróg, pójdzie dalej swoją własną drogą” (GILSON, 1965, 137-138).

981 GILSON, 1965, 138.

982 Zdanie to (figurujące na samym końcu cytatu) razem ze swoim kontekstem brzmi następująco w używanym przez św. Tomasza z reguły przekładzie *MET MO*: „Vocari vero philosophiam veritatis scientiam recte habet. Nam theoricae finis est veritas, et practicae opus. Etenim si quo modo se

kontrapunktu dla twierdzeń z księgi VI. Należałoby jednak zważyć, że został on zacytowany przez św. Tomasza w kwestii 16. *Sumy Teologii* jako *sed contra* względem poglądu, że „prawda i byt nie są zamiennie”<sup>983</sup>. Akwinata uważał go więc za „autorytet” przemawiający za uznaniem prawdy za transcendentalnej. Jest to dość dziwne, gdyż w swoim komentarzu metafizycznym św. Tomasz w ogóle nie dostrzega takiego znaczenia tego tekstu, a nawet nie waha się przy jego okazji wprost wykluczyć występowanie prawdy w bycie – powołując się wprost na księgę VI mówi znów, zupełnie po arystotelesowsku, że „prawda i fałsz nie są w rzeczach, lecz w umyśle”<sup>984</sup>. Mamy tu więc do czynienia z sytuacją podobną do tego, co dzieło się z tekstem Arystotelesowym z księgi VI, z tym, że tamten cytat bywał używany przez św. Tomasza wbrew intencji Arystotelesa, lecz nie w rażącej z nim sprzeczności (Akwinata zgadzał się cały czas, że prawda jest, głównie, w umyśle, natomiast dopowiadał, że – wtórnie – jest także w rzeczach). W przypadku cytatu z księgi II, którego właściwy sens jest św. Tomaszowi-komentatorowi dobrze znany, można by odnieść wrażenie, że zdanie Arystotelesa jest w *Sumie* umieszczone w kontekście całkowicie obcym intencji Filozofa i używane do budowania tezy od początku sprzecznej z jego doktryną. Trochę inaczej wygląda ta sprawa, jeśli spojrzymy na nią przez pryzmat posługiwania się tymże cytatem w *De veritate*. O ile w *Sumie* dyskurs przebiegał od hipotezy, że prawda nie jest zamienna z bytem (zaprzeczonej w *sed contra* przez nasz cytat) do tezy przeciwnej, o tyle w *De veritate* dyskurs zaczyna się od hipotezy, że „prawda jest całkowicie tym samym co byt”<sup>985</sup>, zmierzając do zniuansowanej tezy, że byt i prawda, choć tożsame co do podmiotu, różnią się pojęciowo. Cytat z Arystotelesa zostaje tu przytoczony dla wsparcia wstępnej hipotezy<sup>986</sup>. Jednak jest następnie objaśniany – w tym duchu,

---

habet, intendunt, non [-] secundum se, sed ut ad aliquid et nunc speculantur practici. Nescimus autem verum sine causa. Unumquodque vero maxime id ipsum aliorum [-], secundum quod et in aliis inest univocatio. Puta ignis calidissimus, etenim est causa aliis hic caloris. Quare et verissimum quod posterioribus est causa ut sint vera. Quapropter semper existentium principia esse verissima necesse est. Non enim quandoque vera, [-] nec illis causa aliqua est ut sint, sed illa aliis. Quare unumquodque sicut se habet ut sit, ita et ad veritatem”. Dla porównania ostatniego zdania – *MET VETUSTISSIMA*: „quare unumquodque sicut se habet ad esse, sic et ad veritatem”. *MET ME*: „quare unumquodque sicut habet esse, ita et veritatem”. *MET NO*: „Quapropter necesse est ut dispositio cuiuslibet rei inesse, sit sua dispositio in rei veritate”.

- 983 Por. TOMASZ, *STH*, I, 16, 3: „Videtur quod verum et ens non convertantur. (...) Sed contra est quod dicit philosophus, II Metaphys., quod eadem est dispositio rerum in esse et veritate”.
- 984 Por. TOMASZ, *IN II MET*, 2 [298]: „Cum enim ita sit, quod ea, quae sunt aliis causa essendi, sint maxime vera, sequitur quod unumquodque sicut se habet ad hoc quod sit, ita etiam se habet ad hoc quod habeat veritatem. Ea enim, quorum esse non semper eodem modo se habet, nec veritas eorum semper manet. Et ea quorum esse habet causam, etiam veritatis causam habent. Et hoc ideo, quia esse rei est causa verae existimationis quam mens habet de re. Verum enim et falsum non est in rebus, sed in mente, ut dicitur in sexto huius”.
- 985 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, I, 1: „Videtur autem quod verum sit omnino idem quod ens”.
- 986 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, I, 1, 5: „Praeterea, illa quorum est una dispositio, sunt eadem. Sed veri et entis est eadem dispositio. Ergo sunt eadem. Dicitur enim in II Metaphysic.: *dispositio rei in esse est*

że byt i prawda nie są pojęciowo tym samym, lecz „pojęcie prawdy” jest następstwem „pojęcia bytu”: na ile coś ma z bytu, na tyle z natury odnosi się (*adaequari*) do intelektu<sup>987</sup>. Oglądane przez pryzmat tego objaśnienia z *De veritate*, wspomniane wyżej *sed contra* z *Sumy* nie wygląda już na tak prowokacyjne względem doktryny Arystotelesa. Jednak, powtórzmy zgodnie z intencją Gilsona, w wykładach Tomaszowych o prawdzie cytaty arystotelesowskie nabierają nowych znaczeń. Akwinata harmonizuje je dla nowej równowagi, właściwej jego własnej doktrynie.

## MILCZENIE O DOBRU

- 55 W kwestiach dotyczących dobra obecność myśli Arystotelesowej jest jeszcze bardziej znikoma niż w przypadku jednego i prawdy. Od strony cytowanych formuł przeważają neoplatonicy: Boecjusz, św. Augustyn i Pseudo-Dionizy. Co prawda, Arystotelesowe jest używane przez św. Tomasza określenie dobra – „to, czego wszyscy pożądamy” – jednak formuła ta, wzięta z *Etyki Nikomachejskiej*<sup>988</sup>, nie może stanowić właściwej definicji, jedynie prowadzi do wyjaśnienia, z jakiego powodu dobro jest powszechnie pożądane<sup>989</sup>. Tym razem jednak nie możemy się nawet dziwić, że w kwestiach o dobru tak nieliczne są powołania na *Metafizykę* (czy w ogóle na Arystotelesa) – jest bowiem faktem, że nie ma w niej żadnego szerszego omówienia zagadnienia dobra<sup>990</sup>.

---

*sicut sua dispositio in veritate. Ergo verum et ens sunt omnino idem*”.

- 987 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 1, 1, ad 5: „Ad quintum dicendum, quod dispositio non accipitur ibi secundum quod est in genere qualitatis, sed secundum quod importat quemdam ordinem; cum enim illa quae sunt causa aliorum essendi sint maxime entia, et illa quae sunt causa veritatis sint maxime vera; concludit philosophus, quod idem est ordo alicui rei in esse et veritate; ita, scilicet, quod ubi invenitur quod est maxime ens, est maxime verum. Unde nec hoc ideo est quia ens et verum ratione sunt idem, sed quia secundum hoc quod aliquid habet de entitate, secundum hoc est natum adaequari intellectui; et sic ratio veri sequitur rationem entis”.
- 988 Por. ARYSTOTELES, *ETHICA LINC*, 1094 a 5: „Ideo bene enunciarunt bonum, quod omnia appetunt”. Tak wygląda ten tekst w XIII-wiecznej wersji *translatio Lincolnensis* w wykonaniu Roberta Grosseteste (tzw. *recensio pura*; w podredagowanej przez nieznaną osobę tzw. *recensio recognita* nie zmienia się nic poza interpunkcją). Natomiast wcześniejsza, XII-wieczna *Ethica Nova* różni się jedynie użyciem na końcu słowa „optant” zamiast „appetunt”). Najstarsze tłumaczenie łacińskie – tzw. *Ethica Vetus* z XII w. – obejmuje jedynie księgi II-III.
- 989 Warto jednak zdać sobie sprawę, że w komentarzu do *Etyki Nikomachejskiej* św. Tomasz stara się przedstawić sposób opisu przez *quod omnia appetunt* jako jedyny możliwy: dobro zamienne z bytem jest jednym z tych „pierwszych”, których nie można zdefiniować przez wcześniejsze od nich przyczyny – jedynym sposobem jest określenie przez wskazanie skutków. Por. TOMASZ, *IN I ETH*, 1 [9]: „Manifestat propositum per diffinitionem boni. Circa quod considerandum est, quod bonum numeratur inter prima: adeo quod secundum Platonicos, bonum est prius ente. Sed secundum rei veritatem bonum cum ente convertitur. Prima autem non possunt notificari per aliqua priora, sed notificantur per posteriora, sicut causae per proprios effectus. Cum autem bonum proprie sit motivum appetitus, describitur bonum per motum appetitus, sicut solet manifestari vis motiva per motum. Et ideo dicit, quod philosophi bene enunciarunt, bonum esse id quod omnia appetunt”.
- 990 Por. GILSON, 1965, 141.

Właśnie w związku z milczeniem Arystotelesa na temat zamienności dobra i bytu Gilson występuje przeciw tezie niektórych tomistów, że „filozofia” św. Tomasza zawarta jest w jego komentarzach do Arystotelesa<sup>991</sup>. Komentarza Akwinaty do *Metafizyki* na pewno nie możemy traktować jako właściwego źródła do studiowania Tomaszowej filozofii dobra transcendentnego – a także w przypadku wszystkich transcendentaliów jest to źródło nazbyt ubogie.

W warstwie erudycyjnej zagadnienia dobra św. Tomasz szuka więc wsparcia nie u Arystotelesa, lecz u neoplatoników – ale także tam nie staje gotowej teorii dobra zamiennego z bytem. Oczywiście nie powinniśmy na moment zapominać, jak bogate są rozważania klasycznego neoplatonizmu (w wersji Plotyna czy Proklosa) na temat Dobra – są one swoistą *specialité de la maison* tego wielkiego nurtu. Równocześnie jednak trzeba pamiętać, że Akwinata w swojej kwestii o dobru powołuje się nie na ten neoplatonizm klasyczny, lecz na neoplatoników autorów chrześcijańskich, a więc nie na filozofów neoplatoników, lecz na teologów chrześcijańskich „przepojonych doktrynami platoników”<sup>992</sup>. Być może jest to wytłumaczalne okolicznościami – św. Tomasz nie miał wielkiego wyboru, głównymi przekazicielami neoplatonizmu byli dla średniowiecza Ojcowie i w ogóle autorzy starochrześcijańscy. Jednak fakt historyczny ukształtowany przez te okoliczności dziejowe sprawia, iż zanim uznamy neoplatoników za przewodników św. Tomasza w rozważaniach o dobru, powinniśmy sobie uświadomić, w jakim stopniu stali się oni tymi przewodnikami z racji swej neoplatonickiej predylekcji dla Dobra, a w jakim z powodu swego chrześcijańskiego przeświadczenia, że w oczach Stwórcy, patrzącego na swe stworzenia – a więc na wszystkie rzeczy w całym świecie – wszystkie one „były dobre”, a nawet „bardzo dobre”: *viditque Deus cuncta quae fecit et erant valde bona*<sup>993</sup>. Nie chodzi o to, by podejmować się karkołomnego zadania odróżnienia obu tych czynników *secundum rem* – jednak odróżnienie ich *secundum rationem* wydaje się wskazane i możliwe. Różnicę między neoplatonizmem klasycznym i neoplatonizmem średniowiecznym zawdzięczamy przede wszystkim oddziaływaniu chrześcijaństwa<sup>994</sup>. Co więcej, są podstawy, by przypuszczać, że miało ono wpływ już na same formuły neoplatonizmu klasycznego – i to w kwestii, która nas tu szczególnie interesuje, to znacząco w kwestii do-

991 Por. GILSON, 1965, 286, przyp. 46.

992 Tak św. Tomasz o św. Augustynie: „Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quae vero invenit fidei nostrae adversa, in melius commutavit” (*STH*, I, 84, 5 c).

993 *BIBLIA*, *Genesis*, I, 31; por. *Genesis*, I, 4. 11. 12. 18. 21. 25.

994 Na temat chrystianizacji neoplatonizmu w przejściu od jego wersji klasycznej do średniowiecznej – zob. GOGACZ, 1955-1957; GOGACZ, 1967. Proces chrześcijańskiej „korekty” neoplatonizmu ukazuje w przypadku – szczególnie ważnej dla łacińskiego średniowiecza – myśli św. Augustyna Etienne GILSON (1953, zwłaszcza 304-312). Wśród ostatnich publikacji dotyczących syntezy chrześcijaństwa i neoplatonizmu warto zwrócić uwagę na pracę ks. Tomasza Stępnia dotyczącą Pseudo-Dionizego Areopagity (2006).

bra i zła. Jest bowiem bardzo prawdopodobne, że np. prywatywna teoria zła (jako braku dobra), która w wydaniu Proklosa naprostowuje dualistyczne inklinacje Plotyna (w teorii materii utożsamionej ze złem), co najmniej wiele zawdzięcza wpływowi wcześniejszych autorów chrześcijańskich<sup>995</sup>.

Odłóżmy jednak na bok te hipotezy dotyczące interferencji chrześcijaństwa i neoplatonizmu klasycznego, gdyż wychodzą poza zasięg tematu tej pracy. W granicach badań historyka filozofii średniowiecznej znajduje się pewien zespół faktów, które z pożytkiem dla analizowanej kwestii wystarczy na razie połączyć, zanim wyciągnie się wnioski. Fakt pierwszy to mizerny (lub praktycznie żaden) wpływ Arystotelesa na teorię zmienności dobra i bytu. Fakt drugi to dla odmiany silny w tej kwestii wpływ neoplatoników chrześcijańskich. Zestawienie tych dwóch faktów prowadzi zwykle do wspomnianego już wyżej wniosku, że to nie arystotelizm, lecz neoplatońska doktryna Dobra otwiera średniowieczu oczy na dobro transcendentalne. Są jednak jeszcze dwa ważne fakty. Takim faktem, nie do pominięcia dla historyka filozofii, jest bowiem to, że pisane przez Łacinników kwestie i traktaty *de bono* wyrastały, wprost lub pośrednio, z polemiki z dualizmem, z zaangażowania teologa *contra manicheos*<sup>996</sup>. W tym sensie były raczej swoistą kontynuacją polemik patrystycznych, w stylu cytowanego św. Augustyna, a nie po prostu neoplatońskich traktatów o Dobru. Do tego dochodzi fakt ostatni: tak inspirowane i zdefiniowane kwestie „o dobru” zapoczątkowały całe odkrycie transcendentalistów. Nie wchodząc tu więc w ogóle w filozoficzne zagadnienie kolejności transcendentalistów, musimy przecież zauważyć, że cała doktryna transcendentalistów wynikała z rozważania relacji dobra i bytu w *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre i w *Summa de bono* Filipa Kanclerza. W późniejszym okresie to tematyczne pierwszeństwo dobra stopniowo zanikało<sup>997</sup>, wraz ze swym inspirującym kontekstem polemiki antymanichejskiej, jednak początek był właśnie taki. Zresztą jeszcze św. Albert Wielki prezentuje swą doktrynę transcendentalistów w dziele zatytułowanym *De bono*, a św. Tomasz – skądinąd traktujący zagrożenie dualizmem poważnie i argumentujący przeciw niemu także z powołaniem na podaną wcześniej formułę o transcendentalnej zmienności dobra i bytu<sup>998</sup> – właśnie dobro przedstawia jako pierwsze z transcendentalistów omawianych w *Sumie Teologii*. To ostatnie uznaje się za typowe dla teologa<sup>999</sup>. W świetle tego, co już powiedzieliśmy, można by jednak stwierdzić po prostu, że typowe

995 Por. ELDERS, 1994, 145-149. Autor ten twierdzi wręcz, że „choć doktryna zła jako braku została przygotowana przez niektóre teksty Arystotelesa i chociaż może być uzyskana przez rozum ludzki, jest jednak czymś specyficznie chrześcijańskim” (ELDERS, 1994, 149) .

996 „Manichejski dualizm, stanowiący prawdziwe zagrożenie dla wiary chrześcijańskiej, skłonił teologów do stwierdzenia identity dobra i bytu, a tym samym wyeliminowania dualizmu dobra i zła, uważanych za pierwsze zasady rzeczywistości” (GILSON, 1965, 286, przyp. 46) .

997 Np. już w *Summa Halensis* kolejność zagadnień jest następująca: jedno, prawda, dobro.

998 Por. np. TOMASZ, *STH*, I, 49, 3 c.

999 Por. GILSON, 1965, 284, przyp. 19.

dla teologa średniowiecznego jest w ogóle uznanie dobra za transcendentale. „Czysta filozofia” Arystotelesa w ogóle do tego nie zachęcała, a „czysta filozofia” platonizmu czy neoplatonizmu klasycznego miała faktyczne kłopoty z pełnym utożsamieniem dobra z każdym bytem. Uznanie dobra za transcendentale jest zatem dorobkiem filozofii chrześcijańskiej, tak jak jej dorobkiem jest sformułowanie całej doktryny transcendentalistów.

#### TYP INSPIRACJI DOKTRYNY TRANSCENDENTALIÓW

56 Wszystko to sprawia, że byłoby naprawdę trudno lub wręcz nie byłoby możliwe podtrzymywanie tezy, iż to profesja mistrza teologii, z właściwym temu powołaniu ukierunkowaniem, umniejszyła filozoficzną przejrzystość analiz św. Tomasza poświęconych transcendentaliom. Można by raczej twierdzić, że znalazłszy się w polu komentującej lektury *Metafizyki*, Akwinata nie okazał się w swych rozważaniach o transcendentaliach bardziej filozoficzny niż w kwestiach o Bogu z *Sumy Teologii*. Widać było nawet – w związku z tematem dobra – że miał o wiele mniej do powiedzenia. Z pewnością dlatego, że filozofia Arystotelesa nie przewidywała kwestii o transcendentaliach, które zostały sformułowane po raz pierwszy przez Łacinników w XIII wieku po Chrystusie. Pozostaje jednak faktem – po prostu faktem historycznym, który przeciwstawiamy ewentualnej hipotezie Tomaszowej „filozofii czystej” – że czysto filozoficzny komentarz *de ente* przyniósł filozofii transcendentalistów mniej niż z założenia teologiczne kwestie *de Deo uno*, pełne filozofii<sup>1000</sup>.

Dziejowy wpływ chrześcijaństwa na filozofię jest wciąż przedmiotem sporów. Tak samo jest z problemem wierności Akwinaty względem Arystotelesa. O ile jednak podkreśla się fakt swoistego „przekroczenia” esencjalizującej metafizyki Arystotelesa przez św. Tomasza w stronę egzystencjalnej metafizyki z jej doktryną aktu istnienia, znacznie rzadziej dostrzega się fakt, że różnice między arystotelizmem i tomizmem nie tam się zaczynają<sup>1001</sup>. Owszem, doktryna aktu istnienia jest tak przełomowa

1000 Aertsen uważa nie tylko, że „refleksje dotyczące imion Boskich grają pierwszorzędną rolę w rozwoju średniowiecznej doktryny transcendentalistów” (czego wyraźnym przykładem jest i Tomaszowa *Suma Teologii*, i franciszkańska *Summa Halensis*), ale również że „to nie przez przypadek dyskusje o transcendentaliach często toczą się w ramach doktryny o Boskich atrybutach” (AERTSEN, 1996, 110 i 111). Nie przez przypadek, gdyż transcendentalia (sposoby bytu przekraczające kategorie) i transcendencja (znajdowanie się Boga poza wszelkimi kategoriami) pozostają w pewnym związku.

1001 Przy okazji zwróćmy uwagę – za o. Edmundem Morawcem – że postępowanie Akwinaty względem Arystotelesa odbiegało od tego, co z myślą Filozofa czynili współcześni mistrzowie paryscy, też starający się zaadaptować metafizykę do teologii. I tak – według Morawca – św. Tomasz nie poszedł ani drogą Aleksandra z Hales (który stosował wobec Arystotelesa czysto negatywną cenzurę – i odrzucał tylko to, co pozostawało w wyraźnej sprzeczności z prawdami wiary), ani drogą św. Bonawentury (który przyjmował terminologię arystotelesowską dla wyrażenia doktryny św. Augustyna), ani drogą św. Alberta (który reprezentował „stanowisko encyklopedyczne”). Akwinata dokonał tak „głębokiego i zasadniczego” „przepracowania przesłanek arystotelesowskiej metafizyki”, że „to, co miało być arystotelizmem w teologii, w myśl zastosowania procesu adaptacji, w rzeczywistości arystotelizmem

w „poprawianiu” arystotelizmu przez św. Tomasza, jak wcześniej doktryna kreacji była przełomowa w „poprawianiu” wszystkich filozofii pogańskich przez filozofujących autorów chrześcijańskich. Jednak, jak widzieliśmy, różnice zaczęły się wcześniej, i to nie na terenie tak nagłośnieńnego sporu o „wieczność świata”. „Wydaje się więc, że jeśli chcemy porównać metafizykę Arystotelesa i metafizykę św. Tomasza, trzeba wziąć pod uwagę nie tylko tak ważną modyfikację, którą stanowi teza o *actus essendi* i czystość ujęcia bytu jako takiego (którą wspomniana teza umożliwia i zakłada), ale także własności transcendentalne bytu. Przedmiot metafizyki – rozważany przez nas w swej ogólności – nie powinien być oddzielany od swych własności, bez których nie daje się pojąć. A jeśli przypomnimy sobie, w jak określonym sensie chodzi tu o własność, bez wahania powiemy, że z owym przedmiotem – który zwykle opisuje się tylko jednym słowem: byt – te własności stanowią jedną całość, wyrażającą się dla nas w przeczeniach i relacjach, a przecież niebędącą formalnie ani jednymi, ani drugimi, lecz ich podstawą, tożsamą z samym bytem, którego słowo *byt* nie wyraża”<sup>1002</sup>.

Dotychczasowe analizy doprowadziły więc nas do wniosku, że wpływ myśli Arystotelesa na formowanie doktryny transcendentaliów był niewielki (choć odegrała ona pewną rolę)<sup>1003</sup>, a o wiele bardziej widoczna inspiracja neoplatońska działała zawsze wraz z zewnętrznymi względem filozofii inspiracjami biblijnymi, interpretowanymi w tradycji teologii chrześcijańskiej. W pewnym uproszczeniu oznacza to, że doktryna transcendentaliów jest, z punktu widzenia jej historycznej genezy, owocem filozofii tworzonej w żywotnym związku z prawdą religijną – mówiąc konkretnie: owocem filozofii chrześcijańskiej.

Aby jednak obraz był pełniejszy, przypomnijmy, że w dziejach problemu transcendentaliów wielką rolę odegrała inspiracja pochodząca z myśli Awicenny. Widzieliśmy w rozdziale poprzednim, w jak wielkim stopniu sugestie Awicenny są podchwytywane i po swojemu rozwijane przez św. Tomasza w jego mistrzowskim tekście z początku *De veritate*.

Inspirację Awicenniańską określimy bez wahania jako filozoficzną – co pozwala powiedzieć, że o ile Filozof miał dość niewiele do powiedzenia o transcendentaliach, o tyle filozof Awicenna podsunął paryskim teologom wiele cennych pomysłów. Pamiętajmy jednak, że myśl filozoficzna Awicenny została skrytykowana przez Awerroesa za podleganie wpływom religijnym i niespójność z pryncypiami czysto filozoficznego arystotelizmu. Do tego problemu wrócimy w dalszym ciągu pracy.

---

nie było i nie jest”. Por. MORAWIEC, 1986, 116. Interesująco charakteryzuje tę samą kwestię wybitny francuski historyk kultury Pierre Chaunu: „Przetworzyć Arystotelesa na użytek członków Kościoła łacińskiego – takie było dążenie Alberta Wielkiego; zadanie św. Tomasza z Akwinu polegało na włączeniu Arystotelesa, przy równoczesnym jego przewyższeniu” (CHAUNU, 1989, 99) .

<sup>1002</sup> GEIGER, 1997, 60.

<sup>1003</sup> Por. także RIJK, 2003, 3n – który analizując semantykę wypowiedzi Arystotelesa o „bycie”, potwierdza jego bardzo ograniczoną świadomość bogactwa sensów transcendentalnych związanych z tym pojęciem i innymi „generalnymi pojęciami ontycznymi”.

57 Odkrywanie transcendentaliów było jednym z objawów dojrzałości łacińskiej filozofii średniowiecznej, czyli filozofii chrześcijańskiej uprawianej przez czołowych teologów Zachodu. Możliwość wyjścia poza utożsamienie „tego, co jest” z „tym, czym jest” sondowali oni być może bardzo ostrożnie, a w podjętej problematyce „dodawania do bytu” widzimy między innymi całą ambiwalencję pojęcia bytu, którym się posługiwali (raz próbując coś „dodać” do bytu-istoty, a innym razem różnicując sensy szerszego pojęcia bytu). Jednak tworzone przez nich koncepcje transcendentaliów nie były jedynie peryferyjnymi doprecyzowaniami – one zmieniały kształt całej metafizyki. Wchodziły przeciw wprost do jej sedna, czyli określenia „bytu jako bytu”.

Widzieliśmy, jak poważną i decydującą rolę odegrał w tym wszystkim św. Tomasz z Akwinu. W dziele Akwinaty – zwłaszcza w jego systematyzacji transcendentaliów z *De veritate* – wszyscy historycy tej problematyki uznają formułę najbardziej dociekliwą, najbardziej filozoficznie autonomiczną i dopracowaną. Można więc powiedzieć, że to już ze względu na wkład w opracowanie teorii transcendentaliów dzieło Tomasza znajduje się w samej czołówce rozwoju średniowiecznej metafizyki.

A jednak to nie z powodu ujęcia transcendentaliów dzieło metafizyczne Akwinaty uchodzi od dawna za oryginalne i przełomowe. Takim powodem jest natomiast sformułowana przezeń doktryna o tym, że w bycie przygodnym istnienie i istota różnią się rzeczywiście, mając się do siebie jak akt i możliwość.

Udział w systematyzowaniu doktryny transcendentaliów i odkrycie aktu istnienia to niewątpliwie dwa różne elementy twórczości metafizycznej. Pozostają jednak w pewnej zależności, którą będziemy mieli okazję przedstawić w trakcie następnego rozdziału, w trzeciej części pracy – gdy dojdziemy do paralelnego sporu o stosunek jedności i bytu oraz istnienia i bytu.

Na razie natomiast nasze dotychczasowe analizy z drugiej części pracy podsumujmy taką obserwacją: rozwój doktryny transcendentaliów dawał



rzeczywiście szansę na rozbudowę problematyki mieszczącej się poza kontekstami dotychczasowej refleksji o substancji-istocie, a wciąż poświęconej bytowi. Można sądzić, że wraz z rozwojem tej problematyki rosła świadomość nie-istotowego bogactwa bytu, a to przybliżyło moment gdy ktoś zapyta o różną od istoty, lecz bardziej od niej „fundamentalną” przyczyn bytu.



**część trzecia:  
Byt jako „mający  
istnienie”**

**proces odkrywania  
pierwszego aktu bytu**



## ROZDZIAŁ 8

### Byt inny niż istota · Odkrycie istnienia w kontekście osiągnięć arabskiej filozofii średniowiecznej

58 Wraz z coraz lepszym rozeznaniem w dziejach doktryny transcendentaliów zmienia się również nasz pogląd na rozmiary kreatywnej samodzielności filozofujących Łacinników. Kiedyś sądzono, że jedyną prawdziwie filozoficzną problematyką właściwą średniowieczu był spór o powszechniki. Pogląd ten poszedł w zasłużoną niepamięć mniej więcej w tym samym czasie, kiedy odkrywano intensywność scholastycznej dyskusji na temat różnicy istoty i istnienia. Obecnie jednak zdajemy sobie coraz lepiej sprawę z tego, że jednym z najbardziej twórczych przejawów dojrzewania filozofii na Zachodzie było formowanie się doktryny transcendentaliów. Tego właśnie dotyczyła poprzednia część pracy. Teraz jednak przyszedł czas na pójście krok dalej: gdy utożsamienie „tego, co jest” z „tym, czym jest” uległo pewnemu rozluźnieniu, w transcendentálním bogactwie „tego, co jest”, „bytu jako bytu” ukazała się droga do głębszego wnętrza rzeczy, a poza istotę. Co prawda nadal mowa była „o bycie i istocie”, jednak – w myśli św. Tomasza z Akwinu – ujawniała się potrzeba innych odróżnień: bytu i istnienia oraz istnienia i istoty. Akwinata zmierza do określenia bytu jako „tego, co ma istnienie” (*habens esse*), co wiąże się z nowym określeniem pozycji istoty w rzeczy. Podobnie jak w przypadku doktryny transcendentaliów, także tutaj znaczenie inspiracji Awicennańskiej okazało się niebagatelne – a jednak praca Łacinników wykraczała daleko poza zwykłe uporządkowanie tez arabskich.

WILHELM Z OWERNII – PIERWSZY,  
KTÓRY POWIEDZIAŁ O ISTNIENIU RÓŻNYM OD ISTOTY?

59 Decydująca rola refleksji św. Tomasza z Akwinu jest tu od dawna oczywista. A jednak egzystencjalny przełom w rozumieniu bytu widoczny jest już przed nim: w Paryżu autorem metafizyki wyraźnie zmierzającej do tezy

egzystencjalnej był Wilhelm z Owernii. Wbrew naszemu nawykowi do kojarzenia „złotego wieku scholastyki” dopiero z pokoleniem wchodzącym na scenę w połowie XIII wieku, trzeba za Murice’m de Wulf stwierdzić, że „linia wielkich teologów spekulatywnych zaczyna się od Wilhelma z Owernii, jednego z najbardziej oryginalnych umysłów pierwszej połowy stulecia... Wilhelm jest pierwszym wielkim filozofem XIII wieku”<sup>1004</sup>. Jak powiada van Steenberghe, to właśnie Wilhelm – mistrz-regens teologii w latach 1222-1228, a potem biskup Paryża do śmierci w 1249<sup>1005</sup> – jest „na początku” paryskich dziejów odnowionej metafizyki. Opinie te znajdują pełne potwierdzenie także jeśli idzie o tworzenie się metafizyki egzystencjalnej. Wilhelm odegrał tu rolę zupełnie szczególną: „To on zainaugurował tę doktrynę [o różnicy realnej istoty i istnienia] w teologii łacińskiej” – twierdzi o. Rolland-Gosselin<sup>1006</sup>.

W twórczości teologicznej Wilhelma Paryskiego (składającej się na jego *Magisterium divinale*, datowane na lata 1223-1240) dzieło zatytułowane *De Trinitate*<sup>1007</sup> w sposób naturalny wyprzedza jego swoistą kontynuację noszącą tytuł *De universo*. Pierwsze mówi o Bogu (i pojęciach, którymi można Go opisywać), drugie dotyczy stworzeń. Jest to również kolejność chronologiczna powstawania tych utworów. W obu znajdują się fragmenty ważne dla zrozumienia przyjmowanej przez autora teorii bytu.

Czytając dzieła Wilhelma, jest się bardzo często pod wrażeniem jego – nie zawsze wyraźnie zadeklarowanej – zależności od Awicenny. I tak w *De universo* czytamy, że Bóg jest „bytem koniecznym przez się” (*necesse esse per se*). Poza nim jest zaś to, co możliwe (*possibile*), i to, co „konieczne przez inne” (*necesse esse per aliud*) – i właśnie one są różne od swej „bytowości”. Wyraźnie Awicenniańskie jest też objaśnienie różnicy bytu i istnienia – Wilhelm uważa, że jest ona podobna do różnicy czegoś białego i jego białości, i konsekwentnie twierdzi, że w przypadku bytu stworzonego istnienie (inaczej: bytowość) „przypada” (*accidit*) i dochodzi z zewnątrz do jego „kompletnej substancji i pojęcia”<sup>1008</sup>.

1004 Cyt. STEENBERGHEN, 1991, 143n.

1005 Por. STEENBERGHEN, 1991, 143.

1006 ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 160.

1007 Pełny tytuł brzmi: *Primus tractatus divinalis magistri Guilielmi Parisiensis, scilicet de Trinitate, notionibus et praedicamentis in divinis*.

1008 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [852 a G–H]: „Quemadmodum album est album ex subjecto, et albedine, haec autem conjunctio albi, et albedinis, non est veri nominis, et propria compositio, videlicet per quam aliud novum constituatur, cum manifestum tibi sit ex aliis, quae alibi didicisti, impossibile esse ex substantia, et accidente aliquid esse, vel fieri. Accidens enim non advenit substantiae ad constituendum novum aliquid, sed magis ad ordinandam, decorandam et perficiendam perfectionibus forinsecis ipsam, cui advenit, substantiam. Non debet igitur conturbare te sermo iste sapientis illius de hoc, et de hoc, tanquam per ipsum cogaris confiteri omnem substantiam compositam esse ex materia, et forma, sive spiritualis sit illa, sive corporalis. Sollicite autem attendere debes exemplum, quod posui tibi de albo, et albedine. Convenientissimum enim est ad id, de quo agebatur, videlicet de ente creato, et entitate, et hoc, quoniam esse, sive entitas unicuique accidit, et advenit

Komponent Awicenniański tej metafizyki służy już zresztą Wilhelmowi wcześniej w filozoficznej polemice z manicheizmem, która zajmuje pierwsze rozdziały z początku *De universo*. W trakcie dogłębnie Awicenniańskiego rozumowania dowodowego na jedyność Pierwszego Pryncypium – określanego jako *necesse esse per se* – Wilhelm odwołuje się też do różnicy istnienia i istoty. Znowu czytamy, że istnienie jest przypadłością, dochodzącą do rzeczy stworzonej i przyjmowaną przez nią „na jej całej kompletnej istocie”. Takie istnienie, udzielane bytowi skutkowemu przez pierwszą przyczynę, jest „oddzielne” od istoty „przynajmniej pojęciowo”. Z drugiej strony byt, który jest „oddzielny” od swego istnienia, ma je wyłącznie na zasadzie możliwości, czyli możliwościowo, a nie z konieczności<sup>1009</sup>. Mamy tu znowu niemal dosłowne powtórzenie myśli Awicenny z *Met*, 1, 8. Użyte przez Wilhelma ostrożne wyrażenie o „oddzielności przynajmniej pojęciowej” może zastanawiać i pozwala się domyślać może nawet pewnego wahania autora, lecz faktycznie, w kontekście innych jego wypowiedzi, nie daje podstawy, by wątpić w uznanie przezeń realizmu różnicy istoty i istnienia<sup>1010</sup>. Ta różnica jest rzeczywiście „osią jego metafizyki”<sup>1011</sup>. Wilhelm „jasno zdawał sobie sprawę ze znaczenia Awicenny oraz wielkich korzyści, jakie dla teologa chrześcijańskiego płyną z jego rozróżnienia pomiędzy istotą a istnieniem” i „śmiało wkracza tu na drogę ... zapoczątkowaną przez al-Farabiego i Awicennę, znajdującą zaś swój kres w metafizyce św. Tomasza z Akwinu”<sup>1012</sup>.

W analizowanym wyżej fragmencie *De universo* autor odsyła czytelnika do „pierwszej części tej filozofii pierwszej”, czyli do swojego *De Trinitate*. Rzeczywiście pierwsze rozdziały tego wcześniejszego dzieła są wypełnione rozważaniami o strukturze bytów. Korzystając z analogii z dobrem, Wilhelm wyjaśnia, że „byt i istnienie” mogą być orzekane bądź substancjalnie, bądź przez partycypację, czyli przypadłościowo. Wszystko, co może być orzekane o czymś, jest bowiem dla niego bądź istotowe, bądź przypadłościowe – to znaczy, że jest albo istotą, albo częścią istoty, albo czymś poza istotą<sup>1013</sup>. Do tego dochodzi drugie odróżnienie, dotyczące podwójnego zna-

---

praeter completam ejus substantiam, et rationem, praeterquam primo principio, cui soli essentialia est, et unum cum eo in ultimitate unitatis”.

1009 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 1, 1, 3 [594 b G-H]: „Jam ante declaratum est in prima parte primae philosophiae, quia omne hujusmodi causatum est possibile esse per se, et est recipiens esse supra se, quod est aliud ab ipso, et propter hoc est in eo potentialiter sive possibiliter, quoniam est ei accidens, hoc est, adveniens ei, et receptum ab ipso supra totam completam essentiam suam. Esse enim omne, quod datur a causa hujusmodi suo causato, separabile est ab illa saltem intellectu, et omne receptum a suo recipiente, et generaliter omne esse, cum fuerit aliud a suo ente, separabile est ab ipso modo, quo diximus. Omne autem a quo ejus esse separabile est, non habet illud, nisi possibiliter, sive potentialiter, et ita non habet illud ea necessitate, qua aliquid dicitur necessario esse per se”.

1010 Por. ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 163, przyp. 3.

1011 SWIEŻAWSKI, 2000, 569.

1012 Por. GILSON, 1987, 231.

1013 Por. WILHELM, *DE TRINITATE*, 1 [1 b – 2 a]: „Scito quod ens et esse multiples habent intentiones: et quod non est in ratio, vel diffinitio, sicut doceberis in sequentibus. Videntur autem similes habere

czenia słowa *esse*: oznacza ono albo istotę (inaczej substancję), oznaczaną w definicji, albo „to, co jest orzekane o czymś słowem ‘jest’”. W tym drugim przypadku chodzi o coś takiego, co znajduje się poza treścią pojęciową (*ratio*) każdej rzeczy<sup>1014</sup>. Gdy Wilhelm mówi, że cokolwiek mielibyśmy na myśli (człowieka, osła czy coś innego) w jego pojęciu nie mieści się istnienie – znów wracamy do Awicenny, i to w formule, którą spotykamy nieraz także u św. Tomasza z Akwinu. Jednak obecna jest też myśl Boecjusza z *De hebdomadibus* – wtedy gdy Wilhelm różnicę istnienia i istoty opisuje w kategoriach partycypującego i partycypowanego. To ostatnie pojawi się także u Akwinaty.

W pierwszych rozdziałach *De Trinitate* przeważają rozważania o bycie orzekanym substancjalnie, w którym istnienie i istota są „zupełnie jedną rzeczą”. On jest bytem „istotowo”. W tle tych rozważań o „pierwszym bycie” jest jednak mowa także o uprzyczynowanym „bycie wtórnym” (*esse secundum*). Nazywa się go bytem potrzebującym (*esse indigentiae*), możnościowym (*potentiale*), fałszywym (*falsum*) i płynnym (*fluens*). Wilhelm każdą z tych nazw objaśnia następnie dokładniej, dodatkowo przytacza-

---

intentiones eis quas assignant ei quod est bonum: bonum namque dicitur, aut substantia, aut participatione; quemadmodum color albus substantia, sive essentialiter dicitur; eo quod essentia ejusdem sit albedo. Superficies vero alba dicitur participatione, in habendo sive participando albedinem, non in essendo albedo ipsa. Sic et bonum essentialiter dicitur, eo quod ejus essentia ipsa bonitas est, qua dicitur bonum aliud vero participatione in habendo vel participando bonitatem quae ipsa essentia participantis non est adhuc. Ad hunc modum et ens cujus essentia est ei esse, et cujus essentiam praedicamus cum dicimus est: ita ut ipsum et ejus esse quod assignamus cum dicimus, est sint res una per omnem modum. Aliud vero dicitur participatione in habendo scilicet quod nullo modo est idem cum essentia ipsius substantiae entis. De hoc ergo legis in libro de hebdomadibus Boetii, quoniam omne esse simplex est esse suum, et id quod est unum habet; alioquin simplex ipsum partibile esset in participans et participatum cum aliud esset ens ipsum, aliud ejus esse: essent igitur participans et participatum quasi conjunctum ex illis duobus, hoc est ipsum ens non esset simplex in ultimo. Hanc etiam divisionem bene leges in eodem libro, ratio autem quae cogit ita esse haec est; omne enim quod de quocumque dicitur, aut essentialiter eidem est, aut accidentale: hoc est aut essentia, aut de essentia, quae est pars essentiae, aut vero praeter essentiam, et hoc est quod vocamus accidentale quod quae secundum participationem haberi et dici, dicimus: Ens igitur de unoquoque, aut substantia, aut participatione dicitur. Dicitur autem de quodam substantialiter, de quodam participatione dicitur: et quoniam non potest dici de unoquoque secundum participationem, necesse est ut de aliquo dicatur secundum essentiam”.

<sup>1014</sup> Por. WILHELM, *DE TRINITATE*, 2 [2 b]: „Oportet autem te scire, quia esse duas habet intentiones, et una earum est residuum a circumvestione et varietate accidentium, et hoc est proprie quod nominatur essentia, sive substantia, et accipitur in intentione hac cum hujusmodi determinatione intentio quae est esse omne, vel alia: et significat illud solum quod diffinitiva oratione significatur sine nomine speciei. Hoc igitur est quod dicitur substantia rei, et ejus esse, et ejus quidditas: et hoc est esse, quod diffinitio significat, et explicat, et hoc ipsum dicitur rei essentia. Secunda autem intentio hujus quod est esse, est illud quod dicitur per hoc verbum, est de unoquoque, et est praeter uniuscujusque rationem. In nullius autem ratione accipitur esse, quidquid imaginati fuimus, sive hominem, sive asinum, sive aliud, ut in ratione ejus esse intelligamus; eo solo excepto de quo essentialiter dicitur: ejus namque essentia nisi per ipsum esse intelligi non potest, cum ipsa, et ejus esse omnimodo sint una res”.



ją jeszcze inne określenia<sup>1015</sup>. Mowa jest o „bycie potrzebującym” – gdyż potrzebuje on czegoś innego, żeby być, oraz zaczyna istnieć tylko pod warunkiem działania czegoś innego. Jest to „byt możliwościowy” – gdyż w jego pojęciu nie ma nic wykluczającego istnienie, a jest pewna gotowość, by mieć istnienie (którą jest dosłownie możliwość). Jest „fałszywy” – gdyż tylko z pozoru jest, a rozważany „od wewnątrz”, czyli od strony quidditas lub treści pojęciowej, okazuje się jeszcze nie posiadający istnienia. Mówimy też o „bycie płynnym” – gdyż to, czym jest, zawdzięcza szczodrości innego bytu, a sam z siebie osuwa się w niebyt.

Wśród wielu wspomnianych wyżej określeń bytu uprzyuczynowanego szczególnie ważne jest to opisujące jego charakter możliwościowy. W myśli Wilhelma nie jest ono jednym z wielu elementów opisu – wręcz przeciwnie, można powiedzieć, że to ono dotyka istotnego Awicenniańskiego nerwu jego doktryny, uwidocznionego w regularnym posługiwaniu się kategoriami konieczności i możliwości. W duchu awicennizmu słowa „możność” (*potentia*) i „możliwość” (*possibilitas*) występują u Wilhelma niekiedy zamiennie.

W *De Trinitate* znajduje się osobny rozdział poświęcony dokładnemu znaczeniu słowa *potentia*. W istocie ma ono nie jedno, lecz kilka znaczeń. Wilhelm zaczyna od tych, które dziś łączy się z pojęciem tzw. mocy czynnej (*potentia activa*): „potencja” to najpierw pryncypium działań, inaczej moc (*virtus*); po drugie, jest to władza, czyli posiadanie zwierzchności nad czymś; po trzecie – odporność na nacisk zewnętrzny. W kontekście tego trzeciego znaczenia wypływa potrzeba objaśnienia terminu „możliwość”. Czytamy, że możliwością nazywa się „możność i zdolność przyjmowania wpływów mocy czynnych” (np. w jajku jest możliwość uformowania w nim istoty żywej) lub „słabą władzę i moc do [wykonywania] własnych działań” (np. człowiek ma możliwość zostać królem). Wychodząc od tych znaczeń

1015 POF. WILHELM, *DE TRINITATE*, 6 [6 b]: „Post hoc loquemur de esse secundo, quod nominatur nominatione expressa, et propria esse indigentiae, et esse potentiale, et esse falsum, et esse fluens, et hujusmodi est esse quod caepit esse. Esse ergo indigentiae est quod eget alio ad hoc ut sit, nec venit in esse nisi alio dante esse, aut aliter ut veniat adjuvante. Esse vero potentiale quod quidem in se, et per se ipsum consideratum invenitur non prohibens suum esse; verumtamen in hac consideratione nondum invenitur habere esse, sed tamen invenitur prope, ut habeat esse, et haec appropinquatio nominatur in eo possibilitas. Esse vero falsum quod exterius est tantum; cum vero interius consideratum fuerit, invenitur nondum habens esse, quemadmodum falsum argentum nominatur, quod exterius praetendit veritatem speciei, quae est species et essentia argenti, cum interius eam non inveniat habere; sic et ens falsum, cum interius consideratum fuerit, hoc est in quidditate, et ratione essentiae suae non invenietur in eo esse sed habens ipsum, velut superficie tenuis, velut operiens et adumbrans quidditatem ipsius. Esse vero fluens quod se debet exuberantiae, et copiositati alterius, quoniam quod est, non est nisi de superabundanti copiositate alterius. Esse vero pendens quod quantum in se est recidit in non esse, quod autem stat debet alii. Et hae igitur sunt nominationes esse secundi, quod est causatum, et hae rationes nominationum: caeterae vero nominationes illius quarum rationes id est expositiones, et declarationes nunc ponimus, hae sunt: derivatum, datum, sive receptum, vestitum, debitum, subditum, compositum, resolubile, multum, sive adunatum, mixtum, sociatum, causatum, et unaquaeque intentionum via certissima est producens inquisitionem intelligentis ad primum esse”.

utartych w powszechnym używaniu słowa *possibilitas*, Wilhelm doprowadza swego czytelnika do wniosku, że możliwością jest, ostatecznie i przede wszystkim, moc Stwórcy – chyba że uznać, że możliwość to „brak wykluczenia swego istnienia”. W ten sposób niemożliwa jest chimera (w której pojęciu jest „sprzeczność natur”), a możliwy jest człowiek (w jego pojęciu nie ma niczego, co sprzeciwiałoby się jego istnieniu). I tak świat był możliwy, zanim świat zaistniał – lecz ta możliwość była mocą Stwórcy<sup>1016</sup>.

Zależność Wilhelma od Awicenny jest wyraźnie widoczna w dwóch punktach: zarówno w uznawaniu różnicy istoty i istnienia za rzeczywistość, jak i w określeniu istoty jako możliwości (możności) bytu, jak i wreszcie w opisie „przypadania” istnienia do kompletnej istoty. Ten „import Awicennański” jest zarazem ważnym wkładem Wilhelma z Owernii do chrześcijańskiej filozofii Łacinników. Jest jednak faktem, że Wilhelm nie we wszystkim tutaj szedł za Awicenną. Gilson zwraca uwagę, że wyrażona w formułach Awicennańskich Wilhelmowa koncepcja istnienia rozwija się nie w stronę pojmowania istnienia jako przyjętego przez byt możliwy urealnającego wpływu substancji wyższej, pochodnej od Pierwszego – lecz w stronę uznania istnienia bytu pochodnego za „partycypację w *esse* Boga”<sup>1017</sup>. Gilson podejrzewa, że Wilhelm posiadał „głębką intuicję”, że „akt istnienia ma podstawowe znaczenie”, że nie można go uważać za przypadłość i że jest ono „czymś znacznie więcej niż przypadłością, a nawet niż substancją, ponieważ utrata istnienia równa się utracie wszystkiego”. Jednak ostatecznie „technika Wilhelma z Owernii” – odziedziczona po Awicennie (i Majmonidesie) – „nie nadała za tą intuicją”<sup>1018</sup>.

Czy dalekosiężne intuicje Wilhelma miały wpływ na kształtowanie się doktryny Tomasza? Z jednej strony trudno byłoby znaleźć jakikolwiek powód, by podejrzewać, że nie<sup>1019</sup> – ale z drugiej strony brak w pismach

1016 Por. WILHELM, *DE TRINITATE*, 8 [10 b]: „Quid igitur est ipsa possibilitas, et in quo est nisi in artifice ipso, cum nihil sit aliud sustinens ipsam; possibilitas enim materialium potentia est, efficientis vel creatoris; nisi forte possibilitas dicatur in eis privatio prohibitionis sui esse, ut chimera in cuius intentione clauditur contrarietas naturarum non compatientium se: homo vero cum consideratus fuerit in se non inveniunt intentionem ejus quod prohibeat suum esse, eo quod de intentione naturarum quae in eo continentur, non sit in eis discrepantia aut repugnantia. Manifestum igitur fecimus non esse possibile possibilitate quam sustineat materia. Et hoc ipsum veritas fidei approbat; possibilis namque fuit mundus antequam mundus esset, sed possibilitas ista fuit potentia creatoris, ut jam didicisti, quoniam et de materia et de forma permixtis verum est quod potentiale fuit ipsas esse antequam essent”.

1017 Por. GILSON, 1987, 232: „Gdybyśmy zmusili Wilhelma do odpowiedzi, co rozumie przez *esse* stworzenia, wyjaśnienie jego natychmiast brzmiałoby: jest ono partycypacją w *esse* Boga. Wyrażając się w ten sposób, Wilhelm stanowczo odchodzi od Awicenny, dla którego istnienie rzeczy jest partycypacją wyłącznie w jakimś innym bycie, który wcześniej emanował z Pierwszego; wiąże jednak stworzoną istotę tak bezpośrednio z Bogiem, iż własne jej istnienie ulatnia się, a stworzenie staje się po prostu istotą, której całe istnienie sprowadza się do prostego „istnienia poprzez Boga”.

1018 Por. GILSON, 1987, 232.

1019 Stąd Van Steenberghe mówi, a propos rozumowań Tomasza z *De ente et essentia*, o „młodym bakałarzu [znajdującym się] pod wpływem Awicenny i Wilhelma z Owernii” (STEENBERGHE, 1980, 36).

Akwinyaty potwierdzenia tej zależności. Być może ten brak nawiązań do osiągnięć utalentowanego filozoficznie poprzednika da się zrozumieć wyłącznie na podstawie zwyczaju Akwinaty, który po prostu bardzo rzadko cytuje z imienia autorów innych niż klasyczne *auctoritates*. Zresztą ten szczególny rodzaj powściągliwości dotyczy i samej doktryny egzystencjalnej: jest bowiem faktem, że fundamentalna teza o *ipsum esse* uwidacznia się w tekstach Tomasza w stopniu nieproporcjonalnie słabszym od jej znaczenia i konsekwencji. Odnosi się wręcz wrażenie, że nowa doktryna *esse* została przez jej autora pracowicie wkomponowana w dziedziczny – choć niekiedy przecież po arystotelesowsku „nowatorski” – schemat problemowy. Jest więc obecna, wyrażona – ale niemanifestowana, nieoznaczona bijącym w oczy stemplem nowości. Wygląda na to, że – w pewnym sensie słusznie, a w pewnym ryzykownie – Akwinata usiłował dowieść, iż jego odkrywczą tezę jest jedynie kontynuacją wielkiej tradycji filozoficznej, obejmującej Arystotelesa, neoplatonizm, Boecjusza i Awicennę. W związku z tym raczej włączał swoje rozstrzygnięcie do zastanych ciągów kwestii, niż tworzył nowe.

Jednak w tym sztucznym systemie nawiązań i odsyłaczy – podobnie jak w referowanym wyżej myśleniu Wilhelma z Owernii – zupełnie szczególną rolę odgrywały cytowania czy odnośniki do Awicenny. Zarówno Wilhelm, jak i Tomasz, gdy tylko zaczynają mówić o istnieniu różnym od istoty, natychmiast posługują się powracającymi motywami z tekstów Awicenny.

Czy w takim razie mamy rozumieć, że metafizyka egzystencjalna była co najwyżej zlatynizowaną wersją intuicji Awicenny? W literaturze filozoficznej Awicenna ma utrwaloną pozycję jednego z głównych inspiratorów metafizycznego odróżnienia istnienia i istoty w bycie przygodnym<sup>1020</sup>. Wnikliwsze studia od dawien dawna – od o. Roland-Gosselina do o. Krąpca lub od

1020 W wykładzie historii filozofii średniowiecznej kładzie się zwykle nacisk na dwa twórcze i specyficzne składniki doktrynalne metafizyki Awicenny: naukę o istocie neutralnej (*quidditas*) oraz tezę o różnicy istoty i egzystencji (*esse*) – por. np. LIBERA, 1998, 114, gdzie kompleks obu doktryn nazwano „jednym z najważniejszych ośrodków zachodniej ontologii średniowiecznej, ale i nowożytnej”. Zob. także hasło *Awicenna* (autorstwa Miguela Cruz Hernandez) w lubelskiej *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* (a z publikacji dawniejszych: liczne opracowania Mieczysława Gogacza i jego uczniów – np. te zebrane w tomie *AWICENNA I ŚREDNIOWIECZNA FILOZOFIA ARABSKA*, 1983). Bywają jednak także inne podejścia. Np. w podręcznym wykładzie filozofii średniowiecznej Richarda Heinzmanna w skrótovej informacji o dziele Awicenny znalazła się informacja o różnicy „egzystencji i esencji”, za to o koncepcji *quidditas* nawet nie wspomniano – wprost przeciwnie do znaczenia obu doktryn u samego Awicenny (por. HEINZMANN, 1999, 140.) Z kolei w innym wykładzie – tym razem i obszernym (blisko tysiąc stron), i prestiżowym (bo autorstwa jednego z najwybitniejszych polskich mediewistów) – na trochę ponad dwóch stronach poświęconych Awicennie zdążono jedynie wymienić ogólnie „zasługi w kwestii ... różnicy istoty i istnienia”, bez zająknięcia o *quidditas* (por. SWIEŻAWSKI, 2000, 548-560). Takie pominięcia mogą jednak wynikać także z różnicy w punkcie widzenia: np. Henri Corbin w swej *Historii filozofii muzułmańskiej* kładzie nacisk na zagadnienia kosmologiczne i noetyczne – a w rozdziale dotyczącym Awicenny jedynie wspomina raczej mgliście o jego koncepcjach metafizycznych, odsyłając do wykładu poglądów Al-Farabiego (por. CORBIN, 2005, 153n). Corbin najwyraźniej tworzy swoją hierarchię zagadnień wymagających zreferowania

Etienne’a Gilsona do Mieczysława Gogacza – przyznają mu rolę bodaj najważniejszego prekursora Tomaszowego odkrycia istnienia. Właśnie w tej roli staje się on dla nas ponownie interesujący w tej części pracy. Jednak zanim zapytamy o wpływ doktryny Awicenny na rzeczywiste odkrycie aktu istnienia, zapytajmy najpierw, czym naprawdę było *esse* dla niego samego<sup>1021</sup>.

## CZY AWICENNA ODKRYŁ ISTNIENIE?

60 Punktem wyjścia będzie dla nas rozdział piąty w traktacie pierwszym *Metafizyki* Awicenny (tekst, z którego już wyżej korzystaliśmy – zarówno w związku z kwestią istoty, jak i z kwestią transcendentaliów). Przypomnijmy, że jest to miejsce, w którym autor mówi o tym, co jako pierwsze odciska się w umyśle. Mimo że wymienia kilka takich pojęć podstawowych – przynajmniej trzy: *ens*, *res*, *neccessse* – sformułowanie tytułu sugeruje, że chodzi przede wszystkim o zestawienie dwóch z nich: bytu (*ens/esse*) i rzeczy (*res*). Dokładniejsza lektura tekstu potwierdza tę sugestię: Awicenna mówi wprost, że właśnie „byt” i „rzecz” znajdują się w umyśle ludzkim jako dwie „intencje” (podczas gdy np. „byt” i *aliquid* są równoznaczne)<sup>1022</sup>.

Takie zestawienie „bytu” i „rzeczy” nie ma precedensu w filozofii greckiej. Ta ostatnia zna oczywiście pojęcie bytu – które jest jej wynalazkiem – za to nigdy nie posługiwała się terminem „rzecz” (gr. *πραγμα*) w określonym sensie filozoficznym, jako terminem technicznym<sup>1023</sup>. Inaczej filozoficzno-teologiczna tradycja arabska: z jednej strony dziedziczy ona „byt” (arab. *al-mawgud*), z drugiej wypracowuje znaczenie filozoficzne terminu „rzecz” (arab. *al-say*) – i chętnie zestawia ze sobą oba pojęcia<sup>1024</sup>. Awicenna, choć tak oryginalny, należy najwyraźniej do tej tradycji.

Awicenna przedstawia więc zarówno „byt”, jak i „rzecz” jako pierwsze *intencje* – a te nie dają się przecież właściwie zdefiniować. Zamiast definicji „rzeczy”, autor daje jej mniej zobowiązujące objaśnienie: jest to to,

nie na podstawie tego, jaką ważność przypisywali im łacińscy zwolennicy Awicenny i innych, lecz raczej ze względu na to, co i jak utrzymało się w tradycji muzułmańskiej.

1021 Badania na ten temat prowadzono niegdyś z dużym rozmachem w warszawskim środowisku historyków filozofii skupionym wokół profesora Mieczysława Gogacza, najwybitniejszego w Polsce znawcy filozofii Awicenny – doprowadzając do wyników aktualizujących i korygujących klasyczne wersje Anne-Marie Goichon i Gilsona (zob. tom studiów: *AWICENNA I ŚREDNIOWIECZNA FILOZOFIA ARABSKA* i podsumowujący wykonane badania artykuł: GOGACZ, 1982). Jednak w badaniach tych korzystano z różnych wersji Awicenniańskiego wykładu metafizyki, najchętniej sięgając do tej zamieszczonej w zbiorze *Księga wiedzy (Danisz-name)* – a raczej unikając studiowanej do tej pory najczęściej *Metafizyki* ze zbioru *Księga uzdrowienia (Szifa)*. Autorzy opracowań, jak już zaznaczyliśmy, uzyskali bardzo interesujące wyniki i dali nam pogłębione rozumienie metafizyki Awicenny – jednak trudno z tych wyników skorzystać, jeśli chce się zachować jako podstawę źródłową wyłącznie teksty dostępne w wersji łacińskiej uczonego średniowiecza.

1022 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 50n]: „Dico ergo quod intentio entis et intentio rei imaginatur in animabus duae intentiones; ens vero et aliquid sunt nomina multivoca unius intentionis...”

1023 Por. HADOT, 1980, 309-319.

1024 Por. JOLIVET, 1995, 228.

co ma istotę (quidditas)<sup>1025</sup>. W przypadku „bytu” nie otrzymujemy nawet tego – poza powracającym na kartach *Metafizyki* motywem negatywnym: „byt” nie jest tożsamy z „rzeczą”. Wiemy więc na pewno tyle, że „byt” różni się od istoty-określoności-quidditas.

Wydaje się, że czytelnik łacińskiego przekładu nie dowie się wiele więcej o Awicenniańskim „bycie”. Nie ma więc w zasadzie nic dziwnego, że zarówno wczoraj, jak dziś konfrontację „rzeczy” i „bytu” z fragmentu I, 5 – powtórzoną i naświetloną dodatkowo we fragmentach: V, 1-2 i VIII, 4 – interpretuje się jako różnicę istoty i istnienia. Nie znajdziemy dziś chyba takiego wykładu metafizyki Awicenny, który nie zawierałby stwierdzenia, że to on właśnie wprowadził do repertuaru podstawowych zagadnień teorii bytu problem istnienia. Czy jednak naprawdę Awicenna mówił o istnieniu?

Jeśli chodziłoby o warstwę terminologiczno-pojęciową tego problemu, nie wydaje się, abyśmy w tekście zlatynizowanej metafizyki z *Szifa* mieli do czynienia z wytworzeniem, lub zaadaptowaniem z języka potocznego, jakiejś specyficznej terminologii „istnieniowej”, lub przynajmniej określonego terminu technicznego – co najwyraźniej sygnalizowałoby pojawienie się w myśli autora nowych pojęć potrzebnych ujęciu egzystencjalnemu. W miejscach, które nas tu interesują, Awicenna używa dwóch (względnie trzech) słów: dwa z nich – *ens* i *esse* – są tak elementarnie powszechne w języku metafizyki, że ich znaczenie zbyt łatwo rozmywa się w mnóstwie skojarzeń albo w ogólnej intuicji zdroworoządkowej; trzecie słowo – *aliquid*, czyli „coś” – jest nam znane przede wszystkim z języka potocznego (gdzie jest stosowane „do wszystkiego” – a więc nie znaczy nic określonego), a teraz, przedstawione jako jedna z pierwszych „intencji”, nie zdaje się nabierać wyrazistości<sup>1026</sup>. Brak śladów zarówno adaptacji któregoś tradycyjnego terminu (w stylu Tomaszowego *ipsum esse*<sup>1027</sup>) lub renowacji terminu tyleż starego co niejednoznacznego (*existentia* spopularyzowana skutecznie w sporach metafizycznych XIII-XIV wieku).

Sytuacja przedstawia się o wiele ciekawiej w warstwie rozumowań, w której możemy zaobserwować, jak wymienione wyżej pojęcia wchodzą w skład

<sup>1025</sup> Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 54 – 35, 64].

<sup>1026</sup> Niewątpliwa wydaje się równoznaczność dwóch pierwszych słów: *ens* i *esse*. Wskazuje na to ich zamienne użycie (por. cytowane już przez nas wyżej dwa fragmenty z *METAPHYSICA*, I, 5). Chodzi nie tylko o to, że obu słów używa się tak samo w przeciwstawieniu do rzeczy lub quidditas. Pojawia się jeszcze dodatkowy łącznik: w obu wypadkach *ens* lub *esse* są prezentowane jako równoznaczne z *aliquid*, które jest czymś nowym w słowniku filozoficznym – ale należy pamiętać, że sam Awicenna trzyma je w cieniu dwóch pierwszych terminów, tak że nie możemy go uznać za zupełnie samodzielne. Zresztą kumulacja trzech równo- lub bliskoznacznych słów następuje bodaj tylko we fragmencie I, 5 – podczas gdy już w traktacie V (i dalej) króluje niepodzielnie słowo *esse*. Skrupulatna lektura musi jednak uwzględnić drobną różnicę, być może nieważną dla doktryny, ale godną wzmianki. Wspomnieliśmy już, że Awicenniański „byt” jest przedstawiany w zestawieniu z „rzeczą”. Gdy jest mowa o „rzeczy”, autor faktycznie zestawia z nią *ens* – gdy zaś akcent postawiony jest nie na „rzczy”, lecz na określoności-quidditas, woli zestawić ją z *esse*.

<sup>1027</sup> Na temat ewolucji filozoficznego znaczenia słowa *esse* zob. GOGACZ, 1986 (zwłaszcza ss. 25-28).

powtarzającej się struktury doktrynalnej, która raczej – nie mówimy tu o oryginalności absolutnej – nie reprodukuje tego, co do tej pory mogliśmy obserwować w dziejach filozofii. Oto kilka cytatów ilustrujących sens i dynamikę tej nowej struktury doktrynalnej (kursywa pochodzi od nas):

- ◁1> Mówię zatem, że *intencja bytu* i *intencja rzeczy* są wyobrażane w umysłach jako dwie intencje<sup>1028</sup>.
- ◁2> A wiadomo, że określoność każdej rzeczy, która jest jej właściwa, jest *poza esse*, które jest równoznaczne z *aliquid*, gdyż kiedy powiesz, że określoność takiej rzeczy jest w poszczególnych lub w umyśle albo oddzielnie, tak aby udzielała się obu – wtedy taka intencja będzie przyjęta i zrozumiana<sup>1029</sup>.
- ◁3> ...nazywa się powszechnikiem intencję, którą można orzekać o wielu, choćby żadne z nich *nie miało faktycznie esse*, jak intencja domu siedmiobocznego<sup>1030</sup>.
- ◁4> Dlatego sama końskość nie jest niczym innym, jak tylko końskością. Sama w sobie nie jest bowiem ani liczna, ani jedna; ani bytująca w tych (rzeczach) zmysłowo doznawalnych, ani w umyśle; ani nie jest czymś z nich w możności lub w akcie, tak by się to mieściło w istocie końskości, lecz jest tylko końskością.<sup>1031</sup>
- ◁5> Powiemy więc, że naturze człowieka, dlatego że jest człowiekiem, *przypada, że ma esse*, chociaż to nie z tego powodu, że ma esse, ma to, że jest człowiekiem, ani coś z niego, ani [coś] wchodzącego weń, lecz następnie z esse łączy się z nią ta powszechność; *lecz ta powszechność ma esse tylko w umyśle*.<sup>1032</sup>
- ◁6> Skoro zatem mówimy, że natura powszechna *ma esse w tych [rzeczach] zmysłowo postrzegalnych*, nie rozumiemy, że przez to, iż jest powszechna, czyli przez ten sposób powszechności, lecz rozumiemy, że natura, której przypada powszechność, *ma esse w tych [rzeczach] oznaczonych*.<sup>1033</sup>

1028 AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [34, 50n]: „Dico ergo quod *intentio entis* et *intentio rei* imaginantur in animabus duae intentiones ...”.

1029 AWICENNA, *METAPHYSICA*, I, 5 [35, 64-68]: „Et notum est quod certitudo cuiuscumque rei quae propria est ei, est *praeter esse* quod multivocum est cum aliquid, quoniam, cum dixeris quod certitudo rei talis est in singularibus, vel in anima, vel absolute ita ut communicet utrisque, erit tunc haec intentio apprehensa et intellecta”.

1030 AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [227, 7-10]: „...et dicitur universale intentio quam possibile est predicari de multis, etsi nullum eorum *habeat esse in effectu*, sicut intentio domus heptangulae...”.

1031 AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 1 [228, 32-36]: „Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est *existens in his sensibilibus nec in anima*, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis, sed ex hoc quod est equinitas tantum”.

1032 AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 2 [239, 68-71]: „Dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, *accidit ut habeat esse*, quamvis ex hoc quod habet esse non habet esse homo nec aliquid eius nec intrans in illum, sed postea cum esse sequitur eam haec universalitas; sed haec universalitas *non habet esse nisi in anima*”.

1033 AWICENNA, *METAPHYSICA*, V, 2 [244, 65-69]: „Cum ergo dicimus quod natura universalis *habet esse in his sensibilibus*, non intelligimus quod ex hoc quod est universalis, scilicet secundum hunc modum universalitatis, sed intelligimus quod *natura cui accidit universalitas habet esse in istis signatis*”.

Te sześć fragmentów nie stanowi wyczerpującej dokumentacji, lecz raczej wypisy ilustrujące pewne zjawisko najwyraźniejszymi przykładami. Niemal bez naruszania ich źródłowej kolejności – w której zostały wyżej przedstawione – możemy prześledzić klatka po klatce strukturę doktrynalną, zbudowaną dla potrzeb wykładu dotyczącego *esse*: Awicenna zaczyna od zwrócenia uwagi na „intencjonalną” różnicę <1> bytu i rzeczy, <2> *esse* i quidditas; następnie dowiadujemy się, że aby należeć do rzeczywistości, trzeba <3> mieć *esse* w akcie; oczywiście <4> natura sama w sobie nie bytuje ani w poszczególnych, ani w umyśle – to właśnie „posiadanie *esse*” wprowadza ją w jeden z tych dwóch stanów; a więc wyrażenie „mieć *esse*” nie zawsze oznacza usytuowania istoty w konkretnej jednostce, lecz znajdowanie się jej albo w poszczególnie, albo w umyśle (<5> <6>). To ostatnie wymaga być może podkreślenia: przynależność do tego, co nazywamy rzeczywistością, różną od myśli, jest w tekście sygnalizowana nie przez samo *esse*, lecz przez *esse in his sensibilibus, in istis signatis*. Równocześnie podkreślmy także i to, że *esse in anima* to właśnie usytuowanie quidditas w umyśle – gdzie „istnieje” jako powszechnik różny od innego powszechnika (Awicennie chodzi więc o „subiektywne bytowanie” pojęć w umyśle, a nie o „obiektywne bytowanie” oddzielonych gatunków czy idei).

Nasza konkluzja dotycząca warstwy rozumowań jest następująca: Awicenna, przynajmniej w tych kilku słynnych wypowiedziach, wychodzi rzeczywiście poza schemat esencjalny teorii bytu. Czyni to w zgodzie zarówno z arabską tradycją filozoficzną, jak z filozofującą teologią islamu – jednak w sumie polega to na przeniesieniu do metafizyki uwagi Arystotelesa z *Analitik wtórych*: nie jest tym samym to, czym coś jest, i że jest. Zdanie to należy do Stagiryty, było przechowywane przez innych filozofów – ale to Awicenna zbudował metafizykę, w której przedmiocie uwzględniono zarówno „czym jest”, jak i „czy jest”.

Jaki jest jednak wzajemny stosunek i związek tych dwóch aspektów rzeczywistości? Uwagę czytelników Awicenny zwróciła formuła, że *esse* „przypada” (*accidit*). Już Algazel w swoim streszczeniu poglądu Awicenny napisał więc po prostu, że *esse* jest przypadłością, tak jakby było jedną z kategoryalnych przypadłości istoty.

Jak wiadomo, na łańskim Zachodzie Algazel uchodził, przez pomyłkę, za „najwierniejszego i najlepszego ucznia Awicenny”<sup>1034</sup>, *sequax Avicennae*. Zagadnienie różnicy *esse* i istoty umieszcza on zaś w rozdziale poświęconym przypadłościom. Zauważa, że rzeczy należące do dziesięciu kategorii pod

1034 LIBERA, 1998, 119. W rzeczywistości Algazel krytykował gwałtownie i Awicennę, i w ogóle filozofów, z pozycji islamskiego teologizmu, odrzucając zwłaszcza metafizykę – ale Łacinnicy, znów dzięki tłumaczeniu Dominika Gundissalvięgo, znali przecież tylko ten fragment jego polemicznego dzieła *Cele filozofów* (*Makasid al-falasifa*), który dawał streszczenie atakowanych poglądów filozoficznych, bez prologu wyjaśniającego intencję polemiczną. W ten sposób Algazel Arab został dla filozofów chrześcijańskich jeszcze jednym filozofem muzułmańskim. Por. CORBIN, 2005, 160-165.

jednym względem są ze sobą zbieżne w bycie-istnieniu (*esse*), a pod innym różnią się, też co do bytu-istnienia. Jeśli więc nazwa „byt” (*ens*) ma się stosować do wszystkich, jest „nazwą dwuznaczną” (*nomen ambiguum*), czymś pośrednim między jedno- i wieloznacnością. Algazel konkluduje, że w takim razie byt jest czymś przypadłościowym – a istnienie jest przypadłością dla wszystkich istot, przychodzącą z zewnątrz<sup>1035</sup>.

Nie można powiedzieć, że to streszczenie jako zasadniczo fałszuje stanowisko Awicenny czy al-Farabiego. Zarówno linia rozumowania, jak i używana terminologia, nie odbiegają od swych pierwowzorów. Na pewno jednak skrót doktrynalny autorstwa Algazela nie zawiera już tych zastrzeżeń i wahań, widocznych u Awicenny tam, gdzie mówi o przypadłościowym charakterze istnienia-bytu. Jeśli więc Awicenna biedzi się z określeniem *esse* jako *id quod accidit quidditati*, Algazel mówi bez ogródek: *esse est accidens quidditatibus*. Różnica jest doprawdy niewielka – a jednak to ona ośmiela do utrwalenia uproszczenia, że według Awicenny istnienie to jedna z przypadłości kategoryalnych. Jak zobaczymy niżej, w tym samym kierunku szła interpretacja podana przez Awerroesa, który właśnie na tej podstawie negował różnicę *esse* i istoty.

Przyjęcie obrazu sugerowanego przez Algazela i Awerroesa praktycznie oznaczałoby, że Awicenna na jedno Arystotelesowe odróżnienie („czym jest” i „czy jest”) nałożył drugie: substancja i przypadłość. W rzeczywistości nie ma jednak żadnych podstaw, aby przypisywać Awicennie uznanie *esse* za w sensie właściwym przypadłość (*accidens*), należąca do jednej z dziewięciu kategorii poniżej substancji – ta nadmiernie uproszczona interpretacja Algazela i Awerroesa jest dziś traktowana przez badaczy jako nadużycie względem oryginalnej myśli Awicenny<sup>1036</sup>.

Jest natomiast faktem, że Awicenna natknął się na coś, co wymykało się wąsko pojętym kategoriom metafizycznym utrwalonym w szkole arystotelesowskiej. Należałoby uznać za dowód dużej wrażliwości metafizycznej i rzetelności naukowej fakt, że w tym zderzeniu odkrycia i rutyny wygrało jednak pierwsze. Sam Awicenna zdaje się być rzeczywiście zakłopotany – ale

1035 POR. ALGAZEL, *METAPHYSICA*, I, 1 [26, 6-15]: „Hec igitur decem conveniunt in esse uno modo, et differunt in esse alio modo, et propter hoc sunt media inter equivoca, et univoca, et idcirco nomen hujus modi quod est ens, vocatur nomen ambiguum, eo quod aptatur omnibus. Manifestum est igitur quod est accidentale est. Igitur esse accidens est omnibus quidditatibus aliunde, eo quod esse non est eis ex ipsis. Quicquid autem inest alicui, non ex seipso, inest ei aliunde, et propter hoc prima causa est ens, sine quidditate insuper addita, sicut ostendemus igitur ens non est genus alicui quidditatum”.

1036 We współczesnej mediewistyce pierwsze źródłowe opracowanie wykazujące błąd tradycyjnej interpretacji Awicennańskiej koncepcji istnienia (jako kategoryalnej przypadłości) zawdzięczamy wybitnej znawczyni filozofii Awicenny, Anne-Marie GOICHON (1937). Tę korektę uwzględnili w swoich pracach m.in. GILSON, 1963, 110 i KRĄPIEC, 1995, 317. Inaczej KUKSEWICZ, 1971, 24, który powtarza, że „dla wy tłumaczenia wzajemnego stosunku istoty i istnienia” Awicenna „posłużył się raz jeszcze intuicjami inspirowanymi przez kategorie filozofii Arystotelesa – kategorie substancji i przypadłości”.



jest daleki od rzekomego transponowania różnicy substancji i przypadłości na różnicę „czym jest” i „czy jest”.

Przyznajmy, że Awicennie nie było łatwo znaleźć wewnątrz arystotelesowskiej metafizyki, zapewnionej kategoriami, miejsce dla czegoś poza-istotowego. W rezultacie podkreślał mocno „zewnętrzność” wszystkiego, co nie należy do quidditas<sup>1037</sup> – w ten sposób i w objaśnieniu esse akcent pada na jego zewnętrzność względem istoty. Stawianie tego akcentu jest konsekwencją wypracowanej przezeń, z o wiele większą pieczołowitością, koncepcji istoty – na której wyraźnie zależało mu najbardziej. Doprawdy trudno zatem wyrokować, czy mamy tu do czynienia z zamierzonym naciskiem na dołączanie się esse z zewnątrz – czy raczej z ubocznym efektem zbyt skrupulatnego chronienia istoty przed zmieszaniem z czymkolwiek innym. Jeśli prawdą jest, że główny akcent metafizyki Awicenny pozostaje jednak w miejscu istoty, istnienie – jeśli już zostało odróżnione – musiało się zadowolić pozycją tego, co „poza”, „na zewnątrz”. Zostało rozpoznane jako orzecznik istoty – i w tym sensie jako jej logiczna przypadłość. Nic jednak nie wskazuje na to, by Awicenna chciał to usytuowanie logiczne istnienia utożsamić z jego pozycją metafizyczną.

## AWICENNA O JEDNYM

61 Przy całym skomplikowaniu tej sprawy, dodatkową szansą na zrozumienie Awicenniańskiej koncepcji esse okazują się teksty tego samego autora o jednym. Paralelizm rozważań Awicenny o esse i o jednym został zauważony już dawno przez badaczy<sup>1038</sup> – a zresztą podjęli go także Algazel<sup>1039</sup> i Awerroes<sup>1040</sup>, tym razem zupełnie słusznie: w *Metafizyce* Awicenniańskiej znajdujemy rzeczywiście teksty, które w ten sam lub podobny sposób mówią o relacji quidditas i esse lub jedności<sup>1041</sup>. Można więc zakładać, że lepsze zrozumienie Awicenniańskiego ujęcia jednego przybliży nas do zrozumienia, o co chodzi u niego w kwestii esse.

1037 Czy nie ciekawe byłoby – pod względem analogii doktrynalnych, bo o innych nie może być mowy – zestawienie tego akcentu Awicenny (dotyczącego m.in. esse) z równie słynnym stwierdzeniem Arystotelesa o „zewnętrzności” intelektu czynnego? W obu przypadkach konsekwencją były poważne perturbacje doktrynalne.

1038 Por. FOREST, 1956, 39-45; GILSON, 1963, 110.

1039 Por. ALGAZEL, *METAPHYSICA*, I, 1 [26, 26-30]: „Similiter hon nomen unum, scilicet accidens, quamvis conveniat omnibus sicut nomen ens, non est tamen essenciale alicui quidditati, nec igitur ens; nec accidens, nec unitas est genus, vel differentia alicui decem rerum ullo modo”.

1040 Por. zreferowaną niżej polemikę Awerroesa z jego komentarza do księgi czwartej *Metafizyki*.

1041 Przyjrzyjmy się następującym wybranym przykładom (podkreślenia nasze): „ipsa enim [equinitas] in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima” (*METAPHYSICA*, V, 1 [228, 33n]); w tym samym miejscu: „Unitas autem est proprietatis quae, cum adiungitur equinitati, fit equinitas propter ipsam proprietatem unum” (*METAPHYSICA* V, 1 [228, 36 – 229, 38] – zestawmy to np. ze zdaniem: „Dicemus ergo quod naturae hominis, ex hoc quod est homo, accidit ut habeat esse...” (*METAPHYSICA*, V, 2 [239, 68n]).

Awicenna stawia zagadnienie *jednego* w kontekście problemowym, który trudno zlekceważyć w interpretacji doktryny: jest to kontekst rozważań o przypadłościach. Na początku traktatu trzeciego swojej *Metafizyki* mówi, że już wykazał, czym jest substancja, a więc teraz powinien określić definicje przypadłości. Przypomina, że w części logicznej przedstawił już „istotę dziesięciu kategorii”. To, że relacja, miejsce, czas, położenie, działanie i doznawanie oraz posiadanie są przypadłościami, uznaje za pewne<sup>1042</sup>. Do ustalenia pozostaje to, czy przypadłościami są dwie kategorie: ilość i jakość<sup>1043</sup> – gdyż w tej sprawie nie było zgody między różnymi autorami. Jako pierwsza staje kwestia ilości, wraz ze swymi pochodnymi – miarą i liczbą. Okazuje się jednak, że aby dokonać ich objaśnienia (oraz wykazać, że miara i liczba są przypadłościami, a nie przyczynami rzeczy<sup>1044</sup>), trzeba zacząć od jedności. Z dwóch powodów: po pierwsze, „jedność ma wielką zbieżność (*convenientia*) z bytem” (będącym przedmiotem metafizyki); po drugie, „jedność jest w pewien sposób początkiem (*initium*) ilości”, liczby i ciągłości<sup>1045</sup>.

Mamy tu, jak na jednej dłoni, postawione obok siebie dwa stwierdzenia na temat jedności, które uznaje się od dawien dawna za wzajemnie sprzeczne, tworzące jakby wewnętrzny konflikt w doktrynie Awicenny, którą w związku z tym można interpretować na dwa różne sposoby. „Zależnie od przyjętego punktu widzenia można zatem uważać albo, że *Metafizyka*

1042 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 1 [104, 12 – 105, 18]: „Necesse est igitur ut procedamus ad certificandum accidentia et stabiliendum ea. Dicam igitur quod in principio logicae iam cognouisti quidditatem decem praedicamentorum et ideo non dubitas quia id quod ex eis est ad aliquid inquantum est ad aliquid est res accidens alicui necessario. Similiter comparationes quae sunt in ubi et quando et in situ et in agere et pati et habere. Sunt enim dispositiones accidentes aliquibus in quibus sunt sicut id quod est in subiecto”.

1043 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 1 [105, 22-25]: „De praedicamentis igitur de quibus est quaestio an sint accidentia an non duo remanent scilicet praedicamentum quantitatis et praedicamentum qualitatis”.

1044 Awicenna referuje pogląd pitagorejsko-platoński: „Qui vero tenent sententiam de numero posuerunt hunc principium substantiae ipsum uero posuerunt compositum ex unitatibus ita quod fecerunt unitates principia principiorum. Deinde dixerunt quod unitas est natura non pendens in sua essentia ex aliqua rerum scilicet quia unitas est in omni re et quod unitas in ipsa re est ipsa quidditas ipsius rei. Nam unitas in aqua est ipsamet aqua et in hominibus est ipsi homines. Et etiam quod ipsa inquantum est unitas non eget ut sit aliqua ex rebus. Quicquid autem est non est id quod est nisi quia est unum designatum. Igitur unitas est principium lineae et superficiei et omnis rei. Superficies enim non est superficies nisi unitate suae propriae continuationis, Similiter et linea punctum etiam est unitas cui factus est situs. Igitur unitas est causa omnis rei et primum quod ex unitate fit et generatur numerus est. Numerus igitur est causa media inter unitatem et omnem rem. Punctum uero est unitas situalis et linea dualitas situalis et superficies ternarietas situalis et corpus quaternarietas situalis. Illi etiam non sunt contenti tantum hoc sed processerunt dicentes quod nihil fit nisi per numerum. Conuenit igitur nobis ut prius ostendamus quod mensurae et numeri accidentia sunt et deinde studebimus soluere quaestiones quae fiunt in his” (*METAPHYSICA*, III, 1 [106, 45-61]).

1045 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 1 [106, 62 – 107, 69]: „Ante hoc autem oportet ut notificemus certitudinem specierum quantitatis, et quod dignius est nobis est hoc ut ostendamus naturam unitatis. Congruit enim nobis ut in hoc loco assignemus naturam unitatis propter duas res quarum una est quod unitas multam habet conuenientiam cum esse quod est subiectum istius scientiae alia quod unitas initium est aliquo modo quantitatis”.

Awicenny kładzie fundamenty pod teorię zamienności jednego transcendentnego z bytem, albo że ustawia na drodze tej teorii potężną przeszkodę, sprowadzając jedno do początku liczby – co, jeśli ma miejsce, przymusza do twierdzenia, że jedno nie jest zamienne z bytem, lub że jedno, które jest zamienne z bytem, jest jednym liczbowym; są to dwie hipotezy co do których Awicenna nie wypowiada się jasno, ale które imputowali mu jego adwersarze, przede wszystkim Awerroes<sup>1046</sup>.

Krytyką Awerroesową i inną zajmiemy się dalej, a tymczasem przyrzyczymy się tekstowi Awicenny. Zgodnie z tym, że jest on swoistą parafrazą *Metafizyki* Arystotelesa, także w rozważaniach o jednym widzimy oczywiście ich zależność od odróżnień Arystotelesowych. W rozdziale poświęconym wprost jednemu Awicenna odróżnia jedno przypadłościowe i jedno istotowe, a to ostatnie różnicuje na jedno rodzajowe (*unum genere*), jedno gatunkowe (*unum specie*), jedno porównawcze (*unum comparatione*), jedno podmiotowe (*unum subiecto*) i jedno liczbowe (*unum numero*)<sup>1047</sup>. Po przybliżeniu każdej z tych odmian jedności (a trzeba wiedzieć, że jest ich więcej niż wymieniono – gdyż jedno liczbowe występuje według ciągłości, doskonałości, swego gatunku, bądź według swej istoty<sup>1048</sup>) Awicenna proponuje swoistą gradację jedności, od niższej do najwyższej odmiany: od jednego porównawczego, przez jedno rodzajowe i jedno gatunkowe do jednego liczbowego; a w obrębie tego ostatniego – od niepodzielnego prostego do złożonego (zaś w złożonym od doskonałego do niedoskonałego)<sup>1049</sup>. Ostatecznie konkluduje, że jedno „równa się bytowi” (*parificatur ad esse*), gdyż jest orzekane o wszystkich kategoriach, tak jak byt. Różni się od kategorii, ale tak samo jak i one nie stanowi nigdy substancji rzeczy<sup>1050</sup>.

Następnie Awicenna wyznaje, że trudno jest mu przedstawić istotę (*quidditas*) jednego. Jeśli bowiem jedno określi się jako „to, co się nie dzieli”, do określenia jednego wejdzie wielość – a przecież w definicji wielości znajduje się jedno<sup>1051</sup>. Jedność i wielość należą do tych pojęć, które kształtujemy jako

1046 LIBERA, 1998, 380-381.

1047 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 2 [108, 91-93]: „Sed unum quod est secundum essentiam aliud est unum genere aliud unum specie et hoc idem est unum differentia et aliud est unum comparatione et aliud est unum subiecto et aliud est unum numero”.

