



JACEK SURZYN

JANA DUNSA SZKOTA  
„PROLOG” z *Ordinatio*

TEOLOGIA JAKO NAUKA

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
AKADEMII IGNATIANUM  
W KRAKOWIE

JANA DUNSA SZKOTA  
„PROLOG” z *Ordinatio*



JACEK SURZYN

JANA DUNSA SZKOTA  
„PROLOG” z *Ordinatio*

---

TEOLOGIA JAKO NAUKA

WYDAWNICTWO NAUKOWE  
AKADEMII IGNATIANUM  
W KRAKOWIE

KRAKÓW 2023

© Akademia Ignatianum w Krakowie, 2023

Publikacja sfinansowana z subwencji Ministra Edukacji i Nauki przeznaczonej na utrzymanie i rozwój potencjału dydaktycznego i badawczego Akademii Ignatianum w Krakowie w 2023 roku

Recenzenci

Dr hab. Jan Kielbasa, prof. UJ

Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ

Redakcja

Bożena Małecka

Projekt okładki i stron tytułowych

PHOTO DESIGN – Lesław Sławiński

Ilustracja na okładce

Jan Duns Szkot (aut. Justus z Gandawy i Pedro Berruguete, ok. 1473–1476),

Palazzo Ducale w Urbino

Opracowanie typograficzne i łamanie

Piotr Druciarek

ISBN 978-83-7614-579-2

Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie

ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

tel. 12 39 99 620

[wydawnictwo@ignatianum.edu.pl](mailto:wydawnictwo@ignatianum.edu.pl)

<http://wydawnictwo.ignatianum.edu.pl>

Dystrybucja:

Wydawnictwo WAM

Dział Handlowy

tel. 12 62 93 254-255 • faks 12 62 93 496

e-mail: [handel@wydawnictwowam.pl](mailto:handel@wydawnictwowam.pl)

Księgarnia Wysyłkowa

tel. 12 62 93 260

[www.wydawnictwowam.pl](http://www.wydawnictwowam.pl)

# Spis treści

Nota o książce	7
<b>Teologia jako nauka w koncepcji Jana Dunsza Szkota</b>	<b>9</b>
<i>Ordinatio</i> – miejsce i znaczenie dzieła	9
Nauka ( <i>scientia</i> )	15
Możliwość teologii jako nauki	27
Pytanie o Boga w obszarze teologii	29
Dwa typy teologii	34
Poznanie naturalne, poznanie ponadnaturalne	42
Poznanie abstrakcyjne	50
Stopnie poznania Boga i typy teologii	54
Bibliografia	59
<b>Słowo o przekładzie</b>	<b>61</b>
<b>Wykaz przekładów Prologu z <i>Ordinatio</i> na języki nowożytne</b>	<b>67</b>
<b>Słownik najważniejszych terminów łacińskich</b>	<b>69</b>

## Jan Duns Szkot *Ordinatio*, Prolog

<b>Część pierwsza: O konieczności wiedzy objawionej</b>	<b>75</b>
Kwestia jedyna: Czy człowiek w aktualnym stanie bytowania koniecznie musi być w sposób nadprzyrodzony natchniony przez jakąś wiedzę	75
<b>Część druga: O pewności Pisma Świętego</b>	<b>115</b>
Kwestia jedyna: Czy poznanie nadprzyrodzone konieczne dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania jest w dostateczny sposób wyłożone w Piśmie Świętym	115

<b>Część trzecia: O przedmiocie teologii</b>	133
Kwestia pierwsza:	
Czy teologia jest o Bogu jako o jej pierwszym przedmiocie	133
Kwestia druga:	
Czy teologia jest o Bogu ujętym za pomocą jakiegoś specjalnego znaczenia	135
Kwestia trzecia:	
Czy teologia jest o wszystkim tym, co na zasadzie bycia atrybutem jest przypisywane jej pierwszemu przedmiotowi	136
<b>Część czwarta: O teologii jako nauce</b>	165
Kwestia pierwsza i druga:	
Czy teologia w sobie jest nauką i czy jest nauką podporządkowaną, czy też podporządkowaną	165
<b>Część piąta: O teologii jako nauce praktycznej</b>	171
Kwestia pierwsza:	
Czy teologia jest nauką praktyczną, czy spekulatywną	171
Kwestia druga:	
Czy jakaś nauka jest nazywana praktyczną <i>per se</i> ze względu na przyporządkowanie do działania jako jej celu	173
<b>Indeks osób</b>	223
<b>Summary</b>	227

