

Marek P. Prokop

Le concept de l'éternité et du temps dans le "Liber de causis"

Rocznik Tomistyczny 4, 27-37

2015

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Le concept de l'éternité et du temps dans le *Liber de causis*

Mots-clés: Liber de causis, éternité, temps, esse, hiérarchie, la Cause première

I. L'historique du *Liber de causis*.

Sans doute, pour le Haut Moyen Age latin, le *Liber de causis* est l'une des plus importantes sources du néoplatonisme. Nous pouvons dire également en évoquant P. Duhem, que le *Liber de causis* «a distillé aux Arabes et aux chrétiens du Moyen Age l'essence la plus pure et la plus précieuse du néoplatonisme hellénique»¹. Tous les historiens partagent l'opinion, que le *Liber de causis*, étant un commentaire de certaines propositions du *Stoichéiosis theologiké* de Proclus, transmet le néoplatonisme classique. Remarquons que le texte de Proclus est certainement la source principale du *Liber de causis*, mais l'auteur en a élaboré une synthèse personnelle d'inspiration monothéiste et aussi créationiste.

Il est indubitable qu'au Moyen Age

latin, le *Liber de causis* a suscité un grand intérêt dès son apparition en langue latine². Trois documents témoignent de l'influence du *Liber de causis* au XIIème siècle:

- un manuscrit anonyme, découvert par M.T. d'Alverny (B.N. lat. 3236 A), écrit probablement à Tolède à la fin du XIIème siècle.
- un autre apocryphe *De fluxu entis* qui provient des confins des XIIème -XIIIème siècles, édité par R. de Vaux.
- des citations dans le *Contra haereticos* d'Alain de Lille (1128-1202).

Au début du XIIIème siècle le *Liber de causis* n'est encore connu que par les fragments cités par Guillaume d'Auvergne (1180-1249), Philippe le Chancelier (†1236) et par Guillaume d'Auxerre

¹ P. Duhem, *Le système du monde*, t. IV, Paris 1916, p. 347.

² En général ce livre est cité comme le «*Liber Aristotelis de bonitate pura*». Au cours du XIIème siècle, il est devenu dans le monde latin le *Liber de causis*.

(†1230). Alexandre de Halès utilise le *Liber de causis* dans les années 1220-1230, ainsi que Roland de Crémone.

Le manuscrit découvert par M. Grabmann à Barcelone, composé entre 1230 et 1240 par un maître de la faculté des Arts, permet de mesurer la place du *Liber de causis* dans l'enseignement universitaire. Il y est dit que la métaphysique s'étudie dans trois livres: la *metaphysica vetus*, la *metaphysica nova* et le *liber de causis*. H.D. Saffrey explique que cette popularité du *Liber de causis* est due à son attribution à Aristote, et c'est justement à ce titre qu'Albert le Grand le commentera quelques années plus tard³.

À Oxford, Alexandre Neckam dans son *Speculum speculationum* (1204-1213) renvoie au *Liber de causis*. On retrouve l'influence du *Liber de causis* chez Robert Grosseteste (1175-1253) et chez Thomas d'York qui dans son *Sapientiale* range l'auteur parmi les *sapientes christiani*. Par ailleurs, Roger Bacon (1214-1292) écrit son commentaire sur le *Liber de causis*.

À Paris le *Liber de causis* est commenté par Albert le Grand (1206-1280) et par Thomas d'Aquin (1225-1274), qui fut le premier à reconnaître ses sources procluciennes.

Ensuite le *Liber de causis* est cité par Pierre d'Auvergne (†1304) et par Godefroid de Fontaines (†1306). Au début du XIV^e siècle Guillaume de Lens (†1311) et Gilles de Rome (1247-1316) en font un commentaire. Marsilio Ficino

énumérant les écrits platoniciens, attribue le *Liber de causis* à Alfarabi. Le commentaire de saint Thomas d'Aquin est cité par Benedict Pereyra (†1610) et par Sylvester Maurus (†1687). Le *Liber de causis* est également commenté par les savants polonais du XV^e siècle. Ainsi l'influence de ce livre sur le Moyen Âge est très importante. Comme en témoignent aussi bien les nombreux commentaires et citations de ce texte faits par les savants latins, que l'existence des nombreuses copies de cet ouvrage (H. D. Saffrey estime qu'il y a environ 120-150 copies).