1048 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 2 [108, 94-96]: „Unum autem numero aliquando est continuatione aliquando perfectione aliquando propter speciem suam aliquando propter suam essentiam”.

1049 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 2 [113, 9 – 114, 16]: „ex hoc igitur loco facilius erit tibi cognoscere nos iam certificasse diuisiones unitatis et ex praedictis cognosces quae earum est dignior unitate et quae prius meretur eam et scies quod unum genere dignius est unitate quam unum comparatione et unum specie dignius est eo quod est unum genere et unum numero dignius est uno specie. Simplex etiam quod nullo modo diuiditur dignius est composito perfectum uero quod diuiditur dignius est imperfecto”.

1050 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 2 [114, 17-20]: „Unum autem parificatur ad esse quia unum dicitur de unoquoque praedicamentorum sicut ens sed intellectus eorum sicut nosti diuersus est. Conueniunt autem in hoc quod nullum eorum significat substantiam alicuius rei et iam nosti hoc”.

1051 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [114, 24 – 115, 34]: „Difficile nobis nunc ostendere quidditatem unius. Si enim dixerimus quod unum est id quod non diuiditur iam diximus quod unum est id quod

pierwsze – z tym, że wielość jest najpierw w wyobraźni, a jedność najpierw w intelekcie. Są to akcenty znane nam z *Metafizyki* Arystotelesa.

W sposób prawie niezauważalny – a właściwie niezapowiedziany – weszliśmy przez te rozważania w odróżnienie między jednym (*unum*) i jednością (*unitas*). Choć nie zostało to powiedziane wprost, możemy się domyślać, że jedność to właśnie quidditas jednego. Awicenna precyzuje, że jedność orzekana o substancji nie jest w żadnym razie ani jej rodzajem, ani różnicą gatunkową. Jedność nie wchodzi do quidditas jakiejś substancji – lecz jest czymś „towarzyszącym (*comitans*) substancji”. Orzeka się ją jako przypadłość<sup>1052</sup>. Tak więc jedno to substancja, a jedność to „intencja będąca przypadłością”<sup>1053</sup>. Jednak niemal natychmiast, kilka wierszy dalej, Awicenna podkreśla, że „jest niemożliwe”, aby jedność przysługująca „każdej substancji” – choć nie jest jej „częścią konstytutywną” – „mogła być oddzielona od substancji”<sup>1054</sup>.

Lektura traktatu *Metafizyki* Awicenniańskiej poświęconego jedności daje wrażenie zmagania się autora z nowym problemem, który jeszcze trudno mu umiejscowić na jego metafizycznej „mapie”. Awicenna wie, że jedność nie wchodzi do definicji istoty substancji, że w takim razie nie jest ani rodzajem, ani różnicą gatunkową żadnej substancji – i właśnie dlatego Awicenna decyduje się na powiedzenie, że jedność jest przypadłością<sup>1055</sup>. Ale przecież jest przypadłością w bardzo szczególnym znaczeniu – skoro jest nieodłączna od bytu i jest nieodłączną właściwością substancji. Na pewno więc nie chodzi tu o przypadłość taką jak ilość czy jakość. Awicenna sam mówi, że chodzi o przypadłość w znaczeniu szerszym, czyli o jeden z pięciu orzeczników, który w pewien sposób może oznaczać całą substancję (choć wtedy nie mówimy już o jedności, lecz o jednym)<sup>1056</sup>.

---

non multiplicatur necessario. Iam igitur accepimus multitudinem in ostensione unius. Necesse est autem multitudinem definiri per unum. Unum enim est principium multitudinis et ex ipso est esse eius et quidditas eius. Deinde quacumque definitione definierimus multitudinem ponemus in ea unum necessario. Dicimus enim quod multitudo est aggregatum ex unitatibus. Iam igitur accepimus unitatem in definitione multitudinis et etiam fecimus aliud quia cum posuimus aggregatum in definitione eius uidetur quod aggregatum sit ipsa multitudo”.

1052 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [117, 81-86]: „cum vero [unitas] dicitur de substantiis, non dicitur de eis sicut genus nec sicut differentia ullo modo: non enim recipitur in certificatione quidditatis alicuius substantiarum, sed est quiddam comitans substantiam, sicut iam nosti. Non ergo dicitur de eis sicut genus vel sicut differentia, sed sicut accidens”.

1053 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [117, 86-87]: „Unde unum est substantia unitas uero est intentio quae est accidens”.

1054 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [118, 94-96]: „Consideremus igitur nunc an unitas, quae est in omni substantia et non est pars eius constitutiva, possit esse separata a substantia. Dico autem hoc esse impossibile”.

1055 Por. GILSON, 1963, 108.

1056 Por. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [117, 87 – 118, 93]: „Accidens autem quod est unum de quinque quamuis sit accidens secundum hanc intentionem potest tamen concedi esse substantia. Sed hoc non potest concedi nisi cum accipitur compositum sicut album. Natura enim intentionis simplicis

Termin „przypadłość” jest tutaj tylko przyjętym *ad hoc* sposobem objaśnienia treści o wiele ważniejszego – i specyficznie Awicenniańskiego – pojęcia *comitans*. Pamiętajmy, że „jedno”, jak widzieliśmy już w rozdziale o transcendentaliach, jest wymieniane przez Awicennę zarówno wśród pierwszych *intencji* intelektu ludzkiego, jak i wśród tych „wspólnych wszystkim rzeczom”, a nawet (w połączeniu z wielością) wśród „powszechnych własności bytu”, odróżnionych wyraźnie od kategorii. Jedno jest niewątpliwie jednym z Awicenniańskich transcendentaliów.

Teraz właśnie widać całą nieporadność ujęcia Awicenniańskiego: jedna z „powszechnych własności bytu”, definiowana wcześniej w przeciwstawieniu do kategorii, jest objaśniana przy pomocy kategoryjnego pojęcia przypadłości. Wyjście jest tylko jedno: słowo „przypadłość” jest tu używane nie wprost, lecz analogicznie, nie w sensie metafizycznym, lecz logicznym – wyłącznie dla podkreślenia, że „jedność nie wchodzi do definicji substancji i przypadłości”<sup>1057</sup>. Inaczej mówiąc, spełnia funkcję wyłącznie negatywną; funkcję pozytywną ma zaś spełnić jeszcze nie dość określone, nowe pojęcie *comitans*.

Zapytajmy już teraz, czy nie podobnie jest z *esse*. Paralela z jednością wydaje się pouczająca: tam, gdzie mowa o „przypadaniu” czy o „przypadłości”, niekoniecznie musi chodzić o przypadłość w znaczeniu ściśle metafizycznym. *Esse* z całą pewnością nie należy do *quidditas* – i to wystarczy, tak jak w przypadku jedności, aby *esse* zostało objaśnione z użyciem pojęcia przypadłości. Ale wiadomo nam, że jedność nie jest po prostu przypadłością – i to samo możemy powiedzieć o *esse*.

Jedno, już u Awicenny, jest czymś innym i więcej niż „początkiem liczb”, należącym do kategorii ilości. W jednym ze swych akcentów znaczeniowych jedno nabywa pozycji, która potem przez autorów łacińskich zostanie zdefiniowana jako *transcendentale* – nie jest już więc jedną z przypadłości czy właściwości istoty, wynikającą z jej tożsamości jednostkowej lub gatunkowej, lecz właściwością przysługującą powszechnie bytowi.

#### AWERROES KRYTYKUJE AWICENNE

- 62 W sposób oczywisty pierwowzorem rozważań Awicenny o jednym są odpowiednie wypowiedzi Arystotelesa z *Metafizyki*. Z nimi to porównywał je Awerroes, i wykrywał rozbieżności, niegodne – jego zdaniem – prawdziwego arystotelika. Scholastycy łacińscy, a wśród nich św. Tomasz, mieli tę całą debatę przed oczami – i z reguły przyznawali rację Komentatorowi.

---

de eo sine dubio est accidens secundum aliam intentionem eo quod est in substantia non sicut pars eius et impossibile est esse sine eo’.

1057 POŁ. AWICENNA, *METAPHYSICA*, III, 3 [121, 62n]: „Iam enim ostendimus quod unitas non est intrans in definitione substantiae nec accidentis, sed fortasse est comitans eam...”

Analizowaliśmy już wyżej tekst Arystotelesa z czwartej książki *Metafizyki* (1003 b 23-35)<sup>1058</sup> – jeden z tych dość nielicznych, lecz zasadniczych tekstów, który pozwala powiedzieć, że doktryna transcendentaliów jest „źródłowo arystotelesowska”. To, co zreferowaliśmy w poprzednim podrozdziale, jest Awicennijską parafrazą także tego fragmentu. Zajrzyjmy jednak teraz także do literalnego komentarza Awerroesa – w miejscu, w którym referując Arystotelesa, wchodzi w polemikę z Awicenną. Obserwowaliśmy już tę polemikę na polu komentarza do książki dziesiątej. Oto nieco szersza wersja tej dyskusji, spowodowana problematyką drugiego rozdziału książki czwartej.

Awerroes zaznacza najpierw, że jedno i byt są z sobą zamienne i ściśle się z sobą wiążą – oznaczają „tę samą naturę co do podmiotu” oraz „dwie definicje” (a więc – jak w przykładzie Arystotelesa – mają się do siebie jak pryncypium i przyczyna)<sup>1059</sup>. Dlatego każdy kto prowadzi rozważanie o bycie, musi także rozważyć jedno. Choć mają one różne definicje, jednak „doskonale się z sobą wiążą (*consequuntur adinvicem*)” – gdyż każdy byt jest jednym, i na odwrót. Awerroes tłumaczy, że to właśnie w tym znaczeniu użyto w tekście Arystotelesa słowa *consecutio*. Jeśli więc jedno i byt „oznaczają tę samą naturę, a nie dwie różne natury”, rzeczywiście powinny być rozważane w jednej nauce<sup>1060</sup>. Jedno „oznacza negację” i „jest brakiem podzielności”<sup>1061</sup>.

Tymczasem Awicenna „bardzo pobłądził w tym, że uznał, iż jedno i byt oznaczają dyspozycje dodane do istoty rzeczy (*dispositiones additas essentiae rei*)”. Awerroes wyraźnie unosi się – zdziwieniem lub gniewem, tego dokładnie nie wiemy – gdy objaśnia powód tego błędu: Awicenna pomieszał metafizykę z teologią, czyli Arystotelesa z islamem<sup>1062</sup>. Jest to zarzut, którego powagę rozumiemy dobrze i dziś w świetle sprecyzowanych wymagań metodologicznych czystości refleksji filozoficznej – jednak dla Awerroesa (i dla awerroizmów lub radykalnych racjonalizmów wszystkich czasów) ma on ciężar natychmiastowej dyskwalifikacji tego, kto miałby

1058 Zob. rozdział poprzedni niniejszej pracy.

1059 Por. AVERROES, *IN IV MET*, 2 [66 K-L]: „Quoniam unum et ens, aut significat idem omnibus modis, sive definitione et subiecto, aut utrunque convertitur super alterum, et consequitur illud: quia significant eandem naturam subiecto, et duas definitiones, sicut principium et causa”.

1060 Por. AVERROES, *IN IV MET*, 2 [66 L-M]: „Et si existimantes fuerimus, quod diversas habent definitiones, tamen manifestum est per se, quod perfecte consequuntur adinvicem. Omne nam ens est unum et e converso. Et ista est consecutio, quam dixit. Et, cum dixit quod nulla est differentia inter has duas opiniones de uno et ente, sive in hoc quod scientia una debet considerare de eis, incoepit declarare ea significare eandem naturam in forma, et dixit *Sermo nam dicentis*, etc., id est est necesse ut unum et ens significant eandem naturam, non duas naturas diversas: quia eadem natura intelligitur cum dicimus unus homo, aut homo est, id est ens, aut iste homo”.

1061 Por. AVERROES, *IN IV MET*, 2 [67 A-B]: „hoc enim nomen unum significat ex eo negationem, et est privatio divisibilitatis”.

1062 Por. AVERROES, *IN IV MET*, 2 [67 B]: „Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit, quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore. Et iste audivit Loquentes in nostra lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam Divinam”.

się dopuścić niedorzecznego „teologizowania” filozofii, mieszania „wyższego” porządku wiedzy i „niższego” porządku religii, języka uczonych z językiem ludu, ścisłego dowodu z retoryczną perswazją lub dialektycznym prawdopodobieństwem, nauki z mitem<sup>1063</sup>. Na kartach *Destructio destructionum* Awerroes wykazywał to pomieszanie w aszaryckim (przejętym przez Awicennę i Algazela) poglądzie o stworzeniu świata<sup>1064</sup> – przez coś zewnętrznego, w czasie i z niczego. Teraz widzimy, jak ten sam zarzut kieruje w stronę Awicenny, uznającego jedno i byt („istnienie”?) za coś „dodanego” z zewnątrz do istoty rzeczy.

Awerroes rozumie, że Awicenna nie widział żadnego – powiedzmy – pośredniego wyjścia między z jednej strony absolutną synonimicznością jednego i bytu, a z drugiej – traktowaniem ich jako intencji dodawanych z zewnątrz<sup>1065</sup>. Awerroes podkreśla, że ten problem Awicenny jest pozorny – przecież „powiedzieliśmy” („my”, filozofowie, tzn. Awerroes razem z Arystotelesem), iż jedno i byt oznaczają „tę samą naturę”, ale „na różne sposoby” – i nie oznaczają „różnych dyspozycji dodanych do istoty”<sup>1066</sup>. Jednak Awicenna wyraźnie nie dostrzegł różnicy między oznaczaniem „tego samego” i oznaczaniem go „na różne sposoby” (różnicy, która – jak widzieliśmy – stanowi fundament średniowiecznych doktryn transcendentalistów, niezależnie czy mówi się w nich o „różnych sposobach”, czy o różnicach „według treści pojęciowych”). To zaś doprowadziło go do błędnego rozumowania, że jedno i byt – jeśli nie mają oznaczać dokładnie tego samego – muszą oznaczać dyspozycje dodane do istoty i różne od niej według aktu (*in actu*)<sup>1067</sup>.

1063 Na ten temat zob. ZIELIŃSKA, 1983.

1064 Por. GILSON, 1963, 56n. Tamże charakterystyczny cytat z *Destructio destructionum* (disp. VIII): „Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est eiusdem speciei cum innovatione quae apparet hic [u Awicenny]: et est illa quae est in formis entium, quas appellat secta Assaria attributa animalia, et eas appellant Philosophi formas, et haec innovatio est ex alia re, et in tempore. Quomodo autem sit dispositio naturae entis possibilis cum ente necessario, tacuit de hoc Lex propter remotionem eius ab intelligentia vulgi: et etiam, quia non est necessaria scientia eius quoad vulgi felicitatem. Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis Philosophi, tam qui dicit innovationem mundi, et qui non dicit eam; et quod dixerunt, cum inspexeris id, in veritate non est a lege Maurorum, et non constituitur de eo demonstratio, quod vero est ex Lege, est iussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud*: De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis, et scias quod vulgus devenire ad quaesitum huiusmodi est ex involuionibus et erroribus”.

1065 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 B-C]: „Dixit enim [Avicenna] quod dispositionum quaedam sunt intentionales, et quaedam animales, sive essentiales. Et dixit, quod unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam per illa, et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut est dispositio in albo et nigro et uno. Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem, dicendo quod, si unum et ens significant idem, tunc dicere ens est unum esset nugatio, quasi dicere unum est unum, aut ens est ens”.

1066 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 C]: „Et hoc non sequeretur, nisi diceremus, quod dicere de aliquo quod est ens et unum, quod significant eandem intentionem et eodem modo. Nos autem diximus, quod significant eandem essentiam, sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas”.

1067 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 C-D]: „Et secundum hoc non est differentia apud istum hominem inter significationes, quae significant eandem naturam modis diversis, absque eo quod significant

Chociaż Awerroes ganił z początku Awicennę za teologizowanie metafizyki, ukazuje teraz powody jego błędu w perspektywie czysto filozoficznych nieporozumień. Awicenna zbłądził więc między innymi dlatego, że umieścił zagadnienie jednego wewnątrz kategorii – które oznaczają albo substancję, albo przypadłości. Dalej: uznał, że „intencja” jednego jest różna (*alia*) od „intencji” natury rzeczy. Konsekwentnie: utożsamiał „jedno orzekane o wszystkich kategoriach” z „owym jednym, które jest początkiem liczb”. Liczba zaś „jest przypadłością” – więc Awicenna uznał, że „jedno oznacza przypadłość w bytach”. Wyraźnie nie pojął, że jedno, będące początkiem liczb, jest z bytów (*ex entibus*), o których orzeka się nazwę jednego<sup>1068</sup>.

W dalszej części komentarza Awerroes odrzuca Awicenniański pogląd o zewnętrzności jednego względem istoty przez wskazanie na jego konsekwencje: trzeba by w nieskończoność pytać, przez co jest jednym to, z powodu czego coś innego jest jednym itd.<sup>1069</sup>

Przez polemikę z Awicenniańską koncepcją jednego Awerroes uczulił swoich czytelników na różnicę między jednym transcendentalem i jednym liczbowym. Na Zachodzie to odróżnienie pojawia się od ok. 1230 i od tego czasu staje się powszechne w tekstach zarówno logicznych, jak i metafizycznych<sup>1070</sup> – zbieżność czasowa z pojawieniem się przekładu komentarza Awerroesa do *Metafizyki* zapewne nie jest przypadkowa. Od tego czasu także autorzy łacińscy wytykają Awicennie to szkodliwe utożsamienie<sup>1071</sup>. Sprawa

---

intentiones additas illi, et inter significationes, quae significant in eadem essentia dispositiones additas illi, sive diversas ab ea in actu”.

1068 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 D-E]: „Et fecerunt errare illum hominem res, quarum quaedam est, quia innuit hoc nomine unum de genere nominum denominativorum, et ista nomina significant accidens, et substantiam. Et est, quia existimavit, quod hoc nomen unum significat intentionem in re carente divisibilitate, et quod illa intentio est alia ab intentione, quae est natura illius rei. Et est, quia existimavit, quod unum dictum de omnibus praedicamentis, est illud unum, quod est principium numerorum. numerus autem est accidens. unde opinatus fuit iste, quod hoc nomen unum significat accidens in entibus: et non intellexit, quod unum, quod est principium numerorum, est ex entibus, de quibus dicitur hoc nomine unum, licet sit magis dignum hoc, sicut scies in Nono tractatu istius libri”.

1069 Por. AWERROES, *IN IV MET*, 2 [67 G]: „Quoniam, si res esset unum per aliquam rem additam suae naturae, sicut credit Avicenna, tunc nihil esset unum per se, et per suam substantiam, sed per rem additam suae substantiae. Et illa res, quae est una, si dicitur quod est una per intentionem additam suae essentiae, quaeretur etiam de illa re, per quam sit una, et per quid sit una: si igitur sit una per intentionem additam illi, revertitur quaestio, et procedetur in infinitum”.

1070 Pierwszym świadectwem znajomości tego odróżnienia miały być sofistmat *Tantum unum est* w zbiorze pt. *Tractatus florianus de solutionibus sophismatum*, skomponowanym w Paryżu w pierwszych dziesiątkach XIII w. Por. LIBERA, 1998, 381.

1071 De Libera mówi wręcz o „calej baterii krytyk”, które spadają na Awicennę ze strony autorów łacińskich. Zarzucano mu na przemian: (a) że negował to, iż jedno i byt są zamienne (*Anonymus Libermanus* w rps *Nat. Lat.*, 16135); (b) że negował to, iż jedno i byt oznaczają tę samą naturę, a postawienie obu terminów obok siebie (*unum ens*) uznawał za tworzące zbędne powtórzenie (tzw. *nugatio*) (Roger Bacon, św. Albert, *Anonymus Libermanus*); (c) że odróżniał zamiennność *in significatione* i zamiennność *in suppositis* (*Anonymus Libermanus*); (d) że twierdził, iż jedno będące początkiem liczby i byt są zamienne *in suppositis* (*Anonymus Libermanus*); (e) że zignorował odróżnienie między



wymagałaby osobnych badań, ale można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że miało to wpływ również na pierwsze „traktaty” o transcendentaliach – w ten sposób, że poprzez zaatakowanie błędnego poglądu o „zewnątrzności” jednego Awerroes zasugerował Łacinnikom, piszącym przeciw swoje traktaty pod wyraźnym wpływem Awicenny, wielką ostrożność w traktowaniu transcendentaliów jako czegoś dodanego (z zewnątrz) do bytu<sup>1072</sup>. Równocześnie jednak uderzało to w odróżnienie istnienia od istoty: tak jak Awicenna uznawał stosunek jednego do bytu-istoty za równoległy wobec stosunku bytu-istnienia do bytu-istoty – tak Awerroes zwalczał równocześnie „zewnątrzność” i jednego, i bytu-istnienia.

## AKWINATA W SPORZE O JEDNO I BYT

63 Jeśli chodzi o św. Tomasza, jego stosunek do Awicenny i Awerroesa był dość skomplikowany. Podobnie jak jego współcześni, zawdzięczał bardzo wiele obu filozofom arabskim – swoje stanowiska filozoficzne formułował często w wyraźnym odniesieniu do ich poglądów. Z poprzednich rozdziałów pamiętamy, że gdy w świetle myśli Arystotelesa precyzował swoje rozumienie istoty, odrzucał pogląd Awerroesa dla poglądu Awicenny – aby w sposób dla wielu niezauważalny faktycznie zdystansować także ten ostatni. Gdy w ślad za starszymi scholastykami paryskimi formułował doktrynę transcendentaliów, miał niewątpliwie – jak oni – co najmniej gdzieś w tyle głowy odróżnienia znane z *Metafizyki* Awicenny – które przepuszczał przez filtr krytyki Awerroesowej. Gdy wreszcie dokonywał własnego odkrycia istnienia różnego od istoty, wchodził między Awicennę (który optował za tym odróżnieniem) i Awerroesa (który je gwałtownie odrzucał). To jednak wcale nie znaczy, że wychodząc w swoim myśleniu na horyzont istoty i tego, co poza nią, Akwinata szedł zawsze z Awicenną, a przeciw Awerroesowi.

We fragmencie komentarza do czwartej księgi *Metafizyki* – tym samym, który celowo pominęliśmy w naszych analizach w rozdziale

---

jednym zamiennym i jednym będącym początkiem liczby – aby (e1) albo zanegować zamiennność jednego i bytu (*Anonymus Liberanus*) – co równa się (a), albo (e2) stwierdzić, że jedno, które jest zamienne z bytem, jest tym samym, co jedno będące początkiem liczby (Jakub z Viterbo) – co równa się (d); (f) że zignorował odróżnienie między jednym substancjalnym i jednym przypadłościowym (*Anonymus Liberanus*, cytując Awerroesa); (g) że głosił przypadłościowość i zewnętrznosc jednego (Bertold z Moosburga, cytując Awerroesa). De Libera zwraca uwagę, że choć większość tych krytyk pochodzi ostatecznie od Awerroesa, nie da się ich wszystkich podtrzymywać równocześnie – zwłaszcza, że wiele z nich nie ma „fundamentu tekstowego”. Por. LIBERA, 1998, 381.

<sup>1072</sup> I tak recepcja krytyki Awerroesowej jest wyraźnie widoczna np. w sposobie zreferowania Awicennańskiej koncepcji jednego przez Alberta Wielkiego. W swojej parafrazie *Metafizyki* Albert, dochodząc do miejsca, gdzie odnosi się do poświęconych jedności fragmentów *Metafizyki* Arystotelesa i Awicenny, daje od razu sygnał, że podany przez Awicennę wykład jedności jako przypadłości traktuje jako ograniczony do jedności liczbowej – a w ten sposób odmawia mu charakteru bardziej powszechnego (czy transcendentalnego). W ten sposób faktycznie godzi punkt widzenia Awicenny z krytycznymi uwagami Awerroesa. Por. BERTOLACCI, 2001, 74-77.

poprzednim – św. Tomasz jest krytykiem Awicenny niemal równie surowym jak Awerroes. Przekonany, że zgodnie z myślą Arystotelesa jedno jest zamienne z bytem, tożsamy z nim realnie – Akwinata miał równocześnie świadomość, że „Awicenna sądził inaczej”. Według niego – mówi Tomasz – jedno i byt nie oznaczają substancji rzeczy, ale „coś dodanego”<sup>1073</sup>. Jest czymś bardzo charakterystycznym, że Akwinata zachowuje na początku paralelę jednego i bytu w stosunku do istoty – lecz następnie rozpatruje osobno przypadek „zewnętrzności” bytu i „zewnętrzności” jednego. Mamy tu – w praktyce – obok siebie dwa różne zagadnienia: problem różnicy istnienia i istoty oraz problem różnicy jednego i bytu.

Awicenna mówił o bycie jako o czymś „dodanym” – gdyż „w każdej rzeczy, która ma istnienie od innego, różne jest istnienie rzeczy i jej substancja, czyli istota”. Gdy zatem Awicenna mówi „byt” (*ens*), znaczy to: istnienie (*ipsum esse*). Byt i istnienie to u Awicenny – „jak się wydaje” – „coś dodanego do istoty”<sup>1074</sup>.

Reakcja św. Tomasza na ten pogląd jest charakterystyczna. Akwinata sygnalizuje najpierw, że nie zgadza się w tym punkcie z Awicenną – i wyjaśnia, że chociaż istnienie jest różne od istoty (*aliud a sua essentia*), nie można tego pojmować w ten sposób, że jest czymś „naddanym na sposób przypadłości”.

Trzeba jednak przyznać, że określenie pozytywnej genezy istnienia przychodzi tu św. Tomaszowi z jakąś trudnością: istnienie „jest jakby ustanawiane przez pryncypia istoty”<sup>1075</sup>. Zdanie to na pewno trudno traktować jako bardzo reprezentatywne dla egzystencjalnego rysu metafizyki Akwinaty – brzmi moderowanym ukierunkowaniem metafizyk esencjalizujących<sup>1076</sup>. Choć z drugiej strony wcześniejsze podkreślenie różnicy istnienia i istoty raczej by się nie zmieściło w formułach esencjalistycznych. Tym bardziej, że św. Tomasz podtrzymuje ją w zgrabnej formule z zakończenia tego fragmentu: nazwa „byt” pochodzi od istnienia, a oznacza to samo, co nazwa pochodząca od istoty<sup>1077</sup>.

W ten sposób – dość krótko – referuje św. Tomasz problem różnicy istoty i esse u Awicenny oraz ustosunkowuje się do niego. Więcej uwagi wypada

1073 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [556]: „Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum”.

1074 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [556]: „Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re quae habet esse ab alio, aliud est esse rei, et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae”.

1075 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [558]: „Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae”.

1076 Van STEENBERGHEN (1977, 286n) widzi tu sugestię „relacji transcendentalnej, która łączy *essentia* i *esse*” oraz „wzajemnej przyczynowości współ-zasad” – lecz przyznaje, że „nie ma pełnej jasności”, a „wyrażenie *quasi constituitur per principia essentiae* pozostaje niejasne”. W tych niejasnościach – a nie tylko w tradycji krytyki Awerroesowej – widzi zresztą powód, dlaczego rozwiązanie Akwinaty początkowo ostro krytykował „awerroista” Siger z Brabancji.

1077 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [558]: „Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia”.

mu poświęcić problemowi jednego – gdyż jest to w tym fragmencie komentowanego tekstu problem główny. Akwinata zwraca uwagę – jak już wiemy, za Awerroesem – że źródłem poglądu Awicenny było utożsamienie jednego zamiennego z bytem z jednym będącym pryncypium liczby. Jedno liczbowe zaś musi być rzeczywiście „pewną naturą dodaną do substancji”. Jest więc przypadłością. O co więc chodzi Awicennie, gdy takie przypadłościowe jedno uważa za zamiennie z bytem? Oczywiście nie chce on powiedzieć, że oznacza ono „samą substancję rzeczy lub bytu”; chodzi mu po prostu o to, że takie jedno oznacza „przypadłość, która tkwi w każdym bycie, tak jak zdolność do śmiechu jest zamienna z człowiekiem”<sup>1078</sup>.

Przeciw temu utożsamieniu jednego transcendentalnego i jednego liczbowego św. Tomasz wytacza argumentację, którą znamy także z tych miejsc, w których analizował on możliwość dodawania czegoś do bytu. Jedno transcendentalne – to, które „wiąże się z każdym bytem” – nie jest „jakąś naturą dodaną do bytu” – różni się od bytu nie „co do rzeczy”, lecz „tylko treścią pojęciową”. Natomiast jedno liczbowe – to, które jest „gatunkową determinacją bytu” – rzeczywiście dodaje do bytu pewne zawężenie<sup>1079</sup>.

Widać więc, jak św. Tomasz korzysta z krytyki Awerroesowej – ale raczej po to, by myśl Awicenny oczyścić, a nie całkowicie unieważnić. Można powiedzieć, że to doktrynalne intuicje Awicenny pozostają głównym źródłem inspiracji dla Tomasza – a Awerroes dostarcza jedynie precyzujących narzędzi. W każdym razie granicę istoty przekracza Akwinata razem z Awicenną, a nie z Awerroesem<sup>1080</sup>.

1078 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [557]: „De uno autem hoc dicebat, quia aestimabat quod illud unum quod convertitur cum ente, sit idem quod illud unum quod est principium numeri. Unum autem quod est principium numeri necesse est significare quamdam naturam additam substantiae: alioquin cum numerus ex unitatibus constituatur, non esset numerus species quantitatis, quae est accidens substantiae superadditum. Dicebat autem quod hoc unum convertitur cum ente, non quia significat ipsam rei substantiam vel entis, sed quia significat accidens quod inhaeret omni enti, sicut risibile quod convertitur cum homine”.

1079 Por. TOMASZ, *IN IV MET*, 2 [559]: „De uno autem non videtur esse verum, quod sit idem quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri. Nihil enim quod est in determinato genere videtur consequi omnia entia. Unde unum quod determinatur ad speciale genus entis, scilicet ad genus quantitatis discretiae, non videtur posse cum ente universali converti. Si enim unum est proprium et per se accidens entis, oportet quod ex principiis causetur entis in quantum ens, sicut quodlibet accidens proprium ex principiis sui subiecti. Ex principiis autem communibus entis in quantum est ens, non intelligitur causari aliquod particulariter ens sufficienter. Unde non potest esse quod ens aliquod determinati generis et speciei sit accidens omnis entis. Unum igitur quod est principium numeri, aliud est ab eo quod cum ente convertitur. Unum enim quod cum ente convertitur, ipsum ens designat, superaddens indivisionem rationem, quae, cum sit negatio vel privatio, non ponit aliquam naturam enti additam. Et sic in nullo differt ab ente secundum rem, sed solum ratione. Nam negatio vel privatio non est ens naturae, sed rationis, sicut dictum est. Unum vero quod est principium numeri addit supra substantiam, rationem mensurae, quae est propria passio quantitatis, et primo invenitur in unitate”.

1080 Na ten temat por. także KÖNIG, 2005, 39-43.

## AWERROISTYCZNA REAKCJA NA INTERPRETACJE TOMASZA

- 64 Czy subtelne odróżnienia Akwinaty – po części dystansującego się względem Awicenny, a po części korzystającego z jego podpowiedzi – zostały zaakceptowane w nurcie awerroistycznym? Żeby się o tym przekonać, otworzymy kwestie Sigera z Brabancji na temat *Metafizyki* – utwór będący m.in. świadectwem reakcji awerroistów na komentarz Tomasza.

Kwestie te możemy dziś czytać równocześnie w czterech odmiennych wersjach notatek pochodzących od różnych słuchaczy Brabantczyka<sup>1081</sup>. Trzy z nich (C, P i M) zawierają paralelną kwestię, w której Siger zajmuje się tym, „czy istnienie jest dodane do istoty bytów uprzyczynowanych”<sup>1082</sup> (inaczej: „czy istnienie w uprzyczynowanych należy do istoty uprzyczynowanych”<sup>1083</sup>), a więc bada „różnicę między istnieniem i istotą”<sup>1084</sup>.

Według dwóch relacji (C i M) Siger uzasadnił postawienie takiej kwestii tym, że „według Awicenny rzecz i byt wyrażają różne treści pojęciowe”<sup>1085</sup> – z czego właśnie na terenie nauki o „bycie jako bycie”, czyli o „samym bycie”, wynikałaby potrzeba rozważenia i takiej wątpliwości: czy istnienie, od którego pochodzi pojęcie (*ratio*) bytu, jest w istocie bytów uprzyczynowanych, czy może jest „czymś przypadającym istocie”<sup>1086</sup>?

Interesuje nas tu obecność myśli św. Tomasza w tej dyspacie, dlatego inne wątki potraktujemy jako tło, a w dalszym referacie jako główną podstawę weźmiemy reportację C – jedyną, w której imię Akwinaty zostaje wyraźnie wymienione. Przygotowując rozstrzygnięcie, Siger zderza najpierw znany nam już pogląd Awicenny i Awerroesa, przy czym ten ostatni jest tu w swej zwykłej roli rzecznika Arystotelesa, który zresztą także jest cytowany. Głosami Filozofa i Komentatora odsuwany jest wstępnie pogląd o różnicy bytu i rzeczy. Wtedy Siger otwiera drugi etap dyskusji, skoncentrowanej na

1081 Najdłuższa i najbardziej kompletna jest tzw. reportacja z Cambridge (oznaczana jako C), dotycząca treści ksiąg II-V, 7 *Metafizyki*. Reportacja z Paryża (P) obejmuje podobny zakres, ale jest mocno skrócona i przeredagowana, prawdopodobnie przez Gotfryda z Fontaines. Reportacja z Monachium (M) obejmuje jedynie księgi II-V, 7 *Metafizyki*, a reportacja z Wiednia (V) – tylko księgi V, 6 – VII, 11. Por. DUNPHY, 1981, 9-18; MAURER, 1983, 7-12.

1082 SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [30, 2]: „Utrum esse sit additum essentiae entium causatorum”.

1083 SIGER, *QUAEST MET M*, Intr, 7 [41, 2-3]: „Utrum esse in causatis pertineat ad essentiam causatorum”.

1084 SIGER, *QUAEST MET P*, Intr, 2 [397, 1]: „De dictinctione inter esse et essentiam”.

1085 SIGER, *QUAEST MET C*, Intr [23, 15n]: „Sexto, cum res et ens dicant diversas rationes secundum Avicennam, ideo quaeritur utrum ens pertineat ad essentiam illius de quo praedicatur”. Por. SIGER, *QUAEST MET M*, Intr [35, 16nn]. Jest faktem, że całe to „wprowadzenie” otwierające kwestie metafizyczne Sigera zostało skomponowane pod wyraźnym wpływem Awicenny – jakby autor miał cały czas w myśli projekt metafizyki wyłożony przez Awicennę w pierwszym traktacie jego *Liber de philosophia prima*. Inna sprawa, że Siger nigdzie nie przyznaje się wprost do tak silnego uwarunkowania jego wstępu od tego źródła.

1086 Por. SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 6 [29, 21-25]: „Cum subiectum huius scientiae, secundum praedicta, sit ens in quantum est ens, circa ipsum ens tria occurrunt dubitabilia. Primum utrum esse a quo sumitur ratio entis sit in essentia entium causatorum vel solum sit aliquid accidens essentiae ipsorum; et idem est quaerere utrum res sit ens per essentiam suam vel per aliquid additum essentiae”.

poglądzie, że „każda rzecz uprzyczynowana jest bytem przez dyspozycję dodaną do jej istoty”<sup>1087</sup>. Ten pogląd ma wyrażać oczywiście sam Awicenna, ale Siger mówi, że „taka była także opinia Alberta”, z tym, że ten ostatni miał dochodzić do tego przez odróżnienie pochodzenia: rzecz jest „ze swej istoty”, a esse jest „z innego”, czyli przez zewnętrzną przyczynę<sup>1088</sup>. Siger bez trudu wykazuje słabość tego rozumowania: przecież od Boga nie pochodzi tylko esse-byt, lecz cała rzecz<sup>1089</sup>.

W tym miejscu do dyskusji zostaje wprowadzony Akwinata, jako swisty mediator, usiłujący złagodzić „sprzeczność między Arystotelesem [*sic!*] i Awicenną”. Gdy czytamy, że według św. Tomasza „w bytach uprzyczynowanych istnienie jest dodatkiem [do] istoty, jednak nie jako przypadłość, lecz jako jakiś byt ukonstyтуowany przez pryncypia istoty”<sup>1090</sup> – widzimy całą trudność, jaką nastręczyła Brabantczykowi lektura znanego nam fragmentu komentarza Akwinaty do *Metafizyki*. Dostrzega on wysiłek Tomasza – przecież bardzo daleko idący – aby oderwać różnicę istnienia i istoty od Awicennańskiego konceptu „dodawania do istoty” – a jednak uważa, że równoczesne głoszenie, iż „istnienie nie jest istotą rzeczy, lecz czymś ukonstyтуowanym przez pryncypia istoty”, jest faktycznie niezgodne z zasadą niesprzeczności, gdyż równocześnie „twierdzi i zaprzecza to samo”<sup>1091</sup>.

1087 POE. SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [32, 67-69]: „Ad hoc dicunt quidam quod unaquaeque res causata est ens per dispositionem additam essentiae suae. Et secundum eos res et ens significant duas intentiones”.

1088 POE. SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [32, 69-74]: „Fuit etiam opinio Alberti. Et ratio eius ad hoc est quia res est id quod est per essentiam suam et non per causam aliam. Res tamen est per aliam causam, ut homo est homo per se et non per aliam causam; homo tamen est per causam aliam: esse enim hominis est ex alio, ut ex Primo. Quare differt homo et esse hominis”. Armand Maurer, wydawca reportacji z Cambridge, wskazuje w przypisie konkretne miejsce w Albertowym *DE CAUSIS et processu universitatis*. Rzeczywiście czytamy tam m.in.: „Et ex hoc sequitur, quod [primum principium] esse non habeat nisi a seipso et quod esse eius non pendeat ex alio. Et ex hoc concluditur, quod sibi soli esse suum substantiale est et essentialia. Omne enim quod ex alio est, aliud habet esse et 'hoc quod est'. Quod enim animal sit animal vel homo homo, hoc est 'hoc quod est', pro certo non habet ex alio. Hoc enim aequaliter est homine existente et homine non existente secundum actum. Quod autem esse habeat in effectu, ex se non est sibi, sed potius ex principio esse, ex quo fluit esse in omne quod est in effectu. Hoc igitur quod est, ab alio habet esse et 'id quod est'. Et sic esse hoc modo accidit ei, quia ab alio sibi est. Et ideo in ipso quaeri potest, an est, an non est. Et quaestio determinabilis est per causam eius quod est in esse. In primo autem principio propter hoc quod esse non habet ab alio, esse per se est, et quaestio, an est, locum nullum habet. Et si quaeratur, secundum solam dictionem est et determinari non potest. 'Hoc' enim 'quod ipsum est' et esse suum unum est” (ALBERT, *DE CAUSIS*, 1, 8 [16, 66-85]).

1089 POE. SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [32, 77-79]: „Sed ratio Alberti non videtur concludere. Nihil enim est in homine quod non sit effectus ipsius Primi. Quomodo ergo in homine distingues esse ab essentia per hoc quod unum sit effectus Primi, aliud autem non?”

1090 POE. SIGER, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [32, 87-90]: „Alia est hic opinio, et fuit Thomae de Aquino. Quia enim Aristoteles et Avicenna videbantur in hoc contradicentes, ideo mediantes dicunt sic, quod in entibus causatis esse est additum essentiae, non tamen tamquam accidens, sed tamquam ens aliquid per essentiae principia constitutum”.

1091 POE. SIGER, *QUAEST MET P*, Intr, 2 [398, 15-17]: „Dicere quod esse non est essentia rei, sed aliquid constitutum per essentiae principia, est idem affirmare et negare, cum constitutum per essentiae

Zatem Siger co prawda docenia „prawdziwość konkluzji”, do których zmierza myśl Tomasza, ale chyba jeszcze bardziej nie rozumie, jak wykluczenie „dodatkowości” istnienia może iść w parze z głoszeniem różnicy istnienia i istoty. Jeśli istnienie ma być czymś w rzeczy, to musi być przeciwieństwo albo częścią istoty rzeczy (formą lub materią), albo samą rzeczą (czyli *compositum*), albo przypadłością istoty. Siger rozkłada więc ręce: podtrzymywanie różnicy istnienia i istoty przy wykluczeniu przypadłościowego charakteru tego pierwszego, może się skończyć jedynie ustanawianiem jakiejś „czwartej natury”<sup>1092</sup>. I wydaje się, że z ust Sigera i każdego radykalnego arystotelika Tomasz nie mógłby usłyszeć już żadnej gorszej krytyki.

Konkluzja Sigera jest mocnym powtórzeniem wywodu Awerroesa z wybitną na początku tą tezą: „każda rzecz jest bytem przez coś należącego do jej istoty”, a więc „rzecz i byt oznaczają jedną intencję”<sup>1093</sup>.

Co ciekawe, reportacja monachijska podaje tę esencjalistyczną konkluzję jednak jakby w formie kontynuacji dialogu z wypowiedzią Akwinaty – Siger sięga tu do tego składnika myśli św. Tomasza, który wcześniej pochwalił jako słuszny wniosek: istnienie jest rzeczywiście „ukonstytuowane przez pryncypia istoty”. Tylko że według Sigera znaczy to tyle, iż istnienie jest tożsame z rzeczą-istotą<sup>1094</sup>.

Lektura kwestii Sigera przekonuje z jednej strony, że awerroiści w każdym rzeczywistym odróżnieniu istnienia i istoty widzieli przede wszystkim złągodzoną wersję awicennistycznej doktryny „dodania”. Z drugiej strony – widać też, że nawet użycie przez Tomasza zgoła esencjalizującej formuły w przedstawieniu istnienia nie ułatwiło Sigerowi akceptacji różnicy istnienia i istoty: tę dwuznaczną formułę przejął on jedynie dla zdezwauowania poglądu Tomasza<sup>1095</sup>.

---

principia nihil aliud sit quam ipsa res ex illis constituta”.

1092 Por. Siger, *QUAEST MET M*, Intr, 7 [45, 14-20]: „Etsi conclusio vera sit, modum tamen ponendi non intelligo, quia esse quod pertinet ad rem, aut est pars essentiae rei, ut materia vel forma, aut res ipsa composita ex his, aut accidens. Sed si sit accidens, tunc erit additum essentiae rei: quod est contra dictam opinionem proximam. Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa, neque pars essentiae, ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus”.

1093 Por. Siger, *QUAEST MET C*, Intr, 7 [33, 1n]: „Dico ergo quod res quaelibet est ens per aliquid pertinens ad essentiam suam. Et significant res et ens unam intentionem”.

1094 Por. Siger, *QUAEST MET M*, Intr, 7 [45, 21-26]: „Item, dicitur sic quod esse est aliquid additum, nec est res ipsa, nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae; sed constitutum per principia essentiae est ipsa res; quare non erit additum, nisi tu dicas mihi quod sit constitutum effective sicut accidentia, et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam vel quod advenit essentiae rei”.

1095 „Kontrowersja w przedmiocie różnicy między *istotą* i *istnieniem* kontynuuje się ... w świecie chrześcijańskim XIII wieku, a ruch wahadła zainaugurowany przez Awicennę i Awerroesa znajdzie nowych partnerów: w związku z tym problemem – podobnie jak w związku z wieloma innymi – można bowiem odróżnić ‘awicennistów’ i ‘awerroistów’. Albert Wielki jest głównym reprezentantem tendencji awicennistycznej; Siger z Brabancji stanie się zrazu chorążym awerroizmu; Tomasz z Akwinu zajmuje pozycję ‘pośrednią’ między Awicenną i Awerroesem; jednak z winy niedostatecznego

Gwoli uszanowania całej prawdy o tej kontrowersji dodajmy jednak jeszcze, że w późniejszym okresie – już po śmierci Akwinaty, najprawdopodobniej w latach 1275-76 – w kwestiach do *Liber de causis*, Siger wyraźnie zrewidował swe stanowisko, i praktycznie przyjął naukę o różnicy istnienia i istoty. „To nowe stanowisko Sigera ... zawdzięczamy zbieżnemu wpływowi pism św. Tomasza i *Liber de causis*. *Quaestiones super librum de causis* zdradzają często panowanie słynnego Dominikanina nad myślą mistrza brabanckiego; z drugiej strony lektura *De causis* pomogła mu w lepszym zrozumieniu doktryny partycypacji i jej implikacji ontologicznych”<sup>1096</sup>.

## MIEJSCE MYŚLI AWICENNY

## W TOMASZOWYM ODKRYCIU ISTNIENIA

65 W komentarzu do *Metafizyki* widzieliśmy, jak św. Tomasz proponuje tezę o różnicy istnienia i istoty jakby w kontynuacji polemiki z Awicenniańską tendencją do traktowania *esse* jako dodatku do istoty. Widać wyraźnie, że przynajmniej w późnej fazie swojej twórczości Akwinata był co najmniej powściągliwy w akcentowaniu związku swej głównej tezy metafizycznej z doktryną Awicenny. Trzeba jednak równocześnie powiedzieć, że w wielu wcześniejszych tekstach Akwinata dawał wyraz przekonaniu, iż to droga wytyczona przez Awicennę prowadzi – i jego samego doprowadziła – do odróżnienia istoty i istnienia. W pismach Akwinaty jedyna podana przez samego autora heureka tego odróżnienia posługuje się schematem myślenia Awicenniańskiego, a czasami wręcz odsyła do *Metafizyki* Awicenny.

Wyrazisty przykład takiej sytuacji znajduje się w traktacie *De ente et essentia*, z którego tak obficie korzystaliśmy już w rozdziale poświęconym interferencjom myśli Tomaszowej i Awicenniańskiej na tle koncepcji istoty. W rozdziale czwartym traktatu, gdy św. Tomasz kontynuuje wykład dotyczący bytowej złożoności substancji duchowych<sup>1097</sup>, wchodzimy dość

objaśnienia natury kompozycji realnej i sposobu jej dowiedzenia nie zdołał przeszkodzić swemu współczesnemu, Sigerowi, w powtórzeniu negatywnej postawy Awerroesa; w każdym razie, wydaje się, że u końca swej kariery mistrz brabancki uznał konieczność kompozycji realnej [istnienia i istoty]” (STEENBERGHEN, 1977, 282).

1096 STEENBERGHEN, 1977, 292. Dalej: „Spostrzegamy to w tekstach, które czytaliśmy wyżej: partycypacja *Esse purum* może się dokonywać tylko przez kompozycję: *esse* jest przyjmowane i ‘ograniczone’ przez istotę, tak jak forma w bytach cielesnych jest ‘ograniczana’ przez materię (w obu przypadkach chodzi o kompozycję realną); w substancjach oddzielonych (Inteligencjach) akt myślenia (*intelligere*) jest różny (realnie) od bytu, aktu istoty; Siger wnioskuje na tej podstawie o różnicy (również realnej) władzy intelektualnej i istoty. Tylko Przyczyna pierwsza jest prosta: *esse purum*, które nie jest przyjęte ani w materii, ani w jakiejś naturze lub istocie. Porównanie z przypadkiem materii, podmiotu realnie różnego od formy, nie dopuszcza żadnej wątpliwości co do znaczenia doktryny tutaj wyrażonej”. Na temat stosunku Sigera do Tomasza w kwestii różnicy istnienia i istoty – por. KÖNIG, 2005, 44-52.

1097 Na temat sprzężenia, występującego między polemiką Akwinaty z dość popularną w jego czasach doktryną powszechnego hylemorfizmu a własnym wykładem o różnicy istoty i istnienia – zob. następny rozdział tej pracy.

nagle w tekst, który notuje się powszechnie jako zasadniczy dla metafizyki św. Tomasza:

Cokolwiek bowiem nie jest z pojęcia (*intellectus*) istoty lub quidditas, to jest czymś przychodzącym z zewnątrz i tworzącym złożenie z istotą – gdyż żadna istota nie da się pojąć bez tego, co jest częściami istoty. Wszelka zaś istota lub quidditas może być pojęta bez tego, by coś było pojmowane o jej istnieniu (*esse*): mogą bowiem pojmować, czym jest człowiek lub feniks, a jednak nie wiedzieć, czy ma istnienie w rzeczywistości (*in rerum natura*); widać więc, że istnienie jest różne (*aliud*) od istoty lub quidditas<sup>1098</sup>.

Wydaje się, że ważny jest kontekst tej wypowiedzi: dalej idzie w *De ente* rozważanie wyjątkowego przypadku bytu, którego istota jest tożsama z istnieniem<sup>1099</sup> – a następnie wracamy do sytuacji bytu złożonego, przynajmniej z aktu istnienia i możliwości istotowej<sup>1100</sup>. Złożoność tych bytów jest objaśniana w kategoriach „otrzymywania” istnienia „od innego”<sup>1101</sup>, jego „posiadania” oraz poprzez zastosowanie odróżnienia aktu i możliwości<sup>1102</sup>.

Ponieważ chodzi tu o rozumowanie, które jest rzeczywiście jedynym podanym wyraźnie przez Akwinatę objaśnieniem heurystycznym jego tezy egzystencjalnej, należy się przy nim zatrzymać z większą uwagą. Całość podanego w *De ente* „argumentu *esse/essentia*” można przedstawić w na-

1098 TOMASZ, *DE ENTE*, 4 [376 b]: „Huiusmodi ergo substantie, quamvis sint forme tantum sine materia, non tamen in eis est omnimoda simplicitas nec sunt actus purus, sed habent permixtionem potentie; et hoc sic patet. Quicquid enim non est de intellectu essentie uel quidditatis, hoc est adueniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine hiis que sunt partes essentie intelligi potest. Omnis autem essentia uel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo uel phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura; ergo patet quod esse est aliud ab essentia uel quidditate”.

1099 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4 [376 b – 377 a]: „Nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse, et hec res non potest esse nisi una et prima: quia impossibile est ut fiat plurificatio alicuius nisi per additionem alicuius differentie, sicut multiplicatur natura generis in species; uel per hoc quod forma recipitur in diuersis materiis, sicut multiplicatur natura speciei in diuersis indiuiduis; uel per hoc quod unum est absolutum et aliud in aliquo receptum, sicut si esset quidam calor separatus esset alius a calore non separato ex ipsa sua separatione. Si autem ponatur aliqua res que sit esse tantum ita ut ipsum esse sit subsistens, hoc esse non recipiet additionem differentie, quia iam non esset esse tantum sed esse et preter hoc forma aliqua; et multo minus reciperet additionem materie, quia iam esset esse non subsistens sed materiale”.

1100 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4 [377 a]: „Vnde relinquitur quod talis res que sit suum esse non potest esse nisi una; unde oportet quod in qualibet alia re preter eam aliud sit esse suum et aliud quidditas uel natura seu forma sua”.

1101 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4 [377 a]: „Ergo oportet quod omnis talis res cuius esse est aliud quam natura sua habeat esse ab alio”.

1102 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4 [377 a]: „Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa quidditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus”.



stępującym schemacie<sup>1103</sup>:

- {E/E1} Wszystko, co należy do rzeczy<sup>1104</sup> i nie jest częścią jej istoty, ...  
 {a} albo przychodzi z zewnątrz istoty i tworzy z nią kompozycję [4-6]  
 {b} albo samo stanowi całą istotę [11-12]<sup>1105</sup>
- {E/E2} Żadna istota nie może być rozumiana bez swoich części [6-7]
- {E/E3} Każda istota (poza istotą Boską) może być rozumiana bez tego, co rozumie się o jej *esse* [7-8]
- {E/E4} *Esse* rzeczy nie jest częścią jej istoty
- {E/E5} Założywszy, że jest coś (nazwijmy to x), co jest samym *esse*, jest to samo *esse* subsystujące [19-20]
- {E/E6} Zwielokrotnienie zachodzi jedynie na trzy sposoby:  
 (i) przez dodanie jakiejś różnicy  
 (ii) przez formę przyjętą w różnych materiach  
 (iii) lub przez jedną rzecz będącą absolutem i inną rzecz bytującą jako przyjętą w czymś [12-19]<sup>1106</sup>
- {E/E7} Nic, co jest samym *esse*, nie może przyjąć jako dodatku różnicy [20-22]
- {E/E8} x nie może być więcej niż jedno, na mocy {6i}
- {E/E9} Nic, co jest samym *esse*, nie może przyjąć różnych materii [22-24]
- {E/E10} x nie może być jedno, na mocy {6ii}
- {E/E11} Jeśli jest coś, co jest swoim własnym *esse*, jest co najwyżej jedna taka rzecz [24-25]
- {E/E12} W wypadku każdej innej rzeczy poza tą jedną jej *esse* jest różne od jej istoty [25-26]
- {E/E13} Inteligencje są bytami, które są różne od tego jednego
- {E/E14} W inteligencjach *esse* jest poza istotą [26-28]
- {E/E15} Wszystko, co należy do czegoś...  
 (a) albo jest przyczynowane przez pryncypia swej natury  
 (b) albo przychodzi do niego z jakiegoś zewnętrznego pryncypium [29-32]

1103 Powtarzam tu schemat przedstawiony przez: MACDONALD, 2002, 142n. Symbol E/E, porzyjęty przez MacDonalda, oznacza „Argument *Esse/Essentia*”.

1104 Element „co należy do rzeczy” nie pojawia się co prawda w tekście Tomasza, ale jest w nim obecny *implicite*: chodzi przecież nie o jakiś abstrakcyjny obiekt (np. kwadratowość, która owszem, nie należy np. do istoty człowieczeństwa), ale o coś, co w jakikolwiek sposób należy do rzeczy. Por. MACDONALD, 2002, 143.

1105 Z punktu widzenia przejrzystości logicznej tego rozumowania – biorąc pod uwagę E/E11 – należałoby jednak powiedzieć, że Tomasz przewiduje w ramach swej zasady nie dwie, ale trzy ewentualności: istnienie jest albo częścią istoty, albo czymś różnym od niej – ale może być też samą istotą rzeczy. Por. MACDONALD, 2002, 144.

1106 Pozorne pominięcie tej trzeciej ewentualności w dalszym przebiegu „dowodu” wynika nie tyle z jakiegoś logicznego zaniedbania autora, ale raczej z jego charakterystycznej strategii argumentacyjnej: ten na razie pozostawiony milcząco na boku przypadek zostanie w końcu *de facto* ukazany jako właściwa konkluzja całego rozumowania, gdy powróci się do tego już w innym kontekście. Por. MACDONALD, 2002, 146n.

- {E/E16} *Esse* rzeczy nie może być przyczynowane przez istotę rzeczy [tzn. *esse* rzeczy nie wynika z {15a}, ponieważ jest niemożliwe, aby jakaś rzecz spowodowała samą siebie co do *esse*] [32-35]
- {E/E17} Musi być tak, że każda rzecz, której *esse* jest różne od jej istoty, ma *esse* od innego [a więc *esse* rzeczy wynika z {15b}] [35-36]
- {E/E18} Nie można iść w nieskończoność w przyczynach sprawczych [40-41]
- {E/E19} Jest coś takiego, co jest przyczyną *esse* dla wszystkich rzeczy na mocy tego, że jest samym *esse* [37-40]
- {E/E20} Wszystko, co przyjmuje coś od innego, jest w możności względem tego, co otrzymuje, a tym, co otrzymuje, jest akt rzeczy [45-46]
- {E/E21} Wszystkie rzeczy [inne niż Bóg] są w możności względem *esse*, które otrzymują od Boga
- {E/E22} W inteligencjach znajduje się możność i akt [49-50]

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych elementów tej znanej i wielokrotnie analizowanej argumentacji<sup>1107</sup> jest jej punkt wyjścia. Czy są nim raczej pojęcia oderwane od rzeczywistości – czy może jednak spotykane rzeczy? MacDonald ma rację, gdy stwierdza, że uchwycenie faktu, iż argumentacja Tomasza nie należy do dziedziny (wyłącznie) konceptualnej, będzie miało decydujące znaczenie dla „rozumienia natury tego argumentu”<sup>1108</sup>. Następnie dowodzi, że rzeczywistym punktem wyjścia jest tutaj zasada wyrażona w E/E1, ale ujęta jako część „wiedzy, że jakieś rzeczy istnieją” – gdyż „bez założenia, że jakieś rzeczy istnieją, Tomaszowe użycie zasady ogólnej nie ma żadnego sensu”<sup>1109</sup>. Jeśli jednak wiemy, że pewne rzeczy istnieją, a zasada E/E1 jest prawdziwa, to pozostaje nam rzeczywiście ustalenie dalej, w jaki sposób *esse* ma się do istot rzeczy.

1107 Przypomnijmy tylko na zasadzie przykładu, że rozumowanie Tomasza z *De ente et essentia* jest przez jednych uważane za „nie do przyjęcia” (por. STEENBERGHEN, 1980, 42) lub zdecydowanie nadmiernie związane z ontologią Awicenny (por. GILSON, 1998, 52n), przez innych traktowane jako analiza czysto pojęciowa, ale nabywająca znaczenia realnego, choć dopiero w części dotyczącej Boga (zob. OWENS, 1965 i 1981), albo „znakomite rozwiązanie” jednak „uzależnione od argumentu z teorii poznania i z logiki” (por. GOGACZ, 1976, 43), a jeszcze przez innych uznawane bez zastrzeżeń, choć z uwagą, że dla ułatwienia odbioru i uniknięcia nieporozumień należałoby dowód ten „przedstawić w formie negatywnej”, gdyż „w swej treści jest negatywny” (KRĄPIEC, 1984, 415).

1108 MACDONALD, 2002, 147.

1109 MACDONALD, 2002, 148. Z szerszego wywodu MacDonalda zacytujmy fragment naświetlający zależność E/E1 od doświadczenia rzeczy: „Punktem wyjścia Argumentu E/E jest zasada ogólna razem z wiedzą, że określone F należy do określonego x. ... Dla niektórych wartości F i x – wartości, dla których F jest istotową cechą określonego gatunku, a x jest gatunkiem lub naturą (np. gdy „rozumność” lub „zdolność do powstania ze swych własnych popiołów” jest wzięta jako F, a „istota ludzka” lub „feniks” jest wzięte jako x), założona wiedza [że określone F należy do określonego x] nie wprowadza nic doświadczalnego. ... Ale dla wszystkich innych wartości F tylko obserwacja rzeczywistego świata może nam powiedzieć, że F należy do x. Jeśli argument dotyczy wiedzy, że F należy do x, i jeśli to określone F nie jest cechą istotową x, musi objąć jakąś wiedzę doświadczalną” (MACDONALD, 2002, 148).

Szlak rozumowania z argumentacji podanej w czwartym rozdziale *De ente et essentia* jest raczej typowy niż wyjątkowy w myśli Tomasza opisującego drogę poznania różnicy istnienia i istoty: rozumowanie o swoistej zewnętrzności istnienia względem (pojęcia) istoty rzeczy jest u św. Tomasza z reguły wmontowane w proces rozpoznawania wyjątkowości i jedyności Istnienia Samoistnego oraz równoważone wyjaśnieniem relacji istnienia i istoty w kategoriach aktu i możliwości. O ile pierwsze dwa etapy dadzą się związać ze światem pojęciowym metafizyki Awicenny, etap trzeci jest oryginalnie Tomaszowy. Można powiedzieć, że dopiero w tym trzecim etapie rozumiemy właściwie – w całej głębi – to, co zostało powiedziane, jakby za Awicenną, w etapie pierwszym i drugim. Jest to więc modelowy przykład sytuacji, w której pewne dziedziczone sformułowanie nabiera nowych sensów (nowych, choć niekoniecznie fundamentalnie sprzecznych z poprzednimi), gdy zostanie wbudowane w rozumowanie o innych perspektywach<sup>1110</sup>. Gdyby zapytać o rzeczywiste *novum* metafizyki św. Tomasza, nie będzie się ono sprowadzać do (powtarzanego za kimś) odróżnienia istnienia i istoty<sup>1111</sup> – lecz do ukazania ich jako aktu i możliwości (co zakłada zarówno różnicę, jak i kompozycję). Na ten temat więcej powiemy w następnym rozdziale – lecz tego faktu nie możemy stracić z oczu także teraz. Nie chodzi tu przecież o archeologiczne wydobycie „elementów Awicenniańskich” z egzystencjalnej myśli św. Tomasza, ale właśnie o pokazanie, jakich barw znaczeniowych nabywają w nowych kontekstach.

W interesującym nas tutaj przypadku „Awicenniański” wątek akcydentalnego usytuowania istnienia względem istoty rzeczy stworzonych, przenoszony ze swego źródła do tekstów Tomaszowych, zmienia swój kontekst – zarówno problemowy, jak i doktrynalny. Nowy kontekst doktrynalny to metafizyka aktu i możliwości. Zmienia się jednak także kontekst problemowy. O ile bowiem u Awicenny takim kontekstem jest, jak widzieliśmy wyżej, więź między rzeczami i powszechnikami, czyli „przekazywalność” natur – o tyle u św. Tomasza jest to już niemal wyłącznie metafizyczna panorama bytów, od tych złożonych do tego jedyne go zupełnie proste go<sup>1112</sup>.

1110 Por. GOGACZ, 1976, 27n.

1111 Oto dobry przykład wypowiedzi, w której św. Tomasz właściwie bez komentarza czy istotnej modyfikacji referuje akceptującą pogląd Awicenny – por. TOMASZ, *IN I SENT*, 25, 1, 4 c: „Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ut supra dictum est, dist. 2, qu. 1, art. 3, hoc nomen ens et res differunt secundum quod est duo considerare in re, scilicet quidditatem et rationem ejus, et esse ipsius; et a quidditate sumitur hoc nomen res. Et quia quidditas potest habere esse, et in singulari quod est extra animam et in anima, secundum quod est apprehensa ab intellectu; ideo nomen rei ad utrumque se habet: et ad id quod est in anima, prout res dicitur a reor reris, et ad id quod est extra animam, prout res dicitur quasi aliquid ratum et firmum in natura. Sed nomen entis sumitur ab esse rei”.

1112 Tytułem przykładu – por. TOMASZ, *IN II SENT*, 1, 1, 1 c: „Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non

Jest tak nawet wtedy, gdy Akwinata stara się zachować „macierzysty” kontekst powszechnika i przekazywalności treści pojęciowych<sup>1113</sup>. Można więc powiedzieć, że tak jak byt-istnienie jest u Awicenny swoistym akcydensem istoty-rzeczy, tak zagadnienie *esse* jest u niego akcydensem jego esencjalizującej ontologii „trzeciej natury” – tymczasem u św. Tomasza uzyskiwane środkami Awicenniańskimi „wyzdalenie” istnienia, niejako przeciw skonceptualizowanej istocie, zmierza do ukazania realnie „oddzielonego” istnienia bytu Bożego. Innymi słowy, rozumowanie Awicenny zmierza do uzyskania *istoty neutralnej*, a właściwą kulminacją całego rozumowania św. Tomasza jest odkrycie pełnej tożsamości istoty z istnieniem, realizującej się wyłącznie w Bogu<sup>1114</sup>. Po obu stronach mamy więc do czynienia z odkryciem stanu jakiejś prostoty: względnej prostoty możliwych istot i absolutnej prostoty pierwszego aktu bytu. Jednak także u św. Tomasza kulminacja rozważań nie oznacza ich wyczerpania – wręcz odwrotnie, dobitne ukazanie samodzielności aktu istnienia jako *Ipsum Esse subsistens* staje się początkiem swoistego myślowego *exitus* w stronę „innych rzeczy”, w których istnienia nie cieszą się już samodzielnością, lecz zachowują dominującą pozycję pierwszego aktu bytu. Mamy tu jakby drugie podejście do rozumienia stworzeń, w jakimś sensie wyostrzone uprzednim rozpoznaniem czysto istnieniowej natury bytu Boga.

---

intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquod cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae”

1113 Bardzo ciekawym przykładem takiego łączenia kontekstu „powszechnikowego” i „teologicznego” jest fragment z trynitologicznej części Skryptu do *Sentencji* – por. TOMASZ, *IN I SENT.*, 8, 4, 2 sc 2: „Tertia ratio subtilior est Avicennae. Omne quod est in genere, habet quidditatem differentem ab esse, sicut homo; humanitati enim ex hoc quod est humanitas, non debetur esse in actu; potest enim cogitari humanitas et tamen ignorari an aliquis homo sit. Et ratio hujus est, quia commune, quod praedicatur de his quae sunt in genere, praedicat quidditatem, cum genus et species praedicentur in eo quod quid est. Illi autem quidditati non debetur esse nisi per hoc quod suscepta est in hoc vel in illo. Et ideo quidditas generis vel speciei non communicatur secundum unum esse omnibus, sed solum secundum unam rationem communem. Unde constat quod esse suum non est quidditas sua. In Deo autem esse suum est quidditas sua aliter enim accideret quidditati, et ita esset acquisitum sibi ab alio, et non haberet esse per essentiam suam. Et ideo Deus non potest esse in aliquo genere”.

1114 Por. początek odpowiedzi głównej w artykule należącym do kwestii o prostocie Boga – TOMASZ, *STH.*, 1, 3, 4 c: „Respondeo dicendum quod Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse. Quod quidem multipliciter ostendi potest. Primo quidem, quia quidquid est in aliquo quod est praeter essentiam eius, oportet esse causatum vel a principiis essentiae, sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aqua causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab eius essentia, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel a principiis essentialibus eiusdem rei. Impossibile est autem quod esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quod illud cuius esse est aliud ab essentia sua, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quod in Deo sit aliud esse, et aliud eius essentia”.

Rozumowania św. Tomasza dotyczące istnienia i istoty w bytach przygodnych swoiście współwarunkują się z wyjaśnieniami dotyczącymi Boga jako Istnienia Samoistnego. W porządku jego syntez teologicznych teoria aktu istnienia pojawia się po raz pierwszy właśnie w kontekście kwestii o bytowej prostocie Boga – a w rzadziej spotykanym porządku filozoficznym, widocznym w *De ente et essentia*, teoria ta zostaje zaprezentowana najpierw w związku ze strukturą bytową substancji duchowych. Jednak nawet w objaśnieniach dotyczących złożenia stworzeń nieustannie wraca wątek egzystencjalnej prostoty Boga. Można odnieść wrażenie, że myśl Akwinaty zawsze jakoś ukierunkowuje się na *haec sublimis veritas*, czyli prawdę, że *Ten Który Jest* jest Istnieniem<sup>1115</sup>. Ze światłem tej prawdy Akwinata wraca do namysłu nad rzeczami. Można więc powiedzieć, że św. Tomasz ukazuje swoją metafizykę aktu istnienia najchętniej w aspekcie przechodzenia od złożoności stworzeń do prostoty Boga – i z powrotem. Odkrycie Istnienia Samoistnego jest nie tylko apogeum metafizycznej *scientia divina* i zarazem finalnym uniesprzecznieniem struktury bytów jednostkowych ze świata naszego doświadczenia – ale także momentem swoistego zwrotu, po którym następuje „rewizyta” uprzyczynowanych istnień w złożonych bytach<sup>1116</sup>. Wykład jest więc tak skonstruowany, że – można by powiedzieć – po wstą-

1115 W kontekście tych spostrzeżeń godne uwagi jest zakończenie rozdziału 22. pierwszej księgi *Summa contra gentiles*: „Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse. Hanc autem sublimem veritatem Moyses a domino est edoctus, qui cum quaereret a domino, Exod. 3 dicens: *si dixerint ad me filii Israel, quod nomen eius? Quid dicam eis?* Dominus respondit: *ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: qui est misit me ad vos, ostendens suum proprium nomen esse qui est.* Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquatur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura” (TOMASZ, SCG, 1, 22 [9-10]).

1116 Etienne Gilson posuwa się wręcz do twierdzenia, że – z punktu widzenia faktycznych zależności historycznych – odkrycie istnienia jest owocem tego, co działo się w filozofii pod wpływem zewnętrznych względem niej objawienia prawdy o „Tym Który JEST”. „Filozofowie – pisze Gilson w pracy *Bóg i filozofia* – nie wydedukowali najwyższej egzystencjalności Boga z uprzedniego poznania egzystencjalnej natury rzeczy; wprost przeciwnie, samoobjawienie się egzystencjalności Boga pomogło filozofom w stwierdzeniu egzystencjalnej natury rzeczy. Innymi słowy, filozofowie nie mogli sięgnąć poza istoty i nie dotarli do tych energii egzystencjalnych, które właściwie są racjami istot. Dopiero żydowsko-chrześcijańskie Objawienie nauczyło ich, że ‘być’ jest właściwym imieniem najwyższego Bytu” (GILSON, 1996, 61). Z tej racji Gilson ukuł też dla procesu refleksji Ojców Kościoła i średniowiecznych scholastyków określenie „metafizyka Księgi Wyjścia” (GILSON, 1958, 54). O krytykach, jakie wywołało to podejście, wspomina w poświęconym „metafizyce Księgi Wyjścia” osobnym artykule ks. Kurdziałek, zmierzając ostatecznie do wyważonej konkluzji: „Ojcowie i scholastycy posłużyli się metafizyką filozofów greckich w celu wyjaśnienia starotestamentowego imienia Bożego, a następnie uczynili je punktem wyjścia tego, co Gilson określił jako ‘metafizyka Księgi Wyjścia’. Podkreśla się, że tak w starożytności, jak i w średniowieczu nie pokrywała się ona ani co do treści, ani co do zakresu z ‘filozofią chrześcijańską’. W obu tych epokach nie brakło bowiem autorów, którzy głosili bezimienność Boga lub – jak Eriugena – sądzili, że jest On *nihil per excessum*” (KURDZIAŁEK, 1996, 113).

pieniu na wyżyny prawdy o Bogu, w którym istnienie jest tożsame z istotą, wyostrza się także widzenie stworzeń<sup>1117</sup>.

Jeśli w przedstawionym wyżej procesie myślowym etap określenia Boga jako Istnienia Samoistnego uznać za równocześnie punkt dojścia etapu pierwszego, „wstępującego”, i punkt wyjścia etapu trzeciego, „zstępującego” – widzimy, że śledzony tutaj „trop Awicenniański” jest wprowadzany w etapie pierwszym<sup>1118</sup>. Służy tam właśnie myślowemu wydzielaniu istnienia. Jednak pełny opis zachodzącej w bycie przygodnym różnicy/kompozycji obejmuje włączenie procedury ustalania, co jest aktem, a co możliwością – to zaś dzieje się u św. Tomasza z reguły w naszym etapie trzecim.

Niezależnie od sygnalizowanej wyżej intelektualnej samodzielności Tomasza w posługiwaniu się formułami „Awicenniańskimi”, jest faktem, że w jego myśli zauważamy ewolucję w traktowaniu „wyrażeń Awicenniańskich”. Jeśli np. otworzymy pierwszą syntezę teologiczną Akwinaty, stwierdzimy, że podążając ku istnieniu intelektualnymi tropami Awicenny, dochodzi św. Tomasz także do konkluzji, które jeśli nawet nie są u Awicenny wyraźnie wypowiedziane, są mu powszechnie przypisywane. I tak w *Scriptum super Sententia* czytamy, że istnienie bytów – poza Bogiem – trzeba uznawać za przypadłości stworzonych istot (quidditas), skoro nie należą do ich pojęć<sup>1119</sup>. Widzimy zatem, jak Akwinata używa tu określenia „przypadłość” bez szczególnych obaw. Sytuacja ta zmienia się wyraźnie, jeśli – przeskakując kilkanaście lat twórczego życia autora – zajrzemy do pewnych znanych nam już antyawicenniańskich fragmentów komentarza do *Metafizyki*, a także do chronologicznie najpóźniejszego kwodlibetu XII. W tym ostatnim tekście św. Tomasz mówi następująco:

1117 W swoich popularyzatorskich wykładach o myśli św. Tomasza Stefan Świeżawski przypomina, że w latach wczesnomłodzieńcych, spędzanych w charakterze oblata w benedyktyńskim klasztorze na Monte Cassino, Akwinata „wciąż wracał do pytania: co to jest Bóg? To zagadnienie było jedynym problemem, który naprawdę Tomasza interesował. W tym właśnie przejawia się cała jego wielkość” (ŚWIEŻAWSKI, 1995, 65). Jak wiadomo, opuściwszy starożytny klasztor mnichów, wstąpił następnie do dominikanów. Jednak tak jak „nigdy nie przestał zachowywać się i czuć jak benedyktyn” (GILSON, 1965, 12), tak wszędzie pozostał wierny tej swojej pierwszej pasji poznania Boga.

1118 Por. np. TOMASZ, *IN II SENT.*, 3, 1, 1 c: „Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quaedam enim natura est de cuius intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest cum hoc quod ignoretur an sit, sicut Phaenicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cuius ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur”.

1119 Por. TOMASZ, *IN I SENT.*, 8, 3, 3 expos.: „Esse non est accidens Deo. Videtur quod nec alicui creaturae, cum nihil sit essentialius rei quam suum esse. Ad quod dicendum, quod accidens dicitur hic quod non est de intellectu alicujus, sicut rationale dicitur animali accidere; et ita cuilibet quidditati creatae accidit esse, quia non est de intellectu ipsius quidditatis; potest enim intelligi humanitas, et tamen dubitari, utrum homo habeat esse”.

Opinia Awicenny była taka, że jedno i byt zawsze orzekają przypadłość. To zaś nie jest prawdą, gdyż jedno, które jest zamiennie z bytem, oznacza substancję rzeczy, podobnie jak i byt. Natomiast jedno, które jest pryncypium liczby, oznacza przypadłość. Należy więc wiedzieć, że wszystko, co jest w możliwości i w akcie, jest aktualizowane przez to, że partycypuje w akcie wyższym. Przez to zaś coś jest najbardziej aktualizowane, że partycypuje na podobieństwo w pierwszym i czystym akcie. Pierwszym aktem jest zaś istnienie samoistne, zatem wszystko otrzymuje swoje dopełnienie przez to, że partycypuje w istnieniu. Istnienie jest więc dopełnieniem wszelkiej formy, gdyż jest [ona] dopełniana przez to, że ma istnienie, a ma istnienie gdy jest w akcie. W ten sposób każda forma jest jedynie przez istnienie. I w związku z tym mówię, że substancjalne istnienie rzeczy nie jest przypadłością, lecz aktualnością każdej istniejącej formy, czy to z materią, czy to bez niej. A skoro istnienie jest dopełnieniem wszystkiego, dlatego właściwym skutkiem [działania] Boga jest istnienie, a wszelka przyczyna daje istnienie tylko o tyle, o ile partycypuje w działaniu Boskim. Tak więc, mówiąc właściwie, [istnienie] nie jest przypadłością. A w związku z tym, co mówi Hilary, powiadam, że przypadłością nazywa się w szerokim znaczeniu wszystko, co nie jest częścią istoty. I tak jest z istnieniem w rzeczach stworzonych, gdyż tylko w Bogu istnienie jest Jego istotą<sup>1120</sup>.

Nie można powiedzieć, że w stosunku do wypowiedzi ze *Skryptu do Sentencji* zmieniła się doktryna Tomasza – ale zmiana w sposobie używania erudycji Awicennańskiej jest wyraźna. W cytowanej odpowiedzi Awicenna pojawia się jedynie w kontekście polemicznym, a szerokie rozumienie słowa „przypadłość” jest stosowane uprzejmie tylko w stosunku do jednego z Ojców.

Możemy zatem przyjąć, że o ile Awicenna zdaje się uznawać *esse* za coś w rodzaju przypadłości (choć zapewne nie chodzi tu o przypadłość kategorialną, a raczej o właściwość bliską naszemu pojmowaniu transcendentaliów), o tyle Akwinata określa je niewątpliwie jako pierwszy akt bytu, coś najgłębszego w rzeczy. Tak więc oba analizowane w tym rozdziale przypadki ustosunkowania św. Tomasza do dziedzictwa Awicennańskiego – w zakresie koncepcji istoty i koncepcji *esse* – przedstawiają się podobnie. Na pierwszy rzut oka wygląda na to, że Akwinata przyjmuje wyrażenia

1120 Por. TOMASZ, *QUODL XII*, 5, 1 c: „Dicendum, quod opinio Avicennae fuit, quod unum et ens semper praedicant accidens. Hoc autem non est verum, quia unum prout convertitur cum ente, signat substantiam rei, et similiter ipsum ens; sed unum prout est principium numeri, signat accidens. Sciendum ergo, quod unumquodque quod est in potentia et in actu, fit actu per hoc quod participat actum superiorem. Per hoc autem aliquid maxime fit actu quod participat per similitudinem primum et purum actum. Primus autem actus est esse subsistens per se; unde completionem unumquodque recipit per hoc quod participat esse; unde esse est complementum omnis formae, quia per hoc completur quod habet esse, et habet esse cum est actu: et sic nulla forma est nisi per esse. Et sic dico quod esse substantiale rei non est accidens, sed actualitas cuiuslibet formae existentis, sive sine materia sive cum materia. Et quia esse est complementum omnium, inde est quod proprius effectus Dei est esse, et nulla causa dat esse nisi in quantum participat operationem divinam; et sic proprie loquendo, non est accidens. Et quod Hilarius dicit, dico quod accidens dicitur large omne quod non est pars essentiae; et sic est esse in rebus creatis, quia in solo Deo esse est eius essentia”.

i rozumowania Awicenniańskie za swoje – ale drugie uważniejsze spojrzenie pozwala stwierdzić, że przyjmuje je z istotnymi modyfikacjami. I tak pozornie przejęta od Awicenny koncepcja istoty okazuje się – poprzez procedurę odróżnienia „na sposób części” i „na sposób całości” – dość istotnie zmodyfikowana, w stronę dopuszczenia w ramach określenia istoty także pewnych elementów nie-istotowych. Z kolei istnienie, które z pozoru po awicenniańsku „przypada istocie”, okazuje się ostatecznie – dzięki zastosowaniu do niego doktryny aktu i możliwości – czymś najbardziej wewnętrznym dla bytu, wręcz racją realności istoty.

Za sprawą Akwinaty kwestia istnienia jako pierwszego aktu bytu weszła na giełdę scholastycznych dysput i stała tam wysoko aż do załamania się klasycznej scholastyki, jako „jeden z najbardziej, obok uniwersaliów, dyskutowanych problemów późnego średniowiecza”<sup>1121</sup> – a w istocie oczekiwała swego umysłowego porodu już od chwili, gdy w umysłach starożytnych za gościła koncepcja bytu.

#### KWESTIA TZW. „RÓŻNICY REALNEJ”

66 Warto w tym miejscu, w ramach swoistego dopowiedzenia, poświęcić nieco uwagi występowaniu u św. Tomasza pojęcia „różnicy realnej”, i to w odniesieniu do istnienia i istoty bytu złożonego. Nie ulega wątpliwości, że można je znaleźć u Akwinaty. Tym samym stosowanie tego wyrażenia w charakterystyce doktryny metafizycznej Tomasza nie jest zupełnie bezzasadne czy nieuprawnione: rzeczywiście można powiedzieć, że głosił on różnicę realną istnienia i istoty we wszystkich bytach poza Istnieniem Samoistnym. Rację mieli wszyscy ci, którzy w trakcie gorących sporów – prowadzonych i dawniej, i w wieku XX, także wewnątrz szeroko rozumianej „szkoły tomistycznej” – opowiadali się za przyjęciem w tej kwestii „różnicy realnej”, a nie tylko „różnicy myślniej” (czy „pojęciowej”). W jakimś sensie pojęcie to stało się w ciągu wieków metafizycznym sztandarem tomizmu „ortodoksyjnego” – podnoszonym wysoko w debatach ze szkotystami, suarezjanistami czy wolffistami (lub z tomistami szkotyżującymi i suarezjańskim „tomizmem” jezuickim). Jako utrwalony w tradycji instrument skrótowego definiowania sporu filozoficznego wyrażenie to wydaje się pożyteczne. Istnieją jednak pewne względy, dla których używamy go obecnie z większą powściągliwością.

Po pierwsze – choć wyrażenia związane z pojęciem „różnicy realnej” znajdują się faktycznie w dziełach św. Tomasza, nie są jednak wcale tak liczne, byśmy mogli je uznać za szczególnie typowe w języku filozoficznym Akwinaty. Wręcz przeciwnie, po dokładniejszej kwerendzie trzeba przyznać,

1121 SEŃKO, 1978a, 79. W swojej pracy przeglądowej sprzed lat Seńko wymienił 49 autorów z XIII i XIV wieku, którzy uczestniczyli bezpośrednio w sporze o tzw. realną różnicę istoty i istnienia (por. SEŃKO, 1978b).



że jest to pojęcie stosunkowo rzadko używane przez św. Tomasza<sup>1122</sup>. Co ciekawe, Akwinata o „różnicy realnej” mówi w bardzo różnych sytuacjach – w odniesieniu do różnicy istoty i podmiotu<sup>1123</sup> lub natury i osoby<sup>1124</sup>, aktu i możliwości<sup>1125</sup>, atrybutu i podmiotu<sup>1126</sup>, istoty, władzy i działania<sup>1127</sup>, pochodzenia Słowa od Ojca i stworzenia od Stwórcy<sup>1128</sup>, w kontekście różnicy twierdzenia i przeczenia<sup>1129</sup>, a także odrzucając różnicę form odpowiadającą częściom definicji<sup>1130</sup> oraz przypominając, że dobro i prawda różnią się tylko treścią pojęciową<sup>1131</sup>. Używa tego wyrażenia również w protologii (wykluczając różnicę istoty i mocy w Bogu)<sup>1132</sup>, trynitologicznych

- 1122 Automatyčna kwerenda wykonana za pomocą elektronicznej wersji *Index Thomisticus* (dostępnego na stronie [www.corpusthomaticum.org](http://www.corpusthomaticum.org)) wykazuje ledwie 27 przypadków użycia wyrażenia *differentia realis* (i form pokrewnych) w 24 fragmentach ośmiu autentycznych dzieł Akwinaty (przy czym 15 przypadków znajduje się w skrypcie do *Sentencji*). Kolejnych 12 przypadków znajduje się w przypisywanych kiedyś św. Tomaszowi dziełach innych autorów.
- 1123 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 5, 1, 1 c: „In creaturis autem essentia realiter differt a supposito; et ideo nullus actus proprie de essentia praedicatur nisi causaliter. In divinis autem essentia realiter non differt a supposito, sed solum ratione, sive quantum ad modum significandi: quia suppositum est distinctum, et essentia est communis”.
- 1124 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 25, 1, 1, ad 3: „natura autem signata in rebus compositis etiam realem differentiam habet ad personam, in quantum scilicet naturae fit additio alicujus ut materiae demonstratae, per quam natura communis generis vel differentiae individuatur. Sed in simplicibus, et praecipue in Deo, cum nulla sit additio secundum rem, non est realis differentia naturae, ut sic significatae, ad personam; sed solum quantum ad modum significandi; propter quod cadit in definitione divinae personae in obliquo”. DE UNIONE, 1, ad 2: „Ad secundum dicendum quod quamvis in divinis natura et suppositum, sive persona, non differant realiter, differunt tamen ratione ut dictum est”.
- 1125 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 7, 1, 1, ad 1: „Ad primum ergo dicendum, quod illud est verum, quando actus differt realiter a potentia a qua exit: tunc enim oportet quod prius sit in potentia quam in actu vel tempore vel natura. Sed in Deo est omnino idem re essentia, potentia et operatio, sed differunt tantum ratione; et ideo in divinis non valet”.
- 1126 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 8, 4, 1, ad 2: „Ex quo patet quod attributa nullam compositionem in ipso faciunt. Sapientia enim secundum suam rationem non facit compositionem, sed secundum suum esse, prout in subjecto realiter differens est ab ipso; qualiter in Deo non est, ut dictum est”.
- 1127 POR. TOMASZ, *IN I SENT*, 22, 1, 4, ad 4: „Si nominetur Deus quantum ad id quod in ipso est, erit triplex diversitas nominum secundum tria quae in unaquaque re inveniuntur, scilicet essentia, virtus et operatio; quae quidem in aliis realiter differunt, in ipso autem sunt unum re et distincta ratione”.
- 1128 POR. TOMASZ, *DE POT*, 10, 2, ad 7: „Ad septimum dicendum, quod licet natura et voluntas in Deo non differant re, sed ratione tantum, tamen ille qui procedit per modum voluntatis, oportet quod realiter differat ab eo qui procedit per modum naturae, et una processio realiter ab alia differat”.
- 1129 POR. TOMASZ, *DE VERIT*, 28, 6 c: „Nam quaedam opposita sunt quorum utrumque ponit naturam aliquam, ut album et nigrum; et in talibus oppositis negatio utriusque est negatio realis, id est alicuius rei. Et ideo, cum affirmatio non sit negatio, quia esse album non est idem quod non esse nigrum, sed realiter differunt, ideo corruptio nigri cuius terminus est non esse nigrum, et generatio albi cuius terminus est esse album, sunt realiter diversae mutationes, quamvis sit unus motus, ut supra, art. 1 huius quaest. dictum est”.
- 1130 POR. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 3, ad 15: „Ad decimumquintum dicendum quod partes definitionis sunt partes formae vel speciei, non propter realem differentiam formarum, sed secundum distinctionem intelligibilem, ut dictum est ad tertium”.
- 1131 POR. TOMASZ, *STH*, 1, 59, 2, 2: „Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter”.
- 1132 POR. TOMASZ, *DE POT*, 1, 1, ad 14: „Ad decimumquartum dicendum quod potentia Dei non est media secundum rem, quia non distinguitur ab essentia, nisi ratione; et ex hoc habetur quod significetur

rozważaniach o różnicy Osób<sup>1133</sup> oraz w charytologii, odróżniając łaskę i cnotę<sup>1134</sup>, i w eschatologii, odróżniając szczęśliwość i przyporządkowane jej sprawności<sup>1135</sup>. Okazuje się zatem, że być może jedynym przykładem zastosowania wyrażenia „różnica realna” do istnienia i istoty jest fragment z komentarza do *De hebdomadibus*<sup>1136</sup>. W związku z tym można przypominieć, że sugerowano, iż Tomasz z zasady woli mówić nie o „różnicy”, ale o „kompozycji”<sup>1137</sup>. Jest to zapewne prawda w odniesieniu do używania w kontekście egzystencjalnym słów *componere* czy *compositio* – występują zdecydowanie częściej niż *differre* czy *differentia*. Jeśli jednak chodziło o wyrażenie *compositio realis*, św. Tomasz używa go jedynie w pięciu fragmentach (a więc jeszcze rzadziej niż *differentia realis*), i znów tylko w jednym przypadku chodzi o „realną kompozycję” istnienia i istoty<sup>1138</sup>. Tak więc zarówno „różnica realna”, jak i „kompozycja realna” nie są ulubionymi wyrażeniami Akwinaty w opisie różnicy istnienia i istoty.

