

Emil Kołodziej

Formy konstytutywne w Bonawenturiańskiej teorii bytu (w 700-lecie śmierci św. Bonawentury)

Studia Philosophiae Christianae 11/1, 27-73

1975

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.

EMIL KOŁODZIEJ OFM CONV.

**FORMY KONSTYTUTYWNE W BONAWENTURIAŃSKIEJ
TEORII BYTU
(W 700-LECIE ŚMIERCI ŚW. BONAWENTURY)**

1. Pojęcie form konstytutywnych. 2. Pierwotna forma materii. 3. Forma wspólna. 4. Forma elementarna. 5. Forma mieszaniny. 6. Forma związku. 7. Forma ostateczna. 8. Dusza ostateczną formą ciała. 9. Forma części. 10. Forma całości. 11. Forma uniwersalna. 12. Zasady ujednostkowania bytu.

W teorii bytu św. Bonawentura przyjął arystotelesowski hylemorfizm, ale była to recepcja dostosowana do potrzeb augustyńskiej filozofii i dlatego oba pojęcia zarówno formy jak materii zostały rozszerzone i zastosowane tak rozlegle, że wyszły poza intencje czystego arystotelizmu. Podobnie jak w filozofii perypatycznej, wszelki byt pochodny składał się z formy i materii, aktu i potencji. Materia pierwsza była tworzywem, z którego kształtowały się różne substancje; sama w sobie stanowiła czynnik bierny, podzielny i narzędny, w odłączeniu od formy pozbawiony rzeczywistego istnienia. Najpełniej wyrażało ją pojęcie możności: „Potencja nie jest przypadłością materii, lecz jej istotą, ponieważ tym samym, że materia istnieje, ma już odniesienie do innej rzeczy”¹. Biegunowo różnym składnikiem była forma: dawała ona materii określenie, aktualizowała jej

¹ S. Bonaventura: *Collationes in hexaëmeron*. Opera omnia, iussu et auctoritate R. P. Bernardini a Portu Romatino edita, T. 1—10. Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882—1902. V. 350, a. Wszystkie cytaty i paginacje pochodzą z tego wydania.

potencje, była czynnikiem siły, działania i wyrazem doskonałości bytu. Istniała realnie tylko wespół z materią i razem tworzyły substancję więcej lub mniej zupełną. Materia pierwsza i forma substancjalna były więc najogólniejszymi i abstrakcyjnymi składnikami bytu. Myśl ta niewątpliwie stanowiła motyw arystotelesowski.

Św. Bonawentura nie traktował jednak bytu abstrakcyjnie², a przynajmniej takiemu sposobowi widzenia substancji nie poświęcił większej uwagi. Potrzeby teologiczne³, temperament religijny i skupienie mistyczne odwiodły go od oderwanych rozważań nad bytem, a skierowały uwagę na rzeczy określone i posiadające jakieś doskonałości, choćby najniższe, ale realnie istniejące. W takim ujęciu wydawały się bardziej teocentryczne niż byt abstrakcyjny. Konsekwencją konkretnych rozważań była przemiana w rozumieniu formy i materii: te dwa pojęcia, w perypatetyźmie treściowo rozgraniczane, w filozofii bonawenturiańskiej przestały być synonimami czystego aktu i czystej możliwości, a uległy pewnemu zmieszaniu i zwielokrotnieniu. Doktor Seraficki, idąc za Augustynem, Awicebronem i Gundisalvim, przyjął, obok materii cielesnej, również materię duchową, a także opowiedział się za wielością form. Formy te miały inne pochodzenie, treść i układ niż w arystotelizmie, a także ich podział nie pokrywał się z perypatetycznym.

1. POJĘCIE FORM KONSTYTUTYWNYCH

A. *Podział form.* Doktor Seraficki rozumiał najpierw formę jako wewnętrzną i substancjalną przyczynę, która wespół z materią konstytuuje byt i z natury swej skierowana jest ku tejże materii; tworzyła więc pewną doskonałość rzeczy i, w tym sen-

² Differt autem Seraphicus ab Angelico ... in eo quod prior rem in concreto considerat, iste vero in abstracto. — L. Veuthey: *S. Bonaventurae Philosophia Christiana*, Romae 1943, s. 160.

³ Por. A. Nemetz: *What St. Bonaventure has given to Philosophers today*. W: *Franciscan Studies* Vol. 19, March—June 1959, Published by The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N. Y. s. 11.

się brana, indentyfikowała się z koncepcją arystotelesowską (*forma constitutiva*). Ale formy mogły również znajdować się poza rzeczami jako odwieczne idee wzorcze w umyśle Bożym (*forma exemplaris*), według których Bóg powołał rzeczy do istnienia; takie znaczenie było żywym augustynizmem. Obie koncepcje implikowały wielość aktów w jednej substancji: „Istnieje mnogość form z racji kształtowania bytu i ze względu na jego wyrażanie. W pierwszy sposób przysługuje takiej rzeczy, która zawiera w sobie natury różnych form i wtedy ta różnorodność doskonałości nie daje się pogodzić z najwyższą prostotą. W drugim znaczeniu, wielość form występuje w takim bycie, który zawiera w sobie idee różnych form i wówczas jest zgodną z najwyższą prostotą”⁴. Za formy uchodziły także pewne obrazy lub znaki, które manifestowały daną rzecz na zewnątrz. I tak np. słowa jako formy w Sakramentach św. reprezentowały niewidzialną łaskę⁵. I wreszcie formy mogły być naturalne lub sztuczne (*formae naturales-artificiales*), w zależności od tego, czy je urzeczywistniały siły natury, czy działanie człowieka⁶. Ze względu na stopień abstrakcji, istniały formy konkretne (*formae concretae*) jako przedmiot dociekań przyrodników i kosmologów, formy oddzielone (*formae separatae*) — rozważane przez matematyków oraz formy abstrakcyjne (*formae abstractae*) — badane przez metafizyków⁷. W obecnej pracy zajmiemy się formami konstytutywnymi i zarazem naturalnymi, gdyż one były najważniejsze i stanowiły istotne składniki bytu.

B. Pochodzenie form konstytutywnych. Doskonałości konstytutywne i zarazem naturalne wywodziły się z aktu stwórczego Boga oraz z możliwości materii i działania przyczyn ze-

⁴ *Questiones disputatae de mysterio Trinitatis*. V. 73; 14, b.

⁵ ...forma uno modo dicitur perfectio rei; alio modo paradigma sive exemplar; tertio modo dicitur forma quasi foris manens, id est, aliqua similitudo exterius repraesentans... Sent. IV, 29, a.

⁶ Por. Sent. III, 806 b.

⁷ Por. *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*. V. 475, a.

wewnętrznych. Pierwsze ustanowienie i zróżnicowanie form naturalnych dokonało się w sześciu dniach stworzenia: „Trzeba koniecznie założyć, że istoty form zostały stworzone z niczego przez Przedwiecznego Stwórcę”⁸. Wszelkie gatunki wywodzą się zatem z mocy Bożej, a nie z wyłącznego działania natury. „Określony gatunek posiada formę od tego, który pierwszy nadał materii istotę tej formy, w przeciwnym razie natura nigdy by jej nie powołała do bytu”⁹. Po zakończeniu dzieła stworzenia i pierwszym zróżnicowaniu substancjalnych doskonałości, zwykłym sposobem ich powstawania jest działanie natury.

Ale rzecz w tym, że natura nie powołuje form z niczego, ani nie dodaje sama od siebie, ani nie tworzy ich z istoty materii, lecz wyprowadza je z czegoś, co tkwi w materii, a mianowicie z racji zarodkowych (*rationes seminales*). Doktor Seraficki posłużył się tu stoicko-augustyńską teorią i zespolił ją z arystotelesowskim hylemorfizmem. Owe racje zarodkowe istnieją wpierw niż byty w pełni uformowane, ale nie wcześniej niż materia, w której tkwią; były bowiem współstworzone z materią jako jej możliwości czynne (*potentiae activae materiae*). „Racja zarodkowa, czyli możliwość czynna materii, została współstworzona z materią, a nie utworzona z czegoś”¹⁰.

W filozofii bonawenturiańskiej racje zarodkowe posiadały szerokie znaczenie i spełniały różne funkcje: a) najpierw stanowiły wewnętrzne siły rzeczy (*virtus intrinseca*), które skłaniały naturę do wytworzenia nowych przedmiotów, zgodnie z jej prawami działania. „Właściwie mówiąc, to rozwija się według racji zarodkowej, co przechodzi do istnienia według mocy i działania natury”¹¹. Racje zarodkowe nie były elementem absolutnym, lecz względnym i odnośnym; dotyczyły zawsze stającego się bytu, dla którego były początkiem i wskazywały na jego pochodzenie. Gdy natura była w bliskiej i wystarczającej możliwości do uformowania nowego bytu, wówczas mieliśmy do czy-

⁸ *Sent.* II. 15; 6, b.

⁹ *Sent.* II. 376, b.

¹⁰ *Sent.* II. 375; 1, b.

¹¹ *Sent.* III. 89, a.

nienia z właściwie pojętą racją zarodkową, jeśli natomiast ta możność była odległa, wtedy występowała racja w luźnym sensie. Jeżeli np. z nasienia wyrasta roślina, to jest to fakt zgodny z pojęciem racji zarodkowej, gdyby się zaś uważało, że składniki gleby są przyczynami rośliny — byłoby to niewłaściwe rozumienie powyższej zasady¹². b) Zarodki, jako siły wewnętrzne, nie tylko inicjowały rozwój przyrody, ale także stanowiły reguły działania natury i zasady jej przemian: „Rzeczy, które rozwijają się według przyczyn zarodkowych, uchodzą za powstające naturalnie, ponieważ tak objawia się ludziom bieg natury”¹³. Zwykle miano na uwadze początek i rozwój istot żywych, dlatego teorię racji zarodkowych najczęściej stosowano w bytach organicznych, jednakże z równym rygiorem spełniała się także w świecie nieożywionym. c) Rozwój przyrody dokonywał się według racji zarodkowych, gdyż były one również zalążkowymi formami, czyli niezupełnymi doskonałościami, pozostającymi w możności do pełnych aktów. „Konieczne jest, aby formy naturalne w jakiś sposób tkwiły w materii, zanim zostaną wytworzone... substancja materialna obfituje we wszystkie, więc znajdują się w niej racje zarodkowe wszelkich form”¹⁴ ... „Racja zarodkowa jest możnością czynną udzieloną materii i stanowi istotę formy, ponieważ z niej właśnie powstaje forma przez działanie natury, która nie wytwarza nic z niczego; ...racja zarodkowa różni się od przyszłej formy tak jak byt niezupełny od zupełnego lub byt w możności od znajdującego się w akcie”¹⁵.

W porównaniu z perypatetyzmem była to różnica istotna, bo formy wywodziły się nie z biernej możności materii, lecz w pierwszym rzędzie z jej możności czynnej. Co prawda, materii przysługiwała również potencja bierna, dzięki której stano-

¹² *Sent.* III. 89; 2, b.

¹³ *Sent.* II. 435; 1, a. *Ratio seminalis dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione.* *Sent.* II 436, b.

¹⁴ *Sent.* IV. 889, a.

¹⁵ *Sent.* II, 440 a. *Ratio seminalis sit quodam modo in actu, quodam modo in potentia.* *Sent.* II. 443; 4, b.

wiła receptywnie podłoże zmian i mogła przyjąć aktualizowaną formę, jednak w porównaniu z możliwością czynną był to element drugorzędny.

C. *Aktualizowanie form możliwościowych*. Doskonałości, załączkowo tkwiące w materii, przechodziły do aktualnego istnienia na skutek działania przyczyn naturalnych i rozwijały się w dojrzałe formy jak pąki róży w pełne kwiaty. „Natura bowiem, gdy działa, dociera swoją mocą aż do wnętrza przedmiotu, a w tej aktywności nie wytwarza samej esencji formy, która znajduje się w niepełnej możliwości, lecz ją zakłada jako stworzoną przez Boga, wspomagając ją wszakże, doprowadza ją do doskonałego aktu”¹⁶. Tego rodzaju działanie pochodziło zawsze od konkretnej i określonej przyczyny i tylko forma zaktualizowana mogła zrealizować podobną sobie formę możliwościową. Działanie przyczyny zewnętrznej na materię miało charakter przygotowawczy i polegało na dokonaniu w niej odpowiednich zmian oraz wytworzeniu stosownych dyspozycji. „Jeśli bowiem nie poprzedza dostateczna dyspozycja, nie pojawia się też doskonałość”¹⁷. W rezultacie przysposabiających zmian ukazuje się także forma: „Widzimy w porządku naturalnym, że ta sama siła, która przygotowuje materię, wprowadza także formę...”¹⁸, która kończy proces przystosowywania materii, podobnie jak kończy się przekształcanie żelaza, gdy nadamy mu postać miecza. Nowa forma wywodzi się zatem z możliwości i dyspozycji materii, ale także z innej, wcześniejszej formy jako przyczyny sprawczej. „Ponieważ forma nie wytwarza sama siebie, przeto gdy powstaje musi ona pochodzić od innej doskonałości, która będąc różną od wytworzonej, będzie istotnie jej przyczyną

¹⁶ *Sent.* II. 207, a.

¹⁷ *Sent.* III. 793, a. Cum creatura inducit aliquam perfectionem vel formam, duo est ibi considerare, videlicet qualitates et dispositiones a parte suscipientis et operationes a parte agentis et praeparantis. *Sent.* III. 389; 5, b.

¹⁸ *Sent.* IV. 596; 3, a.

wytwarzającą i w porządku natury pierwotniejszą niż wytworzona”¹⁹.