Dans le monde arabe, l'usage du *Liber de causis* n'était pas si étendu que dans le monde latin, aussi les savants arabes n'ont-ils pas fait, à notre connaissance, de commentaire de ce texte.

Remarquons, que 'Abd al-Latif ibn Yusuf al-Baghdadi (†1231) cite et résume le *Liber de causis* en l'attribuant au Sage (Aristote). Ibn Abi'Usaibi'a (†1270) mentionne ce texte en l'attribuant à Aristote, ainsi que Ibn Sab'in (†1271) dans ses Questions siciliennes. Certains historiens contemporains estiment que le *Liber de causis* est mentionné par Ibn an-Nadim dans son Fihrist (987) parmi les oeuvres de Proclus sous le nom du livre du premier bien (Kitâb al-khayr al-awwal)⁴. Ceci pourrait faire l'objet d'une discussion sur l'auteur et sur le lieu d'origine du *Liber de causis*, mais ce n'est pas le thème de cet article.

³ cf., H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, p. XIX.

⁴ cf. M. Badawi, *Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 71, ou encore G. Endress, *Proclus arabus*, Beirut 1973 p. 20 où l'auteur admet que le témoignage d'Ibn an-Nadim n'est pas complètement claire. Notons qu'en arabe «Liber de causis» porte le nom de la pure bonté et non pas de la première bonté; cf. G.C. Anawati, *Etudes de philosophie musulmane*, Paris 1974, pp. 168-177, spécialement p. 172.

2. La notion de l'éternité

Le *Liber de causis* n'est pas un texte univoque; d'où les possibilités d'interprétations diverses et parfois opposées, que l'on retrouve chez les historiens s'occupant alors de cet ouvrage. Le problème se pose particulièrement à propos de la compréhension du terme *esse*. Dans la première proposition du *Liber de causis*, *esse* a un statut de base, autrement dit, d'un sujet qui peut subir les déterminations; ainsi *esse* en tant que première base peut recevoir des qualifications telles que *vivum*, ensuite *rationalitas* ce qui donnera un être – «homme». C'est pourquoi certains historiens comprennent *esse* comme *existence*⁵. Mais *esse* n'est pas seulement un substitut du réel qui ne serait qu'à la mesure de ses déterminations de plus en plus particulières. Il est également ontiquement autonome. Il est déjà déterminé en lui-même, car *esse* demeure, si on enlève *vivum* et *rationalitas*. D'autre part, *esse* est aussi la «connaissance» – «et non intelligo per esse nisi cognitionem, nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea...» («et par l'étant je ne comprends que la connaissance, car la manière dont la chose connaît la cause première créatrice, alors de cette manière quantitativement la chose reçoit d'elle et jouit en elle (...)», prop. XXIII). Cela voudrait dire que la connaissance est une mesure qui permet

l'acquisition de *esse* de la cause première. A telle quantité d'*esse* constituant une chose, de combien cette chose par la connaissance a-t-elle pu recevoir de cause première. Cette mesure d'acquisition d'*esse* est compréhensible. Par contre, il n'est pas clair, que la mesure d'acquisition d'*esse* soit égale à *esse* même.

Esse diffère aussi de termes tels que *ens*, *essentia*, *substantia*, *existere*, car l'auteur utilise tous ces termes à côté du terme «*esse*».

En laissant au *Liber de causis* son hétérogénéité spécifique, nous pourrions proposer de traduire *esse* comme «étant». Parce que «*esse*» est aussi bien le sujet de ce qui est vivant, que le sujet de la raison ajoutée à cette structure; il est attribué également à l'âme, à l'intelligence, de même qu'il constitue l'*esse* suprême. *Esse* donc signifie toute une structure existencialo-essentielle d'une chose et il signifie aussi le tout de la réalité créée qui comprend l'ensemble des structures ontiques. On pourrait dire qu'*esse* est le sujet sur lequel reposent les degrés de l'être et il est éventuellement aussi la connaissance.

