

# J. Cygan

---

## Metodologiczne i metafizyczne podstawy kosmologii Waleriana Magniego (1586-1661)

---

*Studia Philosophiae Christianae* 1/1, 248-272

---

1965

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

wania tego zagadnienia autor konkluduje, że celowość analogicznie pojęta, z uwzględnieniem specyficznych różnych stopni bytowania, nie jest czymś dodanym sztucznie do rzeczywistości, lecz elementem tłumaczenia tej rzeczywistości w jej aspekcie dynamicznym. Odrzucenie takiego tłumaczenia lub ograniczenie go stanowi co najmniej rezygnację z szukania uzasadnień ostatecznych, co jest zrozumiałe na terenie nauk szczegółowych, ale nie filozoficznych.

*Edm. Morawiec*

## Z ZAGADNIENÍ FILOZOFII PRZYRODY

Cygan J. — Metodologiczne i metafizyczne podstawy kosmologii Waleriana Maniego (1587—1661)

Rutowski T. — Informacje o artykułach z „Philosophia Naturalis” VII, zz. 1—1961.

Ślaga Sz. W. — Geneza wirusów u Kazuo Yamafuji

### METODOLOGICZNE I METAFIZYCZNE PODSTAWY KOSMOLOGII WALERIANA MAGNIEGO (1586 + 1661)

1. Wykaz i omówienie literatury: źródła i opracowania. 2. Wstęp. 3. Przedmiot kosmologii: definicja i podział filozofii; definicja i podział kosmologii; stosunek kosmologii do metafizyki i logiki. 4. Metoda kosmologii; naczelne prawidła; zasady sylogizmu; metoda kompozytywna i rezolutywna; problem indukcji i abstrakcji. 5. Metafizyczne założenie kosmologii; naczelne aksjomaty filozofii; prawdy bezpośrednio oczywiste niekonieczne; rola idei Bytu Najdoskonalszego w poznaniu; teoria bytu; pojęcie bytu; zagadnienie różnic; byty konkretne i ogólne; byt w akcji i byt w możności. 6. Podsumowanie.

#### 1. Wykaz i omówienie literatury:

##### A) Źródła

##### *Dzieła filozoficzne drukowane*

1. Magni Valerianus, De Luce mentium et eius imagine, Romae 1642, Franc. Caballi. Następne wydanie: Antwerpia 1643 (?); Wiedeń 1645, Mathaeus Rictus; Bononia 1886.
2. Magni Valerianus, De Luce mentium et eius origine ex sanctis Patribus Augustino et Bonaventura, Viennae 1646, M. Rictus.
3. Magni Valerianus, Philosophiae pars prima, in qua tractatus De Peripatu, De Logica, De Per se notis, De Syllogismo demonstrativo, Varsaviae 1648, Petrus Elert.  
Traktaty stanowią pewną całość, istnieją też wydane osobno. Są powtórzone w Magniego Opus philosophicum i w rękopisie L B Hannover, Ms. IV 313. (Por. niżej).
4. Magni Valerianus, Principia et specimen philosophiae, Coloniae Agripinae 1652, Jodocus Kalcovius.

Dzieło to zawiera szereg osobnych rozpraw, z których część była wydana już wcześniej lub powtórzona w innych dziełach. Są one ułożone w następującej kolejności:

A) Axiomata ad universam philosophiam

B Ens non factum

C) Lux mentium

Te trzy rozprawy spod A, B, i C są powtórzone: w Opus philosophicum i rękopisie L B Hannover 322.

D) Admiranda de vacuo et Aristotelis philosophia

To dzieło zawiera w sobie następujące rozprawy:

a) Quaestio Utrum lumen productum in vacuo detrahat creationem Deo et miracula Sanctissimo Eucharistiae Sacramento?

b) Demonstratio ocularis loci sine locato, corporis successive moti in vacuo, luminis nulli corpori inhaerentis.

Inne wydania tej rozprawy: dwukrotnie Warszawa 1647, P. Elert; Paryż 1647, Sestien Cramoisy; Warszawa 1647 w zbiorze Admiranda de vacuo scilicet Demonstratio ocularis de possibilitate vacui..., P. Elert; Kraków 1647; Franc. Caesarius; Bononia 1648, Victor Benatius; Wenecja 1649, typis Herzianis. Poszczególne wydania tej rozprawy jak również niektórych innych przyrodniczych dzieł Magniego ustalił i omówił prof. Mieczysław Subotowicz w rozprawie: Najwcześniejsza drukiem wydana rozprawa o eksperymentalnym dowodzie istnienia próżni ..., Kwartalnik Historii Nauki i Techniki, 1 (1959) 59—69. Lecz należy zauważyć, iż jeszcze jedno 'przyrodnicze' opracowanie problemu próżni stanowi rozprawa W. Magniego zatytułowana "Vacuum" supletum będąca jednym z rozdziałów rękopisu L B Hannover, Ms. IV 322 (f. 145—150 v).

c) Disputatio theologorum Varsaviensium contra vacuum ex nostra fistula illatum.

Wcześniejsze wydania: Warszawa 1647, P. Elert; Paryż 1647, S. Cramoisy — w tym wydaniu rozprawa ta jest drukowana jako jeden z rozdziałów 'Demonstratio ocularis'; Warszawa 1647, P. Elert — w zbiorze Admiranda de vacuo, jak wyżej; Kraków 1647, Fr. Caesarius; Bononia 1648, V. Benatius.

d) Altera pars demonstrationis ocularis de possibilitate vacui.

Wcześniejsze wydania: Warszawa 1647, P. Elert; Paryż 1647, S. Cramoisy; Warszawa 1647, P. Elert — w zbiorze Admiranda de vacuo, jak wyżej; Kraków 1647, Fr. Caesarius; Bononia 1648, V. Benatius; Wenecja 1649, typis Herzianis.

e) Vacuum pleno suppletum.

Wcześniejsze wydanie: Wenecja 1650, typis de Salis; por. także rozdział Vacuum supletum w rękopisie L B Hannover, Ms. IV 322, jak wyżej. Podobny tytuł nosi nawiązujący do tego problemu rozdział w dziele Magniego Opus philosophicum (s. 274—278).

f) De vacuo narratio A. E. O. de Roberval ad Nob. Virum D. des Noyers.

Inne wydania: Warszawa 1647, P. Elert — w zbiorze Admiranda de vacuo, jak wyżej; Kraków 1647, Fr. Caesarius; Wenecja 1649, typis Herzianis.

g) De inventione artis exhibendi vacuum narratio apologetica.

Wcześniejsze wydania: Warszawa 1647, P. Elert — w zbiorze *Admiranda de vacuo*, jak wyżej i Kraków 1647, Fr. Caesarius.

h) *De vitro mirabiliter fracto*.

Wydanie pierwsze: Warszawa 1648, P. Elert.

i) *Experimenta de incorruptibilitate aquae*.

Wydanie pierwsze: Warszawa 1648, P. Elert.

j) *De atheismo Aristotelis*.

Wydanie pierwsze: Warszawa 1647, P. Elert (?)

k) *Responsio ad Periopaticum Cracoviensem*.

Wcześniejsze wydania: Warszawa 1647, P. Elert — w zbiorze *Admiranda de vacuo* jak wyżej; Kraków 1647, Fr. Caesarius; osobna odbitka skierowana do Reginalda Maori, augustianina, Warszawa 1647 (?), P. Elert.

E) *Soliloquiorum decas prima ad Vladislaum IV ...*

Dzieło było pisane w Warszawie w 1648 roku i tu zapewne było wydane po raz pierwszy, lecz nie udało się tego ustalić.

#### 5. Magni Valerianus, *Opus philosophicum*, Lithomislii 1660, Joannes Arnoldus.

Dzieło wymaga komentarza bibliograficznego: powtórzone są w nim z małymi zmianami w postaci dodatków lub skrótów następujące z wyżej wyliczonych dzieł:

a) *Philosophae pars prima, in qua tractatus De Peripatu* (w *Opus philosophicum* traktaty I—II), *De Logica* (tr. III—V; VII), *De Per se notis* (tr. IX—X), *De Syllogismo demonstrativo* (tr. VI).

b) Z dzieła *Principia et specimen philosophiae* są powtórzone rozprawy: *Axiomata ad universam philosophiam* (w *Opus philosophicum* traktat XI), *Ens non factum* (tr. XII), *Lux mentium* (tr. XIII).

Tylko częściowo nowymi są w *Opus philosophicum* następujące traktaty: III, IV, V, VI, VIII, IX, XI w rozdziale 2 i 12, XII w roz. 10 i 11.

Całkowicie zaś nowymi są traktaty od XIV do XXII włącznie<sup>1</sup>.

Nie wiadomo na podstawie czego twierdzi Edward d'Alençon, że w roku 1658 zostało wydane dzieło Magniego *De cognitione Dei in se et in creaturis*. Por. *Dict. de Rheol. Cathol.*, t. IX, cz. I, s. 1558. Prawdopodobnie był to zamierzony pierwotnie tytuł dla dzieła, które potem zostało wydane jako *Opus philosophicum*.

W *Opus philosophicum* wspomina sam Magni wydanie swej *Logiki* z roku 1655, lecz nie dało się sprawdzić, czy rzeczywiście takie wydanie wyszło drukiem, być może że została ta *Logika* wydana pod jakimś innym tytułem.

#### *Tłumaczenia dzieł filozoficznych:*

1. Magni Valerian, *Naooczny dowód możliwości próżni, Część I i Część II.*, tłum E. Zwolski na podstawie '*Admiranda de vacuo scilicet Demonstratio ocularis de possibilitate vacui...*', wydanym w Warszawie 1647 r., P. Elert. Tłumaczenie zredagował i do druku

<sup>1</sup>) Z dzieła „*Opus philosophicum*” można by łatwo sporządzić odpowiedni wybór do nowej edycji, która by udostępniła myśl Magniego czytelnikom współczesnym.

przygotował M. Subotowicz, niektóre przypisy opracował J. Cygan). *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 1 (1959) 77—99.

2. Magni Valerian, *Obrona przed zarzutem plagiatu* (list do Gille Personne de Roberval), tłum. E. Zwolski. Jest to tłumaczenie rozprawy *De inventione artis exhibendi vacuum narratio apologetica ...* wzięta ze zbioru *Admiranda de vacuo ...* (jak wyżej). Tłumaczenie zredagował i do druku przygotował M. Subotowicz.) *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 1 (1959) 100—104.

*Rękopisy filozoficzne:*

1. (Magni Valerianus), *Philosophia sive indagatrix arcanorum naturae scientia ad mentem Doctoris Seraphici elucidata*. L. B. Hannover, Ms. IV 313.
2. (Magni Valerianus), *Pars secunda philosophiae de metaphysica*. L. B. Hannover, Ms. IV 322.

Należy wyjaśnić, że korzysta się tutaj z fotokopii rękopisów. Obydwa rękopisy powstały w XVII wieku i stanowią wspólnie jedną całość, zawierają wykład systemu filozofii teoretycznej W. Magniego. Pisane były w Paderborn. Przekazane zostały następnie G. W. Leibnizowi przez kanzonierkę dworu hannowerskiego kapucyna Dionizego z Werl, ucznia Grzegorza z Salzkotten, gorącego zwolennika filozofii Magniego, profesora w seminarium kapucynów nadreńskich. Rękopisy nie są pisane ręką Magniego, lecz jego ucznia, jak świadczy dopisek Leibniza na pierwszej stronie rękopisu Ms. IV 313: 'Haec ex Valeriani Magni sententiis ab eius discipulo consignata mihi concessit R. P. Dionisius Werlensis Capucinus. In alio volumine ligata est ipsius metaphysica et pysics, ut apparet ex pagina ultima illius voluminis.'