Po drugie – obok sensu właściwego rdzennej doktrynie Tomaszowej i tomistycznej, pojęcie „różnicy realnej” posiada też sens obcy tej ostatniej lub – mówiąc ściślej i bardziej historycznie – należący do jej interpretacji podanej przez Idziego Rzymianina. Idzi należał do uczniów Akwinaty, a po jego śmierci i w atmosferze prowadzącej do potępień roku 1277, jako młody bakałarz, był jednym z nielicznych, którzy bronili nauk swego mistrza – a w każdym razie był jedynym, któremu przyszło publicznie bronić

ut medium. Deus autem non agit per medium realiter differens a se ipso: unde ratio non sequitur”.

1133 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 13, 1, 2, ad 4. *IN I SENT*, 23, 1, 3 c. *IN I SENT*, 27, 2, 3, ad 3. *IN III SENT*, 1, 2, 5, ad 4. *STH*, I, 32, 3, ad 3. *DE 108 ARTICULIS*, 6.

1134 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 26, 1, 4 c.

1135 Por. TOMASZ, *IN IV SENT*, 49, 4, 2 c.

1136 W wykładzie wygłoszonym w roku 1972 Etienne Gilson mówił: „O ile można coś w tej sprawie sądzić zanim jakiś komputer zestawi wszystkie słowa, których Tomasz użył w swych wszystkich dziełach, zaryzykuję zdanie, że nie ma w nich ani razu mowy o *distinctio realis essentialis et existentiae*” (GILSON, 1994, 380). Dzisiaj – gdy komputery rzeczywiście zestawiają bez trudu słowa i wyrażenia używane przez Akwinatę – możemy to zdanie wybitnego mediewisty zasadniczo potwierdzić, a w części musimy je skorygować. Jest prawdą, że w języku filozoficznym św. Tomasa nie znajdujemy formuły „różnicy realnej” w tym dokładnie brzmieniu, które podał Gilson. Jest natomiast faktem, że występuje w nim formuła równoznaczna – a więc co prawda nie *distinctio*, lecz *differentia* (a mówiąc ściślej czasownikowe *differunt realiter*). Formuła użyta – o ile komputer nas nie myli – jeden jedyny raz, w właśnie komentarzu do *De hebdomadibus*.

1137 Por. GILSON, 1994, 380.

1138 Por. TOMASZ, *DE VERIT*, 27, 1, ad 8: „Ad octavum dicendum, quod omne quod est in genere substantiae, est compositum reali compositione; eo quod id quod est in praedicamento substantiae est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum, alias non posset differre secundum esse ab illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento: et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis, in quibus praedicta compositio non invenitur; non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent”. W innych przypadkach chodzi o realną kompozycję formy i materii (*IN I SENT*, 25, 1, 1, ad 2) czy przypadłości i podmiotu (*STH*, I, 85, 5, ad 3) oraz o uznanie niekoniczności takiej kompozycji w przypadłości (*DE VERIT*, 27, 1, ad 8) i wykluczenie uznania za kompozycję realną myślnego złożenia z rodzaju i różnicy gatunkowej (*DE SUBST SEPAR*, 5c).

tezy o „różnicy realnej” w Paryżu przed reprezentującym jej krytyków nestorem paryskich teologów Henrykiem z Gandawy<sup>1139</sup>. Dyskusja odbyła się na krótko przed wydaniem 7 marca 1277 dekretu biskupa Stefana Tempier z potępieniem szeregu tez metafizycznych, wskazanych przez komisję 16 teologów, do której należał i Henryk z Gandawy<sup>1140</sup>. Bezpośrednio po dyskusji z Henrykiem Idzi Rzymianin został usunięty z Uniwersytetu Paryskiego. Te okoliczności historyczne – wskazujące niewątpliwie także na osobistą działalność Idziego – przyczyniły się do tego, że jego obronę tezy Tomasza przyjęto równocześnie za jej właściwą interpretację, a czasami sądzono wręcz, że to on jest jej właściwym autorem. Tej sugestii ulegali – z drobnymi wyjątkami – zarówno zwolennicy, jak i adwersarze filozofii Akwinaty<sup>1141</sup>. Obecnie historycy filozofii są na ogół jak najdalsi od tego utożsamienia. Zwraca się uwagę, że Tomaszowej tezie o różnicy (realnej, czyli rzeczywistej) istnienia i istoty nadał Idzi interpretacyjny koloryt różnicy rzeczowej – czyli różnicy zachodzącej między „dwoma rzeczami”. Interpretację egidiańską uważa się za zniekształcenie właściwej myśli Tomaszowej, wpływające od początku na powstawanie i recepcję tomizmu<sup>1142</sup>. Tak czy inaczej, używając dziś wyrażenia „różnica realna istnienia i istoty”, powinniśmy sobie zdawać sprawę z tego, że posiada ono dwa odległe sensy: tomistyczny i egidiański – i że te sensy nie były zawsze odróżniane w tradycji.

- 1139 Por. zapis tej dysputy: IDZI, *REPORTATIO DISPUTATIONIS*. Zob. także: SIEMIĄTKOWSKA, 1960. Na ten temat por. KÖNIG, 2005, 52-62 i 67-113.
- 1140 Por. SEŃKO, 1978a, 181n. Pełna lista tzw. artykułów paryskich z 1277 została zamieszczona niedawno w antologii tekstów filozoficznych z wieku XIII, w tłumaczeniu Władysława Seńki i z jego wprowadzeniem (por. WSZYSTKO, 2002, 295-318).
- 1141 „Wiele mówi się o deformacji metafizyki Tomasza poczynionej przez Idziego i słusznie, tezy bowiem głoszące, iż istnienie jest elementem dodanym do istoty jako jej dopełnienie, iż w gradacji doskonałości *esse* zajmuje miejsce po *forma partis* i *forma totius* jako ich *complementum*, oraz że istota i istnienie to *duae res* różniące się od siebie realnie – nie pochodzą na pewno od Tomasza. Poglądy Idziego wymagają zresztą dokładniejszego zbadania. (...) Zbyt mały kładzie się jednak nacisk – jeśli zauważa się to w ogóle – na związek takich faktów, jak to, że Idzi ma swoje własne rozeznanie problemu *esse* u Tomasza (a przynajmniej różny od niego język); że w owym nabrzmiałym w konflikty czasie 1277 wystąpił on jako jedyny zwolennik tezy o realnej różnicy między istotą a istnieniem, którą po swojemu sformułował; że za obronę tez Tomasza (o jedności formy substancjalnej w *compositum*) został usunięty z uczelni – mimo, iż to wszystko razem miało dla samej dyskusji nad problemem istoty i istnienia fatalne konsekwencje” (SEŃKO, 1978a, 182-183).
- 1142 W swoim „eseju o historii tomizmów” Géry Prouvost, francuski filozof i znawca myśli Gilsona, stawia tezę, że w zderzeniu interpretacji dotyczących kwestii bytu interpretacja Idziego Rzymianina (i Jakuba z Viterbo) była zniekształceniem myśli Akwinaty, a ostateczna interpretacja Tomasza Suttona (i Bernarda z Owernii) jej właściwym odczytaniem. Por. PROUVOST, 1996, 75-90. W Polsce zdecydowanym rzecznikiem tezy o głębokim rozdziewie między myślą Tomaszową i w praktyce niemal całą tradycją tomistyczną był Stefan Świeżawski (por. np. artykuł pt. *O pewnych zniekształceniach myśli św. Tomasza z Akwinu w tradycji tomistycznej*, w: ŚWIEŻAWSKI, 1993, 60-82).

67 Z punktu widzenia historiografii filozofii, chcącej uniknąć w swej analizie czysto abstrakcyjnego podejścia do problemów zastanych w dziejach, na pewno nie od rzeczy jest zwrócić uwagę na to, w ramach jakich kwestii św. Tomasz znajdował najczęściej okazję, by mówić o akcie istnienia różnym od istoty. Nietrudno to zauważyć – rozwiązanie zastosowane we wczesnym *De ente et essentia* daje schemat podtrzymany gdzie indziej: Akwinata prezentuje swoją doktrynę albo wtedy, gdy wyjaśnia, że substancje duchowe (anioł, dusza ludzka) są złożone – z istnienia i istoty – choć nie zawierają materii; albo wtedy, gdy objaśnia byt Boga, będącego Istnieniem Samoistnym.

Z punktu widzenia kolejności poznania ludzkiego – i nadążającego zań wykładu filozoficznego – pierwszeństwo mają tu kwestie dotyczące substancji duchowych. Z punktu widzenia wewnętrznego porządku dzieł Tomaszowych jest to już bardziej złożone: w syntezach teologicznych kwestie „o Bogu” oczywiście wyprzedzają zarówno kwestie „o aniołach”, jak i kwestie „o duszy”.

Tak czy inaczej, pozostaje faktem, że to właśnie różne kwestie o substancjach duchowych stanowią dla historyka filozofii szczególnie godne uwagi źródło do badania Tomaszowej koncepcji złożenia bytów z istnienia i istoty. Jest to bowiem zespół tekstów łatwych do wyodrębnienia w różnych dziełach Akwinaty i dających się porównywać. Większość z nich powstała w tym samym okresie twórczości św. Tomasza, głównie w latach pobytu ich autora w Italii w latach 1259-1268. Dotyczy to wypowiedzi znajdujących się w dziełach takich jak *Summa contra gentiles* (por. 2, 52-54), kwestia *De anima* (por. 6), pierwsza część *Summa Theologiae* (por. 1, 50, 2; 75, 5) i kwestia *De spiritualibus creaturis* (por. 1). Dostrzegając tę szczególną koncentrację interesujących nas zagadnień właśnie w okresie wykładów w Orvieto czy Rzymie, nie należy oczywiście tracić z oczu tekstów bardzo podobnych, a wcześniejszych, z okresu pierwszego pobytu w Paryżu – pochodzących zarówno z drugiej części skryptu do *Sentencji* (por. 3, 1, 1 i 17, 1, 2) i z *De ente et essentia*

(por. 4-5), jak i z pierwszej serii kwodlibetów (por. 9, 4, 1, w jakimś stopniu także 7, 3, 2). Podobnie wart uwagi jest paralelny tekst z drugiej serii kwodlibetów, powstałej już w latach drugiej regensury paryskiej Akwinaty (por. 3, 8).

Elementem wspólnym tych tekstów jest zadawane na wstępie pytanie o to, czy substancje duchowe – wymieniane łącznie *in generali* lub *in speciali* (anioł bądź dusza ludzka) – „są złożone z materii i formy”<sup>1143</sup>. Pytanie to nie bierze się znikąd i nie jest jedynie osobistą hipotezą ćwiczeniową Akwinaty, lecz sygnalizuje kwestię należącą do dziedzictwa filozoficznego znanego scholastykom w wieku XIII. Św. Tomasz ma tego świadomość i wie dokładnie z kim dyskutuje.

„MATERIA DUCHOWA” W *FONS VITAE* AWICEBRONA

68 Chodzi (przede wszystkim) o myśl żydowskiego filozofa (i poety) Salomona ibn Gabirola (1020-1058)<sup>1144</sup>. Łacinnicy znali go jako Awicebrona (rozpoznanego błędnie jako Arab i muzułmanin, albo wręcz jako autor chrześcijański)<sup>1145</sup>, a jego główne dzieło, „ważny traktat filozoficzny”<sup>1146</sup> *Księga o źródle życia* mogli czytać od połowy wieku XII w przekładzie Dominika Gundissalviego i Avendautha<sup>1147</sup> (w odróżnieniu od oryginału arabskiego ten łaciński przekład przetrwał do naszych czasów<sup>1148</sup>). Jak zobaczymy dalej, *Fons vitae*<sup>1149</sup> okazało się lekturą bardzo inspirującą dla części chrześcijańskich scholastyków<sup>1150</sup>.

- 1143 Pewnym wyjątkiem jest odpowiednia wypowiedź z scg, 2, 52-54 – w której to zagadnienie pojawia się nie na wstępie, lecz niejako na końcu objaśnień dotyczących od razu innego złożenia: z istnienia i istoty. Jednak i tam problem zastosowania hylemorfizmu do substancji duchowych zostaje podjęty.
- 1144 Datowanie jego narodzin i śmierci jest przedmiotem rozbieżności. Por. podstawowa informacja biograficzna oraz charakterystyka poglądów filozoficznych tego autora w: SIMON, 1990, 59-68; OCHMAN, 1995, 77-83; RUDAVSKY, 2003, 156-159. Zob. także: WIELGUS, 2002, 54-58.
- 1145 Gilson przypomina, że fakt, iż Awicebron, autor *Fons vitae*, to ta sama osoba co żydowski poeta Ibn Gabirol, został w pełni uświadomiony dopiero w połowie XIX wieku. Tak więc żydowska tożsamość autora dzieła, którym fascynowali się niektórzy Łacinnicy, została odkryta po około sześciuset latach od pierwszego z nim zetknięcia (por. GILSON, 1926, 26, przyp. 1). Na temat „odkrycia” Awicebrona w XIX wieku – por. BRUNNER, 1965, 33n; RUDAVSKY, 2003, 177, przyp. 54.
- 1146 GILSON, 1987, 206. Znaczenie *Fons vitae* podsumowuje krótko znawca myśli Ibn Gabirola, Fernand Brunner: „Dla historii hebrajskiej jest to dzieło religijnego żyda, które jednak nie jest poświęcone kwestiom znajdującym się w polu zainteresowania jego wspólnoty; połączone składniki żydowskie, arabskie i greckie czynią autora tak trudnym do zidentyfikowania, że mógł być uznany przez Wilhelma z Owernii za chrześcijanina. Dla historii filozofii utwór ten jest świadkiem, przed inwazją awicennańską i awerroistyczną, tradycji neoplatonickich przyniesionych ze Wschodu wiek wcześniej. Wreszcie dla filozofa stanowi od zjednoczenie ducha religijnego i metafizycznego, oraz najbardziej usprawiedliwione i najbardziej dyskusyjne połączenie ideału kontemplatywnego z techniką racjonalną” (BRUNNER, 1950, 10).
- 1147 Por. MARENBO, 1996, 1001n.
- 1148 W XIII wieku hiszpański rabin Ibn Falaqera przetłumaczył (!) tekst Awicebrona na hebrajski (por. DUHEM, 1979, 4).
- 1149 Pełny tytuł wersji łacińskiej brzmi: *Liber fontis vitae, de prima parte sapientiae, id est scientia de materia et forma universali*.
- 1150 Swoista popularność myśli Awicebrona w świecie łacińskim kontrastuje z bardzo niewielkim zainteresowaniem nią w środowiskach żydowskich, w których krytykowano ją za brak odniesień

Myśl Awicebrona wchodzi w krąg naszych zainteresowań ze względu na to, że św. Tomasz zwykł był ukazywać sedno swojej własnej metafizyki niejako w polemice z pewną szczególną doktryną tego autora – tezą, że w substancjach duchowych jest „materia duchowa”. Akwinata wskazywał na Awicebrona jako na autora tego poglądu. Jednak, jak zobaczymy niżej, św. Tomasz zdawał sobie sprawę, że ta teza jest jedynie dość konsekwentnym uszczegółowieniem pewnej naczelnej zasady ontologii Awicebrona, związanej z określonym pojmowaniem tego, co nazywamy materią<sup>1151</sup>. Zamiast więc od razu zacytować opinię autora *Fons vitae* o złożeniu aniołów z materii i formy – jego „najśmielsze twierdzenie”, „dziwne w swej nowości”<sup>1152</sup> – spróbujmy teraz dojść z nim razem do tej tezy od strony koncepcji materii, czyli głębszej zasady jego myśli<sup>1153</sup>.

Punktem wyjścia jest spostrzeżenie, że w spotykanych przez nas rzeczach – będących zarówno wytworami sztuki, jak i bytami natury – znajduje się uszczegółowiona materia (naturalna lub sztuczna). Awicebron zauważa, że jest ona złożona z czterech elementów – ale wymagają one pewnej wspólnej podstawy. Jest nią jedna materia (*hyle*), w której łonie dokonuje się wszelkie powstawanie i niszczenie rzeczy należących do świata podksiężycowego<sup>1154</sup>. Poza tym światem znajdują się jeszcze ciała niebieskie – one też mają swoją jedną materię (nazywaną materią niebieską)<sup>1155</sup>. Skoro jednak i rzeczy z naszego świata, i z nieba łączy to, że są ciałami<sup>1156</sup>, ich materie sprowadzają się do jednej materii cielesnej, czyli powszechnej materii rzeczy zmysłowo odczuwalnych (podczas gdy materia-*hyle* i materia niebieska są tylko determinacjami tej wspólnej materii cielesnej)<sup>1157</sup>.

---

religijnych i cytatów z Biblii bądź Talmudu (por. SIMON, 1990, 61).

1151 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c.

1152 DUHEM, 1979, 9.

1153 Na temat neoplatońskich źródeł Awicebronowej interpretacji nauki o formie i materii – por. WIELGUS, 55n. W swojej analizie porównawczej treści *Fons vitae* i tekstów tradycji neoplatońskiej John M. Dillon ukazuje podobieństwa między tą doktryną Awicebrona i tym, co na temat materii pisze Plotyn w *Enneadach* – a jednak konkluduje, że nie ma śladu wyraźnego powiązania myśli obu filozofów (por. DILLON, 1992, 51). „Tym, co jak sądzę znajdujemy badając filozofię Ibn Gabirola w ogólności, a w szczególności jego doktrynę materii intelligibilnej – stwierdza Dillon – jest myśliciel zanurzony w tradycji neoplatońskiej, przekazanej mu przez różne źródła arabskie, ale także wyposażony w wyostrzony i logiczny umysł, zdolny do wypracowywania swych własnych rozwiązań” (DILLON, 1992, 56). Do podobnych wniosków dochodzi także C. K. Mathis, który przeanalizował paralele między Awicebronem i Jamblichem: mimo że doktryny obu filozofów różnią się w wielu szczegółach, są „strukturalnie identyczne, gdyż zmierzają do identycznej rzeczywistości” (MATHIS, 1992, 73). Obaj autorzy zwracają uwagę na relatywnie drugorzędne znaczenie użycia przez Awicebrona arystotelesowskich pojęć formy i materii – gdyż faktycznie autorowi *Fons vitae* chodzi nie tyle o wpisanie się w nauczanie o hylemorficznej strukturze rzeczy, ile o pogłębianie problemów, dla których hylemorfizm był tylko jednym z rozwiązań.

1154 Por. AWICEBRON, *FONS*, I, 14-16 [17-20].

1155 Por. AWICEBRON, *FONS*, I, 17 [20-22].

1156 Por. AWICEBRON, *FONS*, I, 17 [22].

1157 Por. AWICEBRON, *FONS*, I, 17 [22].

Ta materia wyabstrahowana z wszelkich przypadłości zmysłowo odczuwalnych (takich jak kształt czy kolor) posiada jednak nadal cechy wymiarowe, które czynią ją ciałem (długość, szerokość i głębokość). Ponad tym możemy więc pojąć materię jeszcze mniej określoną, wolną od cielesności. W ten sposób dochodzimy do materii w pełni powszechnej<sup>1158</sup>. Jest ona wspólną podstawą dla tego, co jest ciałem, i dla tego, co nim nie jest. W ten sposób dochodzimy zarówno do tezy, że pewna materia jest również w tym, co duchowe, jak i do twierdzenia, że jedna materia powszechna jest wspólna dla substancji cielesnych i substancji duchowych<sup>1159</sup>. Te ostatnie nie są nigdy zupełnie proste<sup>1160</sup>, lecz zawsze składają się z materii i formy. Materię najbardziej powszechną, będącą wspólną podstawą ciał i duchów, należy według Awicebrona pojmować jako podstawę wszystkiego, co da się zdefiniować za pomocą kategorii<sup>1161</sup> (skoro odpowiadająca tej materii forma powszechna to po prostu wszystkie kategorie<sup>1162</sup>).

Domyślamy się, że dyskutując z Awicebronem św. Tomasz miał za sobą lekturę *Fons vitae*, lub nawet tę księgę przed oczami. Analizując szczegółowo inny punkt sporny obu autorów na podstawie *Summa contra Gentiles* i *Summa Theologiae*, Gilson zauważył, że wierność Akwinaty w cytowaniu *Fons vitae* osiąga poziom najściślejszej dosłowności, co wyklucza wątpliwość, czy miał przed sobą tekst łaciński tego dzieła<sup>1163</sup>. W przypadku polemiki z hylemorfizmem powszechnym nie mamy podstaw, by sądzić inaczej. Co prawda w tekstach wczesnych pogląd Awicebrona jest referowany na ogół krótko: dowiadujemy się, że autor *Źródła życia* usiłuje „wprowadzić kompozycję formy i materii do inteligencji i duszy”<sup>1164</sup>, uważając, że we wszelkiej substancji stworzonej jest materia (jedna dla wszystkich)<sup>1165</sup>. W tekstach okresu italskiego, po pierwszej regensurze paryskiej – np. w *De anima*, 6 albo *Summa Theologiae*, I, 50, 2 – daje się czasami zauważyć wysiłek przedstawienia racji, którymi kierował się Awicebron. Najszerszą dyskusję z Awicebronową wersją hylemorfizmu zawiera traktat *De substantiis separatis* (rozdziały 5-8) – dziełko niedokończone i trudne w datowaniu, lecz na pewno późne<sup>1166</sup>. Przypisy dołączone w wydaniu leonińskim do

1158 Por. AWICEBRON, *FONS*, II, 1 [23-26].

1159 Por. AWICEBRON, *FONS*, II, 8 [38].

1160 Por. AWICEBRON, *FONS*, IV, 1 [211-213].

1161 Por. AWICEBRON, *FONS*, I, 6, 34-35.

1162 Por. AWICEBRON, *FONS*, II, 6 [35].

1163 Por. GILSON, 1926, 29.

1164 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4: „Quamuis autem simplicitatem cause prime omnes concedant, tamen compositionem forme et materie quidam nituntur inducere in intelligentias et in animam; cuius positionis auctor uidetur fuisse Avicebron, actor libri Fontis uite”.

1165 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 3, 1, 1 c: „Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quia omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum fontis vitae, quem multi sequuntur”.

1166 Por. TORRELL, 1993, 510.

rozdziału 5. tego traktatu (w którym Tomasz referuje tezy i rozumowania Awicebrona<sup>1167</sup>) upewniają, że idąc wraz z referatem Akwinaty jesteśmy zawsze blisko tekstu Awicebrona.

WPŁYWY DOKTRYNY AWICEBRONA  
W DZIEŁACH TEOLOGÓW PARYSKICH

- 69 Powaga, z jaką św. Tomasz odnosi się polemicznie do poglądu Awicebrona, jest znacząca. Z perspektywy chronologicznego przeglądu całego dzieła Tomaszowego widać zresztą, że ta powaga w polemice z panhylemorfizmem wraz z upływem lat raczej wzrasta niż maleje – a to może też znaczyć, że w znanych Akwinacie środowiskach intelektualnych wpływy Awicebrona co najmniej nie maleją. Podobnie jak w przypadku stosunku św. Tomasza do Awerroesa, także w jego odniesieniu do Awicebrona da się odczuć coś więcej niż dyskusję z jakimś martwym stanowiskiem sprzed dwustu lat. Chodzi raczej o dyskusję z poglądem mającym aktualnie swoich zwolenników w środowiskach intelektualnych znanych autorowi. Akwinata dyskutuje więc nie tylko z Awicebronem, lecz i z jego zwolennikami, których – jak zaznacza w jednym miejscu – jest wielu<sup>1168</sup> (choć nigdy nie wskazuje ich imiennie).

Inaczej niż w przypadku „awerroistów”, niczym tu nie jesteśmy zaskoczeni. Popularność Awicebronowego powszechnego hylemorfizmu jest bowiem faktem dobrze znanym – i w pewnym sensie zrozumiałym. „Doktryna Gabirola, wbrew neoplatońskim szatom, napełniona jest duchem żydow-

1167 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Primo enim inspexit in artificialibus, quod componuntur ex forma artificiali et materia, quae est aliqua res naturalis, puta ferrum aut lignum, quae se habet ad formam artificialem ut potentia ad actum. Rursus consideravit quod huiusmodi naturalia corpora particularia composita erant ex elementis. Unde posuit quod quatuor elementa comparantur ad formas particulares naturales, puta lapidis aut ferri, sicut materia ad formam et potentia ad actum. Iterum consideravit quod quatuor elementa conveniunt in hoc quod quodlibet eorum est corpus, differunt autem secundum contrarias qualitates. Unde tertio posuit quod ipsum corpus est materia elementorum, quam vocavit naturalem materiam universalem, et quod formae huius materiae sunt qualitates elementorum. Sed quia videbat quod corpus caeleste convenit cum elementis in corporeitate, differt vero ab eis in hoc quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, posuit quarto ordine materiam corporis caelestis, quae etiam comparatur ad formam caelestis corporis sicut potentia ad actum. Et sic posuit quatuor ordines materiae corporalis. Rursus, quia vidit quod omne corpus significat substantiam quamdam longam, latam et spissam, aestimavit quod corporis, in quantum est corpus huiusmodi, tres dimensiones sunt sicut forma, et substantia, quae subiicitur quantitati et aliis generibus accidentium, est materia corporis in quantum est corpus. Sic igitur substantia quae sustinet novem praedicamenta, ut ipse dicit, est prima spiritualis materia. Et sicut posuit in materia universali corporali, quam dixit esse corpus, quiddam superius quod non est susceptivum contrariarum qualitatum, scilicet materiam caelestis corporis, et aliquid inferius, quod est susceptivum contrariarum qualitatum, quam credidit esse materiam quatuor elementorum; ita etiam in ipsa substantia posuit quiddam superius, quod non est susceptivum quantitatis, et hoc posuit substantiam separatam, et quiddam inferius quod est susceptivum quantitatis, quod posuit esse materiam incorpoream corporum. Rursus ipsas substantias separatas vel spirituales componi posuit ex materia et forma; et hoc probavit pluribus rationibus”.

1168 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 3, 1, 1 c.



skim, dzięki czemu właśnie miała fascynować później wielu myślicieli chrześcijańskich”, w pewnym sensie bardziej niż myśl podszyta *filozofizmem* autorów islamskich<sup>1169</sup>. Poza tym atrakcyjność Awicebronowego panhylemorfizmu, akceptowanego przez niektórych teologów paryskich, mogła polegać na tym, że był on doktrynalną platformą uzgodnienia hylemorfizmu arystotelesowskiego z plotyńskim schematem Jedno/wielość (w tym sensie, że wielość i materia zostały utożsamione). Na dodatek pogląd, że wszystko poza Bogiem zawiera jakąś materię, mógł się wydać atrakcyjny dla pewnych teologów pospiesznych w upominaniu się o transcendencję Boga: w tym ujęciu tylko Bóg okazywał się wolny od materii, czyli swoistego kurzu światowego właściwego stworzeniu, tak różnemu od Stwórcy. W tym sensie koncepcja Awicebrona „dla niektórych teologów chrześcijańskich stała się najpewniejszym sposobem radykalnego oddzielenia stworzeń od Stwórcy”<sup>1170</sup>.

Nie ma żadnych wątpliwości, że św. Tomasz już na początku swej kariery akademickiej, czy wręcz na studiach w Paryżu, musiał się zetknąć z wpływami hylemorfizmu powszechnego – przede wszystkim za pośrednictwem *Summy Halensis* i Bonawenturiańskiego komentarza do *Sentencji*. Jest to tym prawdopodobiejsze, że chodzi o syntezy teologiczne autorów paryskich – a więc dzieła znajdujące się z zasady w obiegu tamtejszego wydziału teologicznego, z którym od połowy lat 1240. złączone były, z przerwami, losy Akwinaty. Jeśli więc Tomaszowi – podobnie jak jego nauczycielowi św. Albertowi – zdarza się pisać o zwolennikach Awicebrona, to przyjmujemy, iż chodzi tu przede wszystkim o ich sąsiadów – żyjących lub niedawno zmarłych – z paryskiej teologii, autorów ze szkoły franciszkańskiej.

Otwórzmy zbiorową *Summa Halensis*. Wiadomo, że zaczęto ją redagować ok. 1240, a w 1245, czyli w roku śmierci mistrzów franciszkańskich: Aleksandra z Hales i Jana z La Rochelle, była zasadniczo gotowa (choć ostateczna redakcja pochodzi z okolic roku 1256). Przyjmuje się, że część druga tej *Summy* nie wyszła spod ręki ani Aleksandra, ani Jana (prawdziwego promotora dzieła), lecz od nieznanego kompilatora (który na pewno korzystał z pism Aleksandra z Hales jako z materiału do swej pracy)<sup>1171</sup>.

Awicebronowa teza o złożeniu wszystkich stworzeń z materii i formy jest we franciszkańskiej *Summie* wyraźnie podana jako preferowana<sup>1172</sup>. Jednak

1169 GILSON, 1987, 207. „Niетrudno zauważyć, dlaczego doktryna tego rodzaju przemawiała do tak wielu myślicieli chrześcijańskich. Opisowała poznawalny w sposób filozoficzny świat, poddany najwyższej Woli analogicznej do woli Boga Pisma Świętego, czyli – krótko mówiąc – neoplatoński wszechświat, którego chciał Jahwe” (GILSON, 1987, 208). O dobrym przyjęciu *Fons vitae* w środowisku chrześcijańskim może świadczyć także dokonanie jego streszczenia w formie *epitome*, skomponowanego prawdopodobnie w wieku XIII (por. DUHEM, 1979, 4).

1170 GILSON, 1987, 207.

1171 Por. STEENBERGHEN, 1991, 154n.

1172 Por. np. *SUMMA HALENSIS*, II [51]: „Utrum per se dicatur creatum compositum ex materia et forma”. – „Ad hoc respondendum est quod, cum ‘creatum’ dicat terminum actus qui est creatio – unde creatum est quod est ex iis, scilicet materia et forma, et ipsa materia et ipsa forma – nihilominus tamen propter aliquam similitudinem dicitur compositum primo creatum sive primo habens

autorytetem, który ma ją uwiarygodniać nie jest Awicbron, lecz zdanie Boecjusza z *De Trinitate*: „We wszystkim, co przychodzi po pierwszym Pryncypium, jest to i to (*hoc et hoc*)”<sup>1173</sup>. *Summa* interpretuje to właśnie w ten sposób, że chodzi tu o różnicę materii i formy<sup>1174</sup>. Ukazując w ten sposób, że Augustyn i Boecjusz, dwa największe autorytety klasycznej teologii, głoszą powszechne występowanie materii w stworzeniach, *Summa* sugeruje, że tezę tę krytykują „niektórzy filozofowie”. Zdaniem autora tej części *Summy* wspomniani filozofowie nie mają racji, gdy uznają, że anioł jest formą bez materii<sup>1175</sup>. Podobnie trzeba uznać – wbrew niektórym – że dusza ludzka jest utworzona z materii intelektualnej i formy intelektualnej<sup>1176</sup>.

Przystając bez zastrzeżeń na – w istocie Awicbronową – tezę o złożeniu hylemorficznym w substancjach duchowych, *Summa Halensis* równocześnie akcentuje mocno nietożsamość materii duchowej i materii cielesnej<sup>1177</sup>, tu wciąż znajdując się w granicach doktryny z *Fons vitae*. Jednak na tym koniec tej akceptacji dla myśli Awicbrona – w *Summie* nie ma zgody na typowe dla niego uzasadnienia powszechnego hylemorfizmu przez tezę o wspólnej dla wszystkich materii powszechnej. Autor franciszkański odrzuca wprost utożsamienie myślowego porządku rodzajów z realną wspólnotą materii<sup>1178</sup> – i wyraźnie odrzuca wynikający z tego utożsamienia pogląd,

---

rationem entis, propter aliam autem dicitur forma, propter aliam autem materia. Propter rationem enim perfecti et eius quod est per se et in se sufficientis convenit ei primo ratio creati; sed propter rationem actus et formae, secundum quorum utrumque habet aliquam similitudinem cum Primo dicitur forma; secundum vero rationem originis et potentiam primam in suo genere habentis dicitur materia”.

1173 Por. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 2 [10, 32n].

1174 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [328].

1175 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [106]: „...dicendum quod, licet secundum quosdam philosophos intelligentia, quae dicitur angelus, sit forma sine materia, videtur tamen dicendum quod sit compositum ex materia et forma”.

1176 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [328]: „...dicendum quod anima humana dicitur composita ex forma et materia intellectuali”. W tekście uderza powiązanie przypisywanej duszy kompozycji hylemorficznej z odróżnieniem w jej władzach inteligencji czynnej i inteligencji możliwościowej (por. *SUMMA HALENSIS*, II [328]: „Item, in anima humana est intellectus quo est omnia facere et quo est omnia fieri sive agens et possibilis, et iste non est ille; ergo, cum intellectus possibilis sit potentia respondens parti receptivae, intellectus agens parti activae, necesse est ante istam pluralitatem potentiarum esse pluralitatem partium essentialium”).

1177 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [328]: „Nullatenus autem sic habet materiam et formam sicut dicuntur corpora habere materiam et formam, sive sint caelestia sive inferiora: materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus...”.

1178 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [249]: „Ad primo autem obiectum respondendum quod, licet sit unum genus omnium in Rationali Philosophia, non tamen eadem est materia: non enim semper respondet materiae genus, licet dicamus genus esse ad modum materiae, differentias ad modum formae; oporteret enim secundum hoc dicere quod eadem esset materia spirituum et corporum: quod non admittimus. Distinguunt ergo quod quaedam est materia subiecta motui et contrarietati: et haec est in elementis; et est quaedam subiecta motui, non contrarietati: et haec est in supercaelestibus corporibus; est tertia, quae nec est subiecta motui nec contrarietati, sed tantum formae: et haec est in creaturis nobilioribus, ut spiritibus. Non ergo est communis materia spirituum et corporum nec corporum supercaelestium et inferiorum secundum Philosophum”.

że stworzenia cielesne i duchowe mają tę samą materię<sup>1179</sup>. Cały czas podtrzymując akceptację dla tezy, że substancje duchowe są złożone także z materii, autor równie konsekwentnie podkreśla, że rzeczy cielesne i duchowe mieszczą się w jakimś jednym rodzaju tylko dlatego, że pojęciowo zostały połączone w pewnym związku „materialnym” – a nie dlatego, że mają jedną wspólną materię. Zresztą *Summa* neguje także istnienie wspólnej materii substancji duchowych – każda z nich ma materię jednostkową (choć rzeczy cielesne dają się sprowadzić do jednej materii)<sup>1180</sup>.

Tyle franciszkańska *Summa theologica*. Jak widać, jej stosunek do doktryny Awicebrona jest ambiwalentny: przyjmuje jedną z najbardziej ekstrawaganckich tez szczegółowych, ale równie otwarcie odrzuca zasadę, z której wywiódł ją Awicebron.

Podobnie sprawa przedstawia się u św. Bonawentury, jednego z czołowych mistrzów szkoły franciszkańskiej (którego i życie, i tradycja hagiograficzna uczyniły swoistym „bliźniakiem” św. Tomasza<sup>1181</sup>). W swoim komentarzu do *Sentencji* (datowanym na lata 1250-51<sup>1182</sup>) stwierdza on, że w duszy ludzkiej musi znajdować się jakaś odmiana materii – gdyż świadczy o jej obecności to, iż dusza bywa podmiotem i zmienia się, a są to przecież właściwości materii, z tym, że pojętej nie w sensie fizycznym, ale w ogólności<sup>1183</sup>.

1179 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [249]: „...dicendum, sine praeiudicio melioris sententiae, quod non est una materia communis caeli et terrae”.

1180 Por. *SUMMA HALENSIS*, II [322]: „Ad ultimum dicendum quod, licet reducuntur omnia corporalia ad materiam, sicut habetur in expositione eius quod dicitur: *In principio creavit Deus caelum et terram*, non tamen sic est in spiritualibus et incorporeis substantiis, ut ad unam reducuntur materiam, sed vel non reducuntur ad materiam vel distinguuntur in materiebus. Et hoc decepti erant illi haeretici qui unam ponebant communem materiam spirituum: eo enim quod corporeitas removetur a spiritibus, eo removetur continuitas et per consequens inest discretio; ergo nec est unitas materiae: neque enim est unitas materiae, ut sic fiat unum ex altero. Restat ergo quod non est communis una materia in spiritibus, sicut haeretici posuerunt, tendentes ad hoc quod omnia essent unum”.

1181 Por. refleksję Stefana Swieżawskiego o zbieżnościach i rozbieżnościach w myśli obu Doktorów: „Mało owocne byłoby porównanie obu tych typów mądrości od strony czysto filozoficznej. Każdy z tych dwu wielkich uczonych wykorzystywał owoce refleksji filozoficznej starożytności i średniowiecza, ale każdy z nich doszedł do innej wizji i koncepcji bytu; Bonawentura widział w rzeczach uhierarchizowany odbłask Bożych doskonałości, a Tomasz dostrzegał wśród tych doskonałości zupełną wyjątkowość i centralne miejsce istnienia i na tej zasadzie buduje całą swoją metafizykę. (...) Zestawienie obu tych filozofii nie na wiele się więc przyda i doprowadzi co najwyżej do zestawienia inwentarza różniących się wzajemnie tez i do odkrycia rodowodu wchodzących w grę inspiracji filozoficznych. Wydaje się ważniejsze uświadomienie sobie odmienności obu doktryn i ich właściwej funkcji dopełniającej. Nie należy mieszać ze sobą różnych poziomów metodologicznych; dzieło Tomasza jest na wskroś metafizyczne, a Bonawentury mistyczne” (SWIĘŻAWSKI, 1993, 56n).

1182 Por. ZIELIŃSKI, 1976a, 35.

1183 Por. BONAWENTURA, *IN II SENT*, 17, 1, 2 c: „Quidam enim dixerunt, nullam animam, nec rationalem nec brutalem, habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se subsistere. – Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa subsistere; non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae. Ideo fuerunt et alii, qui dixerunt, non solum animam rationalem, sed etiam brutalem ex materia et forma compositam

Można więc i należy przyjąć, że w duszy rozumnej jest materia duchowa (która jednak nie usuwa „pożądania” duszy rozumnej, dążącej do zaktualizowania „natury cielesnej”<sup>1184</sup>).

Szersze objaśnienie problemu znajduje się w tym samym dziele Doktora Serafickiego nieco wcześniej, z okazji pytania o „prostotę istoty aniołów”. Tam również Bonawentura opowiada się za przyjęciem w substancji duchowej złożenia z formy i jakiejś odmiany materii – w znaczeniu szerszym, czyli jako składnika możliwościowego<sup>1185</sup>. W tymże kontekście zaznacza różnicę między Stwórcą i stworzeniem: stworzenia zawsze mają jakąś możliwość (a więc – jakąś materię)<sup>1186</sup>.

Dzisiejsi interpretatorzy bywają skłonni do nazywania tej „materii duchowej”, której istnienie uznawano na ogół w szkole franciszkańskiej, po prostu możliwością (potencją)<sup>1187</sup>. Precyzują, że chodzi tu o materię „w rozumieniu metafizycznym i radykalnym, o ile jest ona zasadą ograniczenia bytu, zasadą możliwości i możliwości”<sup>1188</sup>. Pozostaje faktem, że uznawanie,

---

esse, cum utraque sit motor corporis sufficiens. – Sed quia anima brutalis propriam operationem non habet nec est nata per se subsistere, non videtur, quod habeat materiam intra se. Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit *hoc aliquid* et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se *fundamentum* suae existentiae et *principium materiale*, a quo habet *existere*, et *formale*, a quo habet *esse*. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundetur in corpore. Cum igitur principium, a quo est *fixa existentia* creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra *esse* extensionis, et supra *esse* privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis. – Et propterea illi qui locuti sunt de materiali principio quantum ad *esse* extensionis, et prout habet *esse* sub privatione, dixerunt, animam rationalem non habere materiam, non intendentes de materia in sua generalitate, sed prout ad eam stat resolutio physica, sicut dictum est de simplicitate Angeli?”

1184 Por. BONAVENTURA, *IN II SENT*, 17, 1, 2, 6: „Licet anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam...”

1185 Por. BONAVENTURA, *IN II SENT*, 3, 1, 1, 1 c: „Dicendum, quod certum est, Angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis; certum enim est, quod Angelus compositus est compositione multiplici. ... Sed de compositione *materiae et formae* sive materialis et formalis, de hac dubium est. Et voluerunt aliqui dicere, quod talis removetur ab Angelo, et sunt in eo compositiones prius dictae. – Sed, sicut ostensum est supra, cum in Angelo sit ratio *mutabilitatis* non tantum ad *non-esse*, sed secundum diversas *proprietates*, sit iterum ratio *possibilitatis*, sit iterum ratio *individuationis* et *limitationis*, postremo ratio *essentialis compositionis* secundum propriam naturam: non video causam nec rationem, quomodo defendi potest, quin substantia Angeli sit composita ex diversis naturis, et essentia omnis creaturae per se entis; et si composita est ex diversis naturis, illae duae naturae se habent per modum *actualis* et *possibilis*, et ita materiae et formae. Et ideo illa positio videtur verior esse, scilicet quod in Angelo sit compositio ex materia et forma?”

1186 Por. BONAVENTURA, *IN II SENT*, 3, 1, 1, 1, 3: „Quod obiicitur, quod creatura simplex rationabiliter potest cogitari etc; dicendum, quod consideratis proprietatibus creaturae, quia creatura eo ipso quod *creatura* non est actus purus, oportet quod habeat possibilitatem; quia *mutabilis* est, oportet quod habeat fundamentum; quia *limitata* et *in genere*, oportet quod compositionem habeat: unde non potest rationabiliter cogitari quod non potest esse nec fieri?”

1187 „Akt zwie się tu duchem, potencja zwie się materią duchową, w odróżnieniu od materii cielesnej” (NIEZGODA, 1976, 281).

1188 VEUTHEY, 1980, 332. Więcej na temat „materii duchowej” w doktrynie św. Bonawentury – por. KOŁODZIEJ, 1975, 56-59. Interesujące, że wspominając o „racjach przemawiających za obecnością

za Awicebronem, złożenia hylemorficznego w substancjach duchowych stało się swoistym *proprium* teologicznej szkoły franciszkańskiej<sup>1189</sup>.

Wiadomo zatem, kim byli teologowie paryscy, którzy należeli do zwolenników – co prawda nie bezkrytycznych – Awicebrona. Jednak można sięgnąć także do tekstów *sensu stricto* filozoficznych – a okaże się, że dotrzemy do pierwszych znanych nam z tekstu paryskich komentarzy do „pism fizycznych” Arystotelesa. Ich autorem był Roger Bacon – również franciszkanin (choć dopiero od 1250) – „prorok matematycyzmu”<sup>1190</sup>, osoba wkraczająca nie raz w dzieje wszechnicy paryskiej i, mimo bardzo konfliktowego podejścia do filozofującej teologii paryskiej w ogóle oraz konkretniej do np.

materii w duszy” autor mówi o „zasadach filozofii perypatetyckiej, augustyńskiej i boecjańskiej” (57), za to nie wspomina w ogóle o Awicebronie.

1189 To jednak wcale nie oznacza, że tylko franciszkanie głosili tę doktrynę – dobrym przykładem na zaprzeczenie takiej tezy byłby Robert Kilwardby, dominikański mistrz teologii. Z czasów jego działalności naukowej w Oksfordzie mamy jego kwestie do *Sentencji*, w których drugiej księdze Robert dochodzi do problemu prostoty aniołów. Powołując się na repertuar zagadnień wyznaczony przez Lombarda, Kilwardby bada kolejno czy w aniołach jest materia, czy byłaby to ta sama materia co w ciałach, oraz czy materia w duchach i ciałach jest „jednoznaczna”. Wyjaśnia najpierw, że materię można ujmować dwojako: albo w sensie właściwym, albo ogólnie. Materia w sensie pierwszym jest tylko w ciałach, i to ciałach złożonych z elementów (por. KILWARDBY, *IN II SENT*, 14 [24-30]: „Proprie dicitur materia illud ex quo praeiacente ad alicuius constitutionem fit aliquid per naturam vel artem mediante motu vel transmutatione. ... Sic proprie sumendo materia solum est in corporalibus et hoc non in omnibus sed solum elementaribus quae ad invicem sunt transmutabilia”). Ale można też mówić o materii w sensie ogólniejszym – jako o tym, co jest w każdej rzeczy złożonej. W tym sensie materia jest wszędzie tam, gdzie jest kompozycja z *quo est* i *quod est*, a więc we wszystkim poza Bogiem (por. KILWARDBY, *IN II SENT*, 14 [31-34]: „Communiter autem dicitur materia illud quod dicitur quod est in omni composito, sicut forma est illud quo est, secundum quod dicitur quod omne per se subsistens citra Deum habet quod est et quo est et illud quod est defert formam et subsistit ei. Et sic est in spiritibus...”). Robert prowadzi swoją myśl w stronę utożsamienia tak ujętej materii z możliwością. Ostatecznie mówi jeszcze raz podobnie – że „materii fizycznej” nie ma w duchach, ale „materia metafizyczna” może tam być. Zauważa jednak, że filozofowie raczej nie mówią o materii substancji duchowych (por. KILWARDBY, *IN II SENT*, 14 [41-46]: „Aliter dicitur quod materia physica non est in spiritibus, quia illa est transmutabilis. Sed materia metaphysica potest ibi esse. Sed forte philosophi nihil locuti sunt de materia spiritualium sed tantum de materia corporalium quae scilicet transmutabilis est. Quod etsi quandoque nominent materiam intelligibilem, haec tamen non pertinet ad propositum, quia illa est mathematicorum, prout scilicet consideratur tantum in abstractione”). Potem stawia pytanie, czy – przy założeniu, że aniołowie mają materię – jest to ta sama materia, co w ciałach. Odpowiedź główna Roberta jest dość niepewna, ale ostatecznie skłania się on do zdania, że materia nie jest jedna numerycznie, ale różna (por. KILWARDBY, *IN II SENT*, 15 [46. 55]: „Circa hoc sunt contrariae opiniones. ... Videtur quod materia non est una numero sed diversa”; wydawca odsyła tu w przypisie do Ryszarda Rufusa i św. Bonawentury). Podobnie na następne pytanie – czy materia cielesnych i duchowych jest „jednoznaczna” – odpowiedź: prawdopodobnie można powiedzieć jedno i drugie (por. KILWARDBY, *IN II SENT*, 16 [26n]: „Probabiliter posset utrumque dici, scilicet quod materia corporalium et spiritualium sit unius naturae vel diversae”). Cokolwiek by powiedzieć o wahaniach Kilwardby’ego, wyraźnie widzimy jego skłonność do uznania możliwości za jakąś „materię” – z tym, że w jego rozważaniach nie pojawia się nigdzie Awicebron, lecz teologowie: Augustyn, Damascen i Boecjusz (choć, dodajmy uczciwie – także *Metafizyka* Arystotelesa, a nawet jednorazowo Awerroes). Z franciszkanami łączyła Kilwardby’ego zawsze ortodoksja augustyńska, połączona z niechęcią do zbyt intensywnej obecności arystotelizmu.

1190 VIGNAUX, 2004, 169.

Aleksandra z Hales<sup>1191</sup>, mająca wpływ na jej intelektualne życie. Interesuje nas tu głównie młodzieńczy etap jego bogatej twórczości filozoficznej, poświadczony komentarzami do *Fizyki* i *Metafizyki*, zachowanymi do naszych czasów w słynnym rękopisie z Amiens i na jego podstawie wydanymi krytycznie w początku wieku XX. Kwestie te datuje się, z trudem i wahaniem co do dalszych doprecyzowań, na okolice 1245 roku<sup>1192</sup>. W każdym razie są one rzeczywiście „najstarszym świadectwem nauczania *Fizyki* i *Metafizyki* na wydziale sztuk w Paryżu”<sup>1193</sup>.

Autorzy opracowań dotyczących „kwestii” arystotelesowskich Bacona twierdzą, że z jednej strony są one świadectwem świadomego arystotelizmu autora, a z drugiej ukazują dość słabą orientację w rzeczywistych poglądach Arystotelesa (Bacon uważa np. za arystotelesowską tezę o dwoistości duszy w człowieku). Preferowanymi autorytetami, obok Filozofa, są: Awicenna, Awerroes i Boecjusz (jednak Komentator bywa przyjmowany z zastrzeżeniami). Bacon nie odwołuje się nigdy do św. Augustyna, natomiast jego interpretacja Arystotelesa jest dosłownie przeniknięta neoplatońskimi elementami *Księgi o przyczynach*, myśli Awicebrona i Awicenny. Komentarze Bacona ukazują więc arystotelizm łaciński w etapie pierwszych poszukiwań i rozważań, gdy w sposób definitywny najważniejsze pisma Arystotelesowe wchodziły do użytku na paryskim wydziale sztuk<sup>1194</sup>. Być może entuzjastyczne twierdzenia o. Delorme, wydawcy tekstu i współbrata zakonnego jego autora, są trochę przesadne<sup>1195</sup> (o ile miałyby się one wiązać tylko z tymi młodzieńczymi próbami Bacona), jednak w swoim czasie komentarze te były na pewno istotnym osiągnięciem, i jako „szczególnie znaczącemu pomnikowi” (Duhem) filozofii europejskiej należy się im nasz respekt.

Dla nas lektura kwestii Bacona jest ważna dlatego, że ujawnia jeszcze jednego z owych „licznych” zwolenników Awicebrona, na dodatek wyraźnie spoza kręgu teologów scholastycznych typowych dla ówczesnego Paryża<sup>1196</sup>. Wskazuje na stosunek scholastyki paryskiej do perypatetyzmu

1191 Na ten temat zob. artykuł Stefana Swieżawskiego pt. *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodnictwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacona na mistrzów paryskich* (SWIĘŻAWSKI, 1960, 302-321).

1192 Por. STEENBERGHEN, 1991, 131. Na te same okolice czasowe wskazywali wydawcy kwestii z manuskryptu z Amiens – Robert Steele (por. STEELE, 1926, IV) i o. Ferdinand M. Delorme (ten ostatni mówił jednak o okresie 1246-1256 – por. DELORME, 1928, VII).

1193 STEENBERGHEN, 1991, 131.

1194 Por. STEENBERGHEN, 1991, 135-137.

1195 W jego wprowadzeniu czytamy o „błyskotliwym systemie”, który „udziela natychmiast precyzyjnych pojęć”. Końcowy wniosek, że „Bacon ma prawo zająć miejsce wśród rasowych scholastyków”, jest oczywiście uprawniony, ale przede wszystkim w połączeniu z innymi dziełami tego autora. Por. DELORME, 1928, VI i X.

1196 „Nowy typ teologii scholastycznej, który rozwinął się w czasie jego życia, pozostał dla niego – wyjąwszy zarzuty, jakie przeciwko niemu sam wysuwał – czymś, co zdawało się nigdy nie istnieć” (GILSON, 1987, 269).

jeszcze sprzed wyraźnego przełomu pro-arystotelesowskiego, który dokonał się w połowie lat 1250.<sup>1197</sup>

Pozycja komentarzy Bacona jako bardzo wczesnych (a być może pierwszych zapisanych) paryskich objaśnień myśli Arystotelesa oraz ich chronologiczna zbieżność z okresem studiów św. Tomasza w Paryżu – wszystko to sprawia, że nawet mimo trochę zniechęcającej oceny tego dzieła przez historyków filozofii zaglądamy do niego chętnie dla sprawdzenia, w jakim stopniu także ono mogło stać za wpływami Awicebronowego panhylemorfizmu w środowisku paryskim. Lektura komentarzy upewnia, że ten faktor doktrynalny jest w nich obecny z dużą intensywnością.

Jest to widoczne już w kwestiach do pierwszej księgi *Metafizyki*, zapewne najwcześniejszych, gdzie Bacon w jednym miejscu mierzy się z zagadnieniem jedności materii we wszystkich rzeczach – choć jego wyjaśnienia są tam jeszcze „zbyt krótkie”<sup>1198</sup>. Więcej informacji przynoszą kwestie do *Fizyki*. Pod koniec serii kwestii dotyczących pierwszej księgi tego dzieła Arystotelesa znajduje się siedem zagadnień „o materii”. Z punktu widzenia naszych zainteresowań ważne są pierwsze trzy. Bacon pyta najpierw, czy materia znajduje się w rzeczach duchowych. Skoro tego, co duchowe, nie widzimy i w ogóle nie odczuwamy zmysłami, wydaje się, że nie mają one materii (Bacon przypomina, że według Arystotelesowego *De caelo et mundo* każda rzecz odczuwalna zmysłowo staje się taką przez materię, a według *Metafizyki* to właśnie z powodu materii coś staje się dla nas widoczne). A jednak byty duchowe są substancjami – co musi się wiązać z posiadaniem pryncypiów substancji, którymi są materia i forma. Poza tym substancje duchowe „recypują wpływ światła od Pierwszego – a więc mają w sobie pryncypium recepcji, którym jest materia”. Przecież, podkreśla Bacon ciągle w tej fazie przygotowawczej do głównej odpowiedzi, „właściwością materii jest recypowanie”<sup>1199</sup>. Widzimy już kierunek rozstrzygnięcia postawionej kwestii, lecz zanim zostanie ono podane w rozwinięciu, Bacon stawia jeszcze pytanie o to, czy materia jest w obiektach niebieskich. We wstępnej dyskusji na ten temat pada argument, że „każdy byt w możliwości ma materię”<sup>1200</sup>. Teraz

1197 POE. DUHEM, 1979, 375.

1198 DUHEM, 1979, 376.

1199 POE. BACON, *QUESTIONES PHYS* [45, 23 – 46, 4]: „Queritur hic de materia, primo utrum ipsa sit in spiritualibus. Videtur quod non: quod non est sensibile non habet materiam; spiritualia non sunt sensibilia; ergo non habent materiam. Major patet quia in primo *De Celo et Mundo* dicitur quod omne sensibile est sensibile per materiam. Ad idem: in undecimo *Metaphysice*, materia est secundum quam aliquid videtur, set spiritualia non videntur, ergo non habent materiam. Contra: quecunque communicant aliquid genus, communicant principium illius; set substantie spirituales communicant genus substantie, ergo communicant principia materie illius generis, scilicet materiam et formam. Ad idem: omne receptivum luminis aliunde habet in se illud quod est principium receptionis, quod est materia; set substantie spirituales a primo recipiunt influentiam luminis ergo in se habebunt principia receptionis quod est materia: proprium enim est materie recipere”.

1200 POE. BACON, *QUESTIONES PHYS* [46, 5-19]: „Secundo queritur utrum ipsa materia sit in celestibus. Videtur quod non: primo *De Generatione*, materia est secundum quam contingit esse et non esse, et

otwiera się kwestia trzecia: czy materia rzeczy niebieskich i podksiężycowych jest ta sama?<sup>1201</sup> Odpowiedź na to pytanie jest okazją, by przedstawić rozwiązanie teoretyczne odnoszące się do wszystkich trzech postawionych pytań. Bacon z miejsca odwołuje się do „twórcy *Źródła życia*”, aby za nim odróżnić „trojaką materię”: duchową, odczuwalną zmysłowo i pośrednią. Materia duchowa, należąca do substancji „duchowych, intelektualnych i dusz”, nie podlega ilości, ruchowi i przeciwieństwu. Materia pośrednia należy do rzeczy niebieskich i podlega ilości, ruchowi, lecz nie przeciwieństwu. Natomiast materia zmysłowo odczuwalna, należąca do rzeczy powstających i ginących, podlega i ilości, i ruchowi, i przeciwieństwu. Bacon sygnalizuje, że to Avicebronowe odróżnienie daje rozstrzygnięcie pierwszych dwóch kwestii. Jeśli jednak chodzi o trzecią – czy we wszystkich substancjach<sup>1202</sup> jest jedna materia – trzeba najpierw ustalić, czy mówimy o materii „co do oddzielonej istoty” – czy o materii „co do jej partycypacji i zdwojenia”. Tylko w pierwszym przypadku można powiedzieć, że jest jedna materia rzeczy niebieskich i podlegających powstawaniu (oraz substancji duchowych)<sup>1203</sup>. Bacon wypowiada to samo rozwiązanie także w inny sposób, odróżniając w materii jej „możność oddaloną” i „możność najbliższą”<sup>1204</sup>.

---

etiam.7. *Methaphysice*; set celestia habent esse post non-esse, ergo in ipsis non erit materia. Minor patet quia in perpetuis non differt esse et posse; set celestia perpetua, in *De Celo et Mundo*. Ad idem: omne habens materiam existens sub una forma possibile est ad aliam: hoc patet de se; set celestia non sunt possible ad alias formas, ergo non habent materiam. Contra: omne ens in potentia habet materiam; set celestia sunt hujusmodi, ergo etc. Major patet de se; minor etiam apparet quia illud cuius motus est actus est ens in potentia, ut scribitur in (sexto) *Physicorum*; set motus est actus mobilis, celestia autem motiva sunt”.

- 1201 Por. BACON, *QUESTIONES PHYS* [46, 20-29]: „Tertio queritur utrum eadem sit materia celestium et generabilium. Et videtur quod sic: versus finem *De Generatione* scribitur quod ‘eadem et numero sunt equalia que in perpetuis et in generabilibus’. Ad idem: quecumque communicant motum communicant principia motus; celestia communicant motum, ergo et principia motus; set omnis motus a contrario in contrarium, et ita principia motus sunt contraria; set contrarietas requirit materiam, ut in *hoc libro* probatur, ergo in celestibus erunt contraria et materia subjecta sicut in generabilibus”.
- 1202 Dla porządku trzeba zaznaczyć, że Bacon stawia tu problem „jednej materii” tylko w odniesieniu do rzeczy niebieskich i podlegających powstawaniu – a nie wspomina o substancjach duchowych. Nic jednak nie wskazuje na to, by te ostatnie – także posiadające materię – miałyby być z tego rozumowania rzeczywiście wyłączone.
- 1203 Por. BACON, *QUESTIONES PHYS* [46, 29 – 47, 7]: „Solutio: ad hoc notandum quod sicut actor *Fontis Vite* distinguit triplicem materiam, sic ad presens distinguimus: est enim materia spiritualis, sensibilis, et media; spiritualis est que (non) subjacet quantitati, motui, nec contrarietati, et hec est in spiritualibus et intellectivis et animabus; media que subjacet quantitati, motui, set non contrarietati, et est in celestibus; sensibilis est que subjacet omnibus istis, scilicet quantitati, motui, contrarietati, et hec in generabilibus et corruptibilibus. Per hoc solvuntur argumenta prime et secunde questionis. Set ad tertiam questionem dicendum quod de materia contingit loqui duppliciter; uno modo quantum ad essentiam absolutam, et sic eadem est celestium et generabilium; alio modo quantum ad participationem illius et geminationem, et sic non est eadem”.
- 1204 Por. BACON, *QUESTIONES PHYS* [47, 7-10]: „Vel dicendum, quod in idem redit, quod materia considerata quantum ad potentiam remotam eadem est in celestibus et generabilibus, non tamen quantum ad proximam per quam sit necessitas. Et per hoc solvitur ad secundum argumentum”.



To pewne, że swoich subtelnych odróżnień i rozstrzygnięć, które wyżej zreferowano, nie wziął Bacon z *Fizyki* Arystotelesa, do której odnoszą się jego „kwestie”. W zakończeniu pierwszej księgi *Fizyki* 192 a znajduje się, co prawda, rozważanie o tym, w jakim sensie materia ginie, a w jakim nie – jednak pytania postawione przez Bacona nie zostały tam uprzednio postawione przez Filozofa. Widzieliśmy zresztą, że Bacon liczy się ze zdaniem Arystotelesa, lecz rozstrzygnięcia formułuje z powołaniem na Awicebrona. Jego koncepcję trzech odmian materii (duchowej, niebieskiej i cielesnej) powtórzy w pochodzących z tego samego okresu wykładów paryskich kwestiach do ks. XII *Metafizyki*<sup>1205</sup>.

Mówimy tu cały czas o objaśnieniach Rogera Bacona dawanych w Paryżu w czasie, gdy niedawno (w 1245) zmarli dwaj mistrzowie franciszkańscy: Aleksander z Hales i Jan z La Rochelle, a św. Bonawentura, będący już *magister artium*, kontynuował swe studia teologiczne (aby w 1248 rozpocząć wykłady bakalarskie o Ewangelii św. Łukasza)<sup>1206</sup>. W tym samym czasie teologię wykladał w Paryżu św. Albert, mając przy boku św. Tomasa z Akwinu. W ówczesnych dziełach św. Alberta – *Summa de creaturis* i Skrypcie do *Sentencji* – trudno nie dostrzec dyskusji ze zwolennikami koncepcji Awicebronowych. Trzeba będzie wrócić do nich nieco dalej.

W późniejszym okresie Roger Bacon miał okazję pisać na tematy podobne do tych, które poruszał w młodzieńczych kwestiach paryskich. Otwierając jego *Communia naturalium* – dzieło pochodzące z okresu wyraźnie późniejszego niż wspomniane wyżej kwestie – natrafiamy w drugiej części pierwszej księgi na złożoną z siedmiu artykułów dystynkcję dotyczącą materii. Bacon precyzuje, że o materii można mówić w sześciu znaczeniach – przy czym „najwłaściwiej i najściślej” materią jest „pewna istota różna od formy, stanowiąca z nią coś złożonego, jak materia ognia i jego forma stanowią ogień, i tak jest we wszelkiej substancji stworzonej”<sup>1207</sup>. O ile mniej wnikliwa kwerenda dzieła nie myli, Bacon nie rozwija tu jednak za-

1205 Por. BACON, *QUESTIONES PRIME* [13, 32 – 14, 1]: „SOLUTIO: distinguendum est primo quod duplex est materia, sicut prius in *Physicis* vissum est; quedam est non subjecta contrarietati, motui, nec transmutationi, et hec est spiritualis, et de hac non intelligitur auctoritas; alia que non est subjecta transmutationi set motui, ut celestis; tertia subjecta hiis omnibus ut elementaris...”. Por. BACON, *QUESTIONES PRIME* [33, 2-7]: „Est etiam triplex materia; quedam spiritualis, et hec est intelligentiarum, quedam est corporalis et transmutabilis, et hec est inferiorum; alia est media inter istas duas que cum utraque participat, et hec materia celestium; nulla autem istarum materiarum tanquam partem sui retinet eternum increatum”.

1206 Por. ZIELIŃSKI, 1976a, 34.

1207 BACON, *COM NAT* [61, 3-6]: „Set secundo modo dicitur materia propriissime et strictissime, et sic est essentia quedam alia a forma, que cum ea constituit compositum, ut materia ignis et forma ejus constituunt ipsum, et sic est in omni substantia creata”. Materia w pozostałych znaczeniach to: (1) w znaczeniu powszechnym: „to, czego dotyczy wszelka czynność i zajęcie”; (2) w szczególnym znaczeniu filozofii przyrody: podmiot rodzenia, czyli „rzecz niepełna w możliwości do bytu gatunkowego”; (3) podmiot odmiany, czyli „coś ustanowionego w bycie gatunkowym, co jest w możliwości do sprzecznych przypadłości”; (4) jednostka wobec powszechnika, (5) coś ciężkiego, gorszego i wybrakowanego.

gadnienia trzech odmian materii, w tym obecności materii w substancjach duchowych. Przedmiotem jego szczególnej uwagi jest natomiast „wspólnota materii” (*communitas materiae*)<sup>1208</sup>, czyli problem jej jedności. Bacon wychodzi od twierdzenia, że wszystkim rzeczom złożonym wspólna jest pewna „substancja rodzajowa” (*substantia generalis*)<sup>1209</sup>, złożona z formy wspólnej wszystkim formom rzeczy złożonych<sup>1210</sup> i z materii będącej „jedną rodzajową głową dla wszystkich materii (rzeczy) złożonych”<sup>1211</sup>. Ta „materia najbardziej wspólna” (*materia communissima*) wszystkich materii substancji złożonych jest jedna numerycznie tylko „co do istoty” (a nie „co do esse”)<sup>1212</sup>.

Można powiedzieć, że w środowisku paryskim Bacon należał do najbardziej przekonanych i świadomych zwolenników hylemorfizmu powszechnego. Podczas gdy ówczesni teologowie franciszkańscy brali od Awicebrona samą tezę o „materii duchowej” i uwzględniali ją w swej doktrynie o aniołach i duszy ludzkiej – Bacon idzie dalej, i przyjmuje głębszy fundament ontologiczny tego rozwiązania, czyli tezę o jednej materii, wspólnej co do istoty wszystkim substancjom.

1208 Por. BACON, *COM NAT* [54, 14].

1209 Por. BACON, *COM NAT* [52, 29 – 53, 6]: „Deinde sciendum quod aliquod compositum est commune compositis omnibus, quia de quolibet eorum predicatur aliquid, scilicet, substantia generalia; spiritus enim est substantia, et corpus substantia, et celum, et elementum, et mixtum, et sic de omnibus. Hoc autem est compositum, quia simplex non predicatur de compositis predicacione formali et inherencie et in abstractione, set substantia predicatur de omnibus compositis predicacione formali et inherencie et in abstractione, ergo hec substantia est composita”.

1210 Por. BACON, *COM NAT* [53, 6-13]: „Similiter forma aliqua est communis omnibus formis compositorum, tum, quia compositum se habet ad composita, sicut forma ad formas, tum, quia aliquid de omnibus formis compositorum substantiarum predicatur, quoniam quilibet earum est forma substantialis, tum, quia per consimiles gradus et differencias descenditur ab uno capite ex parte forme ad omnes speciales formas, sicut ex parte compositi ex uno capite”.

1211 Por. BACON, *COM NAT* [54, 3-13]: „Similiter erit a parte materie unum caput generale omnibus materiis compositorum, et hoc probant omnes rationes nunc dicte de forma preter ultimam, heedem enim sunt pro materia | sicut pro forma. Et additur quod si materia propria appropriat formam et e converso, ut Aristoteles sepe dicit, tunc materia communis respondebit forme communi et e converso, et ideo sicut est una forma communissima ad omnes formas substantiarum compositorum, sic erit una materia communissima ad omnes materias substantiarum compositorum, et specialis materia sive specifica, forme specificæ”.

1212 Por. BACON, *COM NAT* [54, 22 – 55, 4]: „Omnes enim qui negant materiam esse communem dicunt hoc, quia ponunt eam esse unam numero in omnibus compositis, et quod ejus unitas numeralis stat cum omni diversitate formarum et compositorum et quod ejus essencie prime, ut est in composito primo, nihil additur. Probato igitur quod non est una numero in pluribus, et quod addatur ad eam de omnibus differenciis mediis usque veniatur ad ultimam materiam specialissimam, sicut in forma et in composito, erit aliqua materia communis specifica, sicut forma et compositum, et aliqua communissima et caput omnium materialium, sicut aliqua est forma respectu formarum, et compositum respectu compositorum. Primo igitur probatur primum, scilicet, quod non est una numero. Dicitur igitur, quod est una numero secundum essenciam set non secundum esse”.

REAKCJA POLEMICZNA NA STANOWISKO  
AWICEBRONA W XIII WIEKU

70 Znamy już stanowisko paryskich zwolenników Awicebrona – i tych umiarkowanych, i tego bardziej radykalnego. Widać wyraźnie, że wspomniane już powracające polemiki Tomasza z „autorem *Fons vitae*” są reakcją na myśl żywą, podtrzymywaną przez liczących się myślicieli intelektualnej stolicy Chrześcijaństwa.

Czy stanowisko „awicebronistów” napotykało na reakcję jakiegoś innego autora paryskiego poza Tomaszem? Owszem, zajrzyjmy tylko do dzieł jego nauczyciela, Alberta Wielkiego. Na interesujący nas tutaj kompleks polemiczno-doktrynalny natykamy się w obu jego wczesnych syntezach, należących zasadniczo do okresu regensury w Paryżu (1245-1248). Zarówno w swej pierwszej *Summa theologiae* (tzw. *Sumie paryskiej*, będącej „pierwszą wielką adaptacją arystotelizmu grecko-arabskiego do średniowiecznego kontekstu teologicznego”<sup>1213</sup>)<sup>1214</sup>, jak i w *Scripta super quattuor libros Sententiarum*<sup>1215</sup>, znajdujemy paralelne artykuły dotyczące kolejno odrzucenia powszechnego hylemorfizmu i – dalej – odpowiedzi na pytanie o prostotę bytowań anioła<sup>1216</sup>.

Św. Albert odrzuca pogląd, że wszystkie stworzenia – duchowe i cielesne – mają jedną materię. Co ciekawe, nigdzie nie informuje, że chodzi o pogląd Awicebrona, lecz w *Sumie* referuje stanowisko powszechnego hylemorfizmu jako pogląd „niektórych”. Ich pogląd rozumie tak, że we wszystkich stworzeniach jest jedna możliwość-materia, która zależnie od mniejszego lub większego zaktualizowania jest albo w substancji duchowej (z przypadkościami takimi jak wiedza czy oświecenie, lecz bez ilości), albo w ciele niebieskim (z ilością, lecz bez sprzeczności – gdy zachowuje możliwość względem miejsca, ale nie względem formy), albo w zwykłym ciele (z ilością

1213 LIBERA, 1998, 397.

1214 Przyjmuje się, że ta pierwsza *Summa theologiae* (odróżniana od drugiej, znacznie późniejszej) powstała w Paryżu przed 1246. W istocie chodzi tu o dzieło złożone z kilku mniejszych utworów, wśród których dominuje tzw. *Summa de creaturis* (złożona z kolei z części: *De quattuor coaequevis* i *De homine*). Por. LIBERA, 1990, 19. W dalszym ciągu będzie nas interesowała niemal wyłącznie *Summa de creaturis*.

1215 Albertowy skrypt do *Sentencji* Piotra Lombarda miał zacząć powstawać w tym samym okresie, na który datowana jest pierwsza *Summa*, tzn. w Paryżu przed 1246 – natomiast miał zostać ukończony dopiero w Kolonii w roku 1249. Por. LIBERA, 1990, 21.

1216 O. ROLLAND-GOSSELIN (1926, 173) dziwi się, chyba słusznie, że w rozważaniach dotyczących prostoty Boga (i złożoności stworzeń) w komentarzu do *Sentencji* św. Albert nie odwołuje się w pierwszym rzędzie do kompozycji *quod i quo* (choć bywa i tak – por. ALBERT, *IN I SENT.*, 4, 9, ad 3 i 4). Wyraźnie przeważał tam sposób argumentacji właściwy *Księdze o przyczynach* z jej sformułowaniem *prima rerum creatarum est esse*. Por. ALBERT, *IN I SENT.*, 2, 13 c [68]; 8, 15 c [242]; 24, ad 1 i ad 3 [253n]. Różnica „boecjańska” wraca natomiast wszędzie tam, gdzie jest mowa o strukturze anioła i duszy (por. ALBERT, *IN I SENT.*, 2, 20 c [79]; 3, 33, ad 3 [139]; 8, 25, ad 5 [258]).

i sprzecznością – gdy zachowuje możność względem miejsca i formy)<sup>1217</sup>. Polemiki z tą doktryną właściwie autor nie podejmuje, natomiast mówi, że „jeśli ktoś chciałby inaczej powiedzieć, powie, że nie wszystkie substancje mają jedną materię, jak to wyraża autorytet Arystotelesa”. Dlatego obok występującego w niektórych substancjach – tych, które powstają i giną – złożenia z materii i formy trzeba uwzględnić występujące w tych, które nie powstają i nie giną, wskazane przez Boecjusza złożenie z *quo est* i *quod est*<sup>1218</sup>. Jak będziemy mieli okazję zobaczyć w następnym rozdziale, nic nie wskazuje na to, by Albert kiedykolwiek interpretował to odróżnienie Boecjusza w sensie egzystencjalnym.

Tak to wygląda w odpowiednim artykule *Summa de creaturis*. W paralelnym tekście ze skryptu do *Sentencji*, wyraźnie krótszym od poprzedniego, czytamy najpierw po prostu, że „Boecjusz – jak już powiedzieliśmy<sup>1219</sup> – uważa, że [rzeczy] duchowe i materialne mają jedną materię”. Pogląd Awicebronowy nie jest tu nigdzie referowany. Św. Albert przypomina, że „według filozofów” substancje duchowe są złożone „z możliwego i koniecznego” – i natychmiast tłumaczy, że „nasi doktorzy” oddają to złożenie terminami: *quod est* i *quo est*, a Boecjusz mówi o *quod est* i *esse*<sup>1220</sup>.

Na tym tle wyjaśnienia podane w paralelnym artykule skryptu do *Sentencji* wychodzą poza schemat zarysowany w dotąd analizowanych tekstach św. Alberta. Choć w artykule – w części wstępnej z zarzutami – nie

1217 Por. ALBERT, *SDC*, I, 1, 2, 5, sol.: „Quidam concedunt, quod omnium est materia una et spiritalium et corporalium substantiarum. Quod autem in quibusdam est cum quantitate, et in quibusdam cum contrarietate, et in quibusdam cum forma substantiali et accidentibus spiritalibus, sicut sunt scientia, et illuminatio, et hujusmodi, hoc accidit materiae ex perfectione sui a forma: quandoque enim perficitur illa quod determinatur tota potentia materiae ex creatione: et sic nullo modo post perfectionem erit in potentia ad aliud. Unde oportet, quod tunc sit sine quantitate: quia omne quantum est in potentia ad motum. Quandoque autem ita perficitur, quod remanet in potentia ad ubi et non ad formam, et tunc est cum quantitate sine contrarietate, ut est in superioribus corporibus. Quandoque autem remanet in potentia ad ubi et ad formam, et tunc est cum quantitate et contrarietate: et tunc dicunt, quod secundum quod perfectio ejus descendit a prima causa, ita determinatur potentia ejus plus vel minus”.

1218 Por. ALBERT, *SDC*, I, 1, 2, 5, sol.: „Si quis aliter vellet dicere, dicet quod non omnium substantiarum est materia una, quemadmodum dicit auctoritas Aristotelis: et secundum hoc substantia dupliciter componitur: in quibusdam enim substantiis est compositio ex materia et forma, sicut in generabilibus et corruptibilibus, quorum neutrum praedicatur de substantia composita: compositum enim neque materia est, neque forma: unde in talibus universale quod praedicatur de composito, non accipitur a forma materiae, sed a forma totius conjuncti. In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est, quemadmodum dicit Boetius: et *quo est* est forma totius, *quod est* autem dicit ipsum totum cuius est forma: et haec compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiae: quia non habet materiam: ergo ipsum totum quod supponitur per quod est, non habet distinctionem a materia propter eandem causam. Et hoc praecipue verum est in spiritalibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae cuius est suppositum illud”.

1219 Por. ALBERT, *IN I SENT*, 8, 25.

1220 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 2, 2, sol.: „Dicendum, quod sicut vult Boetius, quod spiritalium et corporalium non est materia una, ut supra diximus. Quia etiam secundum Philosophos spiritalia aut intelligentiae quas nos vocamus Angelos, habent quidem compositionem possibilis et necessari, quas partes nostri Doctores vocant quod est, et quo est: et Boetius videtur vocare quod est, et esse”.

brak powołań na myśli Boecjusza (także z *De hebdomadibus*), tym razem zabrakło wyraźnego odwołania do różnicy *esse* i *quod est*, a w odpowiedzi głównej autorytet Boecjusza pojawia się tylko na moment (dla odparcia poglądu, że jest jedna materia w tym, co zniszczalne, i w tym, co wieczne). Natomiast odpowiedź Alberta na tytułowe pytanie o prostotę anioła jest i osobista, i oryginalna. Osobista, gdyż autor zaczyna od twierdzenia: „Zawsze miałem zdanie, że anioł jest złożony z części istotowych, lecz nie z materii i formy”<sup>1221</sup>. Dalszy wykład jest oryginalny, gdyż – po wyjaśnieniu obiekcji względem uznania obecności materii w aniele<sup>1222</sup> – autor milcząco odchodzi od schematu boecjańskiego i podejmuje się samodzielnej interpretacji fragmentu z ks. VII *Metafizyki* Arystotelesa. Przyjmuje mianowicie sugestię terminologiczną płynącą z łacińskiej wersji *Metafizyki* Awicenny, że w substancji forma jest jednostkowa i utwierdzana w bycie przez „fundament” (*fundamentum*)<sup>1223</sup>, i zaraz broni tezy, że – według Arystotelesa<sup>1224</sup> – ten fundament nie utożsamia się z materią<sup>1225</sup>. Albert zwraca uwagę, że „niektórzy mówią”, iż materia występuje w trzech odmianach (w bytach wiecznych – jako określona tylko przez formę substancjalną, w niebie – jako określona przez formę substancjalną i ilość, w rzeczach powstających i ginących – jako materia określona przez formę, ilość i jakość)<sup>1226</sup>. W żadnym razie nie można przyjąć, że jakaś jedna materia jest w tym, co zniszczalne, i w tym, co niezniszczalne, w stworzeniach ciele-

1221 ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „Mea opinio semper fuit quod Angelus sit compositus ex partibus essentialibus, sed non ex materia et forma”.

1222 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „quia non dico materiam esse primum principium compositionis substantiae in genere, sed substantiae motae: et ideo ubi non est potentia ad motum, non dico esse materiam nisi materia valde large et improprie sumatur: quoniam mihi videtur, quod Philosophi non loquantur de materia nisi ipsa sit sub aliqua privatione”.

1223 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, 8: „Item, Avicenna dicit, quod omnis forma est de se communis: ergo si individuatur, hoc non est nisi super aliquid quod est fundamentum esse in quo fundatur: constat autem, quod natura Angeli in hoc Angelo est individuata: ergo est fundamentum supra quod coarctatur...”

1224 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „Bene tamen dico, quod si fundamentum vocetur, quod tunc est ex materia et forma: quia Philosophus dicit in VII *primae Philosophiae*, quod fundamentum non est quantum, neque quale, neque aliquid aliorum praedicamentorum. Sed Boetius in libro de *Duabus naturis et una persona Christi* non sic vocat materiam, nec etiam Philosophi naturales, vel Mathematicus hoc modo loquitur de materia”.

1225 Trzeba się zgodzić z o. Rolland-Gosselin, że „najbardziej zaskakujące” jest to, iż Albert dla podtrzymania swej tezy o nietożsamości „fundamentu” z możliwością materii powołuje się na fragment z księgi VII *Metafizyki* Arystotelesa, w którym zdefiniował on materię pierwszą. Por. ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 175n.

1226 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „Sunt tamen quidam dicentes, quod materia variatur tripliciter, scilicet, quod quaedam determinatur forma substantiali tantum: et secundum hoc dicimus, quod materia est pars substantiae, quamvis numquam sit in potentia ad substantiam cuius est pars, ut in rebus perpetuis: quidam autem est determinata forma substantiali et quantitate, et numquam est in potentia ad esse, sed est in potentia ad ubi, ut in coelo: quaedam autem est determinata forma substantiali et quantitate et qualitate, ut materia generabilium et corruptibilium”.

snych i niecielesnych<sup>1227</sup>. Jeden jest fundament, a nie materia – gdyż materia to możliwość, a ta nie może być jedna pojęciowo dla bytów o sprzecznych właściwościach. Czym zatem jest fundament? Albert odpowiada, że jest to „jakaś wspólna substancja” (*substantia communis*), która jest w różnych rzeczach i w każdej z nich jest podstawą właściwości podlegania formie i bycia dla niej podstawą. Fundament jest częścią substancji i podstawą *esse*<sup>1228</sup>. W odpowiedzi na trudność, w której powiedziano za Awicenną o *fundamentum*, Albert precyzuje, że jeśli anioł jest pewnym konkretem (*hoc aliquid*), jest złożony z fundamentu i z *esse*, które na nim jest oparte (*fundatur*). Autor nie pozostawia żadnych wątpliwości, że w tym złożeniu fundament nie jest odpowiednikiem możliwości – „albowiem mówi Filozof: w [rzeczach] wiecznych byt i możliwość (*posse*) nie różnią się”<sup>1229</sup>. W odniesieniu do inteligencji termin *potentia* może się jedynie odnosić do działania, a nie do bytu.

Nie wiadomo, na ile to oryginalne rozwiązanie problemu złożoności substancji duchowych, podane przez św. Alberta w *In II Sent*, 3, 4, można i należy uzgadniać z utrwaloną w miejscach wskazanych wyżej formułą boecjańską o różnicy *esse* i *quod est*. W każdym razie jest pewne, że obie formuły nie przełamują granic metafizyki zajętej wyłącznie istotą bytu. Na tym przykładzie widzimy dobrze, że odrzucenie powszechnego hylemorfizmu i próby innego określenia złożoności substancji duchowych (przeciwstawionej absolutnej prostocie Boga) nie musiały doprowadzić do niczego więcej niż, najczęściej rzeczywiście inspirowane myślą Boecjusza czy komentarzem Gilberta z Poitiers, metafizyczne zinterpretowanie podziału na to, co „powszechne”, i to, co „konkretne”.

Albert nie jest jedynym przeciwnikiem doktryny powszechnego hylemorfizmu. Walka z nią toczy się w Paryżu także przed nim. Już w drugiej ćwierci wieku XIII ta polemika zaznacza się w twórczości Wilhelma z Owernii. Wilhelm reprezentuje z pewnością i wcześniejsze pokolenie,

1227 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „Cum igitur quaeritur, Utrum sit una materia corruptibilium, et perpetuorum? Dicendum quod non una: quia ita dicit Boetius et Philosophi omnes: eo quod non dicitur una ratione subjecti tantum, sed etiam ratione potentiae: et potentia non est unius rationis in eis. Eodem modo cum quaeritur, Utrum sit una materia corporalium et incorporealis creaturarum? Dicendum, quod non una: quia licet fundamentum primum in se sit unum, tamen materia non est una: quia materia nominat potentiam quae non est unius rationis in eis quae moventur secundum locum, et quae immobilia sunt secundum locum, nisi forte diffinitive...”

1228 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, sol.: „et in hanc opinionem ego bene concordo, et praecipue propter hoc: quia videtur impossibile, quod aliqua proprietas sit in diversis quae non gratia alicujus substantiae communis sit in eis: proprietas autem multis et spiritualibus et corporalibus communis est substare et sustinere formam: ergo necesse est ponere substantiam communem quae sit in eis: et haec meo iudicio non dicitur materia, sed fundamentum”

1229 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 3, 4, ad 8: „Et ex hoc iterum patet, quod Angelus cum sit hoc aliquid, sine dubio compositus est ex fundamento et esse quod fundatur in ipso: et hoc ideo dico, quia non proprie ponitur potentia nisi forte ad agere: quia dicit Philosophus, In perpetuis non differt esse a posse: eo quod ipsum posse numquam fuit sine esse, et potentia dicitur aequivoce in eis ad alia quae sunt in potentia ad ubi vel ad formam”.

i inny styl, sprzed przełomu w paryskiej recepcji „nowego Arystotelesa”. Okazuje się jednak, że to wcale nie znaczy, iż autor wcześniejszy musi być z konieczności mniej twórczy czy słabiej zorientowany w niuansach metafizyki – niż potężny erudyta z Kolonii, *doctor universalis & expertus*.

