

Mieczysław Gogacz

Komentarze do "Liber de causis" opracowane na seminarium filozofii przy Wydziale Filozofii ATK w roku akademickim 1966/67

Studia Philosophiae Christianae 4/1, 145-164

1968

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.

nych zdań. Pod tym względem uzasadnienia wypowiedzi religijnych nie różnią się od zwykłych uzasadnień.

Natomiast uzaosadnienie samego założenia podstawowego danej religii nastrocza różne trudności logiczne. Wyznawcy bowiem wszelkich religii odróżniają wyraźnie zwykłe poznanie od wiary. Można więc tu pytać:

1. Czy założenie podstawowe religii w ogóle bywa uzasadnione?
2. Jaka jest różnica między takim uzasadnieniem religijnym a zwykłym?

W odpowiedzi podano siedem rodzajów poglądów na to uzasadnienie założenia podstawowego: 1) Nie ma żadnego uzasadnienia. 2) Można podać pełne uzasadnienie. Gdy się zaś nie uznaje możliwości pełnego uzasadnienia, wtedy bądź uznaje się tu niepełne uzasadnienie bezpośrednio: 3) Na podstawie oglądu. 4) Na podstawie zaufania. Bądź też uznaje się niepełne uzasadnienie pośrednio: 5) Dedukcyjne. Albo też redukcyjne: 6) Odwołujące się do ludzkich autorytetów. 7) Odwołujące się do hipotez religijnych.

Szczegółowe rozważenie wszystkich tych siedmiu rodzajów uzasadnień zawiera szereg dalszych omówień: stosunku niepełnych uzasadnień do aktu wiary, rodzajów autorytetów, kryzysu autorytetu, wreszcie tzw. hipotez religijnych.

Hipotezy te spełniają to, co publicyści nazywają „nadaniem sensu światu i istnieniu”. Tłumaczą komuś wszystkie jego doświadczenia i pozwalają na przewidywania. Można rozróżnić tu hipotezy, które: 1) tłumaczą tylko zdania opisowe, 2) koordynują zdania opisowe ze zdaniem wartościującymi, 3) tłumaczą tylko zdania wartościujące, 4) tłumaczą zdania dotyczące swoistych doświadczeń religijnych.

Zazwyczaj uwzględnia się tylko pierwsze lub trzecie z tych rozróżnień, czyli uważa się za religię bądź tylko za coś w rodzaju nauki, bądź tylko za dziedzinę wartości. Tymczasem sprawy są tu znacznie bardziej powikłane.

W załączniku są podane dwie analizy logiczno-symboliczne: pojęcia analogii i pojęcia autorytetu.

Praca ta stanowi pionierską próbę analizy logicznej myślenia religijnego. Autor ograniczył się tylko do wielkich religii świata (Bramanizm, Buddyzm, Judaizm, Chrześcijaństwo, Islam). Z natury rzeczy wywody są bardzo zwarte i pozostawiają nieraz zagadnienia otwarte. Ale już w tej postaci widoczne jest, jak bardzo nowoczesna logika symboliczna obowiązuje też we wszelkiej teologii.

Sama logika religii nie jest teologią. Ale dopiero dzięki takiej analizie logicznej religii teologowie dowiadują się, jaką logiką się posługują, jakimi regułami kierują się w swych rozumowaniach i jakie błędy im grożą. Dziś zaś, gdy rozwija się dialog katolików z innymi religiami i z ateizmem, zagadnienia te nabierają coraz większej aktualności.

J. Fr. Drewnowski

Z ZAGADNIENIŃ HISTORII FILOZOFII

M. Gogacz

Komentarze do „Liber de causis” opracowywane na seminarium historii filozofii przy Wydziale Filozofii ATK w roku akademickim 1966/67.

1. Mieczysław Gogacz: O pracy seminarium historii filozofii ATK i o komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”.

Seminarium historii filozofii średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej ATK swój naukowy i dydaktyczny cel widzi w badaniu tekstów z okresu średniowiecza dla uzyskania wiedzy o różnych odmianach metafizyki średniowiecznej, dokładnego poznania tej metafizyki w określonym tekście badanego autora, wyspecjalizowania się w trudnej sztuce analizy rekonstruującej zawarte w tekście poglądy filozoficzne. Z powyższego określenia celu seminarium wynika, że w badaniach nad tekstami uwzględnia się przyjęte przez prof. Świeżawskiego w książce „Zagadnienia historii filozofii”¹, rozróżnienie na studia nad dziejami tekstu i jego edycją oraz na studia interpretacyjne, rozumiane jako immanentne dla dzieła i krytyczne odtworzenie wykładanych w tekście poglądów filozoficznych. Wynika z tego dalej, że przez historię filozofii² rozumie się naukę przede wszystkim o dziejach poglądów filozoficznych w historycznie danych tekstach. Dodajmy, że w tych dziejach bada się specjalnie filozoficzne uwarunkowania i filozoficzne konsekwencje, odkrywanych w tekście problemów, inaczej mówiąc bada się problemy filozoficzne w ich powstawaniu, formułowaniu, przekształcaniu i filozoficznych skutkach. Bierze się w związku z tym pod uwagę kontekst erudycji filozoficznej bar-

¹ S. Świeżawski, *Zagadnienia historii filozofii*, Warszawa 1966, s. 359 i 295.

² Por. M. Gogacz, *W sprawie koncepcji historii filozofii*, *Zeszyty Naukowe KUL VII* (1964) z. 3 (27), 53—57. Tenże: *O pojęciu i metodzie historii filozofii*, *Ruch filozoficzny XXV* (1966), z. 1—2, 76—80.

dziej niż kontekst erudycji historycznej. Chodzi bowiem o uzyskanie wiedzy z dziejów filozofii, a nie z dziejów kultury. Wiąże się z tym sprawa rozumienia filozofii i cały szereg problemów metodologicznych lub wprost metodycznych, dotyczących sposobów, a więc metod dochodzenia do wyników, zgodnych z treścią myśli filozoficznej, zawartej w teście. Wszystkie te sprawy składają się na teorię zadań historyka filozofii, jego warsztatowych możliwości, na całą „poetykę” stosowaną przez zespół seminaryjny. Wymaga to jednak dłuższego omówienia, z czego w tym miejscu trzeba zrezygnować.

Tych kilka sygnałów z zakresu przyjętego stylu roboty naukowej ma tylko pomóc w uzasadnieniu podjęcia przez zespół seminarium historii filozofii średniowiecznej na ATK badań nad komentarzami do „Liber de causis”. Wiadomo, że komentarze są materiałem trudnym i wiadomo, że średniowieczne komentarze do „Liber de causis” nie zostały dotychczas dokładnie przeanalizowane. Kuszący okazał się teren tekstów jak gdyby wciąż pomijanych przez historyków filozofii i kusząca okazała się perspektywa prześledzenia recepcji myśli zawartych w „Liber de causis”, tak podstawowym w średniowieczu prawie podręczniku metafizyki.

Do wspólnej lektury na posiedzeniach seminaryjnych wybrano komentarz Tomasza z Akwinu³. Chodziło o to, aby prześledzić w tym komentarzu spotkanie tomizmu z neoplatonizmem. Wiadomo bowiem, że Tomasz z Akwinu napisał komentarz w 1272 r., a więc już po sformułowaniu poglądów w swych głównych dziełach, czyli że w świetle swojej koncepcji bytu, złożonego z istnienia i istoty, odbierał neoplatonizm „Liber de causis”. A „Księga o przyczynach” jest wyciągiem z neoplatońskich tekstów Proklosa. W ciągu całego roku przeczytano i przedyskutowano zaledwie kilka fragmentów komentarza. Właśnie dyskusje nad problemami i zjawiającymi się trudnościami nie pozwalały przyśpieszyć lektury i analizy.

