

Leszek Kuc

Dojście do Boga

Studia Philosophiae Christianae 20/1, 131-147

1984

Artykuł został zdigitalizowany i 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.

LESZEK KUC

DOJŚCIE DO BOGA

Profesor Stefan Świeżawski uważa czwarty tom *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku* (Warszawa 1979, Akademia Teologii Katolickiej, „Collectanea Theologica”, ss. 428 + 4 + 19 ilustracji) za uzupełnienie tomu trzeciego. Podejrzliwy czytelnik sądziłby, że jest to coś więcej, gdyby słowo uzupełnienie miało się rozumieć liniowo jako dorzucenie nowej porcji materiału, wiadomości, przy zachowaniu dotychczasowych sposobów ujęcia i tłumaczenia przez historyka filozofii. Podejrzliwość czytelnika budzi najpierw sam tytuł tomu: *Bóg*. Słowo niebezpieczne, zważywszy, co ono oznacza i co znaczy w badanych tekstach. Charakterem badanych tekstów wypadnie zresztą zająć się jeszcze w dalszym ciągu omówienia.

1. Rozdział szósty: *Drogi dojścia do Boga* jako zasada kompozycji czwartego tomu

Tymczasem jednak, do rzeczy. Szósty rozdział książki nazwał Autor *Drogi dojścia do Boga*. Co to znaczy? Tematycznie: 1. Dowody istnienia Boga; 2. Droga poznawcza i jej zakwestionowanie; 3. Dojście do Boga poprzez refleksję nad światem; 4. Dojście do Boga poprzez własną duszę; rola wiary i mistyki; 5. Droga moralna — poprzez wolę i uczucia; 6. Droga do Boga jako droga do szczęścia; wizja uszczęśliwiająca. W sumie około 34 strony ma tematy, których wyszczególnienie nie każe się domyślać podziału rozłącznego, a pewnie i wyczerpującego. W poszukiwaniu zasady podziału rozważmy, co znaczy droga i co znaczy dojście do Boga.

Droga to słowo, którym św. Tomasz z Akwinu opisuje w *Sumie Teologii* (I, 2, 3) pięć sposobów wnioskowania, których konkluzją jest: Bóg jest. Skojarzenie teologiczne z opisem mas, żyjących, jako ludzi w drodze — *viatores* — narzuca się. Widokiem, który otwiera się w rozdziale szóstym jest dojście do Boga. Widoki otwierające się z wierzchołka wzniesień nie są nigdy zamknięte. Ograniczone horyzontem rozszerzają się i przemieszczają, o czym wie każdy podróżujący samolotem. Rozdział szósty napisany jest jako dzieje piętnastowiecznych przemieszczeń. Są to widoki dróg dojścia, a nie widoki Boga. Dlaczego dróg dojścia, a nie dochodzenia? Miejsce, z którego Stefan Świeżawski przekazuje wytwarzany przez siebie opis, rozumieć należy, jak sądzę, jako realną relację człowieka do Boga. Urzeczywistnienie celów wyłącznie prawdziwościowych jest, jak pisze (280), istotnym zadaniem filozofii i teologii, a nie jest nim przetwarzanie obu tych dyscyplin w ideologię i w narzędzia troski duszpasterskiej oraz apologetycznej. Afirmacja Boga, czyli podjęcie i uprawa rzeczywistego kontaktu z Nim, to temat i zadanie religii, której praktyka jest z kolei tematem duszpasterstwa i apologetyki, a wymaga to pracy w innej przestrzeni metodologicznej, niż filozofia i teologia. Dla nauk tych usługi ideologiczne oraz duszpasterskie i apologetyczne są najzupełniej uboczne. Brak pamięci o tym powoduje, według Świeżawskiego, skutki zgubne tyleż dla właściwej uprawy filozofii i teologii, co i dla prawidłowego rozwoju życia duchowego i religijnego ludzi.

Drogi dojścia do Boga zawarte w literaturze piętnastowiecznej rozpatrywane są więc w książce według kryterium realności czyli praw-

dziwości odniesienia człowieka do Boga. Odniesienie to jest przedmiotem poznania, toteż poznawcza droga dojścia do Boga jest w rozdziale szóstym tematem opisu na pierwszym miejscu. Według św. Tomasza, pisze Swieżawski, istnienie pierwszej przyczyny stanowi sam rdzeń wypowiedzi metafizycznych. Zasadnicze pytania na ten temat nie zmieniają się w wieku piętnastym w stosunku do pytań zadawanych w ciągu przynajmniej dwu stuleci poprzedzających. Dotyczą one przede wszystkim oczywistości lub nieoczywistości dla nas istnienia Boga.

Idzie zatem o sens tak zwanej *ratio Anselmi* nazwanej w późniejszych przekształceniach dowodem ontologicznym. Idzie też o rozumienie słowa dowód oraz o przysługującą dowodowi czy dowodom istnienia Boga pewność. W dowodach klasycznych dokonano się od końca XIII wieku niepozorne przeobrażenia wynikłe z procesu degradacji metafizyki i wzrastającej potrzeby kontaktu poznawczego z rzeczywistością istniejącą konkretnie (261). Intelpekt człowieka w drodze odznacza się, i to przyjmują wszyscy, brakiem intuicyjnego oglądu Boga. Jaki stąd wniosek co do oczywistości zdania „Bóg istnieje”? Byłaby to w każdym przypadku oczywistość produktu poznania — zdania, przyjmowanego bądź to jako aksjomat w dyskursie zgeometryzowanym, wywodzącym się od Rajmunda Lulla, a osiagającym szczyt w tekstach Mikołaja z Kuzy; bądź też, byłoby zdanie „Bóg istnieje” oczywiste w wyniku przyrodzonej kontemplacji, jak u Marsyliusza Ficino, dla którego istnienie Boga (i ogląd jego natury) dane jest w każdym prawdziwym poznaniu dotyczącym idei, nie będącym jedynie mniemaniem o pozorach danych w poznaniu zmysłowym (266). W pierwszym przypadku oczywistość zdania „Bóg istnieje” była często założona godząc się dobrze z przyjmowanym przez wielu autorów, jak Piotr z Ailly (264), prawdopodobnym charakterem tego zdania.

Poznawcza droga dojścia do Boga otrzymuje więc w XV wieku postać *venatio de uno per logicam* drogi matematycznoologicznej, a dalej, postać nowej refleksji nad światem widzialnym jako całością, bądź też postać poszukiwania Boga poprzez własną duszę, przez wiarę i mistykę. Obie postacie drogi poznawczej bywają też kwestionowane, każda z odmiennych powodów. W neoplatonizmie Mikołaja z Kuzy, przyjmującego istnienie Boga za aksjomat, a penetrującego według programu uczonej niewiedzy Bożą naturę dyskursem matematycznoologicznym, jak i neoplatonizmie florenckim projektującym dochodzenie do Boga drogą przyrodzonej kontemplacji, umacnia się przeświadczenie o zasadniczej niewystarczalności poznawczej drogi dojścia do Boga. Skazani jesteśmy na teologię negatywną, twierdzą nie tylko wspomniani już Mikołaj z Kuzy i Marsyliusz Ficino, ale również i kontynuatorzy nominalizmu: Piotr z Ailly, Gabriel Biel. Analogię w poznaniu (bytowa ulega zapomnieniu) traktuje się raczej jako przeszkodę niż jako pomoc w dojściu do Boga. Filozofię Boga Tomasza z Akwinu rozumie Pico della Mirandola głównie jako apofatyczną (270), a ludzie z samej szkoły tomistycznej, na przykład Franciszek Silvestris z Ferrary (271) podkreślają niewystarczalność naszej wiedzy o Bogu. Jej postać, jak pisze Swieżawski, intrawertyczna, inspirowana programem poznania Boga i dojścia doń w głębi własnego ja, — *cognoscere seipsum* oraz *redire in seipsum* Pico della Mirandola, nie bez związku z kabałą, hermetyzmem i magią (278), zakwestionowana zostaje jako wymysł ludzkiej wyobraźni na przykład przez

Mikołaja z Clamanges z pozycji wiary i Objawienia danych w Piśmie św. (278). Zakwestionowanie to zaś dzieje się jeszcze wyraźniej w mistycznej teologii afektywnej o odcieniu skrajnie fideistycznym, uprawianej przez kartuzów (Wincenty z Aggsbach, Mikołaj Kempf), a skierowanej przeciw akcentowaniu czynnika intelektualnego w mistyce (Gerson, Kuzañczyk, Markwardt).