## Nota o książce

Niniejsza książka została poświęcona problemowi rozważań metateoretycznych nad teologią jako nauką w rozumieniu Jana Dunska Szkota, jednego z ciekawszych myślicieli późnej scholastyki średniowiecznej. Podstawę rozważań stanowi tekst Prologu z *Ordinatio*, który jest uważany za najważniejszy i najpełniejszy wykład rzeczonyj tematyki w dorobku filozoficznym Dunska Szkota. Monografia składa się z dwóch części. Pierwsza część stanowi autorską analizę wybranych zagadnień związanych z metateoretycznymi rozważaniami Szkota nad teologią. Przede wszystkim analizuję w niej problem ujęcia teologii jako nauki i określenia jej przedmiotu, co sprowadza się do wskazania formalnych warunków nauki jako takiej, a następnie określenia, w jakiej mierze teologia jako nauka o Bogu owe warunki spełnia. Szkot w tej mierze wydaje się bardzo ostrożny i widzi komplikacje związane z prostym założeniem, że Bóg może być przedmiotem teologii. W tym kontekście wyróżnia dwa typy nauki i tym samym teologii. Pierwsza to *scientia in se*, która spełnia absolutne warunki bycia nauką, drugi typ to *scientia nostra*, czyli nauka, która możliwa jest dla ograniczonego intelektu, w tym kontekście dla człowieka. Podobnie czyni w zakresie teologii, w której odróżnia teologię „w sobie” – absolutną i doskonałą naukę, w której doskonały intelekt w pełni poznaje doskonały przedmiot, oraz teologię „dla nas” lub „naszą”, którą określa jako naukę dostępną dla ograniczonego ludzkiego intelektu. To rozróżnienie prowadzi go do wskazania bezwzględnych warunków poznawczych związanych z uprawianiem teologii, a także jej ostatecznego miejsca w systemie wiedzy, szczególnie z odniesieniem, które dla scholastyków średniowiecznych wydawało się kluczowe, czyli w relacji do filozofii. W drugiej części zawarłem przekład całego Prologu z *Ordinatio*, łącznie z obszernym komentarzem oraz objaśnieniami do tekstu, a także indeksem najważniejszych terminów łacińskich. Książka zawiera również szczegółową bibliografię wszystkich wydań krytycznych, jak i przekładów samego Prologu, a także literaturę odnoszącą się do rozważanych zagadnień.

Chciałbym w tym miejscu złożyć serdeczne podziękowania osobom i instytucjom, bez pomocy których książka ta nie mogłaby powstać. Przede wszystkim serdeczne podziękowanie składam Prowincji Franciszkańskiej w Katowicach-Panewnikach za propozycję przekładu tekstu Jana Dunska Szkota, a także za

pomoc (finansową i merytoryczną) w realizacji tego przedsięwzięcia. Szczególne podziękowania należą się Ojcu dr. Grzegorzowi Witoldowi Salamonowi OFM (Commisio Scotistica w Rzymie), który w imieniu prowincji czuwał nad realizacją projektu, a także wspomagał mnie merytorycznie.

# Teologia jako nauka w koncepcji Jana Dunsza Szkota

## *Ordinatio* – miejsce i znaczenie dzieła

W katalogu prac Jana Dunsza Szkota *Ordinatio* zajmuje wyjątkowe miejsce. Wydaje się bowiem najważniejszym jego dziełem, w którym podejmuje on standardową dla scholastyki jego czasów tematykę związaną z prowadzeniem wykładów uniwersyteckich. Intelktualna droga Szkota mieści się w schemacie uniwersalnej kariery naukowej ukształtowanej w XIII i XIV wieku. Wiązała się ona przed wszystkim z działalnością uniwersytecką, a ta oparta była na powszechnie stosowanych regułach opracowanych w ramach scholastycznego wykształcenia. Przede wszystkim szczytem naukowej kariery było objęcie stanowiska profesora wydziału teologicznego, a w ramach wynikających z tego obowiązków – podjęcie wykładów w formie komentarzy do sławnych *Sentencji* Piotra Lombarda. Całą pisarską spuściznę Szkota zwykło się dzielić na część, która obejmuje głównie komentarze do dzieł Arystotelesa (choć nie tylko) – i te dzieła badacze wskazują jako teksty wczesne<sup>1</sup>. Pozostały dorobek piśmienniczy Szkota związany jest z ówczesnym wymiarem teologicznym – są to uważane za teksty późne wspomniane komentarze do *Sentencji* Piotra Lombarda<sup>2</sup>. Komentarze te dzieli się zazwyczaj na trzy grupy ze względu na specyficzny ich typ. W tym ujęciu wyróżniamy: *Ordinatio*, *Lectura* oraz *Reportatio*<sup>3</sup>. Najważniejszym z nich jest *Ordinatio*,

---

<sup>1</sup> Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988, s. XVII. Zob. R. Cross, *Duns Scotus*, New York–Oxford 1999, s. 4.

<sup>2</sup> R. Cross, *Duns Scotus*, dz. cyt., s. 6. Do najpóźniejszych dzieł Dunsza Szkota, poza wskazanymi wyżej, zalicza się także *Quaestiones Quodlibetales*, zob. A.B. Wolter, *Introduction*, [w:] John Duns Scotus, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975, s. XXVII.

<sup>3</sup> Wyczerpujące informacje dotyczące dzieł Dunsza Szkota można znaleźć w edycjach krytycznych będących efektem wieloletnich badań Komisji Szkotystycznej działającej przy Kolegium św. Antoniego w Rzymie. Więcej informacji na temat działalności Komisji Szkotystycznej – zob. na oficjalnej stronie komisji: <https://scoto.net/>. O wykładach paryskich piszę szerzej

spisany tekst prowadzonych przez Szkota wykładów, które miały miejsce w Oksfordzie w ciągu ostatnich lat XIII wieku do około 1300 roku<sup>4</sup>.