Na podstawie protokołów posiedzeń seminaryjnych warto zasygnalizować przynajmniej kilka ważniejszych trudności. Okazało się, że do zrozumienia problematyki przyczyn, najpierw omawianych w komentarzu, brakuje dość szczegółowej wiedzy z zakresu metafizyki przyczyn pierwszych i drugich. Trzeba było najpierw pogłębić tę wiedzę, pójść w kierunku pogłębienia erudycji filozoficznej. Okazało się dalej, że nie jest łatwe oddzielenie w komentarzu poglądów referowanych przez Tomasza i jego komentujących ujęć. Wyrażeń takich, jak „videtur quod”, „dicendum est”, pozwalających na związanie danej wypowiedzi z Tomaszem, nie było wiele. Tymczasem tekst przynosił erudycję, której nie było w „Liber de causis”. Trzeba było porównywać teksty. Wniesiona przez Tomasza

³ H. D. Saffrey, Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio, w: *Textus Philosophici Friburgenses 4—5*, Fribourg-Louvain 1954.

erudycja nie musiała być stanowiskiem przez niego podzielanym. Wskazywała tylko na rozumienie przez Tomasza ujęć neoplatonickich. Dawało to możliwości zrekonstruowania zrecypowanych przez Tomasza poglądów neoplatonickich, ale nie dawało jeszcze wiedzy o komentujących jego ujęciach, komentujących to znaczy naświetlających jego filozofią problemy neoplatonizmu. Wynikało z tego dalsze zagadnienie zrozumienia, czym jest średniowieczny komentarz. Czy jest tylko zreferowaniem szeregu stanowisk na dany temat, aby uwypuklić główną myśl tekstu, czy może jest jednak naświetleniem rozwiązań własnymi poglądami? Jak te poglądy oddzielić? Jakimi posłużyć się metodami rekonstrukcji? W jakim stopniu pomaga tu filozofia i w jakim stopniu nasza wiedza o poglądach neoplatonickich i o filozofii Tomasza? Jak ustrzec się przed ujęciem, które wykracza poza immanentny teren tekstu? Problematyka przyczyn należy przecież od danej metafizyki. Jaka wersja neoplatonickiej metafizyki zna Tomasz?⁴ W „Liber de causis” działanie przyczyny sprawczej określa się terminem „productio”. Tomasz w komentarzu posługuje się obok „productio” także terminem „influenti”⁵. Czy komentuje więc, czy tylko uwyraźnia myśl neoplatonicką?

Aby wybrnąć z tak wielu trudności, aby znaleźć drogę do rozpoznania komentujących ujęć Tomasza, skoro dane filologiczne nie wystarczają, uczestnicy seminarium postanowili dotrzeć do stosowanej przez Tomasza w komentarzu najpierw jego teorii bytu, jego metafizyki, by potem oddzielić od niej metafizykę neoplatonicką. Nie można bowiem sformułowanej przez Tomasza gdzie indziej jego metafizyki wnosić na teren komentarza. Trzeba odtworzyć tę metafizykę, którą posługuje się w komentarzu. Wydawało się, że drogą najkrótszą będzie ustalenie znaczenia terminu „esse”, tak centralnego w komentarzu i w „Liber de causis”⁶. Wybrana droga nie była jednak łatwa. Na terenie komentarza nie sprawdzało się ustalenie Gilsona⁷, że np. termin „ipsum esse” zawsze oznacza istnienie. W komentarzu oznaczało także byt⁸. Zgodzono się jednak, że sprawa „esse” jest dla odczytania komentarza centralna.

Zdecydował się w ten sposób temat pisemnych prac seminaryjnych. Były dwie możliwości: albo uczestnicy seminarium podzielią między siebie rozdziały komentarza i zanalizują problem „esse”, albo poszerzając warsztat i szukając pomocy u innych autorów komentujących „Liber de causis” zanalizują sprawę „esse” w wybranych fragmentach komentarza tych innych autorów. Wybrano drugą możliwość.

⁴ Protokół z dn. 27 X 66.

⁵ Protokół z dn. 10 XI 66.

⁶ Protokół z dn. 19 I 67.

⁷ E. Gilson, Tomizm, tłum. J. Rybałt. Warszawa 1960, 48, przyp. 2.

⁸ H. D. Saffrey, op. cit., 6.

We wstępie do komentarza Tomasza, Saffrey wymienia kilku autorów, komentujących „Liber de causis”. Zaczęto więc szukać tych komentarzy w bibliotekach polskich. Znalaziono komentarz Alberta Wielkiego, Sigera z Brabancji, Rogera Bacona, Jakuba z Gostynina. Zamówiono we Włoszech mikrofilm komentarza Idziego Rzymianina. Obok wspólnej pracy nad komentarzem Tomasza opracowywano teraz indywidualnie inne komentarze.

Zostaną tu zaprezentowane trzy próby analizy problemu „esse” w wybranym tekście z komentarza opracowywanych autorów. Ujęcie Sigera z Brabancji przedstawia ks. Edward Kawa, „esse” według Alberta Wielkiego referuje Stanisław Porębski, pogląd Jakuba z Gostynina omawia ks. Piotr Góra. Ujawniając warsztat seminaryjny i publikując te trzy prace pragniemy poinformować o pierwszych wynikach badań i może zaprosić do współpracy innych historyków filozofii, do udziału w trudzie odczytania tego terenu filozoficznej myśli, którą w średniowieczu bezpośrednio wyznaczał i kształtował tekst „Liber de causis”, księga najczęściej wtedy czytana i formująca spojrzenie na rzeczywistość, ujmowaną od strony bytu jako bytu.

Nie zapomniano też o komentarzu Tomasza z Akwinu. Opracowaniem komentarza zajął się Mieczysław Gogacz planując na ten temat większe studium. Plan ten powstał z tych racji, że do sprecyzowania i w ogóle ujęcia problemu „esse” w komentarzu konieczny jest cały szereg analiz, wymagających szerszej formy niż jeden artykuł. Wydawało się, że trzeba najpierw dokładnie określić występujące w komentarzu zagadnienie „existentia”. Powstał wobec tego wstępny artykuł pt. „Termin 'existentia' w komentarzu Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”, jako wynik pierwszych i właśnie wstępnych analiz komentarza. Ponieważ artykuł ten jest już w druku w tomie XVI „Roczników Filozoficznych”, zostaną tu podane w formie streszczenia ważniejsze wnioski, aby czytelnik otrzymał w jakimś stopniu pełny obraz podjętych prac nad komentarzami do „Liber de causis” przez seminarium historii filozofii na ATK.

Zagadnienie uzasadniające podjęcie rozważań nad terminem „existentia”, występującym w komentarzu Tomasza: 1) Gilson twierdzi, że termin „esse” i „ipsum esse” św. Tomasz używa zawsze w znaczeniu egzystencjalnym i że nigdy termin „existere” lub „existentia” nie oznacza aktu istnienia. 2) Saffrey głosi pogląd, że „Liber de causis” nie stanowi w średniowieczu źródła problematyki istnienia.