Co ciekawe, Wilhelm odrzucając doktrynę powszechnego hylemorfizmu, nigdzie nie wiąże jej z nazwiskiem Awicebrona. Część wtóra drugiej części Wilhelmowego *De universo* zaczyna się od zapowiedzi, że będzie dotyczyła „duchowej części wszechświata”. Wilhelm sygnalizuje, że podejmie tu polemikę z saduceuszami (czyli „pewną sektą ludu hebrajskiego”), którzy całkowicie zanegowali świat duchowy, oraz z Arystotelesem, który nie uznawał istnienia złych aniołów (inaczej demonów czy diabłów). Rzeczywiście, pierwsze rozdziały dotyczą bytowej odrębności substancji duchowych i ich niematerialności. Wilhelm podaje tam liczne argumenty filozoficzne przekonujące, że „we wszechświecie substancji oczywiście muszą być substancje, których byt jest zupełnie poza materiami” – i wyjaśnia, że „w pełni niematerialne jest to, co ani nie jest w materii, ani nie ma materii za część, ani nie działa w materii”<sup>1230</sup>. Chwali Platona – choć z zastrzeżeniem – właśnie za ukazanie niezależności formy (działającej i rodzącej) względem materii (z której z kolei rodzą się, jak z matki, formy *generabiles*)<sup>1231</sup>.

W dalszych rozważaniach Wilhelm wyraża przekonanie, że wśród „mądrych i doświadczonych” nie ma wątpliwości co do niematerialności aniołów – pogląd przeciwny bierze się ze złego pojmowania tego, w jaki sposób aniołowie zjawiają się ludziom w cielesnych postaciach (Wilhelm sygnalizuje wpływ treści „prawa saraceńskiego”, w którym „czytamy, że Bóg stworzył aniołów ze światła, a diabłów z płomienia”)<sup>1232</sup>. Jednak na początku kolejnego rozdziału czytamy, iż „pewni [autorzy], którzy chcieli być zaliczeni do mędrców, uznali, że receptywność form jest właściwa materii, a zatem nie ma żadnej substancji niematerialnej, gdyż – jak oni mniemali – taka receptywność jest właściwa wyłącznie materii i z powodu materii jest obecna w każdej substancji”<sup>1233</sup>.

Cały rozdział siódmy poświęcony został w związku z tym odparciu tego „mniemania”, przez wskazanie na zawarte w nim liczne błędy. Pierwszy

1230 POR. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 2 [847 a B]: „Quare necesse est evidentiter in universitate substantiarum substantias esse, quarum esse sit omnino seorsum a materiis. Hoc autem est immateriales esse omnino, quod est nec esse in materia; nec partem habere materiam, nec operari in materia”.

1231 POR. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 2 [847 b A]: „Sed neque forma simpliciter ad materiam ad materiam dicitur, et in hoc laudanda est sententia Platonis, qua posuit formas esse, et esse immateriales, hoc est seorsum a materia. Licet de his formis hoc non intellexit. In hoc tamen ipsum laudandum reputo, quod formas non a materiis retulit, nec eas dici ad materias voluit, quin potius illas a materiis omnino abstraxit, et seorsum longe a materiis posuit”.

1232 POR. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 6 [849 b D].

1233 WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a F-G]: „Debes autem scire quosdam qui nominari voluerunt inter sapientes, posuisse receptibilitatem formarum esse propriam materiae, et propter hoc nullam substantiam immaterialem esse quoniam, ut ipsi opinati sunt, receptibilitas hujusmodi non est nisi materiae propria, et per materiam adest omni substantiae”.

z nich dotyczy samego rozumienia materii – receptywność nie jest jej wyłączną właściwością, gdyż charakteryzuje substancję jako taką (Wilhelm powołuje się na Arystotelesa)<sup>1234</sup>. Po drugie – mówi autor *De universo* – receptywność materii dotyczy tylko formy cielesnej (podczas gdy formy dziewięciu kategorii przypadłościowych mają za podmiot substancję złożoną)<sup>1235</sup>. Po trzecie, pomyłką jest traktowanie materii jako pierwszego stworzenia<sup>1236</sup>. Po czwarte, z definicji substancji nie wynika, że musi ona zawierać materię<sup>1237</sup>. Po piąte, także sama nazwa substancji pochodzi etymologicznie od „stania pod (*sub*)”, a nie od „stania na (*supra*)”<sup>1238</sup>. Po szóste, nie ma żadnego powodu, by dla substancji duchowych ich materialność była czymś im potrzebnym – ich przypadłości i działania nie mają nic z ciała czy z materii<sup>1239</sup>. Po siódme, cielesność umniejszałaby doskonałość substancji duchowych<sup>1240</sup>.

1234 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a G]: „Primum [erraverunt] in ipso intellectu, et ratione materiae: receptibilitas enim simpliciter non est dispositio materiae sed potius substantiae, sicut dicit Aristoteles, quia maxime proprium est substantiae esse susceptibile contrariorum”.

1235 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a G-H]: „Secundo erraverunt in ipsa ratione receptibilitatis nimis extendentes, vel ampliantes receptibilitatem materiae, cum nullo modo se extendat materiae receptibilitas, nisi ad formas corporales, quarum acquisitione fit generatio, et quarum amissione corruptio. Alias enim formas quae sunt post istas, sive substantiales sint, sive accidentales, sicut quantitates, et qualitates corporales, sola substantia composita recipit, et sustinet. Et propter hoc vocant tantum philosophi substantiam, quae sustinet novem praedicamenta”.

1236 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a H]: „Tertio errant in hoc, quod materiam ponere coguntur exire primum a creatore, et ita omnium substantiarum imperfectissimam propinquiorem esse creatori, et prius ab illo exire, quam aliquam aliarum, et propter haec imperfectum prius erit ordine naturali, quam perfectum”.

1237 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a H – b E]: „Quarto errant in ratione substantiae, non intelligentes, vel non advertentes, quoniam substantia est ens per se, hoc est, non indigens sustinente, vel sustentante quemadmodum accidens, quod a debilitate, sive infirmitate sui esse accidens nominatum est quasi ad aliud cadens, hoc est ad sustinens, vel sustentans ipsum, non valens est stare propria virtute semetipsum. Cum igitur forma substantialis substantia sit, non indiget sustinente, vel sustentante. Non indiget igitur huiusmodi materia quam ponunt. Sed neque propter receptibilitatem formarum sibi congruentium, hanc enim habet a parte sua, videlicet per id, quod est substantia; frustra igitur, et vane ponitur huiusmodi formis materia”.

1238 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 b E]: „Quinto errant in ipso nomine substantiae, non attendentes etymologiam ipsius. Substantia enim dicta est ab eo, quod stet sub, et non ab eo, quod supra. Formae autem substantiales in substantiis, de quibus agitur, non stant sub, ut fundamentum, sed stant supra, ut fundatae, videlicet in materia, quam eis ponunt, quare nec per se, nec proprie, nomen substantiae dicitur de eis. Et propter hoc nec proprie, nec vere erunt substantiae. Et propter hoc neque composita ex eis, et materiis huiusmodi, vere, aut proprie substantiae erunt, cum ex non vere substantiis veram substantiam componi, vel esse, manifestum impossibile sit”.

1239 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 b E-G]: „Sexto errant in superfluitate positionis huiusmodi materiae. Hoc autem manifestum est ex consideratione formarum, quarum susceptibiles sunt substantiae huiusmodi. (...) Considera enim omnes formas huiusmodi substantiarum, et videbis eas nihil omnino habere in materia. Quemadmodum scientiae, et virtutes, et aliae huiusmodi formae spirituales, quae sunt in animabus humanis vel hominibus, nihil omnino habent in corpore: scilicet scientia, et virtutes substantiarum huiusmodi, nihil omnino habent in materiis earum, et neque secundum partem, neque secundum totum in eis sunt”.

1240 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 b G-H]: „Septimo jam patefactum est tibi, quia corpora impediunt nobiles perfectiones hominum, hoc est eas, quae desuper sunt. Si igitur materiae veri



Jak widać z ostatnich dwóch punktów, Wilhelm nie odróżnia w nich ostro cielesności i materialności (co, jak wiemy, jest ważne w myśli Awicebrona). To jednak nie oznacza, że w ogóle nie widzi tego odróżnienia. Pojawia się ono w punkcie ósmym. Mistrz Wilhelm zastanawia się, czy krytykowani przezeń zwolennicy materialności substancji czystych mają na myśli „materię cielesną” – czy może jakąś inną (materię, jak mówi, innego gatunku, sposobu czy innej *materies*). Jeśli w grę wchodzi ten drugi przypadek, może to wynikać bądź z odrębności samych substancji, bądź z jakichś dyspozycji (z powodu których jedna materia może przyjąć tylko formy cielesne, a druga tylko formy duchowe)<sup>1241</sup>. Różnica co do substancji mogłaby polegać na odmienności materii prostej i niepodzielnej w stosunku do materii złożonej i podzielnej. Jednak wtedy materia substancji niecielesnych różniłaby się od materii substancji cielesnych tylko w ten sposób, w jaki różnią się punkt i linia, kres ciągu i sam ciąg – a więc byłaby to różnica wewnątrz jednego rodzaju<sup>1242</sup>. Pozostaje ewentualność różnicy co do dyspozycji. Jeśli dyspozycje te byłyby formami substancjalnymi, mielibyśmy do czynienia już nie z materią (materiami), lecz ze zmaterializowanymi kompozycjami. Jeśli natomiast chodziłoby o dyspozycje przypadłościowe w stosunku do substancji materii, wtedy nie mogłoby chodzić o różnicę istotową – a więc byłaby jedna i wspólna materia substancji duchowych i cielesnych (co Wilhelm stanowczo odrzuca)<sup>1243</sup>.

Po przedstawieniu trudności, wynikających z przyjęcia generalnej tezy sprowadzającej wszelką receptywność do materii, Wilhelm przystępuje do walki wprost z przypisywaniem materii aniołom. Zaczyna od uwagi, że

---

nominis sunt, quas ponunt substantiae hujusmodi, ex necessitate impediunt perfectiones earum”.

1241 POF. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 b H]: „Octavo dico, quoniam materia, quam ponunt hujusmodi substantiis, aut est corporalis, hoc est, ejusdem speciei, vel materiei, cujus materia corporum, aut non: si sic poterunt igitur ex hujusmodi substantiis fieri naturaliter, et econtrario, et redigi substantia hujusmodi in corpus, et econtrario, quemadmodum ignis in aëra, et econtrario poterunt inquam, quantum est de natura communis hujus materiae, quae susceptibilis est formarum corporalium, aut spiritualium. Si vero est alterius modi, sive materiei, quam materia corporum, esset haec differentia ex necessitate vel secundum ipsas substantias earum, vel secundum dispositiones aliquas, per quas altera non est receptibilis, nisi formarum spiritualium, altera vero non nisi corporalium”.

1242 POF. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 b H – 851 a A]: „Quod si fuerit differentia haec secundum substantias suas apud se, esset haec, quoniam altera est simplex, et impartibilis, altera vero composita, et divisibilis, hoc autem est in rebus ejusdem generis, sicut differentia puncti ad lineam. Punctus enim, et linea, cum sint ejusdem generis sola partibilitate, et impartibilitate contraria differunt. Non erit igitur materia incorporealis alio modo differens a materia corporalium, nisi sicut terminus continui ab ipso continuo”.

1243 POF. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 7 [850 a A-B]: „Si vero fuerint differentes per dispositiones, quas dixi, hoc est, per dispositiones, quae faciunt alteram receptibilem solarum formarum materialium, alteram vero tantummodo corporalium, necesse est, ut istae dispositiones sint vel partes essentiales earum, sicut forma substantialis ipsarum, aut sint eis advenientes super completas essentias ipsarum, aut sunt id ipsum, quod illae. Quod si fuerint formae substantiales earum, erunt igitur ei materiae ex quibus, et hujusmodi formis erunt ipsae compositae quare non erunt verae, et purae materiae, sed materiata. Quod si fuerint dispositiones superadditae completis substantiis earum, cum per alia non differunt, ut praedictum est, non differunt igitur essentialiter. Quapropter erunt una materia essentialiter, et communis spiritualium et corporalium, hoc autem jam destructum est”.

w przypadku człowieka właściwa mu materia cielesna jest dla niego rzeczywiście wieloraką pomocą – ale niczego takiego nie da się powiedzieć o materii przypisywanej aniołom<sup>1244</sup>. Zresztą materia sama w sobie – „materia naga” – nie jest ani żywa, ani nie wnosi jakiegokolwiek receptywności, ani nie wspomaga działań duchowych. Dlatego rzeczywiście w niczym nie jest pożyteczna dla substancji duchowej<sup>1245</sup>. W toku dalszej dyskusji Wilhelm stawia wymagania, by wszyscy wypowiadający się na ten temat, zapoznali się najpierw z „rudymenarnymi” dla filozofii pojęciami materii i formy – które sprecyzował Awerroes, „najszlachetniejszy filozof”, i inni „wodzowie filozofii”, za którymi należy podążać i których naśladować. Otóż Awerroes wyjaśniał, że materia pierwsza to „możność substancji zmysłowo odczuwalnej” (dodając, że ta substancja jest „ostatecznym aktem materii pierwszej”). Wynika z tego – wnioskuje Wilhelm – że materia pierwsza jest materią jedynie substancji cielesnych. To samo, mówi dalej Wilhelm, twierdził „jeden z łańcuchowych filozofów chrześcijańskich” (chodzi o Boecjusza) i Arystoteles. Autor *De universo* – teolog sprzed apogeu syntezy filozoficzno-teologicznej – wykazuje się w tym miejscu wielkim zaufaniem do filozofii, której mistrzami są dla niego: chrześcijanin Boecjusz, poganin Arystoteles i muzułmanin-racjonalista Awerroes. Przyjmuje bardzo stanowczy ton, gdy wzywa czytelnika – zresztą nie pierwszy raz – by „w sprawach filozoficznych wierzył tylko filozofom, w tym co do nich należy, a całkowicie unikał dysput, konfliktów i starć ludzi niewykształconych, nie dbając o ich mniemanie, gdyż są one jak sny i majaki”<sup>1246</sup>.

1244 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [851 a D – b A]: „Revertar igitur, & dicam, quia homini a parte materiae suae, quae est corpus ejus, est multiplex adjutorium, & ad multas perfectiones suas intelligibiles, & per impressiones, quae fiunt in ipso adjuvatur, sicut praedixi tibi ipse homo ad perfectiones, quae fiunt in ipso Adjuvatur etiam, sicut praedixi tibi, ipse homo ad perfectiones scientiarum, & virtutum. Quemadmodum per experientiam, & memoriam sensibilibus similiter & per imaginationem, ad scientias, quae desuper ei adveniunt. Ad virtutes vero consuetudinales quantum doloribus, & laboribus. roraque frequentia corporalium actionum, & passionum adjuvetur, soli nesciunt inexperti. Materia vero, quam somniant in istis nobilissimis substantiis, nihil penitus adminiculi praestat hujusmodi substantiis, hoc autem inde manifestum est, quoniam nulla impressio fit in hujusmodi materia, qua perfectiones hujusmodi adjuvantur; neque enim habitus intelligibiles, quae sunt scientiae & virtutes, neque dispositiones, aut passiones, quibus adjuvantur hujusmodi, in hujusmodi materia recipiuntur”.

1245 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [851 b B]: „Patet igitur, quod materia hujusmodi in semetipsa mortua est, hoc est, nec vivens, nec vivificabilis, materia inquam nuda, nec est receptibilis vivae substantiae, aut vivae formae, nec adjuvat receptibilitatem hujusmodi, sed neque adjuvat operationes intelligibiles, sive spirituales. In nullo igitur utilis est substantiis hujusmodi, frustra igitur, et vane eisdem ponitur”.

1246 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [851 b B – 852 a E]: „Debes autem circumspectus esse in disputando cum hominibus, qui philosophi haberi volunt, et nec ipsa rudimenta philosophiae adhuc apprehenderunt. De rudimentis enim philosophiae est proculdubio ratio materiae, et ratio formae: et cum ipsa ratio materiae posita sic ab Averroë philosopho nobilissimo, expediret, ut intentiones ejus, et aliorum, qui tanquam duces philosophiae sequendi, et imitandi sunt, hujusmodi homines, qui de rebus philosophicis tam inconsiderate loqui praesumunt, apprehendissent prius ad certum, et liquidum. Ratio igitur materiae, quam posuit iste philosophus in libro suo, haec est. Quoniam materia prima potentia est substantiae sensibilis, et adjecit ad declarationem hujusmodi rationis,

Jak widzieliśmy, Wilhelm cytuje jako autorytety Arystotelesa i Awerroesa. Jednak tym razem w centrum znajduje się interpretacja nauki Boecjusza (z *De Trinitate*), a mówiąc ściślej: jednego fragmentu z tego dziełka. Dyskurs Wilhelma jest świadectwem, że w jego czasach tezę o materialności wszystkich stworzeń (*de facto* Awicebronową) uzasadniano wypowiedzią Boecjusza: „We wszystkim, co przychodzi po pierwszym Pryncypium, jest to i to (*hoc et hoc*)”. Cytat ten rzeczywiście występuje w tejże funkcji zarówno w *Summa Halensis*, jak i w kwestiach Rogera Bacona. Jest także przedmiotem objaśnień św. Alberta. Są to jednak dzieła wyraźnie późniejsze w stosunku do *De universo*. Trudno więc nam dziś ustalić, kim byli ludzie, którzy – nie mając według Wilhelma rudymenarnej wiedzy filozoficznej – ośmielali się używać cytatu z Boecjusza do uzasadnienia swych „mająków”. Wiemy od Wilhelma, że cytat Boecjusza interpretowano jako odróżnienie prostoty Boga i złożoności wszystkich stworzeń – natomiast krytykowani *imperiti* ową złożoność rozumieli przez pryzmat różnicy formy i materii. Wilhelm uważa, że gdyby ich interpretacja była słuszna, Boecjusz „pomyliłby się w sposób nieznośny”, gdyż taki pogląd wymaga cofania się w nieskończoność w poszukiwaniu czegoś podstawowego w rzeczy i faktycznie unicestwia jej poznawalność<sup>1247</sup>.

Wilhelm sądzi, że Boecjusz mówi nie o formie i materii, lecz o *quod est* i „*quo est, czyli esse*”<sup>1248</sup>. Jak widać, dla oddalenia pewnej interpretacji cy-

---

quia substantia sensibilis est ultimus actus materiae primae. Ex hoc igitur manifestum est tibi, quia prima materia non est materia, nisi substantiarum sensibilium. Quare nullo modorum est materia, nisi substantiarum intelligibilium: hoc ipsum dixit dictus philosophus Latinorum, dicens, quoniam solorum corporeorum hyle est materia. Aristoteles quoque in libro suo de anima evidenter afferit animam formam immateriatam esse; tripliciter, inquit, cum dicatur substantia et hoc quidem, sicut materia, illud autem, sicut forma, quae jam erat aliud esse; tertium vero compositum ex his, anima nec materia est, nec compositum ex materia, et forma, relinquitur igitur, ut sit forma, quam et ibidem vocat entelechiam quam quidem interpretantur absolutam perfectionem: consilium autem meum est semper, ut de rebus philosophicis, philosophis solum, in quantum ad eos pertinet, credas, disputationes, et conflictus, sive conflictiones imperitorum omnino declines, nihil sollicitus de opinionibus eorum, sunt enim velut somnia, et deliramenta. Causam autem hujusmodi somniorum, et deliramentorum expressit tibi Aristoteles in sermone suo, quo dixit, quia imperiti velut a longe distantes speculantur. Tu vero nosti, quia lapis erectus, vel truncus ligni, a longe intuentibus homo videtur. Somniantes autem, et deliri fantasmata imaginationum suarum pro ipsa veritate amplectuntur”.

1247 POE. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [852 a E–F]: „Debes autem scire cum his, quae dixi tibi in hoc capitulo; quod praedictus latinorum philosophus disputans de simplicitate, et unitate creatoris, in quodam ex libris suis, dixit, quia primum principium est hoc tantum, omne autem aliud est hoc, et hoc per quem sermonem visum est nonnullis omne aliud a principio primo esse compositum, et esse duo, et propter hoc nihil esse hoc praeter ipsum. Et ex hoc visum est eis, quod omne aliud compositum sit ex materia, et forma. Quod si ita esset, sequitur ex necessitate, si omne aliud est hoc, et hoc, secundum intellectum eorum, quod omnis materia esset hoc, et hoc, et omnis forma similiter esset hoc, et hoc, et etiam omne esset hoc et hoc, et sic iret res in infinitum, et esset omnis res infinita numero, sive infinita hoc, et hoc. Ex quo contingeret nihil esse intelligibile, aut demonstrabile, seu nominabile. Errasset igitur intolerabiliter iste sapiens, si intellectus ejus in sermone suo esset secundum opinionem istorum”.

1248 POE. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [852 a F–G]: „Ego vero dico, quod ex sermonibus ejus praecedentibus, et subsequentibus hunc sermonem apparet evidenter intentio ipsius in eodem sermone, dicit

tatu z Boecjuszowego *De Trinitate* (zbieżnej z nauką Awicebrona) Wilhelm sięga do odróżnienia boecjańskiego. Na razie nie różni się to bardzo od sposobu postępowania Alberta Wielkiego. Czy jakaś różnica zaznaczy się między Wilhelmem i Albertem na poziomie filozoficznej interpretacji tego odróżnienia? Owszem, i to zasadnicza.

Wilhelm wyjaśnia, że najwyższa prostota Boga polega na tym, iż nie ma w Nim różnicy między „tym, co jest” i „że jest” – a więc Jego istnienie jest nieoddzielne od Niego samego, czy to realnie, czy to pojęciowo. Natomiast we wszystkim poza Bogiem różni się „sam byt” (*ipsum ens*) i jego „istnienie, czyli bytowość” (*esse, seu entitas*) – a więc „to, co jest” i „to, przez co jest”<sup>1249</sup>. Zarówno sposób mówienia Wilhelma, jak i przede wszystkim szerszy kontekst doktrynalny metafizyki Wilhelma naświetlonej już w poprzednim rozdziale, nie pozwalają zamknąć tych odróżnień w doktrynie ograniczonej do bytu-istoty. Cokolwiek by powiedzieć o treści tych sformułowań, w każdym razie *esse* Wilhelma jest istnieniem różnym od istoty.

I tak przypadek Wilhelma jest różny i od drogi Alberta, i od sposobu postępowania Tomasza. Od Alberta różni go fakt, że – podobnie jak potem Tomasz – odrzucenie powszechnego hylemorfizmu czyni okazją dla zasygnalizowania swej tezy egzystencjalnej. Jednak od Tomasza różni go z kolei – widzieliśmy to w rozdziale poprzednim – dominacja Awicennańskiej techniki pojęciowej nad własną intuicją metafizyczną.

#### POLEMIKA ŚW. TOMASZA W *DE SUBSTANTIIS SEPARATIS*

- 71 Powróćmy teraz do św. Tomasza i jego *De substantiis separatis*, w którym Akwinata rozprawia się z doktryną Awicebrona. Zdaniem Tomasza pogląd Awicebrona, że „wszystkie substancje ustanowione poniżej Boga są złożone z materii i formy”, wynika z dwóch błędnych zasad<sup>1250</sup>: utożsamienia intelektualnej kompozycji gatunku (z rodzaju i różnicy) z realną kompozycją rzeczy (z materii i formy) oraz z jednoznacznego orzekania możliwości we

---

enim in praecedentibus, quia omne simplex esse suum, et id quod est, unum habet. Quod est dicere, quia in vere simpliciter, de quo ipse loquitur, non est aliud quod est aliquid, et quo est, sive esse...”

1249 Por. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [852 a G]: „hujusmodi autem simplex est in ultimitate simplicitatis, sicut patefactum est tibi per me in prima parte istius philosophiae sapientialis, in capitulo scilicet de necessesse esse per se: haec igitur declaratio est necessitatis per se apud ipsum, quia unum per omnem modum ipsum est, et suum esse non est separabile ab ipso actu, vel intellectu. Ab omni vero possibili, et ab omni eo, quod est necesse esse per aliud, est separabile suum esse, aut actu, aut intellectu, sive ratione. In omni igitur alio est aliud ipsum ens aliud ejus esse, seu entitas. Et iste est intellectus sapientis illius de hoc, et hoc. Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est, et ex eo, quo est, sive esse suo, sive entitate sua”.

1250 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Aestimavit enim omnes substantias sub Deo constitutas ex materia et forma compositas esse: quod tam ab opinione Platonis quam Aristotelis discordat: qui quidem dupliciter deceptus fuisse videtur”.

wszystkich rzeczach<sup>1251</sup>. Obie zasady zostały zastosowane także do substancji intelektualnych<sup>1252</sup>. Św. Tomasz przedstawia rozumowanie Awicebrona prowadzące do metafizycznej tezy o powszechnym hylemorfizmie – i, jak widzieliśmy już wyżej, jest to referat wierny treści *Fons vitae*. Następnie referuje pięć uzasadnień dawanych przez Awicebrona dla tezy o złożeniu substancji duchowych (czyli oddzielonych) z formy i materii. Po pierwsze – bez materii nie można by wytłumaczyć wielości tych substancji<sup>1253</sup>. Po drugie – tak jak w substancji cielesnej substancja jest jakby materią podmiotującą cielesność, tak w substancji duchowej substancja jest „jakby materią podmiotującą duchowość”<sup>1254</sup>. Po trzecie – tak jak w substancjach cielesnych odróżniamy: ciało złożone z żywiołów, ciało niebieskie oraz materię i formę ciała, tak samo należy wyróżnić w substancjach duchowych: substancję niższą (łączącą się z ciałem), substancję wyższą (niełączoną z ciałem) oraz materię i formę substancji duchowej<sup>1255</sup>. Po czwarte – tylko Stwórca jest jeden, a każde stworzenie występuje w wielości, więc powinno być złożone z dwóch składników: materii i formy<sup>1256</sup>. Po piąte – każda

1251 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Primo quidem, quia aestimavit quod secundum intelligibilem compositionem, quae in rerum generibus invenitur, prout scilicet ex genere et differentia constituitur species, esset etiam in rebus ipsis compositio realis intelligenda: ut scilicet uniuscuiusque rei in genere existentis genus sit materia, differentia vero forma. Secundo, quia aestimavit quod esse in potentia et esse subiectum et esse recipiens secundum unam rationem in omnibus diceretur”.

1252 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Quibus duabus positionibus innixus, quadam resolutoria via processit investigando compositiones rerum usque ad intellectuales substantias”.

1253 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Primo quidem, quia existimavit quod nisi substantiae spirituales essent compositae ex materia et forma, nulla posset inter eas esse diversitas. Si enim non sunt compositae ex materia et forma: aut sunt materia tantum, aut sunt forma tantum. Si sunt materia tantum, non potest esse quod sint multae substantiae spirituales, quia materia est una de se et diversificatur per formas. Similiter etiam si substantia spiritualis sit forma tantum, non poterit assignari unde substantiae spirituales sunt diversae. Quia si dicas quod sint diversae secundum perfectionem et imperfectionem, sequetur quod substantia spiritualis sit subiectum perfectionis et imperfectionis. Sed esse subiectum pertinet ad rationem materiae, non autem ad rationem formae. Unde relinquatur quod vel non sunt plures substantiae spirituales, vel sunt compositae ex materia et forma”.

1254 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Secunda ratio eius est, quia intellectus spiritualitatis est praeter intellectum corporeitatis; et ita substantia corporalis et spiritualis habent aliquid in quo differunt, habent etiam aliquid in quo conveniunt, quia utrumque est substantia. Ergo sicut in substantia corporali, substantia est tanquam materia sustentans corporeitatem, ita in substantia spirituali, substantia est quasi materia sustentans spiritualitatem; et secundum quod materia plus vel minus participat de forma spiritualitatis, secundum hoc substantiae spirituales sunt superiores vel inferiores: sicut etiam aer quanto est subtilior, tanto plus participat de claritate”.

1255 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Tertia ratio eius est, quia esse communiter invenitur in substantiis spiritualibus quasi superioribus et corporalibus quasi inferioribus. Illud ergo quod est consequens ad esse in substantiis corporalibus, erit consequens ad esse in substantiis spiritualibus. Sed in substantiis corporalibus invenitur triplex ordo: scilicet corpus spissum, quod est corpus elementorum; et corpus subtile, quod est corpus caeleste; et iterum materia et forma corporis. Ergo etiam in substantia spirituali invenitur substantia spiritualis inferior, puta quae coniungitur corpori; et superior, quae non est coniuncta corpori; et iterum materia et forma, ex quibus substantia spiritualis componitur”.

1256 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Quarta ratio eius est, quia omnis substantia creata oportet quod distinguatur a creatore. Sed creator est unum tantum. Oportet igitur quod omnis substantia creata

stworzona substancja duchowa jest skończona, a to bierze się z formy (zatem także substancja duchowa jest złożona z formy i materii)<sup>1257</sup>. I znów przypisy do wydania leonińskiego traktatu Tomasza przekonują, że rzeczywiście powtarza on myśli Awicebrona.

Cały następny, szósty rozdział *De substantiis separatis* został poświęcony odrzuceniu panhylemorfizmu awicebrońskiego. Szczegółowe prześledzenie tej polemiki jest zadaniem wykraczającym poza krąg podjętych tu zagadnień<sup>1258</sup>. Jednak warto zapoznać się choćby skrótowo z tą argumentacją Tomasza. Zwraca on uwagę, że Awicebron proponuje gradację bytów opartą na odmianach (coraz doskonalszej) materii, czyli możliwości – podczas gdy możliwość jest z zasady przyporządkowana do aktu, od którego zależy to, jakim bytem jest dana rzecz. Skoro więc byt bardziej zależy od aktu niż od możliwości, jego gradacja będzie zmierzała do „pryncypiów formalnych”, a nie materialnych<sup>1259</sup>. Po drugie, Awicebron zdaje się wpadać w monistyczny błąd starożytnych filozofów przyrody<sup>1260</sup> – z czego ostatecznie wynika, że bycie cielesnym czy bycie duchowym jest zawsze przypadłościowym

---

non sit unum tantum, sed composita ex duobus: quorum necesse est ut unum sit forma, et aliud materia; quia ex duabus materiis non potest aliquid fieri, nec ex duabus formis”.

- 1257 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 5: „Quinta ratio eius est quia omnis substantia spiritualis creata est finita. Res autem non est finita nisi per suam formam, quia res quae non habet formam per quam fiat unum, est infinita. Omnis igitur substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma”.
- 1258 Dokładniejsza analiza polemiki św. Tomasza z Awicebronem w *De substantiis separatis* – por. BRUNNER, 1965, 37-61.
- 1259 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Primo namque, quia ab inferioribus ad suprema entium ascendit resolvendo in principia materialia; quod omnino rationi repugnat. Comparatur enim materia ad formam sicut potentia ad actum. Manifestum est autem quod potentia est minus ens quam actus: non enim dicitur potentia ens nisi secundum ordinem ad actum: unde neque simpliciter dicimus esse quae sunt in potentia, sed solum quae sunt in actu. Quanto igitur magis resolvendo descenditur ad principia materialia, tanto minus invenitur de ratione entis. Suprema autem in entibus oportet esse maxime entia: nam et in unoquoque genere suprema quae sunt aliorum principia, esse maxime dicuntur, sicut ignis est calidus maxime. Unde et Plato investigando suprema entium, processit resolvendo in principia formalia, sicut supra dictum est. Inconvenientissime igitur hic per contrariam viam processit in principia materialia resolvendo”.
- 1260 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Secundo, quia, quantum ex suis dictis apparet, in antiquam quodammodo naturalium opinionem rediit, qui posuerunt omnia esse unum ens, dum ponebant substantiam rerum omnium non esse aliud quam materiam: quam non ponebant esse aliquid in potentia tantum, sicut Plato et Aristoteles, sed esse aliquid ens actu. Nisi quod antiqui naturales, nihil aliud praeter corpora esse aestimantes, hanc materiam communem et substantiam omnium aliquod corpus esse dicebant; puta aut ignem, aut aerem, aut aquam aut aliquid medium. Sed iste non solum in corporibus naturam rerum existimans comprehendit, illud unum quod posuit esse primam materiam communem substantiam omnium, dixit esse substantiam non corpoream. Et quod simili modo posuerit hanc universalem materiam, ut dicit, esse substantiam omnium, sicut naturales hoc ponebant de aliquo uno corporum, manifestum est ex hoc quod eorum quae conveniunt in genere, ponit genus esse materiam; differentias vero, quibus species differunt, ponit esse formas. Dicit enim, quod omnium corporalium est materia communis ipsum corpus: rursusque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia ipsa substantia. Unde apparet quod est similis habitudo generis ad differentias, sicut subiecti ad proprias passiones; ut scilicet substantia hoc modo dividatur per spiritualem et corporalem, et corpus per caeleste et elementare, sicut numerus per par et impar, aut animal per sanum et aegrum: quorum numerus est subiectum paris

przymiotem jednej substancji-materii, a wszelkie formy są przypadkościami<sup>1261</sup>. Jednak to, zdaniem św. Tomasza, likwiduje równocześnie czysto możliwościowy charakter materii pierwszej<sup>1262</sup>, logikę odróżniania rodzaju, gatunku i różnicy<sup>1263</sup>, a także podstawy filozofii przyrody (gdź zaprzecza prawdziwemu powstawaniu i ginięciu)<sup>1264</sup>. Co więcej – na to warto zwrócić szczególną uwagę – rozumowanie Awicebrona uderza w „zasady filozofii pierwszej, zabierając poszczególnym rzeczom jedność, a w konsekwencji równocześnie prawdziwą bytowość i zróżnicowanie rzeczy”. Dotyczy to zresztą wszystkich, którzy przyjmują konsekwentnie wielość „różnych form substancjalnych w jednym i tym samym”<sup>1265</sup>. Po trzeciej – mówi dalej

---

et imparis sicut propriarum passionum, et animal sani et aegri, tam subiecto quam passionibus de speciebus omnibus praedicatis”.

- 1261 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Sic igitur si substantia quae praedicatur de omnibus, comparatur ad spirituale et corporale sicut materia et subiectum eorum, sequetur quod haec duo adveniant substantiae per modum accidentalium passionum; et similiter in omnibus aliis consequentibus: quod ipse expresse concedit ponens omnes formas secundum se consideratas accidentia esse; dicuntur tamen substantiales per comparisonem ad aliquas res in quarum definitionibus cadunt, sicut albedo est de ratione hominis albi”.
- 1262 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Sic haec positio tollit quidem veritatem materiae primae. Quia si de ratione materiae est quod sit in potentia, oportet quod prima materia sit omnino in potentia: unde nec de aliquo existentium actu praedicatur, sicut nec pars de toto”.
- 1263 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Tollit etiam logicae principia, auferens veram rationem generis et speciei et substantialis differentiae, dum omnia in modum accidentalium praedicationis convertit”.
- 1264 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Tollit etiam naturalis philosophiae fundamenta, auferens veram generationem et corruptionem a rebus, sicut et antiqui naturales ponentes unum materiale principium. Neque enim simpliciter aliquid generari dicitur, nisi quia simpliciter fit ens. Nihil autem fit quod prius erat. Si igitur aliquid prius erat in actu, quod est simpliciter esse; sequetur, quod non simpliciter fiat ens sed fiat ens hoc quod prius non erat: unde secundum quid generabitur, et non simpliciter”.
- 1265 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Tollit demum, et ut finaliter concludam, praedicta positio etiam philosophiae primae principia, auferens unitatem a singulis rebus, et per consequens veram entitatem simul et rerum diversitatem. Si enim alicui existenti in actu superveniat alius actus, non erit totum unum per se, sed solum per accidens; eo quod duo actus vel formae secundum se diversae sunt, conveniunt autem solum in subiecto. Esse autem unum per unitatem subiecti, est esse unum per accidens: sive duae formae sint non ordinatae ad invicem, ut album et musicum, dicimus enim quod album et musicum sunt unum per accidens, quia insunt uni subiecto; sive etiam formae vel actus sint ad invicem ordinatae, sicut color et superficies. Non enim est simpliciter unum superficiatum et coloratum, etsi quodammodo coloratum per se de superficiato praedicetur: non quia superficiatum significat essentiam colorati, sicut genus significat essentiam speciei, sed ea ratione qua subiectum ponitur in definitione accidentis; alioquin non praedicaretur coloratum de superficiato per se, sed hoc de illo. Solo autem hoc modo species est unum simpliciter, in quantum vere id quod est homo, animal est: non quia animal subiiciatur formae, sed quia ipsa forma animalis est forma hominis, non differens nisi sicut determinatum ab indeterminato. Si enim aliud sit animal et aliud bipes, non erit per se unum animal bipes quod est homo, unde nec erit per se ens; et per consequens sequetur quod quaecumque in genere conveniunt, non different nisi accidentali differentia; et omnia erunt unum secundum substantiam, quae est genus et subiectum omnium substantiarum; sicut si superficiei una pars sit alba et alia nigra, totum est una superficies. Propter quod et antiqui ponentes unam materiam, quae erat substantia omnium, de omnibus praedicata, ponebant omnia esse unum. Et haec etiam inconvenientia sequuntur ponentes ordinem diversarum formarum substantialium in uno et eodem”.

Akwinata – stanowisko Awicebrona wymusza cofanie się w nieskończoność w szeregu przyczyn materialnych, bez szans na dojście do materii pierwszej, będącej czystą możliwością (zawsze w materii będą jakieś dyspozycje do tego, by była, następnie, materią cielesną lub materią duchową<sup>1266</sup>. Ostatnie zastrzeżenie św. Tomasza wiąże się z uwagą, że w materii pozbawionej cechy ilości nie jest możliwe wydzielanie części, a więc i odróżnianie rzeczy opartej na tej swoiście „niepodzielnej” materii powszechnej: „jeśli przyjmiemy powszechną materię, która jest wspólną substancją wszystkich i nie posiada w swym określeniu pojęciowym ilości, nie da się pomyśleć jej podziału, chyba że albo według formy, albo według samej materii”<sup>1267</sup>. To zaś powoduje dalsze zasadnicze trudności, które Akwinata przedstawia szczegółowo<sup>1268</sup>. W toku tej argumentacji czytamy też, że możliwość i jej cechy zależą od właściwego im aktu (w tym sensie, że nie ma jednej możliwości występującej we wszystkich bytach w ten sam sposób)<sup>1269</sup>.

- 1266 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Tertio, secundum praedictae positionis processum, necesse est procedere in causis materialibus in infinitum, ita quod nunquam sit devenire ad primam materiam. In omnibus enim quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipit ut materiam; id vero in quo differunt accipit ut formam, ut ex praemissis patet. Si ergo sit una materia communis omnium, ad hoc quod diversas formas recipiat, oportet quod nobiliores formas in subtiliori et altiori materia recipiat, ignobiliorem vero in inferiori materia et grossiori: puta formam spiritualitatis in subtiliori materia, formam vero corporeitatis in inferiori, ut ipse dicit. Praeexistit ergo in materia differentia subtilitatis et grossitiei ante formam spiritualitatis et corporeitatis. Oportet igitur quod iterum ante grossitatem et subtilitatem praeeexistat in materia aliqua alia differentia, per quam una materia sit receptiva unius, et alia alterius: et eadem quaestio redibit de illis aliis praeeistentibus, et sic in infinitum. Quandocumque enim deveniretur ad materiam totaliter informem, secundum principia positionis praedictae oporteret quod non reciperet nisi unam formam, et aequaliter per totum: et iterum materia illi formae substrata, non reciperet consequenter nisi unam formam, et uniformiter per totum; et ita descendendo usque ad infima, nulla diversitas in rebus inveniri posset”.
- 1267 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Quarto, quia antiquis naturalibus ponentibus primam materiam communem substantiam omnium, possibile erat ex ea diversas res instituire, attribuendo diversis partibus eius formas diversas. Poterat enim in illa communi materia, cum corporalis esset, intelligi divisio secundum quantitatem. Remota autem divisione quae est secundum quantitatem, non remanet nisi divisio secundum formam vel secundum materiam. Si igitur ponatur universalis materia, quae est communis omnium substantia, non habens in sui ratione quantitatem, eius divisio non potest intelligi nisi vel secundum formam, vel secundum materiam ipsam”.
- 1268 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Cum autem dicitur quod materia incorporea communis partim recipit formam hanc, et partim recipit formam illam, divisio materiae praesupponitur diversitati formarum in materia receptorum. Non ergo illa divisio potest secundum has formas intelligi. Si ergo intelligatur secundum formas aliquas, oportet quod intelligatur secundum formas priores; quarum neutram materia per totum recipit. Unde oportet iterum in materia praeintelligere divisionem vel distinctionem quamcumque. Erit igitur et haec secundum alias formas in infinitum, vel oportet devenire ad hoc quod prima divisio sit secundum ipsam materiam. Non est autem divisio secundum materiam nisi quia materia secundum se ipsam distinguitur, non propter diversam dispositionem vel formam aut quantitatem, quia hoc esset distingui materiam secundum quantitatem aut formam seu dispositionem. Oportet igitur quod finaliter deveniatur ad hoc quod non sit una omnium materia, sed quod materiae sint multae et distinctae secundum se ipsas”.
- 1269 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 6: „Materiae autem proprium est in potentia esse. Hanc igitur materiae distinctionem accipere oportet, non secundum quod est vestita diversis formis aut dispositionibus (hoc enim est praeter essentiam materiae), sed secundum distinctionem potentiae respectu



Polemizując z samą zasadą uniwersalnej materii, wspólnej dla wszystkich rzeczy, św. Tomasz oczywiście godzi w samo serce *Fons vitae* – lecz nie staje się tym samym adwersarzem niektórych paryskich „awicebronistów” (jak widzieliśmy, teologowie franciszkańscy zgodziliby się z tą częścią polemiki Akwinaty, przynajmniej w jej finalnej konkluzji o niemożliwości przyjęcia materii powszechnej). Jeśli więc ta polemika dotyczy kogoś w Paryżu, to już raczej Rogera Bacona – który zapewne wiedział, co mówi, gdy w *Opus tertium* twierdził, że jedność materii powszechnej głosi przeciw „wszystkim” swoim współczesnym<sup>1270</sup>.

Sytuacja zmienia się stopniowo w rozdziale następnym *De substantiis separatis*, w którym czytamy uzasadnienie poglądu autora, że substancje duchowe i cielesne nie mogą mieć jednej materii<sup>1271</sup>. Z pozoru i z początku Akwinata wydaje się odrzucać jedynie właśnie ten pogląd, odrzucany także przez *Summa Halensis*. Jednak dawane z początku oznaki otwartości na hipotezę o swoistym złożeniu hylemorficznym w substancjach duchowych są wyraźnie jedynie sposobem wyminięcia bezpłodnego sporu o używanie słowa „materia”. Św. Tomasz pokazuje więc, że jest gotów użyć tego słowa także w opisie substancji duchowych. Od razu jednak precyzuje, że chodzi o „zupełnie inną materię”<sup>1272</sup>. W następnym akapicie Akwinata robi drugi krok interpretacyjny: o ile jest jakaś materia w substancjach duchowych, jest ona „o wiele wyższa i subtelniejsza, gdyż przyjmuje formę w jej całości”<sup>1273</sup>. W kolejnym akapicie znów krok do przodu: materia substancji

---

diversitatis formarum. Cum enim potentia id quod est ad actum dicatur, necesse est ut potentia distinguatur secundum id ad quod primo potentia dicitur. Dico autem ad aliquid primo potentiam dici, sicut potentiam visivam ad colorem, non autem ad album aut nigrum, quia eadem est susceptiva utriusque; et similiter superficies est susceptiva albi et nigri secundum unam potentiam, quae primo dicitur respectu coloris. Unde patet falsum esse principium quod supposebat, dicens potentiam et receptionem in omnibus eodem modo inveniri”.

1270 Por. GILSON, 1987, 270.

1271 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Ex hac autem ratione ulterius concludi potest, quod spiritualis et corporalis substantiae non potest esse una materia”.

1272 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Nam si est materia una et communis utrorumque, oportet in ipsa distinctionem praeintelligi ante differentiam formarum, scilicet spiritualitatis et corporeitatis: quae quidem non potest esse secundum quantitatis divisionem quia in substantiis spiritualibus quantitatis dimensiones non inveniuntur. Unde relinquitur quod ista distinctio sit vel secundum formas seu dispositiones, vel secundum ipsam materiam: et cum non possit esse secundum formas et dispositiones in infinitum, oportet tandem redire ad hoc quod sit distinctio in materia secundum se ipsam. Erit igitur omnino alia materia spiritualium et corporalium substantiarum”.

1273 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Item cum recipere sit proprium materiae in quantum huiusmodi, si sit eadem materia spiritualium et corporalium substantiarum, oportet quod in utrisque sit idem receptionis modus. Materia autem corporalium rerum suscipit formam particulariter, id est non secundum communem rationem formae. Nec hoc habet materia corporalis in quantum dimensionibus subiicitur aut formae corporali, quia etiam ipsam formam corporalem individualiter materia corporalis recipit. Unde manifestum fit quod hoc convenit tali materiae, ex ipsa natura materiae, quae quia est infima, debilissimo modo recipit formam: fit enim receptio secundum modum recipientis. Et per hoc maxime deficit a completa receptione formae, quae est secundum totalitatem ipsius particulariter ipsam recipiens. Manifestum est autem quod omnis substantia intellectualis recipit

duchowych nie może być czystą możliwością, lecz jest „bytem aktualnym bytującym w możliwości”<sup>1274</sup>. Św. Tomasz wyjaśnia natychmiast, że nie ma na myśli jakiegoś bytu złożonego z możliwości i aktu, lecz „akt lub formę subsystującą”<sup>1275</sup>. Jeśli więc nawet mówimy o „materii substancji duchowych”, w rzeczywistości chodzi o ich substancję. Możemy zatem mówić o „materii substancji duchowych”, a równocześnie twierdzić, że proste substancje duchowe nie są złożone z materii i formy<sup>1276</sup>. Są one samodzielnie bytującymi formami<sup>1277</sup>. Jest tak nawet w przypadku najmniej doskonałych substancji duchowych, czyli dusz ludzkich: są one formami ciał, i jako takie nie mogą same zawierać materii<sup>1278</sup>. W ten sposób, dość płynnie, wyszliśmy razem ze

---

formam intellectam secundum suam totalitatem; alioquin eam in sua totalitate intelligere non valeret. Sic enim intellectus intelligit rem secundum quod forma eius in ipso existit. Relinquitur igitur quod materia, si qua sit in spiritualibus substantiis, non est eadem cum materia corporalium rerum, sed multo altior et sublimior, utpote recipiens formam secundum eius totalitatem”.

- 1274 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Adhuc ultra procedentibus manifestum fit quod tanto aliquid in entibus est altius, quanto magis habet de ratione essendi. Manifestum est autem quod cum ens per potentiam et actum dividatur, quod actus est potentia perfectior, et magis habet de ratione essendi: non enim simpliciter esse dicimus quod est in potentia, sed solum quod est actu. Oportet igitur id quod est superius in entibus, magis accedere ad actum; quod autem est in entibus infimum, propinquius esse potentiae. Quia igitur materia spiritualium substantiarum non potest esse eadem cum corporalium materia, sed longe altior, ut ostensum est; necesse est ut longe distet a corporalium materia, secundum differentiam potentiae et actus. Corporalium autem materia est potentia pura, secundum sententiam Aristotelis et Platonis. Relinquitur igitur quod materia substantiarum spiritualium non sit potentia pura, sed sit aliquid ens actu, in potentia existens”.
- 1275 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Non autem sic dico ens actu, quasi ex potentia et actu compositum; quia vel esset procedere in infinitum, vel oporteret venire ad aliquid quod esset ens in potentia tantum: quod cum sit ultimum in entibus, et per consequens non potens recipere nisi debiliter et particulariter, non potest esse prima materia spiritualis et intellectualis substantiae. Relinquitur ergo quod spiritualis substantiae materia ita sit ens actu, quod sit actus vel forma subsistens; sicut et materia corporalium rerum ita dicitur ens in potentia, quia est ipsa potentia formis subiecta”.
- 1276 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Ubicumque autem ponitur materia ens actu, nihil differt dicere materiam et substantiam rei. Sic enim antiqui naturales, qui ponebant primam materiam corporalium rerum esse aliquid ens actu, dicebant materiam esse omnium rerum substantiam, per modum quo artificialium substantia nihil est aliud quam eorum materia. Sic igitur si materia spiritualium substantiarum non potest esse aliquid ens in potentia tantum, sed est aliquid ens actu, ipsa spiritualium rerum materia est eorum substantia. Et secundum hoc nihil differt ponere materiam in substantiis spiritualibus, et ponere substantias spirituales simplices, non compositas ex materia et forma”.
- 1277 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Amplius, cum actus naturaliter sit prior potentia et forma quam materia, potentia quidem dependet in suo esse ab actu, et materia a forma; forma autem in suo esse non dependet a materia secundum propriam rationem vel actus (a potentia); non enim priora naturaliter a posterioribus dependent. Si igitur aliquae formae sint quae sine materia esse non possunt, hoc non convenit eis ex hoc quod sunt formae, sed ex hoc quod sunt tales formae, scilicet imperfectae, quae per se sustentari non possunt, sed indigent materiae fundamento. Sed ante omne imperfectum invenitur aliquid perfectum in omnibus generibus; puta, si est ignis in materia aliena, a qua ignis secundum suam rationem non dependet, necesse est esse ignem non sustentatum in materia aliena. Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se subsistentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae”.
- 1278 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 7: „Hoc etiam apparet in infimis substantiarum spiritualium, scilicet animabus, si quis eas ponat corporibus uniri ut formas. Impossibile est enim id quod est ex mate-

św. Tomaszem poza granicę „umiarkowanego” hylemorfizmu powszechnego, przyjmowanego na ogół przez teologów franciszkańskich. Postępowanie Akwinaty można uznać za modelowe wcielenie zasady wygłoszonej przez niego w podobnych okolicznościach: *non est curare de nominibus*, problemem nie są nazwy<sup>1279</sup>. Spór nie dotyczy użycia słowa „materia” – chodzi o „rzeczy”, a nie o „nazwy”.

W kolejnym rozdziale Akwinata zajmuje się szczegółową rozprawą z argumentami Awicebrona, punkt po punkcie. W pewnej mierze korzysta tu z okazji, by przedstawić swoistą metafizyczną „mapę świata”, uwzględniającą teorię różnicy istnienia i istoty. Najpierw zwraca uwagę, że „bytu nie orzeka się jednoznacznie o wszystkich”, a więc w różnych rzeczach jest różny „sposób bytowania”, zależny od bardziej lub mniej doskonałego „partycypowania w istnieniu”<sup>1280</sup>. Nie chodzi tu tylko o różnicę między przypadłościami (które są bytami dlatego, że ich istnienie polega na byciu w substancji) i substancjami. Te ostatnie też mają różne „sposoby bytowania”, zależnie od tego, w jakim stopniu partycypacja w istnieniu ma się do zaktualizowania ich możliwości<sup>1281</sup>. I tak substancje niematerialne „partycypują w istnieniu najdoskonalej” i „nie mają w sobie czegoś, co byłoby samą możliwością”<sup>1282</sup>. Dalej są substancje ciał niebieskich (widać, że Akwinata jest, mimo wszystko, pod wrażeniem kosmologii swoich czasów<sup>1283</sup>), które mają w sobie materię będącą „ze swej istoty” bytem wyłącznie w możliwości – lecz całkowicie zaktualizowaną przez formę, co czyni te substancje niezniszczalnymi<sup>1284</sup>. Na trzecim miejscu znajdują się substancje „ciał znisz-

---

ria et forma compositum esse alicuius corporis formam. Nam esse formam alicuius est esse actum eiusdem. Nulla igitur pars eius quod est alicuius forma, potest esse materia, quae est potentia pura”.

1279 Por. TOMASZ, *IN II SENT*, 3, 1, 1 c: „et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia; et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma: quamvis hoc sit omnino aequivocum dictum: sapientis enim est non curare de nominibus”.

1280 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Cum enim ens non univoce de omnibus praedicitur, non est requirendus idem modus essendi in omnibus quae esse dicuntur; sed quaedam perfectius, quaedam imperfectius esse participant”.

1281 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Accidentia enim entia dicuntur, non quia in se ipsis esse habeant, sed quia esse eorum est in hoc quod insunt substantiae. Rursumque in substantiis omnibus non est idem modus essendi”.

1282 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Illae enim substantiae quae perfectissime esse participant, non habent in se ipsis aliquid quod sit ens in potentia solum: unde immateriales substantiae dicuntur”.

1283 Na temat kosmologii św. Tomasza pisano, że nie tylko jest sama uzależniona od całkowicie zdezaktualizowanej arystotelesowskiej wizji świata, ale i kompromituje Tomaszową myśl metafizyczną i teologiczną (por. WILDIERS, 1985, 56-61; na ss. 45-53 przedstawiono natomiast poglądy św. Bonawentury). Ten pogląd – naszym zdaniem uproszczony i nazbyt jednostronny – doczekał się ostatnio źródłowej polemiki w ramach obszernej monografii poświęconej kosmologii Akwinaty (zob. KARAS, 2007).

1284 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Sub his vero sunt substantiae quae etsi in se ipsis huiusmodi materiam habeant, quae secundum sui essentiam est ens in potentia tantum; tota tamen earum potentialitas completur per formam, ut in eis non remaneat potentia ad aliam formam, unde et incorruptibiles sunt, sicut caelestia corpora, quae necesse est ex materia et forma composita esse. Manifestum est enim ea actu existere; alioquin motus subiecta esse non possent, aut sensui

czalnych”, znów zawierające materię jako tylko możliwość – lecz tym razem materię nie całkiem zaktualizowaną przez swą jedną formę substancjalną<sup>1285</sup>. Wszystkie wymienione substancje, nawet te w ogóle nie zawierające materii, zawierają jednak pewną możliwość (niesprowadzalną do materii<sup>1286</sup>), a więc różnią się od Boga: „nie są istnieniem, lecz partycypują w istnieniu”. Tylko jeden Bóg jest subsystującym istnieniem, a poza Nim we wszystkim, co jest, jest „istnienie jako akt” i „mająca istnienie” substancja rzeczy, jako możliwość recypująca akt istnienia<sup>1287</sup>.

Dochodzimy więc do odróżnienia dwóch możliwości. W substancjach duchowych jest tylko ta, która odnosi się do istnienia, podczas gdy w substancjach złożonych poza nią jest jeszcze możliwość materialna. W substancjach złożonych jest więc „podwójny porządek” w przyporządkowaniu możliwości do aktu (istota i istnienie, materia i forma)<sup>1288</sup>, ale poza tym ta sama materia zachowuje się jak możliwość i w stosunku do formy, i w stosunku do istnienia. Jednak, jak wskazuje przypadek substancji duchowych, nie każdą możliwość należy nazywać materią (chyba że przez ekwiwokację)<sup>1289</sup>. Ostatnim akcentem tego rozdziału *De substantiis separatis* jest objaśnienie,

subiacere, aut alicuius actionis esse principium. Nullum autem eorum est forma tantum: quia si essent formae absque materia, essent substantiae intelligibiles actu simul et intelligentes secundum se ipsas: quod esse non potest, cum intelligere actus corporis esse non possit, ut probatur in libro de anima. Relinquitur ergo quod sunt quidem ex materia et forma composita: sed sicut illud corpus ita est huic magnitudini et figurae determinatae subiectum, quod tamen non est in potentia ad aliam magnitudinem vel figuram: ita caelestium corporum materia ita est huic formae subiecta, quod non est in potentia ad aliam formam”.

1285 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Sub his vero substantiis est tertius substantiarum gradus, scilicet corruptibilium corporum, quae in se ipsis huiusmodi materiam habent, quae est ens in potentia tantum; nec tamen tota potentialitas huiusmodi materiae compleitur per formam unam cui subiicitur, quin remanet adhuc in potentia ad alias formas”.

1286 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „esse subiectum non consequitur solum materiam quae est pars substantiae, sed universaliter consequitur omnem potentiam. Omne enim quod se habet ad alterum ut potentia ad actum, ei natum est subiici”.

1287 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Non enim oportet ut si substantiae spirituales materia careant, quod a Deo non distinguantur; sublata enim potentialitate materiae, remanet in eis potentia quaedam, in quantum non sunt ipsum esse, sed esse participant. Nihil autem per se subsistens, quod sit ipsum esse, potest inveniri nisi unum solum; sicut nec aliqua forma, si separata consideretur, potest esse nisi una. Inde est enim quod ea quae sunt diversa numero, sunt unum specie, quia natura speciei secundum se considerata est una. Sicut igitur est una secundum considerationem, dum per se consideratur, ita esset una secundum esse, si per se existeret. Eademque ratio est de genere per comparisonem ad species, quousque perveniatur ad ipsum esse quod est communissimum. Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum. Impossibile est igitur quod praeter ipsum sit aliquid subsistens quod sit esse tantum. Omne autem quod est, esse habet. Est igitur in quocumque, praeter primum, et ipsum esse, tanquam actus; et substantia rei habens esse, tanquam potentia receptiva huius actus quod est esse”.

1288 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Invenitur igitur in substantia composita ex materia et forma duplex ordo: unus quidem ipsius materiae ad formam; alius autem ipsius rei iam compositae ad esse participatum”.

1289 Por. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Patet igitur in quo differt potentia quae est in substantiis spiritualibus, a potentia quae est in materia. Nam potentia substantiae spiritualis attenditur solum secundum ordinem ipsius ad esse; potentia vero materiae secundum ordinem et ad formam et ad esse. Si

w świetle metafizyki egzystencjalnej, tego, w jaki sposób wszystkie substancje stworzone są – w różnym stopniu – skończone, podczas gdy Bóg jest na wszelkie sposoby nieskończony<sup>1290</sup>.

72 Z punktu widzenia wyeksponowania nowości metafizyki egzystencjalnej te fragmenty traktatu angelologicznego *De substantiis separatis* znajdują się gdzieś pośrodku – między wyciszeniem tej nowości w odpowiednim artykule *Sumy Teologii* (gdzie znalazła się tylko w jednej z odpowiedzi na zarzut)<sup>1291</sup> a rozwiniętym wykładem z *Summa contra Gentiles* (rozciągniętym na trzy rozdziały)<sup>1292</sup>. W pismach św. Tomasza nie ma natomiast drugiego miejsca, w którym debata z powszechnym hylemorfizmem Awicebrona osiągnęłaby ten sam rozmach objętościowy i tę samą wnikliwość, co w przedstawionych wyżej rozdziałach *De substantiis separatis*. Jednak, jak zaznaczono już wyżej, polemika z Awicebronem i jego zwolennikami (nie wspomnianymi z imienia, lecz łatwymi do zidentyfikowania) jest wspólnym akcentem wszystkich wymienionych na wstępie tego rozdziału tekstów Akwinaty, zmierzających przy okazji problemu substancji duchowych do objaśnienia różnicy istnienia i istoty. Zmienia się w nich sposób odniesienia się do odrzucanego poglądu Awicebronowego. Nigdzie poza traktatem *De substantiis separatis* poglądy autora *Fons vitae* nie są referowane i dyskutowane tak szeroko<sup>1293</sup>. Jednak w niektórych innych tekstach św. Tomasz wychodzi przynajmniej po raz skrótowe zdyskwalifikowanie tezy panhylemorfizmu – i przechodzi do rozpatrzenia zasady, z której teza ta wynikała. Chociaż taką tendencję mo-

quis autem utramque potentiam materiæ esse dicat, manifestum est quod æquivoce materiæ nominabit”.

1290 POR. TOMASZ, *DE SUBST SEPAR*, 8: „Sic igitur apparet gradus quidam infinitatis in rebus. Nam materiales substantiæ finitæ quidem sunt dupliciter: scilicet ex parte formæ, quæ in materia recipitur, et ex parte ipsius esse, quod participat secundum proprium modum, quasi superius et inferius finita existens. Substantia vero spiritualis est quidem finita superius, in quantum a primo principio participat esse secundum proprium modum; est autem infinita inferius, in quantum non participatur in subiecto. Primum vero principium, quod Deus est, est modis omnibus infinitum”.

1291 POR. TOMASZ, *STH*, I, 75, 5, ad 4.

1292 POR. TOMASZ, *SCG*, II, 52-54.

1293 To jednak niekoniecznie znaczy, że tu czy gdzie indziej interpretacja poglądu Awicebrona, dawana przez Akwinatę, musi być traktowana jako w pełni adekwatna do oryginału – tak jak w przypadku sporu z awerroistami o właściwą interpretację Arystotelesa, także tutaj musimy odróżnić płaszczyznę interpretacji rozwijającej (można by powiedzieć: przedłużającej) i płaszczyznę interpretacji odtwarzającej czy rekonstruuującej. Jeśli chodzi o próbę interpretacji wychodzącej nie z założeń „arystotelizmu tomistycznego”, a więc mniej „pejoratywnej i stronnicej” w odniesieniu do Awicebrona – por. BRUNNER, 1965, 47-61. Autor konkluduje: „Usytuowane w swej perspektywie platońskiej i w atmosferze religijnej, *Źródło życia* nie ma zatem, jak się wydaje, charakteru absurdalnego, co sugeruje krytyka pochodząca z innego horyzontu. Przeciwnie, idealny realizm, który *Źródło* inspirowa, dostarcza systemowi Ibn Gabirola prostoty, spójności i siły, które wywołują podziw” (60). Przyjęcie tej konkluzji jest niewątpliwie warunkowane oceną filozoficznego znaczenia platonizmu jako takiego.

żemy zauważyć nawet w najwcześniejszych tekstach, najbardziej widoczna jest ona w *De anima* i w *De spiritualibus creaturis*, czyli w dwóch kwestiach dyskutowanych z okresu regensury u św. Sabiny w Rzymie.

Cofnijmy się zatem w czasie w stosunku do *De substantiis separatis*. W kwestii *De spiritualibus creaturis* św. Tomasz zwrócił uwagę, że prawdziwa odpowiedź na pytanie związane z panylemorfizmem Awicebrona (tu zaprezentowanym bez wspomnienia jego imienia) wymaga określenia najpierw, co nazywa się materią. Precyzując, że chodzi mu o materię pierwszą (a więc, rzecz można, materię *par excellence*), wyjaśnia, że materią „w sposób powszechny i właściwy” nazywa się „to, co jest w rodzaju substancji jako możność pojmowana poza wszelkim gatunkiem i formą oraz poza brakiem, a jednak zdolna do przyjęcia form i braków”<sup>1294</sup>. Co ciekawe, przytaczając to określenie, Akwinata powołuje się nie tylko na Arystotelesa (co przecież nie dziwi), ale w pierwszej kolejności na św. Augustyna, i to z dwóch jego dzieł – być może jest to związane z szukaniem autorytetu, który nie spotkałby się z zastrzeżeniami franciszkańskich „awicebronistów”<sup>1295</sup>. Następnie kategorycznie odrzuca tezę, że tak zdefiniowana materia występuje w substancjach duchowych – a jego uzasadnienie idzie w tę stronę, aby ukazać, że możność intelektualna w nich występująca przyjmuje formy (intelektualnie poznawalne) w sposób odmienny niż materia pierwsza przyjmuje formę, co prowadzi do jej jednostkownienia<sup>1296</sup>. Doprowadziwszy do koń-

1294 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Quidam enim asserunt, substantiam spiritualementem creatam, esse compositam ex materia et forma; quidam vero hoc negant. Unde ad huius veritatis inquisitionem, ne in ambiguo procedamus, considerandum est quid nomine materiae significetur. Manifestum est enim quod cum potentia et actus dividant ens, et cum quodlibet genus per actum et potentiam dividatur; id communiter materia prima nominatur quod est in genere substantiae, ut potentia quaedam intellecta praeter omnem speciem et formam, et etiam praeter privationem; quae tamen est susceptiva et formarum et privationum, ut patet per August. XII *Confess.* et I *super Genes. ad litteram*, et per philosophum in VII *Metaph.*”

1295 W tym, że awicebronistami bywali wśród Łacinników głównie augustynicy, nie ma nic z przypadku, gdyż to właśnie „dzięki swemu platonizmowi doktryna Gabirola podatna była na rozliczne połączenia z wpływami Dionizego i św. Augustyna”. Nawiązania do Awicebrona były zawsze „nieodłączną częścią kompleksu augustyńskiego” (por. GILSON, 1987, 208).

1296 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Nullo ergo modo haec ratio ordinis rerum habet quod substantiae spirituales ad esse suum requirant materiam primam, quae est incompletissimum inter omnia entia: sed sunt longe supra totam materiam et omnia materialia elevatae. Hoc etiam manifestum apparet, si quis propriam operationem substantiarum spiritualium consideret. Omnes enim spirituales substantiae intellectuales sunt. Talis autem est uniuscuiusque rei potentia, qualis reperitur perfectio eius; nam proprius actus propriam potentiam requirit: perfectio autem cuiuslibet intellectualis substantiae, in quantum huiusmodi, est intelligibile prout est in intellectu. Talem igitur potentiam oportet in substantiis spiritualibus requirere, quae sit proportionata ad susceptionem formae intelligibilis. Huiusmodi autem non est potentia materiae primae: nam materia prima recipit formam contrahendo ipsam ad esse individuale; forma vero intelligibilis est in intellectu absque huiusmodi contractione. Sic enim intelligit intellectus unumquodque intelligibile, secundum quod forma eius est in eo. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam communem et universalem; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae communitatis. Non est ergo substantia intellectualis receptiva formae ex ratione materiae primae, sed magis per oppositam

ca swoją argumentację antyawicebrońską, św. Tomasz czyni – podobnie jak w wielu innych miejscach – dopowiedzenie, że o ile jest wykluczona kompozycja formalno-materialna, o tyle nie wyklucza się kompozycji aktualno-potencjalnej<sup>1297</sup>. Tak otwiera się objaśnienie dotyczące różnicy istnienia i istoty w substancji duchowej.

Dobrze jest zdać sobie sprawę, z jakim problemem musiał się zmierzyć św. Tomasz, odrzucając rozwiązanie Awicebrona: wykluczenie złożenia substancji duchowych z formy i materii oznaczało przecież uznanie, że w istocie są one czystymi formami. To zaś znaczyło dla niego również, że w takich substancjach nie ma też (realnej) różnicy między naturą/istotą i subsystencją/*suppositum*. Czy należało więc konkludować, że nie ma w nich w ogóle żadnej (realnej) różnicy, a więc że są absolutnie proste? Oczywiście byłaby to – zwłaszcza w kontekście uznania prostoty i niezłożenia za jeden z czolowych atrybutów Boga – konkluzja nie do przyjęcia z punktu widzenia ortodoksyjnej wiary i takiejże teologii. Czym innym jednak są zastrzeżenia teologii, a czym innym konsekwencje określonego dyskursu filozoficznego: w tym wypadku można by powiedzieć, że jedynie propozycja Awicebrona mogła powstrzymać hylemorfizm arystotelesowski – zawierający pełne utożsamienie aktu z formą, a możliwości z materią – przed zrównaniem niezłożenia substancji oddzielonych z prostotą Czystego Aktu. Chyba że zniesione zostałyby wewnętrzne ograniczenia arystotelizmu. I na tym właśnie polegało w istocie rozwiązanie dane przez Akwinatę.

W kwestii *De anima* św. Tomasz wykorzystuje polemikę z Awicebronem do odróżnienia materii i możności. Właśnie w ich mylnym pełnym utożsamieniu widzi źródło tezy, którą odrzuca. Nie przechodząc więc tym razem od razu do polemiki z tezą o materii w duszy, św. Tomasz zauważa, że teza ta wzięła się z zasady, że w czymkolwiek znajdują się właściwości materii (takie jak: przyjmowanie, podleganie, bycie w możności itp.) musi się znajdować także sama materia<sup>1298</sup>. Dopiero teraz św. Tomasz mówi od siebie – a trzeba przyznać, że mówi dość mocno jak na swój zwykły sposób

---

quamdam rationem. Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest”.

1297 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum”.

1298 Por. także dwa argumenty przytoczone w: TOMASZ, *DE ANIMA*, 6, 5n: „Praeterea, forma est principium actionis, materia vero principium patiendi. In quocumque ergo est actio et passio, ibi est compositio formae et materiae. Sed in ipsa anima est actio et passio, nam operatio intellectus possibilis est in patiendi; propter quod dicit philosophus, quod intelligere est quoddam pati; operatio autem intellectus agentis est in agendo, facit enim intelligibilia in potentia intelligibilia in actu, ut dicitur in III de anima. Ergo in anima est compositio formae et materiae. Praeterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiae, illud oportet esse ex materia compositum. Sed in anima inveniuntur proprietates materiae, scilicet esse in potentia, recipere, subiici, et alia huiusmodi. Ergo anima est composita ex materia et forma”.

polemiki – że teza Awicebrona jest nie do przyjęcia, a jej uzasadnienie „jest zabawne”<sup>1299</sup>. Bardziej niż argumentacja przeciw tezie interesuje nas obalenie samej zasady. Akwinata zwraca uwagę, że „przyjmowanie” i „podleganie” występują rzeczywiście i w duszy, i w materii – ale „nie według tej samej racji”. Gdy przyjmuje coś materia, obejmuje to zawsze pewną przemianę (*transmutatio*) i ruch, które sprowadzają się do ruchu lokalnego i zachodzą w jakimś „gdzieś”. Natomiast dusza przyjmuje coś właśnie w oddzieleniu od ruchu i przemiany – pojmowanie intelektualne jest pewnym doznawaniem (*passio*), lecz innym niż doznawanie cielesne. „Jeśli zatem ktoś chciałby wnioskować, że dusza jest złożona z materii, na tej podstawie, że przyjmuje lub doznaje, wyraźnie pada ofiarą ekwiwokacji”<sup>1300</sup>.

Wykluczenie występowania materii w substancji duchowej jest u św. Tomasza prawie zawsze związane z dopowiedzeniem, że nie jest ono tożsame z wykluczeniem występowania w niej możliwości. Możliwość i akt są więc określeniami „powszechniejszymi” niż materia i forma, i występują także w rzeczach niematerialnych<sup>1301</sup>.

Pojęciowo odseparowanie pary materia/forma od pary możliwość/akt pozwala św. Tomaszowi uratować pogląd, że substancje niemające materii nie dostępują tym samym prostoty Boga. Występuje w nich bowiem pewne złożenie – z możliwością i aktem.

Jednak myliłby się ktoś, gdyby spodziewał się, że to złożenie zachodzi wewnątrz istoty tych substancji (jak złożenie formy i materii zachodzi wewnątrz istoty substancji cielesnych). Św. Tomasz nigdy nie dopuszcza myśli o takim wewnątrzistotowym złożeniu substancji duchowej, z formy i jakiegś niematerialnej możliwości. Także w kontekście analizowanych tu rozważań

1299 Por. TOMASZ, *DE ANIMA*, 6 c: „Cuius quidem positionis primus auctor invenitur Avicbron actor libri fontis vitae. Huius autem ratio est, quae etiam in obiciendo est tacta, quod oportet in quocumque inveniuntur proprietates materiae, inveniri materiam. Unde cum in anima inveniuntur proprietates materiae, quae sunt recipere, subiici, esse in potentia, et alia huiusmodi; arbitratur esse necessarium quod in anima sit materia. Sed haec ratio frivola est, et positio impossibilis”.

1300 Por. TOMASZ, *DE ANIMA*, 6 c: „Debilis autem huius rationis apparet ex hoc, quod recipere et subiici et alia huiusmodi non secundum eandem rationem conveniunt animae et materiae primae. Nam materia prima recipit aliquid cum transmutatione et motu. Et quia omnis transmutatio et motus reducitur ad motum localem, sicut ad primum et communiorem, ut probatur in VIII Physic.; relinquitur quod materia in illis tantum invenitur in quibus est potentia ad ubi. Huiusmodi autem sunt solum corporalia, quae loco circumscribuntur. Unde materia non invenitur nisi in rebus corporalibus, secundum quod philosophi de materia sunt locuti; nisi aliquis materiam sumere velit aequivoce. Anima autem non recipit cum motu et transmutatione, immo per separationem a motu et a rebus mobilibus: secundum quod dicitur in III Physic. quod in quiescendo fit anima sciens et prudens. Unde etiam philosophus dicit, III de anima, quod intelligere dicitur pati alio modo quam sit in rebus corporalibus passio. Si quis ergo concludere velit animam esse ex materia compositam per hoc quod recipit vel patitur, manifeste ex aequivocatione decipitur. Sic ergo manifestum est rationem praedictam esse frivolum”.

1301 Por. TOMASZ, *DE ANIMA*, 6 c: „Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit philosophus in VIII Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus”.



potwierdza niezłożoność quidditas aniołów i dusz ludzkich – w tym sensie są one substancjami prostymi<sup>1302</sup>, choć przecież pełna prostota przysługuje tylko Bogu. Fakt złożenia substancji duchowych musi zatem przekraczać granicę ich bytu istotowego. Tomasz przekracza tę granicę równie zdecydowanie, co prawie niepostrzeżenie, w zasadzie nie informując, że jakaś ważna granica została przekroczone, a z metafizyki esencjalnej całej dotychczasowej tradycji arystotelesowskiej przechodzimy do metafizyki egzystencjalnej będącej jego własnym sformułowaniem teorii bytu.

Jak widzieliśmy, św. Tomasz z Akwinu w imię precyzowanej metafizyki egzystencjalnej musiał zmierzyć się zarówno z atrakcyjną koncepcją Awicebrona, umiejscawiającą najbardziej podstawową złożoność bytów wyłącznie wewnątrz istoty, jak i z obiecującą koncepcją bytu Awicenny, która – jak możemy dziś powiedzieć – była wersją metafizyki esencjalizującej zarazem najbliższą odkryciu istnienia i najbardziej groźną dla metafizyki egzystencjalnej. Akwinata był więc w pewnym sensie rzeczywiście „zmużony prowadzić walkę na dwa fronty”<sup>1303</sup>.

#### AWICEBRON – PRZYPADKOWY BOHATER HISTORII METAFIZYKI EGZYSTENCJALNEJ?

73 Na początku tego rozdziału powiedzieliśmy, że w dziejach tworzenia się metafizyki egzystencjalnej Awicebron ma pozycję bohatera swoiście przypadkowego – gdyż ani nie stawiał nigdy tezy o różnicy istnienia i istoty, ani z nią nie walczył. Jednak ta „przypadkowość” nie wyklucza faktu, iż faktycznie, w rzeczywistym biegu dziejów filozoficznych odegrał rolę jednej z przyczyn w formowaniu się nowej doktryny. Jego oryginalna i kontrowersyjna myśl, obecna i tak w dyskusjach liczących się teologów paryskich (ze szkoły franciszkańskiej), została podjęta przez Akwinatę nie tylko dlatego, by poprzeć czy zaprzeczyć jej głównym tezom, lecz również aby wyjść poza schemat automatycznego utożsamiania możliwości zawsze z materią (co *in concreto* oznaczało utożsamianie jej z materią cielesną). Awicebron był tym autorem, który – paradoksalnie – rozluźnił więzy tego utożsamiania, gdy przypisywał aniołom i duszy rozumnej jakąś możliwość nie będącą materią cielesną. Wielu powtarzających tezę Awicebrona wpadało jednak wraz z nim w pułapkę tworzenia różnych nie-cielesnych odmian materii – i właśnie na to reagował Akwinata, stwierdzając, że zakres pojęcia możliwości jest po prostu szerszy od zakresu pojęcia materii, a więc nie każda możliwość

1302 Por. TOMASZ, *IN II SENT.*, 3, 1, 1 c: „Et tamen aliquam compositionem in Angelo ponimus: quae qualis sit, sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quae quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formae ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animae et corporis. De ratione autem quidditatis in quantum est quidditas, non est quod sit composita; quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est: nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quaedam inveniatur composita, ut humanitas”.

1303 Por. KUC, 1969, 83.

musi być (jakaś) materią. Dowodząc tego, łączył następnie „Awicenniańską” tezę o istnieniu różnym od istoty z arystotelesowską nauką o akcie i możliwości (i zestawiał efekt z mocnym przekonaniem całej filozofii chrześcijańskiej, że Bóg jest pełnią bytu – samym bytem – podczas gdy inne rzeczy są bytem przez partycypację). Oto w jaki sposób myśl Awicebrona przysłużyła się sformułowaniu najważniejszej tezy metafizycznej Akwinaty.

Teza ta bowiem nie nabrałaby nigdy swej faktycznie bogatej treści i głębi, gdyby różnica *esse* i *essentia* nie została nasświetlona doktryną o akcie i możliwości. Bez wyraźnego uznania istnienia za pierwszy akt bytu, samo odróżnianie istnienia i istoty – zresztą, jak widzieliśmy, czasami aż do złudzenia powtarzające odróżnienie Awicenny – nigdy nie stałoby się ośrodkiem nowej metafizyki, nigdy nie spowodowałoby faktycznego przekroczenia formuł esencjalizujących.

Wydaje się jednak, że o ile zrozumienie *esse* jako pierwszego aktu bytu było na pewno wyzwaniem – o tyle być może wyzwaniem jeszcze większym, aktualnym nieraz do dziś, było swoiste potwierdzenie tego rozumienia przez rozpoznanie istoty jako możliwości bytu. Dopiero w ten sposób nowość doktryny o akcie istnienia mogła zostać rozpoznana jako coś więcej niż inna formuła awicennizującej sugestii o dodaniu istnienia do istoty.

I tego właśnie dokonywał św. Tomasz w kontynuacji polemiki z Awicebronem, czyli w wyciąganiu z poglądu Awicebrona jego „lepszej części”. Tę lepszą część odkrywali już, zdawałoby się, przed Akwinatą ci mistrzowie franciszkańscy, którzy widzieli w Awicebronowej „materii duchowej” po prostu możliwość – ale przecież w dalszym ciągu dyskutowano o możliwości *wewnątrz* istoty, o aktualno-możliwościowym złożeniu istoty substancji duchowych. Myśl św. Tomasza otwierała zupełnie inne perspektywy: broniąc *prostoty istoty* substancji duchowych, Akwinata uzyskiwał dobry punkt wyjścia do ukazania *złożoności wszystkich bytów poza Bogiem*.

## ROZDZIAŁ 10

### Boecjuszowe *esse* po nowemu · Wejście tezy egzystencjalnej do łacińskiej tradycji metafizycznej

74 Jak widzieliśmy w poprzednich rozdziałach, teza egzystencjalna została sformułowana przez św. Tomasza z pomocą głównie inspiracji Awicenny – choć nie bez uwzględnienia krytycznych uwag Awerroesa. Jej wpływ na całościową teorię bytu, w tym na koncepcję roli istoty w bycie, został uwyraźniony przez dyskusję z Awicebronem i nowe zastosowanie Arystotelesowej doktryny o akcie i możliwości. Widać więc, i to na pierwszy rzut oka, jak nowość metafizyki egzystencjalnej zależna była – mówimy tu o warstwie struktur erudycyjnych będących podporą dla uniwersalnej dociekliwości umysłu – od nowości recepcji tekstów arystotelesowskich i neoplatońskich w wieku XIII. Jednak podobnie jak w przypadku analizowanej także wyżej teorii transcendentaliów, dorobek odkrywców przekraczał tu dalece prostą recepcję poszczególnych wątków lub nawet ich inteligentną kompilację. Była to nowa synteza – a raczej nowe całościowe rozumienie, w którym staro-nowe wątki myśli greckiej i arabskiej często zachowywały swe własne struktury, ale z reguły otrzymywały nowe sensy i grupowane były wokół nieznanych im idei centralnych.

Biorąc to wszystko pod uwagę, można więc mówić o podwójnej oryginalności metafizyki egzystencjalnej na tle życia intelektualnego Zachodu jeszcze na przełomie XII i XIII wieku: oryginalności związanej z odkrywaniem inspirujących źródeł, które ożywiały nową refleksję eksplodującą zwłaszcza w Paryżu od połowy XIII stulecia; i oryginalności własnej myśli Akwinaty (by wymienić jedynie autora, którego zasługa dla zainaugurowania tezy egzystencjalnej nigdy nie podlegała dyskusji).

A jednak przeznaczeniem metafizyki egzystencjalnej, przy całej jej oryginalności sytuującej ją faktycznie raczej po stronie „nowinek” niż „konserwy”, nie miało być stanie się podstawą ideologii jakiejś partykularnej „sekt” filozoficznej, wiążącej właściwą sobie inicjację z aktem oderwania od zastanego dziedzictwa. Wręcz przeciwnie, zarówno główny twórca nowej teorii bytu,

jak i kultura, której zawdzięczał swoją umysłowość, były jeszcze na tyle różne od zbliżającej się powoli mentalności modernistycznej, że odkrywając jakąś nowość natychmiast szukała jej połączenia czy wręcz zakorzenienia w odbywającej się tradycji własnego dziedzictwa.

W wielu pozytywnych charakterystykach umysłowości św. Tomasza i „ducha tomizmu” czytamy, że fascynująca jest zdolność Akwinaty i jego autentycznych uczniów do wydobywania i doceniania każdej drobiną prawdy lub jej intuicji także w myśli autorów, których całościowe koncepcje uznaje się za nie do przyjęcia. W ten sposób chwali się szacunek Akwinaty dla „prawdy, która przez kogokolwiek by była powiedziana, jest od Ducha Świętego”<sup>1304</sup> – a więc np. dla prawdy w myśleniu Awerroesa, Majmonidesa, radykalnych neoplatoników itp. Podziwiamy zatem uniwersalizm mentalności Tomasza, która kazała mu najpierw cieszyć się spotkaną prawdą albo wydobywać jej intuicje z niewoli błędów – a dopiero potem odcinać się od tych ostatnich<sup>1305</sup>.

Jest jednak i druga strona medalu tej samej postawy: gotowość do przyjęcia własnego dziedzictwa i umiejętność jego kontynuowania. Szacunek „tomistyczny” dla każdej prawdy potwierdza godność filozofa, będącego naprawdę, choć w warstwie pojemności używanych pojęć powszechnych i transcendentálnych, obywatelem świata – za to zdolność do wzbudzania nowego życia wewnątrz swego starego dziedzictwa jest jednym ze sprawdzianów osobistego zakorzenienia filozofa i jego realizmu. Mocne przekonanie o uniwersalnej obecności prawdy i jej dostępności dla umysłów każdego czasu i miejsca – przekonanie związane także z niewątpliwym optymizmem poznawczym scholastyków – powinno również oznaczać wysoki poziom zaufania do własnego dziedzictwa, przecież niewyłączonego spod ogólnej zasady uniwersalizmu, za to objętego szczególnym obowiązkiem pietyzmu, czyli synowskiego szacunku wobec własnych „ojców”.

W przypadku analizowanych tu dziejów tworzenia metafizyki egzystencjalnej uniwersalizm tkwiący w scholastycznej umysłowości filozofów chrześcijańskich prowadził więc do swobodnego korzystania z fragmentów najróżniejszych tradycji. Czy z kolei filozoficzny pietyzm doprowadził do zakorzenienia uzyskanych nowości w najbardziej własnym dziedzictwie?

1304 Por. TOMASZ, *STH*, I-II, 109, 1, ad 1: „omne verum, a quocumque dicatur, est a spiritu sancto sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem”.

1305 Przytoczmy tu klasyczną już refleksję o. Woronieckiego: „Zapewne, że system filozofii chrześcijańskiej niezmiernie wiele zawdzięcza genialnym zdolnościom indywidualnym św. Tomasza. A jednak dziecinny wprost byłoby mniemać, że on sam znalazł uniwersalne rozwiązanie najważniejszych zagadnień filozoficznych, podczas gdy wszyscy inni myśliciele doszli tylko do ułamkowych, partykularnych rezultatów. Byłoby to szczególnie zapoznawać twórczą zasadę uniwersalizmu, tę jego myśl przewodnią, której zawdzięcza cały swój rozwój, a która św. Tomasz, idąc za Arystotelesem, tak głęboko się przejął. Zasada ta polega na przekonaniu, że postęp myśli filozoficznej jest o wiele bardziej funkcją społeczną, niż indywidualną i że to, co jednostka może zrobić w dziedzinie odkrycia prawdy, jest drobnostką, która dopiero stając się jednym z ogniw wielkiego łańcucha myśli ludzkiej, przyczynia się do powiększenia jej skarbcza trwałym nabytkiem” (WORONIECKI, 1986, 52n).