Drugi typ spisanych wykładów – *Lectura* datuje się na okres pomiędzy 1298 a 1299 rokiem. One również wydają się związane z uniwersytecką działalnością Szkota w Oksfordzie<sup>5</sup>. Ich wartość jest nieco niższa niż *Ordinatio* z tego powodu, że są to w zasadzie niepełne (choć autoryzowane) notatki do wykładów, zatem zapisy obejmujące w skróconej formie podejmowane zagadnienia, które miały służyć jako pomoc do prowadzonych wykładów. Niemniej teksty obejmujące *Lectura*, przygotowane w formie spisanej, mogły być często uzupełniane przez autora (w przypadku Szkota możemy znaleźć potwierdzenie tej tezy), a wtedy przybierały dużo obszerniejszą i bogatszą treściowo formę. Ostatni z podanych typów, nazwany w j. łacińskim *Reportatio*, jest tekstem najpóźniejszym, obejmuje bowiem wykłady prowadzone przez Szkota w Paryżu w różnym czasie w ostatnich latach jego życia<sup>6</sup>. *Reportatio*, formalnie rzecz ujmując, nie jest jego autorstwa, lecz są to jego wykłady spisane przez słuchaczy-studentów. Teksty zawarte w *Reportatio* występują zatem w różnych postaciach. Ogólnie można wskazać, że badacze ustalili cztery różniące się wielkością i częściowo zawartością wersje owych notatek. Pomimo tego, że spisane zostały przez uczniów, to jednak nie należy bezwzględnie odrzucać ich wartości w kontekście badań myśli Szkota. Decydują o tym przede wszystkim dwa czynniki. Pierwszy związany jest z tym, że prawdopodobnie przynajmniej w odniesieniu do jednego z tych tekstów można zakładać, że otrzymał autoryzację Szkota. Po drugie, przynajmniej dwie z tych wersji zostały napisane przez jego wybitnych uczniów, co wzmacnia ich wartość<sup>7</sup>.

---

w: J. Surzyn, *Rozważania nad statusem teologii. Analiza „Prologu” z „Reportatio Parisiensis” Jana Dunsza Szkota*, Katowice 2011, s. 11–23.

<sup>4</sup> R. Cross, *Duns Scotus*, dz. cyt., s. 6. Decyduję się na taką chronologię dzieł Szkota, choć wokół tej kwestii jest wiele wątpliwości. We wprowadzeniu do pierwszego włoskiego tłumaczenia z 2006 roku (zob.: s. XXVIII–XXIX) czytamy, że Szkot komentował pierwsze trzy księgi *Sentencji* w Oksfordzie w latach 1300–1301, zaś czwartą księgę w latach 1303–1304. Być może słuszna jest tu sugestia o. Grzegorza W. Salamona, który wskazał mi, że najbardziej prawdopodobne daty publikacji dzieł Szkota można znaleźć w: S. Cirami, *Possibilità logica e possibilità metafisica. Le Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis di Duns Scoti* (Magistralia. Filosofi del Terzo Millennio – Studia 2), Roma 2016, s. 35–43. Zdaniem tego autora, Szkot komentował pierwsze dwie księgi *Sentencji* w Oksfordzie najprawdopodobniej w latach 1298–1299. Z kolei w Paryżu w latach 1301–1302 komentował pierwszą i czwartą księgę *Sentencji*. Prawdopodobnie wiosną 1304 roku Szkot powrócił do Paryża i kontynuował pisanie komentarza do *Sentencji*.

<sup>5</sup> O tym typie tekstów u Szkota zob. A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, Leiden–Boston 2018, s. 12–15.

<sup>6</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>7</sup> Typy scholastycznych komentarzy: różnica między tymi typami tekstów ma źródło w sposobie ich spisania i przygotowania do publikacji. Tekst *Ordinatio* uważa się za najważniejszy, ponieważ jest tekstem przygotowanym i uporządkowanym (por. znaczenie *ordinare*) przez samego Szkota

Struktura samego komentarza do *Sentencji* była ściśle określona, choć zakres podejmowanych zagadnień i ich obszerność podlegały już raczej pewnej dowolności ze strony autora. Dość niezwykła pozostaje przy tym kariera jaką w scholastyczno-uniuersyteckiej procedurze zrobili *Sentencje* Piotra Lombarda. Około sto lat po ich napisaniu stały się bowiem formalnie najważniejszym wyznacznikiem uczoności i wiedzy. Marie-Dominique Chenu pisze o tym następująco: „Niepowtarzalny był los Piotra Lombarda jako teologa w dziejach chrześcijańskiej myśli: jego dzieło stało się w sto lat po napisaniu (ok. 1152) oficjalnym «tekstem» w programie każdego bakałarza na Uniwersytecie Paryskim, a w ciągu następnych trzech stuleci trafiało stopniowo do wszystkich uniwersytetów chrześcijańskiego świata”<sup>8</sup>. Piotra Lombarda dość szybko określono jako „mistrza sentencji”. Jego komentarz, który jest niczym innym jak eklektyczną pracą złożoną z odpowiednio ułożonych cytatów z Pisma Świętego i z dzieł Ojców Kościoła, pomimo wyraźnego braku oryginalności, spełnił jak chyba żaden inny tekst warunki, które determinowała scholastyka zarówno pod względem metodologicznym, jak i formalnym. Wyznaczone przez *Libri quattuor sententiarum* „wyznanie wiary” oparte zostało na ściśle określonym chronologicznie porządku prezentującym dzieje zbawienia i zawarte w czterech częściach: a) nauka o Bogu, b) nauka o stworzeniu, c) nauka o zbawieniu, d) nauka o sakramentach i eschatologia. Taki porządek oraz przede wszystkim cecha wynikająca z jego nieoryginalnego charakteru przyczyniły się do wielkiej kariery sentencji, ponieważ jako dzieło nieoryginalne i zarazem bezstronne świetnie nadawało się do komentowania i – jak się okazało – stanowiło znakomity punkt wyjścia dla analiz i koncepcji wybitnych scholastyków. Szczególnie mocno taki charakter sentencji oddziałał na teologię w jej scholastycznym wydaniu. *Sentencje* okazały się bowiem najlepszym opracowaniem „wyznania wiary” i dlatego szybko zostały podjęte kroki w celu formalizacji ich miejsca w uniwersyteckim nauczaniu, czego dowodem może być posłużenie się tekstem Piotra Lombarda w krytyce poglądów Joachima z Fiore przeprowadzonych przez papieża Innocentego III na Soborze Laterańskim IV