Rozwiązanie wymienionych zagadnień: Ad 1) Analiza znaczeń terminu „existentia” pojawiającego się w różnych odmianach gramatycznych na terenie „Komentarza” św. Tomasza do „Liber de causis”, w tekście wydanym przez H. D. Saffreya w 1954 r., prowadzi do wniosku, że w „Komentarzu” na przykład na s. 6 i 23 „esse” oznacza „byt”, i że „ipsum esse” na s. 6 i 30 oznacza to samo. Termin natomiast „existentia” na s. 23

może oznaczać akt istnienia, a termin „existens” na s. 96 oznacza istnienie i może oznaczać je także na s. 10. Termin „existentias” na s. 26 może oznaczać istniejącą pierwszą przyczynę. W innych wypadkach rzeczywiście terminy z kręgu „existentia” oznaczają bytowanie lub byt. Nie chodzi o przeciwstawienie się tezie Gilsona, lecz o stwierdzenie, że odpowiedzialna rekonstrukcja poglądów Tomasza na istnienie w „Komentarzu” do „Liber de causis” jest skomplikowana, ponieważ nie zawsze termin „ipsum esse” oznacza istnienie i nie zawsze „existentia” oznacza byt lub rzecz istniejącą. Właśnie „ipsum esse” może oznaczać byt, a „existentia” — istnienie. Wynika z tego, że wydobyć z „Komentarza” do „Liber de causis” poglądów Tomasza na temat istnienia należy poprzedzić staranniejszą niż może w odniesieniu do innych tekstów Tomasza analizą znaczenia terminów „existentia” i „esse”.

Ad 2) Roland-Gosselin uważa, że pomysł różnicy między istnieniem i istotą Tomasz zaczerpnął z „Liber de causis” przekształcając zagadnienie związku między całością i częściami na zagadnienie właśnie istnienia i istoty. Nie bez znaczenia było też według Roland-Gosselina komentowane przez św. Tomasza twierdzenie z „Liber de causis” o złożeniu bytu ze skończoności i nieskończoności. Krapiec widzi źródło teorii istnienia i istoty w zaczerpniętej z „Liber de causis” teorii złożenia bytu ze skończoności i nieskończoności. Krapiec dodaje, że Tomasz komentuje „Liber de causis” właśnie w duchu teorii złożenia bytu z istnienia i istoty. Zresztą św. Tomasz sam rozstrzyga problem. Powołując się na „Liber de causis” św. Tomasz twierdzi, że „intelligentia est habens formam et esse”. Gdy się pamięta, że „Komentarz” do „Liber de causis” św. Tomasz — powtórzmy raz jeszcze — napisał w 1272 r., a więc już po sformułowaniu poglądów w swych głównych dziełach, jest więcej niż prawdopodobne, że odczytywał „Liber de causis” w świetle swej koncepcji bytu, złożonego z istnienia i istoty.

2. Ks. Edward Kawa: Problem „esse” w kwestii 9 bis komentarza Sigera z Brabancji i próba egzystencjalnej lekcji tego terminu.

W pracy niniejszej spojrzymy na problem „esse” oczyma Sigera rozważając, jakie treści podkłada on pod terminologię Proklosa, jak uzasadnia swoje rozumienie autora „Księgi o przyczynach”.

W Komentarzu Sigera do „Liber de causis” zatytułowanym kryptogramem: „Questiones magistri seieri super librum de causis” problem przyczyny pierwszej i istnienia jest przedstawiony na tle zagadnień takich jak wieczność, przyczyna pierwsza w relacji do wieczności, różnica między wiecznością i czasem, inteligencja w stosunku do wieczności, możliwość stwarzania oraz problem duszy ludzkiej i intelektu.

Kwestią, która wprost nawiązuje do tematu, jest kwestia dziewiąta komentarza, traktująca o przyczynie pierwszej i o istnieniu (*ipsum esse*)⁹. Siger z Brabancji przystępując do wyłożenia tych zagadnień w swoich *Questiones* ustala we wstępie metodę, którą należy stosować, aby dojść do prawdy. Przytacza mianowicie III księgę metafizyki Arystotelesa, gdzie autor — tych, którzy mają zamiar poznać prawdę w jakiejś dziedzinie, ale pomijają wszystko to, co budzi wątpliwość — porównuje do ludzi, którzy co prawda już idą, ale nie wiedzą dokąd iść powinni. Według Arystotelesa kto nie zna miejsca dokąd zdążyć, nie dojdzie tam nigdy, chyba że przypadkowo, a nawet wtedy nie będzie wiedział, że to jest właśnie miejsce, do którego trzeba było dojść. Stąd też Siger zaznacza, że chcąc opisać to, co się tyczy przyczyn rzeczy, będzie postępował tak, iż naprowadzi czytelnika na pewne wątpliwości, aby „tym jaśniej ukazała się prawda”¹⁰. Konsekwentnie więc do podjętej metody i wedle kolejności zagadnień występujących w „*Liber de causis*” Siger zapytuje „czy przyczyna pierwsza więcej oddziałuje i bardziej jest przyczyną skutku przyczyny drugiej niż sama przyczyna druga”¹¹. Niestety tej części rękopisu komentarza, w której autor rozwiązywał powyższe pytanie, wydawca nie przytacza.

W kwestii ósmej pt. „*Quid sit eternitas*” spotykamy już terminologię, o którą nam chodzi: „*Et sicut in eternitate non succedit unum post alterum, ita eternitas ipsa caret principio et fine. Cuius ratio est: omne enim quod esse incipit transmutationem recipit ad eius esse, et similiter quod esse desinit et sic finem habet, habet transmutationem ad eius non esse... eternitas ergo est eternitas ipsius vite, que significatur magis per modum operationis quam esse, tale autem solet duratio appellari*”¹². Na pierwszy rzut oka można uważać, że Siger nie odrywając się od tekstu „*Księgi o przyczynach*”, pojmuje „*esse*” w znaczeniu esencjalnym, w znaczeniu bytu. Ale z drugiej strony, nic nie stoi na przeszkodzie, aby „*esse*” oznaczało tutaj istnienie, zwłaszcza, gdy rozważamy je w relacji „*esse-duratio*”. Jednak wydaje się, że bezpieczniej będzie, jeżeli w tym kontekście „*esse*” będziemy ujmować w znaczeniu bytu, gdyż paralelny tekst Proklosa mówi raczej o „*esse*” w sensie esencjalnym, treściowym.

Kwestia dziewiąta (9 bis) uderza w centrum zagadnienia, które postawiliśmy w temacie. Proklos stawia tezę, że wieczność jest uprzyczynowana

⁹ „*Utrum causa prima sit ipsum esse*”. A Dondaine OP i L. Bataillon OP, *Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant, Archivum Fratrum Praedicatorum* 36 (1966) 235—236.

¹⁰ „*De primis rerum causis aliquas veritates conscribere volentes primum in singulis dubitationes inducemus, ut licidius veritas appareat*”, s. 233.

¹¹ „*Utrum causa primaria plus influat et magis sit causa effectus cause secundarie quam causa secundaria*”, s. 234.