Argumenty wewnętrzne — o wiele ważniejsze z natury rzeczy — potwierdzają całkowicie, że Magni jest autorem redakcji filozofii przedstawionej w tych rękopisach. Nie będziemy ich tu szczegółowo omawiać. Nadmienić trzeba, że Ms. IV 313 dokładnie powtarza trzy traktaty dzieła *Philosophiae pars prima ... De Logica, De per se notis, De syllogismo demonstrativo*. Natomiast krytyka arystotelizmu zawarta w traktacie *De Peripatu* rozszkana jest w rękopisach, głównie występuje w części zajmującej się 'fizyką.' *Metafizyka* zawarta w rękopisie Ms. IV 322 pokrywa się zupełnie z *metafizyką* zawartą w 'Principia et specimen philosophiae' i "Opus philosophicum".

Oczywiście w rękopisach są również rzeczy nowe, tzn. uzupełniające wykład filozofii zawarty w dziełach drukowanych Magniego. Do tych należą traktat o przedmiocie logiki, traktat o uniwersaliach, a przede wszystkim ogólna i szczegółowa filozofia przyrody, zasygnalizowana lekko w rozprawie 'De vitro mirabiliter franco', wydanej w Warszawie w 1648 roku.

Z porównania rękopisów z dziełami drukowanymi Magniego wypływa wniosek, że rękopisy powstały granicach lat 1652 i 1660. O istnieniu rękopisów filozoficznych Magniego wspomina G. Chr. Jocher, *Allgemeines Gelehrten-Lexicon*, t. IV, Leipzig 1751 oraz *Bullarium Ordinis Minorum S. Francisci Capucinorum*, t. IV, Romae 1746. O posiadaniu rękopisów Magniego anonsował również w swych listach Leibniz. (Por. Leibniz G. G., *Opera Omnia*, L. Dutens, t. V, Genova 1768, s. 421; 470).

*Dzieła teologiczne:*

1. Magni Valerianus, *Judicium de catholicorum regula credendi ad studia universalis Bibliotarum*, Viennae 1641, Mattheus Cosmerovius.
2. Magni Valerianus, *Echo absurditatum Ulrici de Neufeld Blesa* (pseudonim Jana Amosa Komeńskiego), Cracoviae 1646, Lucas Kupisz.
3. Magni Valerianus, *Apologia contra imposturas Jesuitarum*, (b. m. i. r., in 16, s. 139, wiek XVII).

B) *Opracowania:*

1. Augustin de Corniero, *Capuchinos precursores del P. Bartolomè Barberis en el estudio de S. Buenaventura, P. Valeriano Magni de Mialàn, Collectanea Franciscana* 3 (1933) 67—80, 209—228, 347—383, 518—570.
2. Gabryl Franciszek, O. Waleryan Magni Kapucyn Anti-Arystotelik w XVII wieku, *Archiwum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce*, 1 (1915) 133—168.
3. Mario da Guspini, *Il contatto dell'uomo con Dio nell'atto conoscitivo secondo Magni*, *Collec. Franc.* 28 (1958) 241—271, 374—396.
4. Mario da Guspini, *La conoscenza di Dio in Valeriano Magni. Possibilità di una conoscenza intuitiva?*, *Collec. Franc.* 30 (1960) 264—297.
5. Marianus a Sobienie (Jerzy Cygan), *Cosmologia Valeriani Magni*, *Collec. Franc.* 31 (1961) 609—636.
6. Myślakowski Zygmunt, O. Waleryan Magni i kontrowersja w sprawie odkrycia próżni (1638—1648), *Rozprawy Wydziału Matematyczno — Przyrodniczego Akademii Umiejętności, Seria III, t. XI, Dział A*, 325—377, Kraków 1911.
7. Subotowicz Mieczysław, Najwcześniejsza drukiem wydana rozprawa o eksperymentalnym dowodzie istnienia próżni przeprowadzonym i opisanym przez Waleriana Magniego w Warszawie w r. 1647, *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, 1 (1959) 35—76.
8. Subotowicz Mieczysław, *The earliest printed description of an experiment showing the existence of vacuum performed by Valerianus Magni in Warsaw in 1647*, *Actes du IX Congrès Internationale de'Histoire des Sciences, Barcelona — Madrid* 1—7 Sept 1959, vol. I, p. 713—715, *Asociacion para la Historia de la Ciencia Espanola, Barcelona* 1961.

## 2. Wstęp

W ostatnich latach udało się ustalić, że W a l e r i a n M a g n i (1586+1661) opracował interesujący system filozofii przyrody czyli kosmologii<sup>2)</sup>. Kosmologiczne poglądy rozwija w części swej filozofii nazwanej fizyką. Jest ona dla niego jedną z dyscyplin filozofii teoretycznej. Gdy idzie o jej przedmiot i zadania, to stają się one zrozumiałe po rozpatrzeniu jej stosunku do filozofii w ogóle i do poszczególnych dyscyplin filozoficznych oraz po zapoznaniu się z jej metodą i założeniami metafizycznymi.

<sup>2)</sup> Marianus a Sobienie O. F. M. Cap. (Jerzy Cygan), *Cosmologia Valeriani Magni*, *Collec. Franc.* 31 (1961) 609—636. Jest to zasadnicza część rozprawy doktorskiej pisanej pod kierunkiem Prof. Stefana Swieżawskiego, na Katol. Uniw. Lubel.

Powyższe zagadnienia stanowią będą zasadniczą treść niniejszego artykułu. Będzie on zawierał jakby metateorię kosmologii Magniego, jej metodologiczne i metafizyczne podstawy. W pierwszym rozdziale omówimy przedmiot kosmologii Magniego na tle jej stosunku do filozofii w ogóle i do poszczególnych dyscyplin filozoficznych. W rozdziale drugim, omówiona metoda 'fizyki', w trzecim zaś przedstawimy jej naczelnne założenia metafizyczne.

### 3. Przedmiot kosmologii

'Fizyka' Magniego jest częścią filozofii, dlatego jej przedmiot, zarówno materialny jak i formalny, determinuje przyjęta przez niego koncepcja filozofii. Najpierw więc należy przypatrzyć się, jak Magni pojmował filozofię.

#### 1. Definicja filozofii

Magni godzi się na pogląd, że filozofia jest poznaniem rzeczy poprzez przyczyny, wiedzą o rzeczach boskich i ludzkich, rozpatrującą wszelki byt: jej przedmiotem jest Bóg, Pierwszy Umysł, jedyna przyczyna wszystkiego, co istnieje oraz świat przez Boga stworzony. Filozoficzne poznanie świata dotyczy rozumowego poznania zespołu środków, które z woli Bożej mają służyć do osiągnięcia przez rzeczy zgodne ze swą naturą celów. Bóg stworzył świat według swych odwiecznych idei, dlatego filozoficzne poznanie świata musi zdążać do poznania przyczyn wzorczych rzeczy. Filozoficzne poznanie świata nie obejmuje wprost poznania rzeczy w stanie ich aktualnego, konkretnego istnienia i zachowania się, jakkolwiek bez tego poznania filozof nie może się obejść<sup>3</sup>). Filozof nie może dojść do poznania przyczyn wzorczych bez obserwacji rzeczy istniejących w przyrodzie.

Tak pojętą filozofię uważa Magni za wiedzę naukową naturalną, opartą na pewności i oczywistości, wolną od liczenia się z autorytetami<sup>4</sup>). W przeciwieństwie do teologii filozofia nie opiera się w swej argumentacji na Objawieniu<sup>5</sup>), chociaż Objawienie pomaga filozofom w dochodzeniu do prawdziwych rozwiązań<sup>6</sup>). Prawdziwa filozofia nie popadnie nigdy w konflikt z Objawieniem chrześcijańskim, ponieważ sama jest także 'Mądrością Bożą<sup>7</sup>)'.

#### 2. Podział filozofii

Magni wyróżnił osobne dyscypliny filozoficzne ze względu na przedmiot<sup>8</sup>, cel i sposób ich uprawiania<sup>9</sup>. Filozofię dzieli na spekulatywną i praktyczną<sup>10</sup>). Filozofię

<sup>3</sup> Op. ph., tr. III, c. 1, 2; c. 2, 3. Por. Ms. IV 313, Praefatio, c. 1, S 1, f. 2—2v,

<sup>4</sup> Por. De Perip., L. I, c. 3, 13—14; Ms. IV 313, Pars Prima, L. I, tr. 1, c. 3, art. 4. f. 15.

<sup>5</sup> Op. ph., Tr. III, c. 3, 5.

<sup>6</sup> Por. Echo absurdit., L. II, c. 13, 155; 160—162.

<sup>7</sup> Princ. et spo. (Demonstratio ocul.), 89—90.

<sup>8</sup> De syll. dem., c. 17, 46.

<sup>9</sup> Op. ph., Tr. VIII, wstęp do c. 1 (str. 4 nlb); De syll. dem., c. 17, 46.

<sup>10</sup> Op. ph., TR. III, c. 4, 5.

spekulatywną stanowią: *matematyka, metafizyka, i 'fizyka'*<sup>11</sup>). Zasadniczymi częściami filozofii praktycznej są: *etyka, ekonomika i polityka*<sup>12</sup>). Z filozofii spekulatywnej interesowały Magniego przede wszystkim metafizyka i 'fizyka'. Według jego poglądu uprawianie 'fizyki' jest niemożliwe bez metafizyki.

### 3. *Definicja kosmologii*

Według najbardziej dojrzałego poglądu, do jakiego Magni doszedł w swym ostatnim dziele drukowanym, 'Opus philosophicum', przedmiotem materialnym 'fizyki' czyli tym co ona bada są ciała i istniejące w nich natury — duchy, które są przyczynami wszelkich ruchów ciał<sup>13</sup>). Innymi słowy przedmiotem materialnym 'fizyki' są ciała martwe, rośliny i zwierzęta z pominięciem duszy rozumnej.

Przedmiot formalny 'fizyki' stanowi rozpatrywanie zarówno ciał iak i owych natur duchowych istniejących w ciałach pod kątem widzenia ich istoty<sup>14</sup>). Istotą zaś bytów stworzonych poznajemy w sposób dostateczny poprzez poznanie przyczyn wzorczych, według których Bóg je stworzył i dzięki którym określił ich byt.

Powstaje problem, jak można poznać przyczyny wzorcze czyli idee Boże bytów istniejących w przyrodzie. Według Magniego dochodzi się do ich poznania poprzez rozumowania oparte na szczegółowej obserwacji ruchów występujących w ciałach konkretnie istniejących i na podstawie twierdzeń pewnych, powszechnych, uzasadnionych w metafizyce, z których wiele stanowi zarazem naczelnie aksjomaty dla całej filozofii<sup>15</sup>).

Magni nie podał adekwatnej definicji 'fizyki'. Po zapoznaniu się z jej przedmiotem materialnym i formalnym można by ją określić w sposób następujący: 'fizyka' jest

<sup>11</sup> Tamże, Tr. I, c. 2, 3.

<sup>12</sup> De Perip. (Valerianus Theophilo), c. 4, 7.

<sup>13</sup> Nie zmieniając przedmiotu formalnego 'fizyki' Magni zacieśnił w 'Opus philosophicum' przedmiot materialny. Utrzymał pogląd, że przedmiotem materialnym 'fizyki' są ciała i natury w nich istniejące będące przyczynami ruchów, lecz wyłączył z tych natur rozumną naturę, duszę ludzką. W rękopisie Ms. IV 322: Pars Tertia, f. 66—66v, nie robi tego wyłączenia, zaznacza jednak, że naturę rozumną można rozpatrywać w metafizyce.