(zob. *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, s. 161\*). Prawdopodobnie zostało przygotowane do publikacji w *quaderni*, które przepisywali skrybowie przy uniwersytecie. Mogło powstać na dwa sposoby: albo napisane przez samego autora, albo podyktowane przez niego sekretarzowi. Grzegorz W. Salamon wskazał mi, że prawdopodobnie zostało osobiście napisane przez Szkota (powołał się tu na pogląd o. Barnaby Hechicha). *Lectura* były zestawem notatek do wykładów, które Szkot prowadził w Oksfordzie i jest raczej pewne, że z tego powodu zostały napisane przez niego. Natomiast *Reportata Parisiensia* są zapiskami uczestników wykładów Szkota w Paryżu. Obszernie na ten temat pisze: B. Hechich, *Il problema delle „Reportationes” nell’eredità dottrinale del G. Duns Scotto OFM*, [w:] *Giovanni Duns Scotto. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, a cura di M. Carbajo, Roma 2008, s. 59–128. Por.: *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, red. T. Williams, Cambridge 2003, s. 3–13.

<sup>8</sup> M.-D. Chenu, *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001, s. 253. Por. J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957, s. 131–135.

w roku 1215<sup>9</sup>. Porządek przyjęty za *Sentencjami* stał się porządkiem dyskusowania i opracowywania zagadnień teologicznych i wykładania ich studentom. Jednak wykłady te nie były jedynie referowaniem zawartych w *Sentencjach* treści, ale komentarzem do nich prezentowanym przez prowadzącego zajęcia. Tym samym tworzyły się obszernie komentarze do *Sentencji*, czyli zasadniczo przedstawienie poglądów związanych z zagadnieniami teologicznymi (z zachowaniem przyjętego przez Piotra Lombarda porządku i podziału), które to poglądy wyrażały stanowisko prezentowane przez wykładowcę. W takim wymiarze rozwijał się uniwersytecki namysł nad samą teologią, która jako *scientia divina* stanowiła w zasadzie filozoficzną refleksję nad treścią objawienia. Owa refleksja przejęła w scholastyce formalne ramy, których wyznacznikiem było właśnie sporządzanie wspomnianych komentarzy. Forma komentarza i jego charakter były wyznaczone strukturą komentowanego tekstu, jednak można zaobserwować dość znaczne różnice pomiędzy poszczególnymi autorami-profesorami uniwersyteckimi, którzy prowadzili wykłady. Częstą regułą było bowiem poszerzenie i pogłębienie wedle swobodnej decyzji autora pewnych zagadnień, z drugiej strony pomijanie lub marginalizowanie innych. Niemniej, ogólny zarys problematyki pozostawał taki sam, co dobrze pokazuje kondycję i różnorodność zagadnień podejmowanych w kontekście teologicznym w okresie rozkwitu scholastyki XIII i XIV wieku<sup>10</sup>.

Ważnym i zasadniczo niezbędnym elementem każdego z cykli tekstów obejmujących komentarze do *Sentencji* był Prolog. Należy wskazać przy tym, że znaczenie Prologu było bardzo duże. Najogólniej mówiąc, stanowił on niezbędny wstęp do pozostałych zagadnień teologicznych zawartych we właściwym korpusie dzieła. Był swego rodzaju metateoretycznym namysłem nad statusem teologii jako nauki, co sprawiało, że w każdym Prologu odnajdziemy założenia dotyczące teologii danego autora, ujęte z perspektywy nauki o Bogu. Nie inaczej postępował Duns Szkot. Sporządzone przez niego prologi są świadectwem tego, jak traktował naukę w aspekcie formalnym. Zasadniczo wydają się one próbą ujęcia problematyki nauki jako takiej z perspektywy jej ogólnych założeń lub – innymi słowy – warunków, które muszą być spełnione, aby jakiś typ wiedzy można było określić jako naukę. Nieprzypadkowo ten metateoretyczny i formalny aspekt nauki jako takiej wiąże Szkot z zagadnieniem poznawalności Boga. Bóg bowiem rozumiany jako byt najdoskonalszy (*ens per se*) wyznacza wszelki horyzont poznawczy i – pomimo tego, że pozostaje poza zasięgiem ludzkiego intelektu, nie ma tutaj bowiem zachowanej podstawowej zasady proporcjonalności

<sup>9</sup> Zob. *Konstytucja 2.1* pod tytułem „De errore abbatis Ioachim” z tegoż soboru. Wydanie polskie: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2: 869–1312, opr. i red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007, s. 225–231.

<sup>10</sup> J. Le Goff, *Les intellectuels au Moyen Age*, dz. cyt., s. 136–143.