75 Zamiast próbować od razu odpowiadać, zapytajmy najpierw raczej, co konkretnie miałyby być – dla Akwinaty – owym „własnym dziedzictwem” filozoficznym. Jeśli nazwalibyśmy tak intelektualne uniwersum *Metafizyki* (z Arystotelesem, Awicenną, Awerroesem...), skądinąd wyraźnie widoczne w przypisach do tekstów o akcie istnienia, to padlibyśmy ofiarą swoistego złudzenia optycznego, polegającego na pomyleniu aktualnych fascynacji pokolenia tworzącego, dzięki *translatio studiorum*, szczyt metafizyki paryskiej – z długowieczną tradycją własnej refleksji łacińskiego Zachodu. Jeśli zaś chodzi naprawdę o tę ostatnią, czyli o to, co tworzyło podwaliny łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej – nie od rozkwitu scholastyki w wiekach XII-XIII i nie od początku ożywienia dialektycznego w wieku X-XI, lecz co najmniej od samych karolińskich źródeł europejskiej umysłowości – to jest to niewątpliwie baza refleksji i siatka pojęciowa obecna w traktatach teologicznych Boecjusza. Jeszcze bowiem zanim w wieku X pod wpływem Boecjusza właśnie ukształtowała się „europejska tradycja logiki”, już w czasach karolińskich w centrum teoretycznego myślenia Zachodu znalazły się inspirowane przez tego samego autora „wielkie linie podstawowych odróżnień właściwych tradycji onto-teo-logicznej”<sup>1306</sup>. O znaczeniu niektórych z nich mówiliśmy w pierwszym rozdziale tej pracy, nawiązującym m.in. do treści Boecjuszowego *De Trinitate* czy *Contra Eutychen*.

Jeśli zatem egzystencjalna teoria bytu miała stać się nie zupełnie nową opowieścią o rzeczywistości, ale pogłębioną kontynuacją opowieści snutej od dawna po tych samych liniach, powinna była znaleźć sobie miejsce nie poza, ale właśnie wewnątrz boecjańskiej tradycji onto-teologicznej.

I rzeczywiście – Akwinata wielokrotnie korzystał z autorytetu Boecjusza w eksplikacji i legitymizacji nauki egzystencjalnej. Nawet Awicenna nie jest cytowany tak często w tymże kontekście.

W tekstach Akwinaty różnica istnienia i istoty jest regularnie wykładana przy pomocy odróżnienia *esse* i *quod est* – czyli dystynkcji podanej rzeczywiście przez samego Boecjusza w traktacie *De hebdomadibus*, który „kładzie podstawy dla tego, co stanie się ontologią: ustanawia jej terminologię, obszar, strukturę ... wyklada fundamentalne odróżnienia między istnieniem i bytem, substancją i przypadłością, bytem z istoty i bytem przez partycypację”<sup>1307</sup>.

W ramach przygotowania do rozstrzygnięcia kwestii podanej w rozwiniętym tytule traktatu *De hebdomadibus* – „W jaki sposób substancje w tym, czym są, są dobre, chociaż nie są dobrami substancjalnymi”<sup>1308</sup> – Boecjusz przedstawia najpierw, jakby na wzór *Zasad teologii* Proklosa, serię reguł-

1306 LIBERA, 1998, 249.

1307 LIBERA, 1998, 249n.

1308 „Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona”.

-aksjomatów. „Reguły” te są na tyle lakoniczne i zależnie od naświetlenia mienia się tak różnymi sensami filozoficznymi, że każde ich tłumaczenie jest już pewnym zinterpretowaniem ich treści. Przytoczmy je więc *in extenso* w oryginale<sup>1309</sup>:

- [1] <sup>1310</sup> Diuersum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at uero quod est accepta essendi forma est atque consistit.
- [2] Quod est participare aliquo potest sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.
- [3] Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum uero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.
- [4] Diuersum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est; illic enim accidens hic substantia significatur.
- [5] Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio uero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est uero ut participet alio quolibet.
- [6] Omne simplex esse suum et id quod est unum habet;
- [7] omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.
- [8] Omnis diuersitas discors, similitudo uero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

<sup>1309</sup> BOECJUSZ, *DE HEBDOMADIBUS* [40, 28 – 42, 52]. Na zasadzie najściślej pomocniczej, a nie rozstrzygającej – gotowe polskie tłumaczenie Rafała Bielaka i A. Kijewskiej: „[1] Czym innym jest byt (*esse*) i to, czym [*rzecz*] jest (*id quod est*). Sam bowiem Byt (*esse*) jeszcze nie jest, ale to, co jest, przyjąwszy formę bytu (*forma essendi*), jest i istnieje (*est atque consistit*). [2] To, co jest (*quod est*), może partycypować (*participare*) w czymś innym, lecz sam Byt (*ipsum esse*) w żaden sposób w niczym nie partycypuje. [3] To, co jest (*id quod est*), może posiadać coś oprócz tego, czym samo jest, natomiast sam Byt (*ipsum esse*) poza sobą samym nie ma przymieszki niczego. [4] Czym innym jest być jedynie czymś (*tantum esse aliquid*) i być czymś w tym, co jest, albowiem tamto oznacza przypadłość (*accidens*), a to – substancję (*substantia*). [5] Wszystko to, co jest (*quod est*), partycypuje, aby mogło być, w tym, co jest Bytem, w czymś innym zaś partycypuje po to, aby było czymś (*ut aliquid sit*). Dlatego to, co jest, partycypuje w tym, co jest Bytem, po to, aby być; natomiast istnieje po to, aby partycypować w czymś innym. [6] Każda prosta rzecz (*omne simplex*) ma jako [coś] jednego swój byt (*esse suum*) oraz to, czym jest (*id quod est*). [7] W każdej rzeczy złożonej (*omni composito*) czym innym jest byt (*aliud est esse*), czym innym to, czym ona jest (*aliud ipsum est*). [8] Każda różnorodność (*diuersitas*) pozostaje w niezgodzie; natomiast podobieństwo (*similitudo*) przyciąga. A okazuje się, że to, co dąży do czegoś innego, samo jest tej samej natury, co to, do czego dąży” (BOECJUSZ, *Traktaty*, 54). Na szczególną uwagę zasługuje widoczna także w tym tłumaczeniu stała trudność w spolszczeniu wyrażenia (*id quod est* – które jest oddawane raz jako „to, czym jest”, a innym razem jako „to, co jest”. Całkowite utożsamienie „co” z „czym” jest oczywiście typowym dla każdego esencjalizmu zawężeniem bytu do istoty – natomiast każde wahanie co do tego utożsamienia (jak np. u Arystotelesa na początku *Metafizyki Z*: *τί ἐστι καί τὸδε τι*) służy realizmowi, otwierając drogę nawet do wyjścia poza istotę i ujęcia całego bytu.

<sup>1310</sup> Zgodnie z tradycją mówi się o dziewięciu „regułach” z *De hebdomadibus* – podczas gdy dzisiaj wydawcy traktatu wolą pierwszą z nich traktować jako swoisty wstęp o wypowiedziach uznawanych przez wszystkich lub przez wszystkich mędrców (por. BOECJUSZ, *DE HEBDOMADIBUS* [40, 18-27]) – a wyliczenie właściwych „reguł” zaczynają od tej, którą tradycyjnie uznawano za drugą z nich. Także z perspektywy naszego tematu skupienie uwagi na tym nieco krótszym zestawie wydaje się jak najbardziej wskazane.

Tak jak wszystkie traktaty teologiczne Boecjusza były dla średniowiecza szczególnym modelem naukowej teologii – tak *De hebdomadibus* właśnie z powodu przytoczonych „reguł” było dlań wzorem zastosowania metody aksjomatycznej, a same „reguły” cytowano chętnie jako *auctoritates*<sup>1311</sup>. Były one zresztą wielokrotnie objaśniane już od czasów karolińskich, a intensywne zainteresowanie nimi kwitło co najmniej do wieku XII włącznie.

Świadectwem najwcześniejszych objaśnień *De hebdomadibus* są dla nas *glossy* pochodzące z IX w., zapewne od Remigiusza z Auxerre, a w każdym razie z kręgu tamtejszej szkoły klasztornej<sup>1312</sup>, i powiązane wyraźnie z tradycją Jana Szkota Eriugeny<sup>1313</sup> (któremu nawet przypisywano niegdyś ich autorstwo)<sup>1314</sup>. Dystynkcja Boecjuszowa między *esse* i *quod est* jest tutaj interpretowana w świetle neoplatońskiego egzemplaryzmu, jakby w dwóch ujęciach<sup>1315</sup>. W pierwszym chodzi faktycznie o odróżnienie prostego Boga, będącego *ipsum esse* lub *essentia*, od wszystkich rzeczy złożonych. W drugim natomiast odróżnienie dotyczy z jednej strony *esse exemplar*, czyli idealnego wzoru rzeczy (znajdującego się w umyśle Boga) i jego konkretnej realizacji w czasie i określonej formie bytowania. Wydaje się, że pierwsze zapowiada rozwijane później interpretacje „teologiczne”, a drugie zapoczątkowuje linię interpretacji „naturalnych”.

O ile jednak *glossy* karolińskie nie mogły wnieść zbyt wiele z powodu swojej skrótowości, tekstem, który wpłynął mocno na recepcję *De hebdomadibus*, jest komentarz Gilberta z Poitiers. Etienne Gilson uważa co prawda, że stosowanie tego komentarza do zrozumienia myśli Boecjusza „równałoby się niewątpliwie wyjaśnianiu *obscurum per obscurius*”<sup>1316</sup>, ale przyznaje, że wpływ doktryny Gilberta na recepcję też Boecjusza był znaczny, pozostawiając „ślady nawet w pracach wielu takich filozofów, którzy ją jak najbardziej stanowczo odrzucali”<sup>1317</sup>. Z drugiej strony – jest jasne, że Gilbert, zresztą podobnie jak inni komentatorzy, traktuje zdania Boecjusza raczej jako „punkt wyjścia” dla „rozwinęcia swoich własnych poglądów”, i mimo dekla-

1311 Por. SCHRIMPF, 1966, 35.

1312 Na temat „eriugenowskiej” tradycji szkół z Auxerre i Reims – por. KIJEWSKA, 1999, 172nn.

1313 O neoplatońskim wpływie traktatów teologicznych Boecjusza na myśl Eriugeny por. świadectwa wskazane w: KIJEWSKA, 1994, 87 i 106. W innym miejscu ta sama autorka referuje dokonywaną z kolei przez Eriugenę „platonizację” pojęcia *ousia* (które Eriugena znał wraz z całym wykładem dziesięciu kategorii m.in. z pseudo-augustyńskiego dziełka *Categoriae decem*) – por. KIJEWSKA, 1998, 119n.

1314 Por. CAPPYUNS, 1931, 237-272; RAND, 1934, 67-77.

1315 Por. GUŁKOWSKI, 1976, 242n.

1316 GILSON, 1998, 114. Dla odmiany John Marenbon konkluduje, że jeśli traktuje się Gilberta jako teologa naświetlającego i porządkującego poglądy Boecjusza, trzeba w nim uznać „wyrazistego i subtelного pisarza” – podczas gdy traktowanie go jako „myśliciela, który zderzył się z szeregiem niezmiennych metafizycznych problemów”, prowadzi do wniosku, że „postępowanie Gilberta jest nieodpowiednie i niejasne” (MARENBN, 1992, 351). Podobnie JOLIVET, 1992-1, 247.

1317 GILSON, 1998, 115.

rowanej precyzji w analizowaniu tekstu „co do jednego słowa”, wielokrotnie akcentuje stanowiska, które „są bardzo różne od myśli Boecjusza”<sup>1318</sup>.

Gilbert zaznacza na wstępie, że reguły Boecjusza nabierają różnego sensu, zależnie od tego, w zakresie której dyscypliny filozoficznej są odczytywane. Jeśli np. różnicę *esse* i *quod est* będzie interpretował teolog, powie, że *esse* dla wszystkich stworzeń jest „Boska istota” (*divina essentia*), którą orzekamy, gdy mówimy, że „Bóg jest”. W tej optyce „istota Boska” jest właśnie bytowaniem (*esse*) ciała lub człowieka – a ich cielesność lub człowieczeństwo są już jedynie ich „jakimś bytowaniem” (*esse aliquid*)<sup>1319</sup>. Dla teologów *esse* będzie oznaczać „to, co jest pryncypium”, a *id quod est* – „to, co jest z pryncypium”<sup>1320</sup>. Natomiast dla „innych filozofów” *esse* oznacza zawsze i wyłącznie „subsystencje”, a „tym, co jest” nazwie się to, co subsystuje dzięki posiadaniu w sobie subsystencji<sup>1321</sup>.

Widać więc wyraźnie – podsumowuje Gilbert – że i teolog, i filozof zgodzą się z regułą podziału zachodzącego między *esse* i *quod est* – ale zawsze należy uważać na to, co jedni i drudzy mają tu na myśli<sup>1322</sup>. Różnicę między podejściem „teologicznym” i „naturalnym” można by sformułować za pewnym historykiem filozofii w ten sposób, że według Gilberta tylko teologowie „zajmują się radykalnym źródłem rzeczy”, a filozofowie – „wszechświatem wziętym jako dany”, nie biorąc pod uwagę „stworczego założenia świata”<sup>1323</sup>.

Gilbert zapowiada, że sam będzie szedł zasadniczo (z wyjątkiem reguły siódmej) drogą filozofii przyrody. Wyjaśnia, że *esse* to „subsystencja, która

1318 Por. MARENBO, 1992, 331. Takie postępowanie wynikało wprost z przyjętego przez Gilberta wyobrażenia o obowiązkach egzegety: za swój obowiązek uważał on wydobycie na powierzchnię myśli, których sekret Boecjusz świadomie chronił krótkością wyrazów i niejasnością używanych terminów.

1319 GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 27n [193, 51-65]: „Hic commemorandum uidetur quod diuersorum philosophorum in diuersis facultatibus usu diuerso ‘esse’ et ‘esse aliquid’ multipliciter dicuntur. Nam in theologica, diuina essentia – quam de Deo predicamus cum dicimus ‘Deus est’ – omnium creatorum dicitur esse. Cum enim dicimus ‘corpus est’ vel ‘homo est’ vel huiusmodi, theologici hoc esse dictum intelligunt quadam extrinseca denominatione ab essentia sui principii. Non enim dicunt corporalitate corpus esse sed esse aliquid: nec humanitate hominem esse sed esse aliquid. Et similiter unumquodque subsistens essentia sui principii predicant non esse aliquid sed esse: illa uero, que in ipso creata est, subsistentia non esse sed esse aliquid. Et ad eundem modum: quicquid operante summo principio est, eadem principali et increata essentia dicunt esse, suo uero quolibet genere aliquid esse”.

1320 Por. GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 32 [194, 78nn]: „Ergo cum dicitur: DIUERSUM EST ESSE ET ID QUOD EST, secundum theologicos quidem intelligitur ‘esse’ id quod est principium: ‘id quod est’ uero illud quod est ex principio”.

1321 Por. GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 33 [194, 81nn]: „Sed secundum alios philosophos ‘esse’ subsistentium sole illorum, que praedicantur, subsistentie: ‘que uero sunt’ ea tantum que illas in se habendo subsistunt”.

1322 Por. GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 33 [194, 84-88]: „Sic ergo et secundum theologicos et secundum alios philosophos recte potest dici: ‘Diuersum est esse et id quod est’. Sed et hanc regulam et ceteras que secuntur, preter septimam, tam usu theologicorum quam aliorum philosophorum hoc loco accipi debere sequentia nos docebunt”.

1323 JOLIVET, 1987, 187.



jest w subsystemie”, a *id quod est* – „subsystens, w którym jest subsystemacja”. W praktyce chodziłoby więc np. o różnicę cielesności i ciała, albo człowieczeństwa i człowieka<sup>1324</sup>. A więc *ipsum esse* to wyabstrahowana przez intelekt subsystemacja, którą „oglądamy” niejako „samą w sobie”, jako prostą i czystą formę. Tak abstrakcyjnie ujęta subsystemacja „jeszcze nie jest” – natomiast „jest i istnieje” *subsystens*, gdy powstanie przyjąwszy „formę bytu”, czyli subsystemację. W ten sposób ciało jest ciałem dlatego, że ma jako swoje *esse* cielesność, a człowiek – dlatego, że ma człowieczeństwo. W każdym przypadku konkretna rzecz, złożona z materii (*hyle*) i formy (*usyosis*), za sprawą formy nazywanej *usya* istnieje (*consistit*) jako obraz (*ykon*), czyli odzworowanie (*exemplum*) i wyobrażenie (*imago*) owego wzoru (*exemplar*), którym jest idea<sup>1325</sup>.

Mamy tu zatem idee, formy-subsystemację oraz rzeczy-subsystemy, złożone z materii i formy. Gilbert mówi na pewno więcej niż mógł przeczytać w samym *De hebdomadibus*. Oczywiście wydaje się wpływ lektur platońskich (w tym zwłaszcza Chalcydiuszowego ujęcia *Timajosa*<sup>1326</sup>), jednak te same inspiracje mogły pochodzić z innego traktatu Boecjusza – *O Trójcy*. Zwłaszcza jeden z fragmentów *De Trinitate* wydaje się właściwą podstawą do podanych wyżej objaśnień z komentarza Gilberta do *De hebdomadibus*<sup>1327</sup>.

1324 POR. GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 34n [194, 88-92]: „Nos tamen omnes, preter illam septimam, ut significantius demonstrarentur, in naturalibus exemplabimus. Ait ergo: *DIUERSUM EST ESSE* i.e. *subsistentia*, que est in *subsistente*, *ET ID QUOD EST* i.e. *subsistens* in quo est *subsistentia*: ut *corporalitas* et *corpus*, *humanitas* et *homo*”.

1325 POR. GILBERT, *IN DE HEBD*, 1, 36n [194, 93 – 195, 7]: „*IPSUM ENIM* quod per abstractionem quodam modo ab illo, in quo est, *intellectus* separat, *ESSE*, *NONDUM EST*. Non ait: non est, sed 'nondum est'. Dum enim ipsam illam simplicem puramque formam ut in se ipsa est intuemur – quod est eam aliter quam sit attendere – quodam modo non est eo quod non, qualiter attenditur, est. Etsi enim abstractim attenditur, est tamen inabstracta. *AT UERO ID QUOD EST*, *ACCEPTA* in se *FORMA ESSENDI* i.e. ea, quam abstractim intellectus concipit, *subsistentia* – que *acceptio* dicitur 'generatio' – *EST ATQUE* materie, quae Grece 'yle' dicitur, formeque huius, quae Grece 'usyosis' uocatur, concursu – opifice illa forma, quae nominatur 'usya', iuxta exemplar illius, quae dicitur 'ydea', ycon – hoc est illius exemplaris exemplum et imago – *CONSISTIT*: ut corpus eo quod ut esse corporalitatem habet est corpus et homo, eo quod humanitatem”.

1326 Co ciekawe, paralele między wykładem Gilberta i Chalcydiusza – dostrzeżone przez wydawcę komentarza Gilbertowego, Häringa, „wywołały małe zainteresowanie uczonych” (MARENBO, 1992, 350). Na temat zapożyczeń Gilberta od Chalcydiusza – por. także: GILSON, 1946, 173-176, a z nowszych publikacji: JOLIVET, 1992a, 247-257.

1327 POR. BOECJUSZ, *DE TRINITATE*, 2 [16-40]: „In naturalibus igitur rationaliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit, neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam, quae vere forma nec imago est, et quae esse ipsum est, et ex qua esse est; omne namque esse ex forma est: statua enim non secundum aes, quod est materia, sed secundum formam, quae in eo insignita est, effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram, quod est ejus materia, sed dicitur secundum aeris figuram. Terra quoque ipsa non secundum informem materiam ἀποιον ὕλην dicitur, sed secundum siccitatem gravitatemque, quae sunt formae. Nihil igitur secundum materiam esse dicitur, sed secundum propriam formam. Sed divina substantia sine materia forma est, atque ideo unum est, et id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt: unumquodque enim habet esse suum ex his ex quibus est, id est ex partibus suis; et est hoc atque hoc, id est partes suae conjunctae, sed non hoc vel hoc singulariter: ut cum homo terrenus constet

Inaczej niż w suchych, „geometrycznych” regułach *De hebdomadibus* – odróżnienie (*ipsum esse*) *esse* i *id quod est* zostaje w *De Trinitate* wbudowane w określoną metafizykę o rysach platońskich: *ipsum esse* to oddzielona od rzeczy boska Forma, z której pochodzi każde *esse*, czyli każda forma odciśnięta w materii, dzięki czemu powstająca rzecz staje się obrazem formy. Tylko Forma jest naprawdę wyłącznie „tym, co jest” – wszystko poza nią jest już złożone z *id quod est* i z czegoś jeszcze.

W komentarzu do tego fragmentu Gilbert przypomina o wielości znaczeń terminów „materia” i „forma”. Jeśli chodzi o materię, jest bowiem i „materia pierwsza” (według nazewnictwa „samego Platona”), pozbawiona wszelkiej formy<sup>1328</sup>; i materię czterech żywiołów<sup>1329</sup>; i subsystencje rodzajowe czy gatunkowe (np. cielesność w ciele), które są materią-podłożem dla cech uszczegóławiających<sup>1330</sup>. Podobnie słowo „forma” jest orzekane wielorako: jest tu i istota Boga jako „pierwsza forma”<sup>1331</sup>; i żywioły jako „cztery czyste substancje”, czyli wzorcze formy ciał<sup>1332</sup>; i formy będące *esse* rzeczy<sup>1333</sup>; i formy przypadłościowe<sup>1334</sup>. Gilbert używa więc terminologii hylemorfizmu dla opisanja „różnicy całkowicie odmiennej od tej właściwej tradycji kła-

---

ex anima corporeque, corpus et anima est, non vel corpus vel anima. In parte igitur non est id quod est. Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est; et est pulcherrimum fortissimumque, quia nullo nititur”. Przypomnijmy, że to na podstawie obecnego tu zdania *est hoc atque hoc* niektórzy Łacinnicy argumentowali za powszechnym hylemorfizmem.

- 1328 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 11 [80, 12-68]: „Origo namque siue initium rerum quod Plato uocat necessitatem et fraudem et receptaculum et nutriculum et gremium et matrem et sinum et locum totius generationis, auditores eius uero appellant ylem i.e. silvam, ipse Plato nominat primam materiam eo quod in ea formantur quaecumque recipiuntur ab ea cum tamen ipsa nullam ex eis contrahat formam”.
- 1329 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 12 [81, 69-72]: „Quatuor etiam elementa, que in illa mutuam habent concrecionem, ex maioris atque obtinentis cuncta uocabulo cognominantur ‘materie’. Et cetere deinceps in genere corporum secundum species suas diuerse ut es cera lapis et huiusmodi alie dicuntur ‘materie’”.
- 1330 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 13 [81, 73-79]: „Ad generales quoque et speciales subsistentias que subsistentium in quibus sunt, ‘esse’ dicuntur eo quod eis, ut sint aliquid, conferunt eiusdem nominis i.e. ‘materie’ alia fit denominatio. Nam et ipse eorum, que sibi assunt et quodam modo post ipsas secuntur, dicuntur ‘subiecte materie’ eo quod omne, quod ex huiusmodi esse est aliquid natura, ab eodem contrahit ut posteriora, que per illud suscipit, sit ratione materia”.
- 1331 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 16 [81, 90-93]: „Forma quoque multipliciter dicitur. Nam essentia Dei quo opifex est quicquid est aliquid et quicquid est esse, unde illud est aliquid, et omne quod sic inest ei quod est aliquid ut ei quod est esse adsit, ‘prima forma’ dicitur”.
- 1332 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 17 [81, 94-100]: „Quatuor quoque sincere substantie i.e. ignis aer aqua terra – non quidem que in silua mutuam concrecionem habere predicta sunt sed que ex silua et intelligibili specie sunt e quibus demum he materie sensiles ignee aeree aquatiles terree deductae sunt: corporum scilicet, que nutricule omnia continentis suscipit sinus, exemplaria – eorumdem corporum ‘idee’ Grece, Latine uero ‘forme’ cognominate sunt”.
- 1333 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 18 [82, 1-4]: „Illud etiam quorumlibet subsistentium quodlibet esse ex quo unumquodque eorum est aliquid et quod eorum, que sibi adsunt, predictum est esse materia, eorumdem subsistentium dicitur ‘forma’ ut corporalitas omnium corporum”.
- 1334 Por. GILBERT, *IN DE TRIN*, 1, 2, 19 [82, 5nn]: „Dicitur etiam ‘forma’ illud quartum genus qualitatis quod est corporum figura: et cetera, que ita subsistentibus insunt ut eorum potentiam sequantur ex quibus aliquid sunt”.

sycznej”. W praktyce materia jest u niego zamiennikiem „tego, co jest” (*id quod est*), a forma – tego, „przez co jest” (*quo est*)<sup>1335</sup>. W ten sposób Gilbert wprowadza do tradycji boecjańskiej bliźniacze do Boecjuszowej dystynkcji *esse* i *quod est* – odróżnienie *quo est* („to, przez co jest”) i *quod est*.

Uznaje się powszechnie, że to drugie odróżnienie ma kapitalne znaczenie dla własnej metafizyki Gilberta<sup>1336</sup>. Według jej badaczy<sup>1337</sup> odróżnienie *quod/ quo* łączy się w jego myśli ściśle, na zasadzie konsekwencji, z przekonaniem o wielości form. Zasada, że tożsamość rzeczy – jej zbiorcza *natura* – wynika z jej wielu form (dzielonych, wedle swoiście interpretowanego odróżnienia Arystotelesowego<sup>1338</sup>, na substancjalne i przypadłościowe), ma w ontologii Gilberta pozycję „fundamentalnego aksjomatu” – bardzo rzadko wypowiedzanego wyraźnie, gdyż traktowanego wręcz jako oczywistość<sup>1339</sup>. Subsystencja, rozumiana jako forma substancjalna rzeczy (czyli subsystensu), składa się z wielu form-*quo*, które łączą się na zasadzie „naturalnego zrastania się” (*concretio*). Rzecz i jej (liczne) *quo est* nie mają co prawda wspólnego rodzaju czy pojęcia (*ratio*) – ale są nierozdzielne, w związku z czym każde *quo est* istnieje tylko w powiązaniu z odpowiednim dla niego *quod est* (choć może być abstrahowane). *Quo* jest jak przyczyna, a *quod* jak skutek, między którymi zachodzi stosunek partycypacji – ale ich relację Gilbert opisuje najchętniej słowem *in esse*<sup>1340</sup>.

To stanowisko Gilberta – zaangażowanego, jak wszyscy w jego czasach w spór o powszechniki – nawiązuje oczywiście do szeroko akceptowanych odróżnień logicznych z *Izagogi* Porfiriusza (liczne *quo*, które współtworzą kompleks wyrażający tożsamość danej rzeczy, odpowiadają pojęciom gatunków, rodzajów, różnic i przypadłości). Jest oryginalne dlatego, że Gilbert traktuje swoje formy *quo* jako realne i osobne<sup>1341</sup>. Jest to jeszcze jeden powód, aby powtórzyć opinię Gilsona, że w komentarzach Gilberta do traktatów teologicznych Boecjusza zaznaczyła się wyraźnie platońska tendencja do „realizmu istot”<sup>1342</sup>.

Jak pamiętamy, Gilbert szedł zasadniczo drogą „filozofa przyrody” – lecz czynił od tego wyjątek w odniesieniu do reguły siódmej, zaznaczając, że nie da się jej interpretować inaczej niż w sposób „teologiczny” (przy czym

1335 Por. NIELSEN, 1982, 47.

1336 Por. RIJK, 1987, 148.

1337 Por. MARENBNON, 1992, 340-343; NIELSEN, 1982, 47-81.

1338 Por. NIELSEN, 1982, 49n. De RIJK (1987, 160) precyzuje jednak, że Gilbert wyraźnie odchodzi od arystotelesowskiego schematu kategorii, który zastępuje swoją wizją „sposobów bytu”. Według Gilberta „w konkretnej rzeczy występuje prawdziwa wielość sposobów bytu”: formy subsystujące „komponujące byt substancjalny rzeczy”, dalej *accidentia*, czyli formy przypadłościowe „nie dotyczące w niczym jej bytu substancjalnego”; wreszcie właściwości nazywane *status*, nigdy nie utożsamiane z formami lub akcydensami.

1339 Por. NIELSEN, 1982, 47.

1340 Por. NIELSEN, 1982, 47n.

1341 Por. MARENBNON, 1992, 342.

1342 Por. GILSON, 1987, 132.

zapewne chodzi tu o całą *scientia divinorum*, czyli łącznie i o teologię metafizyczną, i o teologię chrześcijańską). Właściwych punktów odniesienia nie dostarcza bowiem ani filozofia przyrody, ani matematyka – gdyż tylko Bóg jest „zupełnie prosty”. Jednak skoro nie mamy języka, który byłby opisał w sposób bezpośredni tę prostotę, musimy stosować do niej wyrażenia wzięte z opisu natury cielesnej. Mówimy zatem: „W Bogu jest bytowość (*essentia*), przez którą On jest, oraz moc, przez którą jest mocny” itd. Ale pragniemy wyrazić to, że w Bogu nie zachodzi jakieś, choćby najściślejsze, zjednoczenie (*unio*) – lecz najściślejsza jedność (*unitas*) rzeczywistości pojedynczej, prostej i niepodzielnej. Dlatego można powiedzieć nie tylko: „Bóg jest, Bóg jest mocny” itp., ale także: „Bóg jest samą bytowością (*essentia*), Bóg jest samą mocą” itp.<sup>1343</sup>

Gilbert prowadzi swoje „teologiczne” objaśnienie reguły siódmej jak przystało każdemu teologowi chrześcijańskiemu – a więc podkreśla, że Bóg jest bezwzględnie prosty i że jest taki będąc pewnym maksimum bytu. Nie powinniśmy ulegać powierzchownemu odczytaniu terminów używanych przez Gilberta: nie jest wcale przesądzone, że Gilbertowa *essentia* to po prostu tylko i wyłącznie istota. Należałoby raczej przyjąć, że u Gilberta *essentia* to „bytowość”, czyli rdzeń ontyczny rzeczy. Czy został on sprowadzony po platońsku do zasady jego radykalnej tożsamości, najbardziej podstawowej formy? Tego nie jesteśmy pewni. Gdyby tak było, należałoby za Gilsonem określić także „teologiczną” interpretację Gilberta jako „realizm esencjalny”, różniący się zasadniczo od Tomaszowego „realizmu egzystencjalnego”<sup>1344</sup>. Jednak właściwe rozpoznanie stanowiska Gilberta może być uzależnione od nowego spojrzenia na neoplatonizm, o którym będzie mowa niżej.

Podobnie rzecz przedstawia się z oceną innego komentarza tradycji chartryjskiej – autorstwa Teodoryka z Chartres. Zaznacza on, że reguły Boecjusza są „oczywiste w teologii”, ale nie oczywiste w sensie absolutnym. Regułę pierwszą interpretuje jako różnicę „formy bytowania” i bytu,

1343 POR. GILBERT, *IN DE HEBD* 1, 571nn [199, 17 – 200, 40]: „Septima regula: Omne simplex esse suum et id quod est unum habet. Hoc in solis theologicis exemplari potest. Nam omnia naturalia non modo creata sed etiam concreta sunt. Mathematica uero etsi nec re nec proportione dicuntur habere in se, quo sint uel aliquid sint, aliqua tamen eorum ut sue rationis partibus constant: ut illa, que ex omnibus tam innatis quam extrinsecus affixis colligitur, primarum substantiarum plena proprietates et ea subsistentia specialis que ex generali et eius potentiis constat. Horum quoque et omnium aliorum, que – quoniam huiusmodi partes non habent, ‘simplicia’ uocantur, effectus est multiplex. Deus uero omnino est simplex. Nam etsi – quoniam non habemus illi cognatos, quibus de ipso loquamur, sermones – a naturalibus ad ipsum uerba transsumimus dicentes: ‘In Deo est essentia qua ipse est et potentia qua potens est et sapientia qua sapiens est’ et huiusmodi, non tamen cogitamus ab essentia, qua illum esse praedicamus, potentiam aut sapientiam eius – quibus quasi esse aliquid dicimus eum de quo omnino nec scimus nec scire possumus quid sit – ulla ratione esse diuersam. Et tanta in illo est sub hac horum nominum diuersitate non dico rerum unio sed rei singularis et simplicis et indiuidue unitas ut de eo uere dicatur non modo ‘Deus est, Deus est potens, Deus est sapiens’ uerum etiam ‘Deus est ipsa essentia, Deus est ipsa potentia, Deus est ipsa sapientia’ et huiusmodi”.

1344 POR. GILSON, 1998, 115.

partycypującego w formie bytowania – przy czym owa *forma essendi* to „bytowość” (*entitas*), czyli po prostu Bóg<sup>1345</sup>. W języku Teodoryka *forma essendi*, *esse* i *entitas* to różne określenia Boga – którego z kolei w żadnym razie nie można określać jako byt-*ens*<sup>1346</sup>.

Teodoryk włącza się następnie w znany nam już dobrze nurt platońsko-egzemplarystycznego opisywania powstania rzeczy i świata<sup>1347</sup> (inspirowany zapewne także u niego Chalcydiuszowym przekazem *Timajosa*, ale w pierwszym rzędzie legitymizowany nawiązaniem do św. Augustyna<sup>1348</sup>)<sup>1349</sup>. Jednak tak naprawdę w komentarzu do *De hebdomadibus* w centrum zainteresowania jest różnica między Bogiem-bytowością i stworzeniami-bytami. Zmierza do tego, by pokazać, że różnica między *esse* i *quod est*, oczywista dla filozofa<sup>1350</sup>, potrzebuje uzasadnienia w postaci uznania prostoty Boskiej bytowości<sup>1351</sup> oraz „pochodzenia wszystkich rzeczy od Boskiej prostoty”<sup>1352</sup>, ich wychodzenia z prostoty poza prostotę<sup>1353</sup>.

1345 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 22: „Et sic est intelligendum DIUERSUM EST ESSE i.e. forma essendi que est esse non est ID QUOD EST scilicet ens. Ens enim FORMA ESSENDI participat. Quare forma essendi non est ens. Tunc enim se ipsa participaret. Quod esse non potest. Sicut enim albedo non est alba quia hoc esset dicere quod albedo se ipsa participaret – quod esse non potest – sic ESSE non est ens scilicet forma essendi non est participans entitate sed est ipsa entitas: sicut albedo participatum est a re alba, non participans”.

1346 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 23nn: „FORMA autem ESSENDI omnium rerum deus est. ... Cum igitur FORMA ESSENDI sit deus quam Boetius ESSE appellat quia est rerum omnium essentia – deus uero nullo participat – patet quod FORMA ESSENDI nullo participat. Quare non est ens. Ens enim est quod FORMA ESSENDI participat”. Por. także: TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, II, 48 – gdzie Bóg nazywany jest także jednością (*unitas* – traktowana, chyba omyłkowo, jako zamiennik *onitas*, które w rzeczywistości jest niezgrabną latynizacją greckiego *on*, czyli byt, co miałoby dawać: bytowość). Tamże (56) mówiąc o niezmienności i prostocie Boga, Teodoryk ostrzega przed zdaniem *deus est a deitate deus* (jak wiemy, przypisywanym Gilbertowi), które nazywa „pewną pułapką na niedoświadczonych”: „Quod omnino hereticum est. A nullo enim deus et nullo participat. Immo esse omnium est. Sed cum dicitur quod deus est a deitate deus hoc sonat locutio: habet esse deus participatione deitatis. Quod esse non potest”.

1347 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 25n: „Forma enim essendi omnium rerum que deus est conceptua est omnium formarum. Mens enim diuina omnes formas omnium rerum intra se concipit conplectitur continet in simplicitate quadam. Ex qua mente prodeunt omnes rerum forme scilicet nature que sunt entia. Ex illis naturis siue formis rerum que ex mente diuina prodeunt habent esse omnia sensibilia que scilicet sensibus subiacent et temporum successioni”.

1348 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 26.

1349 Por. także: TEODORYK, *IN DE TRIN LECT*, II, 42-53.

1350 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 35: „Hoc est per se notum inter philosophos”.

1351 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 38: „Istud non est de per se noto quod premissum est sed est uelut ipsius per se noti probatio. Quod adeo apertum est ut fere absolute per se notum sit. Quod autem dicit IPSUM enim ESSE et cetera sic intelligendum est. Continuatio: uere, ESSE non est ID QUOD EST scilicet ens. IPSUM enim ESSE scilicet ipsa FORMA ESSENDI que est eternitas uel entitas NONDUM EST ens i.e. participans entitate et forma essendi sed est FORMA ESSENDI scilicet ipsa entitas”.

1352 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 39: „Et per istud NONDUM notat descensum omnium rerum a simplicitate diuina”.

1353 Por. TEODORYK, *IN DE HEBD ABBR*, 42: „Dicendo igitur IPSUM ESSE NONDUM EST notat descensum uniuersitatis omnium rerum a simplicitate diuina et ut est extra simplicitatem”.

Występujące u Teodoryka ostre przeciwstawienie *esse* i *ens* albo *entitas* i *ens* nie jest łatwe w interpretacji, i podobnie jak teologiczny nurt objaśnień Gilberta może być sygnałem doktryny różniącej się od neoplatonizmu ograniczonego do ontologii tożsamości.

PODZIAŁ BOECJUSZOWY W SCHOLASTYCE  
PARYSKIEJ XIII WIEKU

76 Co prawda w wieku XIII prymat intelektu boecjańskiego został przyćmiony przez źródłowy arystotelizm, jednak pozostało co najmniej kilka oznak jego niedawnego znaczenia. Jedną z nich było właśnie Boecjuszowe odróżnienie *esse* i *id quod est*, które – wraz z odróżnieniem *quo est* i *quod est* – pełniło nadal niezastąpioną rolę w dyskursie metafizycznym. Boecjuszowa dystynkcja należała w XIII wieku do standardów, jednak poszczególni autorzy przypisywali temu odróżnieniu nie tylko różne znaczenie, ale wręcz różną wagę oraz wyciągali z tego odróżnienia wnioski o odmiennej doniosłości dla metafizycznego zidentyfikowania pryncypiów bytu.

I tak w szkole franciszkańskiej tę różnicę uznaje się za jeden ze sposobów wewnętrznego zróżnicowania każdego bytu stworzonego<sup>1354</sup>. Jednak według o. Rolland-Gosselin z powodu większego przywiązania do hylemorfizmu powszechnego mistrzowie szkoły franciszkańskiej (jak autorzy *Summa Halensis* czy św. Bonawentura) „mało się interesują” zagadnieniem różnicy „boecjańskiej”<sup>1355</sup> – mimo deklaracji, że ta ostatnia jest bardziej podstawowa, w praktyce większe znaczenie przypisują uniwersalnemu podziałowi na formę i materię. Różnica *esse* i *quod est* jest więc przez nich dość biernie przejęta z tradycji, w znaczeniach opracowanych w uprzednim wieku. „Dla tych doktorów *quod est* to konkretny podmiot, a *quo est* – jak wolą mówić o *esse* – to istota lub natura abstrakcyjna”<sup>1356</sup>. Wiemy też z pewnością, że żaden ze zwolenników też Awicebrona nie przyjmował równocześnie różnicy istnienia i istoty, choćby w sensie Awicennańskim<sup>1357</sup>.

Odróżnienie sugerowane przez *De hebdomadibus* było więc akceptowane także przez zwolenników – bardziej lub mniej radykalnych – doktryny Awicebrona. Nie odgrywało tam jednak większego znaczenia – w konkurencji z rozciągniętym na wszystkie stworzenia podziałem na formę i materię.

1354 Por. *SUMMA HALENSIS*, I [33]; I [105]; II [56]; BONAVENTURA, *IN I SENT*, 23, 1, 1.

1355 Por. ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 168. Pewnym wyjątkiem ma tu być Jan z La Rochelle, który przykłada do różnicy *quod/quo* większe znaczenie (lecz ostatecznie zdaje się ją interpretować w sensie utożsamienia *quod* z materią, a *quo* z formą).

1356 ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 167.

1357 Co prawda w początku ubiegłego wieku Pierre DUHEM (1979, 388-399) uznał, że w kwestiach Rogera Bacona do *Metafizyki* znajduje się odróżnienie istnienia i quidditas, jednak te sugestie spotkały się ze sprostowaniem o. ROLLAND-GOSSELIN (1926, 169-171), który wykazał, że Baconowe *esse* to jedynie „byt istoty” (*esse essentiae*).

Możemy się spodziewać, że to się zmienia u autorów, którzy kompozycji hylemorficznej nie przypisywali wszystkim stworzeniom – co w oczywisty sposób powinno ich skłonić do przypisywania większej wagi kompozycji boecjańskiej. Jednak także u nich akceptacja dla różnicy *esse* i *quod est* – wyraźnie zyskującej na znaczeniu, także jako sposób opisu różnicy między złożonością stworzeń i prostotą Boga – prowadziła do konkluzji o zróżnicowanej doniosłości. Widać to w zestawieniu linii rozumowania dwóch wybitnych mistrzów paryskich: św. Alberta Wielkiego i Wilhelma z Owernii.

Objaśnienia Alberta dotyczące *quod est* i *esse* możemy znaleźć w tych samych miejscach, które analizowaliśmy w poprzednim rozdziale a propos polemiki z awicebronizmem, a z którymi spotkaliśmy się po części także w pierwszej części pracy. I tak w *Summa de creaturis* Albert objaśnia: *quo est* to „forma całości” (*forma totius*, która w tym, co nie powstaje i nie ginie, nie różni się od zwykłej formy, czyli „formy materii”), a *quod est* to po prostu całość. Ostatecznie więc chodzi o złożenie podłoża (*suppositum*) i właściwej mu natury<sup>1358</sup>, czyli „tego nieba” czy „tego anioła” albo „tej duszy” – z „niebem”, „aniołem” czy „duszą”<sup>1359</sup>.

W paralelnym fragmencie komentarza do *Sentencji* św. Albert przypomina, że „według filozofów” substancje duchowe są złożone „z możliwego i koniecznego” – a „nasi doktorzy” oddają to złożenie terminami: *quod est* i *quo est*, gdy Boecjusz mówi o *quod est* i *esse*. Autor natychmiast wyklucza rozumienie, że wspomniane „możliwe” (*possibile*) oznacza bycie „w możliwości” (*in potentia*). Chodzi raczej o zależność od pierwszej przyczyny oraz partykularyzację formy (*quo est*), która jest wspólna (*commune*)<sup>1360</sup>. W odpowiedzi na jeden z zarzutów czytamy doprecyzowanie, z którego wy-

1358 POR. ALBERT, *SDC*, I, 1, 2, 5, sol.: „In quibusdam autem non est talis compositio, sed ex quo est et quod est, quemadmodum dicit Boetius: et *quo est* est forma totius, *quod est* autem dicit ipsum totum cuius est forma: et haec compositio est in incorruptibilibus et in ingenerabilibus, in quibus forma totius non differt a forma materiae: quia non habet materiam: ergo ipsum totum quod supponitur per quod est, non habet distinctionem a materia propter eandem causam. Et hoc praecipue verum est in spiritualibus substantiis, in quibus non est accipere compositionem nisi suppositi et naturae cuius est suppositum illud”.

1359 POR. ALBERT, *SDC*, I, 1, 2, 5, sol.: „Si autem quaeritur, qualiter debeat significari? Dicendum quemadmodum dicit Aristoteles in primo de *Coelo et Mundo*, quod cum dico *hoc coelum*, dico materiam: sed cum dico *coelum*, dico formam. Similiter cum dico *hunc Angelum*, vel *hanc animam*, dico suppositum: et cum dico *Angelum* vel *animam*, dico naturam cuius est suppositum illud: et ideo in talibus et quod est et quo est praedicantur de supposito”.

1360 POR. ALBERT, *IN II SENT.*, 2, 2, sol.: „Dicendum, quod sicut vult Boetius, quod spiritualium et corporaliū non est materia una, ut supra diximus. Quia etiam secundum Philosophos spiritualia aut intelligentiae quas nos vocamus Angelos, habent quidem compositionem possibilis et necessarii, quas partes nostri Doctores vocant quod est, et quo est: et Boetius videtur vocare quod est, et esse. Quia illud possibile numquam est in potentia, nec potest esse: sed quia dependet ex alio, scilicet ex causa prima, ideo in se dicitur esse possibile: et quia particulat et dividit ipsum quo est, quod de se commune est, sicut omnis forma. Unde incommunicabile et communicabile faciunt in Angelo compositionem: et hoc signatur cum dicitur, Angelus, et hic Angelus”.

nikaloby, że jeśli konieczne/*quo est/esse* to forma, to jedynie w znaczeniu „formy wynikającej z całego złożenia”<sup>1361</sup>.

Refleksja św. Alberta nabiera nowej dynamiki (i większej objętości), gdy autor dochodzi w swych dziełach do pytań o prostotę aniołów (i duszy ludzkiej). W *Summa de creaturis* zaczyna swoją odpowiedź od powiedzenia, że anioł jest „substancją złożoną” i od wyliczenia „czterech pryncypiów substancji złożonej”: materii i formy oraz *quod est i esse*<sup>1362</sup>. Przez *quod est* rozumie „to, co jest podłożem formy” i „w czym forma złożonego ma być według natury” – w tym sensie Sokrates i Rafał są „tym, co jest”<sup>1363</sup>. Natomiast *esse* to „forma złożonego, którą orzeka się o tymże złożonym” – a więc „człowiek to *esse* Sokratesa”, a „anioł to *esse* Rafała”<sup>1364</sup>. Albert wyjaśnia i tu, że *esse* to „forma całości” (a nie forma materii, czyli „forma części” – choć trzeba pamiętać, że w tym, co się nie rodzi, różnica między jedną i drugą formą nie zachodzi lub nie tworzy żadnego nowego znaczenia)<sup>1365</sup>. Ta forma nie jest tożsama z powszechnikiem, choć to z niej abstrahowany jest powszechnik<sup>1366</sup>. Św. Albert powiada, że różnicę między *quod est i esse* przyjmuje się „według rozumu”<sup>1367</sup> (lub „według pojęcia”<sup>1368</sup>), lecz nie należy z tego

- 1361 Por. ALBERT, *IN II SENT*, 2, 2, ad 2: „Ad aliud dicendum, quod hoc est vile sophisma: quia est duplex forma, scilicet, materiae quae est pars essentiae: et illa non praedicatur de composito, quia (ut dicit Avicenna) forma in quantum forma est, non habet quod praedicetur de eo cuius est forma: sed hoc habet in quantum est forma consequens totum compositum secundum totum esse suum: et haec est species de qua dicit Boetius quod est totum esse individuorum. Et est forma consequens compositum secundum partem esse, et hoc est genus: et haec forma ponit similitudinem essentialiter in toto vel in parte essentiae: et hoc respondet ei secundum esse, vel rem, et materiam”.
- 1362 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, sol.: „Dicimus, quod Angelus est substantia composita: et dicimus quatuor esse principia substantiae compositae, scilicet materiam et formam, et quod est et esse”.
- 1363 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, sol.: „Id autem quod est intelligo esse id quod substat formae, et praecipue illud ratione cuius subsistit. Hoc autem est in quo forma compositi habet esse secundum naturam: et hoc in quibusdam quandoque separatur a forma quae est in ipso per generationem et corruptionem: sed in non generabilibus semper est in esse uno et unius naturae: et propter hoc in illis non determinatur nisi per esse per formam et per actum substandi illi: et ideo praedicatur etiam (ut dicunt quidam et bene) de eo in quo est, secundum quod dicimus, quod Sokrates est hoc quod est, et Raphael est hoc quod est: materia enim non praedicatur de eo cuius est materia”.
- 1364 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, sol.: „Similiter esse voco formam compositi quod praedicatur de ipso composito, sicut homo est esse Socratis, et Angelus est esse Raphaelis”.
- 1365 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, sol.: „et in hoc differt a forma materiae quae non praedicatur de toto composito, nec est forma totius sed partis, scilicet materiae: in his enim quae non sunt generabilia (ut dicunt quidam Philosophi) non est forma partis, sed totius tantum: vel si est in eis forma partis, non tamen habet nomen diversum vel a nomine formae totius, vel a forma totius”.
- 1366 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, sol.: „Nec intelligo, quod forma totius sit idem quod universale cum habeat esse in composito: sed ipsa est illa qua aliquid est esse, ut dicit Philosophus, et ab illa per intentionem abstrahitur universale”.
- 1367 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, ad 4: „nihilominus tamen concedimus, quod inter illa quae sunt in compositione substantiae angelicae, est ordo secundum rationem et non secundum tempus: unum enim ad alterum habet se ut subjectum, et alterum ut forma qua quid erat esse”.
- 1368 Por. ALBERT, *SDC*, 1, 4, 21, 1, ad 3: „Ad aliud dicendum, quod in Angelo bene secundum intellectum accipiuntur componentia, scilicet quod est et esse: sed non oportet, quod sint priora secundum generationem: quia secundum generationem in perpetuis posse est cum esse”.



wyciągać pochopnie wniosku, że chodzi mu o różnicę myślną (gdyż autor zabiega jedynie o wykluczenie następstwa czasowego, więc chce zaznaczyć, że oba „pryncypia” występują równocześnie). Do tych wyjaśnień odsyła św. Albert swego czytelnika w części *Sumy* dotyczącej duszy ludzkiej<sup>1369</sup>.

W żadnym z podanych tekstów nie da się zauważyć egzystencjalnej interpretacji formuły boecjańskiej. O ile wierzyć autorom opracowań, wniosek ten dotyczy nie tylko analizowanych tutaj wczesnych syntez św. Alberta (które znał na pewno jego uczeń, św. Tomasz, na etapie *De ente et essentia*), lecz i jego późniejszych dzieł<sup>1370</sup> – w tym tak reprezentatywnych dla źródłowego albertyzmu jak *De causis et processu universitatis a prima causa* (datowane na po 1263)<sup>1371</sup> czy nieukończona kolońska *Summa de mirabi-*

1369 POF. ALBERT, SDC, II, 7, 3: „Tertio quaeritur, Utrum anima humana quae continet in se vegetabile, sensibile, et rationale, sit simplex, vel composita? Et hic potest adduci tota disputatio quae supra habita est de *simplicitate Angeli*. Sed quia quidam probant animam esse compositam ex materia et forma, ponemus rationes eorum”. Solutio: „Solutio omnium harum objectionum et similium habetur ex quaestione de *simplicitate Angeli*. Dicimus enim animam esse compositam, sed non ex materia et forma, sed ex eo quod est et quo est. Et quid appellamus quod est et quo est, et quomodo quod est differt a materia et quo est a forma, explanavimus ibidem. Sunt tamen qui dicunt animam causari ex materia prima, et unam esse materia spiritualium et corporalium, propter supra habitas rationes: et hoc dicit expresse Collectanus, cuius rationes sunt prae habitae. Sed quia hoc non est verum secundum Philosophum naturalem, non videtur nobis ita dicendum esse. Quomodo etiam anima sit simplex, et quomodo composita, ibidem diximus”.

1370 Zdarzają się natomiast przypadki objaśnień innych od wyżej zreferowanych. Np. w datowanym na czas po 1258 traktacie *De natura et origine animae* św. Albert rozwija inne rozwiązanie, prawdopodobnie zainspirowane lekturą Awicenny: dusza jest skomponowana z natury intelektualnej (intelekt możliwościowy) i doskonałości intelektu (intelekt czynny). O. Rolland-Gosselin dostrzega w tym tekście sugestię, że intelekt możliwościowy odpowiada podmiotowi, czyli *quod est*, a intelekt czynny – formie, czyli *quo est* (ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 177-178). POF. ALBERT, *DE NATURA*, 1, 7-8 (zwłaszcza: 8 [16, 86-94]).

1371 Już o. Rolland-Gosselin zwracał uwagę, że w dziele tym jesteśmy świadkami próby zmieszania myśli Awicenny i Boecjusza – w ten sposób, że odróżnienie z *De hebdomadibus* nabywa sensu egzystencjalnego różnicy między istotą i istnieniem (por. ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 178). Cytowaliśmy już wyżej fragment *DE CAUSIS*, 1, 8, w którym św. Albert pisze, że we wszystkim, co ma istnienie od innego, czym innym jest *hoc quod est*, a czym innym *esse*. Takie byty są tym, czym są, z siebie, gdyż to wynika z ich własnej natury (to jest niezależne od ich aktualnego istnienia) – za to ich istnienie nie wynika z ich natury, lecz pochodzi z bytu pierwszego, z którego wypływa wszelkie istnienie. W tym sensie ich istnienie jest czymś przypadłościowym. Dotyczy to wszystkich bytów stworzonych, choć Albert mówi to wprost w odniesieniu do inteligencji i duszy. Tylko w bycie koniecznym *quod est* i *esse* są tym samym. Albert uważa, że o to właśnie chodziło Boecjuszowi: „Et hoc est quod dicit Boethius in libro *De hebdomadibus*: «'Quod est' habere aliquid potest praeter 'id quod ipsum est'. Esse vero nihil habet admixtum». In primo autem principio sic esse non potest eo quod nihil ante ipsum est negative vel privative vel potentialiter. Propter quod oportet, quod esse suum radicatum sit in seipso et sit sibi idem esse et 'quod est'. Et hoc iterum dicit Boethius, et multi dicunt, quamvis non intelligant, quod «in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et 'quod est', sive aliud est 'quo est' et 'quod est'. In primo autem penitus idem. Et ex hoc habet, quod «ipsum est fons omnis esse» et quod omne esse est ab ipso. Esse enim, ut diximus, quod est actus eius quod est, in aliud reducitur quam 'id quod est', a quo fluit” (ALBERT, *DE CAUSIS*, 1, 8 [17, 12-26]). Jednak w drugiej księdze, będącej parafrazą *Liber DE CAUSIS*, św. Albert przyjmuje już inne stanowisko – gdyż swoją uwagę koncentruje na złożeniu ze skończonego i nieskończonego, a także na odnalezionym w tekście *DE CAUSIS* złożeniu inteligencji z *hyleachim* i formy. Albert uważa, że słowo *hyleachim* oznacza podmiot,

*li scientia Dei* (tworzona po 1270)<sup>1372</sup>. Co prawda, w odróżnieniu od dzieł wczesnych myśl Alberta ma się tu jednak czasami przybliżać do rozumienia *esse* jako istnienia, jednak nigdy nie wiemy, czy formuły najbliższe temu ujęciu są przez Kolończyka świadomie autoryzowane, jako ostateczne jego stanowisko<sup>1373</sup>. „Dość trudno przetłumaczyć słowo *esse* na techniczny język Alberta Wielkiego. (...) W istocie Albert dochowuje wiary Boecjuszowemu pojęciu bytu. Nie istnieje dowód na to, jakoby Albert pod koniec swego życia nawrócił się na tomistyczne pojęcie *esse*. Dla niego, podobnie jak dla wielu jego następców aż do naszych czasów, podział *esse* i *quod est* pozostał technicznym wyrażeniem faktu, że byty stworzone domagają się przyczyny swego istnienia”<sup>1374</sup>.

Widać zatem, że w przypadku św. Alberta posługiwanie się odróżnieniem z *De hebdomadibus* (tak jak uchylenie pretensji hylemorfizmu powszechnego) nie zaowocowało interpretacjami przekraczającymi w sposób trwały dominujący esencjalizm – mimo że Albert, jak widzieliśmy, wchodzi czasami na drogę wskazaną przez Awicennę, nazywając *esse* przypadłością rzeczy. Być może zresztą – jak możemy przeczytać w nowszych publikacjach<sup>1375</sup> – myśl Alberta zbliża się przy tej okazji do potraktowania *esse*, razem z jednością, jako własności transcendentalnej, „raczej własności niż

---

a więc *id quod est*. Inteligencja, dusza i w ogóle każdy byt pochodny są zatem złożone z *hyleachim* i z formy, to znaczy z *quod est* i z *esse*. Jest to nawrót do pierwotnej interpretacji myśli Boecjusza, którego Albert cytuje także tutaj. Por. np.: „Patet igitur intelligentiam componi ex esse et ‘quod est’ et similiter animam et similiter naturam et sic omnia esse composita ex esse et ‘quod est’; et quod ‘id quod est’ non est materia in incorporalibus, sed simplex suppositum, quo communis natura ad esse hoc aliquid determinatur. Et propter hoc dicitur, quod *intelligentia est ex hylatiin et forma*” (ALBERT, *DE CAUSIS*, 2, 18 [111, 41-47]).

- 1372 W Albertowej *Summa theologiae* problem złożenia bytu stworzonego został rozważony szczegółowo – jednak odróżnienie *quod* i *esse* nie uzyskuje jednoznacznego objaśnienia (por. ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 180). W pierwszej części *Sumy* Albert używa słowa *esse* w znaczeniu: istnienie. Wyraźne są tu wpływy Awicenny i *DE CAUSIS*. Autor dąży do wyjaśnienia, że istnienie jest co prawda czymś przypadłościowym względem substancji, ale to nie znaczy, że jest dosłownie przypadłością. Jednak w części drugiej *Sumy* „najbardziej precyzyjne i rozwinięte teksty biorą w sposób bardzo wyraźny *esse* lub *quo est* w sensie pryncypium formalnego, a *id quod est* uważają wyłącznie za podmiot i pierwsze pryncypium wszelkiej receptywności” (ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 181). Rolland-Gosselin zwraca uwagę, że nawet w obrębie samej *Summa theologiae* zdarzają się fragmenty, które następująco trudność w zrozumieniu, jeśli trzymamy się zadeklarowanego przez autora wyłącznie esencjalnego znaczenia równicy między *quod* i *quo*. Są to fragmenty nawiązujące do myśli Awicenny – i można domniemywać, że tam św. Albert przyjmuje jednak choćby na chwilę znaczenie egzystencjalne. Powoduje to pytanie, na ile zdawał sobie sprawę z odmienności i związków tych dwóch różnych interpretacji.
- 1373 „Bardziej zgodne z prawdą historyczną wydaje się pozostawienie myśli Alberta Wielkiego nieokreśloności, którą stwierdziliśmy... Albert Wielki był chyba jednym z tych umysłów szerokich, otwartych na wszelkie wpływy, wyposażonych w dobrą pamięć, niezdolnych do tego, by zapomnieć lub porzucić jakąś ideę, i z powodu swej rozległości i wierności z trudem unifikujących swą myśl” (ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 184) – oto wniosek, który w różnej formie często wraca w literaturze poświęconej filozoficznym doktrynom św. Alberta.

1374 GILSON, 1987, 265.

1375 Por. PAWLIKOWSKI, 2001, 51-60. Zob. DUCHARME, 1957.

aktu”. Jednak i wtedy ścisły związek lub wręcz tożsamość *esse* i formy bywa u Alberta bardzo widoczna<sup>1376</sup>.

O ile Albert Wielki zawsze w swych interpretacjach odróżnienia Boecjuszowego nie wychodzi poza istotę, krok ten – jak widzieliśmy w poprzednim rozdziale – czyni Wilhelm z Owernii<sup>1377</sup>, choć należałoby zaznaczyć, że w kontekście metafizyki egzystencjalnej cytuje on o wiele chętniej formuły o partycypacji bytu (też z *De hebdomadibus*) – niż analizowane tu odróżnienie *esse* i *quod est*.

Myśl Wilhelma jest umieszczana na linii „awicennizmu łącińskiego”, gdzieś pomiędzy Dominikiem Gundissalvim i św. Tomaszem z Akwinu. Z drugiej strony, w tych samych punktach, w których widoczne są zapożyczenia z metafizyki Awicenny, uwidacznia się zależność od Boecjusza: Wilhelm czyni awicennizujące treści swej doktryny metafizycznej nową interpretacją odróżnień boecjańskich<sup>1378</sup>. W ten sposób znajduje się z kolei w linii rdzennej tradycji łącińskiej metafizyki. I tak można powiedzieć, że w perspektywie dziejów tej tradycji „Wilhelm bardziej niż Gilbert de la Porrée i nauczyciele szkoły w Chartres znalazł się w połowie drogi pomiędzy ontologią Boecjusza a ontologią Tomasza z Akwinu”<sup>1379</sup>. To oznacza, że – w pewnym względzie – cofając się względem Wilhelma przechodzimy do Boecjusza i jego komentatora Gilberta, a mijając Wilhelma wraz z wpływem czasu, dojdziemy do Akwinaty. Metafizyka Wilhelma z Owernii wprowadza nową jakość w interpretacji starych formuł Boecjuszowych. Wilhelm był pierwszym autorem, który nadał im sens egzystencjalny. Także jednak po Wilhelmie interpretacja egzystencjalna boecjanizmu nie zastąpiła skutecznie tradycyjnych sensów porretańskich – czego widocznym przykła-

1376 POR. ALBERT, *METAPHYSICA*, 1, 4, 2 [48, 70-87]: „Loquamur ergo de forma, quaerentes, an forma et unitas sint idem aut non. Constat, quod sunt idem in intellectu, quoniam, sicut dicit Euclides in VII Geometriae et Pythagoras in Arithmetica, unitas est, qua quaelibet res est una. Quaelibet autem res est una ea natura qua ipsa est hoc quod est. Sed quaelibet res est hoc quod est, per formam. Ergo quaelibet res est una per formam, et sic intellectus unitatis positus concludit intellectum formae. Et si e converso forma prius sumatur, per formam concludetur intellectus unitatis. Ex quo convincitur idem intellectus esse formae et unitatis. Modum tamen alium habet unitas et alium forma, quoniam in se considerata est unitas, sed considerata, prout eius proprietates est esse, quod dat rei, est forma. Esse autem dico formae proprietatem potius quam effectum, quoniam esse nihil aliud est nisi diffusio formae in eo quod est actu existens”.

1377 POR. WILHELM, *DE UNIVERSO*, 2, 2, 8 [852 a G]: „In omni igitur alio est aliud ipsum ens aliud ejus esse, seu entitas. Et iste est intellectus sapientis illius de hoc, et hoc. Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est, et ex eo, quo est, sive esse suo, sive entitate sua”.

1378 Oto wyrażona już pół wieku temu opinia znawczyni filozofii Awicenny: Wilhelm „był uderzony pokrewieństwem powstałym między wyjaśnieniami Awicenny i dwoma odróżnieniami Boecjusza; zgodnie z pierwszym z nich odróżniał w rzeczy *ens*, czyli byt, który jest, oraz *esse*, czyli jego istnienie. Zgodnie z drugim odróżniał *id quod est*, czyli byt konkretny, i *quo est* lub *esse*, które oznaczało tu istotę. Dla Boecjusza *esse* oznacza raz istotę, a innym razem istnienie – co przeszkadza w rozwoju jego myśli. Wilhelm zmienił sens wyrażenia Boecjusza i poszedł za znaczeniem Awicenniańskim: *esse* oznacza jedynie istnienie, a *id quod est* staje się „quidditas” z łącińskich tłumaczeń tekstu arabskiego, czyli oznacza już istotę, a nie konkretną jednostkę” (GOICHON, 1984, 101).

1379 GILSON, 1987, 232.

dem, jak widzieliśmy wyżej, jest myśl św. Alberta. W czasach św. Tomasza to pisma Wilhelma mogły być jedynym zaproszeniem do pójścia nową drogą ze starym tekstem Boecjusza.

Jak widzieliśmy, obecność odróżnień boecjańskich w scholastyce paryskiej XIII wieku charakteryzowała się nie tylko trwałością, ale i wielością interpretacji. Ta ostatnia wyrażała się zaś nie tylko w tym, że Boecjusza uważali za swego patrona zarówno zwolennicy, jak i oponenci tezy o materialności substancji duchowych – ale i w tym, że odróżnienie *esse* i *quod est* odczytywano bądź „na sposób filozofa przyrody”, bądź „na sposób teologa”; w ramach samej istoty, bądź w szerszym planie całego bytu. Różnica między tym, jak posługiwał się nim św. Albert, a jak Wilhelm z Owernii, jest dobrą ilustracją tego stanu rzeczy.

#### AUTORYTET BOECJAŃSKI W PISMACH ŚW. TOMASZA

- 77 Jak zaznaczyliśmy na początku tego rozdziału, Akwinata regularnie powołuje się na Boecjusza i jego odróżnienie dla potwierdzenia lub zilustrowania swej nowej tezy metafizycznej. Możemy to potwierdzić przykładami z dzieł należących do różnych okresów jego twórczości.

W czwartym rozdziale *De ente et essentia* św. Tomasz mówi wyraźnie o istocie jako możności i o istnieniu jako akcie – i wyłącznie w tym kontekście wprowadza podziały boecjańskie, tak iż nie ma wątpliwości, że tu zostały one użyte wyłącznie w sensie egzystencjalnym<sup>1380</sup>.

W *Scriptum super Sententias* spotkanie teorii bytu, w której to istnienie (*esse*) powoduje, że „rzecz aktualnie jest”, z tradycją boecjańską jest trochę bardziej skomplikowane. Po wyjaśnieniu, że jest „natura”, do której treści pojęciowej należy istnienie (*ipsum suum esse*), oraz „natura”, do której treści pojęciowej istnienie nie należy, lecz otrzymuje swoje istnienie, różne od quidditas, od Boga – św. Tomasz przypomina, że w przypadku rzeczy złożonych z materii i formy odróżniamy quidditas i podmiot (*suppositum*). Quidditas jest tylko „tym, przez co” coś jest, natomiast podmiot jest „tym, co jest”. Tej różnicy nie ma w przypadku, gdy istota jest niezłożona, prosta – wtedy jest ona zarówno „tym, przez co”, jak i „tym, co jest”; i dlatego powiemy, że np. anioł „jest złożony z istnienia i tego, co jest, albo

1380 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4: „Omne autem quod recipit aliquid ab alio est in potentia respectu illius, et hoc quod receptum est in eo est actus eius; ergo oportet quod ipsa quidditas uel forma que est intelligentia sit in potentia respectu esse quod a Deo recipit, et illud esse receptum est per modum actus. Et ita inuenitur potentia et actus in intelligentiis, non tamen forma et materia nisi equiuoce. Vnde etiam pati, recipere, subiectum esse et omnia huiusmodi que uidentur rebus ratione materie conuenire, equiuoce conueniunt substantiis intellectualibus et corporalibus, ut in III De anima Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, intelligentie quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas uel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id quo subsistit in rerum natura; et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantie componi ex quo est et quod est, uel ex quod est et esse, ut Boetius dicit”.

z tego, przez co jest, i tego, co jest”<sup>1381</sup>. W innym miejscu *Skryptu* widzimy Tomasa ukazującego możliwość różnego użycia pojęcia *quo est* w przypadku rzeczy złożonych: według Akwinaty tym pojęciem można nazwać albo „samą formę części” (czyli formę aktualizującą materię), albo *esse*, czyli „sam akt istnienia”, albo „samą naturę” wynikającą z połączenia formy z materią<sup>1382</sup>.

Są to teksty, które z pewnością wyprzedzają chronologicznie komentarz Tomasa do *De hebdomadibus*, czyli szczególnie uprzywilejowane źródło naszej wiedzy o stosunku Akwinaty do nauki Boecjusza. Komentarzem tym zajmujemy się niżej, za to obecnie zajrzyjmy jeszcze do tych dzieł, które mogą pochodzić z tego samego czasu lub z okresu późniejszego, aż do kresu twórczości Akwinaty.

W kwodlibecie VII w toku krótkiej odpowiedzi na pytanie o to, „czy anielska prostota dopuszcza złożenie z podmiotu i przypadłości”, św. Tomasz sygnalizuje istnienie współcześnie poglądu, że aniołowie „są złożeni z *esse* i *quod est*, jak mówi Boecjusz”. Dalej staje się jasne, że Akwinata interpretuje to w sensie aktu istnienia: anioł „rozważany w sobie jest w możliwości względem owego istnienia, które otrzymuje od innego”<sup>1383</sup>.

W kwodlibecie IX w nieco dłuższej odpowiedzi mamy, we fragmencie nas interesującym obecnie, faktycznie spotkanie trzech składników: najpierw pojawia się teza o kompozycji istnienia i istoty we wszystkim poza Bogiem, następnie zostaje ona wypowiedziana w terminologii tradycji boecjańskiej; w końcu ma miejsce jej interpretacja – decydująca dla przejrzystości doktry-

1381 Por. TOMASZ, *IN II SENT.*, 3, 1, 1 c: „Sed omne quod est praeter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura; in omnibus autem aliis esse est praeter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quae sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in esse quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur: et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quo aliquid est, ut humanitate est homo; sed quidditas simplex, cum non fundetur in aliquibus partibus, subsistit in esse quod sibi a Deo acquiritur; et ideo ipsa quidditas Angeli est quo subsistit etiam ipsum suum esse, quod est praeter suam quidditatem, et est id quo est; sicut motus est id quo aliquid denominatur moveri; et sic Angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est”.

1382 Por. TOMASZ, *IN I SENT.*, 8, 5, 2 c: „Alii dicunt, quod anima est composita ex quo est et quod est. Differt autem quod est a materia; quia quod est, dicit ipsum suppositum habens esse; materia autem non habet esse, sed compositum ex materia et forma; unde materia non est quod est, sed compositum. Unde in omnibus illis in quibus est compositio ex materia et forma, est etiam compositio ex quo est et quod est. In compositis autem ex materia et forma quo est potest dici tripliciter. Potest enim dici quo est ipsa forma partis, quae dat esse materiae. Potest etiam dici quo est ipse actus essendi, scilicet esse, sicut quo curritur, est actus currendi. Potest etiam dici quo est ipsa natura quae relinquitur ex conjunctione formae cum materia, ut humanitas; praecipue secundum ponentes quod forma, quae est totum, quae dicitur quidditas, non est forma partis, de quibus est Avicenna”.

1383 Por. TOMASZ, *QUODL VII.*, 3, 2 c: „De Angelis autem diversi diversa sentiunt. Quidam enim dicunt, quod sunt ex materia et forma compositi. Alii dicunt, quod sunt compositi ex esse et quod est, ut Boetius dicit. Et utroque modo oportet ponere potentialitatem in Angelo. De primo enim modo patet. Similiter patere potest de secundo, quia omne quod non est suum esse, oportet quod habeat esse receptum ab alio, quod est sibi causa essendi. Et ita, in se consideratum, est in potentia respectu illius esse, quod recipit ab alio”.

ny – w oparciu o naukę o akcie i możliwości. Tomasz mówi więc najpierw, że w aniele znajduje się „jego substancja czyli quidditas, która (*quae*) subsystuje, i jego istnienie, przez które (*quo*) subsystuje”. Z powodu (*quo*) aktu istnienia mówi się, że anioł jest, tak jak z powodu (*quo*) aktu biegnięcia mówi się, że biegamy – ten swoisty wtręt arystotelesowski zdaje się na razie niweczyć interpretację egzystencjalną *esse* w tym fragmencie. Dalej czytamy, że „w takim razie mówimy, iż anioł jest złożony z *quo est* i *quod est*, lub zgodnie ze słowami Boecjusza: z *esse* i *quod est*”. Do tej pory jeszcze nie wiemy, jak to wszystko ostatecznie rozumieć. Jednak Akwinata dopowiada, że sama istota (*ipsa substantia*) anioła, rozważana w niej samej, jest w możliwości do istnienia (*esse*), podczas gdy istnienie (*ipsum esse*) jest aktem, a zatem w aniele jest złożenie aktu i możliwości. Esencjalistyczna lektura tego fragmentu mogłaby jeszcze znajdować oparcie w sugestii, że Tomasz mówi tu o istnieniu jako akcie będącym przypadłością (formą przypadłościową) podmiotu. Wiemy natomiast, że nie można tego *esse* uznawać za akt istoty – gdyż św. Tomasz to wprost wyklucza<sup>1384</sup>.

Wśród Tomaszowych tekstów o istnieniu szczególnie miejsce zajmują trzy rozdziały z *Summa contra Gentiles* (2, 52-54). Kwestia istnienia różnego od istoty wyłania się w związku z odmówieniem substancjom intelektualnym Boskiej prostoty bytu. Nie pada tu ani razu imię Boecjusza – co jest o tyle zrozumiałe, że *Suma przeciw poganom* była przeznaczona zasadniczo jako pomoc w dyskusji z osobami, dla których nie był on ani autorytetem, ani choćby znanym autorem. Nietrudno natomiast dostrzec, że od samego początku używana jest terminologia boecjańska, z samym odróżnieniem *esse* i *quod est* w tytule pierwszego z trzech rozdziałów<sup>1385</sup>. Św. Tomasz ukazuje tę różnicę z perspektywy *quod est*, czyli konkretnego podmiotu, który „ma” i istnienie, i „to, co jest poza istnieniem”<sup>1386</sup>. Choć tematem zasygna-

1384 Por. TOMASZ, *QUODL IX*, 4, 1 c: „Sed quia substantia Angeli non est suum esse (hoc enim soli Deo competit, cui esse debetur ex seipso, et non ab alio); invenimus in Angelo et substantiam sive quidditatem eius, quae subsistit, et esse eius, quo subsistit, quo scilicet actu essendi dicitur esse, sicut actu currendi dicimur currere. Et sic dicimus Angelum esse compositum ex quo est et quod est, vel secundum verbum Boetii ex esse et quod est. Et quia ipsa substantia Angeli in se considerata est in potentia ad esse, cum habeat esse ab alio, et ipsum esse sit actus; ideo est in eo compositio actus et potentiae; et sic posset in eo concedi materia et forma, si omnis actus debeat dici forma, et omnis potentia materia. Sed hoc non competit in proposito; quia esse non est actus qui sit pars essentiae, sicut forma; ipsa quidditas Angeli vel substantia est per se subsistens, quod materiae non competit”.

1385 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 52 tit: „Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est”.

1386 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 52 [2]: „Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Socrati, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Socratem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est autem

lizowanym w tytule SCG, 2, 52 jest złożenie z istnienia i „tego, co jest”<sup>1387</sup>, kilka kolejnych akapitów jest już wyraźnie skoncentrowanych na wykazywaniu jedyności Istnienia Samoistnego i negowaniu niezłożoności innych bytów. Dopiero w następnych dwóch rozdziałach wraca się do złożenia występującego w substancjach intelektualnych (i, dodajmy, we wszystkich bytach przygodnych). Tam z kolei św. Tomasz precyzuje, że złożenie istnienia i „samej substancji” jest złożeniem z aktu i możliwości<sup>1388</sup>, czyli że „każda stworzona substancja ma się do swego istnienia jak możliwość do aktu”<sup>1389</sup> (i na odwrót: „istnienie przyrównuje się do wszystkich substancji stworzonych jako ich akt”<sup>1390</sup>). Ten najbardziej odkrywczy wątek rozważań Akwinaty zyskuje swoje rozwinięcie w kolejnym rozdziale, poświęconym ukazaniu nietożsamości złożenia istnienia i substancji oraz złożenia formy i materii – mimo że w obu wypadkach chodzi o złożenie aktu i możliwości<sup>1391</sup>. Jest tam mowa o tym, że istnienie jest właściwym aktem „substancji

---

quod Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius”.

- 1387 W *Summa contra Gentiles* widzimy jak na dłoni ten intelektualny manewr Akwinaty, który pozwolił mu – bez naruszania standardów nauczyciela prawdy – zaprezentować swoją metafizyczną „nowinkę” jako jedyne dopuszczalne rozwiązanie sprzeczności metafizyki redukującej doktrynalne „archetypy” aktu i możliwości do ich „realizacji” w materii i formie. W ramach polemiki z Awicebronem okazywało się, że substancje intelektualne są czystymi formami – a przecież nie okazywały się równe Bogu, będącemu samym aktem istnienia. One same, będąc w istocie czystymi formami, nie były równocześnie w swym bycie czystymi aktami: ich proste istoty były bowiem złożone z właściwymi ich aktami istnienia. Św. Tomasz niemal bezseleśtnie przekracza granicę określającą do tej pory całe esencjalne uniwersum metafizyki. Nie obyło się bez swoistych potknięć – przeczytajmy tylko następujące zdanie z referowanego wyżej fragmentu *Summa contra Gentiles*: „Zatem w każdej substancji, która jest poza Nim [tzn. Bogiem], musi być czymś innym *sama substancja* i jej istnienie” (podkr. PM). W tym jednym zdaniu słowo „substancja” pada dwukrotnie – i w dwóch różnych sensach, obu znanych nam ze słownika metafizycznego Arystotelesa, zasymilowanego przez św. Tomasza: „każda substancja” to przecież samodzielny konkret, a „sama substancja” to oczywiście istota-quidditas. Teraz jednak okazuje się, że różnica tych dwóch zakresów znaczeniowych nie polega tylko na objęciu, lub nie, szczególowości realnej jednostki – lecz na uwzględnieniu (lub nie) najbardziej fundamentalnego aktu bytu, istnienia. Istnienie to jest przecież „poza” istotą: „w żadnej *substancji* stworzonej jej istnienie nie jest jej *substancją*” (Por. TOMASZ, SCG, 2, 52 [6]: „Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia”).
- 1388 Por. TOMASZ, SCG, 2, 53 [2]: „In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est. Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae”.
- 1389 Por. TOMASZ, SCG, 2, 53 [4]: „Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum”.
- 1390 TOMASZ, SCG, 2, 53 [5]: „Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum”.
- 1391 Por. TOMASZ, SCG, 2, 54 [1]: „Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu”.

całości”, czyli „tego, co jest”<sup>1392</sup>. Także w stosunku do formy substancjalnej istnienie jest aktem, forma zaś może być nazywana „pryncypium istnienia” (*principium essendi*) o tyle, że w rzeczach złożonych z materii i formy jest „dopełnieniem substancji” (której aktem jest istnienie)<sup>1393</sup>. Czytając te objaśnienia, trudno nie zauważyć, że autor posługuje się niemal cały czas zestawieniem dwóch wyrażań: (*ipsum*) *esse* i (*ipsum*) *quod est*, które wziął niewątpliwie od Boecjusza. W odniesieniu do istoty używany jest także termin (*ipsa*) *substantia*. Uderzająca jest natomiast nieobecność terminów takich jak *essentia* czy *quidditas*<sup>1394</sup> – które w innych dziełach Akwinaty są często używane. Jednak obok nadania nowych sensów wyrażeniom Boecjuszowym *esse* i *quod est* mamy tu również swoistą translację nowych rozumień metafizycznych do przyjętej w tradycji boecjańskiej terminologii „technicznej” *quod est* i *quo est*. Tomasz wyjaśnia, że – w rzeczach złożonych – „tym, co jest” (*quod est*) będzie substancja (istota), natomiast „tym, przez co” (*quo*) można w różnym sensie nazwać i formę, i istnienie: formę – jako „pryncypium istnienia”, istnienie – jako to, z powodu czego substancja jest nazywana bytem<sup>1395</sup>. Jeśli jednak chodzi o substancje duchowe, sytuacja jest prostsza: ich forma jest „tym, co jest”, a ich istnienie – „aktem i tym, przez co jest”<sup>1396</sup>. Jak wspomniano wyżej, Akwinata nigdzie nie wymienia Boecjusza – sygnalizuje jednak, że posługuje się odróżnieniami przyjętymi przez innych autorów<sup>1397</sup>.

- 1392 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 54 [3]: „Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius enim actus est esse de quo possumus dicere quod sit. Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod est, sed ipsa substantia est id quod est”.
- 1393 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 54 [5]: „Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis”.
- 1394 Szczególnie zaskakuje brak w rozdziałach o bycie, istocie i istnieniu terminu *quidditas*, który pojawił się w wyniku recepcji pojęć Awicennańskich przez Łacinników. Św. Tomasz posługuje się nim bardzo często, z reguły także tam, gdzie uzasadnia – w sposób charakterystyczny dla awicennizmu – różnicę istnienia i istoty. Wydaje się, że całkowite pominięcie tego terminu w kluczowych dla metafizyki egzystencjalnej rozdziałach *Summy* nakierowanej na filozoficzny dialog ze środowiskami arabskimi nie może być przypadkiem.
- 1395 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 54 [6]: „Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici quo est, secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum quod est; et ipsum esse est quo substantia denominatur ens”.
- 1396 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 54 [7]: „In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est, sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est quod est, ipsum autem esse est actus et quo est. In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse, quae etiam potest dici ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est”.
- 1397 Por. TOMASZ, *SCG*, 2, 54 [8]: „Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex quod est et esse; vel ex quod est et quo est”.



W artykule szóstym kwestii *De anima* u końca rozbudowanej negatywnej odpowiedzi na pytanie, czy dusza jest złożona z materii i formy, autor czyni uwagę, że chociaż dusza nie może być złożona z materii i formy, „nie jest wykluczone, że w duszy jest akt i możliwość”<sup>1398</sup>. W jaki sposób? Akwinata radzi zacząć analizę od rzeczy materialnych – aby następnie przejść do niematerialnych, jak dusza. W rzeczy materialnej odróżnia trzy składniki: materię, formę i istnienie. Materia zawdzięcza istnienie formie (która nie jest istnieniem, lecz jest jego pryncypium). Natomiast forma otrzymuje istnienie niejako bezpośrednio, nie potrzebuje do tego materii. Nic więc nie przeszkadza, by była jakaś forma oddzielona od materii. „Istota formy” (*ipsa essentia formae*) odnosi się zaś do istnienia jak możliwość do własnego aktu. Tomasz od tego przypadku substancji duchowych przechodzi do Boga, który jest swoim istnieniem i w związku z tym jest „czystym aktem”. Na końcu dowiadujemy się, co powiedział na ten temat „Boecjusz w księdze *De hebdomadibus*”: że we wszystkich rzeczach poza Bogiem różni się *esse* i *quod est*, lub – „jak mówią niektórzy” – *quod est* i *quo est*. Istnienie jest bowiem „tym, przez co” coś jest (jak bieg jest tym, przez co ktoś biegnie)<sup>1399</sup>.

Z kolei w kwestii *De spiritualibus creaturis* znanym nam już dobrze z wycażajem św. Tomasz w miejscu, w którym konkluduje, że w substancjach duchowych nie ma złożenia z materii i formy, zaczyna objaśniać tezę, że – mimo to – jest w nich złożenie z możliwości i aktu<sup>1400</sup>. Tylko o Bogu możemy powiedzieć, że jako „akt nieskończony” „posiada w sobie całą pełnię ist-

1398 POR. TOMASZ, *DE ANIMA*, 6 c: „Unde manifestum fit quod anima non potest esse composita ex materia et forma; non tamen excluditur quin in anima sit actus et potentia; nam potentia et actus non solum in rebus mobilibus, sed etiam in immutabilibus inveniuntur, et sunt communiora, sicut dicit philosophus in VIII Metaph., cum materia non sit in rebus immobilibus”.

1399 POR. TOMASZ, *DE ANIMA*, 6 c: „Quomodo autem in anima actus et potentia inveniantur sic considerandum est ex materialibus ad immaterialia procedendo. In substantiis enim ex materia et forma compositis tria invenimus, scilicet materiam et formam et ipsum esse. Cuius quidem principium est forma; nam materia ex hoc quod recipit formam, participat esse. Sic igitur esse consequitur ipsam formam. Nec tamen forma est suum esse, cum sit eius principium. Et licet materia non pertingat ad esse nisi per formam, forma tamen in quantum est forma, non indiget materia ad suum esse, cum ipsam formam consequatur esse; sed indiget materia, cum sit talis forma, quae per se non subsistit. Nihil ergo prohibet esse aliquam formam a materia separatam, quae habeat esse, et esse sit in huiusmodi forma. Ipsa enim essentia formae comparatur ad esse sicut potentia ad proprium actum. Et ita in formis per se subsistentibus invenitur et potentia et actus, in quantum ipsum esse est actus formae subsistentis, quae non est suum esse. Si autem aliqua res sit quae sit suum esse, quod proprium Dei est, non est ibi potentia et actus, sed actus purus. Et hinc est quod Boetius dicit in Lib. de hebdomadibus quod in aliis quae sunt post Deum, differt esse et quod est; vel, sicut quidam dicunt, quod est et quo est. Nam ipsum esse est quo aliquid est, sicut cursus est quo aliquis currit. Cum igitur anima sit quaedam forma per se subsistens, potest esse in ea compositio actus et potentiae, id est esse et quod est, non autem compositio materiae et formae”.