<sup>14</sup> 'Hanc vero inquisitionem naturae corporis et principiorum moventium ex corporibus, nominamus Physicam: Tamże, f. 66. Magni używa terminu 'natura' w dwojakim znaczeniu: albo rozumie przez ten termin istotę, byt czegoś, pojęcie czegoś, lub też ma na myśli formę substancjalną (ducha) ciała, która jest przyczyną wszelkiego działania, wszelkiego ruchu przejawiającego się w ciałach. W powyższej definicji wyraz 'natura' jest użyty w sensie istoty, wyraz zaś 'principia moventia ex corporibus' w znaczeniu form substancjalnych, natur' będących przyczyną ruchu, które w filozofii Magniego są traktowane jako duchy niezależne od ciał, mimo że kształtują one ciała i w nich działają. W metafizyce Magni ustalił, że przyczynami działania i ruchu mogą być jedynie byty duchowe.

<sup>15</sup> '... non possumus discernere in Deo speciales rationes fibilium, puta lucis sensibilis, stellae, leonis, et similium (praeter tamen naturam intellectivam, de qua alibi) idque per imbecillitatem mentis nostrae. Quapropter intellecturi plura cogimur demittere mentem ad entia existentia illatur rationes entium ex eorundem motibus nobis per se notis sub directione axiomatum ad universam philosophiam et ex demonstratis de ente facto et factibili'. Ms. IV 322, Pars Tetria, f. 66.



to rozpatrywanie bytów istniejących w przyrodzie pod kątem widzenia ich przyczyn wzorczych.

Tak pojęta 'fizyka' pokrywa się w zasadzie, pod względem przedmiotu materialnego i formalnego, z tradycyjnym, scholastycznym rozumieniem kosmologii czyli filozofii przyrody.

#### 4. Podział kosmologii

'Fizykę' czyli kosmologię dzieli Magni na dwie główne części: a) na część rozpatrującą istotę natur, które działają tkwiąc w ciałach i b) część rozpatrującą istotę ciał. Część traktująca o istocie ciał rozpada się na część ogólną, rozpatrującą ciało w ogólności i na część szczegółową, która rozpatruje istotę ciał konkretnie istniejących w przyrodzie<sup>16</sup>).

#### 5. Stosunek kosmologii do metafizyki

Duże znaczenie przypisywał Magni do poznania, czym jest metafizyka ze względu na ustalenie przedmiotu kosmologii. Metafizyka w jego rozumieniu rozpatruje w świetle idei Bytu Najdoskonalszego wszelkie byty w abstrakcji od ich szczegółowej determinacji; zajmuje się Bogiem, Jego odwiecznymi ideami, bytami niematerialnymi w sensie negatywnym tj. także ciałami, ale w abstrakcji od materii, czyli jako bytami nieruchomymi oraz bytami niematerialnymi w sensie pozytywnym tzn. bytami duchowymi, które z istoty swej są bytami dynamicznymi. Magni zwie je bytami ruchomymi, aktywnymi.<sup>17</sup>) Za metafizyczne uważa ogólnie te nauki, które abstrahują od ciał.<sup>18</sup>)

Między kosmologią a metafizyką zachodzi ścisła zależność, ponieważ kosmologia byłaby niemożliwa bez metafizyki. Kosmologia zakłada to wszystko, co metafizyka przyjęła jako zdania bezpośrednio oczywiste lub udowodniła na drodze rozumowań. Twierdzenia metafizyki są przesłankami większymi w rozumowaniach należących do kosmologii.

#### 6. Stosunek kosmologii do logiki

Kosmologia do swoich prawd dochodzi na drodze rozumowań, przez dowodzenie<sup>19</sup>). Zakłada więc ona z konieczności znajomość logiki czyli reguł poprawnego i bezbłędnego rozumowania.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Wynika to jasno z treści dzieła 'Opus philosophicum'. Według Magniego poznanie rozumnej duszy ludzkiej jest możliwe w metafizyce, która dochodzi także do ogólnego poznania niższych natur duchowych i bytów nieruchomych, lecz ich istnienie i istota są poznawalne dokładnie tylko w kosmologii, w 'fizyce'.

<sup>18</sup> Op. ph., Tr. VIII, wstęp przed c. 1 (str. 4 nłb).

<sup>19</sup> Ms. IV 322, Pars Tertia, f. 66v; Ms. IV 313, Pars Prima, L. I, tr. 1, c. 3, art. 4, f. 15.

‘Logika jest habitualną wiedzą nieomylnego sposobu umysłowego poznania’<sup>20</sup>). Logika jest według Magniego nauką w szerszym i niewłaściwym tego słowa znaczeniu<sup>21</sup>), gdyż reguły postępowania naukowego, o których ona mówi, są poznawalne w sposób bezpośrednio oczywisty na drodze refleksji nad naszymi aktami poznawczymi, a nie na drodze dowodzenia, nie jest ‘poznaniem przez przyczyny’. Jest nauką, ponieważ jest poznaniem pewnym i oczywistym. Logika nie jest ani nauką praktyczną, ani teoretyczną; jest narzędziem filozofii i przyporządkowana jest jej jedynie zewnętrznie<sup>22</sup>.

+ + + + +

Na zakończenie rozdziału nasuwa się uwaga, że koncepcja kosmologii Magniego jest scholastyczna, zgodna w zasadniczych punktach z koncepcją ‘fizyki’ arystotelesowskiej. Wpływ poglądów św. Bonawentury na Magniego jest niewątpliwy, bowiem tak w ogólnej koncepcji filozofii, jak i w przydmiocie formalnym kosmologii uwidacznia się bonawenturiański egzemplaryzm. On właśnie nadaje kosmologii Magniego specjalny rys, przez który jego kosmologia różni się od innych czy to średniowiecznych czy też późniejszych scholastycznych ujęć ‘fizyki’. Należy podkreślić, że w swych szczegółowych rozwiązaniach kosmologia ta ma niewiele wspólnego z ‘fizyką’ zwolenników tych koncepcji, dochodzi do zupełnie swoistych poglądów.

#### 4. metoda kosmologii

Wśród reguł naukowego rozumowania rozróżnia Magni zasady ogólne i bardziej szczegółowe. Rozumowania oparte na tych zasadach stanowią odpowiednie metody naukowe. Kosmologia podziela wraz z całą filozofią jedną wspólną metodę, czyli jeden wypracowany przez niego samego sposób rozumowania, którym jak zobaczymy jest tzw. *metoda kompozycyjna*. Zakłada ona znajomość trzech najogólniejszych prawideł postępowania naukowego.

<sup>20</sup> ‘Est autem Logica habitualis scientia infallibilis modi intelligendi’. Log., praefatio, 2. ‘Infallibilis’ w definicji odnosi się do ‘modi’ a nie do ‘scientia’.

<sup>21</sup> Ms. IV 313, Pars Prima, L. I, tr. 1, c. 4, art. 3, f. 19v.

<sup>22</sup> Por. Tamże, c. 3, art. 4, f. 15v; c. 5, art. 3, f. 22v; c. 6, f. 25v.

Nie zwrócono dotychczas uwagi na augustyńskie elementy w logice Magniego. Dla Magniego logika utożsamia się u umysłem ludzkim. Jest to następstwo jego teorii bytu.

Logika to właściwie sam ludzki umysł oświecony bezpośrednio przez ‘światło umysłów’, którym jest Bóg. Dzięki tej iluminacji człowiek poznaje bezpośrednio, że jest rozumną naturą, że jest zdolny poznać wszystkie przedmioty możliwe do poznania. Dla naszego umysłu doskonale sposoby poznania stanowią trzy umysłowe procesy poznawcze: tworzenie pojęć, wydawanie sądów i wyprowadzanie wniosków. Dzięki iluminacji poznajemy, że jesteśmy podmiotem tych procesów, czyli że ‘posiadamy logikę’. Reguły sylogizmu są uświadomionymi na drodze refleksji sposobami poznawania. Ms. IV 313, Pars Prima, L. I, tr. 1, c. 4, art. 3, f. 20.

### 1. Naczelne prawidła

Naukowe rozumowanie przestrzega następujący porządek:

a) punktami wyjściowymi rozumowań winny być prawdy bezpośrednio oczywiste, jakie zdobywamy o niektórych ruchach przysługujących bytowi, który chcemy poznać dokładnie poprzez rozumowania; z tych bezpośrednio oczywistych prawd wywnioskujemy następnie o tym bycie prawdy *nieznane*, najpierw *mniej znane*, potem *więcej nieznane*, wreszcie *najbardziej nieznane*;

b) naukowe poznanie wymaga, aby najpierw zdobyć należyte poznanie Bytu Najdoskonalszego, ponieważ we wszystkich rodzajach doskonałości to, co doskonałe, pozwala nam poznać to, co jest *mniej doskonałe*;

c) poznanie tego, co jest proste winno uprzedzać poznanie tego, co jest złożone, niemożliwą jest bowiem rzeczą poznać całość, nie znając części, z których się ona składa<sup>23</sup>).

Naukowe rozumowanie ujmuje się w formę sylogizmu. W związku z tym powstaje zagadnienie reguł sylogistycznych, lecz we wszelkim rozumowaniu sylogistycznym zachowują swą ważność trzy powyższe naczelne prawidła.

### 2. Zasady sylogizmu

Wedle poglądu Magniego, który w tym względzie odstępuje od poglądów Arystotelesa, możemy w sposób jak najbardziej poprawny wyróżnić trzy bezpośrednio oczywiste formy sylogistyczne:<sup>24</sup>

A est B

B est C

—  
A est C

A est B

B non est C

—  
A non est C

A non est B

C est B

—  
A non est C

Magni nie wyróżniał ani figur sylogistycznych, ani trybów. Te trzy odmiany sylogistycznych rozumowań razem z zasadą sylogizmu złożonego stanowią według niego naukowe zasady rozumowań czyli dyrektywy sylogizmu (*principia regulativa syllogismorum*)<sup>25</sup>).

### 3. Metoda kompozytywna

Magni zauważa, że reguła rozumowania złożonego jest bardzo prosta, chociaż jest *nieznana*.

Gdy do sylogistycznego rozumowania zastosujemy metodę kompozytywną, wówczas otrzymujemy jedno złożone rozumowanie, które jest łańcuchem sylogizmów prostych'.

<sup>23</sup> Ms. IV 313, Praefatio, c. 2, f. 3v.

<sup>24</sup> Wlicza je Magni w Log., L. I, c. 7, 23—24, lecz w Op. ph., tr. IV, c. 4, 14—15 poprawia podaną tam trzecią formę nadając jej postać, którą tu przytaczamy. Duński teolog Christian Nold sądził, że Magni sprowadził arystotelesowskie figury i tryby do figury czwartej. Por. tenże, Logica recognita..., Hafniae 1666, 280. Wiadomość tę zawdzięczam Ks. Prof. A. Korcikowi.

<sup>25</sup> Op. ph., Tr. IV, c. 6, 18.

Łączą się one w jeden sylogizm złożony ze względu na ten sam przedmiot, którego wszystkie te sylogizmy dotyczą.

W poszczególnych sylogizmach prostych podmioty przesłanek mniejszych są wyrażone zawsze przez to samo pojęcie. Pojęcia średnie, które orzekamy o pomociu przesłanek mniejszych i pojęcia większe, które orzekamy w przesłankach większych o pojęciach średnich, muszą orzekać w sposób bezpośrednio oczywisty.

Jeśli chcemy zrozumieć w sposób pełny czym jest ciało, musimy posłużyć się rozumowaniem złożonym z 'łańcucha sylogizmów prostych'. Wówczas należy w przesłance mniejszej pierwszego sylogizmu prostego dobrać takie pojęcie średnie, które orzekałoby o 'ciele' w sposób najbardziej bezpośrednio oczywisty. Takim pojęciem jest np. złożoność z części. W przesłance mniejszej następnego sylogizmu nowe pojęcie średnie musi orzekać jakąś własność o ciele, która z kolei może być o nim orzekana znów w sposób najbardziej oczywisty, podobnie jak przedtem 'złożenie z części'.