i adekwacji – bez wątpienia stanowi dla człowieka w jego niedoskonałym stanie bytowania (*pro statu isto*) ostateczny wyznacznik doskonałości zarówno przedmiotowej, treściowej, jak i poznawczej (w rozumieniu aktu poznawczego). Nauka o Bogu, czyli teologia, daje więc możliwość udzielenia odpowiedzi na pytanie o granicę wszelkiego poznania i granicę wszelkiego istnienia, choć Szkot obwarowuje te odpowiedzi kilkoma kluczowymi warunkami. Przede wszystkim teologiczne ujęcie Boga musi być w pewien konieczny sposób skorelowane z ujęciem przedmiotu metafizyki, czyli bytu. Przedmiotem teologii w tym znaczeniu jest byt nieskończony, ale na samym wstępie, zdaniem Szkota, nie wiadomo jeszcze, czy uzyskane na drodze filozoficznej pojęcie Boga pozostaje zgodne z teologicznymi koncepcjami Boga. Ową korelację należy dokładnie przebadać, choć od razu pojawia się założenie, że byt oznaczony przez nazwę „Bóg” musi być rozumiany jako byt najdoskonalszy. Podobnie zatem przysługujące takiemu bytowi doskonałości implikują jakąś treść zawartą w pojęciu bytu najdoskonalszego, niemniej z żadnej z nich nie można wydedukować absolutnie prostego pojęcia Boga. Każda bowiem doskonałość zawsze determinuje ów byt do właściwego sobie stopnia doskonałości, co z jednej strony pozwala uchwycić „konkretną” doskonałość Boga jako bytu najdoskonalszego, ale z drugiej prowadzi do uchwycenia w Bogu złożoności, czyli jakiejś determinacji, a to zakrywa Jego najwyższy bytowy stan, to znaczy bycie absolutnie niezdeteminowanym. Innymi słowy, każda doskonałość przypisana Bogu prowadzi wyłącznie do uchwycenia złożoności pojęcia Boga. Duns Szkot wskazuje tym samym na granicę poznawczą w odniesieniu do Boga, który jako byt najdoskonalszy zawiera wszelkie doskonałości w najwyższym stopniu, niemniej próba wskazania (poznania) jakiejś konkretnej doskonałości Boga zawsze prowadzi do uchwycenia Go jako bytu zdeterminowanego, a więc w pewien sposób poprzez ową doskonałość ograniczonego. W tym zawiera się podstawowy warunek poznania Boga, które z tej perspektywy zawsze musi być ograniczone. Duns Szkot wskazuje jednak na horyzont uchwycenia Boga niejako „poza” determinującymi Go doskonałościami. Owym horyzontem jest odkrycie, że Bóg jako byt najdoskonalszy może być opisany jako suma wszelkich doskonałości w najwyższym stopniu, co dla intelektu ludzkiego (pamiętajmy o ograniczonym stanie ludzkiego ziemskiego bytowania, a tym samym ograniczeniach jego intelektu) dobrze może spełniać pojęcie bytu nieskończonego (*ens infinitum*). Pojęcie bytu nieskończonego przede wszystkim bowiem nie determinuje bytu jak wskazane doskonałości, a zarazem jest jego transcendentalną właściwością. Nieskończoność to wewnętrzny sposób bytowania, połączony z bytem najdoskonalszym na zasadzie konieczności, a więc intelekt ludzki może uzyskać graniczne rozumienie Boga jako bytu nieskończonego. Duns Szkot w oparciu o rozumienie Boga jako bytu nieskończonego, czyli najdoskonalszego, wyznacza w ten sposób pewien filozoficzny, ale zarazem również teologiczny horyzont rozważań o Bogu.

Mając powyższy wywód na uwadze, przystępuje do rozważań nad statusem teologii, która ze swej definicji jest nauką o Bogu (lub o „sprawach boskich”, jak ujmował to Arystoteles) i kieruje swój wysiłek w stronę wykazania, czy jest ona nauką o Bogu zaczerpniętym z wiary, przekształconym filozoficznie w pojęcie bytu najdoskonalszego, absolutnie prostego i niezdeteminowanego, czy też teologia jest w stanie ująć Boga tylko w jakimś aspekcie Jego doskonałości, a tym samym w złożonej treści bytu jako zdeterminowanego. Wskazane kwestie podejmuje Szkot w różnym stopniu i z różną uwagą (niektóre potraktowane są szerzej, a inne nie) w swoich prologach z wykładów *Sentencji* Piotra Lombarda zarówno z okresu oksfordzkiego (*Lectura* i *Ordinatio*), czyli wcześniejszego, jak i późniejszego z czasu wykładów w Paryżu, to znaczy w prologu z *Reportatio*. Prolog stanowił więc dla Szkota ważną część prowadzonych rozważań i okazję do przeprowadzenia analiz dotyczących założeń związanych z określeniem znaczenia nauki, wskazaniem na jej formalną strukturę, jej przedmiot oraz teoretyczno-praktyczny charakter, po to, aby określić ostateczny wymiar teologii i jej miejsce w całym systemie wiedzy i nauki. W tym zakresie Prolog odzwierciedla jego stanowisko w kwestiach zasadniczych, które stają się bazą dla pozostałych zagadnień podejmowanych w dalszej części komentarza, zgodnych z porządkiem przyjętym w schemacie *Sentencji* Lombarda. Należy przy tym wskazać, że z racji znaczenia *Ordinatio* w całym korpusie dzieł Szkota rośnie również znaczenie zawartego w *Ordinatio* Prologu. Co charakterystyczne, jest on dość obszerny, obejmuje pięć kwestii i najogólniej mówiąc w swej zasadniczej treści jest wykładem jego koncepcji teologii dzielącej się na dwa wskazane już wyżej typy. Istnieje bowiem teologia, która jest *de facto* ideałem nauki nieosiągalnym przez żaden inny podmiot poznający, poza tym najdoskonalszym, którym jest sam Bóg. Można uznać, że teologia ta ujmuje Boga jako byt w pełni niezdeteminowany, zatem absolutnie prosty i najdoskonalszy w nieskończonym stopniu. Teologię taką nazywał Szkot *theologia in se* – teologią w sobie. Stanowi ona formalnie rzecz ujmując bezwzględny wzorzec (punkt odniesienia) dla wszelkiej istniejącej i możliwej nauki. Jej doskonałość odnosi się zarówno do jej obszaru podmiotowego, jak i przedmiotowego, jest ona zatem najdoskonalsza, ponieważ najdoskonalszy jest jej podmiot – intelekt Boga, jak również najdoskonalszy jest jej przedmiot – sama istota Boga (Bóg jako Bóg)<sup>11</sup>.