Przyczyna, wyprowadzająca nową formę z możliwości do aktu, nie musi być wyższa i szlachetniejsza od realizowanej formy, wystarczy gdy będzie równej doskonałości, jednak co do natury wcześniejsza. Skoro materia jest odpowiednio dysponowana, samo wyprowadzenie substancjalnej formy i jej recepcja mogą się dokonać w jednej chwili²⁰. Jeżeli jednak materia posiada równocześnie dyspozycję przeciwstawiającą się określonej formie, to wówczas ta ostatnia bywa wprowadzana sukcesywnie. Tak np. przedmiot zimny może stopniowo przemieniać się w ciepły, a nie przeobraża się w taki w jednym momencie. Odmienna jedynie dyspozycja materii, bez oporu wobec nowej formy, nie przekreśla natychmiastowego pojawienia się nowej doskonałości i stąd Jezus Chrystus mógł w jednej chwili przemienić wodę w wino. Był przyjmujący nową formę substancjalną bez wątplenia ulega głębszym przeobrażeniom niż w wypadku, gdy nabywa formy przypadłościowe²¹.

D. *Ginięcie form konstytutywnych*. Wprowadzenie nowego aktu wiąże się często z usunięciem poprzedniej doskonałości. Tak się rzeczy mają, gdy mamy do czynienia z formami sprzecznymi (*formae contrariae*), które nie mogą współistnieć, bo stanowią dla siebie przeszkody. Forma powstająca, wraz z przyczyną zewnętrzną, działa wtedy na poprzednią i niszczy jej doskonałości, sama zaś przychodzi na jej miejsce i w nowy sposób organizuje materię²². Ale dzieje się i odwrotnie: „Gdy jakieś dwie formy pozostają w zgodzie, jedna z nich sama przez się nie usuwa drugiej”²³. Materia np. może przyjąć formę sztuczną zachowując równocześnie formę naturalną. Ogólnie biorąc, formy cielesne mogły kształtować rzeczy w potrójny

¹⁹ *De Mysterio Trin.* V. 106; 11, a.

²⁰ *Por. Sent.* IV. 391, a; II. 32, a.

²¹ *Por. De Mysterio Trin.* V. 103; 11, b; *Sent.* II. 31; 5, a.

²² *Por. Sent.* III. 675; 2, a.

²³ *Sent.* IV. 549; 3, a.

sposób: „Przez zniszczenie (*per defectionem*) powstaje coś z materii, gdy forma poprzednia ulega zniszczeniu, np. gdy z nasiona wyrasta roślina; na drodze rozszerzenia (*per protensionem*) wytwarza się coś, gdy trwa forma poprzednia i jednocześnie wprowadza się formę nową, np. gdy ze srebra wykuwamy naczynie; przez wyprowadzenie (*per derivationem*) powstaje coś, gdy zachowuje się formę uprzednią, a jedynie podlega ona zmianie lokalnej; w ten sposób np. rodzi się rzeka ze źródła, a jezioro z rzeki”²⁴. Ale wyłania się problem: jak daleko sięga owo niszczenie form? Czy jest to absolutne unicestwienie, czy tylko cofnięcie się do poprzedniego stanu możliwościowego?

Substancjalna jedność formy i materii posiada naturalną skłonność do kontynuowania swego istnienia, ale związek ten nie jest aż tak silny, aby nie podlegał rozłożeniu przez działanie przyczyn naturalnych czy technicznych²⁵. Forma i materia, traktowane jako ogólne i powszechne zasady rzeczy, są niezniszczalne, ale rozpatrywane w konkretnym bycie podlegają zepsuciu. Inaczej mówiąc, ich istota jest trwała, ale faktyczne i pojedyncze układy są niszczone²⁶, a wobec tego i forma w konkretnym bycie rodzi się i zamiera. Ulega ona zniszczeniu, bo nie przemienia się w inną doskonałość, a dłużej w substancjalnej jedności z materią trwać nie może. Przyczyna zewnętrzna bowiem, działając na daną rzecz, wywołuje zmiany w dyspozycjach materii, a „odsunąwszy dyspozycje, w konsekwencji usuwa się także formę”²⁷. Wszystko to, „co narusza rzecz doskonałą, w następstwie rujnuje także i samą doskonałość”²⁸. A zatem, z chwilą gdy wstępuje nowa forma, sprzeczna z dawną, ta ostatnia ulega zepsuciu. Nie jest to jednak kompletne unicestwienie, ale przejście ze stanu zupełnego i aktualnego do

²⁴ *Sent.* I. 334, b.

²⁵ Por. *Hexaëmeron* V. 381; 8, a.

²⁶ ...quod principia rerum sunt incorruptibilia, illud intelligitur in universali, non in particulari; vel intelligitur secundum essentiam non secundum esse; et ideo forma in particulari generatur et corrumpitur. *Sent.* II. 199, a.

²⁷ *Sent.* IV. 993; 4, a.

²⁸ *Sent.* III. 354; 3, b.

stanu niepełnego i załączkowego. „Wszelkie formy, gdy ulegają zepsuciu, nie zupełnie niszczą, lecz w jakiś sposób pozostają”²⁹. „Żadna forma nie podlega całkowitemu zepsuciu, lecz pozostaje w materii, w jaki sposób, jak przedtem istniała zanim ją wytworzono”³⁰. „Można powiedzieć, że istota formy pozostaje w możności po jej zniszczeniu tak jak przed urodzeniem”³¹. Natura odradzając byty może w przyszłości powołać podobne formy jak te, które ustąpiły, nie jest w stanie natomiast zregenerować tych samych, które straciły aktualne istnienie — leży to tylko we wszechmocy Bożej.

2. Pierwotna forma materii

Pierwszym substratem świata nie była materia wieczna, bo świat jest stworzony z niczego w czasie; nie była nim także materia czysta, bo ta jest pojęciem abstrakcyjnym i nieokreślonym, a cielesną czy duchową kwalifikację otrzymuje dopiero od formy, z którą się łączy. Wyjściowym tworzywem nie były również cztery pierwiastki, przyjęte przez filozofów greckich i św. Tomasza — te bowiem przedstawiają materię już wysoce zróżnicowaną i ukształtowaną, a pierwsze tworzywo powinno być raczej niedoskonałe. W grę mogła wchodzić materia nie w pełni uformowana, jednak realnie istniejąca i taka, której dosięgały kategorie miejsca i czasu, spoczynku i ruchu. Istnienie podobnej materii implikowało jakąś formę. Niemożliwe bowiem jest rzeczywiste istnienie materii zgoła nieuformowanej i wyprzedzanie z jej strony odpowiadającego jej aktu³². Refleksja filozoficzna wskazuje, że Bóg na samym początku stworzenia świata (zanim jeszcze uczynił światło), powołał do bytu jakąś wyjściową, uniwersalną materię, z której wszystko miało

²⁹ *Sent.* IV. 890, b.

³⁰ *Sent.* IV. 889, a.

³¹ *Sent.* II. 199; 3, a.

³² *Materia potest considerari ab anima secundum suam essentiam et ut omnino informis; sed secundum esse non potest existere sine omni forma, nec fuit creata informis.* *Sent.* II. 294, a.

się ukształtować. Była ona związana z jakąś ogólną i mało określoną formą. „Materia, która najpierw została stworzona, nie była samą możliwością i pozbawioną wszelkiej formy”³³.

Jakaż była ta pierwotna forma materii i w jakim stopniu aktualizowała substancję cielesną? Doktor Seraficki nazywał ją „formą niedoskonałą” (*forma imperfecta*) lub „formą niepełną” (*forma non completa*) albo wreszcie „niezupelną doskonałością” (*non completa perfectio*)³⁴. Dla pojęć naukowych była prawie nieuchwytna, niemniej udzielała materii jakiejś aktualności i określała ją, chociaż tak ogólnie i niekompletnie, że ta mogła nadal uchodzić za nieuformowaną (*materia informis*). „...Materia powyższa została stworzona pod jakąś formą, ale nie była to forma zupełna i nie dawała materii pełnego bytu (*esse completum*), a przeto nie kształtowała jej tak, aby nadal nie mogła uchodzić za nieuformowaną; nie zaspakajała też pożądań materii w taki sposób, żeby ta nie pragnęła innych form; była więc dyspozycją do dalszych form, nie zaś zupełną doskonałością. Ponieważ materia nieuformowana posiada pożądanie i skłonność do wielu doskonałości, dlatego (choć forma powyższa nie zawiera w sobie różnych natur) materia w różnych swoich częściach posiada niedoskonałą różnorodność (*diversitatem imperfectam*) pochodzą nie z różnych pełnych aktów lecz raczej z pożądań skierowanych do różnych doskonałości”³⁵.

Pierwotna forma nie była więc elementem czysto aktualnym, ale nie stanowiła także czystej możliwości, tworzyła pośrednią kategorię i łączyła w sobie oba metafizyczne bieguny: w odniesieniu do pierwszej materii była już aktem, ale w stosunku do przyszłych form była jeszcze możliwością i dyspozycją. „Między bytem w pełnym akcie i w zupełnej możliwości występuje byt pośredni, który częściowo jest w akcie i częściowo w możliwości; taką jest forma niedoskonała, która ze względu na materię jest

³³ *Sent.* II. 294, a. Pogląd ten głosili także: św. Augustyn, Piotr Lombard oraz Hugon od św. Wiktora.

³⁴ *Sent.* II. 300, a.

³⁵ *Ibid.*

w akcie, a w stosunku do dalszej formy jest w potencji”³⁶. Twierdzenie to było podstawą dla teorii form w filozofii św. Bonawentury i zarazem najgłębszym odejściem od arystotelizmu. Forma i materia, abstrakcyjnie rzeczy biorąc, były przeciwstawnymi pojęciami i mogły być wolne od wzajemnego zmieszania, ale w konkretnych i niedoskonałych substancjach występowały zwykle z domieszką przeciwstawnego elementu³⁷. Znaczyło to, że zespolenie formy z materią konstituuje wprawdzie byt na jakimś szczeblu, ale jest on ciągle niezupełny i pragnie dalszego udoskonalenia. Innym wnioskiem było, że jedna forma nie zaspakaja wszystkich dyspozycji materii, a przeto muszą istnieć dalsze doskonałości substancjalne, które uzupełnią braki poprzednich form. „Natura cielesna do swojej doskonałości... wymaga różnorodnych form jak to widać w minerałach, roślinach i zwierzętach”³⁸.

Forma pierwotna, mimo swej niedoskonałości, wносиła materii jakieś określenia: najpierw z czystej możności czyniła niepełny, ale rzeczywisty byt; powodowała także, że materia stała się cielesna i w pewnej mierze rozciągała. „Owa nieuformowana materia zajmowała miejsce, wypełniała je i w sposób niedoskonały sytuowała się w górę i w dół”³⁹. Jednakże cielesność i rozciągłość nie przysługiwały materii w pełnym sensie, gdyż „nie posiadała doskonałej aktualności formy”⁴⁰, nie była ani pełnym czymś, ani zupełnym niczym, lecz „środkiem między czymś a niczym”⁴¹ i pod tym względem była podobna do materii pierwszej. Nie zawierała żadnych rodzajów i gatun-

³⁶ *Sent.* II. 439, 4, a.; por. *Sent.* II. 300, a.

³⁷ Ad illud quod obiicitur quod formae non est forma, nec perfectio nis perfectio; dicendum, quod illud intelligendum est, per se loquendo: quia forma non formatur secundum quod forma, nec perfectio perficitur, secundum quod perfectio, sed secundum quod in se habet aliquam informatam et aliquam imperfectionem. *Sent.* III. 807; 5, b. Por. Veuthey dz. c. s. 160.

³⁸ *Breviloquium* V. 220, b.

³⁹ *Sent.* II. 306, a.

⁴⁰ *Sent.* II. 301; 5, a.

⁴¹ *Sent.* II. 96; 6, a.

ków, bo nie posiadała wykształconych form; przyszłe doskonałości wyprzedzała, a więc można powiedzieć, że wszelkie rzeczy, pod względem materii, powstały w jednym czasie, natomiast pod względem formy różniły się chronologicznie. Z tej też racji tworzyła wspólny substrat dla ciał ziemskich i niebieskich, z chwilą jednak, gdy te przyjęły sobie właściwe doskonałości, także ich natury stawały się odmienne⁴². Materia powszechna, wstępnie uformowana, podlegała więc procesowi doskonalenia przez dalsze formy, a tok rozwojowy realizował się w dwojaki sposób: „Podwójne bowiem jest kształtowanie materii cielesnej: jedno ogólne, drugie szczegółowe (*informatio generalis et specialis*); ogólne dokonuje się przez formę wspólną wszystkim ciałom i jest to forma świetlna, szczegółowe zaś — przez inne formy, czy to elementarne, czy formy mieszanin”⁴³.

3. Forma wspólna

Materia, znajdująca się pod formą niedoskonałą, otrzymuje ogólne określenie i pełny byt od światła, czyli formy wspólnej (*lux-forma communis*). Doktor Seraficki nawiązał w tym względzie do metafizyki światła, szeroko uprawianej w filozofii neoplatońsko-augustyńskiej, a w średniowieczu przypomnianej przez Arabów, Wilhelma z Auvergni, Aleksandra z Hales, w największej zaś mierze przez Roberta Greatheada⁴⁴. Zagadnienie światła rozwiązał jednak Bonawentura na swój sposób: tradycyjny i najbardziej utrwalony pogląd głosił, że światło jest najsubtelniejszą materią, bliską bezcielesności, ale w każdym razie tworem przestrzennym, z którego wszystko powstaje według praw rozchodzenia się światła. U Doktora Serafickiego światło nie było już subtelnym ciałem, lecz elementem wiążącym się z materią: „Światło, wzięte właściwie i abstrakcyjnie,

⁴² Por. *Sent.* II 303, a.