1400 POR. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Unde manifestum fit quod in substantiis spiritualibus illa prima materia quae de se omni specie caret, eius pars esse non potest. Si tamen quaecumque duo se habent ad invicem ut potentia et actus, nominentur materia et forma, nihil obstat dicere, ut non fiat vis in verbis, quod in substantiis spiritualibus est materia et forma. Oportet enim in substantia spirituali creata esse duo, quorum unum comparatur ad alterum ut potentia ad actum”.

nienia, nie zawężoną do jakiejś natury rodzaju lub gatunku” – a więc „jest swoim istnieniem”<sup>1401</sup>. Natomiast „wszystko, co jest po pierwszym bycie ..., ma istnienie przyjęte w czymś, przez co istnienie jest zawężone”. Stąd występująca w każdym stworzeniu różnica „natury rzeczy, która partycypuje w istnieniu”, i partycypowanego istnienia. Akwinata argumentuje za tym, że to ostatnie musi być aktem w stosunku do natury/istoty – a następnie objaśnia w kategoriach aktu i możliwości strukturę rzeczy cielesnych i duchowych<sup>1402</sup>. Co prawda w tych objaśnieniach nie ma żadnego odnośnika ani do Boecjusza, ani do podziałów boecjańskich – lecz jest tak dlatego, że autor przenosi problem ich interpretacji do odpowiedzi na zarzut ósmy. W zarzucie tym zreferowano sposób, w jaki z myśli Boecjuszowych skorzystałby zwolennik powszechnego hylemorfizmu, dążący do utożsamienia złożenia *quod* i *quo* ze złożeniem materii i formy<sup>1403</sup>. Tomasz odrzuca to utożsamienie – gdyż nie jest możliwe uznanie za *quod est* materii, będącej przecież „wyłącznie w możności”. „Tym, co jest” może być albo złożona całość, albo prosta forma. Natomiast „tym, przez co jest” nazwiemy istnienie – gdyż coś jest „o tyle, o ile partycypuje w istnieniu”. Ostatecznie więc chodzi tu o różnicę *quod est* i *esse*, zgodnie z wyrażeniami użytymi w *De hebdomadibus*<sup>1404</sup>.

1401 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Manifestum est enim quod primum ens, quod Deus est, est actus infinitus, utpote habens in se totam essendi plenitudinem, non contractam ad aliquam naturam generis vel speciei. Unde oportet quod ipsum esse eius non sit esse quasi inditum alicui naturae quae non sit suum esse; quia sic finiretur ad illam naturam. Unde dicimus, quod Deus est ipsum suum esse. Hoc autem non potest dici de aliquo alio: sicut enim impossibile est intelligere quod sint plures albedines separatae; sed si esset albedo separata ab omni subiecto et recipiente, esset una tantum; ita impossibile est quod sit ipsum esse subsistens nisi unum tantum”.

1402 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1 c: „Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparetur ad naturam participantem ipsum, sicut actus ad potentiam. In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per formam; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Unde in rebus compositis est considerare duplicem actum, et duplicem potentiam. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus eius; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, in quantum est susceptiva eius. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens, non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum: non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitetur. Et hoc modo natura spiritualis substantiae, quae non est composita ex materia et forma, est ut potentia respectu sui esse”.

1403 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1, 8: „Praeterea, forma est quo aliquid est. Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in libro de hebdomadibus. Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma”.

1404 Por. TOMASZ, *DE SPIRIT CREAT*, 1, ad 8: „Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum

W tym wypadku Akwinata najwyraźniej zrezygnował z używanego gdzie indziej opisu formy substancjalnej jako *quo est* istoty.

W kwodlibecie II pyta zupełnie wprost: „Czy anioł jest złożony substancjalnie z istoty i istnienia?”<sup>1405</sup> W swojej zasadniczej odpowiedzi wychodzi od różnicy między orzekaniem czegoś istotowo i partycypatywnie. Tylko o Bogu orzekamy byt istotowo – o każdym stworzeniu orzekamy go jedynie przez partycypację (gdyż jest ono nie „swoim istnieniem”, tylko „mającym istnienie”). Tak więc w stworzeniu czym innym jest „samo stworzenie, które ma istnienie”, i jego istnienie. Św. Tomasz powoływał się w trakcie tego wywodu na myśl św. Augustyna dotyczącą dobra (tylko Bóg jest dobrem, wszystko inne jest dobre przez partycypację), jednak w konkluzji wskazuje jako na autorytet potwierdzający odróżnienie istnienia i istoty na Boecjuszowe *De hebdomadibus*<sup>1406</sup>. Chcąc wyjaśnić dalej, jak rozumieć w tym przypadku partycypację, św. Tomasz wypowiada się podobnie jak w komentarzu do traktatu Boecjusza – co prowadzi go z kolei do wniosku, że istnienie, jako coś niepochoźącego z istoty (*non existens de essentia rei*), jest nazywane przypadłością, czyli „czymś co jest złączone z substancją (*adhaeret substantiae*)”<sup>1407</sup>. O ile twierdzenie, że istnienie nazywa się przypadłością, popycha sens całej teorii w stronę awicennizmu, o tyle dodane przez Tomasza pewne zastrzeżenia do terminu „przypadłość” brzmią

---

unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro de Hebdomad., dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse”.

1405 Por. TOMASZ, *QUODL II*, 2, 2, tit.: „Utrum Angelus substantialiter sit compositus ex essentia et esse”.

1406 Por. TOMASZ, *QUODL II*, 2, 2 c: „Dicendum, quod dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo per participationem. Lux enim praedicatur de corpore illuminato participative; sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum ergo hoc dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sic et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem: unumquodque enim, in quantum est, bonum est, secundum illud Augustini in I de doctrina Christiana, quod in quantum sumus, boni sumus. Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur. Et ideo in qualibet creatura est aliud ipsa creatura quae habet esse, et ipsum esse eius; et hoc est quod Boetius dicit in Lib. de Hebdomad., quod *in omni eo quod est citra primum, aliud est esse et quod est*”.

1407 Por. TOMASZ, *QUODL II*, 2, 2 c: „Sed sciendum est, quod aliquid participatur dupliciter. Uno modo quasi existens de substantia participantis, sicut genus participatur a specie. Hoc autem modo esse non participatur a creatura. Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est. Unde, cum omne quod est praeter essentiam rei, dicatur accidens; esse quod pertinet ad quaestionem an est, est accidens. Et ideo Commentator dicit in V Metaphysic., quod ista propositio, Socrates est, est de accidentaliter praedicato, secundum quod importat entitatem rei, vel veritatem propositionis. Sed verum est quod hoc nomen ens, secundum quod importat rem cui competit huiusmodi esse, sic significat essentiam rei, et dividitur per decem genera; non tamen univoce, quia non eodem ratione competit omnibus esse; sed substantiae quidem per se, aliis autem aliter. Si ergo in Angelo est compositio sicut ex essentia et esse, non tamen est compositio sicut ex partibus substantiae, sed sicut ex substantia et eo quod adhaeret substantiae”.

po prostu nieszczęśliwie dla wyrażanej gdzie indziej prawdy metafizyki egzystencjalnej: ostatecznie Akwinata pozostaje przy zdaniu, że „istnienie jest przypadłością”, lecz „nie jako mające się przypadłościowo”, tylko „jako aktualność (*actualitas*) każdej substancji”<sup>1408</sup>.

Wymieńmy jeszcze wypowiedź Akwinaty z kwodlibetu III, w którym znów pyta, „czy dusza jest złożona z materii i formy”. W odpowiedzi daje skrót argumentacji znanej nam już z wielu innych miejsc, znów posługując się różnicą między „istotowym” i „partycypatywnym”. Boecjusz i *De hebdomadibus* odnajdują się w konkluzji, uwiarygodniając tezę, że „wszelka substancja stworzona jest złożona z możliwości i aktu, to jest z *quod est* i *esse*” – „tak jak białe składa się z tego, co jest białe, i z białości”<sup>1409</sup>.

Na podstawie przytoczonych i rozpatrzonych wyżej świadectw można być zatem pewnym, że Tomasz – podobnie jak wcześniej Wilhelm z Owernii – wpisywał nowość swego myślenia metafizycznego w tradycję boecjańską. Zupełnie jasne jest to, że Akwinata z jednej strony traktował dystynkcję *esse/ quod est* jako opis różnicy istnienia i istoty, a z drugiej – że odróżnienie *quo/ quod est* uznawał za dobre dla wyrażenia zarówno złożoności bytu, jak i złożoności istoty.

#### KONTROWERSJE WOKÓŁ TREŚCI REGUL BOECJUSZA

78 Można powiedzieć, że nie mamy żadnych powodów, by wątpić w intencje św. Tomasza, jego chęć przyłączenia Boecjusza do odkrycia różnicy istnienia i istoty. Przedmiotem dyskusji może być natomiast to, w jaki sposób i w jakim zakresie oryginał doktryny Boecjusza jest podatny na taką interpretację, na pewno co najmniej aktualizującą jej sensy.

Treść filozoficznej doktryny Boecjusza, wyrażonej w odróżnieniu *esse* i *quod est*, jest przedmiotem ożywionego sporu nie tylko między autorami średniowiecznymi, ale i wśród współczesnych historyków filozofii<sup>1410</sup>. W okresie najbardziej intensywnych badań i dyskusji dotyczących dziejów odróżnienia istoty i istnienia badacze zabierający głos w tej sprawie stwierdzali dość zgodnie, że u Boecjusza takiej różnicy nie da się odnaleźć. Już Pierre Duhem głosił, że Boecjusz nie odróżnia aktu istnienia i istoty, ale

1408 Por. TOMASZ, *QUODL II*, 2, 2, ad 2: „Ad secundum dicendum, quod esse est accidens, non quasi per accidens se habens, sed quasi actualitas cuiuslibet substantiae; unde ipse Deus, qui est sua actualitas, est suum esse”. Zapewne nie od rzeczy będzie przypomnieć w tym miejscu, że posiadany przez nas tekst *reportatio* drugiej serii kwodlibetów (I-VI & XII) nie został przejrany przez Autora, jest więc nieautoryzowanym zapisem publicznych dyskusji mistrza Tomasza (por. TORRELL, 1993, 304) – nie ujmuje to od razu znaczenia temu tekstowi, ale każe być ostrożnym w stosunku do autentyczności użytych terminów i zwrotów.

1409 Por. TOMASZ, *QUODL III*, 8 c: „Sic ergo omnis substantia creata est composita ex potentia et actu, id est ex eo quod est et esse, ut Boetius dicit in Lib. de Hebdomadibus, sicut album componitur ex eo quod est album, et albedine”.

1410 Por. referat głównych stanowisk w tych sporach w: GUŁKOWSKI, 1976.

naturę powszechną i jej konkretną realizację. „Boecjusz nie mówi nigdy o istnieniu różnym od istoty” – stwierdzał kategorycznie o. M.D. Rolland-Gosselin w swym pionierskim studium dołączonym do krytycznego wydania *De ente et essentia*. – Tożsamość, którą przyjmuje w Bogu, to tożsamość substancji i formy Boskiej – a różnica, którą określa w stworzeniu, to różnica między substancją pierwszą i formą. W tej doktrynie Boecjusz pozostał całkowicie wierny punktowi widzenia Arystotelesa<sup>1411</sup>. Z kolei Etienne Gilson twierdził niezmiennie w kolejnych wydaniach *Tomizmu*, że punktem wyjścia była dla Boecjusza „słynna uwaga [z *Analitik wtórych* 92 b 10-11], która została rzucona jakby mimochodem przez Arystotelesa, lecz miała dać powód do niezliczonych komentarzy<sup>1412</sup>. Według Gilsona Boecjusz zagadnienie logiczne dotknięte tym zdaniem „przeniósł na płaszczyznę metafizyczną<sup>1413</sup>. Jednak w *Historii filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich* ten sam autor wyjaśniał tę samą konkluzję w inny sposób: „Boecjusz nie postawił jeszcze pytania o stosunek zachodzący pomiędzy istotą a istnieniem, ale raczej zajmował się problemem stosunku pomiędzy substancją a zasadą jej substancjalnego bytu, to znaczy pytaniem: dzięki czemu substancja jest substancją. Sama postać, jaką Boecjusz nadał swym formułom, bardzo utrudniła jego następcom wyjście poza poziom substancji i dojście do poziomu istnienia, jednak tym wszystkim, którym się to udało, formuły Boecjusza pomogły w wyrażeniu oryginalnej myśli przy pomocy ścisłych terminów<sup>1414</sup>.

W sumie więc zarówno o. Rolland-Gosselin, jak i Gilson sugerowali, że odróżnienie Boecjusza mieści się w jakimś typie esencjalizującej filozofii bytu. W tym nurcie znajduje się też interpretacja Cornelio Fabro, który uznał, że Boecjusz mówi tylko o *esse* „formalnym<sup>1415</sup>, a także opinia o. Krąpca, według którego Boecjusz „nic nie wie o różnicy między istotą a istnieniem w bycie”, za to „na neoplatoński problem [dotyczący odróżnienia wielości od jedni] odpowiedział w duchu arystotelesowskim, używając arystotelesowskiej terminologii<sup>1416</sup>.

Przekonanie o nie-egzystencjalnym znaczeniu Boecjuszowego *esse* ma dość mocną pozycję także w nowszej literaturze przedmiotu<sup>1417</sup>. Jednak równolegle względem tej oceny, podtrzymywanej głównie przez wybitnych tomistów egzystencjalnych, od początku lat 1960. rozwija się inny, „neoplatonizujący” nurt interpretacji, którego głównym reprezentantem jest Pierre Hadot. Według niego myśl Boecjusza jest zrozumiała dopiero w kontekście jej neoplatońskich inspiracji i źródeł: doktryn Porfiriusza i Mariusza

1411 ROLLAND-GOSSELIN, 1926, 145.

1412 GILSON, 1998, 113.

1413 POR. GILSON, 1998, 113.

1414 GILSON, 1987, 99.

1415 POR. FABRO, 2004, 30.

1416 KRĄPIEC, 1995, 346.

1417 POR. VELDE, 1995, 81.

Wiktoryna – a w związku z tym należy do zapoczątkowanego przez nich prądu neoplatonizmu przekraczającego czysto esencjalną problematykę tożsamości.

NOWE ROZUMIENIE NEOPLATONIZMU

79 Czy jednak w świetle utrwalonej wizji neoplatonizm nie jest jedną z postaci metafizyki istoty, i to – w odróżnieniu od arystotelesowskiej metafizyki substancji – metafizyką idealistyczną? Przecież jeszcze do niedawna neoplatonizm rozumiało się jako dość jednorodne odnowienie idealizmu platońskiego – który uzyskuje tu charakterystyczną hierarchię hipostaz i zostaje wzbogacony o doktrynę emanacji, lecz w niczym nie wychodzi poza granice parmenidejskiej ontologii tożsamości<sup>1418</sup>. Jednak na podstawie publikacji z ostatnich lat wydaje się, że pogląd ten wymaga pewnej rewizji i że jesteśmy blisko „nowego rozumienia neoplatonizmu”<sup>1419</sup>. To nowe rozumienie nie dezaktualizuje zupełnie treści dotychczasowego, lecz stawia je w nowym świetle, w pewnym sensie uwalnia od jednostronności i uzupełnia. Jego nowość polega na wyciągnięciu konsekwencji ze znanego wszystkim faktu, że właściwym zwieńczeniem neoplatońskiego pojmowania rzeczywistości nie jest koncepcja *ὅντος ὄν* (czyli jak ułomnie tłumaczymy: „rzeczywiście rzeczywistego”), lecz wskazanie na swoiście „ponadbytową” Jednię, będącą faktycznie bytem niemającym żadnych ograniczeń. Neoplatońska koncepcja bytu musi być więc ujmowana razem z tym, co stara się powiedzieć o tym, co ponad bytem. Inaczej mówiąc, w neoplatońskim rozumieniu bytu należy uwzględnić zarówno to, co sami neoplatonicy nazywali wprost bytem (*ὄν*), jak i to, co dla pokazania jego absolutnej nieograniczoności woleli nazywać „byciem” (*εἶναι*)<sup>1420</sup>.

Odnowienie naszego rozumienia neoplatonizmu wpływa oczywiście na szerszą interpretację dziejów filozofii klasycznej. Przypomnijmy najpierw rzeczy powszechnie znane i przyjęte. Niezależnie od dokonywanych w ostatnich latach rekonstrukcji niezapisanej doktryny Platona, pozostaje faktem, że w swej egzoterycznej tradycji platonizm został zrozumiany i był

1418 Jako przykłady takiej utrwalonej interpretacji neoplatonizmu, w kategoriach jedynie kontynuacji idealizmu platońskiego – por. GILSON, 1963, 36-40, oraz: GOGACZ, 1996, 17-31.

1419 Główną inspiracją do tych uwag są analizy przedstawione przez ks. Tomasza Stępnia w jego rozprawie o filozoficznych aspektach egzystencjalnych w myśli Mariusza Wiktoryna (por. STĘPIEŃ, 998 – zwłaszcza ss. 25-34, 70-86, 96-100).

1420 Rozumienie neoplatonizmu jako uzupełnienia platońskiej ontologii istoty o odkrycie tego, co „ponad bytem”, pozostaje w harmonii z interesującym poglądem, że „istota neoplatonizmu sprowadza się do stale ponawianych prób wyartykułowania centralnej intuicji mistycznej”, która jest „ośrodkiem systemu Plotyna”, a u Proklosa przechodzi „przez filtr teologicznej i ‘teurgicznej’ spekulacji” (KIJEWSKA, 1994, 19). Oczywiście szczególnie interesującą kwestią jest spotkanie tego składnika tożsamości neoplatonizmu z dogmatem i mistyką chrześcijaństwa.

kontynuowany – można by rzec ostrożnie: głównie – jako idealistyczna ontologia *οὐσία*. W ontologii tej „czym jest”, „co jest” i „że jest” były faktycznie utożsamione – a raczej dwa ostatnie aspekty były zredukowane do pierwszego. Jak wiadomo, reforma, której podjął się Arystoteles, słuchacz Platona obdarzony wyostrzonym zmysłem realistycznym, polegała na odmówieniu bytu ideom-formom (które w platonizmie miały pozycję wzorów udzielających rzeczom tożsamości) – i na równoczesnym uznaniu, że „to, czym rzecz była i jest” (*τό τί ἦν εἶναι*) znajduje się w bycie jednostkowym. W tym sensie metafizyka arystotelesowska była również, jak ontologia platonizmu, teorią istoty-*οὐσία*, lecz teorią realistyczną. Można by przy okazji wrócić do wątku, który już pojawił się w jednym z pierwszych rozdziałów tej pracy, i powiedzieć, że realizm metafizyki Arystotelesa fluktuował pod względem równocześnie stopnia konfliktu z platońskim pojmowaniem *οὐσία* i wierności pierwszeństwu jednostki przed powszechnikiem, rzeczy przed pojęciem: pod tym względem Arystoteles z *Kategorii* jest z pewnością bardziej wyrazistym realistą od Arystotelesa z niektórych warstw doktrynalnych *Metafizyki*. Jednak niezależnie od tej interesującej ewolucji (która zależnie od różnych hipotez co do chronologii pism Arystotelesowych jest ujmowana przez niektórych jako dość konsekwentne oddalanie się ucznia od mistrza, a przez innych jako – jakby odwrotnie – ostrożny nawrót ucznia do odrzuconych kiedyś gwałtownie idei centralnych mistrza) ruch myśli odbywa się tu wciąż w polu zakreślonym przez parmenidejsko-platońską redukcję teorii bytu do teorii istoty, uwarunkowaną redukcją samego bytu do trwałej tożsamości. Jak pamiętamy, jedyne odstępstwo Arystotelesa od tej zasady nastąpiło nie w metafizyce, lecz w metodologii – gdy w znanym i żywo dyskutowanym fragmencie *Analitik wstępnych* (92 b) polecił badania nad tym, „czym jest”, uprzedzić doświadczeniem, „czy jest”, co wiązało się z twierdzeniem, że oba te aspekty nie dadzą się zredukować do jednego. Nie miało to jednak żadnego wpływu na treść jego własnej metafizyki. Pozostała ona teorią substancji i istoty.

Są to sprawy powszechnie znane. Pójdźmy teraz dalej. Oczywiście neoplatonizm odziedziczył opisaną wyżej tradycję esencjalizującą – głównie w jego wersji platońskiej, lecz z ambicją jej połączenia z myślą Arystotelesa. Jeśli jednak intuicje i twierdzenia przybliżające nas do nowego rozumienia neoplatonizmu są prawdziwe, neoplatonikom zdarzało się wykraczać poza tę granicę – a nawet wskazywać na znajdujący się poza porządkiem esencjalnym porządek wyższy, coś przewyższającego pod względem realności wszelki byt-istotę<sup>1421</sup>.

1421 Oddajmy głos polskiemu autorowi, który wyjaśnia, na czym polegałaby ta specyficzna nowość neoplatonizmu: „W naszych rozważaniach ukazaliśmy wyraźnie, że nie można ujmować neoplatonizmu zamykając go w obrębie metafizyki istoty. Rozumienie bytu jako ‘rzeczywiście rzeczywistego’ (*ὄντως ὄν*) nie wyczerpuje zagadnienia rozumienia bytu u neoplatoników. Obok tak pojmowanego bytu pojawia się bowiem Jednia, posiadająca jakiś bytowy aspekt. Jest ona postrzegana jako byt

Wynikałoby z tego, że przynajmniej niektóre neoplatonizmy albo odkrywają nową problematykę, nieobecną w esencjalizujących doktrynach idealizmu Platona czy realizmu Arystotelesa, albo wzmacniają intuicje, które w nich nie uzyskały kształtu uwyraźnionego w teorii i tekście. To jednak nie znaczy, że ta obiecująca i twórcza tendencja występowała u wszystkich klasyków neoplatonizmu – wręcz przeciwnie, badacze zauważają tu rozbieżność między autorami tak znaczącymi, jak Plotyn i Proklos oraz Porfiriusz i Wiktoryn. Tak więc zjawisko określane przez nas łącznie nazwą neoplatonizmu obejmowałoby w rzeczywistości dwa dość rozbieżne nurty – zarówno ten, który był zawsze skoncentrowany na odnowieniu idealizmu platońskiego, jak i ten, który łączył to ze swoistym „egzystencjalizmem” Jedni.

Nie można też wykluczyć, że w ciągu wieków orientacja esencjalizująca narzucała swe regresywne, zawężające interpretacje nawet tekstom stanowiącym manifesty neoplatońskiego „egzystencjalizmu”. W ten sposób inspiracje płynące z tych intuicji egzystencjalnych zostałyby praktycznie zduszone przez tradycję esencjalizującą i esencjalistyczną. Jest to chyba dość dobrze widoczne wewnątrz Awicenniańskiego „arystotelizmu neoplatonizującego” – w którego łańciskowej kontynuacji tylko przez chwilę dominowała (za sprawą Wilhelma i Tomasza) orientacja egzystencjalna, wnet gwałtownie zaatakowana przez awicennizujących esencjalistów od Henryka z Gandawy i Jana Duns Szkota.

Tak jak geniusz Parmenidesa polegał w gruncie rzeczy na zatrzymaniu wszelkiej myśli wokół *ón*, czyli „tego, co jest” – tak osiągnięciem Platona było odkrycie niewzruszonych *óvóiai*. Jednak Platon umieścił te powody tożsamości rzeczy poza nimi. Jego uczeń, realista Arystoteles „sprowadził” natomiast *tó tí ήν είvai* do jednostkowych substancji – na tym z kolei polegało jego odkrycie i jego radykalna reforma teorii platońskiej. Jeśli zaprezentowana tu interpretacja nowości neoplatonizmu jest uzasadniona, można by powiedzieć, że neoplatonicy dokonywali swego odkrycia *egzystencji* w podobny sposób, w jaki *Divus Plato* odkrywał *óvóiai* – a więc wykonując manewr podobny do tego, który tak bezwzględnie korygował

---

nie mający żadnych ograniczeń. Neoplatonicy nie nazywali Jedni *óvτοc óv*, czy nawet *óv*, lecz zawsze twierdzili, że jest ona ponad tym, co jest nazwane *óv*. Nie oznacza to jednak, że Jednia nie była dla nich bytem w tym znaczeniu, w jakim my dzisiaj rozumiemy byt. Jeśli bowiem dla nas byt jest nie tylko istnieniem jakiejś treści, ale także samym istnieniem – istnieniem samoistnym, znaczy to że używamy słowa *byt* na określenie tego, co po prostu istnieje. Neoplatonicy używali za Platonem słowa *óv* na określenie tylko takiego istniejącego, który jest ograniczony. Istnienie nieograniczone nazywali Jednią, aby podkreślić, że nie jest ono istnieniem i czymś jeszcze (jakąś treścią), lecz istnieniem i tylko istnieniem. Na to, że tak istotnie było, wskazuje określanie Jedni terminem *το είvai* – *bycie*. U Platona o Jedni, która jest Jednością absolutną, nie możemy powiedzieć, że jest. Termin *το είvai* w odniesieniu do Jedni, spotykamy jednak u Plotyna, choć używa on go rzadko. Jego uczeń – Porfiriusz czyni to znacznie częściej, zaś jeden z ostatnich neoplatoników – Damascjusz nie waha się zastępować terminu *είvai* terminem *ύπαρξίς* – egzystencja. Wydaje się, że nie można stwierdzić, czy sam Plotyn rozumiał Jednię jako egzystencję, lecz na pewno tak rozumieli naukę Plotyna jego uczniowie” (STĘPIEŃ, 1998, 96).



Arystoteles. Podobnie bowiem jak Platon idee, neoplatonicy umieszczali niedostępną egzystencję ponad rzeczami i w ogóle ponad i poza wszystkim – super-byt poza szeregiem bytów-istot. I znowu, z tej perspektywy to, czego dokonał ostatecznie św. Tomasz w swej realistycznej metafizyce egzystencjalnej, było swoistym powtórzeniem korekty Arystotelesa: Tomasz zapewne wiele skorzystał z myśli o *esse* znajdującym się poza „tym, co jest”, natychmiast jednak to *esse* oddalone ponad istoty „sprowadził” do wnętrza jednostkowych bytów jako ich pierwszy akt i „coś najgłębszego”, *intimum*<sup>1422</sup> (podczas gdy jeszcze Awicenna jedynie „przyklepał” je z zewnątrz do bytu-istoty). Natomiast ponad wszystkimi rzeczami Tomasz zostawił *Ipsum Esse subsistens*<sup>1423</sup>. W ten sposób zmieniały się nasz ogląd spotkania św. Tomasza z neoplatonikami – a fakt wpływu tych ostatnich na formowanie się Tomaszowej metafizyki egzystencjalnej stawałyby się w tym nowym oglądzie bardziej zrozumiałe<sup>1424</sup>.

## BOECJUSZ NEOPLATONIKIEM – ALE JAKIM?

- 80 Powyższe tezy wymagają dopiero obrony, a hipotezy – sprawdzenia, zaś wymagałoby to najpierw szeregu badań szczegółowych i uogólniających monografii. Wobec ich braku spróbujmy osiągnąć tu jedynie pewne przybliżenia dotyczące tego, z czym właściwie mamy do czynienia w spotkaniu z myślą Boecjusza, a dokładniej z jego dość tajemniczym odróżnieniem z *De hebdomadibus*.

1422 Por. TOMASZ, *IN I SENT*, 37, 1, 1 c: „Deus est unicuique intimus, sicut esse proprium rei est intimum ipsi rei”; *IN II SENT*, 1, 1, 4 c: „esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quae esse determinatur”; *STH*, 1, 8, 1 c: „Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quae in re sunt”; *STH*, 1, 105, 5 c: „et ipse Deus est proprie causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus”.

1423 Być może nie od rzeczy byłoby przypomnienie w tym miejscu jeszcze jednej znaczącej różnicy między myślą Tomasza i myślą Awicenny: o ile ten ostatni powiada, że Bóg będąc samym *esse*, „nie ma istoty” – o tyle Akwinata zdecydowanie woli mówić, że istotą Boga jest istnienie. W myśleniu Awicenny jest więc widoczny ten charakterystyczny ślad neoplatonickiego radykalnego przeciwstawienia egzystencji i esencji – w ten sposób, że maksymalnie „zewnątrzna” egzystencja wprost nie może się znaleźć w jakimś wspólnym porządku z esencją. Tymczasem u Tomasza nawet w przypadku całkowicie prostego bytu Boga istota nie zostaje wykluczona – zostaje ona utożsamiona z samoistnym istnieniem.

1424 Agnieszka Kijewska zwracając uwagę na typowe na gruncie neoplatonizmu łączenie filozofii z religią oraz „przeplatanie się płaszczyzny ontologicznej z epistemologiczną”, tłumaczy to faktem, że „neoplatoników nie interesowała ... rzeczywistość ujęta w niej samej, a jedynie rzeczywistość potraktowana jako tekst, znak Transcendencji”, i dlatego „nie ma tam mowy o bycie jako takim, a jedynie o bycie, który jest możliwym przedmiotem ujęć poznawczych” (por. KIJEWSKA, 1994, 20). Z tej perspektywy reformę św. Tomasza można by uznać za przywrócenie teorii bytu centralnych intuicji metafizycznych, które sam neoplatonizm chętniej przenosił do teorii osiągnięcia bóstwa. Jeśli zaś chodzi już wprost o istnienie, obiecująca wydaje się teza, że w neoplatonizmach jest ono sposobem wyjaśnienia obecności (a nie realności). Egzystencjalizm neoplatonicki byłby więc wynikiem próby eksplikacji mistycznego doświadczenia Boga – podczas gdy egzystencjalizm tomistyczny jest jednak raczej stopniowym uniesprzecznianiem powszechnie dostępnego doświadczenia rzeczy.

Przynależność Boecjusza do świata myśli neoplatońskiej nie ulega wątpliwości – wspominaliśmy zresztą o tym już w pierwszym rozdziale tej pracy. W świetle tego, co powiedziano wyżej, nie jest jednak sprawą drugorzędą dokładniejsze usytuowanie autora *De hebdomadibus* w drzewie genealogicznym neoplatonizmu.

Mówiliśmy już wyżej, przy okazji zaangażowania Boecjusza w interpretację *Kategorii*, o jego zależności od Porfiriusza<sup>1425</sup>. Miało to swoje znaczenie w sposobie podejścia Boecjusza do arystotelesowskiej logiki, kategorii i terminologii Arystotelesowej. Jednak także teraz, w kwestii reguł z *De hebdomadibus*, powiązanie właśnie z Porfiriuszem wydaje się wnosić pewne konsekwencje szczególnie doniosłe dla kształtu jego metafizyki. Przecież to właśnie Porfiriusz – w odróżnieniu od Jamblicha czy Proklosa – podejmuje wysiłek ściśle filozoficznego rozwinięcia zagadnień ontologii platońskiej: zamiast w duchu ontologii „rzeczywiście rzeczywistego” (pojmującej byt jako istotę) wyłącznie mnożyć hipostazy, Porfiriusz prawdopodobnie jako pierwszy wykroczył poza spuściznę filozofii platońskiej, i zaproponował rozumienie najwyższej przyczyny rzeczywistości jako bytu czystego, inaczey „bycia” (*το εἶναι*). O ile bowiem Bóg-Jednia są dla Porfiriusza właśnie owym „byciem”, o tyle druga hipostaza jest bytem (*ὄν*)<sup>1426</sup>. W ten sposób „po raz pierwszy wśród neoplatoników pojawia się pogląd, że na szczycie rzeczywistości stoi pierwsza przyczyna, która jest bytem”<sup>1427</sup>. Umieszczenie tej pierwszej przyczyny ponad Jednią jest twierdzeniem, „na które nie zgodziłby się z pewnością żaden ortodoksyjny platonik”<sup>1428</sup>. Tym samym mamy tu do czynienia z neoplatonizmem, który nie jest jedynie kontynuacją parmenidejsko-platońskiej problematyki tożsamości i tworzy nurt bardzo odmienny od tego, który łączymy z imieniem Plotyna.

Proces widoczny w myśli poganina Porfiriusza rozwija się w teologicznych pismach chrześcijanina-neoplatonika Mariusza Wiktoryna, którego także Hadot umieszcza wśród szczególnie wpływowych autorytetów Boecjusza. Wiktoryn w swych antyariańskich pismach teologicznych – *Ad Candidum* i *Ad Arium* – jeszcze mocniej utożsamia Boga, stojącego u szczytu rzeczywistości, z bytem (a nie z jednią, którą przenosi poniżej). Podobnie jak Porfiriusz, odróżnia zresztą byt i bycie (przy czym w tym drugim przypadku używa słowa *esse*)<sup>1429</sup>. W sumie Wiktoryn odróżnia pierwsze bycie (jako niepartycypujące) i drugie bycie (jako partycypujące w pierwszym). Trzymając się neoplatońskiego gradualizmu, mówi następnie po kolei o byciu Boga, o byciu bytu, a w końcu o byciu wszystkiego. Ponieważ Wiktoryn kojarzy byt z jakąś treścią, może właśnie mówić o „byciu bytu”,

1425 Por. MARENBO, 2003, 12n.

1426 Te ustalenia Pierre’a Hadot referuję za: STĘPIEŃ, 1998, 30-33.

1427 STĘPIEŃ, 1998, 33.

1428 STĘPIEŃ, 1998, 33.

1429 Por. STĘPIEŃ, 1998, 53.

zaś bycie nazywać „bytem czystym” (czyli samą egzystencją, bez żadnej treści)<sup>1430</sup>.

Porfiriusz i Wiktoryn tworzyliby zatem – jak to przedstawił Hadot – ową „egzystencjalną” linię wewnątrz neoplatonizmu – której kolejnym ogniwem miałby być Boecjusz. Szczególne znaczenie odgrywa tu Wiktoryn, gdyż jego neoplatonizm jest równocześnie zarówno bogaty filozoficznie (jest „wielką syntezą filozofii starożytnej”<sup>1431</sup>, obejmującą tradycję platońską, poglądy Arystotelesa, stoików i elementy doktryn hermetycznych), jak i już u niego zaadaptowany dla potrzeb ortodoksyjnej chrześcijańskiej nauki trynitarniej. Rzeczywiście, neoplatoński system Wiktoryna mógł być „dla wielu filozofujących chrześcijan ... o wiele atrakcyjniejszy od czystego platonizmu i wczesnego neoplatonizmu”<sup>1432</sup>, lecz w praktyce najpoważniejszym kanałem oddziaływania jego myśli na następane wieki okazał się – właśnie Boecjusz<sup>1433</sup>. I to poprzez Boecjusza Wiktorynowa wersja „egzystencjalnego” neoplatonizmu miałaby wkroczyć do dziejów łacińskiej filozofii średniowiecznej.

Związki *De hebdomadibus* z „egzystencjalną” linią neoplatonizmu Wiktoryna wydają się dzisiaj nie tylko bardzo prawdopodobne<sup>1434</sup>, ale wręcz dowiedzione<sup>1435</sup>, mimo że nadal można dyskutować na temat pewnych różnic między Boecjuszem i Wiktorynem (gdź reguły z *De hebdomadibus* nie są przecież wyłącznie prostą transpozycją nauki z *Adversus Arium*)<sup>1436</sup>, a nawet i dziś niektórzy autorzy trzymają się interpretacji ignorującej propozycje Hadot.

Kwestią wciąż o wiele słabiej rozeznaną pozostaje kontynuacja tej „egzystencjalnej” linii już wewnątrz średniowiecznej tradycji boecjańskiej. Zwracaliśmy wyżej uwagę na trudności w rozeznaniu rzeczywistego znaczenia tego sposobu interpretacji reguł Boecjusza, które autorzy chartryjscy – Gilbert i Teodoryk – przedstawiali jako podejście „teologiczne”. Co prawda Gilbert z Poitiers ma w literaturze naukowej mocno zasłużoną

1430 Por. STĘPIEŃ, 1998, 85. Przytoczmy tu również konkluzję autora dotyczącą znaczenia i roli bycia-esse w myśli Wiktoryna: „Widzimy wyraźnie, że jest ono tożsame z *praegzystencją*, która na niższych poziomach rzeczywistości staje się po prostu egzystencją. Wydaje się, że Wiktoryn utożsamia *bycie* z *praegzystencją*, aby podkreślić, że jest ono egzystencją całkowicie uniwersalną i pierwotną. Egzystencja kojarzy mu się bowiem z istnieniem całej rzeczywistości. Jest to pojmowane podobnie jak czysty akt, który nie aktualizuje niczego konkretnego. Tak jak forma jest aktem pierwszego bytu, tak egzystencja jest istnieniem pierwszego bytu. Preegzystencja jest istnieniem w ogóle tak, jak czysty akt jest aktem w ogóle. *Bycie*, jako Bóg Ojciec jest więc czystym aktem i czystym istnieniem. W Synu Bożym staje się istnieniem i aktem pierwszego konkretnego – pierwszego bytu. Następnie staje się istnieniem i aktem wszystkich poszczególnych rzeczy, najpierw czysto duchowych, potem duchowo-zmysłowych, a na końcu tylko zmysłowych” (STĘPIEŃ, 1998, 94n).

1431 STĘPIEŃ, 1998, 48.

1432 STĘPIEŃ, 1998, 48.

1433 Por. BRADSHAW, 2004, 115.

1434 Por. STĘPIEŃ, 1998, 100.

1435 Por. BRADSHAW, 2004, 116.

1436 Por. MARENBNON, 2003, 90.

pozycję skrajnego platońskiego realisty, ale należałoby zapytać czy nie istnieje jeszcze inne oblicze jego doktryny, związane właśnie z podejściem „teologicznym” i zbliżające się do odkrywanej dziś linii egzystencjalnej w neoplatonizmie. To samo pytanie dotyczy zresztą w jeszcze większym stopniu Wilhelma z Owernii.

Sprawy te nie zostały jak dotąd należycie zbadane, a sam twórca nowej interpretacji neoplatonizmu porfirijsko-wiktoryńskiego, Pierre Hadot, zdaje się sądzić, że egzystencjalna treść *De hebdomadibus* musiała czekać aż do Tomasza z Akwinu, i dopiero on – nie znając zupełnie myśli Wiktoryna – potrafił jednak nawiązać właśnie do charakterystycznego dlań „egzystencjalnego” tonu doktryny „reguł”.

Jednak także to ostatnie twierdzenie nie jest przyjmowane bezdyskusyjnie. Równoległe do pasjonującego sporu o treść reguł Boecjusza – arystotelesowską lub neoplatońską, esencjalną czy egzystencjalną – toczy się też od dawna dyskusja o tym, na ile i w jakiej warstwie w kwestii *esse* zgadzają się Boecjusz i Akwinata. Niestety, dyskusja ta jest tyleż interesująca, co daleka od powszechnie akceptowanych wniosków. „Zaproponowano prawie wszystkie możliwe permutacje – mówi autor jednej z najświeższych publikacji dotyczących tego zagadnienia. – Jest tu i zasadniczo arystotelesowski Boecjusz, i solidnie neoplatoński Boecjusz oraz neoplatoński Boecjusz z ważnymi elementami arystotelesowskimi. Jest tu awicenniański Tomasz, neoplatoński Tomasz zgodny z liniami Pseudo-Dionizego i *Liber de causis* oraz Tomasz fundamentalnie arystotelesowski. W niektórych przypadkach Boecjusz jest uważany za bardziej arystotelesowskiego, a Tomasz – za bardziej neoplatońskiego; innym razem obaj są uważani za – mniej więcej na równi – neoplatońskich, a kiedy indziej za mniej lub bardziej tak samo arystotelesowskich. Wydaje się, że jedyną możliwością, której nie przedstawiono, jest ta, której być może najbardziej byśmy się spodziewali: bardziej neoplatoński Boecjusz i bardziej arystotelesowski Tomasz”<sup>1437</sup>.

Niezależnie od tego skomplikowanego obrazu sporów o interpretacje, widzieliśmy wyżej Tomasza powtarzającego w różnych swoich dziełach konkluzję, którą wolno nam rozumieć jako przypisanie nauce Boecjusza w *De hebdomadibus* znaczeń co najmniej bliskich jego własnej metafizyce egzystencjalnej. W ten sposób św. Tomasz zdawał się odwracać od dominującej także w jego czasach interpretacji esencjalnej, którą widzieliśmy wyżej w cytowanych tekstach Gilberta z Poitiers czy św. Alberta – i w tym kontekście Hadot składał Akwinacie hołd za „intuicyjne zgłębienie sformułowań Boecjusza”, i to bez znajomości ich oparcia w myśli Wiktoryna<sup>1438</sup>.

Nie analizowaliśmy jednak jak dotąd najważniejszego źródła dającego wgląd w stosunek Akwinaty do reguł Boecjusza – czyli Tomaszowego ko-

1437 BROCK, 2007, 475.

1438 POR. BRADSHAW, 2004, 117.

mentarza do *De hebdomadibus*. Właśnie teraz, po uświadomieniu sobie kompleksowości całego zagadnienia *esse* u Boecjusza, przyszedł czas na spotkanie z tym tekstem.

TOMASZ JAKO KOMENTATOR BOECJUSZA

81 Komentarz Tomasza do *De hebdomadibus* sprawia niejedną trudność jego badaczom. Prawdziwą zagadką jest już choćby kwestia, dlaczego św. Tomasz w ogóle zajął się komentowaniem dzieł Boecjusza. Przecież – w kontrastowym odróżnieniu od wieku XII – „złoty wiek scholastyki” nie miał już szczególnych względów dla Boecjusza, zajęty pasjonującymi nowościami arystotelesowskimi, arabskimi i neoplatonickimi. W wieku XIII św. Tomasz był „jedynym liczącym się myślicielem, który komentował te dawno już przebrzmiałe utwory”<sup>1439</sup>. Nie był do tego w żaden sposób zobowiązany *ex officio* (traktaty teologiczne Boecjusza nie miały pozycji uniwersyteckiego „podręcznika”, jak to było z augustyńskimi *Sentencjami* Piotra Lombarda, komentowanymi z zasady przez wszystkich bakałarzy teologii). Brak oznak, by Akwinata komentował Boecjusza na czyjąś prośbę (choć, dla porównania, w wielu jego dziełach znajdują się dedykacje świadczące o podejmowaniu różnych prac na życzenie konkretnych osób).

Skoro więc za opracowaniem komentarzy do traktatów Boecjusza nie stoją ani zajęcia uniwersyteckie, ani prośby jakichś osób, wynikałoby z tego, że św. Tomasz pisał je z własnej inicjatywy. Skąd wynikał osobisty zapał do tej pracy, możemy się już jedynie domyślać<sup>1440</sup>. W przypadku *De Trinitate* stawiano tezę, że Akwinata uznał to dziełko za dobry pretekst do wejścia w aktualną dyskusję o naukowości (i filozoficznym komponentcie) poznania teologicznego<sup>1441</sup>, pierwsze podejście w drodze do nowej syntezy *doctrina sacra* lub okazję do ożywienia przygasłych w wieku XIII zainteresowań teologią Trójcy Świętej<sup>1442</sup>. W przypadku *De hebdomadibus* brak nawet takich domysłów. Jeśli więc komentarz do *De Trinitate* uznaje się za „dzieło tajemnicze” (z racji tego, że znawcy pisarstwa Akwinaty spierają się w jego przypadku „o wszystko”) – to w jeszcze większym stopniu tajemniczy jest komentarz do *De hebdomadibus*. W gruncie rzeczy nie wiemy nawet, kiedy powstał, choć za najbardziej prawdopodobną datację uważa się pierwsze

1439 KURDZIAŁEK, 1996, 169 (cytat pochodzi z artykułu *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*). Dodajmy, że najprawdopodobniej Akwinata nie był tu tylko jedynym z wielkich – ale jedynym w ogóle w całym wieku XIII. Por. wstęp do łacińsko-polskiego wydania komentarza do *De Trinitate*: TOMASZ, O POZNANIU BOGA, 12 (gdzie autorzy sygnalizują ustalenia L. Eldersa i M.D. Chenu).

1440 Por. WEISHEIPL, 1985, 184n.

1441 Por. KURDZIAŁEK, 1996, 170n.

1442 Por. wstęp tłumaczy do: TOMASZ, O POZNANIU BOGA, 14.

lata pierwszej regensury paryskiej Tomasza – miałyoby to zatem być dziełko początkującego profesora teologii<sup>1443</sup>.

W komentarzu Akwinaty nie znaleziono żadnych śladów wcześniejszej tradycji objaśnień do *De hebdomadibus*, i to włącznie z objaśnieniami Remigiusza z Auxerre i Gilberta z Poitiers, które z powodu swej popularności musiały być mu znane<sup>1444</sup>. Jest to – według wyrażenia jednego ze współczesnych badaczy – „coś jakby tête-à-tête między Tomaszem i Boecjuszem”<sup>1445</sup>, na polu czystej metafizyki.

Przejdźmy teraz do zawartości tego komentarza – zatrzymując się oczywiście przy fragmencie dotyczącym reguł, które cytowaliśmy już wyżej. Św. Tomasz uważa, że różnica (*diversitas*) opisana w pierwszej regule nie powinna być odnoszona do rzeczy (o których według niego Boecjusz jeszcze tutaj nie mówi), lecz do samych treści pojęciowych (*rationes*) lub „intencji”. Gdy mówimy: *esse*, oznaczamy coś abstrakcyjnie (podobnie, gdy używamy słów: „bieg” lub „białość”) – gdy zaś posługujemy się pojęciem *id quod est*, „czyli byt”, oznaczamy coś w sposób konkretny (podobnie gdy używamy słów: „biegnący” lub „białe”). Konsekwentnie, o abstrakcyjnym *ipsum esse* nie możemy powiedzieć, że „jest” – tak samo jak o „biegu” nie powiemy, że „biegnie”: „bycie” nie jest „podmiotem bytowania” (*subiectum essendi*), a „bieg” nie jest „podmiotem biegania”. Że „biegnie”, powiemy o „biegnącym” – o ile „jest podmiotem biegu i partycypuje w nim”. Tak samo jest z bytem – to właśnie o nim, czyli o „tym, co jest”, możemy powiedzieć, że jest, „o ile partycypuje w akcie istnienia”. Byt przyjmując „akt istnienia” i jest, i subsystuje (gdyż byt przysługuje przede wszystkim substancjom)<sup>1446</sup>. Na uwagę zasługuje tu wzmianka

1443 Przyjmuje się, że został sformułowany na pewno po komentarzu do *De Trinitate* (por. TORRELL, 1993, 504). Niestety ustalenie to nie daje nam wiele, skoro datowanie tego ostatniego komentarza nie jest pewne (choć za prawdopodobne przyjmuje się obecnie, że powstał między 1256 a 1259 – por. wstęp tłumaczy do: TOMASZ, O POZNANIU BOGA, 11). Inna rzecz, że oba komentarze boecjańskie Akwinaty stanowią odrębne całości i nie należy zakładać, że *Super De hebdomadibus* jest jakąś kontynuacją *Super De Trinitate*. Oba dzieła mogły powstać w zupełnie różnym czasie, z zupełnie różnych motywów i z zupełnie różnym przeznaczeniem (por. TORRELL, 1993, 99). Potwierdza to również zupełnie różny styl literacki obu komentarzy: *Super De Trinitate* ma formę kwestii i jest podobny do skryptu do *Sentencji* Lombarda, natomiast *Super De hebdomadibus*, jako komentarz *ad litteram*, jest podobny do komentarzy do Arystotelesa i Pseudo-Dionizego.

1444 Por. BATAILLON, 1992, 259n. Zresztą odnośniki do jakichkolwiek autorów poza Boecjuszem są w tym komentarzu wyjątkowo rzadkie (ograniczają się do czterokrotnego przytoczenia Arystotelesa i dwukrotnego Platona).

1445 BROCK, 2007, 470.

1446 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud: per hoc quod dicimus id quod est; sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, id est ens et currens, significantur sicut in concreto, velut album. Deinde cum dicit, *ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere

o akcie istnienia – której treść rozumiemy jednak o tyle, o ile znamy inne dzieła św. Tomasza. W tym miejscu kwestia ta nie została rozwinięta.

Podchodząc do reguły drugiej, Akwinata woli zacząć od wyjaśnienia, co znaczy „partycypować w czymś”. Tłumaczy, że znaczy to: „brać część” (*partem capere*), i odróżnia trzy odmiany partycypacji. Pierwsza polega na tym, że coś w sposób szczególny (*particulariter*) otrzymuje coś należącego do innego w sposób powszechny (np. człowiek partycypuje w „zwierzęciu”, a Sokrates w człowieku – w obu przypadkach pierwsze nie ma treści drugiego w jej zupełności). Druga odmiana partycypacji zachodzi, gdy podmiot partycypuje w przypadłości, a materia w formie – w ten sposób jakaś forma (przypadłościowa lub substancjalna), choć z siebie jest wspólna (*communis*), zostaje ograniczona do tego lub innego podmiotu. Jest wreszcie i taka odmiana, zgodnie z którą skutek partycypuje w swej przyczynie, zwłaszcza gdy nie dorównuje jej mocy (przykład św. Tomasza: powietrze partycypuje w świetle słońca – nie przyjmując go w tej jasności, która jest w słońcu)<sup>1447</sup>.

Akwinata wyjaśnia, że nie jest możliwe, aby „bycie” partycypowało w czymś wedle pierwszych dwóch wymienionych wyżej sposobów partycypacji (trzeci odsuwa na bok). *Ipsum esse* to abstrakt, więc nie może partycypować tak jak materia formę, a podmiot przypadłość. Nie może też partycypować tak jak poszczegół partycypuje w powszechniku – gdyż samo „bycie” jest czymś najpowszechniejszym (*communissimum*), więc raczej to w nim partycypuje coś innego. Również byt, czyli „to, co jest”, jest czymś najpowszechniejszym (*communissimum*) – ale został tu oznaczony w sposób konkretny, więc partycypuje w *ipsum esse*, choć nie w ten sposób, w jaki coś mniej powszechnego partycypuje w czymś bardziej powszechnym, lecz w sposób, w jaki konkret partycypuje w abstrakcie<sup>1448</sup>.

---

quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est, significatur sicut subiectum essendi, sic id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de corrente, quod currat, in quantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed *id quod est, accepta essendi forma*, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, *est, atque consistit*, id est in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed in quantum eis subest aliquid, ut postea dicitur<sup>7</sup>.

1447 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Secundam differentiam ponit ibi, *quod est, participare*, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet, universaliter dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate qua est in sole”.

1448 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid. Non enim potest participare

Przy okazji reguły trzeciej Akwinata przedstawia odróżnienia, które już dobrze znamy z części pierwszej niniejszej pracy. Zaczyna od sprecyzowania, że Boecjuszowi chodzi o to, jak się ma „to, co jest” i „bycie” do „czegoś zewnętrznego”. Jeśli jakąś rzecz ujmijemy abstrakcyjnie (np. jako człowieczeństwo lub białość), wtedy prawdziwość tego abstraktu wyklucza posiadanie przezeń w sobie „czegoś zewnętrznego”, czyli czegokolwiek spoza jej istoty. Abstrakty sprowadzają się do treści pojęciowej, opisującej to, „przez co” (*quo*) rzecz jest tym, czym jest: człowiek jest człowiekiem przez człowieczeństwo, a biel jest bielą przez białość. Jednak jeśli coś ujmijemy konkretnie (np. jako mającego człowieczeństwo lub mającego białość), nic nie przeszkadza temu, by posiadało coś zewnętrznego, czyli coś spoza właściwych im treści pojęciowych (coś poza człowieczeństwem lub poza białością). Konkluzja św. Tomasza: widać, dlaczego „człowieczeństwo” i „białość” oznaczają jedynie pewną „część” rzeczy i nigdy nie są orzekane o konkretach (tak jak część nie jest orzekana o całości). Boecjusz ma rację w trzeciej regule, gdyż jego *ipsum esse* to abstrakt, a *id quod est* – konkret<sup>1449</sup>.

Św. Tomasz uważa, że wraz z czwartą regułą Boecjusz przechodzi do „pojęć, które uzyskuje się przez zestawienie tego, co jest byciem po prostu (*esse*

---

aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod *id quod est*, scilicet ens, *participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo*: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare”.

1449 Por. TOMASZ, *IN DE HEED*, 2: „Tertiam differentiam ponit ibi, *id quod est, habere* et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo aliquid est album. Non est autem aliquid homo, formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt. Aliter autem se habet in his quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod *id quod est, potest aliquid habere, praeterquam quod ipsum est*, scilicet praeter suam essentiam; sed *ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam*”.



*simpliciter*), z tym, co jest byciem czymś (*esse aliquid*)”. Zdaniem Akwinaty autor *De hebdomadibus* najpierw zaznacza ich odmienność, a potem opisuje różnicę między nimi. Po pierwsze więc należy zauważyć, że skoro „to, co jest” może obejmować coś poza swoją istotą, musimy w nim odróżnić dwa *esse*, wynikające z posiadania przezeń dwóch form, „pryncypiów istnienia”. Z posiadania formy należącej do istoty wynika „bycie po prostu” (a więc „właściwe bycie podmiotu”) – jeśli zaś chodzi o formę „zewnątrzną względem istoty ją posiadającego”, formę tę nazwiemy „byciem czymś”<sup>1450</sup>.

Zdaniem Akwinaty różnica między *esse simpliciter* i *esse aliquid* została następnie ukazana w trzech odróżnieniach. Pierwsze z nich znajduje się w rozwinięciu reguły czwartej: po jednej stronie mamy przypadłość, a po drugiej substancję<sup>1451</sup>. Drugie odróżnienie znajduje się w następnej, piątej regule: do „bycia po prostu” potrzeba partycypacji podmiotu w istnieniu (*ipsum esse*), natomiast do „bycia czymś” jest niezbędne, by podmiot partycypował jeszcze w czymś – nie tylko w „byciu substancjalnym” (*esse substantiale*), ale i w określonej cesze (np. człowiek biały partycypuje w białości)<sup>1452</sup>. Trzecie odróżnienie też mieści się w regule piątej – zdaniem św. Tomasza chodzi tu o pewną konsekwencję tego, co powiedziano wcześniej: najpierw coś „jest po prostu” (przez partycypację w istnieniu), a potem „jest czymś” (przez partycypację w czymś innym)<sup>1453</sup>.

1450 POR. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Deinde cum dicit, *diversum tamen est esse*, ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid. Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, *illic enim accidens*. Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aliquid esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod *diversum est esse aliquid*, quod non est esse simpliciter, et quod aliquid sit *in eo quod est*, quod est proprium esse subiecti”.

1451 POR. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Deinde cum dicit, *illic enim accidens*, ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod *illic*, idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit simpliciter, significatur *accidens*, quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; *hic* autem cum dicitur esse aliquid in eo quod est *significatur substantia*, quia scilicet forma faciens esse constituit essentiam rei”.

1452 POR. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Secundam differentiam ponit ibi, *omne quod est, participat*, ubi dicit, quod ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquid; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem”.

1453 POR. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Tertiam differentiam ponit, ibi, *ac per hoc*, quae quidem accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex praemissis. Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid”.

Czy możemy uznać, że w referowanych do tej pory objaśnieniach – w których chodziło już o różnicę *esse* i *id quod est* – św. Tomasz wprowadza nas w swoją własną metafizykę egzystencjalną? Jest to pytanie przede wszystkim o znaczenie słowa *esse* w tym komentarzu. Zarówno autor jedyne polskiego opracowania dotyczące treści tego komentarza<sup>1454</sup>, jak i autor opracowania zestawiającego najważniejsze teksty Akwinaty o różnicy między istotą a istnieniem<sup>1455</sup>, uznają bez zastrzeżeń, że Akwinata komentując *De hebdomadibus* posługuje się słowem *esse* w sprecyzowanym sensie egzystencjalnym – takim samym, jaki mamy np. w *De ente et essentia*. I rzeczywiście – nic nie przeszkadza, by zrozumieć sformułowanie o *esse* różnym od „tego, co jest” w sensie własnej metafizyki Akwinaty: jako akt istnienia różny od istoty. Przemawia za tym najmocniej fakt, że Akwinata wielokrotnie gdzie indziej sygnalizował, że właśnie tak, egzystencjalnie, rozumie odróżnienie Boecjusza. A jednak gdybyśmy na chwilę całkowicie zapomnieli o kontekście wypowiedzi z innych dzieł, sam wykład z komentarza do *De hebdomadibus* daje się zrozumieć także w tym sensie esencjalnym, który proponował np. nauczyciel Tomasza, św. Albert<sup>1456</sup>.

Pamiętajmy, że według Akwinaty dotychczas analizowane reguły dotyczyłyby pojęć, a nie rzeczy. Dopiero reguły szósta i siódma – dotyczące pojęć złożonego i prostego, co należy do treści pojęciowej *jednego* – ujmują różnicę *esse* i *quod est* „w zastosowaniu do rzeczy”<sup>1457</sup>. Dalej czytamy:

Należy najpierw rozważyć to, że tak jak *esse* i *quod est* różnią się pojęciowo, tak w rzeczach złożonych różnią się realnie. To zaś jest jasne na podstawie tego, co powiedziano wyżej. Powiedziano bowiem wyżej, że samo *esse* ani nie partycypuje w czymś tak, że jego treść pojęciowa tworzy się z wielu, ani nie ma niczego co przylacza się z zewnątrz (tak że byłaby w nim kompozycja przypadłościowa); i dlatego samo *esse* nie jest złożone; zatem rzecz złożona nie jest swoim *esse*; dlatego też Boecjusz mówi, że „w każdej rzeczy złożonej czym innym jest *esse*” czyli byt, a „czym innym samo” to, co złożone, które jest przez partycypację w samym *esse*. Następnie gdy mówi, że „Wszystko to, co proste” itd., pokazuje jak to się ma w rzeczach prostych, w których z konieczności „samo *esse* i to, co jest” jest „czymś

1454 Por. BAFIA, 1998, 192.

1455 O. Mieczysław A. Krąpiec uznaje tekst z komentarza do *De hebdomadibus* za jeden z dwóch zasadniczych w dziedzinie tej różnicy – gdyż oba „jasno i niedwuznacznie wskazują, jak sam Tomasz pojmował złożenie w bycie z istoty i istnienia” (por. KRĄPIEC, 1995, 358 i 360).

1456 Dlatego Gilson ostrzegwał, że nie możemy być pewni, że chodzi tu o akt istnienia bytu. Por. GILSON, 1963, 91 przyp. 36.

1457 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD.*, 2: „Deinde cum dicit, *omni composito*, ponit conceptiones de composito et simpliciter, quae pertinent ad rationem unius. Est autem considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius *esse* et eius *quod est*, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res”.

jednym” i tym samym realnie. Jeśli zaś to, co jest, i samo *esse* byłoby realnie czymś różnym, nie byłaby to już rzecz prosta, lecz złożona<sup>1458</sup>.

Następnie Akwinata problematyzuje sens wyrażenia „(rzeczy) proste” – aby dojść do konkluzji, że w sensie ścisłym jest tylko jeden byt „naprawdę prosty”, jedyny Bóg<sup>1459</sup>. A więc to właśnie w Nim *esse* i *id quod est* są jednym i tym samym.

Faktem bezspornym jest to, że – nawet jeśli w komentarzu boecjańskim Tomaszowi chodzi rzeczywiście o różnicę aktu istnienia i istoty – objaśnienia dotyczące tej doktryny są tu bardzo skrótowe i brakuje w nich nawet tak podstawowych wątków doktryny Tomaszowej, jak wyraźne zastosowanie nauki o akcie i możliwości. Cokolwiek by zatem rzec o obecności tezy egzystencjalnej w tym tekście, znajdowałyby się ona tam raczej na drugim planie, podczas gdy problemem naprawdę pierwszorzędnym jest teoria partycypacji, którą Tomasz rozpoznaje w jej kształcie platońskim, a następnie stara się przenieść w ramy arystotelesowskie<sup>1460</sup>. To zresztą właśnie z powodu zagadnienia partycypacji komentarz do *De hebdomadibus* jest od dawna przedmiotem owocnych badań<sup>1461</sup>.

Wygląda więc na to, że Tomasz widzi swoją tezę egzystencjalną jako swoistą realizację poszukiwań Boecjusza – lecz równocześnie nie traktuje objaśnień do tekstu Boecjusza jako właściwego miejsca dla pełnego wykładu swojej doktryny. Brzmi to jak paradoks, ale pamiętajmy, że filozoficzne komentarze Tomasza – do pism Arystotelesa czy neoplatoników – rzadko bywają miejscem, gdzie prezentuje on swoją własną metafizykę.

1458 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituat ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum ipsum esse. Deinde cum dicit, omne simplex, ostendit qualiter se habet in simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum”.

1459 Por. TOMASZ, *IN DE HEBD*, 2: „Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. (...) Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid diversificans: et quia nihil aliud praeter se habet admixtum, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus”.

1460 Por. BROCK, 2007, 475.

1461 Zob. GEIGER, 1942 i FABRO, 2005, a z nowszych: VELDE, 1995. Nie zmienia to faktu, że spośród dwu komentarzy boecjańskich Tomasza większą literaturą badawczą obrósł ten do *De Trinitate*. Dotyczy to również polskiej literatury przedmiotu, „ubogiej i fragmentarycznej” (BAFIA, 1998, 17), która sprowadza się do publikacji dających się zliczyć na palcach jednej dłoni.

## METAFIZYKI SPRZYJAJĄCE ODKRYCIU ISTNIENIA

82 Przetępując magiczną granicę badań bytu zawężonych do jego istoty, wchodzimy już wyraźnie na teren nowej metafizyki. Niezależnie od jej adekwacji względem rzeczywistości, należy zapytać także o jej źródła historyczne. Jednym z nich – i być może najważniejszym – jest metafizyka Awicenny (w każdym razie to jego myśli znajdują się z reguły w epicentrum Tomaszowego odkrycia istnienia bytu). Jak zobaczyliśmy w tym rozdziale, podobnie blisko znajdują się cytaty z Boecjusza. Charakterystyczną cechą obu tych inspiracji jest obecna w nich swoista mediacja między arystotelizmem i platonizmem – co w przypadku Boecjusza przyjmuje proporcję neoplatonizmu arystotelizującego, a w przypadku Awicenny – wręcz odwrotnie: arystotelizmu neoplatonizującego. Niezależnie od tych różnic w akcentach, komponent neoplatonicki jest tu wyraźnie obecny. Z drugiej strony Tomasz właściwie nigdy nie powołuje się w kontekście odkrycia istnienia na Arystotelesa<sup>1462</sup> – choć właśnie arystotelesowska doktryna aktu i możliwości stanowi jeden z teoretycznych fundamentów nowej, niearystotelesowskiej nauki o akcie istnienia. Wypada po prostu uznać za fakt, że swoje odkrycie istnienia św. Tomasz w ten czy inny sposób wiązał z neoplatonizmami<sup>1463</sup>.

1462 Jeśli miałoby chodzić o jakąś bezpośrednią inspirację, jedynym tekstem Arystotelesa powoływanym przez Akwinatę jako świadectwo na korzyść odróżnienia istnienia jest zdanie z *Analityk wtórych*, 92 b 10: „To, czym jest człowiek, i to, że człowiek jest, to jest różne”. Tomasz znał ten fragment w kilku wersjach łacińskich, z których tłumaczenie Wilhelma z Moerbeke (tzw. *Recensio Guillelmi*) brzmi: „quid est homo et esse hominem aliud est” (ARISTOTELES, *ANALYTICA GUIL*, 2, 7 [327, 1n]). W komentarzu do tych słów Filozofa św. Tomasz napisał: „Et ita patet quod per unam et eandem demonstrationem non possunt diversa demonstrari. Sed aliud est quod quid est homo, et esse hominem: in solo enim primo essendi principio, quod est essentialiter ens, ipsum esse et quidditas eius est unum et idem; in omnibus autem aliis, quae sunt entia per participationem, oportet quod sit aliud esse et quidditas entis. Non est ergo possibile quod eadem demonstratione demonstrat aliquis quid est et quia est” (IN *POSTERIORA*, II, 6 [462]). Wbrew wrażeniu, które tworzy ten fragment, można powtórzyć za jednym z dwudziestowiecznych mediewistów, że „jest bardzo prawdopodobne, iż [Akwinata] przekracza tu myśl Arystotelesa. Trzeba jednak uznać, że w niewielkim stopniu kładzie nacisk na tę argumentację – jej wyraz znajdujemy jedynie w komentarzu, w momencie, gdy natrafia na ten fragment tekstu Arystotelesa” (FOREST, 1956, 133n). Zresztą, co ciekawe, w swoim komentarzu Akwinata nie nawiązał do brzmienia tego fragmentu swego źródła w starszej wersji Gerarda z Kremony, które zdaje się brzmieć jeszcze bardziej „egzystencjalnie” (por. ARISTOTELES, *ANALYTICA GER*, 2, 7 [256, 24n]: „intentio diffinitionis hominis et eius essentie est preter intentionem quia ipse existit”). Sprawa ewentualnych treści egzystencjalnych w metafizyce Stagiryty wywołała dyskusję, toczącą się głównie w pierwszej połowie ubiegłego wieku – doprowadzając do konsensu, że w myśli Arystotelesa nie ma miejsca dla różnicy między istotą bytów niematerialnych i ich istnieniem (konkluzję taką wyraził m.in. o. M.D. Rolland-Gosselin OP, a u nas – w dyskusji z ks. St. Adamczykiem – o. M.A. Krąpiec OP). Gilson mówi z jednej strony, że „Arystoteles nie znalazł całkowitego metafizycznego uzasadnienia dla swego wyostrego poczucia indywidualnego konkretnego, które odróżniało go tak wyraźnie od Platona”, a z drugiej – sygnalizuje nawet „subtelne wyeliminowanie problemów związanych z podstawowym faktem istnienia” (1963, 49n i 52). Na temat tego, co stało u podstaw esencjalnego zawężenia metafizyki Arystotelesowej – por. MILCAREK, 1999.

1463 Na temat skomplikowanej zależności myśli Tomasza od źródeł neoplatonickich por. równocześnie dwa dopełniające się opracowania: HENLE, 1970 i HANKEY, 2002. O ile Henle w swym erudycyjnym

Nie oznacza to jednak, że wszystkie neoplatonizmy prowadziły Tomasza prostą drogą do odkrywczego przekroczenia metafizyki Arystotelesa. Na swojej intelektualnej drodze św. Tomasz spotkał co najmniej trzy duże tradycje neoplatońskie o charakterze chrześcijańskim: neoplatonizm św. Augustyna, doktora Kościoła, neoplatonizm Pseudo-Dionizego (dormniemanego Areopagity, ucznia Apostolskiego) i neoplatonizm Boecjusza. W każdym z tych nurtów Akwinata spotykał już coś innego niż klasyczny neoplatonizm Jedni, usytuowanej przez Plotyna ponad bytem. Wszystkie te neoplatonizmy chrześcijańskie były mniej lub bardziej wyraźnie teologicznymi realizmami uznającymi, iż ponad całą wielością stworzeń znajduje się „Ten Który Jest”<sup>1464</sup>.

A przecież spośród wymienionych wyżej odmian neoplatonizmu chrześcijańskiego tylko ten Boecjuszowy został przez Akwinatę wprowadzony do jego swoistej bibliografii autorytetów usprawiedliwiających odkrycie istnienia. Autorytety Augustyna i Pseudo-Dionizego są u Tomasza powoływane nieustannie, także w wywodach dotyczących struktury rzeczywistości i bytu – lecz bodaj nigdy nie są przytaczane jako źródła zasilające nową teorię aktu istnienia. To zapewne nie przypadek. Augustyn był dla Tomasza oczywiście niepodważalnym autorytetem teologicznym, lecz w warstwie filozoficznej Akwinata mógł dostrzec, że augustyńskie odkrycie Boga-Jahwe jako Najwyższego Bytu polega na usytuowaniu u szczytu rzeczywistości zabsolutyzowanego platońskiego Trwania, czyli Bycia-Sobą<sup>1465</sup>. Z kolei autor *De divinis nominibus* mógł być dla Akwinaty autorytetem jeszcze większym – zwłaszcza że był on przecież przekonany, że ma do czynienia z Uczniem Apostolskim – ale właściwy jego teologii negatywnej sposób radykalnego odrywania transcendentnej rzeczywistości Boga od wszelkich esencjalnych ujęć (także od pojęcia bytu-trwania)<sup>1466</sup> w zasadzie nie dawał szans na uczynienie z tej koncepcji punktu odbicia dla metafizyki obejmującej Boga i Jego stworzenia razem.

---

studium zatrzymał się przy pojawiających się regularnie w dziełach Tomasza negatywnych opiniach na temat „drogi platońskiej” – „zintegrowanych z krytyką arystotelesowską” (HENLE, 1970, 424) – o tyle Hankey pokazuje, że relacji Tomasza do platonizmu nie należy sprowadzać wyłącznie do tego deklarowanego odniesienia polemicznego, gdyż w rzeczywistości Akwinata często odrzuca jakies stanowisko platońskie głównie w imię jakiegoś innego, bardziej rozwiniętego poglądu neoplatońskiego (choć faktycznie nigdy nie przyznaje się lub może i nie zauważa tego, że faktycznie skorzystał z *via platonica*) (por. HANKEY, 2002, 324).

1464 Por. GILSON, 1958, 54-60.

1465 „Za każdym razem, kiedy Augustyn próbuje na nowo jednego z tych wzlotów myśli, zawsze kieruje się do Boga z Księgi Wyjścia, ale wszystkie jego drogi prowadzą go do tego, co dla jego rozumu stanowi byt w pełni: stałość w istocie, niezmiennosc ową, w końcu wieczność, która dla niego nie jest tylko cechą Boga, ale samą Jego substancją: *Aeternitas, ipsa Dei substantia est*” (GILSON, 1953, 21n). Por. także GILSON, 1996, 58n.

1466 „Bóg jest tak transcendentny, że kiedy Pseudo-Dionizy o Nim mówi, nieustannie podkreśla, że jest On ponad wszystkim. Ponad substancją, ponad dobrem, ponad bytem itd. Dlatego też uważa, że spośród wszystkich sposobów wyrażania się o Bogu najbardziej adekwatna jest teologia negatywna” (STĘPIEŃ, 1997, 30). Szerzej na ten temat – por. STĘPIEŃ, 2006, 88-101.

Ryzykując pewne uproszczenie, można by powiedzieć, że koncepcja Augustyna była więc nadmiernie esencjalna, a myśl Pseudo-Dionizego z kolei zbyt anty-esencjalna, aby jedna czy druga mogła stać się natchnieniem lub przynajmniej przydatną formułą metafizyki egzystencjalnej. Tymczasem Boecjusz ze swoim odróżnieniem *esse* i *id quod est* dostarczył na pewno wygodnej formuły – a być może, jeśli słuszna jest nowa interpretacja neoplatonizmu, także intuicji doktrynalnych.

Pamiętamy oczywiście, że Boecjusz ze swoim *De hebdomadibus* figuruje wśród autorytetów metafizyki egzystencjalnej Tomasza niejako na drugim miejscu po Awicennie, reprezentującym neoplatonisko-islamską wersję arystotelizmu. Widzieliśmy w toku niniejszej pracy, jak głęboko obecna jest myśl Awicenny wszędzie tam, gdzie Łacinnicy wyłamują się ze schematu „bytu w kategoriach”, a potem „bytu jako istoty”. Mimo że niechrześcijańska, także ta odmiana neoplatonizującego arystotelizmu zawdzięcza wiele inspirującemu oddziaływaniu czegoś, co można nazwać filozoficzną treścią poglądu religijnego, promieniującego z Koranu i obecnego w dysputach teologów<sup>1467</sup>.

Widać więc, że nawet jeśli to neoplatonizm inspirował najmocniej rozwój metafizyki egzystencjalnej – to chodziłoby raczej o pewien jego typ. Dalsze precyzujące studia powinny na pewno uwzględnić koincydencję pojęć, zachodzącą w myśli autorów, których Akwinata cytował z reguły w uzasadnieniu tezy o różnicy istnienia i istoty. Ta koincydencja obejmuje trzy elementy: fundamentalne pojęcia arystotelesowskie, neoplatonistyczne przekroczenie bytu-istoty (charakterystyczne dla porfirijskiego nurtu neoplatonizmu) oraz aktywny ideowo kontekst religijnej prawdy o stworzeniu rzeczy przez *Tego Który Jest*. Synergiczna zbieżność tych trzech elementów, obecna w zrationalizowanej teologii Boecjusza, przyjmuje ponadto postać zrównoważonej harmonii głębokiej metafizyki w myśli Awicenny – z tej perspektywy nie dziwne, że to właśnie on stał się dla św. Tomasza głównym przewodnikiem. Praca św. Tomasza polegała na przeniesieniu tezy o *esse*, dojrzewającej u Awicenny na pograniczu ontologii istoty i koncepcji powszechników, w samo centrum metafizycznej wiedzy o „bycie jako bycie”, uzyskiwanej z pomocą Arystotelesowej doktryny aktu i możliwości. W przypadku Boecjusza Tomasz szukałby natomiast połączenia swego dyskursu z neoplatonizmem zaprogramowanym wewnątrz tradycji łacińskiej przez Wiktoryna.

Co w takim razie robi w tym układzie *Księga o przyczynach*, która także pojawia się wśród źródeł inspirujących tezę egzystencjalną? Czy jest ona jakimś wyjątkiem od sformułowanej wyżej reguły, a w każdym razie przypadkiem, w którym wspomniana wyżej koincydencja nie jest tak wyraźna?

1467 Por. JOLIVET, 1995, 236.

*De causis* jest tekstem *par excellence* neoplatońskim<sup>1468</sup>. Jego związki z arystotelizmem są natomiast niemal paradoksalne: prawie równie silne, jak nierealne. Z jednej bowiem strony w *De causis* nie ma żadnych nawiązań arystotelesowskich, a doktryna tego utworu zdaje się maksymalnie odległa od znanej nam tradycji arystotelesowskiej – ale z drugiej strony w tradycji łacińskiej uznawano *De causis* za zwieńczenie Arystotelesowej *Metafizyki*, i to nawet już po odrzuceniu błędnego poglądu o przynależności tego pierwszego utworu do dzieł Filozofa<sup>1469</sup>. Można by rzec, że w stosunku Łacinników do *Księgi o przyczynach* spełniła się w sposób dość osobliwy stara ambicja neoplatonizmu: został on uznany za udaną syntezę platonizmu i arystotelizmu! A jednak w *De causis* arystotelizm nie uzyskał nawet tego, co zwykle przyznawano mu w wielu innych wersjach neoplatonizmu, a jego związki z Arystotelesem są tak naprawdę czysto zewnętrzne względem faktycznego tekstu i doktryny.

Paradoks polega więc właśnie na tym, iż tekst tak odległy od myśli arystotelesowskiej przez prawie sto lat – od tłumaczenia na łacinę do komentarza Akwinaty – funkcjonował wśród Łacinników jako dzieło Arystotelesa. Jego charakter neoplatoński został rozpoznany dopiero wtedy, gdy św. Tomasz odkrył jego tekstową zależność od *Elementatio theologica* Proklosa (właśnie udostępnionego w tłumaczeniu Wilhelma z Moerbeke). Idąc tropem tej oczywistej zależności, mówi się zatem także we współczesnej literaturze naukowej, że *De causis* jest tekstem „wnoszącym w średniowieczny świat arabski i w średniowieczne chrześcijaństwo Zachodu najczystsza, bardzo dokładną, wprost wykwintną wersję helleńskiego neoplatonizmu”<sup>1470</sup>. A jednak nie jest to – jak by to można zrozumieć z zacytowanych wyżej słów – prosta parafraza neoplatonizmu w wersji Proklosa. Wiemy, że zależność obu tych źródeł jest bardziej skomplikowana, a autor *De causis* wniósł więcej niż należałoby się spodziewać po twórcy streszczenia. Dokładna analiza źródeł używanych w *Księdze o przyczynach* ukazała nie tylko dość częste stosowanie w niej sformułowań także z tekstów Plotyna (dokładnie mówiąc: z arabskich parafraz *Ennead*), ale i przemyślane, systematyczne korekty w używanych cytatach z Proklosa. W sumie autor *De causis* formułuje doktrynę na tyle odmienną od treści *Zasad teologii*, że nie możemy go przypisać do tego samego nurtu neoplatonizmu<sup>1471</sup>.

1468 Na temat czasu i okoliczności powstania *DE CAUSIS* wciąż wiemy niewiele. Wiadomo, że w wersji łacińskiej tekst ten – w postaci wybranych zdań z *Zasad teologii* Proklosa komentowanych przez nieznanego autora – wyszedł z wielokrotnie już wspomnianego ośrodka tłumaczeń w Toledo w końcu wieku XII. Długo był traktowany jako dzieło samego Arystotelesa, swoisty szczyt jego filozoficznej teologii, znajdujący się ponad *Metafizyką* – stąd dzielił dole i niedole pism arystotelesowskich, aby w końcu stać się utworem bardzo chętnie komentowanym przez scholastyków.

1469 Por. D'ANCONA, 1995, 23.

1470 Wyrażenie Pierre'a Duhema, cytowane przez: GOGACZ, 1970, 7.

1471 Por. D'ANCONA, 1995, 22-52.

Jedną z wyraźnych prawidłowości jest to, że autor *De causis* pozbawia swoje przytoczenia z Proklosa jakichkolwiek odniesień do religijności pogańskiej, a nawet usuwa cały, tak charakterystyczny dla Proklosowej anty-chrześcijańskiej kontynuacji platonizmu<sup>1472</sup>, wątek filozoficznego politeizmu: w miejscu, gdzie Proklos mówi o wielu bogach, *De causis* woli mówić o „Pierwszej Przyczynie”<sup>1473</sup>.

Z powodu tego wyraźnie monoteistycznego retuszu pojawić się może myśl, że różnica między doktryną Proklosa i *Księgi* polega właśnie na odbywającej się na polu filozofii konkurencji dwóch religijności: pogańskiego politeizmu i jakiejś odmiany religijnego monoteizmu. Można by też, nieco inaczej, uznać, że w czysto filozoficznym wykładzie *De causis* bryła klasycznego neoplatonizmu emanacyjnego została przetworzona przez wkomponowanie w nią tezy o stworzeniu-kreacji, pochodzącej spoza świata pojęć klasyków neoplatońskich. Obecności obu tych tendencji w typie „adaptacji teologicznej” trudno zaprzeczyć – jednak sprawa wydaje się trochę bardziej złożona. W *De causis* zauważa się bowiem także czysto filozoficzną korektę pozycji autorów neoplatonizmu klasycznego. Widzimy np. redukcję najwyższych, ponadmysłowych hipostaz jedynie do trzech (Jednia-Bóg, Intelkt i Dusza) – co jest zgodne z Plotynem, ale niezgodne z Proklosem. Natomiast obce zarówno Proklosowi, jak i Plotynowi jest obecne w *De causis* rozumienie przyczynowości pierwszej zasady jako powszechnego przyczynowania bytu wszystkich rzeczy, i to w sensie wyraźnie kreacyjnym. Tak samo obce obu wspomnianym klasykom neoplatonizmu jest uznanie pierwszego pryncypium za „Bycie czyste”. Są to natomiast charakterystyczne elementy arabskich przeróbek pism Plotyna (tzw. *Plotiniana Arabica*)<sup>1474</sup>, co do których – rzecz ciekawa i znamienna – istnieją poszlaki, że jest w nich obecny wpływ myśli Porfiriusza<sup>1475</sup>. Gdyby hipoteza o obecności w pismach arabskich nurtu „neoplatonizmu porfiriańskiego” została potwierdzona, prowadziłoby to do wniosku, że to właśnie interpretacja neoplatonizmu autorstwa Porfiriusza – wraz z filozoficznym potencjałem teologii kreacyjnej – była wspólną inspiracją dla „egzystencjalnych” składników myśli Awicenny, Boecjusza i *Liber de causis*.

Czy jednak doktryna *De causis* była istotna dla ukształtowania się metafizyki egzystencjalnej Łacinników? To kwestia dyskusyjna<sup>1476</sup>. Owszem,

1472 Por. STĘPIEŃ, 1998, 29n.

1473 Por. D’ANCONA, 1995, 45.

1474 Por. D’ANCONA, 1995, 45n.

1475 Por. PINES, 1986, 264-274. Inną ciekawą obserwacją są podobieństwa między *Liber DE CAUSIS* i *Teologią Arystotelesa* a pismami Pseudo-Dionizego – dostrzegalne do tego stopnia, że d’Ancona Costa, ostrożna jeśli chodzi o uznanie pism pseudo-dionizyjskich za źródło *DE CAUSIS*, nie waha się przed uznaniem wszystkich wymienionych utworów za należące jakby do jednej „rodziny” z punktu widzenia ich doktryny. Por. D’ANCONA, 1995, 65n.

1476 O. Chenu zwracał uwagę na to, że już na przełomie XII i XIII wieku, w ramach ówczesnego „przebudzenia metafizycznego”, *Liber DE CAUSIS* „przygotowuje lepsze zrozumienie esse”, wprowadzając do



zdarza się, że Tomaszowy wykład metafizyki egzystencjalnej korzysta z autorytetu *Księgi o przyczynach* – Akwinata cytuje fragment tego tekstu w sposób, który sugeruje, że różnica istnienia i istoty jest faktem znanym i uznanym przez jego autora: przecież, jak mówi w *De ente et essentia*, „w komentarzu do dziewiątego zdania księgi *O przyczynach* jest mowa, że inteligencja jest posiadającym formę i istnienie<sup>1477</sup>. W istocie, według używanej przez nas obecnie wersji krytycznej *Księgi o przyczynach*, odpowiedni tekst należałoby przełożyć następująco:

Inteligencja jest czymś mającym *yliaithim*, gdyż jest istnieniem i formą, a podobnie dusza jest czymś mającym *yliaithim* i natura jest czymś mającym *yliaithim*, a przy-  
czyna pierwsza nie ma *yliaithim*, gdyż ona sama jest tylko istnieniem<sup>1478</sup>.

Przyznajmy, że fragment ten, zwłaszcza wyrwany z kontekstu całej *Księgi*, daje się użyć jako ilustracja tezy św. Tomasza – pod warunkiem, że tajemnicze słówko *yliaithim* zinterpretujemy jako „możność”. Akwinata właśnie do tego zmierza, i wyraźnie o to mu chodzi w literalnym komentarzu do *Liber de causis*, w którym uznał *yliaithim* za „coś materialnego lub mającego się na sposób materii<sup>1479</sup>. Można by powiedzieć, że ta interpretacja – dziś odrzucana przez badaczy<sup>1480</sup> – paradoksalnie łączy cytowany tekst *Księgi* z problemem, na który reagował Akwinata, gdy polemizując z hylemorfizmem powszechnym Awicebrona, dążył równocześnie do odróżnienia zakresów znaczeniowych słów „materia” i „możność”. Św. Tomasz zdawał sobie sprawę, że nieraz słowem „materia” może ktoś oznaczać – mylnie – każdą możliwość (jak to widzieliśmy w poprzednim rozdziale). W przypadku cytatu z *De causis* najwyraźniej przyjął, że tak się stało, i nie dyskutując z tą terminologiczną nieścisłością wykorzystał możliwą interpretację do przedstawienia swej własnej tezy. To przekonanie o kongenialności zdania z *De causis* z własną tezą metafizyczną wyraził nie tylko na początku swej drogi

---

obiegu różnicę między *formatio* i *creatio* – co z kolei miało sprzyjać precyzowaniu pojęcia przyczyny sprawczej, będącemu przełomowym etapem w drodze do uchwycenia różnicy istnienia i istoty przez św. Tomasza. Por. CHENU, 1957, 313.

1477 Por. TOMASZ, *DE ENTE*, 4: „Sed est ibi compositio forme et esse; unde in commento none propositionis libri *DE CAUSIS* dicitur quod intelligentia est habens formam et esse: et accipitur ibi forma pro ipsa quiditate uel natura simpliciter”. Por. także: TOMASZ, *IN II SENT*, 3, 1, 1 c.

1478 *LIBER DE CAUSIS*, VIII (IX), 90: „et intelligentia est habens *yliaithim* quoniam est esse et forma et similiter anima est habens *yliaithim* et natura est habens *yliaithim* et causae quidem primae non est *yliaithim* quoniam ipsa est esse tantum”.

1479 TOMASZ, *IN DE CAUSIS*, 9: „Nam *intelligentia habet yliatim*, id est aliquid materiale vel ad modum materiae se habens; dicitur enim *yliatim* ab *yle*, quod est materia”.

1480 Autorzy współczesnych przekładów tego fragmentu *Księgi* przyjmują bez wyjątku, że arabsko-brzmiające słowo *yliaithim*, wplecione do wersji łacińskiej jedynie w rozwinięciu twierdzenia VIII (nn. 90n), ma więcej wspólnego z greckim *holotes* niż z także greckim *hyle* – dlatego tłumaczą ten termin różnymi odpowiednikami naszego słowa „całość” lub „zbiorczość” (fr. *universalité* lub *totalité*, niem. *etwas Ganzes*, wł. *totalità*). Kwestię tę referuje szczegółowo GOGACZ, 1970, 101-117.

naukowej, lecz i – szerzej i dokładniej – na samym końcu, w cytowanym wyżej komentarzu do tej książki<sup>1481</sup>. Ogół badaczy uważa jednak, że św. Tomasz przypisał *Księdze* doktrynę, której tam nie ma<sup>1482</sup>.