Drugi typ teologii to teologia dostępna dla człowieka (*theologia nostra*, *theologia pro nobis*). Ludzki intelekt może ją uprawiać pozostając obciążony ograniczeniami wynikającymi z pozostawania w stanie *pro statu isto*, to znaczy

<sup>11</sup> Skrótowo koncepcję teologii u Szkota podają: J. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 193–194. Zwracam już tutaj uwagę na zagadnienie „podmiotu” i „przedmiotu” wiedzy, o którym więcej w dalszej części wywodu.

pozostawania w ziemskim stanie bytowania nieodłącznie związanym z ułomnością, rozumianą w wymiarze teologicznym jako konsekwencja grzechu pierworodnego, zaś w wymiarze filozoficznym (epistemologicznym) z funkcją poznawczą intelektu, ograniczoną wyłącznie do tego, co zdeterminowane. Jeśli zatem taka teologia stanowi dla człowieka naukę w hierarchii uważaną za najważniejszą, to musi ona dotyczyć Boga i tego Szkot nie kwestionuje. Problemem, który go interesuje, jest zasadniczo wskazanie jej przedmiotu, czyli tego, w jakim stopniu i w jakim wymiarze dotyczy ona Boga, a – jak wskazałem wyżej – Bóg jest tu rozumiany jako najdoskonalszy byt, ale w takim wymiarze, w jakim ową doskonałość jest w stanie wychwycić ludzki intelekt. Dunsza Szkota ten typ teologii interesuje szczególnie. Można zauważyć, że większa część Prologu z *Ordinatio* poświęcona jest analizie różnych zagadnień związanych z tym typem teologii, które sprowadzają się przede wszystkim do określenia naukowości teologii dla nas, jej przedmiotu i jej możliwości, a także zakresu działania ludzkiego intelektu (aspekt konieczności wiedzy ponadnaturalnej czy też odniesienia teologii do wiary). Inny, podjęty w tekście wątek, dotyczy odniesienia teologii do metafizyki. Wiele miejsca poświęca także Szkot zagadnieniu praktycznego charakteru teologii, co wiąże się z wyznaczeniem autonomii intelektu i woli.

Nie sposób przeanalizować tutaj wszystkie wskazane powyżej zagadnienia obecne w rzeczonym Prologu, niemniej w dalszej części postaram się omówić kilka z nich w kontekście całości myśli Szkota. Skupię się przy tym na treściach dotyczących wyodrębnionych przez niego „teologii samej w sobie” oraz „teologii dla nas”, co spróbuję przedstawić w nieco szerszym ujęciu w kontekście teoretycznych rozważań dotyczących definiowania nauki jako takiej, formalnego określenia pierwszego przedmiotu nauki, opisanie Boga jako przedmiotu teologii, oraz wskazania jak Szkot ujmował charakter naukowego poznania, które dotyczy z jednej strony istnienia (poznanie intuicyjne), a z drugiej – istoty (poznanie abstrakcyjne).

### Nauka (*scientia*)

Podjęcie zagadnienia związanego z rozumieniem nauki w myśli Szkota jest pracą na miarę osobnego studium, którego w tym miejscu nie mogę przeprowadzić. Spróbuję więc ograniczyć się do prezentacji kilku moim zdaniem najważniejszych założeń Szkotowej koncepcji nauki. Szkot, będąc dzieckiem scholastyki, realizował w swoim modelu nauki podstawową regułą racjonalizacji wiary w myśl Anzelmowej zasady *fides quaerens intellectum*, a więc z jednej strony autonomizacji myślenia naukowego opartego na intelekcie razem z całym bagażem solidnego logicznego warsztatu argumentowania i dowodzenia sylogistycznego,

z drugiej strony jednak bez deprecjonowania znaczenia doświadczenia wiary i ostrego przeciwstawiania jej rozumowi<sup>12</sup>. Duns Szkot bardzo mocno podkreślał przy tym fakt, który niejako kształtował jego stanowisko w kwestii relacji wiary do rozumu w kontekście doświadczanego przedmiotu. Chodzi bowiem o to, że w odniesieniu do jednego przedmiotu nie ma możliwości pozostawania w stanie wiedzy i wiary, dlatego w przypadku jakiegokolwiek aktywności intelektualnej jej przedmiot podlega wyłącznie regułom wyznaczonym przez ów intelektualny wgląd, co oznacza, że podlega zasadom wiedzy, a to wyklucza jakąkolwiek domieszkę wiary. Innymi słowy, poznając coś, zawsze musimy się kierować regułami poznania, czyli twardymi zasadami rozumu i tym samym należy wykluczyć jakikolwiek aspekt zawierzenia lub wiary. Duns Szkot był przekonany, że jest to właściwy sposób prowadzenia jakiegokolwiek dyskursu naukowego, w którym nie ma miejsca na opieranie się na argumentacji zaczerpniętej z aktu wiary. Do podanej reguły należy jednak wprowadzić pewne zastrzeżenie, ponieważ dotyczy ona formalnego aspektu prowadzenia badania naukowego i niejako zakłada „idealny”, to znaczy w pełni możliwy sposób poznania przedmiotu. Praktyka jednak może wyglądać inaczej, czyli na poszczególnych etapach poznania naukowego może się pojawić pewna domieszka wiary, lub lepiej powiedzieć „zawierzenia”, ale tylko w formie jakiejś tymczasowej hipotezy podlegającej ostatecznie ścisłej rozumowej weryfikacji, która powinna doprowadzić do ostatecznego odrzucenia przyjętej „na wiarę” hipotezy bądź jej pozytywnej oceny i zamiany zawierzenia w pewność, czyli pojawienia się przekonania o prawdziwości badanego przedmiotu czy też jego treści. Kluczowe przy tym wydaje się dokładne uświadomienie sobie o czym Szkot tutaj mówi: taki bowiem sposób relacji wiary do rozumu nie dotyczy sposobu uzyskania wiedzy o przedmiocie, która następnie podlega rozumowej, intelektualnej weryfikacji. Uwaga zwrócona jest w tym miejscu na inny fakt, który zasadniczo dotyczy sposobu uzyskania doświadczenia przedmiotu i dla Szkota takim całkowicie uzasadnionym początkiem może być akt wiary. Szczególnie dobrze jest to widoczne w odniesieniu do teologii, ponieważ w tym przypadku wiedza o jej ewentualnym przedmiocie, czyli Bogu, na pewno jest uzyskana w wyniku aktu wiary, który to akt musi stać u samego początku wszelkiej aktywności podmiotu poznającego. Kluczowe jest tu pytanie, skąd w ogóle może się pojawić jakakolwiek intelektualna refleksja nad Bogiem (i innymi treściami w ramach rozważań teologicznych), jeśli by prymarnie nie poprzedzał jej niepodważalny akt wiary. Rozwiązania oczywiście są dwa, mianowicie, że wiedza o Bogu jest możliwa na drodze racjonalnego wglądu w rzeczywistość, jako konieczna podstawa, początek lub przyczyna wszystkiego, wtedy jednak nie jest ona przedmiotem wiary, a wyłącznie skutkiem logicznego dowodzenia. Drugie