⁴³ *Sent.* II. 310, a. Por. E. Gilson: *La philosophie de Saint Bonaventure*; wyd. 2. Paris 1943 s. 221.

⁴⁴ W teorii światła Doktor Seraficki najszerzej posługiwał się Pismem św. oraz wypowiedziami św. Augustyna i Pseudo-Dionizego.

nie jest ciałem, lecz formą ciała świecącego”⁴⁵. „Światło cielesne może występować w różnych ciałach jako doskonałość, ponieważ nie jest zupełnie prostą formą, lecz powstała, aby być złączoną z materią”⁴⁶. „Światło jest wspólną naturą, znajdującą się we wszystkich ciałach, tak niebieskich jak ziemskich...”⁴⁷.

Światło w filozofii bonawenturiańskiej było pojęciem szerokim i analogicznym. Najpierw istniało światło niestworzone, duchowe i nieskończone (*lux spiritualis*), „którego natura najpełniej objawiała się w Bogu”⁴⁸. Manifestacją jego było wszelkie działanie Boże, jak stwarzanie, poznawanie i oświecanie: „Ponieważ Bóg jest najwyższym światłem, uczynił wszystko dla objawienia siebie”⁴⁹. Jest to „światło Bożej mądrości i prawdy wiecznej”⁵⁰, które istnieje, poznaje, świeci i oświeca. Jest to światło najprostszej natury i stanowi czystą formę, najpełniejszy akt, bez jakiegokolwiek dyspozycji do połączenia się z materią.

W tym świetle mają udział także istoty stworzone, rozumnej natury: „Światło duchowe jest wspólne Stwórcy i stworzeniu według analogii”⁵¹. „Doskonałością i uzupełnieniem substancji rozumnej jest światło duchowe”⁵². Przysługuje ono, wg różnego stopnia, chóróm anielskim, duszom zbawionym oraz tym, które są jeszcze w drodze, a przez łaskę pojednane z Bogiem; zbliża ono stworzenia nim przeniknięte do Boga, upodabnia je do Niego i prowadzi do mistycznego zjednoczenia. Z jego działania wypływa poznanie intelektualne, które może się dokonać tylko za pomocą oświecenia Bożego „niedostępnego dla oczu

⁴⁵ *Sent.* II. 317, b. Si enim lux esset ipsum corpus, cum lucis sit ex se ipsa, se ipsam multiplicare, aliquod corpus posset se ipsum multiplicare ex se, sine appositione materiae aliunde. *Sent.* II. 318, a.

⁴⁶ *Sent.* II. 413, b.

⁴⁷ *Sent.* III. 302; 4, b.

⁴⁸ *Sent.* II. 193; 3, b.

⁴⁹ *Sent.* II. 394, b.

⁵⁰ *Sent.* II. 266, a.

⁵¹ *Sent.* II. 318, b.

⁵² *Sent.* II. 569, b.

intelektu naszego”⁵³ i z niego bierze początek życie moralne człowieka, polegające na przyjmowaniu i rozwijaniu w sobie światła, które „przewyższa oko grzesznika”⁵⁴.

Inne światło ogarniało rzeczywistość widzialną. Było to światło cielesne (*lux corporalis*), które Bóg powołał w pierwszym dniu stworzenia, zanim oddzielił dzień od nocy i uformował jakiegokolwiek gatunki. Wnikało ono w naturę bytów martwych i organicznych, doskonaliło rzeczy proste i złożone — było bowiem wspólną i najogólniejszą formą. „Światło jest jedną wspólną formą, znajdującą się we wszystkich ciałach świecących i według większego lub mniejszego udziału w nim są one więcej lub mniej szlachetne”⁵⁵. Była to zarazem forma najwyższa i najszlachetniejsza — „zajmowała jakby środek między formami duchowymi a cielesnymi”⁵⁶.

Szczególne znaczenie światła wypływało najpierw z faktu, że było pierwszą pełną formą⁵⁷, która w sposób ogólny określała materię; stanowiło też doskonałość wolną od wewnętrznych przeciwieństw i nie podlegało rozkładowi ani nie dopuszczało istotnych zmian; nie podlegało doskonaleniu i nie wyłączało ze siebie innych form, ale swoim działaniem wpływało na powstanie innych aktów. Przy tych wszystkich własnościach, światło cielesne nie tworzyło formy czystej i niezależnej od materii; w jego naturze leżało pożądanie jej i wewnętrzny pęd do połączenia się z nią, dla wytworzenia złożonej substancji — było więc formą substancjalną⁵⁸. Tak rozumiane, występowało we

⁵³ *Sent.* IV. 987; 2, b.

⁵⁴ *Sent.* IV. 987; 3, b.

⁵⁵ *Sent.* II. 359, a.

⁵⁶ *Sent.* II. 348, b. Simple forme des corps, la lumière en est du moins une forme substantielle et la plus noble de toutes. Gilson dz. c. s. 222;

⁵⁷ sed lux inter omnes formas corporales describitur primo fuisse creata. *Sent.* II. 319; 1, a.

⁵⁸ Verum est enim, quod lux, cum sit forma nobilissima inter corporalia, sicut dicunt philosophi et sancti, secundum cuius participationem maiorem et minorem sunt corpora magis et minus entia, est substantialis forma. *Sent.* II. 321, a.

wszystkich rzeczach ziemskich, ale ich nie kształtowało, bo nie tworzyło formy gatunkowej, ostatecznej czy szczegółowej.

Teorię światła jako wspólnej formy zdawały się podważać ciała nieprzeźroczyste i nieprzenikliwe. Bo jakże można twierdzić, że w czarnej ziemi znajduje się światło lub że posiada je chmura, która właśnie zakrywa promienie słoneczne. Doktor Seraficki przyjmował jednak absolutną ogólność formy świetlnej: „Jest rzeczą jasną, że wszystkie ciała partycypują w naturze światła, bowiem nie ma przedmiotu tak ciemnego, aby przez wzmożone tarcie i polerowanie nie można by go uczynić świecącym, co ma miejsce np. gdy z miazgi sporządza się szkło albo gdy z ziemi powstaje szlachetny kamień”⁵⁹. Światło, znajdując się w zorganizowanym ciele wspólnie z innymi formami, nie tkwi w nim jako niedoskonała dyspozycja (*dispositio imperfecta*), którą inne formy miałyby aktualizować, lecz jest podstawą dla wszystkich doskonałości substancjalnych, które podtrzymuje i zachowuje⁶⁰. Ich metafizyczna wzniosłość czy zupełność wpływały z analogicznej partycypacji w formie świetlnej. „Światło jest raczej formą doskonałą niż inne formy cielesne niż dyspozycją do nich, bowiem według większej czy mniejszej partycypacji w nim, formy cielesne są bardziej lub mniej zupełne”⁶¹. Np. ogień i ciała niebieskie uczestniczą w nim w różnym stopniu i dlatego są różnej natury i doskonałości.

Światło jako forma substancjalna jest też zasadą działania i źródłem siły, którą przejmują inne doskonałości: „Spośród form cielesnych jest to forma najbardziej aktywna”⁶², „ciało

⁵⁹ *Sent.* II. 321, a.

⁶⁰ Forma enim lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta, quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tamquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia. *Sent.* II. 321, 5, b.

⁶¹ *Sent.* II. 359; 4, b. „...naturam lucis participant secundum quandam rationem analogiae. *Ibid.* 340, a.

⁶² *Sent.* II. 348, b.

posiadające ją świeci i działa”⁶³, ona także udziela „wszelkiej innej formie cielesnej skuteczności działania”⁶⁴. Metafizyczna aktywność światła była natychmiastowa i niewidoczna dla zmysłów; w jego naturze leżało, że „równocześnie zaczyna być i działać”⁶⁵; gdy się pojawia, to zarazem rozszerza się i zwielokrotnia na drodze promieniowania. W swej aktywności było jednak niewystarczalne i zależne od światła najwyższego: „Światło stworzone nie może działać bez współdziałania światła nie stworzonego”⁶⁶.

Wyrazem aktywności formy świetlnej było powstawanie innych doskonałości substancjalnych. Pojawiające się rzeczy mogły otrzymać formę wspólną, a przez nią także inne akty, od bytów, które już ją posiadały. Takimi były w pierwszym rzędzie ciała niebieskie, złożone z piątej esencji i formy świetlnej, w najczystszej postaci jaka zachowała się w świecie materialnym. Ich wpływ był decydujący w naturalnym powstawaniu wszelkich form ziemskich, czyli w wyprowadzaniu ich z możliwości materii, gdzie zarodkowo tkwiły: „Światło ciała niebieskiego jest zasadą wyprowadzania... form substancjalnych”⁶⁷. „Światło jest formą pierwszego nieba i pod jego wpływem dokonują się rodzenia w niższych częściach świata”⁶⁸. „Inne ciała powstają pod wpływem światła”⁶⁹. Skutkiem metafizycznej formy świetlnej było także pobudzanie i uzdalnianie naszych władz poznawczych, zarówno zmysłowych jak umysłowych, a dokonywało się to w ścisłym współdziałaniu światła cielesnego z duchownym. Dzięki światłu zarówno nasz umysł jak i wszystkie zmysły zewnętrzne i wewnętrzne przechodziły ze stanu spoczynku i możliwości do aktu⁷⁰.

⁶³ *Sent.* II. 318, b.

⁶⁴ *Sent.* II. 321; 5, b.

⁶⁵ *Sent.* III. 380; 4, a.

⁶⁶ *Sent.* II. 690, a.

⁶⁷ *Sent.* II. 319; 4, a.

⁶⁸ *Sent.* IV. 496, a.

⁶⁹ *Sent.* II. 331, a.

⁷⁰ ...haec virtus non est sensu perceptibilis nec solummodo operatur

Światło objawiało się nie tylko rozumowi, lecz również mogło się stać przedmiotem poznania zmysłowego. Łączyły się bowiem z nim pewne przypadłości jak blask, jasność, kolor czy ciepło — uchwytnie w doświadczeniu zewnętrznym. „Nie doświadczamy go ze względu na jego istotę, lecz z racji blasku albo koloru, nieodłącznie mu towarzyszącego, zwłaszcza gdy występuje w wielkim natężeniu”⁷¹. Arystotelicy XIII-ego wieku wysuwali stąd zarzut, że światło nie może być formą substancjonalną, bo ta jest niewidzialna, a tymczasem ono podlega postrzeżeniu zewnętrznemu. W rzeczywistości chodziło tu jednak o inne światło — fizykalne raczej niż metafizyczne. Bonawentura operował bowiem podwójną koncepcją światła: „...pod jednym względem jest ono formą substancjalną, pod innym zaś — formą akcydentalną”⁷². „Najpierw stanowi samą formę, która udziela bytu (*esse*) ciału świecącemu i z niej jako pierwszej przyczyny poruszającej i kierującej czerpie ono swoją aktywność. W innym sensie brane, jest blaskiem, który rozciąga się wokół ciała świecącego i jest konsekwencją istnienia w danej materii właściwego światła; blask ten jest przedmiotem zmysłów oraz narzędziem działania i stanowi przypadłościowe dopełnienie rzeczy (*accidentale complementum*)”⁷³. Przypadłość świetlna tak przewyższała pozostałe własności zmysłowe jak forma świetlna substancjalna przechodziła inne doskonałości metafizyczne. Z jej pomocą możemy poznawać obecność ciała świecącego, jego rozmiary, położenie, ruch czy spoczynek oraz rozróżniać kolory. Mimo szerokiej użyteczności, znaczenie konstytutywne posiadało tylko światło substancjalne.

in sensu visus, sed etiam facit ad eductionem omnium sensuum in actum, sicut dicit Augustinus... *Sent.* II. 328, b.

⁷¹ *Sent.* II. 321; 4, b.

⁷² *Sent.* II. 320, b.

⁷³ *Sent.* II. 321, a. Non solum autem lumen dicit illam vim activam, quam non percipit sensus, sed etiam quandam qualitatem sensibilem, qua sensus visus efficitur sentiens in actu; et illa est qualitas accidentalis. *Sent.* II. 328, b.

4. Forma elementarna

Doskonałości wniesione przez formę wspólną nie aktualizowały wszystkich dyspozycji materii. Światło bowiem było formą ogólną i realizowało materię w całości braną, natomiast różnicowanie jej i dalsze udoskonalanie mogło się dokonać w szeregu dalszych form. Szereg ten był ściśle uporządkowany: „Jest rzeczą oczywistą, że istnieje porządek w formach cielesnych, bowiem forma elementu skierowana jest do formy mieszaniny, ta zaś do formy spójnego związku, forma wegetatywna do sensorytywnej — i nie ma stanu (*status*) w rzeczy cielesnej i niedoskonałej — lecz w końcu wszystkie te formy dysponują do duszy rozumnej, przez którą ciało i natura cielesna stają się uczestnikami wiecznego szczęścia”⁷⁴. Byt materialny przechodził zatem przez różne fazy rozwojowe i podnosił się ze znikomości materii aż do formy duchowej, która miała zaspokoić wszystkie jego pragnienia i przez ciało ludzkie wynieść go do sfery duchowej. Formy cielesne miały zatem układ hierarchiczny, a jego podstawą były doskonałości naturalne. Innymi słowy, byt wewnątrznie narastał, tworzył coraz wyższe poziomy i stopnie i przyjmował coraz szlachetniejsze formy; można więc mówić o wielości form w wymiarze pionowym, a na drugim planie także w układzie poziomym. Nie była to wszakże mnogość absolutna i niezależna, lecz raczej uwarunkowana i wywnioskowana z wewnętrznej struktury bytu⁷⁵. Równie dobrze

⁷⁴ *Sent.* II. 42; 3, b. Por. *Hexaëmeron* V. 332; 18, b. Creatures are so many stepping stones by which the human mind can rise to the First Principle of all. I. C. Brady: *St. Bonaventure*, w: *New Catholic Encyclopedia*. McGraw—Hill Company. N. Y. 1967. V. II. s. 661, b.