Posługujemy się przy tym wszystkimi trzema odmianami form sylogistycznych. Używamy przesłanek twierdzących i przeczących. Jeśli nie doszliśmy do należytego poznania czym jest ciało przez orzekanie o nim wszystkich możliwych pojęć średnich, przystępujemy do budowania nowego piętra sylogizmu złożonego. Czynimy konkluzje poszczególnych sylogizmów prostych przesłankami mniejszymi. Ich orzeczniki stają się pojęciami średnimi, o których orzekamy wszystkie możliwe pojęcia większe. Jeśli to nie wystarczy, tworzymy nowe piętra według powyżej podanego sposobu. Na tej drodze możemy dojść do poznania jakiejś rzeczy w sposób pełny<sup>26</sup>).

Magni zastosował metodę kompozytywnego rozumowania w całej swej filozofii, nie jest ona domeną tylko 'fizyki', kosmologii.

#### 4. *Metoda rezolutywna*

Metoda rezolutywna jest także rozumowaniem złożonym z szeregu pojedynczych sylogizmów. Dla sprawdzenia, że wniosek ostateczny tego łańcucha sylogizmów, jakim jest rozumowanie kompozytywne, był otrzymany w sposób poprawny, posługujemy się metodą rezolutywną następująco: wykrywamy poszczególne terminy środkowe i sprawdzamy, czy one orzekają o terminie mniejszym w przesłankach w sposób bezpośrednio oczywisty zgodnie z wymogami metody kompozytywnej. W rezultacie takich poszczególnych rezolutywnych rozumowań jest tyle, ile było konkluzji, czyli sylogizmów pojedynczych o tym

<sup>26</sup> Derivantur ergo ab una minore extremitate plurimae illationes simplices ... ponimus minorem extremitatem, de qua negamus et affirmamus omnia media, quae immediate affirmari et negari debent ex natura subiectae materiae... V. g. si quis corpus affirmet divisibile ..cogitur ergo regredi, qui a via aberavit, ut incipiat illationem ab iis mediis, quae immediate praedicantur. De mediis vero praedicantur omnes maiores extremitates, quaequae praedicari possunt, sed immediate... V. g. sit homo... Verum si his nondum exhauritur cognoscibilitas hominis, necessarium est ratiocinationem progredi ulterius, quod fieri nequit ordinate, nisi praedicata illarum conclusionum statuatur tamquam media... 'Ms. IV 313, Pars Prima, L. I, tr. IV, sec. 1, c. 8, f. 64. Por. Op. ph., Tr. IV, c. 6, 19; Log. L. I, c. 13, 48; c. 14, 51—52.

samym terminie mniejszym składających się na jedno złożone rozumowanie kompozytywne<sup>27</sup>).

Metoda kompozytywnego rozumowania przypomina metodę syntezy a metoda rozumowania rezolutywnego przypomina metodę analizy.

Rozumowanie kompozytywne posiada według Magniego tę wyższość nad rozumowaniem rezolutywnym, że jest bardziej naturalne i owocne, ponieważ w nim wychodząc z prawd najbardziej oczywistych przechodzimy do poznania tego, co można poznać na dalszym dopiero etapie, w rezolutywnej zaś wychodzimy z prawd bardziej oczywistych, lecz nie z najoczywistszych<sup>28</sup>).

### 5. *Problem indukcji i abstrakcji*

Magnie przyjmuje, że faktycznie posiadamy takie zdania prawdziwe, w których skład wchodzi pojęcia ogólne, na podstawie czego zdania te są zarazem zdaniami ogólnymi i koniecznymi<sup>29</sup>). Nie godzi się jednak na pogląd arystotelesowski, że pojęcia ogólne powstają dzięki abstrakcji. Podstaw tego negatywnego stosunku do teorii abstrakcji należy szukać w teorii bytu Magniego — w jego przekonaniu, że rzeczy istniejące są czymś konkretnym i przygodnym, a ogólnymi są tylko idee wzorcze rzeczy, które istnieją w umyśle Bożym. Człowiek jako byt przygodny nie jest w stanie, na podstawie doświadczenia, w którym dane mu jest tylko to, co jest jednostkowe i przemijające — dojść do prawd ogólnych i koniecznych czyli 'wiecznych', bez pomocy z zewnątrz.

Według niego terminy w zdaniach ogólnych są abstrakcyjne w tym sensie, że wyrażają idee wieczne, na wzór których istnieją rzeczy jednostkowe. Idee te nie są w materii. Konkretnie formy bytów materialnych naśladują idee (*artem seu rationem aeternam*) i są zrozumiałe jedynie przez te idee. Poznanie oparte na doświadczeniu pozwala nam z pomocą zmysłów poznawać w bytach tylko to, co jest w nich przygodne, niekonieczne i konkretne. Kto poznaje idee, poznaje ją zawsze jako ogólną, niezwiązaną z materią<sup>30</sup>). Poznanie takie jest rezultatem iluminacji Bożej, której człowiek podlega w umysłowym poznaniu, kiedy umysłowo usiłuje wytłumaczyć fakty dostarczone w poznaniu empirycznym — w indukcji. Poznając idee, tworzymy pojęcia. Również dzięki iluminacji Bożej spostrzegamy związki konieczne zachodzące między ideami i w ten sposób dochodzimy do zdań koniecznych. Na tej samej drodze poznajemy związki konieczne między zdaniami. Prawdziwość i konieczność tych zdań jest od nas całkowicie niezależna, my ją tylko stwierdzamy. O tym,

<sup>27</sup> '...in hac vero, scilicet resolutiva ab ultimis conclusionibus fit resolutio omnium illationum ad prima media dicta de eodem subiecto...' Ms. IV. 313, Pars Prima, L. I, tr. IV, sec. 1, c. 9, f. 65v. Por. Log. L. I, c. 13, 48; De syll, dem., c. 16, 42.

<sup>28</sup> Log., L. I, c. 13, 49; Op. ph., Tr. III, c. 1, 1.

<sup>29</sup> '... veritas Propositionum, quarum termini existunt, hic et nunc, est temporalis et mutabilis, vg... Petrus est homo... Propositiones vero, quarum termini sunt abstracti habent veritatem aeternam...' Op. ph., Tr. IV, c. 5, 16.

<sup>30</sup> Por. Log., L. II, c. 3, 60.

że posiadamy zdania prawdziwe, ogólne i konieczne, przekonywujemy się na podstawie introspekcji nad naszymi aktami poznawczymi i dzięki analizie krytycznej tych zdań.<sup>31</sup>

Magni sądzi, że przyczyną wielu błędów w filozofii jest to, że nie wytłumaczono jeszcze należycie w jaki sposób umysł ludzki z pomocą zmysłów dochodzi do poznania prawd niezmiennych<sup>32</sup>). Jego teoria iluminacji i metoda kompozytywna ma zaradzić tym brakom.

+++++

Samo ogólne sformułowanie tej metody przez Magniego przypomina metodologiczną regułę znaną jako 'trzecie prawidło' René Descartes'a, (jak to słusznie zaznacza Mario da Guspini), chociaż nie ma bezpośrednich dowodów na faktyczną zależność w tym względzie Magniego od Descartes'a.

Są podstawy do przypuszczeń, że Magni zaczerpnął pomysł zastosowania i opracowania metody kompozytywnej w swej filozofii z pism Galileusza. Przypuszczenie to nasuwa się przy porównaniu poglądów Magniego i Galileusza na rodzaje rozumowań i na wartość wnioskowania opartego na indukcji<sup>33</sup>. Nie wchodzi tu w grę złudna zasada 'podobne a więc wspólne', ponieważ wiadomo także na pewno, iż Magni w różnych zagadnieniach był pod wpływem myśli Galileusza, był związany z galileuszowskim środowiskiem i nawet — jak to ujawniają badania Artura Wołyńskiego — z osobą samego Galileusza.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Por. De Luce ment., c. 19, 89—90; Op. ph., Tr. IV (wstęp), 9; Tr. X, c. 1, 230; Princ. et sp. (Lux mentium), 54—64. Problem iluminacji wyświetlimy nieco bliżej w III rozdziale.

<sup>32</sup> De Perip., L. II, c. 22, 240.

<sup>33</sup> Na podstawie pewnych tekstów widać, że Magniego stanowisko zbliża się do poglądów Galileusza na indukcję. Por. tenże, Considerazioni sopra 'l discorso del Colombo, Le opere di Galilei, Ediz. Nazionale, vol. IV, 521. Podobnie rzecz się ma z koncepcją metody kompozytywnej i rezolutywnej. Por. tamże. Świadczą o tym także i inne dzieła Galileusza.

<sup>34</sup> Gdy idzie o zależność Magniego od Galileusza co do poglądu na indukcję i rodzaje rozumowań musimy poprzestać na przypuszczeniach. Prawdopodobnie obydwaj czerpali na ten temat wiadomości z dzieł padewskiego arystotelika Jakuba Zabarelli, którego Galileusz cytuje w dziele 'De phenomenis in orbe lunae novi telescopii usu...', Le opere di Galilei, Ediz. Nazionale, vol. VIII, 372, a Magni w rękopisie hannowerskim Ms. IV 313, f. 17v. Zabarella nieco inaczej ujmował zagadnienie indukcji jak również metodę kompozytywną i rezolutywną. Terminy 'kompozytywny' i 'rezolutywny' znane były średnio-wiecznym scholastykom, a nawet neoplatonicyzowi Proklosowi.

Faktycznie z dzieł Galileusza zaczerpnął Magni pomysł doświadczeń z próżnią, które przeprowadził w Warszawie w 1647 roku i pierwszy ogłosił drukiem. Za Galileuszem przyjmował, że przyroda nie dopuszcza próżni z siłą ograniczoną ('horror vacui' o sile ograniczonej). Wyraźnie opowiada się za doświadczeniami Galileusza i jego obserwacjami gdy idzie o spadanie ciał, bezwładność ciał, odkrycia planet i ich księżyców oraz przy dyskusji nad systemem ptolemeuszowskim i kopernikańskim, chociaż sam raczej skłania się do przyjęcia kompromisowego stanowiska Tychona Brahe. Ms. IV 322, Corpora Mundana, Tr. II, c. f. 112v—113; c. 5—6, f. 114. Galileusza uważał za jednego z samodzielnie myślących uczonych XVII w. Polskie opracowania myśli Magniego omawiając środowisko galileuszowskie zwracają uwagę na jego kontakty z Tytusem Lwiuszem Buratinim, Janem Ciampoli oraz Janem Pieroni. Magni wraz z innymi starał się poprzez króla Władysława IV ulżyć losowi Ciampoliego, który jako sekretarz papieski popadł w niełaskę Urbana VIII za szerzenie w Rzymie poglądów Galileusza. Por. Feldmanowski

### 5. Metaficzne założenia kosmologii

Kosmologia Magniego zakłada znajomość wszystkich głównych twierdzeń metafizyki oraz prawd bezpośrednio oczywistych, z których wyrasta i sama metafizyka. Kosmologia jego byłaby niezrozumiała, gdybyśmy nie przedstawili jej treściowych założeń. Musimy jednak tutaj ograniczyć się do jak najbardziej syntetycznego ich ujęcia i do wyboru założeń zasadniczych dla kosmologii.

Poruszamy zagadnienia, na które dotychczas nie zwrócono uwagi, lub potraktowano je w sposób nienależyty. Zaznaczamy, iż wielu problemów metafizyki Magniego nie będziemy tu mogli poruszyć. Najpierw omówione zostanie zagadnienie naczelnych aksjomatów wspólnych dla metafizyki i kosmologii. Następnie przedstawimy szereg innych klas prawd bezpośrednio oczywistych, tzw. prawd niekoniecznych. Specjalnym zagadnieniem stała się rola idei Bytu Najdoskonalszego w naszym poznaniu. Na koniec omówimy podstawowe tezy teorii bytu Magniego.