Zapisanie na nowo choć bez szczegółów relacji Stefana Swieżawskiego o losach poznawczej drogi dojścia do Boga w filozofii XV wieku upoważnia do tego, by wyodrębnić główne sposoby opisu oraz interpretacji historycznofilozoficznej, występujące w tym fragmencie, a jak sądzę, w całym też rozdziale i w całej książce. Występuje więc opis historyczny składający się z wielu elementów jak selekcja materiału zawartego w zbadanej historiografii, a pośrednio, w tekstach autorów piętnastowiecznych; jak hojne operowanie przeciwstawieniami w zestawieniu wydarzeń ważnych filozoficznie, a także kontrastem w obrębie jednego wydarzenia. Występuje seria zabiegów hermeneutycznych tłumaczących wybór tekstów — materiału opisu, tłumaczących dalekie mierz i zaskakujące trafnością (to jest właśnie także zabieg hermeneutyczny) kojarzenie elementów opisu. Występuje uznanie za prawdziwe pewnych rozstrzygnięć filozoficznych, w odniesieniu do których analizuje się rzeczywistość filozoficzną XV w. Ubocznie występuje również kod wyznawcy chrześcijanina katolika, co jest zrozumiałe wobec mnogości problematyki granicznej między filozofią a teologią, wiarą i religią. Sposób wyjaśnień, który nazywam sapiencjalnym, jest sposobem produkowania uogólnień, podsumowań, sądów przekrojowych, zdecydowawszy uprzednio jako pierwsza i definitywna instancja o wyborze tekstowego materiału. Do czego dorzucam kod prowizoryczności i projektu: zdania będące aluzją do dysponowalnego stanu badań i usilnym projektem ich dalszego prowadzenia co do pytań i domysłów czynionych nieodparcie.

Człowiek nie rezygnuje z tęsknot i dążeń tkwiących w rdzeniu jego osobowości, a dotyczących podstawowego warunku usensownienia tragicznej egzystencji. Tak głosi przepisana z książki (283) sapiencjalna reguła „myślenia wartościami” w odniesieniu do Boga. Eros neoplatoński i miłość chrześcijańska, to nie to samo co do znaczenia, jednak zbliżają je do siebie wątki wspólne. Woli i uczuciom przypisywane bywają funkcje poznawcze: *amor est cognitivus et cognitio amorosa* Gersona (284). Droga miłości do Boga jest, wykorzystując poznanie, chcenie i afekt, pełniejsza i bezpośredniejsza od drogi kontemplacji. Dla Mikołaja z Kuzy miłość zdaje utożsamiać się z poznaniem. Według Reuchlina do poznania Boga, obok matematycznych i logicznych, prowadzi prawdy moralne. O wyższości miłowania Boga nad poznaniem Go piszą Ficino, Cristoforo Landino, Lorenzo de' Medici i Pico della Mirandola. Bernard Wagging stawia *dulcedinis experimentum* ponad *inquisitionis argumentum*, a John Colet uznaje, sceptycznie, drogę miłości za otwartą i tam, gdzie zamyka się droga poznania (285n). Wszystkie drogi powrotu do prazródła — prajedni są drogami miłości. Perspektywa Tomasza z Akwinu była inna: w Bogu miłość tożsama jest z Bogiem, miłość wśród ludzi jest też miłością osób. U autorów piętnastowiecznych zdaje się przeważać koncepcja gradualistycznie pojętej miłości kosmicznej.

Jak dotąd, hermeneutyczne zestawienia i przeciwstawienia dokonywane w konstrukcji tekstu badanego rozdziału pozwalają mniemać,

ze drogi dojścia do Boga są próbami opowiedzenia realnej relacji człowieka do Boga, a więc zachowują pierwiastek filozoficzny nawet w skrajnym przypadku mistyki afektywnej kartuzów, jeśli już nie dadzą się wprost zaliczyć do filozofii Boga. Także i droga moralna, droga miłości i afektu są z punktu widzenia badającego je historyka filozofii poznawczymi drogami dojścia do Boga, przy czym ilość pytań i aspektów dotyczących poznawczej drogi dojścia staje się niepomernie duża. Filozofia Boga w XV wieku odsiania się jako bogactwo lektury tekstów wcześniejszych (św. Augustyna, Boecjusza, św. Bonawentury, św. Tomasza, Platona i Plotyna, nie mówiąc już o Piśmie św.) pisanych ciągle na nowo w przeróżnych kombinacjach raczej, niżli komentowanych. Degradacja metafizyki powoduje wystąpienie ujęć probabilistycznych, a więc uzależniających uznanie za prawdę od statystycznego rachunku zdań, samego istnienia Boga, co jednak nie zmniejsza napięcia intelektualnego w poszukiwaniu intelektualnych także dróg dojścia do Niego.

Kim jest Bóg jako wielki temat filozofii europejskiej w wieku XV? Pytanie to uważam za zasadę konstrukcji szóstego rozdziału. Stanowi ono zasadę nierozłącznego i niewyczerpującego podziału dróg dojścia do Boga. Odpowiedź proponowana w tym rozdziale też nie jest wyczerpująca. Ciąg dalszy odpowiedzi znajduje się w dwóch następnych rozdziałach. Sposób napisania rozdziału szóstego jest jednak pierwszym istotnym wejściem w analizę piętnastowiecznego materiału filozoficznego za pomocą pytania, Kim jest Bóg? — Najradzykalniej pojęte drogi dojścia do Boga, w których kwestionuje się intelektualne zdolności człowieka, zdają się jednak nie podawać w wątpliwość konkretnej rzeczywistości Boga. Akcentując Boga jako wartość, do której człowiek dochodzi wysiłkiem moralnym, afektem i miłością, nie odbiera się Bogu pozycji rzeczywistego dobra, choćby pewne przesłanki metafizyczne kazały wzdragać się przed utożsamieniem rzeczywistego dobra z bytem. Hermeneutyczną regułą tłumaczenia tekstów piętnastowiecznych okazuje się rozumienie wypowiedzi pozornie najdalszych od ontoteologii (np. *coincidentia oppositorum* Kuzkańczyka) jako mówiących o Bogu rzeczywistym i konkretnym, z którym człowiek znajduje się w osobowej relacji realnej kultywowanej przez poznanie i miłość.

Obecność, choćby w uwilknięciu, elementu poznawczego w drogach dojścia do Boga okazuje się dla historyka filozofii znakiem rozpoznawczym tego właśnie realnego i osobowego charakteru dojścia człowieka do Boga. Widać to na przykładzie ostatniej z przedstawionych przez Stefana Świeżawskiego w rozdziale szóstym dróg. Droga do Boga jest drogą do szczęścia. Co jest istotą tego szczęścia? *Fruitio* — radosne posiadanie doskonałego dobra, czy *visio* — kontemplacja istoty Boga? Wielowiekowe debaty na ten temat sprawiły, że piętnastowieczne odpowiedzi są wyważone i unikają jednostronności. Rzecz historyka filozofii jest raczej badać zmienność akcentów w strukturach odpowiedzi, co Autor czyni przechodząc długą listę oddalonych od siebie postaci XV w. (289n). Także i Gerson upatrujący za św. Bonawenturą szczęśliwość ostateczną w miłości serafickiej nie wyklucza bynajmniej cherubińskiej kontemplacji (292). Szczęśliwość zbawionych, kres dróg dojścia do Boga, jest w łonie dyskusji teologicznej pytaniem filozoficznym z jeszcze jednego powodu. Oglądanie Boga twarzą w twarz jest ekstazytycznym natężeniem ludzkiego poznania

i ludzkiej miłości, jak chciał Duns Szkot i wszyscy na ogół neoplatonicy XV wieku, czy też wymaga nowych nadprzyrodzonych uzdolnień człowieka zwanych przez św. Tomasza i tomistów, także w XV wieku, światłem chwały? W pytaniu tym do ostatecznego radykalizmu dochodzi nie tylko koncepcja dróg dojścia do Boga lecz i transcencja Boga: Kim jest Bóg? — Jest On czy nie jest pierwszym i ostatnim w nieprzerwanej serii bytów lub dóbr? Do ostatecznego radykalizmu dochodzi także pytanie o analogię między Bogiem a stworzeniem: dotyczy ona, czy też nie, dogłębnej odrębności w porządku bytu, a nie tylko w porządku poznania?