Pourtant si l'on analyse la IIème proposition, il semble que l'auteur du *Liber de causis* utilise le terme *esse* selon deux sens: l'*esse* simple (qui est attribué à chaque chose et constitue en elle, le sujet pour d'autres formes s'ajoutant à lui) et l'*esse superius*⁶. Ainsi, nous arrivons à

⁵ Cf. P. Duhem, op. cit., p. 342.

⁶ Remarquons que le ὄντως ὄν de Proclus (trad. de G. de Moerbeke – *enter ens*) correspond au *esse superius* du *Liber de causis*; mais l'expression arabe traduit par O. Bardenhewer comme «jedes wirkliche Sein» et par C. Anawati «tout être véritable» n'a pas le même sens.

la notion de l'éternité, parce que l'auteur distingue trois genres d'*esse superius*, en fonction de leur rapport à l'éternité: l'*esse superius* qui est supérieur à l'éternité et qui est avant elle, s'appelle la cause première; l'*esse superius* qui est avec l'éternité, c'est l'intelligence; l'*esse superius* qui est après l'éternité et au-dessus du temps, c'est l'âme:

Prop. II.

«Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitate et supra tempus.

Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum (secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur)»⁷.

«Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

Anima (...) est causa temporis»⁸.

Il semble alors, que nous sommes en présence d'un monde formé de cercles concentriques, inclus l'un dans l'autre, où les êtres supérieurs sont les incluant, et les êtres inférieurs les inclus: la *Causa*

prima crée et gouverne toute chose, éternité comprise; les intelligences se partagent le monde de l'intelligible; l'*anima nobilis* gouverne le monde de la corporéité en qualité de cause du temps⁹. Cette hiérarchie se base également sur le principe de la causalité, où la cause plus générale englobe plus que son causé. Le causé se manifeste comme plus déterminé et particularisé, donc moins parfait. Ainsi la cause première se place au-dessus de l'éternité, car celle-ci est déjà un facteur déterminant un être et par là-même moins incluant ou moins générale – «*esse* est plus que l'éternité» (IIème prop.).

L'on peut dire que l'éternité, selon la IIème prop., est une sphère, ou encore, c'est une modalité d'*esse* qui est nommée intelligence. Cette sphère d'éternité est égale à la sphère d'intelligence parce que l'une s'étend aussi loin que l'autre – «Et intelligentia (apponitur vel) parificatur aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur» («Et l'intelligence (est superposée) sur l'éternité ou est égale à elle, parce qu'elle s'étend autant que l'éternité, et ne change, ni se détériore»). (IIème prop.).

L'éternité est liée aussi à l'âme. Cette liaison se présente sous un autre aspect que celle établie avec l'intelligence.

⁷ Le fragment du texte, pris entre parenthèses, manque dans la version arabe.

⁸ La proposition II du *Liber de causis* correspond à la proposition 88 du texte grec de Proclus – ed. R.E. Dodds, *Proclus. The Elements of theology*, Oxford 1933 (abr., *Proclus*, prop. ...) et au texte arabe prop. 2, p. 61, 10 – p. 62, 8 – ed. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882 (abr., *Bard.*, prop. ..., p.). Le texte latin cité d'après éd. A. Pattin, *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 28/1966.

⁹ Diverses sont formules de la triade platonicienne : παντελῶς ὄν - ζωή - νοῦς (Platon); οὐσία - ζωή - νοῦς (Proclus, Jamblique, Theodore); τὸ ὄν - ζωή - νοῦς (Sirianus); jusqu'à la triade similaire du Pseudo-Denys τὸ ὄν - ζωή - σοφία. Cf. J. Pepin, *Histoire des philosophies anciennes*, in: *Histoire de la Philosophie et Métaphysique*, Paris 1955, I, p. 235.

L'âme n'est pas toute, dans l'éternité. Gilles de Rome commente ce fragment (IIème prop.): «(anima) est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus» – disant que – «Huiusmodi enim anima non attingit aeternitatem usque ad superius, ita quod parficetur ei, sicut intelligentia; sed attingit aeternitatem ad inferius, quia est inter aeternitatem et tempus». Thomas d'Aquin, déterminant l'âme en tant que «medium» entre l'éternité et le temps accentue l'*aeternitatis inferius* par la définition de l'horizon: «Horizon enim est circulus terminans visum, et est infimus terminus superioris hemisphaerii, principium autem inferioris; et si-

militer anima est ultimus terminus aeternitatis et principium temporis»¹⁰. Il semble que Thomas d'Aquin interprète correctement la pensée de l'anonyme, en présentant ici la structure d'*esse superius*, comme sphérique. Dans cette image, l'horizon serait une place occupée par l'âme. Ainsi, d'une part, l'âme est dans l'éternité parce qu'elle en touche la partie inférieure et d'autre part, elle est le principe de choses qui sont au-dessous d'elle, puis- qu'elle est la cause du temps. On dira, qu'elle est dans l'éternité par sa substance et dans le temps par ses actions.