⁷⁵ Pas une fois saint Bonaventure, n'a entrepris de développer *ex professo*, et pour elle-même, cette thèse que les composés substantiels donnés dans l'expérience supposent la coexistence d'une pluralité de formes hiérarchisées à l'intérieur du même sujet; mais toutes les explications, qu'il donne de la structure des êtres naturels suposent, impliquent nécessairement la possibilité de cette coexistence. On peut dire, par conséquent, que la théorie de la pluralité des formes découle de sa doctrine plutôt qu'elle ne s'y trouve exposée. Gilson dz. c. s. 260 n.

można by mówić, w filozofii Bonawentury, o względnej jedności form, bowiem doskonałości niższe były zawsze podporządkowane doskonałości najwyższej, do niej były skierowane i w niej dochodziły do uzgodnienia, tak że w określonym układzie komponentów najwyższa doskonałość organizowała całość bytu. Doktor Seraficki otwarcie też przyjmował, że w jednym bycie może istnieć tylko jedna forma tego samego rodzaju. „Niemożliwe jest, aby w tym samym bycie istniały dwie formy tego samego gatunku i pod tym samym względem”⁷⁶ „...forma jest jedna w jednym bycie”⁷⁷. Niemniej pełna doskonałość bytu możliwa była tylko przy wielości form; niższe doskonałości, które dały się uzgodnić z formą najwyższą, nie ulegały zniszczeniu, lecz wchodziły z nią w nowy związek i nadal istniały jako podporządkowane.

Najniższe doskonałości różnicujące materię stanowiły formy elementarne (*formae elementares*). Materia, określona ogólną formą świetlną, w różnych partiach zachowała rozmaite dyspozycje⁷⁸, mogła więc być zgęszczona lub rozrzedzona, wilgotna lub sucha, ciepła lub zimna. Potencje te mogły być zaktualizowane w doskonałościach elementarnych ziemi, wody, powietrza, ognia. „W ciałach niezłożonych materia jest przysposobiona do przyjęcia różnych form według stopnia rzadkości lub gęstości swoich części, jak to widać w elementach, których materia o większej gęstości przyjmuje formę ziemi; gdy zaś ulega rozrzedzeniu, w mniej lub większej skali, dysponowana jest do innych form elementarnych...”⁷⁹. Zasadą zgęszczenia materii ziemskiej było zimno i ciepło, przeciwnie aniżeli w okręgu niebieskim, gdzie samo położenie części warunkowało intensywność materii.

Formy elementarne tworzyły najogólniejsze rodzaje materii

⁷⁶ *Sent.* III. 321; 4, b.

⁷⁷ *Sent.* I. 467; 1, a.

⁷⁸ ...materia in diversis suis partibus quandam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa; et ideo permixta dicitur et confusa. *Sent.* II. 300, a.

⁷⁹ *Sent.* II. 358, b.

i udzielały im pełnego bytu⁸⁰. Odnaczały się też swoistymi właściwościami: każdy element był czynny i zarazem bierny, mógł działać i doznawać akcji, posiadał bowiem jakąś własność czynną — ciepło lub zimno — i równocześnie jakąś własność bierną — suchość lub wilgoć. „Ponieważ każdy pierwiastek działa i doznaje działania, przeto posiada dwie własności — jedną czynną, drugą bierną, tak jednak, że tylko jedna jest główna; jest zatem konieczne, aby istniały tylko cztery żywioły według czterech powyższych własności, poczwórnie złączonych”⁸¹. Wyższe i szlachetniejsze były te elementy, w których przeważały składniki aktywne, czyli ogień i powietrze. Wszystkie posiadały miejsce określone swoją naturą i arystotelesowską teorią ruchu. W porównaniu z formą świetlną były mniej doskonałe i późniejsze, ale z nią zgodne i dlatego mogły współistnieć oraz czerpać z niej swoją aktywność. Formy elementarne, same w sobie, były niezniszczalne, gdyż stanowiły doskonałości proste, ale mogły podlegać zmianom, na skutek działania zewnętrznego.

Odpowiednikiem materii elementarnej była piąta esencja, którą Doktor Seraficki przyjął z tradycji filozoficznej. „Filozofowie powszechnie przyjmowali piątą esencję, o której twierdzili, że jest ciałem niezniszczalnym i wolnym od przeciwieństw, a przez to zasadą pojednawczą i zachowawczą... i bez absurdu można przyjąć, że filozofowie prawdę mówili”⁸². Ta wolność od przeciwieństw i niezniszczalność czyniły ją materią szlachetniejszą niż ziemską i stosowną do utworzenia okręgu niebiańskiego.

5. Forma mieszaniny

Ukonstytuowane elementy mogły istnieć samodzielnie, ale w normalnym rozwoju świata wytwarzały mieszaniny i wielo-

⁸⁰ ...esse completum tribuunt. *Sent.* II, 300; 3, b.

⁸¹ *Breviloquium*, V. 221, a.

⁸² *Sent.* II. 340, a.

składnikowe połączenia. W ich naturze tkwiły też wystarczające dyspozycje do tworzenia złożonych zbiorów; były bowiem podzielne i obdarzone ruchem, przysługiwały im również przeciwstawne własności aktywne i pasywne, które w kształtowaniu nowych zespołów posiadały największe znaczenie: „Mieszanina może powstać tylko przez sprzeczne czynniki działające i bierne”⁸³. Właściwie cały proces rozwojowy bytów ziemskich tak żywych jak nieorganicznych polegał na różnorodnym łączeniu się żywiołów jako pierwiastków prostych: „Ciała proste są rodzicielskie, a mianowicie ciała niebieskie i cztery żywioły”⁸⁴. Substancje powstałe były już złożone i występowały jako zwykłe mieszaniny (*mixtio*) albo jako ściśle związki pierwiastków (*complexio*) lub też jako ukształtowane przedmioty o różnym stopniu złożenia i przemiany pierwiastków (*corpora*). Wszystkie mogły powstać dzięki odpowiednim formom złożonym.

Różnorodne pierwiastki wchodzące w skład mieszaniny domagały się jakiejś nowej formy, która nadałaby im jedność i uczyniła zgodny zbiór. Miała to być forma mieszaniny (*forma mixtionis*). Nie mogły jej zastąpić doskonałości poszczególnych pierwiastków, gdyż były one tylko składnikami kształtującego się bytu, a przy tym wobec siebie sprzeczne, a więc wyzwały działania niezgodne. Jakże np. ogień mógłby się zespalać z wodą, a ciężka ziemia z lotnym powietrzem? Niemniej materia elementarna była skierowana ku formie mieszaniny i pożywała jej: „Materia znajdująca się pod formą elementarną pragnie się znaleźć pod formą mieszaniny”⁸⁵. Taki porządek doskonałości był naturalny i nieodwracalny: „Naturalny porządek wskazuje, że materia wpieryw przyjmuje formę elementarną, a za jej pośrednictwem dochodzi do formy mieszaniny”⁸⁶, wobec tego pierwsza stanowi dyspozycję do drugiej.

⁸³ *Breviloquium*, V. 221, a. Ubi est mixtio, necessario est mutua actio et passio et qualitatum confractio. *Sent.* IV. 1022; 2, a. Ex nullis corporibus constituitur corpus mixtum, nisi quae possunt ad invicem agere et pati... *Sent.* II. 421; 1, b.

⁸⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, V. 300; 2, a.

⁸⁵ *Sent.* II. 378; 6, b.

⁸⁶ *Sent.* II. 442, a.

Skoro czynniki składowe mieszaniny nie mogły same wyłonić formy, ta musiała przyjść z działania zewnętrznego i wolnego od wszelkich sprzeczności, takie zaś mogło się wywodzić tylko ze światła oraz ciał niebieskich. „Jest natura podległa przeciwnościom i tę stanowią żywioły; konieczne było także, aby istniała natura mogąca uzgodnić te sprzeczności w mieszaninie i jest nią natura światła oraz ciała niebieskiego — najbardziej odległa od sprzeczności”⁸⁷. „Firmament swoim wpływem sprawia, że sprzeczne elementy wytwarzają ciała złożone”⁸⁸. Te właśnie przyczyny aktualizowały pod formą mieszaniny potencje elementów i organizowały je w zgodny zespół składników. Formy mieszanin ilościowo były nieograniczone, bowiem każdy układ posiadał swoją formę, a połączeń mogło być wiele; ciała proste mogły się mieszać w różnych proporcjach i wedle różnego stopnia aktywności czy bierności zgęszczenia i rozrzedzenia, ciepła i zimna i „stosownie do różnorodnych mieszanin, materia była przysposobiona do przyjęcia różnych form”⁸⁹.

Forma organizująca mieszaninę była wyższa i szlachetniejsza od poszczególnych doskonałości elementarnych i rzecz ukształtowana przez nią przedstawiała się „jako bardziej uformowana niż gdyby posiadała samą formę elementarną”⁹⁰. Co prawda, te ostatnie nadal istniały w zespolonym zbiorze i były w nim zmieszane, ale zarazem już uzgodnione dzięki nowej formie i działaniu świetlnemu. Forma mieszaniny nie była więc zwykłą sumą doskonałości żywiołów, lecz czymś więcej — czynnikiem jednoczącym i koordynującym, źródłem siły i nowego doskonalszego działania. Jej większa moc wypływała z większego złożenia, zgodnie z prawem wzrostu energii, które głosiło, że siła ulega wzmożeniu w wyniku liczebnego powiększenia

⁸⁷ *Breviloquium*, 220, b. Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. *Itinerarium*, V. 300, a.

⁸⁸ *Hexaëmeron*, V. 339; 6, b.

⁸⁹ *Sent.* II. 358, b. Por. *Breviloquium*, V. 220, b.

⁹⁰ *Sent.* II. 299; 3, b.

części jednorodnych (dlatego duży ogień bardziej pienie niż mały), a także doznaje zwielokrotnienia na skutek większej różnorodności części, (stąd większą moc posiada złożony syrop niż prosty napój)⁹¹. Zgodnie z tym prawem dynamiki ciał, forma konstytuująca mieszaninę, ponieważ była złożona z różnych natur, posiadała większą moc, niż poszczególne składniki i przejawiała działanie bardziej różnorodne od nich. Wyrazem jej doskonałości były także stopnie przemiany elementów w wytworzonych zespołach — od zwykłego zmieszania aż do głębszych zmian w ścisłym związku.

6. Forma związku

Mieszaniny tworzyły składniki dla dalszych i ściślejszych układów. Nowe zespoły były wyższymi substancjami, posiadały większą różnorodność wewnętrzną i spójność oraz głębiej zmieniły elementy. Takie spójne układy można nazwać związkami lub ciałami złożonymi (*complexio, corpus complexionatum*). Organizowała je swoista forma związku (*forma complexionis*) wyższa i bardziej złożona od formy mieszaniny. Przykładowo biorąc, miały się one do siebie tak jak zwykła mieszanina piasku z wodą do lawy ognistej i dymiącej; w pierwszym wypadku pierwiastki były tylko zmieszane i można je było łatwo rozróżnić, w drugim poszczególne elementy się przenikały: ziemia była zarazem ogniem, cieczą i powietrzem w postaci dymu.

W jaki sposób wielorakie mieszaniny mogły tworzyć nowe całości coraz bardziej złożone? Wprawdzie posiadały one własne formy, które im udzielały pełnego bytu (*plenum esse*), ale nie czyniły z nich substancji zamkniętych, o skończonym pro-

⁹¹ ...obicitur, quod quanto aliquid compositius tanto minus perfectum. Hoc enim etsi habeat veritatem in spiritibus, quorum perfectio attenditur per accessum ad summe simplex; non tamen habet veritatem in corporibus, in quibus et magnificatur virtus ex partium magnitudine, sicut magis urit magnus ignis quam parvus; et plurificatur ex partium multiplicatione, sicut maioris virtutis est syropus compositus quam liquor impermixtus. *Sent.* II. 378; 3, b.

cesie doskonalenia, przeciwnie, kształtowały je równocześnie jako byty niedoskonałe, podległe zmianom i obdarzone dyspozycjami do dalszych aktów. Gdyby formy mieszanin aktualizowały wszystkie możliwości materii, a materia realizowała wszystkie požądania form, wtedy nie miałyby żadnej możliwości w sobie i nie mogłyby się stać składnikami innego bytu.⁹² W przypadku mieszanin nie zachodziła jednak taka kompletność aktualizacji: mimo form, posiadały także i możliwości, jedne wobec drugich występowały jak potencja i akt, a to już umożliwiała wytworzenie jakiejś spójnej całości. „Niemożliwe jest, aby w wypadku, gdy wiele natur uczestniczy w konstytuowaniu trzeciego bytu jedna z nich nie występowała jako możliwość, a druga jako akt, ponieważ z dwóch bytów w potencji nic nie powstaje, podobnie jak i z dwóch bytów w akcie”⁹³. Formy mieszanin były jeszcze niedoskonałe i dlatego kryły w sobie dyspozycje do wyższych aktów, zgodnie z naturalnym i hierarchicznym porządkiem doskonałości. „Naturalny porządek wskazuje, że materia najpierw przyjmuje formę elementarną, za jej pośrednictwem dochodzi do formy mieszaniny, przez nią zaś nabywa formę spójnego związku”⁹⁴. „Materia znajdująca się pod formą elementarną, pragnie się znaleźć pod formą mieszaniny, ta zaś pożąda formy ścisłego związku”⁹⁵.