¹² s. 234.

przez przyczynę pierwszą¹³. Wykazuje, że ponieważ „esse” (istnienie) jest powszechniejsze niż wieczność¹⁴, przeto wieczność jest przez nie (eo) uprzyczynowana. Wyprowadza z tego wniosek, że jest uprzywilejowana przez przyczynę pierwszą, czego oczywiście nie można by wywnioskować, gdyby przyczyna pierwsza nie była samym istnieniem (ipsum esse)¹⁵. Stąd też zapytuje komentator, czy przyczyna pierwsza jest samym istnieniem (ipsum esse)¹⁶. Siger zgodnie z metodą wchodzi w pierwszy etap dyskusji sugerując, że samo istnienie (ipsum esse) bez dodania czegoś, co w nim uczestniczy i tym determinuje, jest wspólnie orzekalne (commune predicabile) o bytach. Przyczyna pierwsza nie jest commune predicabile o bytach, przeto przyczyna pierwsza nie jest samym istnieniem (ipsum esse)¹⁷. Na drugim etapie Siger dopuszcza, by Proklos przedłożył swoje „oppositum”. Jeżeli przyczyna pierwsza nie jest samym tylko istnieniem (ipsum esse), to wtedy nie jest pierwsza, ale działa istotowo (essentialiter sit). To bowiem, co tak istnieje (est), że jest samym istnieniem (ipsum esse), najpierw posiada istnienie (esse). Gdy więc przyczyna pierwsza jest pierwszym bytem (ens), co nie miałoby miejsca, gdyby nie była samym istnieniem (ipsum esse), to przyczyna pierwsza będzie w taki sposób bytem (ens), który jest istnieniem (ipsum esse) bez jakiegś innej uczestniczącej w tym istnieniu (illud esse) natury i tym samym determinującej¹⁸. Siger przedłożywszy wątpliwości i trudności, przechodzi teraz do trzeciego etapu swych rozważań nad tekstem „Liber de causis” dając własne rozwiązanie problemu (solutio). „Trzeba powiedzieć, że przyczyna pierwsza jest samym istnieniem (ipsum esse), jednak nie istnieniem w sensie powszechnie orzekalnego o wielu (bytach), jak chciał Platon, lecz przyczyna pierwsza jest istnieniem samo przez się istniejącym (ipsum esse per se subsistens). Inaczej bowiem, jak to wykazuje w tym względzie analiza, przyczyna pierwsza nie byłaby pierwsza, bowiem to, co tak istnieje, że jest samym istnieniem i czymś jedynym tego rodzaju — jest pierwsze, chyba że przyczyna pierwsza również tak by istniała, jak istnienie samo przez się (ipsum esse per se subsistens); wtedy istnienie (esse) uczestniczyłoby w niej, z czego wynikałoby, że w przyczynie pierwszej miałyby miejsce jakieś złożenie (com-

¹³ „quod eternitas sit causata a causa prima”, s. 235.

¹⁴ „Quia esse sit communius quam sit eternitas”, s. 235.

¹⁵ „quod non sequeretur, nisi causa prima esset ipsum esse”, s. 235.

¹⁶ „Ideo queritur utrum causa prima sit ipsum esse”, s. 235.

¹⁷ „Ipsum esse sine additione alicuius participantis et sic determinans est commune predicabile de entibus. Sed causa prima non est commune predicabile de entibus, ergo causa non est ipsum esse”, s. 235.

¹⁸ „Illud enim quod sic est quod est ipsum esse, primo habet esse... Cum igitur causa prima sit primum ens, quod non contingeret, nisi esset ipsum esse, causa prima erit sic ens quod est ipsum esse sine natura aliqua participante illud esse et sic determinante”, s. 235.

positio quedam) z istnienia (ex ipso esse participato) partycypowanego i natury uczestniczącej i potencjalnej. Ale skoro przyczyna pierwsza tak istnieje, że jest samym istnieniem przez się istniejącym, wtedy wynika, że jest jedna jedyna (unita sola). Istnienie bowiem przez się istniejące może być tylko jedyne, podobnie jeżeli byłaby białość przez się istniejąca, byłaby jedyna i nie mogłoby być wiele takich białości”¹⁹

Wydaje się, że w tym miejscu Siger rozumie Proklosa jako mówiącego o istnieniu, a nie o bycie. Co prawda w momencie, gdy w swych wywodach wspomina o złożeniu, jak gdyby obala całą lekcję egzystencjalną tego kontekstu, ale z kolei dochodzi do wniosku, który potwierdzałby naszą próbę odczytania terminu „esse”, „ipsum esse”, „ipsum esse per se subsistens” w sensie istnienia. Należy również zauważyć, komentuje w dalszym ciągu Siger, że istnienie (esse), które w taki sposób jest przyczyną pierwszą, różni się od istnienia, które jest wspólne bytom²⁰. Istnienie bowiem wspólnie przyjęte, wspólne bytom, samo przez się nie posiada czegoś, co by mu było dodane, ale jednak ze swej racji nie jest takie, że nic sobie nie przydaje i stąd nie jest istniejące samo przez się, ponieważ w ten sposób nie byłoby wspólne wielu bytom. Istnienie zaś, które jest przyczyną pierwszą²¹, jest takie, że gdyby sobie coś przydało, co w nim uczestniczy, przydałoby coś sobie przeciwnego. Stąd mówimy o tym jedynym istnieniu, które nie jest wspólne dla wielu bytów, że to istnienie (ipsum esse), które jest przyczyną pierwszą, należy odróżnić od innych bytów nie według zdeterminowanej natury, odbierającej to istnienie i w nim uczestniczącej, ale według tego, że samo przez się istnieje i że nie jest partycypowane, ani oddzielone, jak tylko samo sobie i samo przez siebie²². Gdyby więc Siger rozumiał tekst tylko esencjalnie, nie używałby terminów takich jak „ens” i „esse” w tak bliskim kontekście. Wydaje się, że wyraźnie zaznaczając różnicę między tymi terminami, czytał paralelny tekst Proklosa i rozumiał go w ten sposób, że gdy mówił o bycie, o treściach i równocze-

¹⁹ „Dicendum est ad hoc, quod causa prima est ipsum esse, non tamen ipsum esse commune predicabile de multis sicut voluit Plato... sed est causa prima ipsum esse per se subsistens. ...Et cum causa prima sic sit quod est ipsum esse, per se subsistens tunc ex hoc sequitur, quod causa prima sit unica sola. Esse enim per se subsistens non potest esse nisi unicum”, s. 236.

²⁰ „...Esse quod causa prima est sic, ab esse quod est commune entibus differens est”, s. 236.

²¹ „Esse autem, quod causa prima est, tale est quod contra eius rationem est ut aliquid sibi addatur a quo participetur...”, s. 236.

²² „Et ideo de se ipso solo dicitur esse illud commune multis non existens, ita quod hoc ipsum esse, quod est causa prima distinctum est ab aliis entibus non ex natura determinata recipiente et participante illud esse, sed et hoc ipso, quod per se subsistat, a nullo participatum, a nullo communicatum nisi a se ipso tantum, a ceteris entibus distinctum est”, s. 236.

śnie o istnieniu, używał terminów wyraźnych, jednoznacznych. Jeśli chodzi o stanowisko samego Sigera, to — jak mówi Gilson — „w kwestiach poruszających przyczynowość pierwszego bytu regularnie ma miejsce odwoływanie się do Proklosa: 45, 46, 49, 95, 99, 103, 111, 112, 335; jest to szczególnie wyraźnie w odniesieniu do problemu przyczynowości sprawczej”²³. Stanowiskom głoszącym pogląd, że istnienie (esse) rzeczy było czymś dodanym do jej istoty (esse est aliquid additum essentiae) Siger się przeciwstawia (np. w stcsunku do komentarza Alberta Wielkiego do „Liber de causis”). Siger zgadza się z Tomaszem, że istnienie nie jest przypadłością istoty. Z drugiej strony nie może ono być częścią istoty rzeczy ani jako materia, ani jako forma. Ale w substancjach nie ma niczego oprócz materii, formy i przypadłości. Dodanie do nich istnienia równałoby się umieszczeniu w rzeczach czwartej natury.