2. Rozdział siódmy: *Bóg: Jego natura i przymioty. Ryzyko monoteizmu filozoficznego*

Filozofia Boga w wieku XV to lektura ciągła wielu wielkich tekstów dawnych i nowoodkrytych, a zarazem wieloraka lektura każdego z tekstów. Opis tego procesu w rozdziale siódmym wskazuje na niebezpieczeństwo monoteizmu filozoficznego w odniesieniu do tematu: natura Boga, podczas gdy wielu autorów współczesnych porusza ów motyw zagrożenia przez monoteizm antropologii i kultury (ze znanych mi: Wolfgang Bartholomäus, Roland Bathes, Stanislas Breton, Henry Corbin, Jürgen Moltmann). Odpowiedź na pytanie Kim jest Bóg? zależy od ustaleń co do poznawalności boskości i co do orzekania o Bogu. Dokonują się w XV wieku próby różnych nowych regulacji języka wypowiedzi o Bogu jedynym, przed których nieciągłością z tradycją teologiczną przestrzegał Gerson (297). Według Jana Capreolusa słowo Bóg zdaje się oznaczać istotę lub naturę Boga — boskość, a konotować — niepoznawalnego dla nas zupełnie Boga jako samoistny podmiot boskości. Boskość byłaby zaś — według Reuchlina — do określenia wyłącznie negatywnie jako „nie — coś” (298), Kuzańczyk natomiast starał się tę przestrzeń negatywną wypełnić komplikacją przeciwieństw wprowadzając obok *maximum omnium actus* w naturę Boga — możność pojętą jako możliwość logiczną — *possibilitas absoluta* nazywając Boga ponadto *forma formarum* (300). Ze zaś okhamiści traktowali Boga jako byt jednostkowy, substancję, toczyła się zatem debata nad przynależnością Boga do arystotelesowskich kategorii bytu, czemu przeczyli tomści, także wbrew florenckim neoplatonikom, dla których Bóg był substancją jako „morze bytu”. Jakkolwiek tomista Piotr Nigri sprzeciwia się przynależności Boga do kategorii to mówi on jednak, że Bóg jest *praedicamentum totius esse* — kategorią wszelkiego bytu (304).

Jakież jest więc najwłaściwsze imię Boga? Kuzańczyk chce, jak się zdaje, zastąpić *ipsum esse* Tomasza z Akwinu wymyśloną przez siebie nazwę POSSEST, która ma znaczyć utożsamienie w Bogu możności z aktem. Jest to nazwa, czy nawet przenośnia (*posse cum addito, imago est ipsius esse quo nihil simplicius*) dość bliska, jak powiada, Boga stosownie do ludzkiego o Nim pojęcia (299). Inni autorzy tekstów filozoficznych w wieku XV traktują o imieniu czy imionach bożych w powiązaniu z tematyką doskonałości; przymiotów i idei w Bogu. W najbardziej stanowczym skrócie wygląda to tak, że chrześcijanie i wyznawcy mozaizmu uprawiali tę dziedzinę w wyraźnym lub domyślnym przeciwstawieniu do monoteizmu absolutnego wyznawców religii muzułmańskiej. Skrajnie wypowiadali się kabaliści żydowscy i chrześcijańscy (Reuchlin, Pico), palamiści wschodniochrześcijańscy i zwolennicy realizmu pojęciowego na Zachodzie (Bradwardine,

Wyclef, Hus) przyjmując rzeczywistość energii czy przymiotów boskich pośrednich jakby między Bogiem a światem. Jednakże nawet okhamiści, zdecydowanie temu przeciwni, liczyli tezę monoteizmu do jedynie prawdopodobnych na gruncie filozofii (312), a tomiści przyjmowali liczne boże przymioty stanowiące w Bogu jedność, dające się jednak myślnie rozróżnić z uwagi na wielość relacji między światem i człowiekiem, a Bogiem. Wyraźnie ujawnia się ta różnica stanowisk metafizycznych w sporze o przysługujące Bogu poznanie. Jeśli Bóg jest samomyślącą się myślą, światłem, to wyprowadzając wnioski po neoplatoniku boskie znamię przypisuje się wszelkiemu światłu i poznaniu mającym w Bogu swe pierwsz źródło (316). Lub też, broniąc się przed zatarciem granicy między Bogiem a stworzeniem, twierdzi się (Capreolus), że w sposób doskonały i tożsamy poznaje Bóg siebie samego, w sobie zaś widzi doskonałe idee rzeczy, w nich z kolei wszystkie bez wyjątku byty stworzone (319).

Ze źródła arystotelizmu pochodzily w XIV i XV wieku nie tylko różne argumenty ograniczające zasięg poznania boskiego, ale przede wszystkim zasięg mocy bożej co prowadziło do mówienia o Bogu, że jest *finiti vigoris*. Stanowisko przeciwne, że Bóg jest *infiniti vigoris*, — nieskończenie wszechmocny, jako akcent główny w filozofii Boga, zapoczątkował Duns Szkot, w refleksji zaś wywodzącej się od Okhama wszechmoc boża staje się doskonałością naczelną, wyróżniającą Go od stworzeń. W wieku XV ten rys nauki o Bogu nazywa się *nova inventio* (320). Jej rzecznikiem jest Gerson. Okhamiści głoszą wprawdzie, że boża wszechmoc jest filozoficznie tylko prawdopodobna, a jest prawda wiary. Dokonują wszelako mocnych analiz wszechmocy i wolności Boga. *Licet Deus sit necessario omnipotens, tamen contingentem est omnifaciens*, pisze Piotr z Ailly (322), co znaczy, że wszechmoc przysługująca Bogu z konieczności zespolona jest w Nim z radykalną przygodnością, całkowitą wolnością we wszystkim, co czyni. Luter powie sto lat później, że Bóg jest *heroicus et sine regula*. A więc i wolność, wraz z wszechmocą, stanowi przymiot boży istotny — przeciw wszelkim poglądom deterministycznym, traktującym Boga w ostatecznej konsekwencji na modłę umysłu działającego z matematyczną bezbłędnością i koniecznością.

Trzeba stwierdzić zmianę obrazu, wielkiej metafory Boga, w obrębie *nova inventio*. Nieodłączną cechą Boga osobowego jest nie tylko poznanie, ale i wolność. Wolność tę akcentuje Pico della Mirandola, Gabriel Biel pisze o *libertas gloriae*, zaś Ficino przypisuje Bogu na pierwszym miejscu wolę i miłość, a niejako na drugim — intelekt i mądrość (324). Lorenzo Valla krytykuje Boecjusza za to, że stwierdza on aporię między wszechwiedzą i wszechmocą Boga a wolnością ludzką; sam Valla opowiada się za niekrepowaną niczym wolnością człowieka oraz za wolnością, jako zasadniczym obok dobroci przymiotem Boga. Bóg jest miłością, dobrem i pięknem samym w sobie — głoszą zarówno neoplatonicy florenccy jak i kontynuatorzy okhamizmu. Wolność Boga jest przymiotem fundamentalnym, zawiera się w pochodzącym przynajmniej od Duns Szkota, a komentowanym obszernie przez okhamistów odróżnieniu woli bożej tożsamej z Bogiem — *voluntas beneplaciti*, nie uzależnionej od niczego — od znaków woli bożej danych w przykazaniach i radach — *voluntas signi*. Koncepcja Boga — wolności przeciwstawiała się determinizmowi „matematycznej bezbłędności” w Bogu, której rzecznik, Tomasz Bradwardine, rozciągał tę

naturalniemetematyczną konieczność także na działania stworzeń, jakkolwiek w dziele swym pod znaczącym tytułem *De causa Dei contra Pelagium...*, zastrzega się i on także *non est ratio nec ulla lex necessaria in Deo prior eius voluntate* (323).