Nowa forma cielesna była doskonalsza od poprzednich aktów a szczególnie od formy mieszaniny; organizowała bowiem materię bardziej złożoną i aktualizowała możliwości, których nie mogły zrealizować formy mieszanin. Komponenty poszczególnych związków podlegały głębszym zmianom aż do wytworze-

⁹² Ad illud quod obiicitur, quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc quando materia terminat appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexistit in componentibus appetitum et inclinationem. *Sent.* II. 415, a.

⁹³ *Sent.* II. 90; 4, a.

⁹⁴ *Sent.* II. 442, a.

⁹⁵ *Sent.* II. 378; 6, b.

nia „doskonałej mieszaniny”⁹⁶, w której składniki ulegały całkowitej przemianie. Forma ta miała podobne pochodzenie jak poprzednie: była wyprowadzona z możliwości materii w wyniku działania sił naturalnych, a w pierwszym rzędzie ciał niebieskich. Ponieważ była związkiem różnych natur, jej aktywność była także proporcjonalna do stopnia złożenia i jego rangi: „Ciało szlachetniejszego związku... jest większej siły”⁹⁷. Wyłoniona forma konstituowała nowy byt złożony i aktualizowała dalsze możliwości, ale nie była aktem skończonym i utrzymywała materię w dyspozycji do wyższych określeń.

7. Forma ostateczna

Formy cielesne organizując materię tworzyły uporządkowany i naturalny szereg o wzrastającej doskonałości; niższe były podporządkowane wyższym i stanowiły pośrednie ogniwa i dyspozycje przysposabiające materię do coraz wyższych aktów. Formy doskonalsze uzupełniały braki form niższych i wobec nich uchodziły za dopełniające lub uzupełniające (*formae completivae*). Doskonałości dopełniających mogło być wiele, aż do wyczerpania możliwości materii; ostatnia forma udzielająca rzeczy takiej doskonałości, przez którą wchodziła do określonego gatunku, nosiła miano „formy ostatecznej” lub „ostatecznie dopełniającej” (*forma ultima — ultimo completiva*).

Występowała ona w podwójnej postaci: jako „mniej doskonała” (*minus perfecta*) była aktem organizującym materię i uzupełniającym poprzednie formy, ale nie aktualizowała wszystkich możliwości materii cielesnej, a jedynie konstituowała określony gatunek. Istniała wszakże i „forma ostateczna doskonała” (*forma ultima perfectissima*), która zaspokajała wszystkie pożądania materii i aktualizowała wszelkie dyspozycje; z chwilą gdy ciało osiągnęło ją, nie pozostawało już w potencji do dalszych form. Taką ostateczną doskonałością była dusza rozumna.

⁹⁶ Sent. II. 378, a.

⁹⁷ Sent. IV. 1023; 2, a.

W naturze formy ostatecznej leżało, że mogła się złączyć z materią tylko za pośrednictwem niższych form; niemożliwością było, aby się wiązała z czystą materią, bo ta nie była proporcjonalna do niej, stały bowiem na przeciwległych krańcach i miały się do siebie jak coś „najmniej szlachetne” i „prawie nic”⁹⁸ do szczytowej doskonałości. „Nierozsądne jest twierdzenie, że forma ostateczna jest dodana materii pierwszej bez czegoś, co stanowiłoby dyspozycję do niej, albo znajdowałoby się w możności względem niej lub też bez żadnej pośredniej formy”⁹⁹. Między najniższym aktem rzeczy a jego formą ostateczną istniało tyle pośrednich doskonałości ile było naturalnych stopni bytu. W każdym bądź razie, proporcjonalnym korelatem formy ostatecznej była materia zorganizowana przez wcześniejsze formy, które przysposobiły ją na przyjęcie ostatecznej doskonałości i udzielały jej odpowiednich dyspozycji. Substancja przygotowana przez poprzednie akty była przeniknięta pragnieniem nowej formy, z którą mogła wytworzyć nowy byt, gdyż miały się do siebie jak potencja i akt, bierność i aktywność.

W hierarchicznej skali form, doskonałość ostateczna była najwyższa: „W każdej rzeczy najszlachetniejsza jest forma ostateczna”¹⁰⁰. Na nadrzędność jej wskazywał najpierw porządek, w jakim się wyłaniała: pojawiała się bowiem jako końcowy akt, a ten im późniejszy był tym wyższy: „O ile forma późniejsza i odleglejsza tym jest szlachetniejsza, ponieważ wcześniejsze są materialne wobec późniejszych”¹⁰¹. Była też doskonałością dodaną do innych form i uzupełniającą ich braki a ta racja również ją wyносиła hierarchicznie. „W formach uporządkowanych, ta która bywa dodana jest wyższym aktem, jak to widać w przypadku formy rodzajowej i gatunkowej, z których bardziej aktualną jest forma gatunkowa”¹⁰². Doskonałości, do któ-

⁹⁸ *Sent.* II. 96; 6, a.

⁹⁹ *Hexaëmeron*, V. 351; 10, a.

¹⁰⁰ *Sent.* II. 358; 4, a.

¹⁰¹ *Sent.* II. 378; 4, a.

¹⁰² *De Mysterio Trinitatis*, V. 69; 4, b.

rych się dołączała, były wcześniejsze i pozostawały do niej w stosunku potencjalnym; dochodząc do nich nie niszczyła ich, ale je uzgadniała, doprowadzała do jedności oraz aktualizowała ich potencje.

Prymat formy ostatecznej nie był absolutny; dopuszczał jeden wyjątek — formę świetlną. Ta ostatnia przenikała do wszystkich substancji cielesnych i aktywizowała ich formy, ale nie była doskonałością ostateczną. W stosunku do aktu ostatecznego, chociaż była wcześniejsza, nie występowała jako potencja oczekująca realizacji: „Forma światła, gdy przebywa w tym samym ciele z inną formą, nie występuje jako niedoskonała dyspozycja, powstała, aby podlegać udoskonaleniu przez formę ostateczną, ale znajduje się jako forma i natura zachowująca wszelką formę cielesną i udzielająca jej skuteczności działania”¹⁰³. Doskonałość ostateczna partycypowała w niej w większym stopniu niż inne i to szczególne zespolenie ze światłem było dodatkowym źródłem jej wyższości.

W jednym bycie mogła występować tylko jedna forma ostateczna; wprawdzie przyczyny zewnętrzne były w stanie wytworzyć więcej takich aktów, ale dyspozycje materii nie zezwalały na jej zwielokrotnienie. Jako ostateczna doskonałość stanowiła też różnicę gatunkową rzeczy: „Tym różni się istotowo jedna rzecz od drugiej, w czym tkwi jej dopełnienie”¹⁰⁴, takie zaś gatunkowe dopełnienie możliwe było tylko jedno w jednym podmiocie. Skoro formy ostateczne stanowiły różnice gatunkowe, to wynikało, że było ich tyle ile gatunków: jedne kształtowały ciała nieorganiczne, inne rośliny, jeszcze inne zwierzęta. Dusze wegetatywne i sensoryjne były przykładami form ostatecznych mniej doskonałych; tkwiły one załączkowo w materii i przez przyczyny zewnętrzne były aktualizowane. Naturalny proces doskonalenia bytu szedł jeszcze dalej — aż do człowieka.

¹⁰³ *Sent.* II. 321; 5, b.

¹⁰⁴ *Sent.* II. 49; 3, a.

8. Dusza ostateczną formą ciała

A. *Forma duchowa.* Najdoskonalszą formą ostateczną była dusza rozumna (forma ultima perfectissima). Stanowiła ona „akt i entelechię ciała ludzkiego”¹⁰⁵ i do niej były skierowane wszystkie doskonałości świata widzialnego. Od duszy zmysłowej i wegetatywnej różniła się gatunkowo i nieskończenie je przewyższała swoją doskonałością. „Dusza rozumna jest najszlachetniejsza spośród wszystkich form naturalnych, a więc i ostateczna, a przeto powinna być stworzona po wegetatywnej i sensorytywnej”¹⁰⁶. Przychodziła jako końcowa i najwyższa doskonałość „dająca akt i dopełnienie ciału”¹⁰⁷, które dzięki niej stawało się człowiekiem i osobą. W ten sposób ukształtowana „trzecia natura”, osiągnąwszy ontyczną pełnię, mogła się kierować ku najwyższemu bytowi i źródłu wszelkiej doskonałości — Bogu.

W przeciwieństwie do duszy wegetatywnej i zmysłowej, które wywodziły się z racji zarodkowych, dusza rozumna pochodziła z bezpośredniego aktu stwórczego Boga i miała inną naturę. Tworzyła indywidualną substancję duchową i „różniła się od ciała nie tylko jak forma od materii, lecz jak byt duchowy od cielesnego i nieśmiertelny od zniszczalnego”¹⁰⁸. Nie zawierała w sobie złożenia z innych substancji, a więc nie podlegała też rozkładowi. „Sama ze siebie nie podlega zepsuciu, gdyż nie zawiera żadnej sprzeczności, a więc jest nieśmiertelna i niezniszczalna”¹⁰⁹. Ta wewnętrzna zgodność umożliwiała jej również uporządkowane działanie w człowieku.

¹⁰⁵ *Sent.* II. 445; 1, a. Por. Gilson dz. c. s. 260.

¹⁰⁶ *Sent.* II. 417; 3, a.

¹⁰⁷ *Sent.* II. 446. a. Por. Francois J. Thonnard: *La personne humaine dans l'Augustinisme médiéval (Saint Anselme et Saint Bonaventure)*, w: *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge. — Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale.* Louvain—Bruxelles, 28 août — 4 septembre 1958. Louvain—Paris 1960, s. 163—172.

¹⁰⁸ *Sent.* II. 385, a.

¹⁰⁹ *Sent.* II. 459; 9, b. Por. Michael Schamus: — *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes nach Bonaventura,*

B. *Forma ciała*. Antropologia bonawenturiańska odeszła jednak od schematu perypatetycznego. Arystotelizm, zarówno autentyczny jak uchrześcijaniony, utrzymywał, że dusza jest formą ciała i to formą jedyną; ciało ludzkie wiązało się tylko z duszą rozumną i innych doskonałości substancjalnych nie posiadało. Święty Bonawentura rozszerzył pluralizm formalny także na teren psychologii: dusza jest ostateczną i najwyższą formą ciała, ale w człowieku istnieją także formy cielesne, które się z nią łączą pośrednio lub bezpośrednio i pozostają do niej w relacji potencji do aktu. „W połączeniu duszy z ciałem zachowany jest słuszny porządek”¹¹⁰, a polegał on na naturalnym następstwie form konstytutywnych, organizujących ciało ludzkie i przysposabiających je do połączenia się z duszą. „Forma elementarna łączy się z duszą za pośrednictwem formy mieszaniny, ta zaś dysponuje do formy związku”¹¹¹, ta ostatnia wreszcie przygotowuje ciało do połączenia się z duszą i bywa nazywana *formą ciała (forma carnis humanae)*¹¹².

Forma cielesna kształtowała ciało ludzkie z różnych mieszanin, elementów oraz pochodzących z nich czterech cieczy¹¹³ i „duchów subtelných” (*spiritus subtiles*)¹¹⁴. Te różnorodne składniki porządkowała, uzgadniała, wprowadzała w nie proporcje, niwelowała przeciwieństwa i zaprowadzała wymaganą harmonię. Substancjalne złączenie duszy z ciałem wymagało bowiem wyższego przygotowania materii niż w innych związkach hylemorfistycznych: „W ciele ludzkim musi panować szlachetniejsza harmonia i proporcja czynników składowych”¹¹⁵. Miały tu znaczenie nie tylko wewnętrzny ład i spójność ele-

w: *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge...*, s. 505—519.

¹¹⁰ *Sent.* II. 423; 6, b.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Por. Sent.* t.IV. 889, a; 893, b.

¹¹³ „quatuor sunt humores (sanguis, cholera, phlegma, melancholia) in corpore, qui constat ex quatuor elementis... *Sent.* IV. 852, n. 5.

¹¹⁴ *In corpore est spiritus naturalis, vitalis et animalis. Sent.* II. 219, 5, b. *Por. Hexaëmeron*, V. 332; 19, b.

¹¹⁵ *Sent.* II. 425, b.

mentów, ale także ustrojowa organizacja czyli rozczłonkowanie i wykształcenie organów, którymi mogłaby posługiwać się dusza. „Ciało nie jest dysponowane do życia przez sam związek elementów, ale musi także posiadać organizację”¹¹⁶; „...w doskonałym ciełe powinny istnieć różne członki”¹¹⁷. W wyniku doskonalącego i przygotowawczego działania formy ciała, to ostatnie stawało się „najszlachetniejsze” i przysposobione do najwyższego aktu. Tej formy ostatecznej pożądało, gdyż forma związku cielesnego nie aktualizowała wszystkich jego potencji: „Ciało ludzkie złożone z materii i formy pragnie jeszcze duszy”¹¹⁸. Doskonałość cielesna posiadała wiele braków: była zniszczalna¹¹⁹, pod pewnym względem przedstawiała się jako akt pod innym jako dyspozycja, ale przy całej swej niezupełności, czyniła ciało tak wyniosłe, że formy wegetatywne czy sensorytywne były już nieproporcjonalne do jego potencji i nie mogły się dołączyć. Mogła to uczynić jedynie doskonałość ostateczna i duchowa. — Teoria podwójnej formy w człowieku, (cielesnej i duchowej), mimo zasadniczej różnicy z poglądem tomistycznym, nie była nigdy potępiona przez urzędową naukę Kościoła i jest problemem otwartym, choć może zapomnianym. W filozofii bonawenturiańskiej forma cielesna miała swoje funkcje i uzasadnienie, a pozostawała też w zgodności i podporządkowaniu formie duchowej i ostatecznej.