#### *1. Naczelne aksjomaty filozofii*

Posiadamy dużą ilość prawd bezwzględnie koniecznych i powszechnych. Są to zdania analityczne. Tylko tego rodzaju zdania mogą stanowić przesłanki większe w sylogizmach. Niektóre z nich posiadają ogólność tak wielką, że stanowią naczelne zasady całej filozofii<sup>35</sup>. Jedne z nich wyrażają tożsamość istotną jakiegoś bytu ze sobą samym (*identitas essentiae*); inne stwierdzają, że pewnym bytom odpowiada ta sama idea (*identitas tationis*); inne wreszcie ujmują konieczne relacje zachodzące między 'kresami ruchu', tzn. stosunki przyczyn do skutków i odwrotnie<sup>36</sup>.

Specjalną rolę w naszych rozumowaniach odgrywa aksjomat zwany zasadą tożsamości. Nie ma według Magniego żadnego wnioskowania, które by nie opierało się o najbardziej oczywiste zdanie wyrażające stosunek istotnej tożsamości bytu do samego siebie, jakim jest *z a s a d a t o ż s a m o ś c i*. Następujące formuły tej zasady spotykamy w dziełach

---

Hier., Władysława IV stosunki literackie i naukowe z Włochami, Czasopismo Biblioteki Ossolińskich, t. XI, Lwów 1868. Najwięcej danych na te tematy można znaleźć w nieznanym rękopisie Artura Wołyńskiego w Bibliotece Zakładu Dokumentacji Instytutu Historii PAN w Krakowie, w V Tece A. Wołyńskiego: Wołyński, uczonej dużej klasy, zbierając pieczołowicie materiały na temat Włochów przebywających w Polsce, trafił na dokumenty wskazujące, że Walerian Magni i brat jego Franciszek hr. Magni usiłowali poprzez Władysława IV i cesarza Ferdynanda II uzyskać całkowite uwolnienie Galileusza spod dozoru Inkwizycji. Pośrednikiem między Magnimi oraz innymi Włochami współdziałającymi w tej sprawie, był uczeń Galileusza Jan Pieroni, oficer cesarski. On też poprzez Franciszka Magniego i innych starał się o wznowienie wydania 'Dialogu o dwóch największych systemach świata ptolomejskim i kopernikańskim'. Dzieło to z dedykacją dla Władysława IV zostało wydane w Lejdzie.

<sup>35</sup> Por. *Princ. et sp., Axiomata*, c. 1, 2.

<sup>36</sup> Tamże, c. 1, 1.

Magniego: 'Ens est ens'; 'Ens est seipsum';<sup>37</sup> 'Ens necessario est ens'<sup>38</sup>. Gdy chcemy sprawdzić prawdziwość i konieczność konkluzji w jakimś wnioskowaniu, ujawniając w nim metodą rezolutywną podstawy wniosku, zawsze okaże się, że podstawą wynikania jest zasada tożsamości<sup>39</sup>. Wszelki bowiem byt stosuje się do tej zasady.<sup>40</sup>

Rozumiejąc pojęcie bytu i niebytu, bez żadnego rozumowania, w sposób bezpośrednio oczywisty, możemy z tej zasady wyprowadzić analogiczną do niej zasadę tożsamości niebytu: 'Non Ens est Non Ens'; 'Non Ens est seipsum'<sup>41</sup>.

Dalsza zaś analiza pojęcia bytu i niebytu prowadzi nas bezpośrednio do następujących aksjomatów, równie powszechnych jak zasada tożsamości, które Magni zdaje się uważa za różne sformułowania zasady sprzeczności: 'Ens non est Non — Ens'; 'Non Ens non est ens'<sup>42</sup>; 'Ens vero est impossibile, sit Non — Ens';<sup>43</sup> 'Nihil potes simul esse et non esse'<sup>44</sup>.

Powyższe zasady są bezpośrednio oczywiste, lecz nie rozumielibyśmy należyście ich sensu, nie znając przedtem zasady tożsamości<sup>45</sup>, opartej o najprostsze (najuboższe w treść) i najogólniejsze pojęcie bytu, branego w oderwaniu od wyraźnego sprecyzowania czy coś jest aktualnie bytem, czy było bytem, może być lub będzie bytem, czyli istnieć może lub będzie<sup>46</sup>. Jego treść wyraża cechy istotne bytu, a wśród nich najistotniejszą, jaką jest posiadanie istnienia 'exercitium essendi'<sup>47</sup>, stosunek do aktu istnienia. Kontekst wskazuje, że Magni ma tu na myśli istnienie samodzielne, które byty będące desygnantami tego pojęcia albo posiadają, posiadały lub będą posiadać jeśli zaistnieją. Tym zaś, co jest nam dane najpierw w poznaniu jest byt, który ujęty w pojęciu, pozwala się o sobie orzekać, gdyż jest sam z sobą tożsamy, dając w ten sposób najprostszą i powszechną zasadę tożsamości<sup>48</sup>.

Aksjomaty będące zdaniem wyrażającymi istotną tożsamość, nie prowadzą nas od poznania jednej rzeczy do poznania innej, lecz jedynie przyczyniają się do poznania tej samej rzeczy w sposób doskonalszy<sup>49</sup>. Istnieją jednak dwie grupy naczelných aksjomatów, które: a) pozwalają przechodzić z poznania jednej rzeczy do poznania czym jest inna rzecz lub b) wręcz prowadzą do stwierdzenia istnienia innych rzeczy i do poznania czym one są<sup>50</sup>.

<sup>37</sup> Tamże, c. 2, 8—9.

<sup>38</sup> Tamże, c. 4, 16.

<sup>39</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 4, 16—17.

<sup>40</sup> Tamże, c. 2, 9—10.

<sup>41</sup> Tamże, c. 2, 10.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, c. 2, 8.

<sup>44</sup> Op. ph., Tr. IX, c. 4, 15.

<sup>45</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 2, 8.

<sup>46</sup> Tymże, c. 2, 5; 8.

<sup>47</sup> Tamże, c. 2, 5. Magni nie mówi o istnieniu przypadłości, bo tych nie uważa za byty. Należy podkreślić już tutaj, że w pojęciu bytu — którego desygnantami są tylko substancje — Magni akcentuje mocno stronę egzystencjalną bytu, 'exercitium essendi'. Istnienie jest dlań najbardziej istotną właściwością bytu, dla wyrażenia jej bardziej precyzyjnego tworzy termin 'essitio'. Por. tamże, Ens non factum, c. 4, 41.

<sup>48</sup> Tamże, Axiomata, c. 2, 7.

<sup>49</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 10, 34.

<sup>50</sup> Tamże, c. 1, 1.



Grupę pierwszą a) stanowią aksjomaty wyrażające tożsamość pojęciową. Wypowiadamy je pod wpływem porównania rozmaitych rzeczy w sposób bezpośrednio oczywisty, stwierdzając w nich, że rzeczy mają wspólną naturę i odpowiada im ta sama idea ogólna. Na tej drodze tworzymy klasyfikacje pojęć w 'praedicamentum' i 'cognoscimentum'<sup>51</sup>; 'praedicamentum' jest klasyfikacją pojęć ogólnych jednoznacznych, a 'cognoscimentum' jest klasyfikacją pojęć ogólnych analogicznych.

Grupę drugą (b) stanowią aksjomaty ruchu. W nich zawiera Magni całą teorię przyczynowości sprawczej. Stosunki zachodzące między kresami jakiegoś ruchu, tj. między przyczyną a jej skutkiem i odwrotnie, mają to do siebie, że pozostają z sobą w takim ścisłym związku, że jeden z terminów ruchu zakłada drugi, poznanie jednego z nich prowadzi do poznania drugiego<sup>52</sup>. Dlatego aksjomaty odnoszące się do ruchu spełniają doniosłą rolę w naszym poznaniu. Są one bezpośrednio oczywiste, otrzymujemy je z analizy pojęcia ruchu<sup>53</sup>.

W oparciu o to pojęcie dochodzimy do poznania istnienia i natury bytu nieznanego<sup>54</sup>. Aksjomatami, wyrażającymi stosunek między kresami ruchu, które stanowią rację formalną dla wszystkich demonstratywnych sylogizmów, są następujące zdania: 'Principium motus movet suum terminum; Terminus motus movetur a suo Principio; Principium motus opponitur suo termino; Terminus motus opponitur suo principio'<sup>55</sup>.

Aksjomatów zaś wyrażających stosunek kresów ruchu do bytu i niebytu istnieje siedem: 'Movens est Ens; Non Ens non movet; Terminus motus est Ens; Non ens non est terminus motus; Fibile non est Ens; Actuabile est Ens; Fibile sit ex nihilo sui'<sup>56</sup>.

Magni uważa, że te zasady są bezpośrednio oczywiste, samo zrozumienie terminów także przyjąć je za słuszne. Oczywiście ich możemy ujawnić nadto przez dowód niewprost i przez porównanie ich z zasadą tożsamości<sup>57</sup>. Przez to ujawniamy pierwszeństwo bytu w akcie przed bytem w możności<sup>58</sup> 'Actus est prior potentia'<sup>59</sup>.

W oparciu o te zdania można dowieść słuszności wielu następujących twierdzeń, tzw. 'aksjomatów udowodnionych', dotyczących różnego rodzaju ruchów<sup>60</sup>. W dalszych swoich rozważaniach filozoficznych wykorzystuje te aksjomaty jako przesłanki udowodnione. Zwraca jednak uwagę, że tylko wówczas otrzymamy wnioski prawdziwe w oparciu o te aksjomaty ruchu, jeżeli w mniejszych przesłankach uwzględnić będziemy ruchy realne, a nie wyimaginowane, jakimi są według niego np. arystotelesowskie 'dążenie' materii pierwszej do formy substancjalnej, czy 'nadawanie' tej materii istnienia przez formę

<sup>51</sup> Tamże, c. 10, 34—35.

<sup>52</sup> Tamże.

<sup>53</sup> Tamże, c. 4, 14—15; c. 10, 35.

<sup>54</sup> Tamże, c. 1, 1; c. 10, 35.

<sup>55</sup> Tamże, c. 4, 15.

<sup>56</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 4, 15—16. 'Fibile' to w filozofii Magniego tyle co byt możliwy, lecz on uważa go za niebyt. 'Actuabile' to byt istniejący, będący w możności do czegoś, do nabycia jakiegoś aktu, doskonałości.

<sup>57</sup> Tamże, c. 4, 16.

<sup>58</sup> Tamże.

<sup>59</sup> Pb. ph., Tr. XI, c. 12, 144.

<sup>60</sup> Por. tamże, 141—144; Princ. et sp., Axiomata, c. 5—9, 17—34.

substancjalną itp.<sup>61</sup>. Właściwe posługiwanie się rozumowaniem w oparciu o rzeczywiste ruchy, jest niezastąpionym środkiem do rozwiązywania nierozstrzygniętych w filozofii problemów<sup>62</sup>.

Omówione powyżej bezpośrednio oczywiste aksjomaty należą do jednej z klas prawd dla nas bezpośrednio oczywistych, do tzw. klasy 'primo nota per intellectum', primo intellecta'<sup>63</sup>.