Teologia Boga-miłości oraz *libertas gloriae* zdaje się ograniczać w kontekście doktrynalnym XV wieku ryzyko monoteizmu pojętego w sensie determinizmu przyczynowego w Bogu samym (*causa Dei*), oraz konsekwentnie w stworzeniu. Z drugiej strony, przesunięcie w debacie o naturze Boga akcentu z *esse* Tomasza z Akwinu, które wyjątkowo jedynie pojmowali autorzy XV w. jako rzeczywiste istnienie, na zainaugurowaną przez Dunska Szkota za św. Anzelmem i św. Bonawenturą koncepcję nieskończoności intensywnej Boga jako *Maximum* powoduje, że niebezpieczeństwa zawarte w myśleniu monoteistycznym rozwijają się po czternastowiecznej linii Eckharta — u Mikołaja z Kuzy, a także i u Ficina. Według kuzańczyka celem teologii mistycznej jest wnikiwanie w nieskończoność. Nieskończoność intensywna jako figura istoty Boga powraca w różnych przebraniach. Rajmund Sibiuda pisze o przeświecającym przez *esse mundi* blasku *ipsum esse aeternum* (330), w czym z tematem nieskończoności kojarzy się niezmienność i trwałość. Jan de Ripa przypisuje Bogu w duchu szkotystycznym *immensus gradus entis* (329), a Pico della Mirandola powtarzając formułę św. Tomasza o Bogu *ipsum esse* dodaje, iż Bóg jest *ente aliquid superius* (331). Nawet tomiści podejmują problematykę nieskończonościową. Kajetan pisze o Bogu, że jest *super ens et super unum*, a Franciszek Sylvestris z Ferrary odróżnia Boga jako jedyne *esse subsistens* od *esse* w sposób wprowadzający jakgdyby całkowitą przerwę poznawczą. Może na takie właśnie sposoby szukała również piętnastowieczna teologia nieskończonościowa wyjścia z monoteizmu jednoznaczności, z narzucania Bogu kodyfikacji ontycznych esencjalnych, a więc o prostu — z ontoteologii istoty?

Piętnastowieczna kontynuacja dociekań nad troistością w Bogu dokonuje się w dwu kierunkach, ze względu na wspomniany już kontekst dialogu z wyznawcami mozaizmu oraz religii muzułmańskiej i ze względu na wzbogaconą ilościowo, a także pod względem ciągłości, lekturę tekstów starożytnych. W tej sytuacji należało wykazać przede wszystkim występowanie załączków trynitarnego pojmowania Boga w tekstach mędrców i filozofów pogańskich. Następnie wykazać, że troistość w Bogu pod pewnym przynajmniej względem, jakkolwiek jest prawdą i tajemnicą wiary chrześcijańskiej, należy jednak do zakresu badań filozoficznych. Oba razem usiłują wykazać iż troistość Osób nie podważa przeświadczenia o Bogu jedynym i w istocie swej prostym. *Loci communes* stanowi w pewnych kręgach przypisywanie teologii trynitarniej tekstom starożytnym jak *Fragmenty orfickie*, zaliczane podówczas do tak zwanej teologii pierwotnej — *prisca theologia*. Nie brak autorów broniących Platona przed zarzutem (!) nieznamości prawdy o Trójcy Świętej. Bessarion twierdzi na przykład, iż o przecuciu tej prawdy świadczy wyjątkowo żywe pojmowanie Boga przez Platona (334). Symphorien Champier stara się uwolnić Platona od odpowiedzialności za pochodzenie z jego filozofii niektórych herezji trynitarnych, według Jerzego z Trapezuntu zaś Arystotelesowi objawił się Bóg jako jeden i troisty. Miała się też przechowywać nauka trynitarna w niektórych księgach należących do

tradycji żydowskiej oraz miała być ona przekazywana w ustnej tradycji kabalistycznej. Motywem stałym w tekstach najwybitniejszych również autorów piętnastowiecznych są triady pojęciowe wywodzące się od św. Augustyna, a ogólniej z neoplatonizmu. Troistość neoplatońska: *principium — medium — finis* przyjęta się już w XIII wieku odzwierciedlając potrójną przyczynowość platońską i neoplatońską: sprawczą, wzorczą i celową. Jej przekształcenie w arystotelesowskie cztery przyczyny przez św. Alberta Wielkiego dokonywa się jednak pod znakiem przyczyny wzorczej obejmującej swym zasięgiem przyczyny formalną i materialną. Nie bez oddziaływania pism św. Alberta rozważa *trina unitas* w Bogu (której cześć boską oddawał Pitagoras) we właściwym sobie matematyzującym stylu Mikołaj z Kuzy: *unitas, aequalitas, connexio*, nieco zaś starszy od niego Heimerik de Campo zajmuje się również obszernie triadami analizując między innymi i tę, dobrze od późnej starożytności znaną w wykładzie nauki o Trójcy Świętej: *esse — vivere — intelligere*. Szerokie oddziaływanie pism Pseudo-Dionizego utwierdza wątek trynitarny w układzie i strukturze hierarchii niebieskiej — chórów anielskich, a także hierarchii kościelnej.

Szkotyści głosili śmiało i odważnie, że czynnikiem konstytuującym boskość jest nieskończoność, której wewnętrznym sposobem bytowania jest troistość Osób. Jan z Segowii posuwa się tak daleko w zakwestionowaniu monoteistycznego wykładu o Bogu, że twierdzi: wewnętrznym sposobem bycia Boga nie jest jedność lecz troistość (337). Ufilozoficznienie badań trynitarnych, widoczne też u Mikołaja z Kuzy, umacnia się przez wprowadzenie argumentu, iż Bóg nie troisty byłby bezczynny przed stworzeniem świata. Natomiast Tomasz de Vio Kajetan utrzymuje, stanowczo za Tomaszem z Akwinu, iż nauka o Trójcy Świętej, bez żadnych przesłanek z przyrodzonego poznania intelektualnego, pochodzi jedynie z Objawienia damego w Piśmie świętym. Stanowisko tomistyczne doprowadzi w wiek później w procesie kodyfikacji programu nauczania teologii i podręczników dogmatycznych do ścisłego odgraniczenia traktatu o Trójcy Świętej od traktatu o Bogu jedynym. W wieku piętnastym jednak wielorakie próby filozofowania o Bogu troistym są między innymi świadectwem przemieszczenia centrum wykładu z monoteizmu absolutnego w stylu muzulmańskim w kierunku zajmowania się Bogiem żywym, którego niezmiernie bogata rzeczywistość stanowi tyleż przedmiot, kierunek i szkołę kontemplacji (co w wiek później ujawni eminentnie w wielkiej mistyce hiszpańskiej św. Teresa z Avila i św. Jan od Krzyża), co i regułę wyjaśniania wielości i urody stworzeń do tyła pluralistycznie, o ile pozwalał na to monistyczny w gruncie rzeczy model myślenia triadami. Inicjatywy piętnastowieczne otrzymują nieoczekiwaną kontynuację, żeby wspomnieć tylko wydarzenia filozoficzne XIX wieku, a wśród nich Hegla i inne odmiany dialektyki oraz różne wersje ewolucjonizmu.

Zakwestionowanie monoteizmu absolutnego nie naruszało w XV wieku fundamentu filozofowania w kręgu inspiracji chrześcijańskich o Bogu jako jedynym i prostym w swej naturze. Znamiennym świadectwem filozoficznych także dążeń do utrzymania nauki o Bogu jedynym i prostym w troistości Osób jest dekret Soboru Florenckiego (1439—1442): *In Deo omnia sunt unum ubi non obviat relationum oppositio*. Za sprawą w znacznej mierze Bessariona temat różniących się

w Bogu realnie relacji pochodzenia oraz ich myślnego odniesienia do jednej i niepodzielnej istoty Boga urasta do rzędu głównych zainteresowań epoki. Szkotyści, wraz z nimi m.in. zwolennicy albertyzmu, lulizmu, wyklefizmu i husytyzmu słonni są relacje pochodzenia różniące między sobą Osoby boskie interpretować jako przysługujące Osobom właściwości, podczas gdy teologowie nominalizujący nie uznając rzeczywistości jakichkolwiek relacji same Osoby boskie uznają za uzasadnienie występujących między nimi różnic. Uznanie przez św. Tomasza i tomistów samoistnych a przeciwstawnych relacji za quasimetafizyczną formułę trynitarną przyjęło się jako oficjalna wykładnia dogmatu już od soboru we Florencji. Tomistyczna teoria relacji samoistnych pozwoliła zwolennikom jej zająć syntetyzujące stanowisko w sporze o współwystępowanie w Bogu troistości Osób (a także rozmaitych doskonałości bożych) z bezwzględną jednością, jedynością Boga i niezłożonością jego natury. Relacje pochodzenia różnią się od natury Boga myślnie, ale z podstawą w nieprzeniknionej dla nas rzeczywistości Boga. Została wówczas osiągnięta niezmiernie płodna w kulturze, a pośrednio też i w filozofii, formuła monoteizmu otwartego (w Ewangelii nazywa się to odróżnieniem ducha od litery), interpretacja rzeczywistości Boga jedynego lecz nie dające się zamknąć w jakimkolwiek jednym pojęciu.