3. L'éternité et le temps

Arrêtons nous au niveau de la sphère de l'intelligence. Dans la IVème proposition, l'auteur du *Liber de causis*, en déterminant la substance de l'intelligence, démontre pourquoi l'intelligence est plutôt attachée à l'éternité qu'au temps:

Prop. VI.

«Intelligentia est substantia quae non dividitur.

Quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.

Et iterum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem aut in ma-

gnitudinem aut in motum suum.

Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore, quoniam non recipit divisionem nisi in tempore. Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate»¹¹.

L'éternité alors est présentée ici en opposition au temps. Thomas d'Aquin en commentant cette proposition, suggère que la raison ne peut atteindre le niveau des corps célestes que par la négation de la nature des corps inférieurs, et c'est pourquoi Aristote, dans le Ier livre du *De caelo* dit que «caeleste corpus non esse neque grave, ne-

¹⁰ Éd. H.D. Saffrey, p. 16; à propos de l'âme comme horizon de monde spirituel cf. A. Pattin, *Over de schijver en de vertaler van het Liber de causis*, in: *Tijdschrift voor Filosofie*, 23/1961, p. 503-526. On retrouve cette idée dans la Théologie d'Aristote : «and the reason for the soul's being like that she is placed on the horizon of the intelligible world», et aussi chez Isaac Israeli, *Liber de definitionibus*, ed. J.T. Muckle, in: *Arch. Hist. Doct. et Litt. du M. A.*, 11/1938, p. 313, 26, par exemple : «quoniam ipsa (anima rationalis) est in horizonte intelligenciae».

¹¹ Cf., Proclus, prop., 171, 1-6 et Bard., prop. 6, p. 72, 1-6.

que generabile, neque leve, neque corruptibile»¹².

L'auteur du *Liber de causis* emploie cette méthode en opposant la substance de l'intelligence à celle de la chose corporelle. Ainsi la division ne peut se produire que dans les corps soumis au temps. L'intelligence en tant qu'elle est transcendante à l'ordre de choses corporelles n'a ni grandeur, ni corps: «(...) intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine neque corpus neque movetur per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra tempus (et cum aeternitate)» («(...) l'intelligence est une substance qui n'a ni grandeur, ni corps, ni ne se meut selon le mouvement du corps: pour cette raison elle est faite au-dessus du temps et avec l'éternité», prop.VI).

Dans le même sens Proclus dit que «omnis intellectus impartibilis est substantia» (trad. G. de Moerbeke). Chez l'auteur du *Liber de causis*, comme chez Proclus, l'intelligence a aussi une telle substance, grâce à sa position dans la hiérarchie: «(...) quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur. Et intelligentia quidem non recipit divisionem quoniam est primum creatum quod creatum est a causa prima (...)» («(...) parce que (l'intelligence) s'approche de l'Un, elle devient l'un et ne se divise pas. Et l'intelligence ne subit pas la division parce qu'elle est le premier créé parmi tout ce que la cause première a créé (...), prop. VI).

On retrouve aussi dans la Xème proposition cette identification de l'éternité par rapport au temps. Il ne s'agit plus d'indivisibilité de la substance d'intelligence,

mais de la production ou de la connaissance d'autres intelligences (*res sempiternas*) par l'intelligence première:

Prop. X.

«Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

Quod est quoniam si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur (nec permutantur) neque cadunt sub generatione et corruptione»¹³.