Krytyka Sigera z całą pewnością uwypukla nowość tomistycznej wypowiedzi na problem, jednak jest jednocześnie ilustracją tego, co miało się stać zarzutem przeciw nowej doktrynie. Zachowuje on coś z języka św. Tomasza, lecz staje na innym stanowisku. W bytach uprzyczynowanych, mówi Siger, samo istnienie (ipsum esse) należy do ich istoty. W jego ujęciu nie ma żadnego aktu bytu odrębnego od istoty, a istniejąca istota cieszy się pełną aktualnością, którą — według Tomasza — zawdzięcza swemu egzystencjalnemu aktowi. Krótko mówiąc nie zachodzi „realne połączenie istoty i istnienia”. Aktualne istnienie należy do samej istoty człowieka. Pierwsza przyczyna jest przyczyną wszystkich rzeczy, ale nie wszystko przyczynuje bezpośrednio. Bóg jest przyczyną bytu jako całości (causa totius esse). „Nie łatwo powiedzieć czy Siger przyczynowość tę rozumie na sposób Proklosa, Awicenny, czy też — co jest wysoce prawdopodobne — Awerroesa”²⁴.

W świetle filozofii samego Sigera interpretacja istnienia w jego komentarzu do „Liber de causis” wydaje się być jego własna. Czy jednak Proklos miał rzeczywiście na myśli istnienie? Wątpliwość ta rodzi się z tego, że w niektórych miejscach termin „esse” można tak rozumieć, w innych natomiast miejscach termin ten przemawia za istotą, treścią i bytem.

3. Stanisław Porębski: Egzystencjalna interpretacja terminu „esse” w rozdziale XVIII i XIX komentarza Alberta Wielkiego do „Liber de causis”.

Już sam tytuł rozdziału osiemnastego naprowadza czytelnika na jednoznaczne rozumienie słowa „esse”. Użyte jest ono bowiem w kontekście ter-

²³ E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, Warszawa 1966, 701.

²⁴ Tamże, s. 386.

minu „ens” (byt)²⁵. Należy więc rozumieć „esse” jako istnienie. W takim rozumieniu, wydaje się, Albert Wielki używa termin „esse” gdy pisze „de esse causarum primariorum”. Nazywa je istnieniem najwyższym (esse superiorum)²⁶. Zaś istnienie stworzone (esse creatum) istotowo różni się od niego. Istnienie bowiem w bytach (esse in entibus) jest istnieniem wewnętrznym i jak gdyby ukrytym. Ono niejako partycypuje, ugruntowuje się w pierwszej zasadzie, która jest „pure unum”, w której nie ma żadnego złożenia. To „pure unum” jest bytem absolutnym, w którym istnienie i istota utożsamiają się.

„Esse creatum” jest w analogii do pierwszej zasady przez podobieństwo jedności²⁷. Byty stworzone, złożone z możliwości i aktu, swoją moc czerpią od tego, który jest po prostu jednością, a tym jest „esse”²⁸; moc ich jest ugruntowana w jedności prawdziwie czystej.

Przy okazji rozważania przez Alberta problemu powszechności istnienia w bytach dowiadujemy się, że „esse — principium creatum” nie zostało określone i trudno wyznaczyć granicę tej nazwy. Jedno jest pewne, że powszechność istnienia jest zasadą porządku występującego w istnieniu wszystkich rzeczy²⁹. Istnienie jest wspólne wielu bytom, chociaż w inny sposób jest wspólne pierwszej zasadzie, w inny sposób istnieniu stworzonemu i w inny sposób istnieniu przypadłości. Przyczyna pierwsza jest samym istnieniem, istnieniem najwyższym; inaczej bowiem nie byłaby przyczyną pierwszą. „Esse creatum” posiada „esse infimum et quasi suppressum”³⁰, istnienie przypadłości — per analogiam.

Albert Wielki tłumacząc, dlaczego istnienie najprostsze i najbardziej powszechne jest we wszystkich innych bytach, odwołuje się do wcześniejszych wywodów, gdy pisze, czym jest to, co przyczynuje w rzeczach i w bytach, które od niego pochodzą³¹. Warto tu dodać, że przyczynowanie bytu jest stwarzaniem, bo przyczynuje ex nihilo. Poza tym istnienie

²⁵ „Quod esse simplicius et universalius est omnibus aliis entibus”, B. Alberti Magni, Opera Omnia, Parisiis 1891, t. X, s. 463.

²⁶ „De esse causarum primariorum, quod vocatur esse superiorum”, s. 445.

²⁷ „Esse autem creatum primum ex accessu ad id per unitatis imitationem, unicus est omnibus sequentibus; sed non est vere unum purum”, s. 464.

²⁸ „Unum autem compositum ex potentia et actu, virtutem suae unitatis trahit ab eo, quod est simpliciter unum, hoc est esse... Unum vero simplex secundum essentiam, virtutem suae unitatis habet ab uno vero puro”, s. 464.

²⁹ „Sequitur ergo quod latissimae universalitatis est, licet universalitas sua non sit generis, vel speciei, vel differentiae, vel propriae, vel accidentis, sed principii primi ingredientis in esse omnium rerum quod per analogiam refertur ad entia”, s. 463.

³⁰ Tamże, s. 445.

³¹ „Esse ergo primum est in omnibus, quae procedunt ab ipso primo”, s. 461.

udziela swej mocy wszystkim następnym (bytom), które znikąd nie mogą posiadać tej mocy, jak tylko od czegoś pierwszego, które to pierwsze nazywa się istnieniem³².

W lekturze komentarza dochodzimy wreszcie do niedwuznacznego określenia, czym jest „esse”? Czytamy: *Esse autem vocatur non ens vel entitas; processus enim simplex prius a causa prima procedit ut actus in esse constituens omne quod est Quia ergo esse processum illum nominat in actum entis, propter hoc creatum primum potius est esse quam ens vel entitas. Ex hoc autem quod primum est, sequitur quod simplicius sit omnibus aliis: simplicissimus enim est quod in aliud resolvi non potest. Esse autem est, in quo constat resolutio entium... quod nullus accipit intellectus*³³.

Wydaje się, że przytoczony fragment tekstu Alberta rozwiewa wszelkie wątpliwości w kwestii rozumienia terminu „esse”. Autor dodaje, że nie ma przyczyn wcześniejszych niż samo istnienie. Właściwością bowiem bytu pierwszego jest istnienie i żaden z następnych bytów nie posiada istnienia czystego³⁴. Ponadto Albert wyjaśnia, że istnienie jest pierwsze i odnosi się tylko w ścisłym znaczeniu do pierwszej zasady. Nie można mówić jednoznacznie o istnieniu pierwszej zasady i istnieniu dalszych. Posiadają one jedynie wspólnotę przez analogię³⁵. Wydaje się więc, że bez naciągania tekstu słowo „esse” w komentarzu Alberta Wielkiego można rozumieć w sensie egzystencjalnym.

4. Ks. Piotr G ó r a: Analiza pojęcia „esse” w oparciu o teoremat czwarty komentarza do „*Liber de causis*” Jakuba z Gostynina.

1) Dwa rodzaje stwarzania według teorematu czwartego i „esse” pojęte jako proces (emanacja, wpływ), czyli akt, 2) właściwości „esse”: a) prostota, b) złożoność, 3) konieczność „esse”, 4) czym jest „esse”, 5) różnica pierwszego stworzonego „esse” w stosunku do pierwszego niestworzonego oraz innych, 6) rodzaje „esse” oraz zagadnienie różnicy istoty i istnienia, 7) wnioski.

Komentarz Jakuba z Gostynina do „*Liber de causis*” jest podzielony na 31 teorematów, podczas gdy u innych autorów komentarz dzieli się na 32 propozycje (tezy). Jakub z Gostynina połączył teoremat czwarty z piątym w jeden, co zdarzało się w niektórych wydaniach, na co uwagę zwró-

³² „Et quia esse virtutem suam influit super omnia sequentia, propter hoc esse actus est entium et hanc virtutem, sequentia non possunt habere nisi a primo quod est Esse”, s. 461.