3. Tom czwarty — rozdziałem z historii metafizyki

Jak napisany jest czwarty tom *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku*? Należałoby spytać jeszcze radykalnej: czy jest napisanym tekstem, a nie tylko mniej lub bardziej popiesznym zapisem szeregów zdań, które wydawały się ważne? Otóż niewątpliwie, jest to tekst napisany. Przesądza o tym zabieg, który nazwałem kodem sapiencjalnym. Jest on obecny jako fragmenty tekstu odznaczające się szczególną urodą, jak choćby ten, wybrany na pierwsze wejście: „Dla kogoś (...), kto kieruje się raczej kształtem i brzmieniem wyrazów, nie docierając do ukrytych w nich wieloznaczności, mogłoby słownictwo Ficciną prowadzić (...) do wniosku, że pojmował on, podobnie jak okhamiści, Boga jako jednostkową substancję... Wiemy jednak dobrze, że mamy tu do czynienia z wizjami rzeczywistości radykalnie różnymi...” (303). Kod sapiencjalny ujawnia się też wielorako decydując o wyborze tematów do omówienia, sterując wyjaśnieniem materiału i kompozycją całej książki. Kod sapiencjalny ująć by można w tym przypadku jako styl osobistego zaangażowania się w tekst, co sprawia, iż jest on tak bardzo czytelny mimo (a może dzięki?) powtórzeń, skłonności do stylistycznych pleonazmów i budowy zdań raczej kolokwialnej (wszyscy wiedzą jak świetnym jest Stefan Świeżawski wykładowcą i mówcą), nie zawsze zatroskanej o puryzm i ortodoksję gramatyczną i stylistyczną.

Co ujawnia spis rozdziałów czwartego tomu jako ważnego fragmentu dziejów metafizyki? W książce *Zagadnienie historii filozofii* (Warszawa 1966, PWN) napisał Profesor Świeżawski, że w historiografii filozofii występuje obok typologii filozoficznej również inny, jak uogólnienia socjologiczne, ekonomiczne, artystyczne, religijne., a to z racji bliskiego ich związku z badaniami historyka filozofii (692). Dzieje się tak w omawianym tomie czwartym. Rozdział pierwszy zajmuje się religijnością epoki. Rozdział drugi nasileniem fideizmu oraz wpływem św. Augustyna. Rozdział trzeci postawami doktrynalnymi i światopoglądowymi. Co wnoszą te trzy rozdziały wprowadzające i w

jaki sposób modyfikują zawartość trzech końcowych rozdziałów będących właściwym omówieniem filozofii Boga w wieku piętnastym? Co się tyczy religijności epoki, zajmuje się Autor kolejno 1. Niekłórnymi cechami charakterystycznymi ówczesnej religijności; 2. *Devotio moderna*; 3. Przejawami postawy ekumenicznej; 4. Przejawami krytyki religii chrześcijańskiej i próbami jej obrony; Różnymi orientacjami w mistyce. Idzie o uchwycenie tego aspektu życia religijnego XV w., — życia wewnętrznego, duchowości, duszpasterstwa, mistyki lub kultu, który wskazuje na ich bezpośredni lub pośredni związek z ówczesną problematyką doktrymalną, z żywą wówczas tematyką filozoficzno-teologiczną, na ożywianie tej tematyki. (15).

Wyraźne zarysowanie przeciwstawień znamionujących życie religijne epoki (*Magister contradictionum* zwany był Jan Weseł z Gansfort, uczeń Tomasza a Kempis, wybitny współtwórca *devotio moderna*) wiąże się przy niewątpliwej ciągłości różnych tradycji w chrześcijańskiej religijności łacińskiej, z wystąpieniem tego, co nowe. *Non est nisi una religio in rituum varietate* napisał w roku 1453 Mikołaj z Kuzy. Nowość występowała zarówno w wykształceniu się różnych pojęć religijności uczonej (neoplatonicy florenccy, lullści), jak i w różnych odmianach nowej pobożności, od Gersona przez Braci życia wspólnego w Niderlandach, aż po augustianów i franciszkanów w Europie środkowej. Wzrastająca i zmieniona funkcja kaznodziejstwa upowszechniającego chrześcijaństwo pogłębione i zindywidualizowane, upowszechnienie mistyki, przy czym teksty kaznodziejskie i pisma będące różnymi teoriami mistyki i mistycyzmu stają się jednym z naczelnych źródeł do poznania filozofii Boga, zawartej w nich często w uwikłaniu, w kontekście wskazań o charakterze woluntarystycznym i afektywnym. Równocześnie wzmaga się pojmowanie religii i religijności jako otwartej względem innych postaci monoteizmu — żydowskiej i muzułmańskiej, a także hellenistycznego politeizmu, to ostatnie w zakwestionowaniu religii monoteistycznych przez Pletona czy Pomponazzi'ego. Ze strony czynników kościelnych, wraz z programem arystotelizmu chrześcijańskiego, rozwija się też zwyczajsko, patrząc z perspektywy niezbyt dalekiej przyszłości, nurt monoteizmu zamkniętego, integrystycznego, jako obrona chrześcijaństwa i jego unikalności przed minimalizmem ideologii powszechnej zgody religijnej.

W rozdziale drugim dowiadujemy się najpierw o rozpowszechnieniu się w Europie łacińskiej XV wieku, i to w różnych postaciach, postawy fideistycznej. Mowa o obronie wiary, której zdaje się zagrażać przeintelektualizowanie, oraz o wzroście napięcia między sferami wiary i rozumu, w wyniku czego następuje kurczenie się stanu posiadania filozofii. Nieśmiertelność duszy, czy nawet istnienie Boga, jak u Piotra z Ailly, zaliczane bywają do prawd wiary zupełnie lub prawie niedostępnym dowodzeniu rozumowemu. Mamy tu do czynienia z filozofią Boga, która przemienia się, o czym można się było przekonać w rozdziałach już omówionych, w filozoficzną analizę prawd wiary przyjmowanych bądź to jako aksjomaty, bądź też jako zdania filozoficznie prawdopodobne. W literaturze nam współczesnej wysuwa się projekt uznawania tego typu analiz za filozofię religii (P. Vignaux, G. Van Riet). Proces, o którym mowa, wskazuje na nasilenie w XV wieku wpływu pism św. Augustyna, bądź to bezpośrednio, zwłaszcza dzięki częstszej i pełniejszej niż np. w XIII w. lekturze niektórych jego pism. „Wyznań” między innymi, bądź pośrednio, w wersji jaką augustyanizmowi nadał św. Bonawentura. Nie brak też w filo-

zofii Boga w wieku XV augustynizmu awicennizującego, augustynizmu akcentującego elementy ściśle platońskie, a nawet augustynizmu sceptycznego, nominalistycznego (Augustyn jest autorem, którego G. Biel cytuje najczęściej obok Ockhama, 69) a także augustynizmu w przymierzu ze stoicyzmem Seneki, o dominancie etycznej. Teksty augustyjańskie z racji samej już językowej, retorycznej struktury służyły szeroko wszelkim konkordyzmom i synkretyzmom w filozofii Boga.

O nich to właśnie, o irenizmie, o eklektyzmie, synkretyzmie, jako znamiennych dla piętnastowiecznych postaw światopoglądowych sterujących losami filozofii Boga, traktuje rozdział trzeci. Okazuje się z tego rozdziału najpierw, że religia i religijność współkształtują życie filozoficzne czyli metafizykę, czyli w tym przypadku, filozofię Boga w wieku XV, o ile należą do podstaw światopoglądowych. Jeśli religijność uczoną o charakterze gnostycznym i religijność skrajnie fideistyczną traktować jako naczelne przeciwieństwo znamienne w tej dziedzinie dla XV stulecia (czego nie da się zresztą okazać zgodnie z rzeczywistością jako zjawisk w stanie czystym), to filozofia Boga tego czasu wykazuje analogiczne przeciwieństwo. Okazuje się następnie z tego rozdziału, że światopoglądowy synkretyzm i irenizm XV w. uprawniony bywa tyleż w trosce o upowszechnienie chrześcijaństwa, o jego otwartą jedność a zarazem uniwersalizm — co i z inspiracji gnostycznych i teozoficznych. Postawa ta znajduje, zwłaszcza od połowy stulecia, swój kontrapunkt w postawie skrzętnej pszczoły zbierającej siodły z różnych kwiatów, by z niej utworzyć *opinio communis* — wspólną opinię (jakże rozmaicie zakorzonioną metafizycznie) doktorów chrześcijańskich, co rychło przeraża się znacznie w systemy prawd, jeszcze zaś później — w jeden system, w ideologię obowiązującą w katolickim nauczaniu. Okazuje się jednak również z trzeciego rozdziału, że początkowo chodziło jedynie o typ dyskursu, w którym własne uzupełnienia i przemyślenia ukrywało się raczej i przemalczało na rzecz poglądów głoszonych przez uznane autorytety (80).