## 2. Prawdy bezpośrednio oczywiste niekonieczne

Według Magniego prawdy bezpośrednio oczywiste możemy podzielić na pięć klas: a) Primo nota per sensum (primo nota); b) Primo nota per intellectum (primo intellecta); c) Motus experti sensitivi; d) Motus experti intellectivi; e) Motus primoadversi<sup>64</sup>. Kosmologia zakłada znajomość tych wszystkich rodzajów prawd bezpośrednio oczywistych.

a) Grupa pierwsza obejmuje naszą wiedzę zawartą w pojęciach rzeczy poznanych na podstawie zmysłowych spostrzeżeń, a więc w takich pojęciach jak pojęcie ciała, długość ciała, szerokość, wysokość, rozciągłość, kształt, światło, barwa i wiele własności ciał<sup>65</sup>. Należą tu wszystkie pojęcia jednoznaczne, uporządkowane w 'praedicamentum' i analogiczne uporządkowane w 'cognoscimentum'<sup>66</sup>.

Do pozostałych klas należą różne stosunki (habitudines) wyrażone w zdaniach, spostrzeżone przez nas przy pomocy zmysłów lub samym tylko umysłem.

b) Druga klasa obejmuje zdania analityczne jak np. zdanie całość jest większa od części<sup>67</sup>.

c) Do trzeciej klasy należą sądy oparte na refleksji nad naszymi przeżyciami natury zmysłowej, aktami zmysłowego doświadczenia. W sposób bezpośrednio oczywisty uświadamiamy sobie, że oglądamy słońce, że je sobie wyobrażamy, że coś słyszymy, wachamy, smakujemy, dotykamy, kochamy, nienawidzimy.

d) Do czwartej klasy należą sądy oparte na refleksji nad naszymi aktami poznawczymi i aktami woli. Jeśli idzie o te akty natury duchowej, to w sposób bezpośrednio oczywisty uświadamiamy sobie, że tworzymy pojęcia o rzeczach, wydajemy o nich sądy, wnioskujemy, że coś rozumiemy, kochamy, nienawidzimy, że się czymś cieszymy, smucimy, gniewamy że czegoś chcemy lub nie chcemy<sup>68</sup>.

e) Do ostatniej klasy należą sądy, w których wyrażamy różne zmiany spostrzeżone w rzeczach, ale nie tylko za pomocą jakiegoś poszczególnego zmysłu, lecz także przy udziale pamięci. Tak np. spostrzegamy, że tego oto człowieka wczoraj nie było, a dziś jest obecny lub odwrotnie itp.<sup>69</sup>

<sup>61</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 1, 2; c, 10, 35.

<sup>62</sup> Tamże.

<sup>63</sup> De Per se notis, L. I, c. 11, 50—51.

<sup>64</sup> De Per se notis, L. I, c. 11, 50—51.

<sup>65</sup> Tamże, 50.

<sup>66</sup> Op. ph., Tr. IX, c. 1, 9; De Per se notis, L. I, c. 11, 52.

<sup>67</sup> De Per se notis, L. I, c. 11, 51.

<sup>68</sup> De Per se notis, L. I, c. 11, 51.

<sup>69</sup> Tamże.

Prawdziwość bezpośrednio oczywistych zdań niekoniecznych zależy od istnienia aktualnego bytów konkretnych przez nas poznawanych. Np. taką jest prawdziwość zdania: 'księżyc porusza się'. To zdanie stałoby się fałszywe, gdyby księżyc uległ zniszczeniu. Zdania zaś analityczne są prawdziwe zawsze<sup>70</sup>.

Prawdy niekonieczne również odgrywają swą wielką rolę w filozofii, gdyż jako przesłanki mniejsze w rozumowaniach, przyczyniają się do poznania istnienia i natury czyli istoty rzeczy nie oczywistych dla nas bezpośrednio. Ważną jest rzeczą dla filozofa wiedzieć jakie z prawd niekoniecznych są czysto umysłowymi, a jakie zdobywamy w oparciu o zmysły<sup>71</sup>.

Istnieją dwa źródła, na podstawie których dochodzimy do prawd bezpośrednio oczywistych niekoniecznych:

a) dokładna obserwacja przyrody<sup>72</sup> i 'eksperymenty'<sup>73</sup>.

b) Drugim źródłem jest analiza umysłowa poprzez refleksję nad naszymi aktami poznawczymi zmysłowymi i umysłowymi, oraz towarzyszącymi im uczuciami i aktami woli<sup>74</sup>.

Najwięcej prawd bezpośrednio oczywistych posiadamy na podstawie powyżej wspomnianej refleksji<sup>75</sup>. Bez tej refleksji, czyli doświadczenia wewnętrznego, nie moglibyśmy nie tylko nie pewnego orzekać o Bogu, aniołach, człowieku i zwierzętach, lecz nie wiedzielibyśmy należycie czym jest ciało, barwa, dźwięk itp., ponieważ bez niej nie wiedzielibyśmy czym są nasze wyobrażenia, słyszenie, widzenie<sup>76</sup>. Dlatego też kosmolog winien znać sposób przeprowadzania refleksji nad własnymi przeżyciami. Proces ten jest stosunkowo trudny<sup>77</sup>.

### 3. Rola idei Bytu Najdoskonalszego w poznaniu

Refleksja nad poznaniem umysłowym doprowadza Magniego do stwierdzenia zasadniczej roli, o znaczeniu również metodologicznym, jaką spełnia w naszym poznaniu umysłowym pojęcia 'Bytu w pełni doskonałego — 'Ratio Entis in sua puritate'<sup>78</sup>. W pierwszym rzędzie rola tego pojęcia ujawnia się, gdy usiłujemy ująć braki istniejące w poznawanych bytach, ich niedoskonałości<sup>79</sup>.

Filozofowie dużą wagę przywiązują do pojęcia bytu najuboższego w treść, abstrahującego od wszelkich szczegółowych zdeterminowań. Pojęcie takie — ich zdaniem — da się orzekać przynajmniej analogicznie o wszystkich bytach, zarówno substancjach jak i przy-

<sup>70</sup> Tamże, c. 10, 44—45; Princ. et sp., Axiomata, c. 1, 2.

<sup>71</sup> Op. phr, Tr. IX, c. 2. Rozdziałowi daje tytuł: 'Sine accurata notitia motuum sensitivorum et intellectivorum nemo Philosophus'.

<sup>72</sup> De Per se notis, L. I, c. 12, 53.

<sup>73</sup> Tamże, c. 12, 52.

<sup>74</sup> Tamże, c. 12, 53.

<sup>75</sup> Princ. et sp., przedmowa, 8 nlb.

<sup>76</sup> De Per se notis, L. I, c. 12, 54—56.

<sup>77</sup> Tamże, c. 11, 49.

<sup>78</sup> Tamże, L. II, c. 13, 98.

<sup>79</sup> Tamże, c. 14, 106.

padłościach<sup>80</sup>. Zdaniem Magniego pojęcie bytu w ogóle pełni wielką rolę w filozofii przede wszystkim ze względu na swą ogólność; ze względu jednak na oczywistość, bardziej zasadnicza rola przypada pojęciu Bytu Najdoskonalszego, bo jest ono pojęciem nawskroś oczywistym, najoczywistszym<sup>81</sup>. Byt Najdoskonalszy nie ma w sobie niczego z niebytu, jest tym wszystkim co należy do bytu, a ta cecha przysługuje mu z absolutną koniecznością<sup>82</sup>. Dlatego pojęcie Bytu Najdoskonalszego jest tak podstawowe, że jedynie ono pozwala nam rozumieć pojęcia wszelkich innych bytów, samo zaś nie zakłada żadnego innego pojęcia<sup>83</sup>. Dzięki niemu rozumiemy takie pojęcia jak 'niebyt', 'byt w możności', 'przyczyna sprawcza ruchu nieporuszona', 'Stwórca niestworzony', i sądy takie jak: 'niebyt z konieczności jest niebytem', niebytem nie może być źródłem ruchu', itp.<sup>84</sup>. Dopiero znając pojęcie Bytu Najdoskonalszego tworzymy sobie pojęcie bytu w ogóle i nim się poprawnie posługujemy<sup>85</sup>.

Pogląd ten wpłynął na to, że swej metafizyki nie rozpoczyna od pojęcia bytu w ogóle, lecz od rozważania pojęcia Bytu Najdoskonalszego.

Pojęcie Bytu Najdoskonalszego zdobywamy dzięki iluminacji Bożej, w której poznajemy ideę Bytu Najdoskonalszego<sup>86</sup>. Idea Bytu Najdoskonalszego jest 'światłem naszych umysłów' bo umożliwia nam dokonywanie procesów poznania, jakimi są tworzenie pojęć o rzeczach<sup>87</sup>, wydawanie sądów i rozumowanie<sup>88</sup>, a tym samym pozwala poznawać także naturę tych procesów. Ta idea umożliwia nam w ogóle życie umysłowe<sup>89</sup>, czyli akty woli i rozumu; pozwala określać normy poznania i postępowania; gwarantuje prawdziwość oraz pewność naszego poznania i moralność w postępowaniu<sup>90</sup>.

Podobnie jak pojęcie Bytu Najdoskonalszego, tak również wszelkie ogólne pojęcia rzeczy, zdobywamy w poznaniu nie na drodze abstrakcji. Refleksja nad naszym poznaniem poucza nas, że zdobywamy je dzięki światłu umysłowemu czyli iluminacji idei odwiecznych,

<sup>80</sup> De Per se notis, L. II, c. 13, 98. Magni mniej ceni pojęcie bytu w ogóle dlatego, że jest pojęciem niewyraźnym — 'non sit praecisus, sed confusus (conceptus). Op. ph., Tr. VIII, c. 2, 2.

<sup>81</sup> De Per se notis, L. II, c. 13, 99.

<sup>82</sup> '...Quod Ens, nil sit non Entis, sitque id omne, quod est Entis, non solum non est impossibile, sed est absolute necessarium, primumque per se intellegibile'. Tamże, c. 13, 104. Mamy tu typowo bonawenturiańskie wyjaśnienie czym jest Byt jako Byt utożsamiony z Bogiem. Magni opowiadając się za największą oczywistością pojęcia Bytu Najdoskonalszego nawiązuje do typu filozofii, którą wyznawali św. Anzelm, św. Bonawentura, Jan Duns Szkot, a nawet R. Descartes.

<sup>83</sup> Tamże, c. 13, 98.

<sup>84</sup> Tamże, c. 11, 96—97; c. 13, 104—105.

<sup>85</sup> Op. ph., Tr. VIII, c. 1, 1.

<sup>86</sup> 'Itaque in Metaphysica sepono Ens, cogitatum cum abstractione ab omnibus Entibus... Contemplor enim Rationem Entis, cui nihil desit ad perfectionem entitatis: qua demonstrata, possum sub eius radio censere de omnibus, ac singulis...' Tamże.

<sup>87</sup> De Per se notis, L. II, c. 14, 108.

<sup>88</sup> Tamże, c. 10, 89; c. 14, 111—115.

<sup>89</sup> De Luce ment., c. 1, 1; c. 13, 54.

<sup>90</sup> Princ. et sp., Lux mentium, 60.

która towarzyszy nam przy poznawaniu umysłowym siebie i rzeczy nas otaczających<sup>91</sup>. Konkretnie istniejące rzeczy poznajemy jako istniejące na wzór odwiecznych idei Bożych, przyświecających nam w poznaniu. Tylko na tej drodze, stwierdza Magni, możemy zrozumieć czym rzeczy są<sup>92</sup>.

Zagadnienie to należy głównie do metafizyki poznania, lecz posiada ono także swój wydźwięk metodologiczny. Stwierdzenie bowiem iluminacji zwraca umysł na inne regiony bytu niż świata rzeczy konkretnych. Stwarza ono też osobny przedmiot badań oraz sposób rozwiązania zagadnień. Jasno uwidacznia się to zarówno w metafizyce jak i 'fizyce' Magniego.