³³ Por. tamże, s. 462.

³⁴ „Nullum causatorum prius esse possit quam esse... quod esse est primum; nullum enim sequentium habet esse purum”, s. 462.

³⁵ Por. tamże, s. 462.

cił już św. Tomasz. W jednym zatem teoremacie czwartym omawia Jakub zagadnienie „esse” identycznego z Pierwszą Inteligencją, uzasadnia właściwości, konieczność oraz rodzaje „esse”, w drugiej części tego teorematu dowodzi wielości inteligencji i podaje racje.

Twierdzenie teorematu czwartego brzmi następująco: *Prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud.*

1) Co rozumie Jakub z Gostynina przez pojęcie „esse”? Przed wszystkim rozróżnia dwa rodzaje aktu stwarzania, mianowicie: „*secundum rem*” i „*secundum rationem*”. Stwarzanie „*secundum rem*” — to powołanie czegoś do bytu z nicości, natomiast stworzenie „*secundum rationem*” — to po prostu emanacja dobra. Jakub znamienne używa takich pojęć jak *creatio*, *causatio*, *emanatio* — a zatem termin „emanacja” nie nosi charakteru neoplatońskiego, niezgodnego z teologią chrześcijańską, wedle której wszystko co istnieje zawdzięcza swój byt stwórczemu aktowi Boga. Już komentatorzy arabscy podłożyli inną treść pod termin emanacja, w oparciu o Koran przyjmujący fakt stwarzania, które to pojęcie zaczępnął Koran z Biblii i w tej arabskiej wersji pojęcie to przyswojone zostało myśli chrześcijańskiej. Pierwszy uczynił to już Dionizy w stosunku do teorii pośredników, czyli form oddzielonych, pojmowanych przez Proklosa jako bogowie, czyli istniejące dobra *per se*, *esse per se*, *vita per se* itd.³⁶

Jaka zachodzi różnica między *creatio „secundum rem”* i *creatio „secundum rationem”*? Terminem pierwszego rodzaju stwarzania jest *suppositum*, a terminem drugiego rodzaju stwarzania jest „*esse sine forma*”³⁷ i to właśnie „*esse sine forma*” jest czymś pierwszym spośród stworzeń. W dalszym ciągu Jakub wyjaśnia dlaczego to „*esse*” jest czymś stworzonym. Jest stworzone dlatego, że nie suponuje niczego ani „*secundum rem*” ani „*secundum intellectum*”. Przed tym „*esse*” istniała tylko pierwsza przyczyna, ale nie w sensie tworzywa, z którego coś powstaje i które jest konsekwentnie elementem konstytutywnym nowego bytu. Pierwsza przyczyna w żadnym wypadku nie może być tworzywem powstającego bytu, ponieważ jest ponad wszelkim gatunkiem, nie wchodzi w kategorię gatunku. To więc „*esse*” suponuje tylko pierwszą przyczynę, ale nie jako tworzywo.

³⁶ S. Tomasz, *In Librum de causis exposita Merietii* 1955, s. 20 n. 72.

³⁷ „*Creatio duplex est, una secundum rem et alia secundum rationem, prima est educatio rei de nihilo in actum essendi, alia est simplex emanatio bonitatis, et quia cuiuslibet creationis est aliquis terminus, unde primae creationis terminus qui dicitur suppositum, secundae vero creationis terminus est quo quid (quod) est esse sine forma*”. Jakub z Gostynina, *Theoremata*, Kraków 1507, teoremat IV.

³⁸ „*Si enim fiat resolutio compositi in simplex, sive causati in causam, sive resolutio posteriorum in prius secundum naturam et intellectum, sive*

To „esse” jest czymś absolutnie pierwszym a to z tej racji, że wszelki rozkład zatrzymuje się na „esse”³⁸, a więc np. można oddzielić od człowieka rozumność, życie. Ten rozpad musi się jednak zatrzymać na bycie, na „esse”. Nie ma dalszego rozpadu, bo nie ma anihilacji. Nie ma dalszego rozpadu na elementy prostsze. Najprostszym elementem jest „esse”. To, co jest ostatnie w procesie rozpadania, jest pierwsze w procesie powstawania bytu³⁹. To właśnie „esse” jako w ogóle pierwszy skutek pierwszej przyczyny nie jest bytem, lecz aktem, procesem, wpływem. Pierwszy prosty proces, jako wpływ pierwszej przyczyny, jest po prostu aktem, dzięki któremu do bytu dochodzi wszystko co istnieje⁴⁰. „Esse” odnosi się właśnie do działania pierwszego bytu (esse), oznacza ten proces, któremu następnie wszystko zawdzięcza swoje istnienie. Zatem to działanie słuszniej nazwać trzeba aktem niż bytem; tak właśnie myślał Albert⁴¹.

2) Właściwości „esse”: Zasadniczą jego właściwością jest prostota. To „esse” jest najprostsze spośród wszystkich rzeczy istniejących, bowiem nie składa się z „quod est” i „quo est”. Każdy inny byt jest czymś, czyli „quod est” oraz istnieje dzięki czemuś „quo est”. To rozróżnienie przyjęto z Boecjusza, na co zresztą powołuje się Jakub z Gostynina⁴². Natomiast to stworzenie, czyli „esse”, o którym tu mowa, nie posiada takiego złożenia, czyli nie posiada „quod est”. Jest ono tylko „quo est”. Jakub wyjaśnia, że „quod est”, czyli element według późniejszej terminologii oznaczający istotę, w tym wypadku jest zupełnie pochłonięty przez owo „quo est”, zlewa się z tym elementem. Następuje identyfikacja, a w wyniku tego prostota. Mimo wszystko jednak to „esse” nie dorównuje w prostocie przyczynie pierwszej. Jest ono najbardziej proste, ponieważ następuje bezpośrednio po przyczynie pierwszej⁴³, jako najbliższe tej przyczynie, ale nie może się równać pod względem prostoty z przyczyną pierwszą, ponieważ zachodzi innego rodzaju złożenie w tym „esse”, mianowicie złożenie z nieskończo-

tandem particularium in universale, semper stabit in esse resolutio”, teoremat IV.

³⁹ „Quod est ultimum in resolutione primum necesse est esse secundum viam generationis”, teoremat IV.

⁴⁰ „Primus processus simplex a prima causa procedendo habet se ut actus in esse constituens omne quod est”, teoremat IV.

⁴¹ „Quia ergo esse illum processum nominat ut actum entis propter hoc causatum primi potius est esse quam entitas, et haec sunt verba domini Alberti”, teoremat IV.

⁴² „Esse hoc modo dictum non est creatura, est id quo quaelibet creatura est. Hoc corollarium est Boethii de hebdomadibus quod probat, quia omnis creatura est citra primum constituta ex esse et quod est, ut vult Plato in Timaeo et Boethius”, teoremat IV.

⁴³ „Esse est unicus sive simplicius et per consequens universalius et latius omnibus entibus, scilicet sequentibus. Quidquid inter res creatas propinquius est enti primo et vero est prima rerum creaturarum. Esse est huiusmodi”, teoremat IV.

ności i skończoności. Jak to rozumieć? Tłumaczy to Jakub zupełnie wyraźnie: to „esse” jest złożone z racji relacji, jakie w nim zachodzą⁴⁴. Chodzi o relację do przyczyny pierwszej, a w wypadku dalszoplanowych bytów, mianowicie „inteligencji”, chodzi o relację do przyczyny bezpośredniej. W porównaniu bowiem do przyczyny, od której pochodzi „esse”, jest ono skończone, ograniczone, albowiem nie przyjmuje bytu (esse) swej przyczyny w całej rozciągłości. Nie różniłoby się bowiem niczym od bytu swej przyczyny, byłoby z nią identyczne, byłoby po prostu duplikatem tożsamym ze swą przyczyną. Między poszczególnymi szczeblami bytu zachodzi ta właśnie różnica, że są one bytami w coraz mniejszym stopniu.