Wpływ *Księgi o przyczynach* na odkrycie aktu istnienia jest więc wciąż przedmiotem dyskusji. Faktem bezspornym pozostaje jedynie to, że Akwinata legitymował swoją doktrynę odwołaniami do *De causis*. Nie były one jednak nigdy tak liczne, jak w przypadku Awicenny czy Boecjusza.

Niezależnie od tego, jaki realny wpływ miała *Księga o przyczynach* na formowanie się tezy egzystencjalnej, okazuje się, że twór ten spełnia przynajmniej dwa z wymienionych przez nas wyżej wstępnych kryteriów neoplatonizmu sprzyjającego odkryciu istnienia – i jest to widoczne tym wyraźniej, że spełnienie tych kryteriów dokonało się przez konsekwentną korektę Proklosowego rdzenia doktryny z *De causis*. Co prawda arystotelizm tego utworu był zawsze tylko nieporozumieniem, za to wpływ monoteizmu kreacyjnego i „porfiriańskiego” nurtu neoplatonizmu na treść jego doktryny jest dobrze widoczny.

1481 Por. TOMASZ, IN *DE CAUSIS*, 9: „Quidditas enim et substantia ipsius intelligentiae est quaedam forma subsistens immaterialis, sed quia ipsa non est suum esse, sed est subsistens in esse participato, comparatur ipsa forma subsistens ad esse participatum sicut potentia ad actum aut materia ad formam. Et similiter etiam anima est habens yliatim, non solum ipsam formam subsistentem sed etiam ipsum corpus cuius est forma. Similiter etiam natura est habens yliatim, quia corpus naturale est vere compositum ex materia et forma. Causa autem prima nullo modo habet yliatim, quia non habet esse participatum, sed ipsa est esse purum...”

1482 Por. stanowiska H. D. Saffrey’a, M. D. Rolland-Gosselina, M. A. Krapca, C. Fabro i A. Foresta, zreferowane w: GOGACZ, 1970, 107-117.

## ZAKOŃCZENIE CZĘŚCI TRZECIEJ

83 Analizowany w tej części proces odkrywania istnienia jako pierwszego aktu bytu odbywał się – wciąż to podkreślamy – w ścisłym powiązaniu z recepcją esencjalizujących metafizyk obecnych w tekstach arystotelesowskich i arabskich, a także w bliskim związku z poszukiwaniami wywołanymi przez nową problematykę transcendentaliów. Nie śledzimy tu dalszych precyzujących dyskusji związanych ze sporami o pozycję i rolę *esse* w bycie (dyskusji tworzących przede wszystkim tradycję tomistyczną, od Idziego Rzymianina i Tomasza Suttona do tomistów egzystencjalnych xx wieku, ale angażujących także przedstawicieli innych nurtów). Jeśli jednak chodzi o określony na wstępie tej pracy *terminus ad quem* (czyli sformułowania rozwijające się w myśli św. Tomasza), możemy obserwować, jak myśl metafizyczna Zachodu najpierw w ogóle rodzi się (w znacznym stopniu wewnątrz struktur onto-teologii Boecjusza), potem wychodzi z kolein tradycji boecjańskiej ku renesansowi arystotelesowskiemu, aby w końcu zinterpretować na nowo także to wcześniejsze i własne dziedzictwo łacińskie. W sumie więc stanie się tak, że oponenti – tacy jak Henryk z Gandawy i Idzi Rzymianin – wchodzący nazajutrz po śmierci Tomasza w dysputę o różnicę istnienia i istoty poprowadzą swój gorący spór o to, kto poprawniej czyta Boecjusza<sup>1483</sup>. W ten sposób zupełnie nowy problem metafizyczny zostaje jeszcze mocniej zakorzeniony w starej i własnej tradycji Łacinników – łącząc się ze sporem o treść tego własnego dziedzictwa, interpretowanego przez Gilberta z Poitiers bądź przez Tomasza z Akwinu.

A jednak to sprowokowane przez Akwinatę „z powrotem do Boecjusza” było już ruchem głęboko uwarunkowanym doświadczeniem spotkania z Awicenną, Arystotelesem i całą serią tekstów neoplatońskich. To właśnie obserwowaliśmy w tej pracy: jak inaczej zaczęto czytać stare

---

<sup>1483</sup> Por. KÖNIG, 2005, 88n.

traktaty Boecjusza, gdy umysły zostały wyostrzone „nową” metafizyką arystotelesowską.

Jeśli to Boecjusz – jak mówimy od początku tej pracy – wytrasował wielkie linie metafizycznej tradycji łacińskiej, można by pytać, co zmieniało się w boecjanizmie wraz z tworzeniem się metafizyki egzystencjalnej. Jedną ze zmian to zmiana w samej formule intelektu boecjańskiego. Boecjanizm z „traktatów teologicznych” to formuła metodycznej racjonalizacji prawd wiary, które rozumie się przy pomocy „teologii” i kosmologii (neo)platońskiej, a porządkuje pojęciowo przy pomocy logiki arystotelesowskiej. Natomiast boecjanizm scholastyków Uniwersytetu Paryskiego to formuła, w której elementy arystotelesowskie przesuwane są coraz bardziej do samego centrum refleksji, i miejscami zastępują (neo)platonizm. Ten proces w przypadku św. Tomasza oznacza też doskonalsze precyzowanie odmienności teologii filozoficznej i Teologii chrześcijańskiej – co czyni Akwinata szczególnie wnikliwie w komentarzu do Boecjuszowego *De Trinitate*, swej głównej rozprawie metodologicznej. Być może nie jest też przypadkiem, że jeśli chodzi o odsyłacze metafizyczne, św. Tomasz sięga jednak zdecydowanie chętniej do *De hebdomadibus* niż do *De Trinitate* – tak jakby właśnie omijał metafizykę zapożyczoną z *Timajosa*, a łączył swe własne przemyślenia z egzystencjalnym neoplatonizmem Wiktoryna<sup>1484</sup>.

W ten sposób, tymi uwagami końcowymi, zamykamy trzecią i ostatnią część obecnej pracy. Doszliśmy do końca szlaku wyznaczonego przez słowa zawarte w tytule całości: od istoty do istnienia.

<sup>1484</sup> Cokolwiek by powiedzieć o tym spostrzeżeniu i zawartej w nim hipotezie na temat obu tych traktatów Boecjusza, jest faktem, że w słynnej dyspacie z 1277 roku Idzi Rzymianin formułował i objaśniał tę egzystencjalną (którą, jak wiadomo, rozumiał bardzo swoiście) przy pomocy cytatów z *De hebdomadibus*, natomiast Henryk z Gandawy odpowiadał na to cytatami z *De Trinitate* i *De duabus naturis*. Można by też pokusić się o twierdzenie, że wcześniej Gilbert z Poitiers budował swój „realizm istot” bardziej w oparciu o *De Trinitate* niż *De hebdomadibus*. Są to jednak uwagi, które wymagałyby pogłębienia.

## Zakończenie

oto interesujące zagadnienie: czym jest ten posmak, ta atmosfera, ta wartość, jaką mają owe zakorzenione dzieła, wynagradzające nam błędy i niedoskonałości, nieuniknione tam, gdzie dawne wątki, motywy i symbole są zestawiane na nowo, by służyć odmienionym umysłom czasów późniejszych, by wyrażać idee całkiem inne od tych, które powołały je do życia.

JRR TOLKIEN, *Pan Gawain i Zielony Rycerz*

84 Nasze analizy kończymy niemal dokładnie w tym miejscu, w którym autorzy wielu innych opracowań poświęconych metafizyce św. Tomasza dopiero zaczynają swoje rozważania lub właśnie nabierają w nich drugiego oddechu. Tak postępują autorzy, którzy chcą przede wszystkim ukazać znaczenie tezy egzystencjalnej dla całej metafizyki Akwinaty – to naturalne, że z takim zamiarem nie można kończyć badań akurat w momencie gdy nareszcie dochodzi się do sformułowania tezy egzystencjalnej. Podobnie, dopiero tu mogą wystartować także prace tych autorów, którzy chcieliby nie tylko przedstawić realną pozycję tezy egzystencjalnej w zastanym kształcie szerokiej myśli Akwinaty, lecz i konsekwentnie zinterpretować tę ostatnią przy pomocy nauki o prymacie istnienia w bycie.

Jednak nasza praca może zakończyć się właśnie w tym momencie – po dojściu do miejsca, w którym już przedstawiliśmy i samo odkrycie istnienia, i interpretację tego ostatniego jako aktu, i integrację tej nowej doktryny wewnątrz rdzennej, boecjańskiej tradycji łacińskiej filozofii chrześcijańskiej. Chodziło nam przecież – tak zapowiedzieliśmy zakres pracy w jej wstępie – nie o tyle o ukazanie centralnego charakteru tezy o istnieniu u Akwinaty, lecz o to, jak w Tomaszowym rozumieniu bytu zbiegają się trzy nurty: esencjalny, transcendentalny i istnieniowy. Problemem od początku obecnym w tej pracy jest pytanie: czy i w jaki sposób wspomniane trzy nurty metafizycznej refleksji – i tradycyjnej, i odkrywczej – konwergują ku rzeczywistości całościowo nowej formule teorii bytu?

Można na to pytanie odpowiadać w różnych aspektach. Najtrudniejszy do zanalizowania wydaje się aspekt sprzężenia wspomnianych trzech nurtów w dynamice prowadzącej do odkrycia „głębiny bytu”, czyli pierwszego aktu *tego, co jest*. Pytamy tu faktycznie o to, w jakim stopniu to określona recepcja doktryny istoty i określone sformułowanie doktryny transcendentaliów *doprowadziły* do doktryny istnienia. Jest to więc praktycznie pytanie

o miejsce określonego rozumienia istoty i transcendentaliów w genezie poznania istnienia.

Wydaje się, że na to pytanie nie da się udzielić jakiejś pewnej odpowiedzi. Akwinata rzeczywiście – jak to już sygnalizowaliśmy we wstępie słowami o Lafont – „w ogóle nie objawia skrytego w swym wnętrzu przebiegu swej refleksji”<sup>1485</sup>, i dotyczy to również myślowej drogi do aktu istnienia. Jedyne wyraźniej przezeń podane rozumowanie doprowadzające do odróżnienia istoty i istnienia – dobry przykład mamy w *De ente et essentia* – ma charakter tak skrótowy, iż trudno wyciągać na jego podstawie jakieś wnioski na temat użytych tam pojęć i tkwiących założeń.

Można też pytać nieco inaczej – już nie o trudną do wysłedzenia genezę odkrycia filozoficznego, tworzącego nowość Tomaszowej metafizyki, lecz o zasady jej spójności. Jest to pytanie o to, które sformułowania, pojawiające się w procesie recepcji doktryny istoty i w procesie systematyzacji doktryny transcendentaliów, składają się na spójność rozumowania metafizycznego opartego na odróżnianiu skutku i przyczyny. Inaczej można to powiedzieć tak: jeśli jest tak, że w zasadzie można by ujmować kwestie istoty, transcendentaliów i istnienia jako trzy stykające się pola intensywnej refleksji – gdzie w miejscu ich styczności otwierają się furtki pozwalające jednemu i temu samemu prądowi dociekliwości realizmu metafizycznego przejść od istoty do istnienia?

Jeśli to pytanie postawimy dziełu Akwinaty, może to oznaczać nie tylko odtworzenie jego własnego szlaku myślowego – lecz wykrycie i wzajemne uporządkowanie potencjałów intelektualnych, które tkwią od dawna w jego dociekaniach, nie zawsze aktualizowane przez niego samego. Nic nie stoi na przeszkodzie, byśmy je aktualizowali sami lub byśmy przyglądali się aktualizacjom dokonywanym w szkole tomistycznej.

Ten aspekt dociekania wydaje się mniej wymagający od poprzedniego: faktycznie chodzi w nim nie o przeprowadzenie dowodu na rzeczywistą kolejność myślenia Akwinaty – myślenia umieszczonego w tradycji – lecz o wytyczenie wewnątrz tej myśli i tradycji szlaku możliwych powiązań między czynnikami wyglądającymi z pozoru na jakby osobne elementy, choć składające się na jedną całość.

- 85 Na pewno wiele – może nawet wszystko – decyduje się w sposobie określenia istoty. Przypomnijmy więc odróżnienie jej dwóch ujęć: częściowego i całościowego. Ujęcie częściowe polega na wydzieleniu tego, przez co rzecz jest tym, czym jest, z wykluczeniem (*cum praecisione*) wszystkiego innego. Właśnie to rygorystyczne wykluczenie-*praecisio* sprawia, że ostatecznie posiadamy pojęcie krystalicznie esencjalne – ale z tego samego powodu redukujące „to, co jest” do „tego, czym jest”. Tymczasem w ujęciu całościowym istoty nie wyklucza się tego, co nieistotowe, a raczej się to dopuszcza

---

1485 LAFONT, 1996, 40.

*implicite* (i w ten to sposób wyraźnie wskazuje się pryncypia istotowe, a nie wyraźnie wszystko poza nimi).

Oba ujęcia istoty są dopuszczalne i oba będą potrzebne – ale ustawienie jednego z nich jako pierwszej formuły bytu – punktu wyjścia w jego dalszej eksploracji – ma znaczenie, można by rzec: strategiczne. W tym wypadku wybór ujęcia częściowego jest wypełnieniem ontologii tożsamości, realizacją dążenia, które przenika ją od czasów Parmenidesa. Przekroczenie tak doskonale domkniętego, szczelnego pojęciowo esencjalizmu będzie możliwe już tylko przez przeciwstawienie temu bytowi-istocie czegoś poza- czy ponad-bytem. Jak zresztą widziliśmy, właśnie taki „egzystencjalizm” powstał w jednym z nurtów neoplatonizmu.

Inną drogę otwiera – pojęciowo mniej rygorystyczne – pozostawienie w punkcie wyjścia refleksji istoty ujętej całościowo. Wbrew pozorom nie jest to zgoda na konceptualne niedopracowanie czy rozmycie fundamentalnego pojęcia – lecz zwykle przyzwolenie na to, by rzeczy mówiły nam o sobie więcej niż przygotowaliśmy się przyjmować w ramach konceptualizacji esencjalnej. Zasady tej ostatniej są zresztą nadal respektowane: w sposób wyraźny ujmuje się rzeczywiście jedynie te elementy rzeczy, które są jej pryncypiami istotowymi. To jednak wcale nie przeszkadza, by w sposób niewyraźny nie dopuścić także w tym ujęciu istoty tego, co nie-istotowe. Jest czymś bardzo ważnym zrozumienie, że w tym niewyraźnym dopuszczeniu nie chodzi o dopuszczenie możliwości, że treść pojęciowa istoty jest szersza niż w jej najściślejszym ujęciu – lecz o dopuszczenie faktu, że poznając byt-istotę natykamy się na coś, co każe patrzeć na byt jako na coś więcej niż istotę.

To połączenie „wyraźnego” i „niewyraźnego” w ujęciu całościowym istoty zdaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, służyć jedynie zachowaniu konkretności rzeczy, poprzez jakieś uwzględnienie tego, co w niej przypadłościowe. Czy jednak ma to znaczyć, że w ujęciu istotowym chodzi po prostu o uwzględnienie nie tylko substancji-istoty, ale i przypadłości kategoryalnych, przynajmniej tych „zakorzenionych” w samej rzeczy?

Łatwo by odpowiedzieć pozytywnie na to pytanie, zwłaszcza że najprawdopodobniej taki właśnie był główny uświadomiony cel, dla którego posługiwano się ujęciem całościowym. Zapewne pozostawienie wewnątrz ujęcia istoty zdolności rzeczy do podmiotowania przypadłości było tą zaletą ujęcia całościowego, którą dostrzeżono jako pierwszą. Czy jednak jest to naprawdę zaleta jedyna?

Zanim odpowiemy na to pytanie, przypomnijmy, że przynajmniej do wieku XIII status przypadłości bywał tak czy inaczej rozciągany na wszystkie nie-istotowe składowe rzeczy – choć na ogół jednak ze świadomością, że nie zawsze będzie chodziło o przypadłość kategoryalną, czyli przypadłość *sensu stricto*. Wraz z rozwojem systematyzacji transcendentaliów przebiegała się natomiast myśl, że jeśli coś nie jest pryncypium istotowym, nie musi

to znaczyć, że jest przypadłością, a więc „formą” czy „naturą” dodawaną realnie do bytu-istoty. Z drugiej strony trzeba przyznać, że w tej sprawie nie uzyskano potrzebnej przejrzystości: wykluczając typowo przypadłościowy charakter transcendentaliów, tracono równocześnie jedyną odziedziczoną konstrukcję teoretyczną pozwalającą zrozumieć coś nie-istotowego jako coś realnego – a więc konsekwentnie rozumienie transcendentaliów musiało się odwołać do *ratio*, czyli treści pojęciowej (a nie do „rzeczy”).

Na tym tle *modalne* ujęcie transcendentaliów – obecne u św. Tomasa – wygląda na próbę znalezienia wyjścia innego niż sprowadzenie transcendentaliów wyłącznie do pojęć. Tak więc transcendentalia nie będą musiały być pojmowane ani jako formy realnie różne od bytu, ani jako czysto pojęciowe uwyrażnienia treści nazwy „byt” – lecz jako modyfikacje rzeczy, wynikające z tego, że jest ona bytem. To właśnie te transcendentálne modyfikacje – wraz ze wspomnianą już wyżej zdolnością rzeczy do podmiotowania przypadłości – mieściłyby się „niewyraźnie” w ujęciu całościowym istoty, odróżniając je od ujęcia częściowego.

Akwinata był, jak się zdaje, skłonny traktować różnicę istoty całościowej i istoty częściowej jako różnicę realną – a w każdym razie moglibyśmy dopuścić to określenie, jeśli znaczy ono nie różnicę „dwóch rzeczy”, lecz różnicę rzeczywistą. Zarówno zdolność do podmiotowania przypadłości, jak i modyfikacje transcendentálne są przecież czymś rzeczywistym (choć tylko w pierwszym przypadku ma to również związek z dodawaniem nowych „rzeczy”). A jednak to, co odróżnia – powiedzmy: realnie – istotę całościową od istoty częściowej, jest ujęte „niewyraźnie”. Musi być tak dlatego, że jest to coś nie-istotowego w ujęciu istoty.

Wiemy dobrze, że nie-istotowe są przypadłości. Czy także transcendentalia można uznać za coś nie-istotowego? Tak, ale w sensie dość różnym od przypadłości. Te ostatnie są nie-istotowe tylko w tym znaczeniu, że nie należą do pryncypiów istotowych – a jednak są z nimi związane, gdyż przejawiają „to, czym rzecz jest”, i dlatego ich dobór i układ jest tak różny w gatunkach i jednostkach. Natomiast transcendentalia nie tylko nie są pryncypiami istotowymi, ale też zdają się nie zależeć w żaden sposób od „tego, czym rzecz jest”. Można by powiedzieć: wręcz odwrotnie, to „to, czym rzecz jest” jest naznaczone, zmodyfikowane tym, że jest jednym, odrębnym, dobrym, prawdziwym. Natomiast wszystkie te modyfikacje wynikają tylko i wyłącznie z tego, „że jest”. Transcendentalia nie są przecież przejawami jakiegoś bytu – lecz „sposobami rodzajowymi towarzyszącymi każdemu bytowi”.

Chodzi więc o słynny „byt jako byt”. Rozpoznanie bogactwa transcendentaliów – bogactwa niezależnego od „treści” rzeczy – pozwala na naruszenie tej ścisłej identyczności: byt = istota. Gdzieś „poza” istotą mieści się powód tego, że rzecz jest jedna, odrębna, prawdziwa i dobra. Byt, czyli „to, co jest”, to coś więcej niż „to, czym jest”, czyli istota.



Byt jest zamienny z jednym, odrębnym, prawdziwym i dobrym – i właśnie ta zamiennność wskazywałaby na to, że różne od istoty źródło transcendentaliów jest także po prostu pryncypium bytu.

W tym świetle można interpretować wypowiedzianą przez Awicennę paralelę jednego i bytu, lub raczej *unum* i *esse*. Przy tej okazji wychodzi też na wierzch cała kontynuacja różnych znaczeń terminów: *ens* i *esse*. O ile w awerroistycznym doprecyzowaniu arystotelizmu odsyłają one do istoty, o tyle w awicennizmie stają się określeniami czegoś dochodzącego z zewnątrz do „rzeczy”-istoty. W tym drugim nurcie – w którym pojawia się ta wspomniana paralela jednego i bytu – znaczenie słów *ens* i *esse* sytuuje się gdzieś w tym samym rejestrze, w którym znajdują się załączkowo ujęte transcendentalia. Trzeba by więc tutaj mówić o poza-istotowej „bytowości” czy „realności”, o pozycji ontycznej paralelnej do tej, jaką przypisujemy znanym transcendentaliom: jednemu, odrębnemu, dobru i prawdzie.

We współczesnym tomizmie istnieje wątek takiego właśnie rozumienia realności jako transcendentale – tego z nich, które „odkrywamy ... w obszarze istoty”, choć „nie jest koniecznym elementem istoty”, natomiast „może najwyraźniej ujawnia to, że byt jest” (podczas gdy istota „uwyrażała to, czym jest byt”)<sup>1486</sup>. Trzeba jednak uważać, aby nie wpaść przy tej okazji w pewien galimatias terminologiczny: jest bowiem faktem, że Akwinata – za Awicenną – uznał „rzecz” za transcendentale wyrażające istotę (a byt właśnie za termin pochodzący „od aktu istnienia”). Wytworzona pod wpływem tego objaśnienia tradycja terminologiczna dominuje do dziś także w wykładach metafizyki tomistycznej. Należy więc mocno podkreślić, że „realność”, o której mówiliśmy wyżej, ma niewiele wspólnego z „rzeczą” z *Metafizyki* Awicenny, Tomaszowego *De veritate* i wielu podręczników tomistycznych – natomiast o wiele więcej z Awicennańskim użyciem terminów *esse* i *ens*, gdy oznaczają coś „towarzyszącego” istocie<sup>1487</sup>.

Trzymając się tych doprecyzowań, można by powiedzieć, że istotę rozpoznajemy jako byt właśnie dlatego, że w jej ujęciu całościowym zawarte są także transcendentalia, w tym owa realność. Św. Tomasz wie jednak, że możemy myśleć o istocie niejako zupełnie poza kontekstem jej realnego bytowania – a więc w ścisłych ramach Awicennańskiej „rzeczy”. Posługujemy się wówczas wygodnym dla umysłu ujęciem częściowym istoty, całkowicie zredukowanym do treści konceptualizowanych. Taki stan istoty daje się pomyśleć – a jednak nie doświadczamy go nigdy w rzeczywistości po-

1486 Por. GOGACZ, 1987, 48n.

1487 Z tej nie zawsze uświadomionej różnicy znaczeń zachodzącej między dwoma bardzo bliskimi terminami: Awicennańską „rzeczą” i bardziej egzystencjalną „realnością”, wynikało też na pewno wiele nieporozumień w stosowaniu słynnego wyrażenia „różnica realna”: podczas gdy dla jednych mogło ono znaczyć różnicę „według treści”, drudzy mogli pojmować ją jako różnicę najściślej ontyczną. Dotykamy tu znowu dwóch zasadniczo różnych rozumień „rzeczywistości”: w świetle jednego jest nią to, co jest „czymś” – w świetle drugiego bardziej pierwotne jest to, „że jest”.

zaumysłowej, i to właśnie dlatego, że chodzi o istotę pozbawioną wszelkich znamion tego, „że jest” – podczas gdy przecież jakakolwiek aktualność czy aktywność rzeczy jest warunkowana tym, „że jest”.

Można powiedzieć, że ta bytowa „neutralność” istoty częściowej jest czymś proporcjonalnie podobnym do formalnej „neutralności” materii pierwszej: tak jak materia pierwsza to czysta możliwość, wyzbyta (myślowo) wszelkiej aktualizacji formalnej, a jednak występująca (realnie) tylko w substancjach, zawsze „pod” określoną formą – w ten sposób istota częściowa to możliwość bytowania, wyzbyta (myślowo) wszelkiej rzeczywistości (czyli aspektu „że jest”), a jednak występująca (realnie) tylko jako istota całościowa.

W ten sposób rozpoznajemy istotę jako możliwość bytu – natomiast w podanej wyżej analogii z materią pierwszą zabrakło jeszcze określenia, „pod” jakim aktem istota występuje zawsze w rzeczywistości. Realność – tak jak cały zespół transcendentaliów ujmowanych w ramach istoty całościowej – jest skutkiem ujawniającym bytową aktualizację tej możliwości esencjalnej. Nie jest jednak przyczyną tej aktualizacji. Wyjaśnienie tej sprawy stanowi najbardziej doniosłą specyfikę myślenia metafizycznego Akwinaty: realność istoty odsyła nas do najgłębszego pryncypium bytu, czyli do istnienia, jego pierwszego aktu. Realność różni się od istnienia tak jak skutek od przyczyny, a istota od istnienia – tak jak możliwość od swego aktu.

U końca tej drogi – która otwiera zapewne głębsze rozumienie rzeczywistości, a na pewno otworzyła nową szkołę metafizyczną – znajduje się zmodyfikowane określenie bytu. Co prawda byt zawsze będzie „tym, co jest”, jednak zmieni się wskazanie na *quo est* „bytu jako bytu”: i tak chociaż określenie bytu jako „tego, co ma istotę” może być także w świetle nowej doktryny utrzymane, jednak ujęciem wykorzystującym w pełni jej główny sens będzie stwierdzenie, że bytem jest „to, co ma istnienie”.

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy już wcześniej, przedstawiona wyżej droga *od istoty do istnienia* nie może zostać poświadczona żadną całościową relacją twórcy metafizyki egzystencjalnej z jego postępowania badawczego i poszukiwań odkrywcy. Możemy to natomiast uznać za rekonstrukcję – w której konieczne było jedynie wykrycie połączeń między trzema obszarami problemowymi wyraźnie zarysowanymi przez samego św. Tomasza: koncepcją istoty, doktryną transcendentaliów i odróżnieniem istnienia.

# indeks bibliograficzny tekstów źródłowych

Poniższe zestawienie zawiera informacje o wszystkich łacińskich tekstach źródłowych wykorzystywanych w tej pracy. Podano opisy bibliograficzne użytych wydań oryginalnych i ewentualnych polskich tłumaczeń. W niektórych przypadkach, ważnych z punktu widzenia tematu, znalazły się tu również krótkie wiadomości o dacie i miejscu powstania (lub tłumaczenia) poszczególnych źródeł. Każda pozycja została ponadto wyposażona w listę fragmentów cytowanych w niniejszej pracy (z odsyłaczami do jej konkretnych stron).

Uwaga: elementy wyróżnione KAPITALIKAMI są używane w opisach bibliograficznych wewnątrz pracy.

## **BIBLIA**

*Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem*, recensuit Robertus Weber OSB, t. 1, Stuttgart 1983, ss. XXXI + 955.

*Genesis*, 1, 4. 11. 12. 18. 21. 25: 292

*Genesis*, 1, 31: 292

\* \* \*

## **Piotr ABELARD**

(1079–1142)

### **DIALECTICA**

datowanie niepewne [RIJK, 1970, xxin]

Petrus Abaelardus, *Dialectica*, first complete edition of the Parisian manuscript, ed. and introduction L.M. De RIJK, Assen 1970, ss. cxii+669.

[51nn]: 98

### **LOGICA „Ingredientibus”**

przed 1120 [RIJK, 1970, xii]

*Peter Abaelards philosophische Schriften*, Herausgegeben von Bernhard Geyer, Münster 1919–1933, 1–503.

2, 5, 139n: 98

2, 5, 140: 98, 99

2, 5, 140n: 99

**SIC ET NON**

1121–1122

Peter Abailard, *Sic et Non*, ed. Blanche Boyer, Richard McKeon, Chicago – Londyn 1976–1977.

pol.: TAK I NIE, w: Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. II: *Rozprawy*, wybrał, przełożył, opracował, przypisami, indeksem opatrzył Leon Jachimowicz, Warszawa 1969, 263–511.

9: 67

**THEOLOGIA Christiana**

1123

Petri Abaelardi *Opera theologica*, ed. Eligius M. Buytaert, Corpus christianorum continuatio mediaevalis, t. 12, Turnholt 1969.

pol.: *TEOLOGIA Chrześcijańska*, w: Piotr Abelard, *Pisma wybrane*, t. III: *Pisma teologiczne*, wybrał, przełożył, przypisami, indeksem opatrzył Leon Jachimowicz, Warszawa 1970, 5–438.

3 [85–87]: 67

3 [124]: 67

**ALAIN Z LILLE**

(ok. 1120–1202/1203)

**REGULAE theologiae**

PL 210, 617–684.

8 [628 A]: 71

12 [629 A–B]: 71

13 [629 B–C]: 71

14 [629 C]: 71

19 [630 C–D]: 71

32 [636]: 81

30 [635 D–636A]: 72

38 [639 D]: 72

39 [640 A]: 72

117 [682]: 81

**Św. ALBERT Wielki**

(1200–1280)

**DE BONO**

Paryż, przed 1246 [LIBERA, 1990, 21]

Alberti Magni *Opera omnia*, t. XXVIII, ed. Henricus Kühle, Carolus Feckes, Bernhardus Geyer, Wilhelmus Kübel, Aschendorff 1951, ss. XXXII+329.

1, 1, 6, 21 [11, 79–86]: 220

1, 1, 6, 21 [12, 5–7]: 220

1, 1, 6, 21 [12, 29–37]: 220

1, 1, 6, 21 [12, 45–49]: 221

1, 1, 10, 36 [19, 83n]: 221

1, 1, 10, 38 [20, 41–47]: 221

**DE CAUSIS et processu universitatis a prima causa**

Kolonia, po 1270 [LIBERA, 1990, 21]

Alberti Magni *Opera omnia*, t. XVII 2, edidit Winfrid Fauser SJ, Aschendorff 1993, XXXIX+347.

1, 8 [16, 66–85]: 325

1, 8 [17, 12–26]: 393

2, 2, 22 [44–62]: 187

2, 18 [111, 41–47]: 394

**DE INTELLECTU et intelligibili**

datacja niepewna [LIBERA, 1990, 21]

B. Alberti Magni *Opera Omnia*, cura ac labore Augusti Borgnet, t. 9, Paryż, 477–525.

1, 2, 1 [491]: 191

1, 2, 2 [492n]: 191

1, 2, 2 [493]: 191, 192

1, 2, 5 [496]: 187

**DE NATURA et origine animae**

prawdopodobnie między 1258 i 1262–63 [GEYER, 1955, IX]

Alberti Magni *Liber de natura et origine animae*, primum edidit Bernhardus Geyer, w: Alberti Magni *Opera omnia*, Aschendorff 1955, ss. XX+46.

1, 7–8 (zwłaszcza: 8 [16, 86–94]): 393

**DE PRAEDICABILIBUS**

datacja niepewna, po 1251–52, a przed 1254–57 [SANTOS, 2004, VII]

Alberti Magni *Super Porphyrium De v universalibus*, edidit Manuel

Santos Noya, Aschendorff 2004, ss. xxv+189.

- 2, 3 [21a]: 188
- 8 [37, 25nn]: 186
- 8 [37, 37nn]: 186
- 8 [37, 46-53]: 186
- 8 [37, 53-55]: 186
- 8 [37, 56-67]: 186
- 8 [38, 1-13]: 186
- 8 [38, 13-18]: 187
- [64, 36nn]: 219, 225
- 9, 3 [147 b]: 188

***IN DE DIVINIS NOMINIBUS***

Kolonia, 1249-50 [LIBERA, 1990, 21]

Alberti Magni *Super Dionysium De Divinis nominibus*, primum edidit

Paulus Simon, Aschendorff 1972, ss. xx+451.

- 4, 5 [115, 71-74 ]: 221
- 4, 5 [116, 7-11]: 221
- 4, 5 [116, 11-18]: 222
- 4, 5 [116, 18-36]: 222
- 4, 5 [116, 55-64]: 222
- 4, 6, ad 2: 219
- 5, 20 [313, 34-36]: 223
- 5, 20 [314, 14-45]: 223

***IN DE DIVISIONE commentarii***

przed 1252 – ok. 1256 [LIBERA, 1990, 21]

B. Alberti Magni *Commentarii in librum Boethii De divisione*, editio princeps, recensuit Fr. Paulus Maria de Loe OP, Bonn 1913, ss. 90.

- 4, 1 [75, 7-11]: 177
- 4, 1 [75, 23-26]: 177
- 4, 2 [78, 4-16]: 177

***IN SENTENTIAS commentaria***

Paryż-Kolonia, 1246-1249 [LIBERA, 1990, 21]

B. Alberti Magni *Opera Omnia*, wyd. S.C.A. Borgnet, t. 25, Paryż 1893 (I, 1-26), ss. 669; t. 26, Paryż 1893 (I, 26-48), ss. 587; t. 27, Paryż 1894 (pars secunda).

- I, 1, G, 20 c [45N]: 224
- I, 2, 13 c [68]: 355
- I, 2, 20 c [79]: 355
- I, 3, 33, ad 3 [139]: 355
- I, 4, 9, ad 3 i 4: 355
- I, 8, 15 c [242]: 355

- I, 8, 25: 356  
 I, 8, 25, ad 5 [258]: 355  
 I, 8, 32 c: 78  
 I, 23, D, 4 c: 78, 79  
 I, 23, D, 4, ad 1: 79  
 I, 24, ad 1 i ad 3 [253n] : 355  
 I, 46, 14 c [450] : 220  
 II, 2, 2, sol. : 356, 391  
 II, 2, E, 2, ad 2 [48] : 186, 392  
 II, 3, 4, 8 : 357  
 II, 3, 4, sol. : 357, 358  
 II, 3, A, 4, 9 [67] : 184, 185  
 II, 3, 4, ad 8 : 358  
 II, 14, C, 6, ad quaest [264] : 182

**METAPHYSICA**

po 1263 [LIBERA, 1990, 21]

Sancti Alberti *Opera omnia*, t. XVI, ed. B. Geyer, Aschendorff 1960–64, XLVI+653.

- 1, 4, 2 [48, 70–87]: 395  
 5, 6, 5 [285, 57nn]: 188  
 5, 6, 5 [285, 59n]: 188  
 5, 6, 5 [285, 60–77]: 188  
 5, 6, 5 [285, 78–86]: 189  
 5, 6, 5 [285, 87–92]: 189  
 5, 6, 5 [285, 93–96]: 189  
 5, 6, 5 [286, 1–18]: 189  
 5, 6, 5 [286, 18–21]: 189  
 5, 6, 7 [287, 20–42]: 188  
 5, 6, 7 [288, 14–35]: 181  
 7, 1, 2 [317, 69 – 318, 3]: 128  
 7, 1, 2 [318, 4–19]: 128  
 7, 5, 1 [372, 57 – 373, 32]: 190

**PHYSICA**

Kolonia, po 1250 [LIBERA, 1990, 21]

Alberti Magni *Opera omnia*, t. IV 1–2, edidit Paulus Hossfeld, Aschendorff 1987–1993.

**summa De Creaturis**

Paryż, przed 1246 [LIBERA, 1990, 21]

B. Alberti Magni *Opera Omnia*, wyd. S.C.A. Borgnet, t. 34 (pars prima) i 35 (pars secunda), Paryż 1896.

- I, 1, 2, 5, SOL: 185, 356, 391  
 I, 4, 20 [460]: 183  
 I, 4, 21, 1, SOL.: 392  
 I, 4, 21, 1, AD 3 : 392  
 I, 4, 21, 1, AD 4 : 392  
 I, 4, 36, 2, 1 [539N]: 174  
 II, 1, 6 C [87]: 176  
 II, 4, 6 C [55]: 184  
 II, 7, 3: 393

***summa Theologiae sive de mirabili scientia Dei***

1271 [LIBERA, 1990, 21]

Sancti Alberti *Opera omnia*, t. xxxiv 1, edidit Dionysius Siedler collab-  
 rantibus Wilhelmo Kübel et Henrico Georgio Vogels, Aschendorff 1978,  
 XXXV+386.

- 1, 10 [21, 15]: 220  
 6, 28 [214, 1-8]: 224  
 6, 28 [214, 9-18]: 224  
 6, 28 [214, 18-26]: 224  
 6, 28 [214, 26-31]: 225  
 6, 28 [214, 32n]: 225  
 6, 28 [214, 33-46]: 225  
 8: 209

**ALEKSANDER z Hales**

(†1245)

***GLOSSA in libros Sententiarum***

Paryż, ok. 1223–1227 [PROLEGOMENA, 1951, 116\*]

Alexandri de Hales *Glossa in quattuor Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1,  
 Quaracchi 1951, ss. 130\*+544.

- 1, 8 [28 c]: 74

**ALGAZEL**

(właśc. Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad

Ibn Tawus Ahmad Al-Tûsî al-Shafî'i)

(1058–1111)

***METAPHYSICA***

fragm. dzieła *Maqâsid al-falâsifa* (*Intencje filozofów*)

tłum. ok. 1145 [LIBERA, 1998, 120]

*Algazel's Metaphysics – A Medieval Translation*, ed. J.T. Muckle,  
 Toronto 1933, ss. 247.

- 1, 1 [26, 6-15]: 312  
 1, 1 [26, 26-30]: 313



**ALKUIN**

(730 – 804)

**DE DIALECTICA**

PL, t. 101, 949B–976B.

- 1 [952 D]: 85
- 3 [954 D – 955 A]: 85
- 3 [956 A]: 86
- 3 [956 A-B]: 86
- 3 [956 B]: 86
- 3 [956 B-C]: 86
- 3 [956 C-D]: 87

**DE FIDE S. TRINITATIS**

PL, t. 101, 9A–58C.

- I, 15 [22A – 24 A]: 63

**ANONYMUS**

**IN *Librum DE ANIMA***

Anonymi Magistri Artium *Lectura in Librum De anima a quodam discipulo reportata*, Paryż, ok. 1245 [STEENBERGHEN, 1991, 137] ed. Gauthier, „Spicilegium Bonaventurianum”, XXIV, Grottaferrata 1985, 32, 475–488.

- 1, 2, 4: 192

**Św. ANZELM z Canterbury**

(1033/1034 – 1109)

**MONOLOGION**

S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia*, t. 1, ed. F.S. Schmitt OSB, Segowia-Rzym-Edynburg 1938, ss. 5–87.

pol.: *MONOLOGION*, przełożył Leszek KUCZYŃSKI, w: „Przegląd Tomistyczny”, t. IV, Warszawa 1988, 109–178; *MONOLOGION – Proslogion*, przełożył Tadeusz WŁODARCZYK, przekład przejrzął, wstępem i przypisami opatrzył Iwo Edward Zieliński, Warszawa 1992, ss. 296.

- Praefatio: 65
- 12: 66
- 13: 66
- 26: 66
- 27: 66
- 60: 66
- 66: 66
- 75: 66
- 79: 66

**APULEJUSZ z Madaury**

(II w.)

**DE PLATONE et eius dogmate**

Apulei Platonici Madaurensis *Opera quae supersunt*, vol. III: *De philosophia libri*, recensuit Paulus Thomas, editio stereotypa editionis annorum MCMVIII/MCMXXI cum addendis, Stuttgart 1970.

pol.: *O BOGU Sokratesa i inne pisma*, przełożył, komentarzem opatrzył i wstępem poprzedził Kazimierz Pawłowski, Warszawa 2002, ss. CXLVII+239.

6: 91, 102

**ARYSTOTELES**

(384/383–322 p. Chr.)

**ANALYTICA posteriora**– **translatio GERARDI**

tłum. Gerard z Kremony z arabskiego [MINIO, 1968, LI–LXXV]  
AL, IV 1–4: *Analytica posteriora* ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod, Brugia – Paryż 1968, 185–282.

2, 7 [256, 24n]: 420

– **recensio GUILLIELMI**

tłum. Wilhelm z Moerbeke z greki, poprawiona wersja starszego tłumaczenia (tzw. *translatio Iacobi*) [MINIO, 1968, LXXV–LXXXIII]  
AL, IV 1–4: *Analytica posteriora* ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod, Brugia – Paryż 1968, 283–343.

2, 7 [327, 1n]: 420

pol.: *ANALITYKI WTÓRE*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Kazimierz LEŚNIAK, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, 253–327.

**CATEGORIAE**– **translatio BOETHIANA**

tłum. Boecjusz, ok. 510 [MINIO, 1961, IX–XII]  
AL, I 1–5: *Categoriae vel Praedicamenta* edidit Laurentius Minio-Paluello, Brugia – Paryż 1961, 1–41.

– **translatio VULGATA**

przeredagowana *Boethiana*, autor nieznany, datacja niepewna; w obiegu od IX w. [MINIO, 1961, IX–XII]  
AL, I 1–5: *Categoriae vel Praedicamenta* edidit Laurentius Minio-Paluello,

Brugia – Paryż 1961, 47–79.

2 a 12-13 [5]: 93, 141

2 a 14-19 [5]: 93

2 b 32-38 [5]: 94

– *translatio MOERbecana*

tłum. Wilhelm z Moerbeke, 1276 [MINIO, 1961, XI]

AL, I 1–5: *Categoriae vel Praedicamenta* edidit Laurentius Minio-Paluello, Brugia – Paryż 1961, 81–117.

2 a 12-13 [5]: 141

pol.: KATEGORIE, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Kazimierz LEŚNIAK, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, 25–63.

*ETHICA Nicomachea*

– *translatio antiquissima sive Ethica VETUS*

księgi II–III, tłum. nieznan, k. XII w. [Gauthier, 1974, LV]

AL XXVI 1–3 f. 2, Lejda – Bruksela 1972, 1–48.

– *translatio antiquior sive Ethica NOVA*

księga I, tłum. nieznan, pocz. XIII w. [Gauthier, 1974, XV]

AL XXVI 1–3 f. 2, Lejda – Bruksela 1972, 63–95.

– *translatio LINcolnensis*

całość, tłum. Robert Grosseteste, poł. XIII w. [Gauthier, 1974, XVI]

AL XXVI 1–3 f. 4, Lejda – Bruksela 1973, 371–588.

1094 a 5: 291

*DE PARTIBUS ANIMALIUM*

tłum. Wilhelm z Moerbeke, 1260–1263

AL *database* XVII 2 4, ed. P. Rossi

2, 1 [646 b]: 179

*METaphysica*

– *translatio Anonyma sive 'MEDIA'*

księgi: I–X, XII–XIV, tłum. nieznan, przed końcem XII w.

[VUILLEMIN, 1976, XIV–XXIV]

AL, XXV 2: *Metaphysica* lib. I–X, XII–XIV, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Lejda 1976, ss. 385.

– *translatio MOERbecana*

tłum. Wilhelm z Moerbeke, przed 1272 [VUILLEMIN, 1976, XIII]  
*AL*, XXV 3.2: *Metaphysica* lib. I–XIV, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, t. 2,  
 Lejda – Nowy Jork – Kolonia 1995, 11–320.

– *translatio nova*

tłum. Michał Szkot, 1220–1230?, przed 1237 [VUILLEMIN, 1976, XII]  
*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem  
 commentariis et epitome*, Wenecja 1562.

– *translatio Iacobi sive 'VETUSTISSIMA' cum scholiis*

księgi I–IV, 4, tłum. Jakub z Wenecji (?), XII w. [VUILLEMIN, 1976, X]  
*AL*, XXV 1–1a: *Metaphysica* lib. I–IV.4, edidit Gudrun Vuillemin-Diem,  
 Bruksela – Paryż 1970, 1–83.

– *translatio composita sive 'VETUS'*

poprawiona wersja *Vetustissima* (autor nieznan), 1220–1230? (ale przed  
 1237) [VUILLEMIN, 1970, XXXIN]  
*AL*, XXV 1–1a: *Metaphysica* lib. I–IV.4, edidit Gudrun Vuillemin-Diem,  
 Bruksela – Paryż 1970, 85–155.

pol.: *METAFIZYKA*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Kazimierz  
 LEŚNIAK, w: *Arystoteles, Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 601–857;  
*METAFIZYKA*, tekst polski opracowali: Mieczysław A. KRĄPIEC, Andrzej  
 Maryniarczyk, na podstawie tłumaczenia Tadeusza Żeleźnika, Lublin 1996,  
 t. 1: ss. 409, t. 2: ss. 426.

- 993 b 30n: 290
- 1003 b 23-35: 279
- 1003 b 27-32: 280
- 1003 b 32-34: 281
- 1017 a 22-31: 110
- 1017 b 23-26: 143
- 1023 b 26: 174
- 1027 b 25 – 1028 a 5: 286
- 1028 b 33 – 1029 a 2: 140
- 1051 a 13n: 209
- 1054 a 13-19: 283
- 1061 a 15-17: 208

**PHYSICA**

– *Translatio VETUS*

Tłumaczenie Jakuba z Wenecji, XII w.  
*AL*, VII 1 f. 2: *Physica – Translatio Vetus*, ediderunt Fernand Bossier

et Jozef Brams, Lejda – Nowy Jork 1990, ss. 419.

– *Translatio VATICANA*

księgi: I i II.1, pochodzenie tej wersji nie jest dotąd znane

AL, VII 2, edidit A. Mansion, editio altera, Lejda – Nowy Jork 1990, ss.

pol.: *FIZYKA*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył Kazimierz LEŚNIAK, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, 7–204.

186 b 25: 182n

**Św. AUGUSTYN**

(354–430)

**CONFESSIONES**

Sancti Aurelii Augustini *Confessionum libri XIII*, ed. Lucas Verheijen, CCSL 27, Turnhout 1981, ss.

IV, 16 [28n]: 61, 89

**DE CIVITATE Dei**

Sancti Aurelii Augustini *De civitate Dei libri XXII*, ex recensione

B. Dombart recognovit A. Kalb, vol. 1–2, CCSL 47–48, Turnhout 1955, ss. XXII+XIV+889.

12, 2: 91

**DE MORIBUS manichaeorum**

Sancti Aurelii Augustini *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum*, PL 32, 1309–1378.

2, 2, 2 [1346] : 62

**DE TRINITATE**

Sancti Aurelii Augustini *De Trinitate libri xv*, cura et studio

W.J. Mountain auxiliante Fr. Glorie, CCSL 50, Turnhout 1968.

pol.: O TRÓJCY *Świętej*, tłumaczenie Maria Stokowska, Kraków 1996, ss. 661.

5 [2. 3]: 60

5 [8. 9]: 60, 91

5 [8. 10 – 9. 10]: 61

7 [4. 9]: 61

7 [5. 10]: 61

**AWERROES**

(właśc. Abu Al-Walid Muhammad Ibn Ahmad

Ibn Muhammad Ibn Ahmad Ibn Ahmad Ibn Ruszd)

(1126–1198)

*IN METaphysicam Aristotelis commentaria*

tłum. Michał Szkot, 1220–1225 [LIBERA, 1998, 383]

*Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis in eodem commentariis et epitome*, Wenecja 1562.

- II, [152 G–I]: 287
- IV, 2 [66 K–L]: 318
- IV, 2 [66 L–M]: 318
- IV, 2 [67 A–B]: 318
- IV, 2 [67 B]: 42, 318
- IV, 2 [67 B–C]: 319
- IV, 2 [67 C]: 319
- IV, 2 [67 C–D]: 319
- IV, 2 [67 D–E]: 320
- IV, 2 [67 G]: 320
- V, 7 [117 C]: 121
- V, 7 [117 D I F]: 112
- V, 7 [117 G–H]: 112
- V, 15 [118 D]: 144
- VII, 1 [153, C]: 127
- VII, 2 [153 G]: 129
- VII, 2 [153 G–H]: 130
- VII, 2 [153 H]: 128, 130
- VII, 2 [153 I]: 130
- VII, 2 [153 K]: 130
- VII, 3 [154 B]: 135
- VII, 3 [154 C]: 134
- VII, 3 [154 C–D]: 134
- VII, 3 [154 D]: 134
- VII, 3 [154 D–E]: 135
- VII, 4 [154 L–M]: 130
- VII, 4 [155 B]: 129
- VII, 5 [156 B]: 130
- VII, 5 [156 C]: 130
- VII, 5 [156 E–F]: 129
- VII, 5 [156 F]: 129
- VII, 5 [156 F–G]: 130
- VII, 5 [156 G]: 129
- VII, 7 [157 K–L]: 141
- VII, 27 [177 C]: 147
- X, 4 [257 D–E]: 283
- X, 4 [257 E]: 283
- X, 4 [257 E–G]: 283
- X, 4 [257 H]: 284

x, 4 [257 I-K]: 284

**AWICEBRON**

(właśc. Salomon ibn Gabirol)

(1021–1057/8)

**FONS vitae**

tłum. Dominik Gundissalwi i Avendauth, ok. poł. XII w.

[MARENBNON, 1996, 1001n]

wyd: Avencebrolis *Fons vitae* ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino, edidit Clemens Baeumker, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, 1952, ss. XXII+558.

I, 6, [34n]: 343

I, 14–16 [17–20]: 342

I, 17 [20–22]: 342

I, 17 [22]: 342

II, 1 [23–26]: 343

II, 6 [35]: 343

II, 8 [38]: 343

IV, 1 [211–213]: 343

**AWICENNA**

(właśc. Abu Ali al-Hussajn Ibn Abdallah Ibn al-Hasan Ibn Ali Ibn Sina)

(980–1037)

**LOGICA**

fragment wykładu logiki ze zbioru

*Kitab asz-Szifa (Księga uzdrowienia)*

tłum. Dominik Gundissalwi i in., po 1150

Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata, Wenecja 1508, ss. 2–12.

I, f. 2 rb: 167

III, fo 12ra – va: 164, 167

**METAPHYSICA**

wykład metafizyki ze zbioru *Kitab asz-Szifa (Księga uzdrowienia)*

tłum. Dominik Gundissalwi i in., po 1150 [VERBEKE, 1977, 123\*]

Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, I–IV: Louvain – Lejda 1977, ss. 166\*+225; V–X: Louvain – Lejda 1980, ss. 114\*–560.

I, 2 [13, 36–38]: 243

I, 2 [13, 42–44]: 243

- I, 2 [13, 45n]: 243  
 I, 5 [31, 2-3]: 207  
 I, 5 [31, 2-33, 27]: 241  
 I, 5 [33, 25-27]: 208  
 I, 5 [34, 50nn]: 238, 308, 310  
 I, 5 [34, 51-54]: 242  
 I, 5 [34, 54-35, 57]: 167, 238  
 I, 5 [34, 54-35, 64]: 309  
 I, 5 [35, 63n]: 167, 238  
 I, 5 [35, 64n]: 238  
 I, 5 [35, 64-67]: 167  
 I, 5 [35, 64-68]: 310  
 III, 1 [104, 12-105, 18]: 314  
 III, 1 [105, 22-25]: 314  
 III, 1 [106, 45-61]: 314  
 III, 1 [106, 62-107, 69]: 314  
 III, 2 [108, 91-93]: 315  
 III, 2 [108, 94-96]: 315  
 III, 2 [113, 9-114, 16]: 315  
 III, 2 [114, 17-20]: 315  
 III, 3 [114, 24-115, 34]: 315  
 III, 3 [117, 81-86]: 316  
 III, 3 [117, 83-85; 121, 62n]: 211  
 III, 3 [117, 86-87]: 316  
 III, 3 [117, 87-118, 93]: 316  
 III, 3 [118, 94-96]: 316  
 III, 3 [121, 62n]: 317  
 IV, 2: 209  
 V, 1 [227, 7-10]: 310  
 V, 1 [228, 24-229, 42]: 165  
 V, 1 [228, 32-36]: 310  
 V, 1 [228, 33n]: 313  
 V, 1 [228, 36-229, 38]: 313  
 V, 1 [229, 43-49]: 168  
 V, 1 [230, 54-57]: 168  
 V, 1 [232, 97-99]: 168  
 V, 1 [233, 21-33]: 166  
 V, 1 [237, 22-26]: 197  
 V, 1 [233, 29-33]: 196  
 V, 1 [233, 33-35]: 197  
 V, 1 [233, 36-234, 44]: 197  
 V, 1 [237, 16-21]: 194  
 V, 2 [239, 68n]: 313



- v, 2 [239, 68–71]: 310  
 v, 2 [241, 2–10]: 169  
 v, 2 [244, 65–69]: 310  
 v, 2 [244, 79–245, 97]: 180  
 v, 5 [272, 18n]: 242  
 v, 5 [274, 57–275, 75]: 153

**Roger BACON**

(†1294)

**COMMUNIA NATURALIA**

Rogeri Baconi *Opera hactenus inedita*, fasc. II–III, edidit Robert Steele, Oksford brw., ss. VI+308.

- [52, 29–53, 6]: 354  
 [53, 6–13]: 354  
 [54, 3–13]: 354  
 [54, 14]: 354  
 [54, 22–55, 4]: 354  
 [61, 3–6]: 353

**QUESTIONES supra undecimum PRIME Philosophie**

**Aristotelis (Metaphysica XII)**

ok. 1245, Paryż [STEELE, 1926, IV]

Rogeri Baconi *Opera hactenus inedita*, fasc. VII, edidit Robert Steele collaborante Ferdinand M. Delorme OFM, Oksford 1926, ss. V+161.

- [13, 32–14, 1]: 353  
 [33, 2–7]: 353

**QUESTIONES supra libros quattuor PHYSICORUM Aristotelis**

Rogeri Baconi *Opera hactenus inedita*, fasc. VIII, edidit Ferdinand M.

Delorme OFM collaborante Robert Steele, Oksford 1928, ss. XXII+284.

- [45, 23–46, 4]: 351  
 [46, 5–19]: 351  
 [46, 20–29]: 352  
 [46, 29–47, 7]: 352  
 [47, 7–10]: 352

**Anicjusz Manlius Sewerynus BOECJUSZ**

(480 – 524)

**CONTRA EUTYCHEN et Nestorium**

Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, wyd. H.F. Stewart & E.K. Rand, Londyn 1918, ss. 72–127.

pol.: *PRZECIW EUTYCHESOWI i Nestoriuszowi*, w: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przełożyli Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska, Kęty 2001, 66–84.

1 [8-10. 25n. 41n. 57n]: 76

3 [34-77]: 77

3 [42-49]: 62, 77

3 [56n]: 62, 77

3 [56-62]: 76

3 [79-87]: 62, 77

**DE DIVISIONE liber**

Anicii Manlii Severini Boethii *De divisione liber*, critical edition, translation, prolegomena, and commentary by John Magee, Lejda – Boston – Kolonia 1998, ss. LXXV+224.

[4]: 176

[39]: 176

[39N]: 177

[41]: 177

**DE HEBDOMADIBUS**

Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, wyd. H.F. Stewart & E.K. Rand, Londyn 1918, ss. 39–51.

pol.: W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE SĄ Dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?, w: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przełożyli Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska, Kęty 2001, 53–57; W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE SĄ Dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi (Księga o „hebdomadach”), tłum. Jerzy Gułkowski, w: *Studia wokół problematyki esse* (Tomasz z Akwinu i Boecjusz), OPMA, t. 1, Warszawa 1976, 204–209.

[40, 18-27]: 382

[40, 28 – 42, 52]: 382

**DE TRINITATE**

Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, wyd. H.F. Stewart & E.K. Rand, Londyn 1918, ss. 3–31.

pol.: W JAKI SPOSÓB TRÓJCA jest jednym Bogiem, a nie trzema Bogami?, w: Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przełożyli Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska, Kęty 2001, 39–50.

prol. [31-33]: 60

2 [10, 32n]: 346

2 [16-40]: 385

- 2 [21-29]: 59  
 2 [48-56]: 57  
 4 [1-9]: 59  
 4 [14-16]: 59  
 4 [26-36]: 59  
 5 [30-33]: 62

*IN CATEGORIAS Aristotelis libri quattuor*

PL, t. 64, 159–294.

- [160A]: 90  
 [182A–C]: 93  
 [182C–D]: 94  
 [183D–184A]: 94  
 I [188D–189B]: 94  
 I [197B – 198A]: 206

*IN ISAGOGEN Porphyrii commentarius maior  
 commentorum editionis secundae*

Anicii Manlii Severini Boethii *In Isagogen Porphyrii commenta editionis secundae*, CSEL 48, ed. G. Schepps – S. Brandt, 1906

- 1 [1. 11. 22n]: 159

**ŚW. BONAWENTURA**

(1217–1274)

**BREVILOQUIUM**

Paryż, 1254–57 [ZIELIŃSKI, 1976–1, 35]

Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 5, Quaracchi 1891, ss. 199–292.

pol.: *BREVILOQUIUM. Prolog. Księga pierwsza (Boża Trójca)*, wstęp, przekład i komentarze Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI OFMCONV., w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, OPMA, t. 3, Warszawa 1980, 175–185.

- 1, 6 [214 b]: 218  
 1, 6 [215 a]: 218

**DE MYSTERIO TRINITATIS**

Paryż, 1254–57 [ZIELIŃSKI, 1976–1, 35]

Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 5, Quaracchi 1891, ss. 46–115.

pol.: *O wiedzy Chrystusa – o TAJEMNICY TRÓJCY*, przełożył i opracował Mikołaj Olszewski, Kęty 2006, ss. 278.

**IN SENTENTIAS COMMENTARIA**

Paryż, 1250–51 [ZIELIŃSKI, 1976–1, 35]

Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. I, Quaracchi 1882, ss. LXXXVIII+870; t. II, Quaracchi 1885, ss. XII+1026.

I, 3, 1, 2 c [73]: 217, 218

I, 8, 2, dub. 5 resp: 75

I, 23, 1, 3 c: 78

II, 3, 1, 1, 1 c: 348

II, 17, 1, 2 c: 347

II, 17, 1, 2, 6: 348

**ITINERARIUM MENTIS IN DEUM**

Alwernia (Włochy), 1259 [ZIELIŃSKI, 1976–1, 36]

Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, t. 5, Quaracchi 1891, ss. 295–313.

pol.: Święty Bonawentura, *DROGA duszy do Boga i inne traktaty*, przekład Celestyn Napiórkowski OFMCONV., Poznań 2001, 15–71.

1, 2 [297 a]: 219

3, 3 [304 a]: 219

**EUSTRATIUS Z NICEI**

(1050–1120)

**IN PRIMUM MORALIUM AD NICOMACHUM**

tłum. Robert Grosseteste, Oksford, 1246–1247 [MERCKEN, 1973, 39\*]

Eustratii Metropolitani Nicaeae *Enarratio in primum Aristotelis Moralium ad Nicomachum*, w: *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste*, vol. I, critical edition with an introductory study by H. Paul F. Mercken, Lejda 1973, 1–193.

7, ad 1096 a 10-14 [69n]: 178, 187

**FILIP KANCLERZ**

(†1236)

**SUMMA DE BONO,**

1225–1228

Philippi Cancellarii *Summa de Bono*, Ad fidem codicum primum edita, t. 1–2, wyd. Niklaus Wicki, Berno 1985, ss. 135\* + 1211.

prol. [16-20]: 206

prol. [40]: 206

prol. [41]: 206

prol. [42-43]: 207

1 [1-2]: 208

- 1 [2]: 208  
 1 [5-9]: 208  
 1 [21-22]: 209  
 1 [33-35]: 209  
 1 [47]: 209  
 1 [57-58]: 209  
 1 [60-62]: 209  
 1 [63]: 209  
 1 [66]: 209  
 1 [77-79]: 209  
 1 [78-79]: 207  
 2 [29]: 209  
 2 [34-35]: 210  
 2 [55]: 210  
 2 [57-58]: 209  
 2 [60n]: 210  
 2 [61-63]: 210  
 2 [64n]: 210  
 2 [66-68]: 210  
 2 [78-83]: 207, 210  
 2 [107-113]: 209  
 2 [109]: 210  
 2 [110-113]: 209  
 2 [138-139]: 209  
 2 [169]: 209  
 3 [24-32]: 210  
 3 [97-98]: 209  
 6 [43-49]: 206  
 7 [15-22]: 211  
 7 [24-28]: 211  
 8 [53-55]: 212  
 9 [6-8]: 207  
 9 [11-13]: 207  
 10 [2-7]: 212  
 10 [8-10]: 212  
 10 [13-16]: 212

**GILBERT z Poitiers**

(1076–1154)

***IN CONTRA Eutychen et Nestorium***

Gisleberti Pictauensis episcopi *Expositio in Boecii librum Contra Euticen et Nestorium*, w: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Nikolaus M. Häring SAC, Toronto, 1966, 233–364.

3, 33 [278,7–279,14; PL 29–1374D]: 77

**IN DE HEBDOMADIBUS**

Gisleberti Pictauiensis episcopi *Expositio in Boecii librum De bonorum ebdomade*, w: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Nikolaus M. Häring SAC, Toronto, 1966, 183–230.

- 1, 27n [193, 51-65]: 384
- 1, 32 [194, 78nn]: 384
- 1, 33 [194, 81nn]: 384
- 1, 33 [194, 84-88]: 384
- 1, 34n [194, 88-92]: 385
- 1, 36n [194, 93 – 195, 7]: 385
- 1, 57nn [199, 17 – 200, 40]: 388

**IN DE TRINITATE**

Gisleberti Pictauiensis episcopi *Expositio in Boecii librum primum et secundum De Trinitate*, w: *The Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Nikolaus M. Häring SAC, Toronto, 1966, 53–180.

- 1, 2, 11 [80, 12-68]: 386
- 1, 2, 12 [81, 69-72]: 386
- 1, 2, 13 [81, 73-79]: 386
- 1, 2, 16 [81, 90-93]: 386
- 1, 2, 17 [81, 94-100]: 386
- 1, 2, 18 [82, 1-4]: 386
- 1, 2, 19 [82, 5nn]: 386
- 1, 4, 24-29 [119, 34–120, 73; PL 1283A–D]: 69

**HRABAN MAUR**

(ok. 776 – 856)

**DE INSTITUTIONE CLERICORUM**

PL, t. 107, 293–420.

- 20: 88
- 26: 88

**IDZI RZYMIANIN**

(ok. 1243–1316)

**REPORTATIO DISPUTATIONIS cum Henrico de Gandava**

*Reportatio disputationis super „Theoremata de esse et essentia” cum Henrico de Gandava Parisiis anno 1277 factae*, ed. Z. Siemiątkowska, de novo recensuit L. Seńko, w: *Spór o realną różnicę*, 1978, 81–93.

**IZYDOR z Sewilli**

(ok. 560–633)

**ETYMOLOGIAE**

Isidori Hispalensis *Etymologiarum sive originum libri XX*, recognovit bre-  
vique adnotatione critica instruxit W. M. Lindsay, t. I–II, Oksford 1911,  
XVI+423+450.

**JAN Z SALISBURY**

(ok. 1125–1180)

**METALOGICUS**

Joannis Saresberensis *Opera omnia*, in unum collegit et cum codicibus  
manuscriptis contulit J.A. Giles, vol. v : *Opuscula*, Oksford 1948, 1–207.

- 3, 2 [119]: 100
- 3, 3 [123]: 100
- 3, 3 [123n]: 100
- 3, 3 [124]: 101
- 3, 3 [126n]: 101

**Flawiusz Magnus Aureliusz KASJDOR**

(† ok. 580)

**INSTITUTIONES**

Cassiodori *Institutiones divinarum et humanarum litterarum*,  
ed. R.A.B. Mynors, Oksford 1961

II, 18: 89

**Robert KILWARDBY**

(†1279)

**IN SENTENTIAS**

po 1256 [LEIBOLD, 1992, 27\*]

*Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, herausgegeben von  
Gerhard Leibold, Monachium 1992, ss. 38\*+501.

- II, 14 [24-30]: 349
- II, 14 [31-34]: 349
- II, 14 [41-46]: 349
- II, 15 [46. 55]: 349
- II, 16 [26n]: 349

**Marek Fabiusz KWINTYLIAN**

(I w.)

**INSTITUTIO ORATORIA**

Quintilian, *The Orator's Education – Institutio oratoria*, ed. et transl.  
Donald A. Russell, t. 2, Cambridge, MA – Londyn 2001 ss. XII+535.

3, 6, 23: 62, 91

**LIBER DE CAUSIS**

utwór nieznanego autorstwa i nieznanego bliżej czasu powstania  
 tłum. Gerard z Kremony, przed 1187 [GOGACZ, 1970, 31–67]  
*Le Liber de Causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction  
 et notes, par Adriaan Pattin, „Tijdschrift voor Filosofie” 28 (1966) 1, 90–203.  
 VIII (IX), 90: 425

**PIOTR HISZPAN**

(ok. 1205–1277)

**TRACTATUS**

Leon (Hiszpania), w okresie między 1230 a 1245 [RIJK, 1972, LXI]  
 Peter of Spain (Petrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus* called after-  
 wards *Summule logicales*, first critical edition from the manuscripts with  
 an introduction by L.M. de Rijk, Assen 1972, ss. CXXIX+303.

pol.: *Traktaty logiczne*, przełożył i wstępem opatrzył Tadeusz Włodarczyk,  
 Warszawa 1969, ss. XXV+210.

3, 10 [31, 17–22]: 108

5, 1 [55, 4–14]: 231

5, 11 [63, 8–11]: 174

**PIOTR LOMBARD**

(†1160)

**SENTENTIAE**

Paryż, 1155–1157 [PROLEGOMENA, 1981, 18\*n]  
 Magistri Petri Lombardi *Sententiae in iv libris distinctae*, editio ter-  
 tia, „Spicilegium Bonaventurianum” cura PP. Collegii S. Bonaventurae Ad  
 Claras Aquas, Grottaferrata 1971 (t.I, ss. 169\*+635) 1981 (t.II, ss. 100\*+632).

1, 8, 6 [100, 21–23]: 73

1, 8, 7 [101, 7–12]: 73

1, 8, 8, 2 [102, 22nn]: 73

1, 8, 1, 1–2 [95, 4–10]: 73

1, 34, 1: 81

**PLATON**

(428/427–347 p. Chr.)

**TIMAEUS**

*Plato latinus*, 4: *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*,  
 edidit J.H. Waszink, Londyn – Lejda 19752, ss. 7–52.

pol.: TIMAJOS. *Kritias albo Atlantyky*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa 1986, ss. 186.  
 [39d–40a]: 58  
 [48 e–49a]: 58



**PORFIRIUSZ**

(233/234-ok. 305)

**ISAGOGE**

tłum. Boecjusz

AL, 1. 6-7: *Categoriarum supplementa*, edidit Laurentius Minio-Paluello adiuuante Bernardo G. Dod, Brugia – Paryż 1966, 5-31.

1, 10 [5, 10-15]: 159

**PRYSCJAN z Cezarei**

(VI w.)

**INSTITUTIONES grammaticae**

Prisciani *Institutionum grammaticarum libri xviii*, ex recensione Martini Hertzii, w: *Grammatici Latini*, ex recensione Henrici Keilii, vol. II-III, Hildesheim 1961, ss. xxxiv+597,

**PSEUDO-AUGUSTYN**

**CATEGORIAE DECEM**

parafraza *Kategorii*, autor nieznan, IV w. (?) [KENNY, 2005, 130-133]

AL, I 1-5: *Categoriae vel Praedicamenta*, edidit Laurentius Minio-Paluello, Brugia – Paryż 1961, 129-175.

9. 13 [135, 13-17. 136, 10-14]: 90

19 [137, 13-20]: 86

20 [137, 20-28]: 86

21 [137, 28 – 138, 2]: 86

27n [139, 10-27]: 87

29 [139, 28 – 140, 6]: 87

57n [146, 2-12]: 88

**REMIGIUSZ z Auxerre**

(ok. 841-908)

**GLOSSAE super De hebdomadibus**

Iohannes Scottus [błędnie], *Ihm zugeschriebene Glossen zu Boethius „Opuscula sacra”*, ed. E.K. Rand, w: Ludwik Traube, *Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters*, t. 2, Monachium 1906.

**RYSZARD ze Św. Wiktora**

(†1173)

**DE TRINITATE**

PL, t. 196, 887-992.

1, 16 [898B-C]: 72

**Lucjusz Annaeus SENEKA**

(I w.)

**AD LUCILIUM epistulae morales**

L. Annaei Senecae *Ad Lucilium epistulae morales*, recognovit et adnotatio-  
ne critica intruxit L.D. Reynolds, t. I, Oksford 1965, ss. xvii+323.

pol.: *LISTRY MORALNE do Lucyliusza*, przełożył Wiktor Kornatowski,  
Warszawa 1998, ss. 705.

58, 4-5: 62, 91

58, 18 [157, 9-16]: 58

58, 20n [157, 27 - 158, 7]: 58

**SIGER z Brabancji**

(ur. ok. 1240)

**QUAESTIONES in METaphysicam**

ok. 1273 [STEENBERGHEN, 1977, 218]

## – [reportacja z Monachium: QUAEST MET M]

Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, édition revue de la repor-  
tation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, [opr.] William  
Dunphy, Louvain-la-Neuve 1981, ss. 35–302.

Intr [35, 16nn]: 324

Intr, 7 [41, 2-3]: 324

Intr, 7 [45, 14-20]: 326

Intr, 7 [45, 21-26]: 326

## – [reportacja z Paryża: QUAEST MET P]

Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, texte inédit de la re-  
portation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, [opr.]  
Armand Maurer, Louvain-la-Neuve 1983, ss. 395–466.

Intr, 2 [397, 1]: 324

Intr, 2 [398, 15 -17]: 325

## – [reportacja z Cambridge: QUAEST MET C]

Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, texte inédit de la re-  
portation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, [opr.]  
Armand Maurer, Louvain-la-Neuve 1983, ss. 23–394.

Intr [23, 15n]: 324

Intr, 6 [29, 21 -25]: 324

Intr, 7 [30, 2]: 324

Intr, 7 [32, 67 -69]: 325

Intr, 7 [32, 69 -74]: 325

Intr, 7 [32, 77 -79]: 325

Intr, 7 [32, 87 -90]: 325

Intr, 7 [33, 11n]: 326

7, 2 [329, 9 -16]: 135

7, 9 [374, 1 - 375, 20]: 152

– [reportacja z Wiednia: *QUAEST MET V*]

Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, édition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, [opr.] William Dunphy, Louvain-la-Neuve 1981, ss. 303–415.

**SUMMA HALENSIS**

Suma teologiczna przypisywana Aleksandrowi z Hales – faktycznie utwór zbiorowy mistrzów franciszkańskich, redaktor nieznanym, Paryż, 1240–1245–1256 [Doucet, 1948]

Alexandri de Hales OFM *Summa theologica*, t. 1–4, Quaracchi 1924–1948.

I [72]: 214

I [73]: 215, 216

I [88]: 215, 216

II [51]: 345

II [106]: 346

II [249]: 346, 347

II [322]: 347

II [328]: 346

**TEODORYK z Chartres**

(† ok. 1155)

***IN CONTRA Eutychem et Nestorium***

*Commentarius in Boethii librum contra Eutychem et Nestorium*

(Fragmentum Londinense), w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 231–256.

***IN DE HEBDOMADIBUS***

- **FRAGMENTUM Admuntense: *De Hebdomadibus***, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 117–121.

- **ABBREVIATIO Monacensis**, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 403–477.

22: 389

23nn: 389

25n: 389  
 26: 389  
 35: 389  
 38: 389  
 39: 389  
 42: 389

*IN DE TRINITATE*

- *Commentum super Boethii librum de Trinitate*, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 55–116.
- *LECTIONES in Boethii librum de Trinitate*, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 123–229.
  - II, 42–53: 389
  - II, 48: 389
  - IV, 7: 69
  - IV, 9: 69, 70
  - IV, 10: 69, 70
  - IV, 11: 70
  - IV, 14: 70
  - IV, 16: 70
  - IV, 27: 70, 71
  - IV, 34: 70
- *ABBREVIATIO Monacensis*, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 311–402.

*TRACTATUS de Trinitate*

*Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 301–310.

**Św. TOMASZ z Akwinu**

(1224/1225–1274)

Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie cytaty z dzieł św. Tomasza pochodzą z wydań zdigitalizowanych w ramach projektu *Corpus Thomisticum* (ich wykaz i opis znajduje się na stronie [www.corpusthomisticum.org](http://www.corpusthomisticum.org))

*compendium THEOLOGIAE*

Rzym, 1265–67 [TORRELL, 1993, 509]

1, 12n: 76

1, 154: 172

**DE 108 ARTICULIS**

Rzym, 1265–66 lub 1265–67 [TORRELL, 1993, 514]

6: 338

**DE ANIMA**

Rzym, 1265–66 [TORRELL, 1993, 490]

pol.: KWESTIA O DUSZY, tłumaczenie Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, Kraków 1996, ss. 278.

6: 340, 343

6, 5n: 375

6 c: 376, 401

**DE ENTE et essentia**

Paryż, 1252–56 [TORRELL, 1993, 508]

S. Thomae de Aquino *Opera omnia*, t. XLIII (Opuscula IV), ed.

H.F. Dondaine OP, Rzym 1976, ss. 369–381.

pol.: *BYT I ISTOTA*, przełożył Władysław SEŃKO, w: *Spór o realną różnicę*, 29–48.

prol.: 241, 267

1: 63, 77, 95, 111, 117, 118, 169

2: 147, 162, 172, 196

3: 152, 161, 162, 163, 194, 195

4: 328, 340n, 343, 396, 425

**DE POTENTIA**

Rzym, 1265–66 [TORRELL, 1993, 489]

1, 1, ad 14: 337

7, 2, ad 1: 116, 118, 238

9, 1 c: 82

9, 7, ad 6: 242, 249

9, 7, ad 7: 337

9, 7, ad 13: 240

9, 7, ad 15: 241

**DE SPIRITUALIBUS CREATURIS**

Rzym, 1267–68 [TORRELL, 1993, 490]

1: 340

1, 8: 402

1 c: 342, 374, 375, 401, 402

- 1, ad 8: 402
- 3, ad 15: 337
- 4 c: 175
- 8, ad 15: 233
- 9, ad 6: 229

**DE SUBSTANTIIS SEPARATIS,**

Po 1271 (Paryż? Neapol?) [TORRELL, 1993, 510]

pol.: O SUBSTANCJACH CZYSTYCH, tłum. Jacek Salij OP, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dzieła wybrane*, Kęty 1999, ss. 506–570.

- 5: 338, 344, 364, 365
- 6: 366, 367, 368, 369
- 7: 369, 370, 371
- 8: 371, 372, 373

**DE UNIONE Verbi incarnati**

- 1, ad 2: 337
- 2 c: 84
- 3 c: 182

**DE UNITATE intellectus contra Averroistas,**

Paryż, 1270 [TORRELL, 1993, 507]

- 1: 148

**DE VERITATE**

Paryż, 1256–59 [TORRELL, 1993, 488]

pol.: KWESTIE dyskutowane O PRAWDZIE, t. 1–2, przełożyli Adam Aduszkiewicz, Leszek Kuczyński, Jacek Ruszczyński, Kęty 1998, ss. 680 + 624; *DYSPUTY problemowe O PRAWDZIE*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili: Mieczysław A. Krąpiec OP, Andrzej Maryniarczyk SDB, Lublin 1999, ss. 248; *DYSPUTY problemowe O DOBRU, o pożądaniu dobra i o woli*, tłumaczenie Aleksander Białek, tekst sprawdzili i poprawili: Mieczysław A. Krąpiec OP, Andrzej Maryniarczyk SDB, Lublin 2003, ss. 303.

- 1, 1: 290
- 1, 1, 5: 291
- 1, 1 c: 109, 227, 228, 229, 230, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 239, 241, 242, 246, 250, 253, 257, 259, 261, 263, 273, 274, 278, 284
- 1, 2 c: 288, 289
- 1, 8, sc 5: 268
- 1, 10, sc 3: 268
- 21, 1 c: 241, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 257, 259, 261, 263, 270, 277

21, 3 c: 236, 269

21, 3, ad 5: 240

27, 1, ad 8: 338

28, 6 c: 337

**DE VIRTutibus**

Paryż, 1271–72 [TORRELL, 1993, 491]

**IN DE ANIMA**

Rzym, 1267–68 [TORRELL, 1993, 498]

2, 12 [6]: 194

**IN DE CAUSIS**

1272 [TORRELL, 1993, 505]

9: 425, 426

**IN DE HEBDOMadibus**

datacja niepewna (po *In De Trin*) [TORRELL, 1993, 504]

2: 414, 415, 416, 417, 418, 419

**IN DE TRINItate**

Paryż, 1257–58 (lub pocz. 1259) [TORRELL, 1993, 503]

pol.: O POZNANIU BOGA – *Super Boetium De Trinitate*, wydanie łacińsko-polskie, tłumaczenie: Piotr Lichacz OP, Mateusz Przanowski OP i Mikołaj Olszewski, Kraków 2005, ss. 334.

**IN ETHICam**

Paryż, 1271–72 [TORRELL, 1993, 501]

**IN PHYSICAM**

prawdopodobnie Paryż 1268–69 [TORRELL, 1993, 499]

3, 5 [322]: 109

2, 5 [323]: 109

**IN METaphysicam Aristotelis expositio,**

Paryż-Neapol?, 1270–71? [TORRELL, 1993, 502]

I, 2 [46]: 241

II, 2 [298]: 290

IV, 2 [548]: 279

IV, 2 [549]: 279

IV, 2 [550–552]: 280

IV, 2 [553]: 281

- IV, 2 [554]: 281  
IV, 2 [555]: 282  
IV, 2 [556]: 322  
IV, 2 [557]: 323  
IV, 2 [558]: 322  
IV, 2 [559]: 323  
IV, 2 [560]: 282  
IV, 2 [561]: 282  
IV, 6 [605]: 241  
V, 9 [885]: 120  
V, 9 [889]: 109, 120  
V, 9 [889n]: 232  
V, 9 [890]: 109, 120  
V, 9 [891]: 121  
V, 9 [894]: 121  
V, 10 [898]: 142  
V, 10 [899]: 143  
V, 10 [900 -901]: 143  
V, 10 [902]: 143, 144  
V, 10 [903]: 144  
V, 10 [904]: 144  
V, 21 [1098n]: 174  
VI, 4 [1231]: 286  
VI, 4 [1234]: 287  
VI, 4 [1233]: 287  
VI, 4 [1236]: 286  
VII, 1 [1253 -1254]: 136  
VII, 1 [1255]: 136, 137  
VII, 1 [1256]: 137  
VII, 2 [1270]: 140  
VII, 2 [1271]: 140  
VII, 2 [1272]: 140  
VII, 2 [1273]: 141  
VII, 2 [1274]: 142  
VII, 2 [1275]: 142  
VII, 2 [1299]: 145  
VII, 2 [1298]: 145  
VII, 2 [1300-1305]: 145  
VII, 2 [1307-1310]: 145  
VII, 2 [1308]: 145  
VII, 2 [1311-1314]: 145  
VII, 2 [1355]: 145  
VII, 2 [1378]: 145



- VII, 5 [1379]: 146  
 VII, 5 [1380]: 146  
 VII, 5 [1467]: 146  
 VII, 5 [1468]: 147  
 VII, 5 [1469]: 152  
 X, 1 [1921]: 284  
 X, 3 [1974]: 284  
 X, 3 [1980]: 285  
 X, 3 [1981]: 285  
 X, 4 [1996]: 285  
 X, 4 [1998]: 241  
 XI, 5 [2211]: 241

***IN POSTERIORA Analytica***

- Paryż-Neapol, 1271–72 [TORRELL, 1993, 500]  
 II, 6 [462]: 420

***IN SENTENTIAS SCRIPTUM***

- Paryż, zaczęte 1252–54, redagowane później [TORRELL, 1993, 485]  
 I, 2, 1, 3: 251  
 I, 2, 1, 3 c: 240, 252, 253  
 I, 2, 1, 5, ad 2: 227, 233  
 I, 3, 4, 2, ad 1: 175  
 I, 5, 1, 1 c: 337  
 I, 7, 1, 1, ad 1: 337  
 I, 8, 1, 3: 227  
 I, 8, 1, 3 c: 228, 229, 230, 233, 239, 240, 241, 245, 256, 258, 260, 262  
 I, 8, 3, 3 expos: 334  
 I, 8, 4, 1, ad 2: 337  
 I, 8, 4, 2 sc 2: 332  
 I, 8, 4, 2 ad 2: 238  
 I, 8, 5, 2 c: 397  
 I, 13, 1, 2, ad 4: 338  
 I, 19, 4, 1 ad 2: 235  
 I, 19, 5, 1, ad 1: 113, 119, 238  
 I, 19, 5, 1, ad 3: 228, 230, 233, 239, 256, 258, 260, 262  
 I, 22, 1, 4, ad 4: 337  
 I, 23, 1: 127  
 I, 23, 1, 1 c: 79, 162, 171, 172  
 I, 23, 1, 1, ad 5: 80  
 I, 23, 1, 3 c: 338  
 I, 24, 1, 3, ad 1: 235, 236

- I, 24, 1, 3, ad 2: 235, 237, 273  
 I, 24, 1, 3, ad 3: 236  
 I, 24, 1, 4 c: 331  
 I, 25, 1, 1, ad 2: 338  
 I, 25, 1, 1, ad 3: 337  
 I, 26, 1, 1, ad 1: 80  
 I, 25, 1, 1, ad 7: 80  
 I, 27, 2, 3, ad 3: 338  
 I, 33, 1, 1, ad 1: 114, 118  
 I, 37, 1, 1 c: 409  
 II, 1, 1 c: 331, 340  
 II, 1, 1, 4 c: 409  
 II, 3, 1, 1 c: 334, 343, 344, 371, 377, 397, 425  
 II, 3, 3, 2, ad 1: 164  
 II, 9, 1, 8 c: 180  
 II, 17, 1, 2: 340  
 II, 26, 1, 4 c: 338  
 II, 34, 1, 1, c: 117  
 II, 34, 1, 2, ad 1: 233  
 II, 37, 1, 1 c: 145, 238  
 II, 37, 1, 2, ad 3: 117  
 II, 40, 1, 4: 227  
 III, 1, 2, 5, ad 4: 338  
 III, 5, 1, 2 c: 145  
 III, 6, 1, 1, 1 c: 83  
 III, 6, 2, 2, c: 113, 117, 118  
 IV, 44, 1, 1, 2, ad 2: 153  
 IV, 49, 4, 2 c: 338

**QODLibeta**

Paryż, 1256–59 (VII–XI), 1268–72 (I–VI, XII) [TORRELL, 1993, 492]

- II, 2, 2 tit: 403  
 II, 2, 2 c: 403  
 II, 2, 2, ad 2: 404  
 III, 3, 8 c: 404  
 VII, 3, 2 c: 397  
 VIII, 1, 1 c: 193, 194, 194  
 IX, 2, 1: 117  
 IX, 2, 1 c: 83, 117  
 IX, 2, 1, ad 1: 172  
 IX, 2, 2: 115  
 IX, 2, 2 c: 115, 242  
 IX, 2, 3 c: 117, 118

IX, 4, 1 c: 398

XII, 5, 1 c: 335

***summa contra gentiles***

Paryż-Italia, 1259–1265 [TORRELL, 1993, 486]

pol.: *Summa contra gentiles – PRAWDA WIARY chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 1, przekład Zofia Włodek i Włodzimierz Zega, Poznań 2003, ss. 608.

- 1, 22 [9 -10]: 333
- 1, 25 [3, 5, 10]: 76
- 2, 52 -54: 341, 373
- 2, 52 tit: 398
- 2, 52 [2]: 398
- 2, 52 [6]: 399
- 2, 53 [2]: 399
- 2, 53 [4]: 399
- 2, 53 [5]: 399
- 2, 54 [1]: 399
- 2, 54 [3]: 400
- 2, 54 [4n]: 113
- 2, 54 [5]: 400
- 2, 54 [6]: 300
- 2, 54 [7]: 400
- 2, 54 [8]: 400
- 2, 72 [4]: 175
- 3, 8 [13]: 116, 118, 238
- 4, 49 [11]: 145
- 4, 81 [10]: 172

***summa theologiae***

Rzym, 1266–68 (pars prima), Paryż, 1271–72 (pars secunda), Paryż-Neapol, 1271–73 (pars tertia) [TORRELL, 1993, 487]

pol.: *TRAKTAT O BOGU. Summa teologii, kwestie 1–26*, przekład i komentarze: Gabriela Kurylewicz, Zbigniew Nerczuk, Mikołaj Olszewski, Kraków 1999, ss. 896; *TRAKTAT O CZŁOWIEKU. Summa teologii I*, 75–89, przełożył i opracował Stefan Swieżawski, Kęty 1998, ss. XIV+768+(91).