Istnienie Boga stwierdza Magni dwojako: na podstawie analizy pojęcia bytu koniecznego i natury bytów przygodnych w świecie oraz na podstawie refleksji nad własnymi aktami umysłowymi. Sposób uzasadniania oparty na refleksji uważa za doskonalszy i nim wzmacnia pierwszy sposób dowodzenia<sup>93</sup>.

Kosmologia w takim ujęciu staje się rozpatrywaniem danych empirycznych w świetle pojęcia Bytu Najdoskonalszego a ostatecznie w świetle idei Bytu Najdoskonalszego czyli w świetle 'światła umysłów'. 'Światło umysłów' jest Bogiem<sup>94</sup>. Zatem kosmologia rozważa przyrodę w stosunku do Boga i w świetle idei Bożych. Stwierdzenie to wyznacza badaczowi rzeczywistości według tej 'mystycznej' filozofii — jak ją sam Magni nazywa — odpowiednią postawę. Choć iluminacja przysługuje wszystkim ludziom w sposób naturalny, to jednak, ponieważ jej źródłem jest Bóg, stan moralny badacza pozostaje nie bez wpływu na rozważania filozoficzne<sup>95</sup>.

#### 4. Teoria bytu

Teoria bytu jest najbardziej podstawową teorią w każdym systemie filozoficznym. Magni nie zawsze wyraźnie przedstawia wpływ swej teorii bytu na poglądy metafizyczne i kosmologiczne.

##### A) Pojęcie bytu

Według Magniego dopiero pojęcie Bytu Najdoskonalszego pozwala posługiwać się naturalnym dla nas w poznaniu, jednak mniej jasnym niż ono, najogólniejszym pojęciem bytu jako takiego, który określa w sposób następujący: '... to nazywam bytem, co aktualnie wykonuje akt istnienia, czyli egzystencji i może dzięki jakiejś mocy wykonywać akt istnie-

<sup>91</sup> ... experior, me iudicare sub radio lucis intelligibilis de ipsa luce animalis et sensibili'. De Per se notis, L. II, c. 10, 88.

<sup>92</sup> Per. De Luce ment., c. 13, 50—53; c. 19, 87—88; De Luce ment. ex s. patr. August. et Bonaven., c. 7, 90—92; Princ. et sp. (Soliloquium VII), 143.

<sup>93</sup> Ms. IV 313, Praefatio, c. 2, f. 4—4v. Augustyn de Corniero uważa, że Magni zna jeden dowód istnienia Boga złożony z obu tych sposobów uzasadnień.

<sup>94</sup> De Luce ment., c. 1, 1. Zachodzi problem, czy Magni przyjmuje widzenie rzeczy w Bogu (ontologizm) oraz czy nie powtarza dowodu anzelmiańskiego (dowód ontologiczny) na istnienie Boga. Zagadnienia te wymagają osobnych rozpraw.

<sup>95</sup> Tamże. Por. De Luce ment. ex s. patr. August. et Bonaven., c. 6, 79.

nia oddzielnie od wszelkiego innego bytu<sup>96</sup>. Przypadłości, czyli wszystkie — jak mówi Magni — ruchy zarówno aktywne jak pasywne, nie mogą istnieć oddzielnie od swych podmiotów i dlatego nie są bytami. Magni nie nazywa ich bytami, jeśli się je rozpatruje oddzielnie od przyczyny czy kresu ich ruchu, tzn. od bytu, o którym się je orzeka<sup>97</sup>.

Pojęcie bytu u Magniego obejmuje właściwie tylko substancje, a więc nie wszystko to, co stanowi rzeczywistość. Wszystko co jest rzeczywiste, co istnieje niezależnie od myśli poznającego, nazywa Magni 'r e s' — 'r z e c z y' i te dzieli na b y t y (entia) i na s t o s u n k i b y t o w e<sup>98</sup>.

Wyjaśnia, że 'habitudines' odpowiadają temu, co filozofowie nazywali 'modi', gdyż modyfikują one coś w sposób określony<sup>99</sup>.

'Habitudines' są tym, co jedynie możemy orzekać o bytach w sposób twierdzący, gdyż byt o innym bycie orzeka się tylko przecząco. Te habitudines same się są bytami, ale pozwalają nam poznawać czym są byty<sup>100</sup>.

Według Magniego istnieją byty i stosunki bytowe niezależnie od myśli poznającego. Pojęcie bytu pokrywa się z pojęciem substancji i orzeka się je podobnie jak pojęcie substancji o różnych 'stopniach bytowych' czyli rodzajach substancji, w sposób analogiczny. O przypadłościach, ponieważ one są tylko odniesieniami bytowymi, pojęcia bytu nie orzeka się nie tylko analogicznie, ale nie orzeka nawet wieloznacznie<sup>101</sup>. Choć można by, zdaniem Magniego, przyjąć bez sprzeczności że pojęcie bytu orzeka się analogicznie tylko o przypadłościach koniecznych, absolutnych, wziętych abstrakcyjnie<sup>102</sup>

### B) Zagadnienie różnic

Gdy mówimy, że jedna rzecz różni się od drugiej, to mamy na myśli, iż rzecz A nie jest rzeczą B. Jeśli mamy dwa byty osobno istniejące, to zachodzi między nimi różnica, którą Magni nazywa różnicą bytową (*distinctio entitativa*). Zachodzi ona między różnymi bytami, między substancjami, np. między Piotrem a Pawłem. Może ona być dwojaka: a) '*distinctio simpliciter entitativa*' czyli '*distinctio entitatis*', która zachodzi np. między światłem w lustrze a lustrem i b) '*distinctio entitatis et subiecti*', która zachodzi np. między lustrem a słońcem.

'Habitudines', właściwości bytów, rozważane w oderwaniu od substancji, o których się je orzeka, nie istnieją, zatem w dalszej konsekwencji nie różnią się one żadnym ze sposo-

<sup>96</sup> Op. ph., Tr. VIII, c. 2, 2. Magni podkreślając stronę egzystencjalną w bycie przezwy-  
cięża esencjalizm charakterystyczny dla platońskiego typu filozofii, do którego w różnych  
punktach nawiązuje. Nie wiadomo czy przyjmuje różnicę realną między istotą a istnieniem  
bytu. Mówi jasno, że tej różnicy nie ma między istotą Boga a Jego istnieniem. Por. Op.  
ph., Tr. X, c. 13, 47.

<sup>97</sup> Tamże, Tr. VIII, c. 2, 2.

<sup>98</sup> Tamże, c. 5, 5.

<sup>99</sup> Tamże, c. 5, 6.

<sup>100</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 1, 1; Op. ph., Tr. VIII, c. 4, 5.

<sup>101</sup> Por. Ms. IV 313, Pars Prima, Appendix, Disqu. II, sec. 3, f. 176v—178. bg

<sup>102</sup> Tamże. Przypadłością konieczną z racji materii jest ilość, a z racji formy — jakość.  
Abstrakcyjnie wzięte wyrażają substancje. Por. Tamże, c. 3, f. 168v.

bów różnicy powyżej przedstawionej tak od bytów, którym przysługują, jak i od siebie nawzajem. Różnicę tę nazwiemy fizyczną. Jest ona w filozofii Magniego jedyną różnicą realną we właściwym tego słowa znaczeniu, tj. niezależną od myśli poznającego. Różnice między bytami a ich odniesieniami i między odniesieniami bytowymi nawzajem, nazywa Magni 'różnicami rzeczowymi' (*distinctiones reales*), ponieważ kresy tych różnic są rzeczami, tj. czymś co jest niezależne od myśli<sup>103</sup>. Ten rodzaj różnicy jednak sprowadza się do różnicy z podstawą w rzeczach, bowiem według niego odniesienie bytowe właściwie utożsamia się z bytem, o którym je orzekamy. To tylko rozum poznający wyróżnia je ujmując tę samą rzecz po różnymi aspektami.

Magni wspomina jeszcze o innych rodzajach różnic: o tzw. różnicy 'rationis ratiocinantis' i różnicy 'rationis ratiocinatae' czyli o różnicy 'ex natura rei vel formalis'. Różnica 'rationis ratiocinantis' jest różnicą myślną bez podstawy w rzeczach, druga natomiast jest różnicą myślną z podstawą w rzeczach.

Magni uważa że ostatecznie głębsze zastanawianie się nad naturą tych różnic jest zbyteczne, ponieważ nie ma ono większego znaczenia dla poznawania bytów.

### C) *Byty konkretne i ogólne*

Magni sądzi, że nie ma wśród rzeczy konkretnych rzeczywistych takiej, której by nie odpowiadała idea na wzór której ona istnieje<sup>104</sup>. Idea ta mieści się w umyśle Bożym. Wszystko jednak co realnie istnieje poza Bogiem, jest konkretne, jednostkowe. Przecistawiając się realizmowi umiarkowanemu w poglądzie na uniwersalia — Magni mówi, że istota rzeczy konkretnie istniejących jest zawsze jednostkowa. Nie ma w rzeczach istniejących jakiejś natury wspólnej, jakiegoś ogółu. Sprzecznością jest twierdzenie, że coś jest konkretne, szczegółowe i zarazem ogólne<sup>105</sup>.

Przyczyny wzorcze rzeczy stanowią odrębny świat, 'mundus intelligibilis', na wzór którego są stworzone rzeczy konkretnie istniejące i wedle którego istnieją, poruszają się i są poruszane<sup>106</sup>. Tylko te właśnie modele, wzory rzeczy konkretnie istniejących jako idee Boże są ogólne.

### D) *Byt w akcie i byt w możliwości*

Magni nie godzi się na arystotelesowski pogląd, że byt realny dzieli się w sposób adekwatny na byt w akcie i byt w możliwości. Taki podział zarówno przy założeniu, że pojęcie

<sup>103</sup> Op. ph., Tr. VIII, c. 5, 6.

<sup>104</sup> Op. ph., Tr. V, c. 1, 21

<sup>105</sup> De syll. dem., c. 2, 5—6; Ms. IV 313, Pars Prima, Appendix, Disqu. I, sec. 1, c. 1, art. 2, f. 146v.

<sup>106</sup> Princ. et sp., (Soliloquium VI), 142. Nie przesądzamy, czy na podstawie tego, co tu przytoczono z poglądów Magniego, można absolutnie wykluczyć u niego nominalizm względnie konceptualizm. Pogląd Magniego na uniwersalia czeka na opracowanie, jest zupełnie nieznan. Dziś wiadomo, że rękopis Ms. IV 313 w 'Appendix' zawiera szczegółowy wykład o naturze uniwersaliów. Uważa, że spór o ich naturę może być rozstrzygnięty przy uwzględnieniu przyczyn wzorczych rzeczy.

bytu w ogóle orzeka o swych desygnatach jednoznacznie, jak i przy założeniu, że to pojęcie orzeka o swych desygnatach analogicznie, prowadzi do sprzecznego wniosku, iż coś jest bytem w akcie i zarazem czystą możliwością<sup>107</sup>. Nie przyjmuje więc Magni możliwości istnienia bytu będącego czystą możliwością. Nie oznacza to, że Magni odrzuca w ogóle byt w możliwości: aktualnie istniejące byty stworzone są w możliwości do tego, by być udoskonalone przez inny byt doskonalszy od siebie<sup>108</sup>. Wykluczając istnienie czystej możliwości, przyjmuje Magni istnienie możliwości towarzyszącej bytom stworzonym aktualnie istniejącym oraz zasadę pierwszeństwa bytu w akcie przed bytem w możliwości.