---

<sup>12</sup> Zob. A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 11.

rozwiązanie dylematu skąd Bóg zakłada oczywiście, że jego istnienie i wiedza o nim wynika z pozaintelektualnego aktu doświadczenia, czyli z wiary – Szkot nie ma żadnych wątpliwości, że tak właśnie jest. Gdyby bowiem było inaczej, to wówczas nie tkwilibyśmy w schemacie chrześcijańskiego monoteizmu, ale czegoś na kształt np. greckiego racjonalizmu, w obszarze którego wiara, pod pewnymi warunkami, sprowadzała się do roli wyznaczonej jej przez Platona jako *pistis*, czyli w kontekście poznania zajmowałaby ona zdecydowanie niższą pozycję niż intelektualne działanie<sup>13</sup>. W skrajnym ujęciu tego modelu można założyć, że wiara przysługuje tym, którzy nie są w stanie podjąć i przeprowadzić intelektualnego procesu poznania, np. istnienia Boga, i ze względu na swoją ułomność „muszą” się oprzeć na wierze-zawierzeniu<sup>14</sup>. To ostatnie rozwiązanie wydaje się nie do zaakceptowania nie tylko dla Szkota, ale dla całej scholastyki, a zasadniczo dla całego chrześcijaństwa, i z tego względu wiara według niego musi zajmować zupełnie wyjątkową i fundamentalną pozycję w procesie poznania<sup>15</sup>.

Punktem wyjścia musi być zatem akt wiary i w tym znaczeniu jest on warunkiem wszelkiego dalszego dyskursu i ściśle intelektualnej analizy rozważanego zagadnienia. Zasadniczo akt wiary prymarnie dotyczy Boga, to znaczy uwierzenia w Jego istnienie i wiary w Jego sprawczą moc, oraz w cały szereg wyjątkowych i tylko Jemu przysługujących właściwości. W chrześcijaństwie wiara ta oparta jest na Objawieniu, co oznacza, że to sam Bóg wybrał człowieka i objawił się jemu i zarazem, co wydaje się bardzo ważne, udzielił mu łaski poznania w pewnym zakresie Jego istoty. W dużym uproszczeniu na tym opierała się przyjęta już przez

<sup>13</sup> Powinniśmy się tu wszak kierować pewną ostrożnością, gdyż problem wiary w kulturze greckiej jest bardziej skomplikowany, niemniej wydaje się, że na potrzeby podjętych przeze mnie tutaj rozważań Platońskie rozumienie wiary przedstawione w metaforze linii jest uzasadnione.

<sup>14</sup> Tak w dużym skrócie i uproszczeniu przedstawia się relacja wiary i rozumu w gnozie. Prawdziwego poznania są bowiem w stanie doświadczyć tylko nieliczni, wybrani, i z tego względu stanowią oni elitę, gdyż niejako „zamieniają” wiarę w wiedzę. Całej reszcie, bez tych zdolności, pozostaje wiara i słuchanie tych, którzy „wiedzą”. Zob. J. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*, dz. cyt., s. 195–196.

<sup>15</sup> Należy dokładnie zdawać sobie sprawę, o co tutaj chodzi. Duns Szkot nie wyklucza przecież, a nawet przeprowadza ścisły dowód na konieczność istnienia Pierwszej Zasady czy też Pierwszej Przyczyny (czyni to we wspomnianym już dziełku pod tytułem *Traktat o Pierwszej Zasadzie*). Z tego jednak nie wynika, że w jakimkolwiek momencie niejako zastępuje wiarę w wiedzę, ponieważ owa pierwsza zasada, przyczyna, jest uzyskana na drodze wyłącznie racjonalnej, ale to, że możemy ją uznać za wiedzę o Bogu leży już całkowicie poza sferą owego intelektualnego dowodzenia, a jest wynikiem aktu zawierzenia. Podobna sytuacja, choć w nieco innym kontekście, pojawia się w przypadku Szkotowej analizy i w pewnym sensie krytyki Anzelmowego argumentu na istnienie Boga, znanego powszechnie jako dowód ontologiczny. Duns Szkot nie podważa Anzelmowych założeń w tym względzie, ale czyni pewne zastrzeżenia co do siły dowodu w znaczeniu tego, czy Anzelm do końca wykorzystał model swojej argumentacji. Innymi słowy, Szkot wzmacnia tutaj dowód w kontekście niejako „uzupełnienia” Anzelmowego argumentu o pełniejsze określenie stanu „czegoś, co jest możliwe”.