Ces *res sempiternas* sont opposées aux choses qui tombent sous la corruption et génération, c'est-à-dire qui sont temporelles. L'intelligence ne peut produire que des choses éternelles. Elle produit ses effets selon son *esse*. Etant donné que son *esse* est incorruptible et éternel, nous l'avons vu dans la IIème prop., ses effets immédiats doivent être également éternels et incorporels. D'autre part l'intelligence ne produit pas immédiatement les choses corporelles et temporelles. Il leur faut une autre cause – une cause corporelle et temporelle. Le raisonnement semblable se trouve chez Proclus (prop. 172-174). Comme chez tous les néoplatoniciens qui partagent le réel en éternel et temporel, deux ordres ontiquement distincts et à la fois hiérarchisés, il se manifeste le besoin d'un médiateur. L'auteur du *Liber de causis* dira: «Necesse est igitur ut sit res alia tertia media inter utrasque cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore» («Alors il est nécessaire qu'une troisième chose, médiane, se ma-

¹² Éd. H.D. Saffrey, p. 49.

¹³ Cf., Proclus, prop. 172, 15 - 20 et Bard., prop. 10, p. 81.

nifeste entre ces deux, dont la substance soit dépendante de l'éternité et son action soit dépendante du temps», prop. XXX). Et encore :

Prop. 29

«Et iste quidem substantiae non factae sunt mediae, nisi quoniam ipsae communicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis temporalibus abscissis in tempore per generationem; ipsae enim quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum.

Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per durabilitatem et non assimilantur eis in motu et generatione. (...)

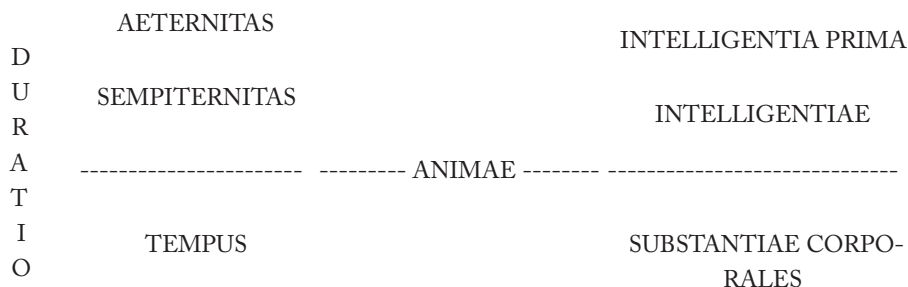
Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt species quarum una est aeterna, et altera est temporalis. Verumtamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera movetur»¹⁴.

Remarquons d'abord une différence dans la traduction latine. Là où l'auteur arabe emploie le mot (*dawām*), le traducteur latin utilise *permanentian* et ensuite *durabilitas*. Thomas d'Aquin introduit encore *perpetuitas* comme équivalant à la *durabilitas*.

Il apparaît que ces substances médiatrices sont des âmes, parce que dans la proposition XIII nous retrouvons la description suivante de l'âme: «Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intellectibiles quae non moventur et inter res sensibiles quae moventur» («Et elle est faite ainsi, parce qu'elle est intermédiaire entre les choses intelligibles qui ne se meuvent pas et les choses sensibles qui se meuvent»). L'âme alors est ce *medium* qui relie deux extrêmes. En vertu de l'immuabilité de son essence, elle ressemble aux substances éternelles et en vertu de ses actes, elle est en relation avec les substances temporelles. Rappelons que selon la IIème prop. l'âme est la cause du temps.

Nous pouvons proposer le schéma suivant du réel selon le *Liber de causis*, d'un point de vue de l'éternité et du temps:

CAUSA PRIMA



¹⁴ Cf. Proclus, prop. 55, 27 - 32 et Bard., prop. 29, p. 111.

Ce schéma est bien néoplatonicien. Au delà de tout réel, il y a une Cause première. Elle est en tant que *unum*, *primum*, *verum*, la cause de durabilité, éternité, temporalité – «causa durabilitatis et causa rerum sempiternum omnium et destructibilium» (prop. XXXI). À partir de ce principe se constitue une hiérarchie dans deux sphères distinctes: l'une éternelle, l'autre temporelle. La première est gouvernée par l'intelligence première qui ne produit immédiatement qu'une suite d'intelligences secondes, éternelles; la deuxième sphère, dans laquelle se trouvent des substances corporelles qui subissent la génération et la corruption et qui pour cette raison sont temporelles, est régie par l'âme. L'âme accomplit un rôle de médiateur entre ces deux sphères. Elle est, comme chez Proclus, *ens* (*buwiyya*) et *generatio*¹⁵.