Czwarty rozdział zajmuje się sytuacją teologii w XV wieku. Wiekolokształtna nowa teologia wspierana przez nową pobożność narastającą przez wiek XIV prowadzi w piętnastym stuleciu do nieufności coraz szerzej występującej wobec oficjalnej teologii uniwersyteckiej. W duchu tej nieufności rozwija się nowy typ piśmiennictwa teologicznego — naukowego i popularnego. Sztuka drukarska przyczynia się do upowszechnienia tego piśmiennictwa głoszącego nowe pomysły teologiczne i kwestionującego scholastyczny styl uprawiania teologii. Nowe idee, to od strony negatywnej przede wszystkim świadomość kryzysu w teologii. Nie tylko nie jest właściwe, gdy filozof miesza do swego wykładu tezy teologiczne, ale jeszcze jest większą niestosownością, gdy teolog traktuje swój przedmiot filozoficznie. Ustala się przeciwstawienie badaniom filozoficznym — badań prowadzonych po chrześcijańsku (np. u. G. Savonaroli, 145). Styl ten przejawia się w *nova inventio* zrodzonej z potępienia paryskiego w 1277 r., z teologii J. Dunsza Szkota, Wilhelma Ockhama, a kontynuowanej m.in. przez Piotra z Ailly, nieobcej też ludziom jak L. Valla czy Erazm z Rotterdamu. Tomasz z Akwinu popadł w wiele błędów, pisał Piotr z Ailly, gdyż bez umiaru używał filozofii w teologii (146). Zachwiała się współpraca teologii z filozofią, co nie znaczyło bynajmniej, by w zamiarze niezależnie od filozofii prowadzone badania teologów nie posiadały

mimowolnej, lecz bardzo określonej treści metafizycznej, szczególnie z dziedziny filozofii Boga, o której właśnie jest mowa. Istniała jednak propozycja uprawiania teologii na modłę matematyki oraz powstających właśnie nauk fizykalnych, przeciw czemu występował gorąco Gerson i Pico della Mirandola (149). Występuje też jurydyzm teologiczny czyli zachwianie równowagi między Ewangelią a stanowieniami prawa. Programy reformy nauczania teologii konstruowano bądź według reguł fideistycznego antyintelektualizmu, bądź też na modłę humanistycznego liberalizmu (151). Każdy z tych programów odpowiadał, pisze Stefan Swieżawski, w znacznej mierze rzeczywistym potrzebom, ale też każdy posiadał mnóstwo błędów i braków z powodu niepełnej i nie poprawnej diagnozy i terapii życia duchowego w ówczesnym chrześcijaństwie. Co do samych sposobów nauczania teologii, uwydatnia się postulat dowartościowania komentarza do Pisma św. oraz reformy komentarza do Sentencji Piotra Lombarda, aby prowadzić go według bardziej przemyślnych i precyzyjniejszych wytycznych, w celu przejrzystości dydaktycznym. Ograniczając więc kwestie szczegółowe na rzecz wykładu ciągłego, a filozoficzny i teologiczny wstęp i komentarz do księgi pierwszej na rzecz ksiąg dalszych wzbogacających samą tematykę teologiczną.

Różne koncepcje teologii, temat rozdziału piątego, znajdowały już wyraz w wspomnianych programach reformy jej nauczania. Zawartość metafizyczna tych koncepcji wypowiedziana jest przede wszystkim w problematyce przedmiotu teologii. Rozróżnienie dokonane przez Tomasza z Akwinu prawd dostępnych wyłącznie drogą Objawienia i tych, które mogą być osiągnęte również wysiłkiem rozumu przyrodzonego — traci charakter prawdziwościowy. Pierwsza seria prawd uznana zostaje za domenę ludzi wierzących kierujących się ku temu poznaniu, które mają zbawieni w niebie. Druga seria prawd — za domenę dyskusji z niewierzącymi, zaczątek teologii apologetycznej. Pierwsza odmiana teologii kojarzy się coraz wyraźniej ze spekulacją rozumianą jako kontemplacja i odwrotnie, druga odmiana zaczyna się nazywać teologią pozytywną, uprawianą w związku z potrzebami życia. Jeżeli Bóg pozostaje na ogół „przedmiotem teologii”, to rozpowszechnia się jednakże pogląd na teologię jako naukę o prawdach wiary lub o wierzze (np. Piotr z Ailly, 211). Nawet wśród tomistów szerzy się pojęcie teologii jako pozytywnej nie tylko w znaczeniu: praktycznej, ale co z tym związane: katechetycznej, orzekającej o Bogu pozytywnie, co się wiązało z akceptowanymi coraz wyraźniej nie tylko apologetycznymi, ale wręcz ideologicznymi funkcjami teologii, co się np. u Capreolusa zdaje rozciągać i na filozofię Boga (213).

Neoplatoński wzorzec wiedzy doskonałej oddziaływała w XV wieku na teologię platońską, augustyńską i augustiańską. Były one obecne w literaturze epoki mimo wzmagających się w drugiej połowie stulecia wysiłków zaprowadzenia uniformizmu w nauczaniu teologii. Mimo uznania ogólnie arystotelizmu uchrześcijańszonego za ideologię obowiązującą w chrześcijaństwie, nie zabrakło, wzorem Płicina, teologów upatrujących doskonały model teologii i filozofii Boga w platońskiej wiedzy prawdziwej i pewnej. Wedle Pica, granicy wyraźnej i ostrej między filozofią a teologią nie ma, ponieważ nie ma jej też między oświeceniem — *illuminatio* — źródłem prawdy filozoficznej, a Objawieniem — *revelatio* — na czym opiera się teologia. Racjonalizm jednak teologii neoplatońskiej nie przesądza o wyższości prawdy nad szczęściem: przedmiotem teologii jest Bóg jako dobro usz-

częśliwiający (Augustyn Favorini, 217). Wpływ św. Alberta Wielkiego zdecydował o poważnym rozwoju w XV w. teologii jako afektywnej. Praktyczny charakter teologii jest jednak przekonaniem znamionującym ruch odnowy jej studium, zarówno w środowiskach pod wpływem nominalizmu, jak wśród humanistów, nie wyłączając scholastyków spod znaku arystotelizmu chrześcijańskiego.

Spojrzenie na plan tomu czwartego ze stanowiska dziejów metafizyki ujawnia rozstrzygający sens pojmowania dróg dojścia do Boga, od czego zacząłem niniejsze omówienie. Zgodnie z praktycznością jako postulatem w epoce tej coraz powszechniejszym wobec filozofii i teologii, zainteresowanie przedmiotem filozofii Boga nierozłączne jest z postawą religijną umocnienia z Bogiem kontaktu. Z 375 stronik tomu czwartego tylko 115, a z ośmiu rozdziałów trzy ostatnie jedynie zajmują się bezpośrednio filozofią Boga w XV wieku. Reszta, jak już było widać, dotyczy życia religijnego, postaw światopoglądowych oraz pojmowania teologii. Czy to słuszne? Nie chcę powiedzieć, że obrona przez Autora konstrukcja tomu jest jedynie słuszna wśród możliwych, ale też nie uważam jej po prostu za jedną z możliwych. Potraktowanie przedmiotu filozofii Boga w XV wieku wylania się z badań S. Swieżawskiego jako sprzężenie metafizycznej analizy bytu bożego z szeroko rozbudowaną refleksją nad drogami dojścia pojmowanymi nie tylko filozoficznie, ale również teologicznie i religijnie. Już inne oczywiste względy pomijając, konieczna była szeroka wizja i rewizja metafizyki tkwiącej w programie XV-wiecznej nauki o Piśmie św., XV-wiecznego powrotu do źródeł, XV-wiecznego fideizmu i filozoficznego probabilizmu.