C. *Materia duchowa*. Dusza rozumna nie była jednak absolutnie prostą ani czystą formą. Jako substancja duchowa posiadała konstytutywne składniki: „...skoro sama przez się istnieje, posiada pewne złożenie, którego inne formy mieć nie mogą, gdyż nie powstały, aby same przez się istnieć”¹²⁰ — „jest zło-

¹¹⁶ *Sent.* IV. 1006, b.

¹¹⁷ *Breviloquium*, V. 252, a.

¹¹⁸ *Sent.* II. 416; 6, b.

¹¹⁹ Certum est enim quod forma carnis humanae corrumpitur, dum generatur inde vermis et serpens ... risolvi potest ... etiam in quatuor elementa, et unumquodque elementorum corrumpi in aliud, et ita corrumpuntur formae mixti et elementi. *Sent.* IV. 889, a.

¹²⁰ *Sent.* II. 415, b.

zona z materii i formy”¹²¹... „...posiada materię, która zowie się duchową”¹²². Innymi słowy, dusza jest substancją złożoną, bo zawiera w sobie zasadę materialną i formalną, a przez to może działać i doznawać działań, poruszać i być poruszaną — zachowując zawsze swoją duchową naturę. Był to pogląd wypowiedziany w terminologii arystotelesowskiego hylemorfizmu, ale wychodził poza jego treść. Hylemorfizm bonawenturiański stał się zasadą powszechną, obowiązującą zarówno w świecie cielesnym jak duchowym. Stagiryta, a za nim św. Tomasz, uważali duszę za formę pozbawioną duchowej materii, niemniej w rozłącze z ciałem mogącą samodzielnie istnieć i to była pewna niekonsekwencja hylemorfizmu. Doktor Seraficki, przypisując duchom stworzonym własną materię, konsekwentniej mógł wytłumaczyć istnienie duszy po oddzieleniu jej od ciała oraz istnienie chórów anielskich jako substancji zupełnych. Jedynie Bóg jako byt prosty i akt najdoskonalszy był czystą formą, nie dopuszczającą żadnego złożenia¹²³.

Racje przemawiające za obecnością materii w duszy były różne i wypływały z zasad filozofii perypatetyckiej, augustyńskiej i boecjańskiej. Odkrywamy np. w duszy możność bierną i czynną, doznawanie i działanie, lecz oba przejawy wypływają z różnych źródeł: zasadą działania bowiem jest forma, a doznawania — materia, w takim razie oba czynniki muszą istnieć w duszy¹²⁴.

Dusza, ponieważ nie jest bytem absolutnie prostym, jest zmienna, a przeto musi mieć w sobie zasadę zmienności; taką podstawą zmienności może być tylko materia, więc musi w niej występować jako składnik konstytutywny¹²⁵.

Materia jest podmiotem form substancjalnych, zaś byty złożone z formy i materii są podmiotem przypadłości, tymczasem

¹²¹ *Sent.* II. 414; 5, a.

¹²² *Ibid.*

¹²³ *Deus est forma in se ... quia actus purus non dependens a possibili.* *Sent.* I. 361; 2, b.

¹²⁴ *Por. Sent.* II. 89; 2, a. *Ibid.* 413, b.

¹²⁵ *Por. Sent.* II. 89; 1, a.

w duszy odkrywamy takie własności akcydentalne jak zebraną wiedzę i zdobyte cnoty, a więc powinna być złożona z materii i formy ¹²⁶.

Wszelki byt stworzony, któremu przysługuje określone działanie, ma w sobie dwa różne czynniki: „to, co wykonuje działanie” oraz „to, czym działa” ¹²⁷; dusza, sama w sobie wzięta, posiada własne działanie, a więc nie może być wyłącznie formą, bo wtedy sama sobą by działała, lecz powinna posiadać jakąś materię.

Wszystko, co w swoich zmianach przechodzi przez przeciwieństwa, jest czymś określonym (*hoc aliquid*) i substancją przez się istniejącą, złożoną z materii i formy. Dusza rozumna w swoich przemianach może podlegać takim przeciwieństwom jak radość i smutek, a więc powinna być złożona z materii i formy.

Dusza nie tylko udziela życia ciału, lecz i sama żyje, a wobec tego nieodzowne są w niej dwa czynniki: jeden udzielający życia i drugi przyjmujący to życie. To zaś znaczy, że składa się z materii i formy, bo w przeciwnym razie, dusza utożsamiałaby się ze swoim życiem i oba czynniki życiodajny oraz życiobiorczy identyfikowałyby się ¹²⁸.

Materia stanowiła substancjalny składnik duszy, ale jaka była ta materia? Nie cielesna, bo wtedy dusza stałaby się istotą cielesną, a tymczasem posiadała duchową naturę. Jak każda materia metafizyczna była elementem potencjalnym i kontytutywnym (*potentiale constitutum*), w niczym jednak nie przypominała tworzywa wypełniającego rzeczy widzialne. Była bowiem duchowej natury i nie posiadała części kwantytatywnych ani rozciągłości ¹²⁹, a przeto nie była podzielna. Nie podlegała też żadnemu przekształceniu na inny rodzaj materii i na tej

¹²⁶ Por. *Sent.* II. 413; 2, b. *Ibid.* 89; 1, a.

¹²⁷ ..quod agit et quo agit. *Sent.* 414; 4, a.

¹²⁸ Por. *Sent.* II. 414; 6, a.

¹²⁹ Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis et ... corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis. *Sent.* II. 415, a.

drodze nie mogła wchodzić w skład bytów cielesnych¹³⁰. W swej duchowej osnowie nie była też substratem wyprzedzającym duszę, lecz pojawiała się jednocześnie z czynnikiem formalnym, jak to miało miejsce w substancjach cielesnych. Analogicznie też do materii cielesnej była źródłem i podstawą wszelkich zmian w duszy (*fulcimentum variationis*); dzięki niej dusza mogła ulegać wpływom z zewnątrz, przechodzić przez chwile podniesienia i depresji, znajdować się w takich czy innych dyspozycjach i żywić zmienne pragnienia. Podobnie też jak wszelka inna materia, wytwarzająca wespół z formą jakąś substancję, tak i materia duchowa była proporcjonalna do swej formy i tylko pod tą chciała się znaleźć. „Materia, która się łączy z tą formą, z takim pożądanym wiąże się z nią i doznaje w niej takiego zaspokojenia, że żadną miarą nie może pragnąć innej doskonałości, łączą się bowiem wzajemnie w najlepszym związku”¹³¹.

D. *Skłonność duszy do ciała organicznego*. Duszę rozumną przenikała dążność do połączenia się z ciałem organicznym, w którym mogła zaspokoić metafizyczną tęsknotę i uzyskać bytową pełnię. To ukierunkowanie do ciała nie tworzyło zwyczajnej relacji ani nie wypływało z przypadłości czy przejściowej tendencji duszy, ale wyrastało z jej natury i tkwiło w jej istocie oraz wewnętrznej konstytucji. „Dusza z istoty swej posiada skłonność do ciała i nigdy nie będzie w pełni zaspokojona dopóki je nie osiągnie”¹³². Ale i to ostatnie przepełnione było pożądanym duszy jako najszlachetniejszej doskonałości, bowiem forma cielesna nie wypełniała wszystkich potencji materii¹³³.

¹³⁰ Por. *Sent.* II. 453, b.

¹³¹ *Sent.* II. 460, b. Por. Jean P. Muller: *Colligantia naturalis. La psychophysique humaine d'après saint Bonaventure et son école*, w: *L'Homme et son destin d'après les penseurs du moyen âge...* s. 495—503.

¹³² *Hexaëmeron*, V. 366; 5, a. *Esse unibile non dicit puram relationem, sed naturalem aptitudinem, quae inest animae secundum principia intrinseca.* *Sent.* II. 50; 1, b. Por. *Ibid.* 450; 2, a.

¹³³ ...*corpus organicum ex materia et forma compositum est, tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.* *Sent.* II. 416, a. Por. *Breviloquium*, V. 286, b.

Połączenie tych czynników dawało nową substancję i przynosiło ontyczną pełnię duszy: „...Gdyby nie posiadała ciała nie osiągnęłaby bytu doskonałego” (*esse perfectum*)¹³⁴. W ten sposób jej wewnętrzny pęd do ciała był zarazem dążeniem do własnej doskonałości. Po rozłącze z ciałem mogła nadal istnieć, gdyż była substancją nieśmiertelną, ale trwała w nawrotnym dążeniu do ciała.

Istotnościowe Ignięcie duszy do materii organicznej wyróżniało ją spośród wszystkich duchów stworzonych i stanowiło jej różnicę gatunkową¹³⁵. Pod innymi względami była do nich podobna: tak jak one posiadała materię duchową, była nieśmiertelna, niecielesna, rozumnej natury i na równi z innymi skierowana ku Bogu oraz nosiła w sobie Jego obraz. Duchy wyższe były jednak wolne od naturalnego dążenia do ciała a przez to wznioślejsze i czystszej duchowości. Skierowanie duszy ku ciału czyniło z niej najniższą substancję duchową, natomiast organizm ludzki ożywiony przez nią stawał się najwyższym tworem materialnym; natura ludzka powstawała na styku tych dwóch biegunów metafizycznych.

Dusza jako ostateczna forma ciała nie tylko doprowadzała je do pełni ontycznej, ale także wprowadzała je w ruch i ożywiała. „Łączy się z ciałem nie tylko jako doskonałość, lecz także jako motor i... nie tylko daje byt (*esse*), lecz również życie, czucie zmysłowe i poznanie intelektualne, a wobec tego posiada władzę wegetatywną, sensorywną i intelektualną”¹³⁶.

¹³⁴ *Sent.* II. 221; 3, b.

¹³⁵ *Illud ergo quo anima est unibilis corpori ... recte sumitur specifica differentia, secundum quam differt anima a natura angelica. Sent.* II. 50, b.

¹³⁶ *Breviloquium*, V. 227, a.; ...anima rationalis unitur (cum corpore) mediante potentia sensitiva et illa mediante potentia vegetandi. *Sent.* IV. 257; 3, b. Per potentiam vegetatiam generat, nutrit et augmentat... Per sensitivam apprehendit sensibilia, retinet apprehensa, componit et dividit retenta ... Per intellectivam autem discernit verum, refugit malum et appetit bonum; verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem. *Breviloquium*, V. 227, a.

Ciało było nieodzownym składnikiem w tworzeniu „trzeciej natury”, ale też nieskończenie niższe i niewspółmierne z duszą. „Ma się ono do duszy jak narzędzie”¹³⁷. Niemniej dzięki substancjalnemu zjednoczeniu z formą ostateczną, osiągało wszelką możliwą dla siebie doskonałość i doznawało zaspokojenia wszystkich pragnień. Cała też natura była skierowana ku duszy rozumnej jako najwyższej doskonałości i w niej znajdowała swoją pełnię bytową. „Dusza ludzka została stworzona jako cel wszystkich rzeczy i ich dopełnienie”¹³⁸.

9. Forma części

Naturalny proces kształtowania i doskonalenia bytu można również wyrazić w formach części i całości (*forma partis-forma totius*). W filozofii Bonawentury były to pojęcia niezmiernie często stosowane i implikowały także pluralizm formalny. Mnogość form występowała tu zarówno w układzie poziomym jak i pionowym, bo części mogły być wobec siebie nie tylko równoległe, ale także różnej doskonałości i coraz wyższego stopnia złożenia.

Część, rozważana sama w sobie, zawiera jakąś niedoskonałość i przeciwieństwo pełnego bytu. Czy ją będziemy rozumieć jako składnik naturalnej substancji, czy kwantytatywny fragment jakiejś rzeczy, czy wreszcie jako określoną miarę, która parokrotnie wzięta tworzy dany przedmiot¹³⁹ — zawsze jawi

¹³⁷ *Sent.* IV. 883, b.

¹³⁸ *Sent.* II. 418, b.

¹³⁹ *Pars multis modis dicitur. Uno modo dicitur pars communiter omne quod venit in compositionem alicuius, sive secundum realem compositionem, sive secundum rationem; et hoc modo illa quae cadunt in definitione, dicuntur esse partes rei notificatae. Alio modo dicitur pars illud quod venit alicuius secundum rem et naturam, sive habet quantitatem, sive non; et hoc modo anima pars est rei animatae. Tertio modo dicitur pars magis proprie illud quod venit in constitutionem alicuius secundum rem et naturam et secundum quantitatem continuam, vel discretam, sicut manus et pes est pars corporis. Quarto modo dicitur pars magis proprie quod venit in constitutionem alicuius realem, vel*

się nam w poniżającym kontraście wobec całości, w skład której wchodzi. „Każda część jako część posiada byt niedoskonały w porównaniu z całością, ponieważ z rzeczy całkowicie doskonałych nie powstaje trzecia”¹⁴⁰, a tymczasem części wytwarzają nowy byt, wobec tego musi w nich tkwić jakaś niedoskonałość. Część nie jest także czystą możliwością, bo i wtedy nie wyłoniłaby się nowa substancja, lecz posiada pewną doskonałość i tym większą im bardziej tkwi w swojej całości. „Część osiąga swoją zupełność bytową według swojego udziału w całości”¹⁴¹ i w niej dopiero uzyskuje pełnię swojej treści.