Dans tout ce réel, l'auteur du *Liber de causis* distingue deux sortes de durée: l'une qui est éternelle et l'autre qui est temporelle. La première est conçue par la seule essence de l'éternité, la deuxième est prise dans la totalité (*universalitas* – *kulliya*) de ses parties qui se succèdent selon le mode de *prius et posterius*.

Ajoutons encore que l'auteur ne définit pas directement le temps. Dans le texte, la notion du temps est utilisée toujours par rapport à l'éternité, mais avec une certaine terminologie aristotélicienne. Nous pouvons constater que l'auteur bien qu'il se comporte en néoplatonicien, pour lequel le temps

sera une image de l'éternité, a également donné à son raisonnement une empreinte aristotélicienne où le temps est une mesure du mouvement, à savoir «*numerus motus secundum prius et posterius*». Cette formule, dans la tradition aristotelo-thomiste, exprime la détermination temporelle en tant qu'une propriété de l'être à condition que le mouvement d'un être soit mesurable. Cette détermination temporelle constitue l'une des catégories de l'être, c'est-à-dire l'accident de la relation (*quando*). Le temps selon cette tradition est une appréhension intellectuelle du changement objectif des choses. Nous pouvons retrouver dans la philosophie thomiste les traits généraux correspondant aux thèses de l'auteur du *Liber de causis*:

1. les êtres matériels sont dans le temps (*tempus*);
2. les êtres spirituels sont dans l'éternité (*aevum* – *sempiternitas*);
3. Dieu (*unum*, *purum*, *verum*) en tant que *aeternitas* (*superius aeternitate*, prop. II) est distinct de *tempus et aevum*.

La différence est pourtant fondamentale, car si Thomas d'Aquin analyse ce problème sous l'aspect et en accord avec sa théorie de la structure ontique de l'être, l'auteur du «*Liber de causis*» examine la question de l'éternité et du temps dans une optique de relations causales entre la première cause et ses effets selon le principe «plus» ou «moins» (l'être plus ou moins

¹⁵ Proclus, prop. 107: «*omne quod hac quidem aeternale hac autem temporale, et ens est simul et generatio*».

éloigné de la cause première, lié à l'éternité ou au temps sous un rapport d'exemplarité formelle et non de composition réelle ou de structure) d'où s'ensuit toute une hiérarchie virtuelle et réelle des êtres, complètement absente de la perspective thomiste consécutive.

Index du vocabulaire

Ad prop. II.		
πρὸ αἰῶνος	'ala min al-dahr wa qablahu	superius aeternitate et ante ipsam
ἐν τῷ αἰῶνι	ma' al-dahr	cum aeternitate
μετεχον αἰῶνος	ba 'da al-dahr wa fawqa al-zamân	post aeternitatem et supra tempus
Ad prop. VI.		
ἢ κατὰ τὰς ἐνεργείας	fi harakatihi	in motu suum
χρόνος	zamân	tempus
Ad prop. X.		
αἰδίων	aszja ' dâ 'imat	res sempiternas
Ad prop. XXI.		
		saeculum
Ad prop. XXIX		
ἡ αἰδιότητα	dawâm	permanentia, durabilitas
αἰώνιος	dahryya	aeterna
κατὰ χρόνον	zamanyya	temporalis

Koncepcja wieczności i czasu w *Liber de causis*

Słowa kluczowe : *Liber de causis*, wieczność, czas, esse, hierarchia, Pierwsza Przyczyna