To „esse” posiada coś z nieskończoności w porównaniu do bytu (esse) niższego, a to dlatego, że z niego wypływają wszystkie pozostałe akty życia, akty nieskończone, jak również wszystkie formy intelektualne⁴⁵. A więc z tej właśnie racji w tym „esse” jest aspekt nieskończoności. Zatem to „esse” jest złożone nie z różnych rzeczywistych elementów, ale wyróżnić w nim można aspekty i stąd ta złożoność. Nie ma tu więc jakiegokolwiek złożenia bytowego, ale złożenie aspektów i mocy, nie w znaczeniu władz, czyli mocy jakie wyróżniamy w duszy (moce poznawcze czy pożądawcze), ale mowa tu o mocy bycia.

Św. Tomasz uzasadnia tę myśl w ten sposób, że gdyby jakiś byt nie zawdzięczał swego istnienia czemuśkolwiek, wówczas byłby faktycznie nieskończony w absolutnym sensie. Takim bytem jest tylko Bóg⁴⁶. Wszystkie inne byty poza bytem pierwszym teoretycznie mają nieskończoną moc bycia, ale skoro są faktycznie partycypacjami, tym samym są ograniczone, bo pojęcie partycypacji oznacza ograniczenie, udział częściowy. Tak wyjaśnia to miejsce św. Tomasz⁴⁷. Samo pojęcie partycypacji eliminuje możliwość identyczności. Św. Tomasz nie określa bliżej tego złożenia, po prostu nazywa je mianem jakiegoś złożenia, a to dlatego, że substancje niematerialne nie są wprawdzie złożone z materii i formy, ale mimo wszystko nie dorównują w prostocie Bogu, bo w nich nie utożsamia się „quod est” i „esse”⁴⁸. Podmiot zatem tej prostoty jest identyczny z podmiotem

⁴⁴ „Esse creatum primo sit intelligentia simplex tamen propter habitudines et potentias quas habet compositum est ex finito et infinito... per comparationem ad id quo est finitum... per comparationem ad inferiora est infinitum ab ipso enim omnes actus exierunt”, teoremat IV.

⁴⁵ „Ab ipso enim omnes actus exierunt sicut vivere educitur ex esse et pariformiter omnes formae intellectuales”, teoremat IV.

⁴⁶ S. Tomasz, In Librum de causis expositio op. cit., s. 29, n. 109.

⁴⁷ „Sed si aliquid quod habeat infinitam virtutem ad essendum secundum esse participatum ab alio, secundum hoc quod esse participat, est finitum”. Sw. Tomasz, tamże, s. 29, n. 109.

⁴⁸ „Non enim sunt composita ex materia et forma, sed ex natura quae est forma et esse”⁴⁸. S. Tomasz, tamże, s. 29, n. 114.

złożenia, zachodzi tylko różnica rozumowa. O tym podmiocie mówi się, że jest prosty i zarazem złożony⁴⁹. Św. Tomasz w tym komentarzu nie mówi wprost o różnicy między istotą a istnieniem. Idzie po linii myśli Proklosa.

3) Konieczność „esse” (bytu): W myśl neoplatońskiej koncepcji pośredników Bóg nie zajmuje się wszechświatem bezpośrednio ani też nie stwarza bezpośrednio wszystkiego. Stwarza jedynie bezpośrednio owo pierwsze „esse”. Bóg nie styka się z materią, nie stwarza jej bezpośrednio. Stwarzanie wszechświata dokonuje się etapami, pośrednio poprzez istoty pośrednie, wzajemnie sobie podporządkowane, od siebie bezpośrednio zależne, a pośrednio od pierwszej przyczyny, od bytu absolutnie prostego. Odnośnie do konieczności tego „esse” Jakub wyraża się wprost jasno i niedwuznacznie, że bez owego pierwszego „esse” nie można by wytłumaczyć niczego, nie można by dojść do ostatniego szczebla bytów, mianowicie do materii⁵⁰. Nie wiadomo by było, jak wyjaśnić istnienie ostatniego, a więc i pośrednio wcześniejszych bytów. Zatem w myśl teorii pośredników owo „esse” jest niezbędne, jest pierwsze stworzone, pośredniczące przy dochodzeniu do bytu innych pośredników.

Zatem wszystkie inne byty dochodzą do istnienia poprzez „informację”. Jeśli jednak idzie o ich „esse” (istnienie), to dzieje się to drogą stwarzania, ponieważ tak powstało pierwsze, stworzone „esse”, a temu wszystko inne zawdzięcza swoje istnienie.

4) Czym jest „esse”? Owo „esse”, jako coś pierwszego stworzonego, nazywają filozofowie „lumen intelligentiae”. Nie mówi tu Jakub od siebie, czym jest owo „esse”, ale powiada, że filozofowie mianują je „światłem inteligencji”. Zatem to „esse” jest utożsamione ze światłem inteligencji pierwszej i to tak dalece, że owo „quod est” zostaje zupełnie wchłonięte przez „esse” w czystości i prostocie światła⁵¹. Nasuwa się tu zagadnienie metafizyki światła, kosmicznej metafizyki, co niewątpliwie było powodem dużego nacisku kładzionego na optykę i uzależnienie poznania całej rzeczywistości od zgłębienia natury światła. Ta metafizyka światła, czyli zagadnienie hierarchicznej iluminacji, wywodzące się od Dionizego poprzez Gundissalviego, Alana z Lile, Mikołaja z Amiens znalazło pełne ujęcie filozoficzne u Adama Pulchrae Mulieris. K. Baeumker nazwał to metafizyką światła, a głównym przedstawicielem jest tutaj Robert Grosseteste⁵².

⁴⁹ „Intelligentia est composita in suo esse ex finito et infinito, inquantum natura intelligentiae infinita dicitur secundum potentiam essendi, et ipsum esse quod recipit est finitum”, Św. Tomasz, tamże, s. 29, n. 109.

⁵⁰ „Sciri non potest qualiter sit deveniendum de prima causa ad ultimum causatum nisi sciatur quid sit primum causatum”, theoremat IV.

⁵¹ „Quod est dico totaliter per esse comprehensum in puritate et sinceritate luminis”, theoremat IV.

⁵² E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, op. cit., 256.

Nie pominięto również i człowieka włączając jego poznanie do sposobu poznawania Inteligencji, co znalazło jeszcze wyraz u Descartesa, Malebranche'a. Dionizy, Eriugena, Grosseteste uważali, że wszystko jest światłem, a połączenie duszy z materią dochodziło do skutku za pośrednictwem świetlistej materii, która wchodzi w skład wszystkich ciał; a więc poznanie natury światła stanowi warunek poznania rzeczywistości. Ta właśnie koncepcja średniowieczna ma korzenie w neoplatonizmie, w teorii inteligencji zwanych światłami, czerpiącymi swe światło od pierwszej przyczyny. Początków iluminizmu należy szukać właśnie w teorii pośredników kosmicznych, skoro oddziaływanie poszczególnych inteligencji na niższe dokonywa się przez pośrednictwo światła.