Ścisłej biorą zachodzi obustronna zależność: całość wywodzi się ze swoich składników, te zaś pełnię swego bytu czerpią z rzeczy, którą konstytuują. Ręka np. otrzymuje funkcjonalne określenie, sprawność i życie od organizmu, w którym tkwi i poza nim nie jest ręką, lecz martwą częścią ciała, ale z drugiej strony organizm też nie jest kompletny i pełnosprawny, gdy nie posiada ręki. Doskonałości składników rzeczy nie pochodzą wszakże z prostego podziału całości jak dzban wina z beczki napoju, lecz relacja jest bardziej złożona: „Część nie jest zupełnie tym samym co całość, ani też istotowo różna”¹⁴². Z natury swojej jest ona podporządkowana formie całości i skierowana do niej i ta wewnętrzna skłonność do tworzenia układów całościowych stanowi jej główną doskonałość; w stosunku do aktu całości jest dyspozycją i możliwością. Były to nieodzowne warunki formy całości, gdyż byt złożony, zanim powstanie, „wymaga wprzód, aby jego składniki były przeniknięte pożądaniem i skłonnością”¹⁴³ do przyjęcia nowych doskonałości. Formy częściowe co do natury wyprzedzały całość, a w rzeczach materialnych były także chronologicznie wcześniejsze; najpierw istnieją

quantitativam secundum certam et determinatam mensuram, ita quod aliquoties sumpta reddit totum; et ita pars dicitur aliquota, cui propriissime convenit intentio partis. *Sent.* III. 183, a.

¹⁴⁰ *Sent.* I. 355; 3, b.

¹⁴¹ *Sent.* I, 49; 3, a. Por. *Ibid.* 169; 2, a.

¹⁴² *Sent.* I. 104; 2, b.

¹⁴³ *Sent.* II. 416, a.

tlen i wodór a później pojawia się woda. Były także prostsze niż całość, mniej aktywne i treściowo uboższe, a stąd nie dawały dostatecznej podstawy do wypracowania pojęcia rzeczy, którą konstituowały ani nie wypełniały jej definicji. Formy częściowe istotowo różne nie orzekały o całości ani wzajemnie o sobie — były bowiem różnej natury. Żaden badacz wodoru nie zawyrokuje na podstawie jego znajomości o własnościach wody lub tlenu. Podobnie też dusza i ciało ...składają się na jedność osoby i natury ludzkiej jako części konstitutywne, z których żadna nie orzeka o całości ani wzajemnie o sobie”¹⁴⁴; nie można np. powiedzieć, że dusza jest ciałem albo całym człowiekiem. W wypadku jednak, gdy części są jednorodne, wówczas mogą wzajemnie orzekać o sobie oraz o całości; odrobina chleba mówi o własnościach wszystkich innych części oraz informuje o całym bochenku, z którego pochodzi, podobnie też jedna szklanka wody mówi o całym źródle.

10. Forma całości

Formy częściowe jako metafizyczne składniki bytu umożliwiały powstanie istoty złożonej, ale nie organizowały jej do końca — czyniła to dopiero forma całości (*forma totius*). „Jest bowiem forma części i forma całości”¹⁴⁵. Doktor Seraficki przyjął tę ostatnią za Awicenną i Boecjuszem i często powoływał się w tym względzie na ich autorytet.

Całość rozumiał Bonawentura w dwojaki sposób: najpierw widział w niej absolutną doskonałość, jedność wolną od wszelkiej podzielności i kwantyfikacji albo też pojmował ją jako byt ukształtowany z różnych części. „Całość raz rozumie się absolutnie i wtedy jest tym samym co doskonałość, kiedy in-dziej traktuje się ją w porównaniu z częścią i wtedy to jest

¹⁴⁴ *Sent.* III. 172; 2, a.

¹⁴⁵ *Sent.* II, 441, a.

całością, co posiada części”¹⁴⁶. W pierwszym znaczeniu brana przysługiwała tylko Bogu, w drugim bytom pochodnym i złożonym (*totum compositum*). Nas obchodzi to ostatnie rozumienie, z którym wiąże się podzielność i złożoność z części. Ale i w takim ujęciu całość jest jakąś doskonałością, bowiem tworzy nowy byt, i kształtuje naturę złożoną z licznych elementów. Forma całości ogarnia doskonałości częściowe i razem z nimi wypełnia treść rzeczy. „Konieczne jest, aby istniała forma obejmująca cały byt”¹⁴⁷; „...tę formę nazywamy całościową, która daje byt całości” (*esse toti*)¹⁴⁸. Dać byt całości znaczyło u Doktora Serafickiego ukonstytuować istotę rzeczy i udzielić jej realnego istnienia, a wobec tego forma całości musiała być doskonałością substancjalną nie przypadłościową.

Całość nie istniała sama ze siebie, lecz wywodziła się z czynników składowych i w jakiś sposób była przez nie wyznaczona: „Wszelki byt złożony jest zależny od czynników składowych”¹⁴⁹, „...z konieczności ma przed sobą coś innego”¹⁵⁰. Dla wytworzenia całości nieodzowna była nie tylko uprzedniość komponentów, ale także ich równoczesność¹⁵¹ i realne istnienie. Forma całości nie wynikała z nich na drodze zwykłego sumowania, bo „...czynniki konstytuujące są niższe niż całość, którą wytwarzają oraz esencjalnie różnią się między sobą”¹⁵², a więc nie mogą się dodawać. Jednakże forma całości wywodziła się z jakiegoś „połączenia innych zasad”¹⁵³ czyli doskonałości częściowych. Był to związek metafizyczny oparty na możliwości i akcie, materii i formie — jak przy każdym innym łączeniu form. Formy częściowe nie były czystymi aktami, lecz zawierały w sobie dy-

¹⁴⁶ *Sent.* I. 356, a.

¹⁴⁷ *Sent.* II. 441, b.

¹⁴⁸ *Sent.* II. 441, a. Forma totius ...est consequens totum compositum. *Sent.* III. 141, a. ...est complectens totum esse. *Sent.* II. 441, a.

¹⁴⁹ *De Mysterio Trinitatis*, V. 68; 4, b.

¹⁵⁰ *Sent.* II. 167; 3, b.

¹⁵¹ Partes integrales constituentes aliquod totum, sive homogenum, sive heterogenum, debent esse simul.. *Sent.* IV. 397; 1, a.

¹⁵² *Sent.* I. 356; 3, b.

¹⁵³ *Sent.* III. 232, a.

spozycje do wyższych stopni bytowania: „Składniki są możnościowe w stosunku do złożonej całości”¹⁵⁴. „Wszystko, co wchodzi do konstytucji bytu trzeciego, jest w jakiś sposób materialne wobec drugiego czynnika”¹⁵⁵.

Forma całościowa była zasadą jedności, bowiem kształtując byt złożony z metafizycznych składników, wiązała poszczególne elementy w nową naturę, której udzielała wewnętrznej zwarłości. Tego rodzaju scalenie nie tworzyło wszakże jedności absolutnej lecz swoistego rodzaju „jedność całości, czyli pełnioty bytowej”¹⁵⁶. Posiadała ona metafizyczne braki, bo nie była prosta, lecz kryła w sobie części i nie istniała sama ze siebie, lecz powstawała w wyniku działań różnych przyczyn¹⁵⁷. Jako zasada wewnętrznej spójności rzeczy eliminowała formy sprzeczne z całościową organizacją bytu, wszystkie inne uzgadniała i wchodziła z nimi w ontyczny związek; była więc wyrazem nie tylko całości, lecz i wewnętrznej jedności bytu.

Sama okoliczność, że forma całości przychodziła po formach częściowych, świadczyła o jej wyższości, bo o ile forma późniejsza o tyle doskonalsza. Drugą podstawą jej nadrzędności było samo złożenie: ogniskowała w sobie doskonałości czynników składowych i wznagala siłę bytu złożonego, wprowadzając na miejsce wieloty — jedność. W niej objawiała się natura bytu złożonego, a nie w poszczególnych komponentach czy w sumie elementów. „Doskonałość natury tkwi w całym bycie złożonym, a nie w jakiejś jego części”¹⁵⁸. Tego rodzaju byty materialne były doskonalsze od prostych ich składników, a zatem i treść zawarta w formie całościowej przewyższała doskonałości części i nie mogła o nich orzekać. „Doskonalsza jest forma bytu złożonego niż jakakolwiek część, bowiem części są skierowane do formy całości, więc zupełniejsza i doskonalsza jest forma czło-

¹⁵⁴ *Sent.* III. 152; 3, b.

¹⁵⁵ *Sent.* III. 10; 2, b.

¹⁵⁶ *Hexaëmeron*, V. 381; 8, a.

¹⁵⁷ Item unitas totalitatis sive plenitudinis in principiatis deficit, quia non est ex se nec simplex. Por. *Ibid.*

¹⁵⁸ *Sent.* IV. 884, a.

wieczeństwa (*forma humanitatis*) niż ta forma, którą stanowi dusza”¹⁵⁹.

Formy całościowe są tak liczne jak różnorodne są części, które one organizują w jeden byt. Mamy zatem *całość jednorodną* (*totum homogeneous*), która składa się z części posiadających taką samą naturę jak np. chleb i *całość różnorodną* (*totum heterogeneous*), powstałą z części o odmiennych naturach; jest *całość integralna* (*totum integrale*) oparta na częściach kwantytatywnych i przez to podzielona jak np. kamień oraz *całość potencjalna* (*totum potentiale*), stanowiąca wspólne źródło działania; w tym sensie jedna władza może być podstawą dla wielu sprawności, a łaska Boża może wspomagać różne władze.

Formy całościowe konstytuujące byty nie miały absolutnej trwałości: w metafizycznym rozwoju świata mogły się łączyć i wytwarzać nowe całości a przeto przejmowały funkcje częściowych form. „Jak się ma część do części tak się ma całość do całości”¹⁶⁰. Proces ten urywał się tylko w jednym punkcie, a mianowicie gdy w grę wchodziły takie całości, w których forma realizowała wszystkie możliwości materii, a materia wypełniała wszystkie pożądanienia formy, jak to miało miejsce w człowieku.

11. Forma uniwersalna

Gdy przedmiotem metafizycznej refleksji są byty w pełni ukształtowane, wówczas najwłaściwszą pomocą do ich zrozumienia i wyjaśnienia jest forma uniwersalna, powszechna czyli istotnościowa (*forma universalis sive essentia*). Dotyczy ona rodzajów i gatunków i ma zastosowanie wszędzie, gdzie zestawia się byt wyższy z niższym. Ilekroć np. rozpatrujemy naturę zwierzęcia w stosunku do człowieka, a substancję ludzką w odniesieniu do Sokratesa — zawsze posiłkujemy się formą

¹⁵⁹ *Sent.* IV. 883; 5, a.

¹⁶⁰ *De Mysterio Trinitatis*, V. 103; 12, b.

powszechną oraz częściami jej podporządkowanymi (*totum universale*¹⁶¹ — *partes subiectivae*). Forma powszechna była bowiem szczególną postacią formy całościowej.

Formą uniwersalną nie może być jakaś doskonałość częściowa¹⁶², bo ta nie wypełnia istoty rzeczy i nie konstytuuje całego bytu, ale jego fragment. Gdy metafizyk posługuje się formą uniwersalną, wtedy ma na uwadze ogólny i w pełni zrealizowany akt, jakąś doskonałość naturalną. Takie kwalifikacje może posiadać tylko akt całościowy, a więc i forma uniwersalna musi być doskonałością tego rzędu. „Forma powszechna nie jest niczym innym jak formą całości, która o ile tkwi w wielu bytach staje się uniwersalną”¹⁶³. „Ta forma nosi miano całościowej, która daje byt całości i ona uchodzi za istotę rzeczy”¹⁶⁴. A zatem tę samą doskonałość możemy nazwać formą całości, gdy mamy na uwadze substancjalne łączenie elementów, przewycięzanie przeciwieństw i osiąganie jedności albo też formą uniwersalną, gdy chodzi o kształtowanie niezmienniej istoty bytu, jego pojęciowe wyrażenie i zrozumienie.

Ogólność form powszechnych nie jest jednakowej miary, lecz ma swoje stopnie i układ hierarchiczny. Na krańcach tej drabiny znajdowały się: naogólniejszy rodzaj (*genus generalissimum*) i najniższy gatunek (*species specialissima*)¹⁶⁵. Doskonałości niższego szczebla dołączały się do wcześniejszych form ogólnych i w ten sposób tworzyła się różnorodność gatunków. „Metafizyk rozważający formy uniwersalne czyli istoty, w których pojedyncze rzeczy mają się upodobnić, stosuje wyższy lub

¹⁶¹ Totum universale ut hic sumitur est quodlibet superius et substantiale sumptum ad suum inferius, ut animal ad hominem et homo ad Socratem. *Sent.* II. 598, n. 9. Takie pojęcie całości św. Bonawentura wziął od Piotra Hiszpana. *Ibid.*

¹⁶² Forma vero partis ...non est dicere proprie universalem: potest tamen aliquo modo dici universalis radicatione, cum illa est indifferens ad multa, quae possunt fieri ex ipsa; sicut causa dicitur esse universalis quia potest in multa. *Sent.* II. 441, a.

¹⁶³ *Sent.* II. 441, b.

¹⁶⁴ *Sent.* II. 441, a.