Księga o przyczynach była w Średniowieczu podręcznikiem filozofii na uniwersytetach europejskich. Zachowało się ponad 200 kopii. Każdy znaczący uczyony łaciński pisał komentarz do tego traktatu, nawet jeszcze w Renesansie. Także dzisiaj organizowane są kolokwia, na których dyskutuje się zagadnienia poruszane w tej księdze. Periodycznie historycy filozofii usiłują wskazać imię autora i miejsce powstania. Współcześnie Cristina d'Ancona Costa sugeruje, że może to być uczeń al-Kindiego z Bagdadu z IX w., natomiast A. Pattin utrzymuje, że autorem jest Ibn Dawud z Toledo z XI w. Ciekawe dlaczego żaden z arabizujących historyków nie zadał sobie pytania, jak to się stało, że Commentator (Awerroes +1198) nie sporządził komentarza do tego tekstu, który w jego czasach był tłumaczony z arabskiego na łacinę w Toledo przez Gerarda z Kremony (†1187), skoro arabski oryginał przypisywał autorstwo Arystotelesowi, jako pracę o czystym dobru (Kitab Aristutalis fi iydah al-hair al-mahd = *Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae*)? Wiele pytań pozostaje bez odpowiedzi, chociaż dziś większość historyków opowiada się za bagdackim pochodzeniem anonima.

Zagadnienie wieczności i czasu, temat niniejszego artykułu, anonim łączy z podziałem „esse” na proste, które posiada każda, materialna rzecz znajdująca się w czasie oraz na hierarchicznie uporządkowane „esse superius” : to, które jest wieczne i identyczne z inteligencją; następnie to, które jest ponad wiecznością jako Pierwsza Przyczyna oraz to, które jest na horyzoncie wieczności i czasu, a jest nim dusza stwarzająca czas. Chociaż Anonim posługuje się metodą apofatyczną opisującą hierarchię bytów w odniesieniu do Pierwszej Przyczyny, będącej poza wiecznością i czasem, przez co idzie drogą z „Elementów teologii” Proklosa, niemniej posługuje się także terminologią Arystotelesa np. w określeniu pojęcia czasu. Ten traktat wpisuje się w arabską tradycję łączenia neoplatonizmu z arystotelizmem oraz monoteizmem, gdzie Pierwsza Przyczyna stwarza byty bezpośrednio, ale także za pośrednictwem przyczyn drugich (wyjątkiem wśród filozofów jest Ibn Tufayl † 1185, dla którego jedyną przyczyną sprawczą jest Bóg). Natomiast niezgodnie z arabską tradycją jest przypisanie Przyczynie Pierwszej atrybutu „czysty” (arab. al-hair), które to określenie nie występuje w kanonie 99 imion bożych.

The Concept of Eternity and Time in *Liber de causis*

Key words: *Liber de causis*, eternity, time, esse, hierarchy, The First Cause

In the Middle Ages *Liber de causis* was a textbook of philosophy in European universities. It remained more than 200 copies. Every significant Latin scholar wrote a comment to this treaty, in the Renaissance too. Also today colloquia are organized which picked up the issues discussed in this book. Historians of philosophy periodically try to identify the author's name and a place of its origin. Nowadays Cristina d'Ancona Costa suggests that it may be a student of Al-Kindi from Baghdad who lived in ninth century. A. Pattin maintains that this author Ibn Dawud from Toledo who lived in eleventh century. In that days this text was translated from Arabic into Latin in Toledo by Gerard of Cremona (+1187). Is why it is interesting that no one from among historians did not ask himself how did it happen that Commentator (Averroes +1198) did not write a comment to this text as Arabic the original ascribed the authorship to Aristotle as a work about pure good (Aristotelis *Kitab fi al-hair iydah al-Mahd = Liber de Aristotelis Exposition bonitatis pura*). Many questions remain unanswered, although today most historians declare in favour of Baghdad's origin of Anonymous Person.

The issue of eternity and time, the topic of this article, Anonymous Person connects with the classification of 'esse' for simple that has each, material thing located in time and the second one – hierarchically organized 'esse superius' which is eternal and identical with intelligence; next that which is beyond eternity as the First Cause; and that which is on the horizon of eternity and time, and it is the soul which creates time. Although Anonymous Person used the method of apophatic which describes the hierarchy of beings in relation to the First Cause, who is beyond eternity and time – that goes by way of the *Elements of Theology* by Proclus – but he also uses the terminology of Aristotle, eg. in determining the concept of time. This treaty is a part of the Arabic tradition of connecting Neoplatonism with Aristotelianism and monotheism in which The First Cause creates beings directly but also through secondary causes (with the exception of Ibn Tufayl +1185 – according to him the only causative is God). Whereas ascribing the attribute of 'pure' (al-hair) to The First Cause is contradict Arabic tradition. This term is not included in the canon of 99 names of God.