Przyczynowanie sprawcze jest ruchem przechodnim, zakłada ono w bycie będącym przyczyną ruch wsobny, wewnętrzny dynamizm, bez którego nie mógłby on być przyczyną sprawczą. Ruch przechodni jest źródłem powstawania czegoś z niebytu do bytu. Obserwacja nas uczy, że pewne rzeczy powstają (*facere, producere*), a pewne są udoskonalane (*actuare*). W obydwu wypadkach coś powstaje. Obydwa te ruchy sprowadzają się do ruchu zwanego powstawaniem czegoś (*fitio*). To co ma powstać jest 'fibile', a 'fibile' nie jest czymś rzeczywistym, nie jest bytem, jest czystą możliwością, nicością. Zarówno byt powstający jak i akt doskonalący nie mogą być wywołane, 'wyprowadzane' z biernej potencji czegoś, bowiem wbrew zasadzie sprzeczności, istniałyby zanim stałyby się czymś rzeczywistym. Jeśli stały się czymś rzeczywistym, to pochodzą całkowicie z możliwości a raczej 'płodności' czynnej przyczyny sprawczej, są przez nią stwarzane. Ona przez swe działanie nie wyczerpuje swej mocy i z konieczności jest w jakiś sposób tym, czego jest przyczyną, lecz w sposób wyższy, eminentny. Jest ona aktem, jej istotą stanowi wewnętrzny dynamizm, a zatem duchowość. Stwierdzenie to odnosi się do wszystkich przyczyn sprawczych, także stworzonych<sup>109</sup>.

Istnieją także byty stworzone z istoty swej pozbawione zdolności do ruchu, jakimi są np. ciała czy atomy z których one się składają, lecz one cały swój byt i wszystkie własności zawdzięczają bytom dynamicznym stworzonym, duchom stworzonym przez Pierwszą Przyczynę<sup>110</sup>.

## 6. Podsumowanie

Przedstawiając w tym artykule przedmiot kosmologii Magniego, jej metody i stosunek do metafizyki, podaliśmy zarazem w zarysie koncepcję filozofii Magniego ujawniając w niej pewne elementy dotychczas niezauważone. Jak można było się przekonać, jest to koncepcja w dużej mierze samodzielna, mimo że posiada pokrewieństwo z koncepcjami filozofii św. Augustyna i św. Bonawentury. Magni nie jest komentatorem, zdaje sobie jednak sprawę, że nie we wszystkim jest oryginalny.

<sup>107</sup> Ms. IV 322, Pars Tertia, Tr. Unicus, c. 1, art. 2, t. 68—68v.

<sup>108</sup> Op. ph., Tr. XVII, c. 5, 246. Por. Princ. et sp., Axiomata, c. 2, 6.

<sup>109</sup> Princ. et sp., Axiomata, c. 5, 17—21.

<sup>110</sup> Te poglądy wraz z wielu innymi stanowią treść ogólnej kosmologii Magniego. Zwięźle ale wyczerpująco przedstawione są one po raz pierwszy w mojej rozprawie: Marianus a Sobienie, *Cosmologia Valeriani Magni*, *Collectanea Franciscana* 31 (1961) 609—636.



Zna rozwój koncepcji filozofii, której jest zwolennikiem. Odnosi ją do Platona — i słusznie — a nawet do jeszcze dawniejszych czasów. Występuje ona u św. Augustyna i innych Ojców Kościoła<sup>111</sup>. Jest coś z platonizmu w artysteteliźmie, chociaż arystotelizm — mimo że jest systemem od lat najpowszechniej przyjętym wśród filozofów i chrześcijańskich teologów — jest filozofią u podstaw fałszywą<sup>112</sup>. Myśl platońska św. Augustyna dalej zostaje rozwinięta przez św. Bonawenturę, którego studiując powziął Magni myśl opracowania swej filozofii. Zwrócił uwagę na dwie odrębne grupy jego dzieł: na wykłady uniwersyteckie, pozostające w zgodzie z poglądami przyjętymi w XIII wieku i na pisma z własnymi poglądami św. Bonawentury, wśród których na szczególne uwzględnienie zasługuje dzieło 'Itinearium mentis in Deum'<sup>113</sup>.

Definicja filozofii Magniego jest zgodna z definicją podaną przez św. Bonawenturę<sup>114</sup>, nic więc dziwnego, że zapożyczając od niego egzemplaryzm, iluminizm, mógł swą filozofię zatytułować — jak to mamy w rękopisach hanowerskich — 'filozofię w duchu Doktora Serafickiego. Duży wpływ na Magniego miały same dzieła św. Augustyna. Magni sądzi, że dawną teorię iluminacji sam uzasadnia w należyty sposób i uzupełnia nowymi eksperymentami<sup>115</sup>. Od św. Bonawentury wziął również teorię o roli idei Bytu Najdoskonalszego w naszym poznaniu<sup>116</sup>. Oczywiście widoczne są także u Magniego wpływy myśli innych jeszcze myślicieli z doby patrystyki, jak Plotyna i średniowiecza, jak Durandus a S. Porciano czy wcześniejszy odeń Duns Szkot.

Gdy idzie o uwagi Magniego co do własnego wkładu, to swemu wysiłkowi przypisuje opracowanie metody filozofii, szczególnie zasad rozumowania złożonego (rozumowanie kompozytywne) i stworzenie systemu za pomocą tej metody zgodnie z od dawna znanymi założeniami filozofii platońsko — augustyńskiej, czyli rozwinięcie w ramach koncepcji tej filozofii nauki o Bogu, świecie i człowieku<sup>117</sup> z uwzględnieniem nowych osiągnięć<sup>118</sup>.

W związku z zagadnieniami przedstawionymi w ostatnim rozdziale artykułu nasuwają się pewne uwagi szczegółowe. I tak pogląd na znaczenie zasady tożsamości zaczerpnął zapewne od Antoniego Andrea, szkotysty zmarłego w 1320 roku<sup>119</sup>, uzasadnia ją bowiem podobnie. Przeciwstawia się równocześnie przez obronę prymatu tej zasady, znanemu sobie z pism Fr. Suarezowi, który uważał zasadę tożsamości za czczą tautologię<sup>120</sup>.

<sup>111</sup> Por. De Luce ment, c. 23, 125; Op. ph., Tr. II, c. 20, 149 (145 — pomyłka zecerska).

<sup>112</sup> Krytyka arystotelizmu poświęca całe dzieło De Peripatu.

<sup>113</sup> De Luce ment., c. 24, 126—137.

<sup>114</sup> Św. Bonawentura, De reductione artium, Tria Opuscula, Quaracchi 1925.

<sup>115</sup> De Luce ment. ex s. patr. Augus. et Bonaven., c. 1, 7.

<sup>116</sup> Por. Gilson E., La philosophie au Moyen Age. Paris 1952. 443.

<sup>117</sup> Op. ph., Tr. III, c. 5, 7.

<sup>118</sup> Magni uwzględniał nowe badania, cudze i własne. Korzystał np. z Galileusza, Pascala Tychona Brahe, Williama Gilberta z Colchester i innych, sam przeprowadzał naukowe doświadczenia fizyczne, np. z próżnią.

<sup>119</sup> Divine sciencie clarissimi Antonii Andreae quaestiones nuperrime diligenti examine re cognite ac ... per rev. p. fratrem Franciscum de Valenita ..., L. IV, q. 4, 18, qu. 5, 19.

<sup>120</sup> Suarez Fr., Opera omnia, Parisiis 1878, t. XXV, 33, 23—24; 111, 1; 112, 3—4; 114—115.

Jest rzeczą co najmniej bardzo prawdopodobną, że pod niektórymi względami Magni wywarł wpływ na G. W. Leibniza, który znał jego pisma i cenił je, a nawet rękopisy jego filozofii przechował, mając zamiar jej niewydane części wydrukować razem z niewydanymi dziełami Descartesa, Galileusza, B. Pascala, Campanelli i innych<sup>121</sup>. Christian Wolf powiada, że Leibniz wiele zawdzięczał wnikliwości Waleriana' (Magniego) i świadczy, iż w nauce o pojęciach jasnych Leibniz jest pod jego wpływem<sup>122</sup>. Magni rzeczywiście podkreśla to zagadnienie, jak widzieliśmy przy zagadnieniu wartości pojęcia bytu w ogóle.

Leibniz i Magni zbliżają się do siebie w poglądach przez nawiązanie do augustynizmu przy uzasadnianiu prawdziwości zdań koniecznych, przez pogląd na rodzaje poznania i ich różną wartość oraz przez pogląd na rolę zasad pierwszych<sup>123</sup>.

W szczególności na uwagę zasługuje fakt, że może najbardziej zbliża ich do siebie pogląd na rolę zasady tożsamości w naszym poznaniu<sup>124</sup>. Pod tym względem obydwaj nie są oryginalni, bowiem problem pierwszeństwa zasady tożsamości wysunął już w średniowieczu Antoni Andera i był dyskutowany przez Suareza. Przez Magniego został opracowany w sposób specjalny i zastosowany do systemu. Zapewne poprzez Magniego, a nie wprost z dawnej scholastyki, problem ten przeszedł do filozofii Leibniza.

Ne ulega wątpliwości, na co dotychczas nie zwrócono uwagi, że Magni wcześniej niż Leibniz sformułował zasadę tożsamości<sup>125</sup> i wcześniej od niego uczynił z niej fundament systemu swej filozofii.

Wolf darzy uznaniem naukę Magniego o pojęciach wyraźnych, przecenia jednak jego wpływ, sądząc że zarówno Leibniz jak i Descartes przyswoili sobie od niego tę naukę<sup>126</sup>.

Godny podkreślenia jest fakt, że w XVII wieku Magni budził 'filozoficzny ferment', na terenie Polski zarówno przez swe doświadczenia z próżnią jak i czysto filozoficzne swe dzieła, których okazała część została ogłoszona drukiem w Polsce, gdzie do głównych przeciwników Magniego należeli krakowski profesor Jan Brożek i dwaj wileńscy jezuita Wojciech Wijuk Kojalowicz oraz Oswald Krueger<sup>127</sup>.

<sup>121</sup> Leibniz G. W., *Opera omnia*, t. V., L. Dutens, Genovae 1768, 421; 470.

<sup>122</sup> Wolf. Chr., *Psychologia empirica ...*, Veronae 1736, Pars I, sec. 2, c. 2, z 76, 27.

<sup>123</sup> Por. Leibniz G. W., *Oeuvres philosophiques latines et françoises*, Nouveaux Essais..., R. E. Raspe, Amsterdam 1765, L. IV, c. 2, 326—331; c. 11, 413—414; *Opuscles et fragments inédits de Leibniz*, L. Couturat, Paris 1903, 17—18; 518—519. Łor. Couturat L., *La Logique de Leibniz*, Paris 1901, 186—187, 203; 215; 217—219; 221.

<sup>124</sup> Por. Leibniz G. W., *Nouveaux Essais ...*, L. IV, c. 2, 326—331.

<sup>125</sup> Wilhelm Wundt uważał, że to Leibniz w czasach nowożytnych pierwszy sformułował zasadę tożsamości jako logiczną. Por. tenże, *Logik*, t. I, *Erkenntnislehre*, Stuttgart 1893, 562. J. Pape na podstawie studiów nad Leibnizem uważa, że on też przyjmuje ontologiczną zasadę tożsamości. Por. Barth Thim., recenzja w *Wissenschaft und Weisheit* 2 (1951) 151.

<sup>126</sup> Wolf Chr. dz. c., Pars I, sec. 2, c. 2, ? 76, 27.

<sup>127</sup> Dzieła polemiczne dwóch pierwszych autorów omówili ks. Fr. Gabryl. i prof. Zygmunt Mysłakowski, lecz *bardzo ogólnie*.

O doświadczeniach O. Kruegera przeciw próżni jest wzmianka w *'Philosophia naturalis vulgo Physica'*, 339—340. Jest to rękopis anonimowy z 1682 współoprany z *'Organii Aristotelici...'* rękopisem Biblioteki Uniwersytetu M. C. Skłodowskiej w Lublinie.