- I, 3, 4 c: 332
- I, 3, 4, ad 2: 118
- I, 3, 5 c: 76
- I, 4 proem.: 269
- I, 5, 1: 267, 269

INDEKS BIBLIOGRAFICZNY TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

- I, 5, 1 c: 240, 268, 269, 270, 271  
 I, 5, 2: 269, 270  
 I, 5, 2 c: 241, 268, 270  
 I, 5, 2, ad 1: 270  
 I, 5, 3: 267, 270  
 I, 5, 3 c: 270  
 I, 5, 3, ad 1: 268, 270  
 I, 5, 4: 270  
 I, 5, 4 c: 271  
 I, 5, 4, ad 1: 269, 271  
 I, 5, 5: 270  
 I, 5, 6: 270  
 I, 6, 3, 1: 278  
 I, 6, 3, ad 1: 272  
 I, 8, 1 c: 409  
 I, 8, 2, ad 3: 175  
 I, 11, 1: 267, 271  
 I, 11, 1 sc: 278  
 I, 11, 1 c: 268, 269, 271, 272  
 I, 11, 1, ad 1: 271, 277  
 I, 11, 1, ad 2: 278  
 I, 11, 1, ad 3: 271  
 I, 11, 2: 272  
 I, 11, 2 c: 272  
 I, 11, 2, ad 2: 273  
 I, 11, 2, ad 4: 273, 274  
 I, 11, 4, 3: 278  
 I, 13, 1 c: 240, 268  
 I, 16, 1: 267, 274  
 I, 16, 1 c: 274, 275, 276, 289  
 I, 16, 1, ad 2: 276  
 I, 16, 1, ad 3: 276  
 I, 16, 2: 274  
 I, 16, 2 c: 276, 288  
 I, 16, 3: 267, 274, 290  
 I, 16, 3 c: 274, 275  
 I, 16, 3, ad 1: 268  
 I, 16, 3, ad 2: 276  
 I, 16, 3, ad 3: 275  
 I, 16, 4: 274  
 I, 16, 4 c: 275  
 I, 16, 4, ad 2: 269  
 I, 16, 5 c: 276

- I, 16, 5, ad 2: 275, 276  
 I, 29, 2 c: 81  
 I, 30, 3: 233  
 I, 30, 3 c: 236  
 I, 30, 3, ad 2: 236  
 I, 32, 3, ad 3: 338  
 I, 39, 3, ad 3: 233, 250  
 I, 48, 2, 2: 268  
 I, 48, 2, ad 2: 117  
 I, 49, 3 c: 294  
 I, 50, 3, ad 1: 233  
 I, 59, 2, 2: 337  
 I, 75, 5, ad 4: 373  
 I, 84, 5 c: 292  
 I, 85, 5, ad 3: 338  
 I, 93, 9: 233  
 I, 105, 5 c: 409  
 I-II, 109, 1, ad 1: 380  
 II-II, 109, 2, ad 1: 240

**WILHELM z Owernii**

(†1249)

**DE TRINITATE**

Guilielmi Alverni *Opera omnia*, Paryż 1674, t. 2, 1-64.

- 1 [1 b - 2 a]: 303  
 2 [2 b]: 304  
 6 [6 b]: 305  
 8 [10 b]: 306

**DE UNIVERSO**

Guilielmi Alverni *Opera omnia*, Paryż 1674, t. 1, cz. 2, 593-1074.

- 1, 1, 3 [594 b G-H]: 303  
 2, 2, 2 [847aB]: 359  
 2, 2, 2 [847 b A]: 359  
 2, 2, 6 [849 b D]: 359  
 2, 2, 7 [850 a F-G]: 359  
 2, 2, 7 [850 a G]: 360  
 2, 2, 7 [850 a G-H]: 360  
 2, 2, 7 [850 a H]: 360  
 2, 2, 7 [850 a H-b E]: 360  
 2, 2, 7 [850 b E]: 360  
 2, 2, 7 [850 b E-G]: 360  
 2, 2, 7 [850 b G-H]: 360

## INDEKS BIBLIOGRAFICZNY TEKSTÓW ŹRÓDŁOWYCH

- 2, 2, 7 [850 b H]: 361
- 2, 2, 7 [850 b H-851 a A]: 361
- 2, 2, 7 [850 a A-B]: 361
- 2, 2, 8: 38
- 2, 2, 8 [851 a D-b A]: 362
- 2, 2, 8 [851 b B]: 362
- 2, 2, 8 [851 b B-852 a E]: 362
- 2, 2, 8 [852 a E-F]: 362
- 2, 2, 8 [852 a F-G]: 364
- 2, 2, 8 [852 a G]: 364
- 2, 2, 8 [852 a G]: 395
- 2, 2, 8 [852 a G-H]: 302

## wykaz wykorzystanych opracowań

Uwaga: elementy wyróżnione KAPITALIKAMI są używane w opisach bibliograficznych wewnątrz pracy.

Ks. Stanisław ADAMCZYK, *Różnica między istotą a istnieniem substancjalnym w nauce Arystotelesa*, RF 7, 1959, 1, 103–127.

Adam ADUSZKIEWICZ, *Problem istnienia w „Metafizyce” ze zbioru „Danisz-name” Awicenny*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, redaktorzy: Adam Aduszkiewicz, Mieczysław Gogacz, OPMA, t. 4, Warszawa 1983, 302–361.

Adam ADUSZKIEWICZ, *Piękno i miłość w myśli filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*, SPCh 21 (1985) 1, 9–22.

Jan A. AERTSEN, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research*, „Bulletin de philosophie médiévale” 33, 1991, 130–147.

Jan A. AERTSEN, *Medieval philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*, Lejda – Nowy Jork – Kolonia 1996, ss. 467.

Jan A. AERTSEN, „Res” as transcendental. *Its Introduction and Significance*, w: *Le probleme des transcendants du XIV au XVII siècle*, édité par Graziella Federici Vescovini, Paryż 2002, 139–156.

Artur ANDRZEJUK, *Koncepcja filozofii średniowiecznej jako filozofii chrześcijańskiej i niektóre jej konsekwencje w ujęciu Etienne Gilsona*, w: *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. Tadeusz Klimski, Warszawa 2007, 49–56.

ARISTOTE ET SAINT THOMAS d'Aquin. *Journées d'études internationales*, Louvain – Paryż 1957, ss. 258.

ARISTOTLE *Transformed – the ancient commentators and their influence*, edited by Richard Sorabji, Londyn 1990, ss. 545.

Monica ASZTALOS, *Boethius on the „Categories”*, w: *Boèce ou la Chaîne des Savoirs*, édité par Alain Galonnier, Louvain – Paryż 2003, 195–205.

Pierre AUBENQUE, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paryż 1962, ss. 551.

AWICENNA I ŚREDNIOWIECZNA FILOZOFIA ARABSKA, pod red. A. Aduszkiewicz i M. Gogacza, OPMA, t. 4, Warszawa 1983, ss. 367.

Abdurrahmān BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paryż 1968, ss. 199.

Abdurrahmān BADAWI, *Averroès face au texte qu'il commente*, w: *Multiple*, 1978, 59–90.

Stanisław BAFIA, *Nauka o strukturze bytu materialnego, jego przyczynach i stworzeniu świata w pismach Teodoryka z Chartres*, SPCh 24 (1988) 2, 7–41.

Stanisław BAFIA CSSR, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De trinitate” Boecjusza. Dyskusja św. Tomasza z Akwinu z augustynizmem*, Kraków 1998, ss. 269.

Béatrice BAKHOUCHE, *Boèce et le „Timée”*, w: *Boèce ou la Chaîne des Savoirs*, édité par Alain Galonnier, Louvain – Paryż 2003, 5–22.

Krzysztof BAŃKOWSKI, *Tomizm konsekwentny na tle odmian tomizmu*, SPCh 32 (1986) 2, 211–219.

Jonathan BARNES, *Les catégories et les „Catégories”*, w: *LES „CATÉGORIES”*, 2005, ss. 11–80.

Jacek BARTYZEL, *„Umierać, ale powoli!” O monarchistycznej i katolickiej kontrrewolucji w krajach romańskich 1815–2000*, Kraków 2002, ss. 1015.

Louis BATAILLON & Carlo A. Grassi, *Praefatio*, w: *Expositio Libri Boetii De*



*hebdomadibus*, Rzym – Paryż 1992.

Laurence BAULOYE, *La question de l'essence. Averroés et Thomas d'Aquin, commentateurs d'Aristote*, „*Métaphysique*” Z 1, Louvain-la-Neuve 1997, ss. XI+136.

Werner BEIERWALTES, *Platonizm w chrześcijaństwie*, przełożył Piotr Domański, Kęty 2003, ss. 207.

AMOS BERTOLACCI, *The Reception of Avicenna's „Philosophia Prima” in Albert the Great's Commentary on the „Metaphysics”: The Case of the Doctrine of Unity*, w: *Albertus Magnus. Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, Herausgegeben: W. Senner OP, Berlin 2001, 67–78.

Jan BIGAJ, *Zrozumieć metafizykę*, t. 1, cz. 1, Toruń 2004, ss. 339.

Seweryn BLANDZI, *Platoński projekt filozofii pierwszej*, Warszawa 2002, ss. 389.

Mieczysław BOCZAR, *Jana z Salisbury znajomość literatury antycznej*, „*Meander*” 36 (1981) 5, 261–271.

Mieczysław BOCZAR, *Grosseteste*, Warszawa 1994, ss. 236.

R. BOEHM, *La Métaphysique d'Aristote. Le Fondamental et l'Essential*, Paryż 1976.

Philoteus BÖHNER, *The System of Metaphysics of Alexander of Hales*, „*Franciscan Studies*” 26, new series t. 5, 1945, 366–414.

Św. BONAVENTURA. *Życie i myśl*, pod redakcją St. C. Napiórkowskiego OFMConv. i Edwarda I. Zielińskiego OFMConv., Niepokalanów – Warszawa 1976, ss. 619.

David BRADSHAW, *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge 2004, ss. 312.

Emile BRÉHIER, *Histoire de la philosophie*, I: *Antiquité et Moyen Age*, Paryż 1987, ss. 702+VI.

Stephen L. BROCK, *Harmonizing Plato and Aristotle on „Esse”: Thomas Aquinas and „De hebdomadibus”*, „*Nova et Vetera*”, English edition, 5

(2007) 3, 465–494.

Fernand BRUNNER, *Introduction*, w: Ibn Gabirol, *La source de vie – livre III*, traduction, introduction, notes et index Fernand Brunner, Paryż 1950, 7–52.

Fernand BRUNNER, *Platonisme et aristotélisme. La critique d'ibn Gabirol par Saint Thomas d'Aquin*, Louvain 1965, ss. 89.

Charles E. BUTTERWORTH, *La valeur philosophique des commentaires d'Averroès sur Aristote*, w: *MULTIPLE*, 1978, 117–126.

M. CAPPUYNS, *Le plus anciens commentaire des „Opuscula sacra” de Boèce et son origine*, „Recherches des Theologie ancienne et medievale” (Louvain) 3 (1931), 237–272.

G. CASEY, *An Explication of the „De Hebdomadibus” of Boethius in the Light of St. Thomas's Commentary*, *Thom* 51 (1987) 419–434.

Romanus CESSARIO, *Le thomisme et les thomistes*, Paryż 1999, ss. 125.

Pierre CHAUNU, *Czas reform. Historia religii i cywilizacji (1250–1550)*, przełożył Jan Grosfeld, Warszawa 1989, ss. 520.

M[arie]-D[ominique] CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paryż 1957, ss. 413.

M[arie]-D[ominique] CHENU, *La théologie comme science au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paryż 19573, ss. 110.

Marie-Dominique CHENU, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przełożyła Hanna Rosnerowa, Kęty 2001, ss. 345.

Frederick COPLESTON, *Historia filozofii*, t. 2: *Od Augustyna do Szkota*, przełożył Sylwester Zalewski, Warszawa 2004, ss. 598.

Henry CORBIN, *Historia filozofii muzułmańskiej*, przekład Katarzyna Pachniak, Warszawa 2005, ss. 355.

Néstor-Luis CORDERO, *Introduction et notes*, w: Platon, *Le Sophiste*, traduction inédite, introduction et notes par Néstor-Luis Cordero, Paryż 1993, ss. 324.

- Lambros COULOUBARITSIS *Introduction*, w: Aristote, *Sur la Nature (Physique II)*, Paryż 1991, ss. 159.
- Jean-François COURTINE, *Note complémentaire pour l'histoire du vocabulaire de l'être*, w: *Concepts et Catégories dans la pensée antique*, ed. P. Aubenque, Paryż 1980, 33–87.
- Jean-François COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paryż 1990, ss. 560.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Notes sur les traductions médiévales d'Avicenne*, *AHDLM*, 19 (1952), ss. 337–358.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Avendauth?*, w: *Homenaje a Millas-Vallicrosa*, 1, Barcelona 1954, ss. 19–43.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Les traductions d'Avicenne (Moyen Age et Renaissance)*, w: *Problemi attuali di Scienza e di Cultura*, Quaderno n. 40 (*Avicenna nella storia della cultura mediaevale*), Rzym 1957, ss. 73–87.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *La tradition manuscrite de l'Avicenne latin*, w: *Mélanges Taha Hussein*, Kair 1962, ss. 67–78.
- Marie-Therese D'ALVERNY, *Avicenne en Occident*, Paryż 1993, ss. 272.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Avicenna latinus – codices*, Louvain – Lejda 1994, ss. 475.
- Marie-Thérèse D'ALVERNY, *Translations and Translators*, w: *Renaissance and renewal in the twelfth century*, edited by Robert L. Benson and Giles Constable with Carol D. Lanham, Toronto 1999, 421–462.
- Cristina D'ANCONA Costa, *Recherches sur „Liber de causis”*, Paryż 1995, ss. 292.
- Jean DANIELOU, Henri Irenée MARROU, *Historia Kościoła – od początków do roku 600*, przełożyła Maria Tarnowska, Warszawa 1984, ss. 415.
- Pascal DASSELEER, *Esthétique „thomiste” ou esthétique „thomasienne”?*, *RPHL* 97, 1999, 2, 312–335.
- Christopher DAWSON, *Formowanie się Chrześcijaństwa*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa 1987, ss. 237.

- Ferdinand M. DELORME OFM, *Introduction*, w: Rogeri Baconi *Opera hactenus inedita*, fasc. VIII, edidit Ferdinand M. Delorme OFM collaborante Robert Steele, Oksford 1928, ss. III–X.
- Dobrochna DEMBIŃSKA-Siury, *Pomiędzy Platonem a Plotynem czyli o praneoplatonizmie*, „Studia Filozoficzne” 9/178 1980, 87–98.
- John M. DILLON, *Solomon Ibn Gabirol's Doctrine of Intelligible Matter*, w: *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by Lenn E. Goodman, Nowy Jork 1992, 37–60.
- Włodzimierz DŁUBACZ, *Arystotelesa problem oúσία*, RF 39–40, 1991–1992, 1, 225–240.
- Włodzimierz DŁUBACZ, *Problem Absolutu w filozofii Arystotelesa*, Lublin 1992, ss. 197.
- James C. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A historico-doctrinal study of the „Commentary on the Metaphysics”*, Haga 1972, ss. 417.
- Antoine DONDAINE, *Saint Thomas a-t-il disputé à Rome la question des attributs divins?*, BT 3 (1930–33) 171\*–182\*.
- Antoine DONDAINE, *Saint Thomas et la dispute des attributs divins (1 Sent., d. 2, a. 3)*, AFP 8 (1938) 253–262.
- Marcel-Jacques DUBOIS, *Aristote – Livre des acceptions multiples. Commentaire philosophique*, Saint-Maur 1998, ss. 206.
- L. DUCHARME, *Esse chez Saint Albert le Grand*, „Revue de l'Université d'Ottawa” 27 (1957), 209\*–252\*.
- Pierre DUHEM, *Le Système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, nouv. éd. corrigée, t. 9: *La crue de l'aristotélisme*, Paryż 1979, ss. 596.
- William DUNPHY, *Introduction*, w: Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, édition revue de la reportation de Munich, texte inédit de la reportation de Vienne, [opr.] William Dunphy, Louvain-la-Neuve 1981, ss. 9–33.
- Sten EBBESEN, *Boethius as an Aristotelian commentator*, w: ARISTOTLE, 1990, 373–391.

Sten EBBESEN, *Les „Catégories” au Moyen Âge et au début de la modernité*, w: *LES „CATÉGORIES”*, 2005, ss. 245–274.

Abdelali ELAMRANI-Jamal, *La réception de la philosophie arabe à l’Université de Paris au XIII<sup>ème</sup> siècle*, w: *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, edited by Charles E. Butterworth and Blake A. Kessel, Lejda – Nowy Jork – Kolonia 1994, 31–39.

LEO ELDERS, *Filozofia Boga. Filozoficzna teologia św. Tomasza z Akwinu*, przełożyli: M. Kiliszek, T. Kuczyński, Warszawa 1992, ss. 352.

LEO J. ELDERS, *La métaphysique de saint Thomas d’Aquin dans une perspective historique*, Paryż 1994, ss. 360.

H. C. Van ELSWIJK OP, *Gilbert Porreta – sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Leuven 1966, 502.

Gillian Rosemary EVANS, *Filozofia i teologia w Średniowieczu*, tłumaczył Jan Kielbasa, Kraków 1996, ss. 201.

Cornelio FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, Turyn 2005, ss. 432.

A. FOREST, *Le réalisme de Gilbert de la Porrée dans le commentaire du „De Hebdomadibus”*, RNP 36 (1934), 101–110.

Aimé FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin*, Paryż 1956, ss. 381.

FROM ATHENS TO CHARTRES. *Neoplatonism and Medieval Thought Studies in Honour of Edouard Jeuneau*, edited by Haijo J. Westra, Lejda – Nowy Jork – Kolonia 1992, ss. XI+521.

René-Antoine GAUTHIER, *Notes sur les débuts (1225–40) du premier averroïsme*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques” 66 (1982), 321–374.

Renatus Antonius GAUTHIER, *Praefatio*, w: *AL XXVI 1–3 f. 1*, Lejda – Bruksela 1974, ss. CCXLVII.

Louis-Bertrand GEIGER OP, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paryż 1942, ss. 496.

Louis-Bertrand GEIGER OP, *Penser avec Thomas d'Aquin*, Fryburg – Paryż 2000, ss. 239.

Stephen GERSH, *From Iamblichus to Eriugena. An Investigation of the Prehistory and Evolution of the Pseudo-Dionysian Tradition*, Lejda 1978, ss. 365.

Stephen GERSH, *The Medieval Legacy From Ancient Platonism*, w: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, Berlin – Nowy Jork 2002, 3–30.

Bernhardus GEYER, *Prolegomena*, w: *Alberti Magni Opera omnia*, Aschendorff 1955, ss. XX.

GILBERT de Poitiers et ses contemporains. *Aux origines de la „Logica Modernorum”*, red. Jean Jolivet i Alain de LIBERA, Neapol 1987, ss. 481.

Etienne GILSON, *Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin*, ADHLM 1926–1927, ss. 5–127.

Etienne GILSON, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, ADHLM 1929–1930, ss. 5–108.

Etienne GILSON, *Notes sur les noms de la matière chez Gilbert de la Porrée*, „Revue du Moyen Age Latin” 2 (1946) 173–176.

Etienne GILSON, *Jean Duns Scot – introduction à ses positions fondamentales*, Paryż 1952, ss. 700.

Etienne GILSON, *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*, tłumaczył Zygmunt Jakimiak, Warszawa 1953, ss. 343.

Etienne GILSON, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłumaczyła Izabela Truskolaska, Warszawa 1958, ss. 438.

Etienne GILSON, *Byt i istota*, przełożyli Piotr Lubicz i Jerzy Nowak, Warszawa 1963, ss. 330.

Etienne GILSON, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, przełożył Tomasz Górski, Warszawa 1965, ss. 324.

Etienne GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przełożyła Zofia

Wrzeszcz, Warszawa 1968, ss. 230.

Etienne GILSON, *Constantes philosophiques de l'être*, Paryż 1983, ss. 253.

Etienne GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origine patristiques à la fin du XI<sup>ve</sup> siècle*, Paryż 19862, ss. 782.

Etienne GILSON, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, przełożył Sylwester Zalewski, Warszawa 19872, ss. 784.

Etienne GILSON, *Chryścianizm a filozofia*, przełożył Andrzej Więckowski, Warszawa 1988, ss. 108.

Etienne GILSON, *L'être et l'essence*, Paryż 1994<sup>3</sup>, ss. 388.

Etienne GILSON, *Bóg i ateizm*, tłum. Maria Kochanowska, Piotr Murzański, Kraków 1997<sup>6</sup>, ss. 191.

Etienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1997<sup>6</sup>, ss. 478.

Etienne GILSON, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. Jan Rybałt, Warszawa 1998<sup>2</sup>, ss. 462.

Mieczysław GOGACZ, *O przedmiocie metafizyki w XII wieku (z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu)*, RF 5 (1955–1957), 1, 61–77.

Mieczysław GOGACZ, *Filozofia bytu w „Beniamin major” Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957, ss. 144.

Mieczysław GOGACZ, *Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961, ss. 122.

Mieczysław GOGACZ, *O typach metafizyki średniowiecznej*, SPCh 3 (1967) 1, 21–54.

Mieczysław GOGACZ, *Termin „existentia” w komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”*, RF 16, 1968, 1, 93–104.

Mieczysław GOGACZ, *Stan badań nad „Księgą o przyczynach” i ważniejsze w niej problemy filozoficzne*, w: *Księga o przyczynach – Liber de causis*, Warszawa 1970, 7–132.

Mieczysław GOGACZ, *Egzystencjalne rozumienie duszy ludzkiej*, sphch 6 (1970) 2, 5–28.

Mieczysław GOGACZ, *O konieczności studiowania metafizyki Awicenny*, w: *Awicenna, Metafizyka ze zbioru pt. „Księga wiedzy”*, tłumaczenie zespołowe, Warszawa 1973, 5–67.

Mieczysław GOGACZ, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Studia wokół problematyki esse*, OPMA, t. 1, Warszawa 1976, 9–107.

Mieczysław GOGACZ, *Awicenna i ważniejsze interpretacje jego teorii istnienia*, sphch 18 (1982) 1, 129–151.

Mieczysław GOGACZ, *Szkice o kulturze*, Kraków-Warszawa/Struga 1985, ss. 240.

Mieczysław GOGACZ, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, sphch 22 (1986) 2, 25–39.

Mieczysław GOGACZ, *Elementarz metafizyki*, Warszawa 1987, ss. 187.

Mieczysław GOGACZ, *Tematy sporów filozoficznych wśród uczonych szkoły pałacowej Karola Wielkiego trwałym zespołem problemów filozofii europejskiej*, sphch 34 (1998) 1, 51–54.

A[nne]-M[arie] GOICHON, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Paryż 1937, ss. XVI+546.

A[nne]-M[arie] GOICHON, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paryż 1984<sup>2</sup>, ss. 136.

Adam GÓRNIAK, *Partycypacja istnienia według Tomasza z Akwinu*, ZN KUL 32 (1989) 1–4, 13–27.

Adam GÓRNIAK, *Filipa Kanclerza koncepcja transcendentaliów*, PFNS 9 (2000), 4, 25–39.

Martin GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, t. 1–3, Monachium 1926–1936–1956, ss. 1713.

Cornelio Andrea GRAIFF OSB, *Introduction*, w: Siger de Brabant, *Questions*



*sur la Métaphysique – texte inédit*, [opr.] Cornelio Andrea Graiff OSB, Louvain 1948, ss. IX–XXXII.

Tullio GREGORY, *The Platonic inheritance*, w: *HISTORY OF TWELFTH-CENTURY*, 1992, 54–80.

Tadeusz GRZESIK, *Anzelm z Canterbury*, Warszawa 2004, ss. 221.

Jerzy GUŁKOWSKI, *Boecjusz – ostatni filozof rzymski i pierwszy scholastyk*, „Meander” 1975, 11–12, 454–470.

Jerzy GUŁKOWSKI, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, OPMA, t. 1, Warszawa 1976, 211–363.

Dimitri GUTAS, *Avicenna and the Aristotelian Tradition. Introduction to reading Avicenna’s philosophical works*, Lejda – Nowy Jork – Kopenhaga – Kolonia 1988, ss. XII+336.

Dimitri GUTAS, *What was there in Arabic for the Latins to Receive? Remarks on the Modalities of the Twelfth-Century Translation Movement in Spain*, w: *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, Herausgegeben Andreas Speer, Berlin – Nowy Jork 2006, 3–21.

Pierre HADOT, *La distinction de l’être et de l’étant dans le „De Hebdomadibus” de Boèce*, „Miscellanea Mediaevalia” 2 (1963), ss. 147–153.

Pierre HADOT, *„Forma essendi”. Interprétation philologique et interprétation philosophique d’une formule de Boèce*, „Les études classiques” 38 (1970), ss. 143–156.

Pierre HADOT, *Sur divers sens du mot PRAGMA dans la tradition philosophique grecque*, w: *Concepts et catégories dans la pensée antique*, red. P. Aubenque, Paryż 1980, 309–319.

Nikolaus M. HÄRING, *Introduction*, w: *Commentaries on Boethius by Gilbert of Poitiers*, Nikolaus M. Häring SAC, Toronto 1966, 3–47.

Nikolaus M. HÄRING, *Introduction*, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his school*, edited by Nikolaus M. Häring, Toronto 1971, 19–52.

Wayne J. HANKEY, *Aquinas and the Platonists*, w: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, Berlin – Nowy Jork 2002, 279–324.

Charles H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge Mass. 1927, ss. 448.

Richard HEINZMANN, *Filozofia średniowiecza*, tłum. Piotr Domański, Kęty 1999, ss. 313.

Richard J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Haga 1970, ss. 516.

*A HISTORY OF TWELFTH-CENTURY Western Philosophy*, edited by Peter Dronke, Cambridge 1992, ss. 495.

Endre von IVÁNKA, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Eglise*, traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler, Paryż 1990, ss. 469.

Alfred IVRY, *Averroës on Aristotle*, w: *Uses and Abuses of the Classics. Western Interpretations of Greek Philosophy*, edited by Jorge J.E. Gracia and Jiyuan Yu, 2004, 125–136.

Danielle JACQUART, *Aristotelian thought in Salerno*, w: *HISTORY OF TWELFTH-CENTURY*, 1992, 407–428.

Stanley JAKI, *Zbawca nauki*, przełożył Dariusz Ściepuro, Poznań 1994, ss. 212.

JAN PAWEŁ II, encyklika FIDES ET RATIO.

Piotr JAROSZYŃSKI, *Spór o przedmiot „Metafizyki” Arystotelesa*, RF 31, 1983, 1, 93–107.

Jean JOLIVET, *Rhétorique et théologie dans une page de Gilbert de Poitiers*, w: *GILBERT*, 1987, 183–197.

Jean JOLIVET, *The Arabic inheritance*, w: *HISTORY OF TWELFTH-CENTURY*, 1992, 113–148.

Jean JOLIVET, *La question de la matière chez Gilbert de Poitiers*, w: *FROM ATHENS TO CHARTRES*, 1992, 247–257.

Jean JOLIVET, *Philosophie médiévale arabe et latine*, Paryż 1995, ss. 319.

Ks. Karol JOURNET, *Kościół Chrystusowy. Teologia o Kościele*, przekład Maria Stokowska, Poznań – Warszawa – Lublin 1960, ss. 428.

Charles JOURNET, *Le dogme chemin de la foi*, Paryż 1963.

Joanna JUDYCKA, *Działalność translatorska Wilhelma z Moerbeke w odniesieniu do niektórych traktatów Arystotelesa*, RF 37–38, 1989–1990, 1, 43–53.

Jerzy KALINOWSKI, *Człowiek: materia i dusza*, w: *Aby poznać Boga i człowieka*, cz. 2: *O człowieku dziś*, pod red. Bohdana Bejzego, Warszawa 1974, 51–60.

Marcin KARAS, *Natura i struktura wszechświata w kosmologii św. Tomasza z Akwinu*, Kraków 2007, ss. 328.

Piotr KAZNOWSKI, *Rozwój doktryny transcendentaliów w wybranych tekstach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 2005, ss. 114 (mps).

Louis G. KELLY, *The Mirror of Grammar. Theology, philosophy and the Modistae*, Amsterdam – Filadelfia 2002, ss. 236.

Sir Anthony KENNY, *Les catégories chez les Pères de l'Église latins*, w: *LES „CATÉGORIES”*, 2005, ss. 121–133.

Zeynab El KHODEIRY, *St Thomas d'Aquin entre Avicenne et Averroes*, w: *Thomas von Aquin: Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen*, Herausgegeben von Albert Zimmermann, Berlin – Nowy Jork 1988,

Agnieszka KIJEWSKA, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Podmiotowe warunki doświadczenia mistycznego w tradycji neoplatońskiej*, Lublin 1994, ss. 224.

Agnieszka KIJEWSKA, *Eriugena jako czołowy przedstawiciel renesansu karolińskiego*, w: *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, pod red. Macieja Manikowskiego, Wrocław 1998, 111–132.

Agnieszka KIJEWSKA, *Księga Pisma i księga natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, ss. 284.

Agnieszka KIJEWSKA, *Wstęp*, w: *Anicjusz Manliusz Sewerynus Boecjusz, Traktaty teologiczne*, przełożyli Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska, Kęty

2001, 5–36.

Agnieszka KIJEWSKA, *Edukacja karolińska*, w: *Czasy katedr – czasy uniwersytetów. Źródła jedności narodów Europy*, red. Wiesława Sajdek, Lublin 2005, 165–180.

Tadeusz KLIMSKI, *Jedno i byt. Analiza koncepcji realistycznych (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu, współcześni tomiści)*, Warszawa 1992, ss. 115.

Wolfgang KLUXEN, *Avicenna und die ontologie im lateinischen 13. jahrhundert*, „*Studia Mediewistyczne*”, 34–35 (1999–2000), 101–115.

o. Jan Andrzej KŁOCZOWSKI, *Filozofia chrześcijańska? Dyskusja w kontekście encykliki „Fides et ratio”*, w: *Polska filozofia wobec encykliki „Fides et ratio”*, pod red. Mariana Grabowskiego, Toruń 1999, 51–62.

Catherine KÖNIG-Pralong, *Avènement de l'aristotélisme en terre chrétienne*, Paryż 2005, ss. 294.

Emil KOŁODZIEJ OFMConv., *Formy konstytutywne w bonawenturiańskiej teorii bytu*, *sphCh* 11 (1975) 1, 27–73.

Sebastian Tomasz KOŁODZIEJCZYK, *Granice pojęciowe metafizyki*, Wrocław 2006, ss. 319.

Stanisław KRAJSKI, „*Esse*” w „*De ente et essentia*”, *sphCh* 26 (1990) 2, 111–116.

Mieczysław A. KRĄPIEC, *Egzystencjalizm tomistyczny*, „*Znak*” 5 (1951) 2, 108–125.

Mieczysław A. KRĄPIEC, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1993<sup>2</sup>, ss. 437.

Mieczysław A. KRĄPIEC, *Byt i istota. Św. Tomasz „De ente et essentia” – przekład i komentarz*, Lublin 1994, ss. 238.

Mieczysław A. KRĄPIEC, *Struktura bytu. Charakterystyczne elementy systemu Arystotelesa i Tomasza z Akwinu*, Lublin 1995<sup>2</sup>, ss. 396.

Mieczysław A. KRĄPIEC, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, ss. 156.

Norman KRETZMANN, *The Culmination of the Old Logic in Peter Abelard*,

w: *Renaissance and renewal in the twelfth century*, edited by Robert L. Benson and Giles Constable with Carol D. Lanham, Toronto 1999, 488–536.

Władysław KUBIAK, *Filozoficzne ujęcie dobra w „Sumie Teologii” św. Tomasza z Akwinu*, SPCh 24 (1988) 1, 182–193.

Leszek KUC, *Różnica rzeczywista między istotą a istnieniem według Tomasza de Vio Kajetana*, SPCh 5 (1969) 2, 81–123.

Zdzisław KUKSEWICZ, *De Siger de Brabant à Jacques de Plaisance. La théorie de l'intellect chez les averroistes latins des XIIIe et XIVe siècles*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1968, ss. 478.

Zdzisław KUKSEWICZ, *Awerroizm łaciński trzynastego wieku. Nonkonformistyczny obraz świata i człowieka w średniowieczu*, Warszawa 1971, ss. 204.

Marian KURDZIAŁEK, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem. Studia i artykuły*, Lublin 1996, ss. 324.

Claude LAFLEUR, *Les 'guides de l'étudiant' de la Faculté des Arts de l'Université de Paris au XIII siècle*, w: *Philosophy & Learning. Universities in the Middle Ages*, edited by Maarten J.F.M. Hoenen, J.H. Josef Schneider & Georg Wieland, Lejda 1995, 137–200.

Ghislain LAFONT OSB, *Structures et méthode dans la „Somme théologique” de saint Thomas d'Aquin*, Paryż 1996 (wznowienie według wydania pierwszego z 1960), ss. 512.

André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paryż 1997<sup>4</sup>, t. 1–2.

Jan LEGOWICZ, *Zarys historii filozofii. Elementy doksografii*, Warszawa 1991<sup>6</sup>, ss. 680.

Gerhard LEIBOLD, *Prolegomena*, w: Robert Kilwardby, *Quaestiones in librum secundum Sententiarum*, herausgegeben von Gerhard Leibold, Monachium 1992, ss. 38\*.

LEKSYKON *filozofii klasycznej*, red. Józef Herbut, Lublin 1997, ss. 577.

Michel LEMOINE, *Le „Timée” latin en dehors de Calcidius*, w: *Langages et*

*philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, édité par A. de Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier, Paryż 1997, 63–78.

LES „CATÉGORIES” et leur histoire, textes édités par Otto Bruun et Lorenzo Corti, Paryż 2005, ss. 396.

Alain de LIBERA, *Albert le Grand et la philosophie*, Paryż 1990, ss. 295.

Alain de LIBERA, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paryż 1996, ss. 501.

Alain de LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paryż 1998<sup>3</sup>, ss. XVI+537.

Alain de LIBERA, *L'onto-théo-logique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le „De Trinitate”*, w: LES „CATÉGORIES”, 2005, ss. 175–222.

Aleksander LISOWSKI, *Wpływ filozofii arabskiej na przekształcenie metafizyki w ontologię*, PFNS 16 (2007) 1, 155–169.

Charles H. LOHR, *Einleitung*, w: Algazel, *Logica et philosophia*, Wenecja 1508 (reprint Frankfurt 1969).

D. E. LUSCOMBE, *Peter Abelard*, w: *HISTORY OF TWELFTH-CENTURY*, 1992, 279–307.

David E. LUSCOMBE, *Dialectic and Rhetoric in the Ninth and Twelfth Centuries: Continuity and Change*, w: *Dialektik und Rhetorik in früheren und hohen Mittelalter*, herausgegeben von Johannes Fried, Monachium 1997, 3–20.

Scott MACDONALD, *The Metaphysics of Goodness and the Doctrine of the Transcendentals*, w: *Being and Goodness. The Concept of the Good in the Metaphysics and Philosophical Theory*, edited by Scott Macdonald, Ithaca – Londyn 1991, 31–55.

Scott MACDONALD, *The „Esse/Essentia” Argument in Aquinas’s „De ente et essentia”*, w: *Thomas Aquinas – contemporary philosophical perspectives*, edited by Brian Davies, Oksford 2002, 141–157.

Maciej MANIKOWSKI, *Pierwsza zasada, świat stworzony i drogi poznania. Pseudo-Dionizy Areopagita – jego filozofia i teologia*, Kraków 2006, ss. 223.

Suzanne MANSION, *La premiere doctrine de la substance: la substance selon*

Aristote, RPHL 44 (1946), 349–369.

Suzanne MANSION, *Le jugement d'existence chez Aristote*, Louvain-Paryż 1946, ss. XIV+372.

John MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981,

John MARENBNON, *Later Medieval Philosophy (1150–1350)*, Londyn – Nowy Jork 1991, ss. 237.

John MARENBNON, *Gilbert of Poitiers*, w: *HISTORY OF TWELFTH-CENTURY*, 1992, 328–352.

John MARENBNON, *Carolingian Thought*, w: *Carolingian Culture: Emulation and Innovation*, edited by Rosamond McKitterick, Cambridge 1994, 171–192.

John MARENBNON, *Medieval Christian and Jewish Europe*, w: *History of Islamic Philosophy*, part II, edited by Seyyed Nasr and Oliver Leaman (*Routledge History of World Philosophies*, vol. 1), Londyn – Nowy Jork 1996, 1001–1012.

John MARENBNON, *Glosses and Commentaries on the „Categories” and „De interpretatione” before Abelard*, w: *Dialektik und Rhetorik in früheren und hohen Mittelalter*, herausgegeben von Johannes Fried, Monachium 1997, 21–50.

John MARENBNON, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge 1997, ss. 393.

John MARENBNON, *Aristotelian Logic, Platonism and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Singapur – Sydney 2000.

John MARENBNON, *Platonism – A Doxographic Approach: The Early Middle Ages*, w: *The Platonic Tradition in the Middle Ages. A Doxographic Approach*, edited by Stephen Gersh and Maarten J.F.M. Hoenen, Berlin – Nowy Jork 2002, 67–89.

John MARENBNON, *Boethius*, Oksford 2003, ss. 272.

John MARENBNON, *Les catégories au début du Moyen Âge*, w: *LES „CATÉGORIES”*, 2005, ss. 223–243.

Jacques MARITAIN, *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paryż 1934, ss. 163.

Jacques MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paryż 19642, ss. 236.

Jacques MARITAIN, *Oeuvres (1912–1939)*, choix, présentation et notes par Henry Bars, Paryż 1974, ss. 1298.

Jacques MARITAIN, *Pisma wybrane*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 1988, ss. 409.

Mieczysław MARKOWSKI, *Pierwowzory uniwersytetów*, Olecko 2003, 406.

Michael E. MARMURA, *Quiddity and Universality in Avicenna*, w: *Neoplatonism and Islamic Thought* edited by Parviz Morewedge, Nowy Jork 1992, 77–88.

Andrzej MARYNIARCZYK SDB, *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, Lublin 1999, 117–140.

Andrzej MARYNIARCZYK SDB, *Bonum sequitur esse rei*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o dobru...*, Lublin 2003, 185–198.

C. K. MATHIS II, *Parallel Structures in the Metaphysics of Iamblichus and Ibn Gabirol*, w: *Neoplatonism and Jewish Thought*, edited by Lenn E. Goodman, Nowy Jork 1992, 61–76.

Armand MAURER, *Introduction*, w: Siger de Brabant, *Quaestiones in Metaphysicam*, texte inédit de la reportation de Cambridge, édition revue de la reportation de Paris, [opr.] Armand Maurer, Louvain-la-Neuve 1983, ss. 7–21.

James MCEVOY, *Présence et absence de Platon au Moyen-Âge*, w: *Images de Platon et lectures de ses oeuvres: les interprétations de Platon à travers les siècles*, édité par Ada Neschke-Hentschke, Louvain – Paryż 1997, 79–98.

H. Paul F. MERCKEN, *Introduction*, w: *The Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics of Aristotle in the Latin Translation of Robert Grosseteste*, vol. I, critical edition with an introductory study by H. Paul F. Mercken, Lejda 1973, ss. 129\*.



H.P.F. MERCKEN, *The Greek commentators on Aristotle's „Ethics”*, w: *Aristotle*, 1990, 407–443.

Wiesław MICHAŚ, *Pierwsze antyawerroistyczne krytyki franciszkańskie*, „*Studia Mediewistyczne*” 19 (1978) 2, 3–38.

Cyrille MICHON, *Notes*, w: Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils. Livre sur la vérité de la foi catholique contre les erreurs des infidèles*, traduction inédite par Vincent Aubin, Cyrille Michon et Denis Moreau, Paryż 1999, 379–398.

Paweł MILCAREK, *Teoria ciała ludzkiego w pismach św. Tomasza z Akwinu*, Warszawa 1994, ss. 180.

Paweł MILCAREK, *Metafizyka tomizmu konsekwentnego (próba charakterystyki)*, *sphCh* 32 (1996) 2, 51–59.

Paweł MILCAREK, *Metafizyka Arystotelesa wobec istnienia i realności bytu*, *sphCh* 35 (1999) 2, 90–91.

Paweł MILCAREK, *Zagadnienie filozofii chrześcijańskiej*, „*Edukacja Filozoficzna*” 28 (1999), 25–33.

Paweł MILCAREK, *Awicenniańskie początki nauki o transcendentaliach*, *sphCh* 39 (2003) 1, 219–226.

Laurentius MINIO-Paluello, *Praefatio*, w: *AL*, I 1–5: *Categoriae vel Praedicamenta* edidit Laurentius Minio-Paluello, Brugia – Paryż 1961, VII–XCVI.

Laurentius MINIO-Paluello, *Praefatio*, w: *AL*, IV 1–4: *Analytica posteriora* ediderunt Laurentius Minio-Paluello et Bernardus G. Dod, Brugia – Paryż 1968, XI–LXXXIII.

Lorenzo MINIO-Paluello, *Opuscula: The Latin Aristotle*, Amsterdam 1972, ss. XII+590.

Ralph MCINERNY, *Boetius and Aquinas*, Waszyngton 1990.

Edmund MORAWIEC, *Odkrycie autentycznej myśli filozoficznej Tomasza z Akwinu*, *sphCh* 22 (1986) 2, 109–132.

Edmund MORAWIEC, *Odkrycie egzystencjalnej wersji metafizyki klasycznej*.

*Studium historyczno-analityczne*, Warszawa 2004, ss. 436.

Benjamin MORISON, *Les „Catégories” d’Aristote comme introduction à la logique*, w: *LES „CATÉGORIES”*, 2005, ss. 103–119.

Anna MROZEK, *Średniowieczna filozofia arabska*, Warszawa 1967, ss. 247.

*MULTIPLE Averroès. Actes du Colloque International organisé à l’occasion du 850 anniversaire de la naissance d’Averroès – Paris 20–23 septembre 1976*, Paryż 1978, ss. 387.

André de MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paryż 1995, ss. 160.

Stanisław Celestyn NAPIÓRKOWSKI OFMCONV., *Od tłumacza*, w: *Świętego Bonawentury „Droga duszy do Boga”*, w: *Mistyka w życiu człowieka*, pod red. ks. Waleriana Słomki, Lublin 1980, 127–128.

Mauricio NARVÁEZ, *Portée herméneutique de la notion d’„intentio” chez Thomas d’Aquin*, *RPHL* 99, 2001, 2, 201–219.

Lauge Olaf NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century. A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, Lejda 1982, ss. 397.

Tadeusz Cecylian NIEZGODA OFMCONV., *Człowiek według nauki św. Bonawentury*, w: *BONAWENTURA*, 1976, 278–295.

Andrzej Marek NOWIK, *Zagadnienie pierwszych przyczyn rzeczy w komentarzu św. Tomasza z Akwinu do „Metafizyki” Arystotelesa*, Warszawa 2003, ss. 130.

Andrzej Marek NOWIK, *Zależność metody historii filozofii od przedmiotu metafizyki u Etienne Gilsona*, w: *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. Tadeusz Klimski, Warszawa 2007, 71–76.

Andrzej Marek NOWIK, *Metodyka analizy tekstu naukowego*, w: *Etienne Gilson. Filozofia i mediewistyka*, red. Tadeusz Klimski, Warszawa 2007, 89–108.

Jerzy OCHMAN, *Średniowieczna filozofia żydowska*, Kraków 1995, ss. 510.

Fran O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, Lejda – Nowy Jork – Kolonia 1992, ss. XVI+300.

Valentin OMELYANTCHYK, *La question d'Alexandre dans les commentaires médiévaux sur les catégories (études de cas)*, w: *La tradition médiévale des catégories (XII–XV siècles)*, Actes réunis par J. Biard et I. Rosier-Catache, Louvain – Paryż 2003, 1–21.

Joseph OWENS, *Quiddity and Real Distinction in St. Thomas Aquinas*, „*Mediaeval Studies*” 27 (1965), 1–22.

Joseph OWENS, *The Doctrine of Being in the Aristotelian „Metaphysics”*. *A Study in the Greek Background of Medieval Thought*, Toronto 1978<sup>3</sup>, ss. XXIX+539.

Joseph OWENS, *Stages and Distinction in „De ente”*: *A Rejoinder*, *Thom* 45 (1981), 99–123.

Joseph OWENS, *The Relevance of Avicennian Neoplatonism*, w: *Neoplatonism and Islamic Thought*, edited by Parviz Morewedge, Nowy Jork 1992, 41–50.

Ryszard PALACZ, *Bezpośrednia recepcja arystotelizmu w „Metalogiconie” Jana z Salisbury*, *SM* 5 (1964), 193–250.

Robert PAWLIK, *Kierunki recepcji „Timajosa” i „Kritiasza”*, *SAiM* 37 (2004), 53–72.

Tomasz PAWLIKOWSKI, *Spójność teorii partycypacji zawartej w tekstach świętego Tomasza z Akwinu*, *RF* 48, 2000, 1, 103–126.

Tomasz PAWLIKOWSKI, *Zagadnienie pierwszych zasad dowodzenia w piśmACH Alberta Wielkiego*, Warszawa 2001, ss. 167.

PEF = *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Lublin 2000-.

Josef PIEPER, *Scholastyka – postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, przełożył Tadeusz Brzostowski, Warszawa 20002, ss. 172.

Shlomo PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, Jerozolima – Lejda 1986, ss. 467.

Giorgio PINI, *Scotus on deducing Aristotle's Categories*, w: *La tradition médiévale des catégories (XII–XV siècles)*, Actes réunis par J. Biard et I. Rosier-Catache, Louvain – Paryż 2003, 23–35.

Marcin PODBIELSKI, *Teoria transcendentaliów w 1 kwestii „De veritate” św. Tomasza z Akwinu*, w: Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o prawdzie*, Lublin 1999, 227–242.

Antoni PODSIAD, *Słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Warszawa 2000, kk. 976 + ss. 77\*.

Dom H. POUILLON, *Le premier traité des propriétés transcendentales: la Summa de bono du Chancelier Philippe*, RNP 42 (1939), 41–47.

PROLEGOMENA [*in Glossam Alexandri de Hales in libros sententiarum*], w: Alexandri de Hales *Glossa in quattuor Sententiarum Petri Lombardi*, t. 1, Quaracchi 1951, ss. 130\*.

Géry PROUVOST, *Thomas d’Aquin et les thomismes. Essai sur l’histoire des thomismes*, Paryż 1996, ss. 204.

Josep PUIG Montada, *Substance in Averroes’ Middle Commentary on „Metaphysics Z”*, w: *Words, Texts and Concepts Cruising the Mediterranean Sea. Studies on the sources, contents and influences of Islamic civilisation and Arabic philosophy and science*, edited by R. Arnzen and J. Thielmann, Leuven – Paryż – Dudley, MA, 2004, 273–287.

E[dward] K[ennard] RAND, *The supposed commentary of John the Scot on the „Opuscula sacra” of Boetius*, RNP 36 (1934), 67–77.

Giovanni REALE, *Historia filozofii starożytnej*, przełożył Edward Iwo Zieliński, t. 2: Platon i Arystoteles, Lublin 1996, ss. 590; t. 5: Słownik, indeksy i bibliografia, Lublin 2002, ss. 613.

Helmüt RIEDLINGER, *Raimundi Lulli Opera latina edenda curavit Fridericus Stegmüller, 154–155. Opera Parisiensia anno MCCCIX composita*, Palma di Maiorca 1967.

Lambert Marie de RIJK, *Introduction*, w: Petrus Abaelardus, *Dialectica*, first complete edition of the Parisian manuscript, ed. and introduction L. M. De Rijk, Assen 1970, ss. CII.

Lambert Marie de RIJK, *Introduction*, w: Peter of Spain (Patrus Hispanus Portugalensis), *Tractatus called afterwards Summulae logicales*, first critical edition from the manuscripts with an introduction by L.M. de Rijk, Assen 1972, ss. CXXIX.

Lambert Marie de RIJK, *La philosophie au Moyen Âge*, Lejda 1985, ss. 244.

Lambert Marie de RIJK, *Gilbert de Poitiers – ses vues sémantiques et métaphysiques*, w: GILBERT, 1987, 147–171.

Lambert Marie de RIJK, *De quelques difficultés de nature linguistique dans le vocabulaire de Gilbert de la Porrée*, w: *Actes du colloque Terminologie de la vie intellectuelle au moyen âge*, red. Olga Weijers, Turnhout 1988, 19–25.

Lambert Marie de RIJK, *On Boethius' notion of Being. A chapter of boethian semantics*, w: *Meaning and inference in medieval philosophy. Studies in memory of Jan Pinborg*, red. Norman Kretzmann, Dordrecht 1988, 1–29.

Lambert Marie de RIJK, *Semantics and metaphysics in Gilbert of Poitiers. A chapter of Twelfth century Platonism*, „Vivarium” 26–27 (1988–89), 73–112; 1–35.

Lambert Marie de RIJK, *Specific tools concerning logical education*, w: *Méthodes et instruments du travail intellectuel au moyen âge*, red. Olga Weijers, Turnhout 1990, 62–81.

Lambert Marie de RIJK, *A special use of ratio in 13th and 14th century metaphysics*, w: *Ratio. VII Colloquio del Lessico Intellettuale Europeo. Roma, 9–11 gennaio 1992*, edited by Fattori Marta and Bianchi Massimo Luigi, Florencja 1994, 197–218.

Lambert Marie de RIJK, *The key role of the Latin language in medieval philosophical thought*, w: *Media latinitas. A collection of essays to mark the occasion of the retirement of L.J. Engels*, edited by Nip R.I.A., Turnhout 1996, 129–145.

Lambert Marie de RIJK, *The Aristotelian background of medieval transcendentia: a semantic approach*, w: *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, red. Pickavé Martin, Berlin 2003, 3–22.

Marie-Dominique ROLLAND-GOSSELIN OP, *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*, Saulchoir 1926, ss. xxx+220.

Irene ROSIER, *Les acceptions du terme „substantia” chez Pierre Helie*, w: GILBERT, 1987, 299–324.

Adam ROŚLAN, *Rozumienie istnienia w „Summa contra Gentiles” Tomasz z Akwinu*, Warszawa 1999, ss. 152.

T. M. RUDAŃSKY, *Medieval Jewish Neoplatonism*, w: *Routledge History of World Philosophies*, vol. II: *History of Jewish Philosophy*, edited by Daniel H. Frank and Oliver Leaman, Londyn – Nowy Jork 2003, 149–187.

Steven RUNCIMAN, *Manicheizm średniowieczny*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Bartłomiej Zborski, Gdańsk 1996, ss. 264.

SAINT ANSELM *Bishop and Thinker. Papers Read at a Conference Held in the Catholic University of Lublin on 24–26 September 1996*, edited by Roman Majeran & Edward Iwo Zieliński, Lublin 1999, ss. 372.

Manuel SANTOS Noya, *Prolegomena*, w: *Alberti Magni Super Porphyrium De v universalibus*, edidit Manuel Santos Noya, Aschendorff 2004, ss. xxv.

Josep Ignasi SARANYANA, José Luis Illianes, *Historia teologii*, tłumaczenie Piotr Rak, Kraków 1997, ss. 558.

Jacques SCHLANGER, *La philosophie de Salomon ibn Gabirol – Etude d'un neoplatonisme*, Lejda 1968, ss. VIII+332.

Gangolf SCHRIMPF, *Die Axiomenschrift des Boethius (de Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Lejda 1966, ss. XII+162.

Władysław SEŃKO, *Początki sporu o realną różnicę między istotą a istnieniem*, w: SPÓR O REALNĄ RÓŻNICĘ, 1978, 181–187.

Władysław SEŃKO, *Lista wybranych autorów z przełomu XIII i XIV w. zajmujących się zagadnieniem istoty i istnienia. Aktualny stan badań nad ich spuścizną naukową i poglądami*, w: SPÓR O REALNĄ RÓŻNICĘ, 1978, 245–294.

Władysław SEŃKO, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in bibliotecis publicis Parisiis asservantur*, OPMA, t. 5, Warszawa 1982, fasc. 1 (ss. 231), fasc. 2 (ss. 248).

James SHIEL, *Boethius' commentaries on Aristotle*, w: ARISTOTLE, 1990, 349–372.

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*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” 7 (1960), ss. 3–67.

Heinrich i Marie SIMON, *Filozofia żydowska*, tłum. Tomasz G. Pszczołkowski, Warszawa 1990, ss. 194.

SŁOWNIK terminów Arystotelesowych, ułożył Krzysztof Narecki, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 7, Warszawa 1994, 12–127.

Jan SOCHOŃ, *Spór o rozumienie świata. Monizujące ujęcia rzeczywistości w filozofii europejskiej. Studium historyczno-hermeneutyczne*, Warszawa 1998, ss. 522.

SPÓR O REALNĄ RÓŻNICĘ między istotą a istnieniem na przełomie XIII i XIV wieku, pod red. Władysława Seńki, w: OPMA, t. 2, Warszawa 1978, 79–294.

Robert STEELE, *Introduction*, w: Rogeri Baconi *Opera hactenus inedita*, fasc. VII, edidit Robert Steele collaborante Ferdinand M. Delorme OFM, Oksford 1926, ss. v.

Fernand Van STEENBERGHEN, *Le probleme de l'existence de Dieu dans les écrits de S. Thomas d'Aquin*, Louvain-la-Neuve 1980, ss. 375.

Fernand Van STEENBERGHEN, *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain – Paryż 1974, ss. 611.

Fernand Van STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain – Paryż 1977, ss. 444.

Fernand Van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain – Paryż 1991<sup>2</sup>, ss. 551.

Annick STEVENS, *L'ontologie d'Aristote au carrefour du logique et du réel*, Paryż 2000, ss. 301.

H.F. STEWART & E.K. RAND, *Introduction*, w: Boethius, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, wyd. H.F. Stewart & E.K. Rand, Londyn 1918, IX–XIV.

Tomasz STĘPIEŃ, *Przedmowa* w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, Kraków 1997, 9–36.

- Tomasz STĘPIEŃ, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, Warszawa 1998, ss. 109.
- Tomasz STĘPIEŃ, *Pseudo-Dionizy Areopagita chrześcijanin i platonik*, Warszawa 2006, ss. 341.
- Władysław STRÓŻEWSKI, *Próba systematyzacji określeń piękna występujących w tekstach św. Tomasza (Przyczynek do rozważania problemu transcendentalności piękna)*, RF 6, 1958, 1, 19–51.
- Władysław STRÓŻEWSKI, *Struktura metafizyki średniowiecznej*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. Jan Legowicz, Warszawa 1979, 173–231.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, ss. 382.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Zagadnienie historii filozofii*, Warszawa 1966, ss. 897.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Jeden z kryzysów myśli chrześcijańskiej w wiekach średnich*, SPCh 3 (1967) 2, 85–110.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Istnienie i tajemnica*, Lublin 1993, ss. 362.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Święty Tomasz na nowo odczytany*, Poznań 1995<sup>2</sup>, ss. 222.
- Stefan SWIEŻAWSKI, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa 2000, ss. 955.
- Jean-Pierre TORRELL OP, *Initiation à saint Thomas d’Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Fryburg (Szwajcaria) – Paryż 1993, ss. XVIII+592.
- Friedrich UEBERWEG, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, herausgeben von Bernhard GEYER, t. 2: *Die patristische philosophie*, Bazylea-Stuttgart 1961<sup>11</sup>, ss. 826.
- Rudi te VELDE, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Lejda 1995, ss. XIV+290.
- G. VERBEKE, [Introduction], w: *Avicenna latinus, Liber de philosophia prima sive scientia divina I–IV*, édition critique de la traduction latine médiévale par S. van Riet, introduction doctrinale par G. Verbeke, Louvain – Lejda 1977, ss. 166\*.



- Léon VEUTHEY, *Filozofia chrześcijańska św. Bonawentury*, tłum. E.I. Zieliński OFMCONV., w: *Z filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury*, OPMA, t. 3, Warszawa 1980, 255–390.
- M. H. VICAIRE, *Les Porrétains et l'Avicennisme avant 1215*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques”, 26 (1937), 449–482.
- Paul VIGNAUX, *Philosophie au Moyen Age*, Paryż 2004, ss. 335.
- Gudrun VUILLEMIN-Diem, *Praefatio*, w: *AL*, XXV 1–1a, Bruksela – Paryż 1970, IX–LIX.
- Gudrun VUILLEMIN-Diem, *Praefatio*, w: *AL*, XXV 2, Lejda 1976, IX–LXIX.
- Gudrun VUILLEMIN-Diem, *Untersuchungen zu Wilhelm von Moerbekes Metaphysikübersetzung*, w: *Studien zur mittelalterlichen Geistesgeschichte und ihren Quellen*, herausgegeben von Albert Zimmermann für den Druck Besorgt von Gudrun Vuillemin-Diem, Berlin – Nowy Jork 1982, 102–209.
- J. H. WASZINK, *Studien zum Timaioskommentar des Calcidius*, Lejda 1964, ss. 87.
- James A. WEISHEIPL OP, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłumaczenie Czesław Wesołowski, Poznań 1985, ss. 519.
- Georg WIELAND, *Untersuchungen zum Seinsbegriff in Metaphysikkommentar Alberts des Grossen*, Münster 1972.
- Bp Stanisław WIELGUS, *Z obszarów średniowiecznej myśli islamskiej, żydowskiej i chrześcijańskiej*, Płock 2002, ss. 152.
- Norbert M. WILDIERS, *Obraz świata a teologia od średniowiecza do dzisiaj*, przełożył Jan Doktor, Warszawa 1985, ss. 250.
- John F. WIPPEL, *Thomas Aquinas' Commentary on Aristotle's „Metaphysics”*, w: *Uses and Abuses of the Classics. Western Interpretations of Greek Philosophy*, edited by Jorge J.E. Gracia and Jiyuan Yu, 2004, 137–164.
- Zofia WŁODEK, *Metafizyka Alberta Wielkiego i albertystów z XV w. w świetle zagadnienia powszechników*, „Przegląd Tomistyczny”, t. II, Warszawa 1986, 21–32.

## WYKAZ WYKORZYSTANYCH OPRACOWAŃ

Ks. Eugeniusz WOJTACHA, *Arystotelesowskie szkoły w patrystyce (Z problemów filozoficzno-terminologicznych w tekstach patrystycznych)*, RF 13, 1965, 1, 5–12.

Jacek WOJTYSIAK, *Starożytne początki problematyki istnienia*, KF 29, 2001, 1, 5–27.

Jacek WORONIECKI OP, *U podstaw kultury katolickiej*, Poznań 1935, ss. 247.

Jacek WORONIECKI OP, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. 1, Lublin 1986, ss. 420.

Jacek WORONIECKI OP, *Katolickość tomizmu*, Lublin 1999, ss. 109.

Stanisław WROŃSKI, *Charakterystyka klasycznej definicji osoby u Boecjusza i jej punkt wyjścia*, SM, 19, 1978, 2, 109–115.

Stanisław WROŃSKI, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, SM, 23, 1984, 1, 59–130.

*WSZYSTKO to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, wybór, opracowania i wstęp Krystyna Krauze-Błachowicz, Warszawa 2002, ss. 400.

*WSZYSTKO to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XII wieku*, wybór, opracowania i wstęp Małgorzata Frankowska-Terlecka, Warszawa 2006, ss. 435.

Zofia J. ZDYBICKA, *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, Lublin 1972, ss. 217.

Jolanta ZIELIŃSKA, *Awerroes – komentator czy filozof*, SPCh 14 (1978) 1, 182–187.

Jolanta ZIELIŃSKA, *Awerroes i awerroizm łaciński w interpretacji Ernesta Renana*, w: *Awicenna i średniowieczna filozofia arabska*, redaktorzy: Adam Aduszkiewicz, Mieczysław Gogacz, OPMA, t. 4, Warszawa 1983, 154–189.

Edward I. ZIELIŃSKI OFMCONV., *Bonawenturiańskie kalendarium*, w: *BONAWENTURA*, 1976, 31–38.

Edward I. ZIELIŃSKI OFMCONV., *Interpretacje filozofii św. Bonawentury*, w: *BONAWENTURA*, 1976, 77–96.

## używane skróty

AFP – „Archivum Fratrum  
Praedicatorum” (Rzym)

AL – *Aristoteles Latinus*

AHDLMA – „Archives d’Histoire  
Doctrinale et Littéraire du Moyen  
Âge” (Paryż)

BT – „Bulletin Thomiste” (Etoilles,  
Francja)

CCSL – *Corpus Christianorum  
Series Latina*

CSEL – *Corpus Scriptorum  
Ecclesiasticorum Latinorum*

KF – „Kwartalnik Filozoficzny”  
(Kraków)

OPMA – *Opera Philosophorum  
Medii Aevi*

PEF – *Powszechna Encyklopedia  
Filozofii*

PFNS – „Przegląd Filozoficzny –  
Nowa Seria” (Warszawa)

PL – *Patrologia Latina*

RF – „Roczniki Filozoficzne”  
(Lublin)

RNPh – „Revue néoscolastique  
de philosophie” (Louvain)

RPhL – „Revue philosophique de  
Louvain”

SAiM – „Studia Antyczne  
i Mediewistyczne” (Warszawa)

SM – „Studia Mediewistyczne”  
(Warszawa)

sPhCh – „Studia Philosophiae  
Christianaee” (Warszawa)

Thom – „The Thomist”  
(Waszyngton, DC)

## SKOROWIDZ AUTORÓW STAROŻYTNYCH I ŚREDNIOWIECZNYCH

Poniższe zestawienie obejmuje przypadki występowania wymienionych autorów w tekście głównym i w przypisach pracy.

Adelard z Bath 58

Alain z Lille 9, 71n, 81, 436

Albert Wielki 10n, 13-15, 18n, 36, 39n, 43, 50, 74n, 78n, 105n, 108, 124, 127n, 148, 150n, 153, 160n, 164, 173n, 176-193, 209, 217, 219-226, 231, 235, 239n, 264, 293-295, 320n, 325n, 345, 353, 355-358, 363n, 391-396, 412, 418, 437-440

Albinus 86

Aleksander z Afrodyzji 105

Aleksander z Hales 10, 74n, 105, 213, 217, 235, 295, 345, 350, 353, 440, 459

al-Farabi 312

al-Kindi 123, 158

Algazel 17, 26, 311-313, 319, 440

Alkuin 10, 56, 63n, 84-88, 101, 441

Ammoniusz 179

Anonim z Madrytu 108

*Anonymus Libermanus* 320n

*Anonymus Magister artium* 192, 441

*Anonymus Orvillensis* 97

Anzelm z Canterbury 9, 65-67, 441

Apulejusz z Madaury 58, 91, 102, 442

Arystoteles 8-12, 16, 23-30, 32n, 35n, 38n, 41-44, 48, 55n, 58-60, 62, 65, 67, 73n, 76, 80-82, 84, 86, 88-112, 114n, 117-128, 131n, 134n, 138n, 141-145, 147-151, 153-156, 158n, 164, 168-170, 173n, 176, 178n, 181-183, 192, 200n, 205n, 208-210, 213, 220, 230, 232, 239, 243n, 250, 268, 272, 277-295, 307, 311-313, 315-319, 321n, 324n, 349-351, 353, 356n, 359n, 362n, 373-375, 379-382, 387, 399, 405, 407-411, 414, 419-424, 427, 442-445

Augustyn z Hippony 9, 56, 58, 60-67, 72n, 84n, 89, 91, 104, 214, 216, 289, 291-293, 295, 346, 349n, 374, 389, 403, 421n, 445

Avendauth (Ibn-Daūd) 158n, 341, 447

Awerroes 7n, 11n, 16n, 25-28, 32n, 38n, 41n, 44, 48, 50, 96, 104, 106n, 111-113, 117n, 121-135, 137-139, 141n, 144, 146-152, 154-157, 159, 164, 187, 199n, 205, 278, 283-285, 287, 296, 312n, 315, 317-324, 326n, 344, 349n, 362n, 379-381, 445

Awicebron 8, 17n, 42n, 340-347, 349-356, 359, 361, 363-368, 371, 373-379, 390, 399, 425, 447

Awicenna 12n, 16n, 26, 28, 32n, 39-42, 44, 48, 50, 82, 121, 123n, 127, 138, 147, 152n, 155-161, 164-170, 180n, 187-190, 192-202, 205-209, 211, 213n, 224, 226, 229n, 232-235, 237-244, 248, 264, 268, 277n, 282-285, 295n, 301-328, 330-332, 334-336, 350, 357n, 364, 377-379, 381, 390, 393-395, 400, 408n, 412, 420, 422, 424, 426n, 435, 447

Bernard z Clairvaux 68

Bernard z Owernii 339

Bernier z Nivelles 151

Bertold z Moosburga 193, 321

SKOROWIDZ AUTORÓW STAROŻYTNYCH I ŚREDNIOWIECZNYCH

Boecjusz Anicjusz Manliusz Sewerynus 8-10, 13n, 18n, 38, 43, 48, 50, 55-60, 62-69, 71-73, 75-81, 84n, 88-97, 100, 107, 141, 147, 159, 164, 171, 176-178, 182, 206, 208-211, 213, 291, 304, 307, 346, 349n, 356-358, 362-364, 379, 381-385, 387n, 390n, 393-398, 400-405, 409-414, 416, 418-422, 426-428, 444, 449-451, 457

Boecjusz z Dacji (ze Szwecji) 25, 150n

Bonawentura 10, 14, 26, 74n, 77n, 148-150, 217-219, 295, 345, 347-349, 353, 371, 390, 451n

Capella Marcjan 64, 88n

Cyceron Marek Tulliusz 48, 58, 62, 167

Damascjusz 408

Dawid 179

Dawid z Dinant 105

Dietrich z Fryburga 193

Dominik Gundissalwi 127, 157n, 311, 341, 395, 447

Eliasz 179

Eustáth 123, 133

Eustratios z Nicei 13, 178-182, 187, 189, 192, 452

Filip Kanclerz 14n, 34, 40, 105, 123, 157, 206-213, 215, 217, 220, 225n, 235, 240, 264n, 293, 452

Garland Komputysta 99, 174

Gilbert z Poitiers 9n, 19, 43, 50, 68n, 72, 77n, 100, 102, 158, 231, 358, 383-390, 395, 411n, 414, 427n, 453n

Gilbert z Tournai 150

Henryk z Gandawy 27, 339, 408, 427n

Hilary z Poitiers 60, 73, 209, 335

Hraban Maur 88, 454

Hugo ze Św. Wiktora 72

Ibn Gabirol, zob. Awerroes

Ibn Ruszd, zob. Awerroes

Idzi Rzymianin 338n, 427n, 454

Izaak ze Stella 58

Izydor z Sewilli 88, 101, 455

Jakub z Viterbo 321, 339

Jakub z Wenecji 122, 444

Jamblich 89, 342, 410

Jan z Damaszku 349

Jan z La Rochelle 105, 124, 157, 213, 345, 353, 390

Jan z Londynu 104

Jan z Salisbury 10, 58, 100n, 455

Jan Blund 104

Jan Duns Szkot 27n, 408

Jan Peckham 150

Jan Szkot Eriugena 64, 88, 333, 383

Kasjodor Flawiusz Magnus Aureliusz 60, 88n, 455

Komentator, zob. Awerroes

Kwintylian Marek Fabiusz 62, 91, 455

Majmonides Mojżesz 306, 380

Michał Szkot 122n, 127, 134, 137, 444, 446

Orygenes 115

Parmenides 25, 170, 230, 408, 433

Piotr z Owernii, 108

Piotr Abelard 9n, 58, 67, 97n, 101, 435n

Piotr Hiszpan 108, 174, 231, 456

Piotr Lombard 73, 81, 456

Platon 25, 33, 47, 55, 57n, 91n, 97, 102, 105, 139, 155, 158n, 169, 176, 183, 187, 193, 272, 278,  
359, 385n, 406-409, 414, 420, 456

Plotyn 57n, 176, 272, 292n, 342, 345, 406, 408, 410, 421, 423n

Porfiriusz 19, 43, 57, 67, 89, 92, 99n, 159n, 164, 176, 179, 191, 387, 405, 408, 410n, 424,  
457

Proklos 58, 193, 292n, 381, 406, 408, 410, 423n, 426

Pryscjan z Cezarei 65, 457

Pseudo-Augustyn 10, 85-90, 105, 383, 457

Pseudo-Dionizy 10, 58, 71, 75, 105, 179, 192n, 209, 220n, 225, 239, 270, 278, 291, 293,  
374, 412, 414, 421n, 424

Rajmund Lull 149

Remigiusz z Auxerre 383, 414, 457

Robert Grosseteste 160, 178, 191, 291, 443, 452

Robert Kilwardby 104, 349, 455

Roger Bacon 18, 104, 151, 191, 320, 349-354, 363, 369, 390, 449

Roscelin 99



Roland z Cremony 105

Ryszard ze Św. Wiktora 9, 72, 231, 457

Ryszard Fishacre 104

Ryszard Rufus 349

Seneka Lucjusz Annaeus 58, 62, 91, 458

Siger z Brabancji 12, 17, 27, 135n, 148-152, 322, 324-327, 458

Symplikios 102

Syrianus 193

Teodoryk z Chartres 9, 19, 69-71, 388-390, 411, 459n

Tomasz z Akwinu 7n, 10-13, 15-19, 25-37, 39-44, 46, 49, 62n, 72, 75-77, 79-84, 95n, 102, 106, 108n, 111-121, 124n, 128n, 132, 135-157, 160-165, 169-176, 178-180, 187, 189, 192-199-202, 208, 213, 217n, 220n, 227-255, 257-263, 265-282, 284-297, 301-304, 307-310, 318, 321-355, 364-380, 388, 393, 395-404, 406, 408n, 412-423, 425-430, 433n, 450, 460, 462

Tomasz Sutton 339, 427

Valla Lorenzo 239

Vettius Agorius Praetextatus 86

Warron Marek Terencjusz 89

Wiktoryn Mariusz 19, 43, 60, 86, 89, 406, 408, 410-412, 422, 428

Wilhelm z Auxerre 105, 206, 293

Wilhelm z Baglione 149

Wilhelm z Conches 58

Wilhelm z Moerbeke 89, 122, 141, 420, 423, 442-444

Wilhelm z Owernii 7n, 17-19, 28, 38, 43, 157n, 202, 206, 301-307, 341, 358-364, 391, 395n, 404, 408, 412, 469n

# FROM ESSENCE TO EXISTENCE

## The formation of existential metaphysics within the Latin tradition of Christian philosophy

This is a book about the road which the Christian philosophers of the Latin world travelled from the concept of being they received from antiquity, focused on essence (or even reduced to consideration of *quid est*), to the gradual formation of a fuller theory, whose crowning achievement was the discovery that at the foundation of every thing is the act of existence, its proper *actus primus*.

The road *from essence to existence* that we describe comprises three processes: the reception of the concept of being as essence, the discovery of the transcendentals, and the discovery of the act of existence. Analysing the sources of medieval philosophy, we examine how these three processes conditioned each other reciprocally and in what way they went to make up the new metaphysical formula.

Much is certainly decided by the way essence is defined. There is a distinction between two different understandings of essence, which we will call the partial and the holistic. The partial understanding isolates that by which a thing is what it is, and prescind from all else (*cum praecisione*). Thanks to this rigorous exclusion/*praecisio* we have a concept that is purely essential—but one that for the same reason reduces that-it-is to what-it-is, *quod est* to *quid est*. In the holistic understanding of essence the non-essential is not excluded, it is rather admitted implicitly (and in this way essential principles are indicated explicitly, and everything outwith them is indicated implicitly).

Both understandings are acceptable and both will be needed, but which of them we choose as the first expression of being, as our point of departure for the further exploration of being, will have a great influence on our subsequent explorations. In this case the choice of the partial understanding is simply the completion of an ontology of identity, the realisation of tendencies that have permeated it from the time of Parmenides. One can move beyond an essentialism so perfectly closed, quite sealed, only if something beyond or above being is set against this being-essence. Just such an “existentialism” arose in one of the neo-platonic currents.

If, with less conceptual rigorism, we take as our point of departure the holistic understanding of essence, another road opens before us. To do so is not, though it may appear to be so, to resign ourselves to conceptual sloppiness or the blurring of the fundamental idea, but rather to allow things to tell us more about themselves than we were prepared to admit in the essentialist conceptualisation. The principles of this latter are in any case still respected: only those elements of a thing which are its essential principles are comprehended explicitly. However, this does not in the least mean that in this holistic understanding the non-essential cannot be admitted in an implicit way. It is very important to understand that this implicit admission is not an admission that the conceptual content of essence may be wider than its most restrictive interpretation would have it, but an admission of the fact that in coming to know being-essence we encounter something which demands that we look at being as something more than essence.

At least at first glance this joining of “explicit” and “implicit” in the holistic understanding of essence appears to serve only to preserve the concreteness of the thing through some acknowledgement of that in it which is accidental. Does this mean that to adopt the holistic understanding means simply to take into consideration not only substance-essence, but also the categorical accidents, at least those “rooted” in the thing itself?

It would be easy to give an affirmative answer to this question, especially as this was most probably the chief conscious end for which the holistic concept was employed. It was surely the retention within the understanding of essence of the capacity of things to be the subjects of accidents that was the first advantage of the holistic understanding to be recognised. But is this really the only advantage?

Before we answer this question, let us recall that at least until the thirteenth century the status of accident was anyway elastically granted to all non-essential constituents, though in general with awareness of the fact that the term would not always refer to categorical accidentality, accidental *sensu stricto*. As the systematisation of the transcendentals developed it began to be noticed that something's not being an essential principle does not necessarily mean that it is an accident, some form or nature really added to the being-essence. On the other hand it must be admitted that the necessary clarity was not reached in this matter: by the exclusion of the typically accidental character of the transcendentals, the only inherited theoretical construction allowing the understanding of something non-essential as real was lost, and so consideration of transcendentals had to have recourse to *ratio*, namely to the conceptual content (and not to the “thing”).

Against this background the *modal* understanding of transcendentals, present in St Thomas, appears as an attempt to find a solution other than that of reducing the transcendentals exclusively to concepts. The transcendentals would not have to be conceived as forms really different from being, nor as purely conceptual clarification of the content of the name “being”, but as

modifications of the thing, a result of the thing's being a being. Precisely these transcendental modifications, together with the ability of things, mentioned above, to be the subjects of accidents, would be contained "implicitly" in the holistic concept of essence, distinguishing it from the partial understanding.

Aquinas, it seems, was inclined to treat the difference between "holistic essence" and "partial essence" as a real difference. At any rate we can admit this description, if it is not taken to mean the difference between "two things". Both the ability to be the subject of accidents and the transcendental modifications are after all something real (though only in the first case does this also have a connection with the addition of new "things"). And yet, that which differentiates (let us say "really") the holistic essence from the partial essence is understood "implicitly". It must be thus, because it is non-essential in the understanding of essence.

We know well that accidents are non-essential. Can the transcendentals be said to be non-essential? Yes, but in a rather different sense from accidentals. The latter are non-essential only in the sense that they do not belong to the essential principles, and yet they are connected with them, for they reveal "what a thing is" and therefore their selection and arrangement differ greatly in the genera and species. The transcendentals, on the other hand, are not only not essential principles, but also seem not to depend in any way on "what a thing is". One might say that it is quite the other way around, that "what a thing is" is marked, modified, by being one, something, good and true. And all these modifications result entirely and solely from the fact "that something is". After all, the transcendentals are not the manifestation of some being or other, but modes consequent on being generally.

We are talking, then, about the famous "being as being". The recognition of the richness of the transcendentals, a richness not dependent on the "content" of things, shows that there is not a strict identity of being and essence. The reason why a thing is one, something, true and good, lies somewhere outwith essence. Being, namely that which is, is something more than "what a thing is", or essence.

Being is convertible with one, something, true and good, and it is just this convertibility that suggests that the source of the transcendentals, distinct from essence, is also nothing other than a principle of being.

The parallel between one and being proposed by Avicenna, or rather between *unum* and *esse*, can be interpreted in this light. Here also a whole sequence of different meanings of *ens* and *esse* surfaces. Whereas in the Averroist interpretation of Aristotelianism they refer to essence, in Avicennism they become the definition of something that accedes to the "thing"-essence from without. In this second current of thought, in which the above-mentioned parallel of one and being occurs, the meaning of the words *ens* and *esse* lies somewhere in the same register in which the fledgling understanding of the transcendentals is found. Here we must therefore speak of an extra-

-essential “beingness” or “reality”, of an ontological position parallel to that which we ascribe to the known transcendentals: one, particular, good and true.

In contemporary Thomism there is a current which understands reality as a transcendental—that transcendental which “we discover... in the territory of essence” though “it is not a necessary element of essence”, and it “perhaps most clearly manifests that being is” (whereas essence “manifested what a being is”). However care must be taken not to fall into a certain terminological muddle. Aquinas, following Avicenna, did recognise “thing” as a transcendental expressing essence (and being as a term coming “from the act of existence”). The terminological tradition formed under the influence of this clarification dominates even today in expositions of Thomistic metaphysics. It should therefore be strongly emphasised that “reality” has very little in common with “thing” in the *Metaphysics* of Avicenna, the *De Veritate* of Aquinas, and many Thomistic handbooks, but much more in common with the Avicennian use of the terms *esse* and *ens*, in that there they signify something “accompanying” essence.

Keeping to these distinctions, it can be said that we recognise essence as being exactly because in its holistic understanding, in this very reality, are contained the transcendentals. St Thomas knows, however, that we can think of essence as it were entirely apart from the context of its really being, and so within the narrow bounds of the Avicennian “thing”. In such a case we use the partial conception of essence, reduced to conceptualised content, that is more comfortable for the intellect. Such a state of the essence can be thought of, and yet we never experience it in extra-conceptual reality, and that precisely because it is an essence deprived of all traits of that “that it is”, when after all any actuality or activity of a thing is conditioned by that “that it is”.

It can be said that this being-neutrality of the partial essence is something proportionally similar to the formal “neutrality” of prime matter: just as prime matter is pure potency, freed (mentally) from all formal actualisation, and yet appearing (really) only in substances, always “under” a defined form, so partial essence is the potentiality of being, freed (mentally) from all reality (that is, the aspect “that it is”) and yet appearing (really) only as a holistic essence.

In this way we recognise essence as the potency of being. Now the analogy with prime matter given above still lacks the definition of “under” what act essence always appears in reality. Reality, as with the whole set of transcendentals grasped in the framework of holistic essence, is the effect that manifests the existential actualisation of this essential potency. It is not however the cause of this actualisation. The clarification of this forms the loftiest point of Aquinas’ metaphysical thinking: the reality of essence refers us to the deepest principle of being, that is to existence, its first act. Reality differs from existence as effect from cause, and essence from existence as potency from its act.

At the end of this road, which surely opens a deeper understanding of reality and certainly opened a new school of metaphysics, lies a modified

definition of being. It is true that being will always be “that which is”, yet the indication of the *quo est* of being as being changes. Thus, although the definition of being as “that which has essence” can be upheld in the light of the new doctrine, still the understanding which fully utilises its chief sense will be the statement that being is “that which has existence”.

## SUMMARY THEMATIC TABLE OF CONTENTS

**INTRODUCTION**

Metaphysics at a crossroads: purity of concepts or richness of things? The subject of this book: going beyond essentialising metaphysics. The formation of an existential metaphysics. The place of the thought of St Thomas Aquinas. The Latin tradition. Christian philosophy. An overview of the questions, and an outline of the book. From end to method. A note on the use of sources and on the terminology used. The dedication elaborated. Debts of gratitude in the world of thought and personal thanks.

**PART I**

**Being as essence · The process of assimilation of the inheritance of Aristotelian metaphysics**

**CHAPTER 1**

**Substance and essence · The *Categories* in the place of the *Metaphysics*—an encounter with the Aristotle of Boethius**

*Categories* in the theology of the *De Trinitate*: words and God. God as substance? Substance or essence? The dilemmas of theologians of the “Boethian age”. Continuity and change in the positions of the scholastics of the C13. Distinguishing *substantia* and *essentia*—according to the Boethian *Contra Eutychem*. The dialectic current: words and things. Alcuin’s exposition of the category of substance. The *Categories* in Boethius’ understanding. The *Categories* and the dialecticians.

**CHAPTER 2**

**From the “ten kinds” to “being, that is, essence” · The *Categories* within the *Metaphysics*. An encounter with *Metaphysics* Δ 7**

A new perspective: the *Categories* in the light of the *Metaphysics*. The definition of being from *Metaphysics* Δ. “Double predication of being” in *De ente et essentia*. The definition of being in *Scriptum super libros Sententiarum*. The definition of being in the later texts of St Thomas. The definition of being in the commentary to *Metaphysics* 5, 7.

**CHAPTER 3**

**Being, substance and essence · Divergent interpretations of the Aristotelian theory of being · An encounter with *Metaphysics* Z**

“Many predications of being”. Averroes—commentator or interpreter? The question of the “walking man” (*Met.* 1028a 20–28). The distinctiveness of the metaphysics of

the Commentator and St Thomas. Four substances from *Met* 1028 b 33–1029 a 2. From substance to essence. The rejection of “the opinion of Averroes and some of his supporters”. In the direction of “the opinion of Avicenna”. From the realism of Aristotle to the realism of Thomas.

## chapter 4

### Essence between universal and particular · An encounter with the metaphysics of Avicenna

A closer definition of the concept of essence. Avicennian sources: three states of essence. Typology of essence according to Avicenna and St Thomas. From “whole”/”part” to “form of whole”/” form of part”. Λογος, *ratio* and *forma*. St Albert—pupil of Avicenna and Eustratos and teacher of Thomas. The Avicennian and Thomist concepts of essence. Conclusion of Part 1—conclusions about the significance of the reception of the metaphysics of being-essence for the later history of philosophy.

## part II

### Being as Being · The process of discovery of the transcendentals

## chapter 5.

### That which is convertible with being · The earliest formulations of the doctrine of transcendentals

Transcendentals according to the three kinds of “indivisibility”: the introduction to Philip the Chancellor’s *Summa de bono*, “the first treatise on the transcendentals”. Three determinations of being—in the ontological, theological and psychological orders: the question on transcendentals in the Franciscan *Summa Halensis*. Traces of the Trinity in creation: a fragmentary conception of the transcendentals in the works of St Bonaventure. Way of being or way of signifying: the doctrine of the transcendentals in the works of St Albert the Great.

## chapter 6

### Concepts or ways? · The evolution of the Thomistic doctrine of the transcendentals

*De Veritate* 1, 1 against the background of earlier statements. Avicennian inspiration. *De Veritate* 21, 1—regress or auto-correction? Did St Thomas’ thinking on the transcendentals evolve? St Thomas’ thought against the background of the understandings of his predecessors.

## chapter 7

### One, good and true in the eyes of the theologian and the philosopher · From attributes of God to properties of being

Transcendentals in the questions on the attributes of God. The question “On good”. The question “On the oneness of God”. The question “On truth”. In search of the transcendentals in Aristotle. One and being. Truth only in the intellect? Silence about good.

The type of the inspiration of the doctrine of the transcendentals: the influence of the theological and religious thinking. Conclusion of Part II: the significance of the doctrine of the transcendentals for the discovery of the being “beyond essence”.

## **part III**

### **Being as *having existence* · The process of discovery of the first act of being**

#### **chapter 8**

##### **Being other than essence · The discovery of existence in the context of the achievements of medieval Arabic philosophy**

William of Auvergne—the first to speak of existence as distinct from essence? Did Avicenna discover existence? Avicenna on the one. Averroes criticises Avicenna. Aquinas in the debate over one and being. The Averroist reaction to Thomas’ interpretation. The place of Avicenna’s thought in St Thomas’ discovery of existence. The question of the “real difference”.

#### **chapter 9**

##### **From the complexity of “simple things” to essence as potency · The polemic with Avicbron as the locus of the refinement of realistic metaphysics**

“Spiritual matter” in the *Fons vitae* of Avicbron. The influences of the doctrine of Avicbron in the works of the Paris theologians. The polemic reaction to Avicbron’s position in the thirteenth century. The polemic of St Thomas in *De substantiis separatis*. Aquinas on the complexity of spiritual substances. Avicbron—accidental hero of the history of existential metaphysics?

#### **chapter 10**

##### **The Boethian *esse* in the new style · The entrance of the existential thesis into the Latin metaphysical tradition**

The Boethian onto-theological tradition. The Boethian *esselquod est* division in the Parisian scholasticism of the thirteenth century. The authority of Boethius in the writings of St Thomas. The controversy over the content of Boethius’ rules from *De hebdomadibus*. A new understanding of neo-platonism. Boethius the neo-platonic—but of what kind? St Thomas as commentator on *De hebdomadibus*. Metaphysics that fostered the discovery of existence. Conclusion of Part III: the road “from essence to existence” as the path from the Boethius of *De Trinitate* to Boethius of *De hebdomadibus*.

## **conclusion**