5) Stosunek tego „esse” do pierwszego bytu i pochodnych: Czym różni się to „esse” od przyczyny pierwszej, której zawdzięcza siebie, z której wypływa, której jest aktem? Charakterystyczna cecha, odróżniająca to pierwsze stworzone „esse”, polega właśnie na tym, że jest ono wynikiem stworzenia. Powstało na drodze przyczynowej, czyli po prostu ma początek, jest „esse” uprzyczynowanym, a więc nie pierwszym w ogóle, lecz już drugim. I właściwie nie ma żadnej innej różnicy w porównaniu z „esse” przyczyny pierwszej. Zachodzi tylko różnica pochodzenia, zależności. Jak „esse” pierwszej przyczyny nie posiada „quod est”, bo jest tylko „quo est”, według terminologii Boecjusza, tak również i to stworzone „esse” nie posiada „quod est”, ale jest tylko samym „est”, czyli w języku tomistycznym jest tylko samym istnieniem. Jest, można rzec, jakimś upostaciowionym działaniem Boga, którego wpływ bezpośredni sięga tylko do pierwszego skutku. Tym skutkiem jest to właśnie „esse”. Za pośrednictwem tego „esse” wszystko w ogóle we wszechświecie dochodzi do bytu, do istnienia. Wszystkie inne byty składają się z „quod est” i „quo est”. „Quod est” jest wynikiem „informacji”, powstaje w drodze „informacji”, a więc nie jest stwarzane. Elementem stworzonym jest „quo”, czyli to właśnie pierwsze uprzyczynowane „esse”, które wchodzi już w skład każdej rzeczy. Ograniczenie więc polega na tym, że coraz bardziej dochodzi do głosu „quod est”, co jest odrębne, zdawałoby się, od „quo est”. To „quod est” nie jest stwarzane. I to jest właśnie dziwne⁵³. W powstawaniu więc każdej rzeczy zachodzi złożone działanie, jedno określane mianem „informacji”, którego wynikiem jest „quod est”, czyli w terminologii bardziej nam odpowiadającej forma rzeczy, a więc element istotowy. Zastrzegam się jednak, że nie całkiem można nazwać pełną istotą stronę formalną rzeczy. Nie wydaje się bowiem, by dostrzegano tak bardzo różnicę między istotą a istnieniem. Co do „esse”, rzeczy powstają przez

⁵³ „Primum creatum primi solum est factum per creationem. Reliqua vero creata facta sunt per informationem... quod est non est quod est nisi per informationem licet in esse surgat per creationem”, teoremat IV.

stwarzanie, to znaczy istnieją dzięki temu pierwszemu „esse”, które jest stworzone. O tyle więc rzeczy powstają przez stwarzanie.

To pierwsze „esse” stworzone nosi miano „światła inteligencji” nie w sensie pochodnym, jakoby było wpływem inteligencji, lecz ono samo jest inteligencją. Nie suponuje inteligencji, ale tylko i wyłącznie przyczynę pierwszą. Nie należy ono do inteligencji, ale samo jest zarazem światłem i inteligencją. Nie jest inteligencją w znaczeniu substancji intelektualnej, gdyż ta, zdaniem Jakuba, dzieli się na dziesięć porządków, podczas gdy to „esse” jest proste. Powyżej powiedziano, że owego „esse” nie należy rozumieć jako substancji, lecz jako akt, jako działanie pierwszej przyczyny. Tutaj wystarczy powiedzieć, że między tym „esse” a „esse” pierwszej przyczyny ta zachodzi różnica, iż pierwsza przyczyna jest absolutnie pierwsza, nie suponuje niczego, natomiast to „esse” jest pochodne, drugie ma swoją przyczynę. Pierwsza przyczyna emanuje z siebie istnienie i dopiero za pośrednictwem tego emanowanego istnienia inne byty dochodzą do istnienia, czy raczej to istnienie dochodzi do nich i stapia się z nimi.

6) Rodzaje „esse” oraz zagadnienie różnicy z istotą: Jakub z Gostynina rozróżnia trzy rodzaje „esse”: a) „esse” *existentiae simpliciter*, b) *esse essentiae*, c) *esse actualis existentiae*. Powołuje się w tym wypadku na albertyśów. Podział tego rodzaju był ogólnie przyjmowany w owym czasie. Późnelają go na ogół wszyscy. „*Esse simpliciter*” — to właśnie owo pierwsze stworzone „esse”, pierwsze „esse” utożsamiane z inteligencją, ze światłem inteligencji. Jest to „esse” oznaczające akt Boga, jego działanie. Mniej jasne natomiast jest to drugie „*esse essentiae*”. O co tu chodzi? Otóż każda rzecz ma swoją ideę w Bogu. Te idee nie są stworzone, nie posiadają jednak własnego odrębnego istnienia, bytu, prócz Boga, czyli z tego punktu widzenia są tożsame z Bogiem. Ponieważ reprezentują możliwe stworzenia, można powiedzieć, że te idee rzeczy są różne od Boga. Odnoszą się bowiem do stworzeń. Byt właściwy każdemu stworzeniu jest jego istotą, istota wzięta jako treść jest ideą, i ta właśnie idea przedstawiająca możliwe naśladownictwo Boga jako idea, posiada własny byt „esse”. Jest to więc „esse”, które przysługuje poznanej istocie jako poznanej. Tego rodzaju byt można by nazwać „ideatum”, dlatego że jest odpowiednikiem idei reprezentującej możliwe stworzenie⁵⁴.

Z kolei „*esse actualis existentiae*”, to po prostu samo indywiduum, cały konkretny byt, w którym nie ma różnicy między istotą a istnieniem. Tak przynajmniej należałoby sądzić na podstawie słów Jakuba. Niektórzy bowiem rozróżniają istotę i istnienie (*esse*)⁵⁵. Byt szczegółowy byłby więc konkretyzowanym istnieniem (*esse*), gdzie nie ma podziału na istotę i ist-

⁵⁴ E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*; op. cit., 429—430.

⁵⁵ „*Differentiam quidam posuerunt inter esse et essentiam*”, teoremat IV.

nienie, skoro aktualne istnienie to konkretny byt, konkretna jednostka. Takie pojmowanie istnienia jednostki sugeruje myśl zatarcia różnicy między istotą a istnieniem. Byłoby to więc istnienie jednostkowe w przeciwieństwie do owego pierwszego stworzonego i najbardziej powszechnego „esse”, istnienie zawężone, najbardziej skończone, ograniczone.

7) Wnioski: Na podstawie krótkiej analizy, bo ograniczonej do jednego tylko teorematu z komentarza Jakuba, możemy jednak zrozumieć desygnat terminu „esse” stanowiący treść tego teorematu. To pojęcie nie oznacza jakiegoś elementu składowego bytu przygodnego, a więc stworzonego i nie należy doszukiwać się tego w myśli aparatury pojęć zaczerpniętych z filozofii arystotelesowsko-tomistycznej, lecz idąc po linii myśli Proklosa, który opiera się na Plotynie, czyli po linii pośredników kosmicznych, łączących pośrednio pierwszą przyczynę z całym wszechświatem i ostatecznie z materią, dochodzimy do przekonania, że pojęcie to odnosi się do „esse” uniwersalnego emanowanego z przyczyny pierwszej, a dopiero dzięki temu „esse” wszystko poczyna istnieć, być. Według bowiem koncepcji teologiczno-filozoficznej neoplatonizmu Bóg nie stwarza bezpośrednio wszystkiego, lecz emanuje z siebie „esse”, z którego następnie wyłaniają się kolejne szeregi pośredników stopniowo oddalających się od przyczyny pierwszej. To „esse” jest czymś najprostszym, bo najbliższym przyczynie pierwszej, bo jest emanatem Boga, jego działaniem, jakoś upostaciowionym działaniem, które wchodzi w strukturę każdego bytu.