4. Czwarty tom „Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku” wskazuje na otwartą konstrukcję dzieła

Czy nie szkoda, że tom czwarty nie został napisany już po piątym i szóstym? Piszę to znając już tom piąty i dysponując, dzięki uprzejmości Autora, spisem treści tomu szóstego znajdującego się właśnie w druku. Ilość i jakość materiału opracowanego w dwu tomach następnych wzbogaciłaby zapewne wykład filozofii Boga. — Otóż sądzę, że nie szkoda. Jeśli czytelność książki, także naukowej, sprawdza się między innymi przez to, że lekturę rozpocząć można w którymkolwiek miejscu, to dotyczy to również pojedynczych tomów dzieła składającego się z wielu. Za przyjętą przez Autora kolejnością powstawania tomów *Filozofii europejskiej XV wieku* przemawia kilka racji. Z niektórymi można by dyskutować. Ważna i w moim przekonaniu nie do podważenia jest ta, która omówienie filozofii przyrody i antropologii kazała poprzedzić dziejami metafizyki oraz dziejami filozofii Boga. Że zaś kolejność powstawania tomów nie zakłada absolutnej znajomości wszystkich źródeł i materiałów dzieła przed przystąpieniem do redagowania tomu pierwszego, to stanowi to o dużym wdziękum tomów poszczególnych oraz o żywotności wszystkich razem.

Z przyjemnością trzeba stwierdzić nieostateczność, żeby nie powiedzieć: prowizoryczność analiz, klasyfikacji i ocen. Licznych tego dowodów dostarcza ostatni, ósmy rozdział czwartego tomu. Na przykład emanatyzm jako formuła związku Boga ze światem narzuca się w tak licznych tekstach piętnastowiecznych. Neoplatonizm w swych wielu wersjach oddziałujący najsilniej spośród wszystkich odmian filozofii starożytnej na średniowiecze łacińskie wprowadzał wy-

jaśnienie koniecznościowe w samo serce rzeczywistości. Duchowy i materialny kosmos otrzymuje ostateczne wyjaśnienie w naturze prajedni, z której muszą emanować ustopniowane hierarchicznie sfery kolejnych hipostaz. Również akt czysty i pierwszy poruszyciel Arystotelesa jest ze światem sprzężony tak nierozdzielnie, że pomyśleć nawet nie można, iż byłby Bóg, a nie byłoby świata (344). Rychło okazuje się, że kwalifikacja odmian filozofii Boga w XV wieku jako odmian schematu emancyjnego winna być tymczasowa, ponieważ pisarze stosujący ten typ wyjaśnienia zmuszeni byli reinterpretować sam schemat chcąc się (być może wśród innych jeszcze powodów) utrzymać w granicach ortodoksji chrześcijańskiej. Neoplatońska produkcja bytów w prajedni, *processio in esse*, tłumaczona była przez Gersona, Heimeryka de Campo, Mikołaja z Kuzy, Marsyliusza Ficino i Jana Pico della Mirandola ostatecznie jako przyczynowość sprawcza, jako stwarzanie przez Boga z nicości. Niektórzy z autorów, chcąc jakgdyby ratować logikę neoplatońskiego wyjaśnienia, rezerwują emanację pojętą ściśle do dziedziny wewnętrznego życia Boga. Nie mówiąc już o próbach wyjaśnienia schematem emancyjnym pochodzenia Osób w Bogu, także i stwórcza działalność ogranicza się jako emanacja do pojawienia się w Bogu tożsamy z jego istotą idei wszystkich rzeczy stworzonych. Tak sądzi Heimeryk de Campo, a Mikołaj z Kuzy uznaje emanację idei za *intentio bożą*, w której jako w źródle znajduje się zbieg wszystkich przeciwstawień — *coincidentia oppositorum* (347). Jeszcze więcej ostrożności i prowizoryczności wymaga zaliczanie piętnastowiecznych tekstów filozofii Boga do kategorii panteizmu. Jest tak w przypadku Mikołaja z Kuzy i Heimeryka de Campo wyrosłych w panteizującym klimacie mistyki nadreńskiej (J. Ruysbroeck, Eckhart), jak i w przypadku Wyklefa lub Ficino i Pico della Mirandola. Gianozzo Manetti jest autorem słynnego odtąd powiedzenia *Deus sive natura*, to samo jednak wyrażenie użyte zostaje przez Lorenzo Valla w kontekście narzucającym znów prowizoryczność ocen: Bóg i natura są tym samym, lub prawie tym samym. Znaczną rolę w narzucaniu postawy nieostateczności w interpretacji pełni świadomość kształtującego się wówczas nowego stylu pisarskiego i nowych, swoistych rodzajów literackich.

Nieostateczność kryteriów szczegółowych i ocen decyduje również o tym, że konstrukcja tomu czwartego ułatwia tyleż jego lekturę ciągłą, co i zaprasza do pisania tekstu na nowo. Spróbuję wyjaśnić, o co mi chodzi. Wśród fragmentów rozdziału ósmego szczególnie udany jest trzeci tytułujący się egzemplaryzmu. System luster, do którego przyrównano odwzorowanie Boga przez świat stworzony według poglądu św. Bonawentury, powraca w tekstach Gersona, gdzie mowa o trzech sposobach istnienia istot: jako istota Boga poznającego stworzenia, jako istota Boga stwarzającego stworzenia, jako istoty stworzeń już stworzonych, przy czym dwa z tych sposobów są bytowaniem wzoru, a trzeci bytowaniem odbitki. Co do natury idei bożych tomiści, pisze Swieżawski, zgodni są z nominalistami utożsamiając idee z istotą Boga (358). Otóż, streszczony tekst zaprasza do dalszej lektury. Według okhamistów idee różnią się od istoty bożej obiektywnie, czyli jako przedmiot poznania od podmiotu poznającego. Inaczej szkotyści, którzy ideom przypisują charakter podmiotu swoistego bytowania. Czy obiektywna różnica idei od istoty Boga, z racji samej już terminologii, nie jest w porównaniu z myślną różnicą tomiści, poślizgiem znaczeniowym w niezbadanym dotąd kierunku?

Co znów zachęca do pisania jakby na nowo tekstu zapoczątkowanego we fragmencie o egzemplaryzmie. Trzy platońskie i neoplatońskie przyczyny bytów stworzonych, sprawcza, formalna-wzorcza i celowa, względem których cztery przyczyny arystotelesowskie z trudem opanowują mentalność piętnastowieczną, wykazują dążność do sprzeczności się ostatecznie do odniesienia odbitki do wzoru, w którym rzecz stworzona doskonalej bytuje, niż w naszym świecie. Nominaliści i nie tylko oni zdają się kreować w piętnastym wieku nowy język i nową metaforę co do tych rzeczy. Kiedy Piotr z Ailly pisze, iż Bóg ma idee tylko jednostek, a nie natur ogólnych (358), a mistrz krakowski Zygmunt z Pyzdr, że każda rzecz przez Boga wprowadzona prawdziwiej bytuje w Bogu niż sama w sobie (362), to trzeba by napisać dalej, że obiektywne czyli przedmiotowe, a i wzorcze bytowanie rzeczy w tożsamości z Bogiem jest dla filozofii Boga propozycją zmieniającą paradygmat: wprowadza w nasze przybliżające poznawanie Boga niewyczerpaną wielość aspektów stosownie do niezmierności wielości bytów jednostkowych. Byłaby to w nominalistycznym — konkrystycznym stylu dokonana eksplikacja rzeczywistej podstawy myślnych rozróżnień dokonywanych przez nas w poznawaniu Boga.

Najważniejsze z pytań, jakie zadać trzeba omawiając czwarty tom, to: czy jest on rzeczywistie uzupełnieniem dzieł metafizyki w wieku piętnastym w odniesieniu do problemu ostatniego i posiadającego największą doniosłość, a więc czy to są dzieła filozofii Boga? Pisałem już dwukrotnie o znaczeniu sposobu opisu interpretacji i wyjaśnienia, który nazwałem kodem sapiencjalnym. Konstrukcja tomu czwartego odznacza się wyraźniej niż w tomach poprzedzających wyborem — selektywnością problematyki i stanowisk omawianych, oraz stosowaniem metody przeciwstawień typu: w danym tekście przeważa tendencja emanatystyczna czy panteistyczna, a przecież głosi się w tym tekście odrębność stworzenia od stwórcy, a także wolny akt stwarzania z nicości. Akcentując przeciwstawienia omawia się zarazem ich modalności.

Texty piętnastowieczne dotyczące filozofii Boga nie są pisane w klimacie wielkiego metafizycznego dyskursu. Raczej w klimacie wielorakich odniesień kulturalnych, ideologicznych, literackich. Często akcentuje Autor zasadniczą tożsamość tematyki piętnastowiecznej filozofii Boga z kanonem pytań rozwiniętych i ustalonych w drugiej połowie XIII w. Równocześnie jednak konstatuje prawie nieustannie nieciągłość tekstów piętnastowiecznych względem trzynastowiecznego punktu wyjścia. Tom czwarty Filozofii europejskiej w XV wieku stawia czytelnika wobec przekształceń wypowiedzi, sposobu stawiania dawnych pytań oraz konstruowania odpowiedzi na nie.