¹⁶⁵ *Sent.* II. 440; 5, a.

niższy powszechnik, według tego czy mnogie lub też nieliczne przedmioty mają w nim znaleźć podobieństwo. Ten powszechnik, w którym występuje pierwsze podobieństwo, nazywa najogólniejszym rodzajem, tamten zaś w którym ukazuje się doskonałe podobieństwo zowie najniższym gatunkiem. Dlatego też wyraża się, że gatunek dodaje do rodzaju, który znajduje w rzeczy; twierdzi także, że rodzaj jest prostszy niż gatunek i że znajduje się w większej liczbie rzeczy”¹⁶⁶. Ogólność formy powszechnej zwiększa jej prostotę, ale pozostaje w odwrotnym stosunku do pełności aktu. Innymi słowy, im mniejsza ogólność tym większa aktualność bytu i odwrotnie — im większa ogólność tym mniejsza doskonałość, ale za to tym większa prostota bytu. Oba czynniki — ogólność i aktualność — choć ustawione w odwrotnej proporcji, nie eliminowały się całkowicie, lecz wzajemnie zakładały i tylko tam do pomyślenia była pełnia bytu i bogata jego treść, gdzie wyprzedzała je forma uniwersalna jako ogólny czynnik doskonalący materię.

Forma powszechna jako realny składnik substancji może występować jedynie w bytach zupełnych i znajdujących się w akcie, nie może natomiast samoistnie egzystować. Nie do pomyślenia jest np. aby realnie istniało człowieczeństwo poza konkretnym człowiekiem. „Jest to fałszywe i niezrozumiałe, aby forma człowieczeństwa (*forma humanitatis*) istniała w czymś, co nie byłoby zupełną rzeczą”¹⁶⁷. Doskonałość powszechna jako istota rzeczy wypełnia naturę jednostek do niej należących i we wszystkich jest obecna według tej samej treści, ale nie może być numerycznie jedna w wielu podmiotach, lecz przy liczebnym wzroście rzeczy sama również ulega zwielokrotnieniu. „W każdej naturze stworzonej, przy mnożeniu podmiotów, podlega także rozmnożeniu forma”¹⁶⁸. „Podwójna jest bowiem forma: jedna która się zwielokrotnia w licznych podmiotach ... inna zaś nie podlega liczebnemu wzrostowi i taką

¹⁶⁶ *Sent.* II. 442, a.

¹⁶⁷ *Sent.* II. 440; 5, a.

¹⁶⁸ *De Mysterio Trinitatis*, V. 52; 2, a.

jest forma Boga”¹⁶⁹. Ostrze tego twierdzenia skierowane było przeciw aweroistom XIII-go wieku, odwołującym się do nadosobowego rozumu jako ogólnej formy, jednej we wszystkich istotach rozumnych, ale mierzyło także w skrajnie realistyczne rozumienie powszechników.

Formy uniwersalne nie tylko stanowiły metafizyczny składnik substancji, ale również jako istoty rzeczy najlepiej wyrażały treść przedmiotów, które kształtowały. One więc mogły dać pojęcie rzeczy i umożliwić jej poznanie i zrozumienie. Formy częściowe mogły nam dać wiedzę fragmentaryczną i ułamkową, ale taka umysłu ludzkiego nie zadowala; szuka on wiedzy o całości bytu i głębszego poznania, które dociera do istoty rzeczy. Aspiracje takie mogły znaleźć zaspokojenie jedynie w doskonałościach powszechnych: „Skoro zupełne poznanie występuje wówczas, gdy ujmujemy cały byt i nie ma innego poznania jak tylko przez formę, to konieczne jest, aby istniała jakaś forma obejmująca cały byt; formę taką nazywamy istotą i jest to forma powszechna — jak mówi Awicenna”¹⁷⁰.

12. Zasady ujednostkowania bytu

Formy ogólne tkwią w pojedynczych rzeczach, ale w jaki sposób powstają te jednostkowe byty? Czy przez dodanie nowych form, czy wywodzą się z podzielnej materii, czy też w jakiś inny sposób? Doktor Seraficki tak często opisywał rzeczy przez formy indywidualne, pojedyncze i szczegółowe (*forma individualis, singularis, particularis*), że odnosi się wrażenie, iż zasada ujednostkowania bytu była forma indywidualna. Głębsze wniknięcie prowadzi jednak do innych wniosków.

Problem indywidualności bytu był różnie rozwiązywany w filozoficznych obozach XIII-go wieku: Św. Tomasz idąc za

¹⁶⁹ Ibid. V. 66; 1, a.

¹⁷⁰ *Sent.* II. 441, a. Dicit enim (Avicenna) quod essentia nihil aliud est quam quidditas rei universalis. Ibid. b.

Stagirytą, wyprowadzał indywidualność rzeczy z podzielnej materii. Biegunowo różne rozstrzygnięcie tej kwestii przyszło później — w młodszej szkole franciszkańskiej prowadzonej przez Dunsza Szkota i wśród nominalistów XIV wieku. Skotyści za podstawę ujednostkowania przyjęli właśnie formę indywidualną (*haecceitas* — *principium individuationis*), nominaliści zaś z obozu Ockhama jednostkową i konkretną rzecz uznali za naturalną i wyłączną postać bytu i nie widzieli potrzeby odwoływania się do ogólnych form. Rozstrzygnięcie skotystyczne jak i nominalistyczne nie pochodziło z filozofii Bonawentury; jego umiarkowany temperament i tutaj podsunął doktrynę pośrednią.

W świecie stworzonym, rzeczy nie wywodzą swej indywidualności ani wyłącznie z materii, ani jedynie z formy, lecz z obu tych czynników razem wziętych. Nie można przyjąć materii jako jedynej zasady indywidualności, bo jest ona składnikiem wspólnym w bytach, a wobec tego w jakież sposób ten wspólny element mógłby się stać przyczyną rozróżnienia¹⁷¹. Podobnie także nie można odwoływać się do samej formy jako wyłącznej podstawy ujednostkowania, bo i w tym wypadku forma jest czynnikiem upodabniającym rzeczy, a nie tylko określającym; po wtóre, przy takim założeniu, musiałaby istnieć ogromna ilość form podobnych, bo wszystkie rzeczy różniłyby się formalnie. Gdy weźmiemy np. dwa ognie, czy rzeczy zwielokrotnione na drodze podziału bytu ciągłego, gdzie żadna nowa forma nie była wprowadzona, lecz tylko dokonany podział — zawsze musielibyśmy uznać różnicę formalną¹⁷², a to stoi w sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem i założeniami filozofii arystotelesowskiej. Pozytywnie rozpatrując to zagadnienie,

¹⁷¹ Quomodo enim materia, quae omnibus est communis erit principale principium et causa distinctionis, valde difficile est videre. *Sent.* II. 109, b.

¹⁷² Rursus quomodo forma sit tota et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere ... quomodo dicemus, duos ignes differe formaliter, vel etiam alia, quae plurificantur et numero distinguuntur ex sola divisione continui, ubi nullius est novae formae inductio. *Sent.* II. 109, b.

Bonawentura posłużył się obu czynnikami — materialnym i formalnym. Indywidualizacja bytu dokonuje się przez rzeczywiste połączenie formy powszechnej z materią, bez dodawania jakiegokolwiek innej formy. W takim substancjalnym zespoleniu forma udziela materii treści i doskonałości, ta zaś daje formie określenie w czasie i przestrzeni. Forma uniwersalna „podlega uszczegółowieniu nie przez dodanie dalszej formy, lecz na skutek połączenia się z materią, w którym to związku materia przyswaja sobie formę a forma materię... Ponieważ forma powszechna nigdy nie jest oddzielona od materii, nigdy też nie występuje forma uniwersalna bez szczegółowej. Aczkolwiek nie istnieje jedna bez drugiej, to jednak różnią się wzajemnie i ... nierozłączność nie wnosi zupełnej tożsamości”¹⁷³. Z numerycznym wyodrębnianiem bytów rzecz się ma podobnie jak z woskiem i pieczęcią: najpierw istnieje materia woskowa, w dyspozycjach swoich możnościowa i jakaś forma przestrzena pieczęci, gdy jednak połączymy pieczęć z woskiem, utworzymy różne odbicia jako jednostkowe znaki, które możemy liczyć i mierzyć. Analogicznie też forma metafizyczna i materia w połączeniu dają jednostkowe substancje. „Gdybyś jednak należał z czego głównie wywodzi się indywidualność, to trzeba powiedzieć że jednostka stanowi „to coś” (*hoc aliquid*) i że jest „to” — zawdzięcza w większej mierze materii, od której forma otrzymuje określenie przestrzenno-czasowe, to zaś, że jest „czymś” przyjmuje od formy. Indywiduum bowiem posiada istotę (*esse*) i istnienie (*existere*); istnienie daje formie materia, lecz za to forma udziela materii istoty. Indywidualizacja stworzeń bierze zatem początek z podwójnej zasady”¹⁷⁴. Bez form ogólnych, stanowiących istotę rodzajów i gatunków, materia nigdy nie stałaby się jednostkowym przedmiotem. „Dochodzi ona do pełnego aktu tylko za pośrednictwem form powszechnych”¹⁷⁵.

¹⁷³ *Sent.* II. 441, b. Individuum super formam universalem non addit formam, sed solum materiam. *Sent.* II. 441, b.

¹⁷⁴ *Sent.* 109, b.

¹⁷⁵ *Sent.* II. 439; 4, a.

Forma pojedyncza, indywidualna lub szczegółowa nie była zatem w filozofii bonawenturiańskiej samoistnym elementem metafizycznym o własnej treści, lecz raczej ostateczną postacią formy powszechnej, związanej już z materią i przez to wytwarzającą konkretny byt. Obie te formy porównane ze sobą posiadały swoje doskonałości: forma powszechna była szlachetniejsza od szczegółowej, ponieważ występowała w wielu bytach i ulegała liczebnemu zwielokrotnieniu, stosownie do ilości rzeczy, które kształtowała. Forma szczegółowa natomiast ogarniała jeden przedmiot, była cała w jednym bycie i nie podlegała liczebnemu pomnożeniu ¹⁷⁶.

W ramach określonego gatunku, jednostka stanowiła byt w pełni zaktualizowany, który już nie przyjmował dalszych form, ale w ogólnym procesie doskonalenia bytu, indywidualne rzeczy w różnym stopniu zaspakajały dyspozycje materii, a przez to były więcej lub mniej zupełne ¹⁷⁷. Bezwzględna zupełność osiągała osoba ludzka i na niej kończyła się hierarchia konstytutywnych i cielesnych form.

LES FORMES CONSTITUTIVES DANS LA THEORIE DE L'ETRE DE BONAVENTURE

(Au 700^e anniversaire de la mort du Docteur séraphique)

R e s u m é

Dans sa théorie de l'être, St.-Bonaventure adopta l'hylomorphisme aristotélicien, mais il élargit son étendue et l'adapta aux besoins de la philosophie de St.-Augustin. Il abandonna l'unité de l'acte dans l'être, et ce prononça pour la multiplicité des formes; il adopta de même, en outre de la matière corporelle, la matière spirituelle. Néanmoins, le pluralisme formel de Bonaventure n'était développé systématiquement, mais il résultait de la théorie de l'être, ou bien, au sens strict des

¹⁷⁶ Forma universalis nobilior est particulari, quia est in multis; particularis autem uno modo nobilior universali, quia particularis est in uno non numerata, sed universalis in multis est numerata. *Hexaëmeron*, 376; 24, a.

¹⁷⁷ ...ipsum individuum et forma individualis habet esse completum et minus completum. *Sent.* II. 306, b.

considérations sur l'être concret; il avait sa justification dans les perfections naturelles. Les formes provenaient des raisons séminales (*rationes seminales*) et elles avaient une disposition hiérarchique.

La première substance de l'univers n'était ni une matière éternelle, ni les quatre éléments, ni une matière abstraite, mais une matière créée par Dieu sous une forme primitive générale (*forma imperfecta*), laquelle lui donnait l'être incomplet. La formation ultérieure de cette matière se réalisait de deux manières: générale — par la lumière (*lux*), et particulière — par d'autres actes. Le Docteur séraphique comprenait la lumière en tant que forme commune (*forma communis*), laquelle actualisait d'abord la matière prise en général, et après, elle affermissait toutes les autres perfections et leur donnait de la force; le degré de la participation dans cette forme indiquait le rang métaphysique des actes. La matière recevait la première différenciation des formes élémentaires (*formae elementares*), celles-ci formant les quatre éléments. Ces derniers formaient des composition toujours plus parfaites existant sous une forme mixte (*forma mixtionis*), ou bien, sous une forme complexe (*forma complexionis*); tous les corps étaient aussi complexes, possédant leurs formes (*corpora complexionata*). Le perfectionnement de l'être et la formation des corps toujours supérieurs, avec conservation des formes antérieures, était possible, puisque les formes inférieures étaient de même des dispositions et des potentialités pour les actes supérieurs, avec lesquels elles restaient en accord et en subordination. La perfection supérieure qui complétait le contenu de l'espèce déterminée, portait le nom de forme ultime (*forma ultima*). La forme ultime parfaite c'était l'âme pourvue de la connaissance intellectuelle et liée également avec la matière spirituelle; suivant une disposition naturelle à l'union avec le corps, elle s'y liait de manière substantielle, et lui donnait l'acte complet, dans lequel rencontraient leur satisfaction toutes les dispositions de la matière. C'était alors l'achèvement du processus du développement de la matière. — Dans la réflexion métaphysique, considérant l'être fini et formé, il fallait une forme générale, c'est-à-dire, universelle (*forma universalis*); elle déterminait l'essence de l'être et rendait possible la connaissance pénétrant jusqu'à la nature de la chose. La forme universelle avec la matière formaient les principes d'individualisation de la substance; parce que l'individualisation de l'être ne provenait ni de la matière divisible, ni de la forme individuelle, mais de la matière et de la forme à la fois.