Historyk filozofii, filozof i zarazem mędrzec współdziałają w jednej osobie w tworzeniu książki, która na pierwszy rzut oka musi być nieprzejrzysta jak czasy, których dotyczy, która jednak okazuje się przy uważniejszej lekturze bardzo czytelna jako próba wykrywania wątków i pasemek metafizyki w materiale stawiającym podwójny opór: ze strony niezaradnej i niezręcznej często dotychczasowej historiografii filozoficznej omawianych dziesięcioleci XV wieku, jak i ze strony samych tekstów, które zmuszać trzeba niejednokrotnie sprawnym piórem analityka, by wydały swą metafizyczną zawartość. Wspomniane już, charakterystyczne dla kompozycji książki powtó-

rzenia pełnią, jeśli się im przypatrzyć bliżej, szczególną funkcję: w każdym następnym kontekście niosą mowę konotacje.

Skoro modele emanacyjne o tendencjach panteizujących są w piętnastowiecznej filozofii Boga różnym sposobem wszechobecne wraz ze świadomością, iż kreacjonizm oraz transcendencja Boga względem świata są nie do zakwestionowania (poza wyjątkami, na przykład u G. Pletona), to nic dziwnego, że temat uczestnictwa nabiera pierwszorzędnego znaczenia. Miał nazywania inaczej związków bytu stworzonego z przyczyną pierwszą, od której otrzymał istnienie, uczestnictwo upowszechnia się jako model naczelny. Następuje, odważmy się to tak nazwać, przekształcenie metaforyki w filozofii Boga znaczące również położenie nacisku na związek stworzeń — odbitek z Bogiem, ich źródłem wzorczym. Można jednak przypuszczać, domyśla się Autor, że i w takim sposobie mówienia o przyczynie i skutku przejawiają się prawa istnienia: być odbitką wzoru zdaje się również znaczyć tyle, co: istnieć za sprawą wzoru. Przynajmniej tyle. Również i tam, gdzie w tekstach mowa o zachowaniu i utrwaleniu każdego jestestwa istniejącego realnie w ramach procesu makrokosmicznego powszechnego powrotu do Boga — jedni (365). W swojej teorii uczestnictwa nawiązuje Pico jakby do *vultus naturae* albertystów pisząc, że był konkretny *faciem habet*, co w kontekście jego wypowiedzi znaczy, że ów był ma udział jako skutek w *ipsum esse* — przyczynie, która nie jest tylko przyczyną wzorczą (366).

Omówienie czwartego tomu *Dziejów filozofii europejskiej w XV wieku* dobiega końca. Dostarczyło ono, jak sądzę aż nadto wiele dowodów i przykładów, że książka nie jest kolosem na glinianych nogach. Opiera się wprawdzie na bardzo obszernym studium dotychczasowej filozoficznej historiografii piętnastego stulecia i na tekstach autorów z omawianej epoki widzianych raczej za pośrednictwem dziejopisarstwa, jednakże doświadczenie i przenikliwość Autora pozwoliły ominąć ograniczenia wynikające z takiego pośrednictwa. Nie na ostatku przez świadomość i akcentowanie prowizoryczności wyników! Książka nie jest obszernym zdawaniem sprawy ze stanu badań. Jest twórczą syntezą stanu badań i pasjonującą propozycją zrozumienia ważkiej, a może decydującej fazy w kształtowaniu się filozofii Boga u początku nowożytności.

Ostatni paragraf rozdziału ósmego dotyczy Opatrzności. Od czasu rozróżnienia pod koniec XIII wieku wszechmocy bożej absolutnej i wszechmocy ujawnionej w zrealizowanym historycznie porządku stwórczym i zbawczym wydawało się, że dociekanie nad wszechmocą absolutną są właściwą dziedziną filozofii Boga szanującej wolność Stwórcy i unikającej filozofii konieczności właściwej pewnym interpretacjom arystotelizmu i na nowo oddziaływającej filozofii stoickiej. Rzeczywistość filozoficzna okazała się inna. Właśnie filozofia wszechmocy absolutnej znalazła się w zaskoku: trzeba było albo poddać wszechmoc Boga prawom logiki, albo też uznać ją w świetle logiki za absurdalną. W tym powiązaniu pojawiają się kwestie cytowane później jako rzekomo typowe dla późnej scholastyki, a będące sprawdzaniem wszechmocy Boga na okoliczność aktów hipotetycznych, z naszej perspektywy nonsensownych, a nawet oburzających (np. tzw. ośła teologia: czy Bóg mógłby się wcielić w nierozumne zwierzę?). Jakkolwiek rozważania tego rodzaju oddały ubocznie znaczne usługi rozwijającej się filozofii przyrody i szczegółowym naukom przyrodniczym oraz antropologii, miały one ten główny skutek, że

walczących o teologię lepiej zakorzenioną w Piśmie św. (np. Erazma) zniechęciły do metody i tradycji scholastycznej. Przeważa stopniowo historyczna konkretna teologia Opatrzności czyli wszechmocy bożej działającej jako *potentia ordinata*. Tylko człowiek nadaje się do tego, by w jednej Osobie Logosu łączyć się z Bogiem, twierdzi Pico della Mirandola idąc w ślad Tomasza z Akwinu. Taki jest, można sądzić z ostatniego zdania omawianego tomu, kres piętnastowiecznych poszukiwań dróg dojścia do Boga.

MIECZYŚLAW LUBAŃSKI

ZAGADNIENIE ISTNIENIA W MATEMATYCE, II

W pierwszej części poświęconej sygnalizowanemu w tytule zagadnieniu¹ tło rozważań stanowiła algebra. Obecnie będzie nim geometria. Weźmiemy pod uwagę te wypowiedzi z zakresu geometrii, w których jest mowa o istnieniu; będą nimi aksjomaty oraz twierdzenia. Przyjrzymy się najpierw aksjomatom geometrii, w których postuluje się istnienie pewnych obiektów, następnie twierdzeniom, w których *explicite* mówi się o istnieniu, wreszcie zwrócimy uwagę na twierdzenia mówiące o istnieniu *implicite*. Zobaczymy co da się powiedzieć na interesujący nas temat na podstawie analizy wymienionych sformułowań występujących w geometrii.

Z metodologicznego punktu widzenia aksjomaty stanowią fundament teorii. Z tej racji wystarczyłoby w zasadzie ograniczyć się do nich. Jednakże analiza dowodów twierdzeń, w których jest mowa o istnieniu pewnych obiektów, wydaje się prowadzić do interesujących wniosków; toteż nie będzie rzeczą niecelową zajęcie się także twierdzeniami geometrii.

Istnieje wiele monografii poświęconych wykładowi geometrii. Za podstawę analiz weźmiemy głównie jedną z nowszych książek z tej dziedziny². W razie potrzeby skorzystamy również z innych pozycji. W rozważaniach ograniczymy się do *geometrii absolutnej*. Pomijamy geometrię rzutową, gdyż z interesującego nas punktu widzenia aksjomatyka tej ostatniej nie wnosi niczego istotnie nowego w porównaniu do aksjomatyki geometrii absolutnej. Wskazane natomiast będzie dopełnienie analiz uwagą w odniesieniu do geometrii euklidesowej oraz geometrii Bolyai-Lobaczewskiego.

Zamiennie posługujemy się zwrotami: „punkt p leży na prostej L ” oraz „prosta L przechodzi przez punkt p ”, jak również: „punkt p leży na płaszczyźnie P ” oraz „płaszczyzna P przechodzi przez punkt p ”. Podobnie postępujemy w przypadku większej liczby punktów.

Trzy punkty przestrzeni nazywa się *współliniowymi*, jeżeli istnieje prosta przez nie przechodząca; podobnie cztery punkty zwie się *współpłaszczyznowymi*, jeżeli istnieje płaszczyzna przez nie przechodząca. W przypadku przeciwnym trójka punktów nazywa się *niewspółliniową*, zaś czwórka punktów — *niewspółpłaszczyznową*.

¹ *Studia Philosophiae Christianae* 19 (1983) 2.

² K. Borsuk i W. Szmielew, *Podstawy geometrii*, Wydanie nowe, Warszawa 1970. Pozycję tę będziemy krótko oznaczać symbolem PG.