św. Augustyna zasada prymatu wiary, która w kontekście rozważań nad Bogiem została na progu scholastyki ukształtowana przez św. Anzelma w jego wyraźnym wskazaniu, że nie tylko „wierzy, aby zrozumieć, ale i w to wierzy, że jak nie uwierzy, to nie zrozumie”. Duns Szkot podąża tym tropem i nie kwestionuje w tym ujęciu prymatu czy konieczności pierwszeństwa wiary, aby stworzyć dla rozumu odpowiednie i właściwe jemu warunki autonomicznego działania. Można więc wskazać, że dla Szkota rozważania nad Bogiem, pod warunkiem przyjęcia aktu wiary, ujętego jako przedmiot rozumowego i tym samym naukowego dyskursu, uzyskują swój prawdziwy sens.

Bardzo ważny przy tym pozostaje także fakt, że Szkot ów naukowy dyskurs rozumie w pierwszym rzędzie jako intelektualną weryfikację badanego przedmiotu pod kątem wyraźnego wskazania, czy wymyka się on warunkom naukowego dyskursu i tym samym pozostaje wyłącznie w sferze wiary, czy też owym warunkom podlega, a wówczas staje się przedmiotem możliwym do rozumowego poznania, co umożliwi tym samym zdobycie o nim jakiejś wiedzy. Konsekwencją tak rozumianego sytuowania przedmiotu w odniesieniu do ludzkiego podmiotu jest mocno podkreślane przez Szkota twierdzenie, że jeden przedmiot nie może być zarazem przedmiotem wiary i przedmiotem wiedzy, co sprawia, że w sensie potencjalnym wobec każdego przedmiotu musi istnieć fundamentalne rozstrzygnięcie jego statusu względem wiary i rozumu w postaci alternatywy „albo..., albo”. Sprawia to zaś, że zdaniem Szkota przedmiot wiedzy i przedmiot wiary muszą być od siebie różne<sup>16</sup>, co należy szczególnie mocno podkreślić, gdyż odrębność przedmiotów wiary i wiedzy wskazuje na wyraźną i nieprzekraczalną granicę obu tych obszarów. Pomimo tego, że między wiarą i wiedzą istnieje korelacja, to jednak jest ona oparta na ich odrębności i autonomiczności, co pozwala uniknąć poważnego błędu wynikającego z przyjmowania nieostrej granicy między wiarą i wiedzą oraz mieszania ich ze sobą. W odniesieniu do przedmiotu może to wszak prowadzić do przyjęcia, że z jednej strony przedstawia się możliwość badania go za pomocą rozumu-intelektu, a z drugiej strony otwiera się możliwość dla wiary, co powoduje, że przyjmuje się istnienie pewnych treści w owym przedmiocie, które wymykając się intelektualnej analizie pozostają poza obszarem intelektualnego poznania, niemniej muszą być przyjęte na wiarę. Duns Szkot traktuje takie podejście jako fałszywe i niewłaściwe, a ponadto niekierujące się intencją wspomnianego Anzelma, który wyraźnie dla scholastyki ugruntował Augustyński postulat połączenia wiary i rozumu, a zarazem akcentował ich odrębność i granicę między nimi. Ojciec scholastyki pisał bowiem:

<sup>16</sup> Zastrzeżenie to ma szczególne znaczenie w przypadku teologii, gdyż kwestia Objawienia i treści przyjmowanych za pomocą aktu wiary w sposób szczególny odnosi się do Boga. Problem ten zostanie poruszony jeszcze przy omawianiu zagadnienia teologii jako nauki. Wstępnie zobacz komentarz w: A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 35–36.

„Nie usiłuję, Panie, przeniknąć twojej głębi, gdyż w żadnym razie nie przyrównuję do niej mego intelektu; pragnę jednak do pewnego stopnia zrozumieć twoją prawdę, w którą wierzy i którą kocha moje serce. Nie staram się bowiem zrozumieć, abym uwierzył, ale wierzę, bym rozumiał. Albowiem i w to wierzę, że jeżeli nie uwierzę, to nie zrozumieję”<sup>17</sup>.

Duns Szkot realizuje więc w swej koncepcji Anzelmowy postulat *fides quarens intellectum* i wskazuje na odrębność wiary i rozumu, co w rezultacie prowadzi go do wyraźnego zaznaczenia autonomii poznania rozumowego wobec doświadczenia związanego z wiarą i być może czyni to mocniej niż inni jemu współcześni. Podkreśla zatem różnicę między nauką i wiarą, ale też odpowiednio do siebie te dwa obszary odnosi. Według niego prymat wiary nie podlega bowiem dyskusji, a to sprawia, że wiara nie traci swej nadrzędnej roli, zgodnie z przytoczonym wyżej przekonaniem „albowiem i w to wierzę, że jak nie uwierzę, to nie zrozumieję”.

Wiara różni się więc od nauki, z zastrzeżeniem, że nie jest to różnica, która uniemożliwia wzajemne odnoszenie do siebie obu tych dziedzin ludzkiej aktywności. Jest wprost przeciwnie, pomiędzy nauką i wiarą istnieje ścisły związek. Różnica między nimi sytuuje się w wymiarze „przedmiotowym”, ponieważ w przypadku nauki poznanie dotyczy rzeczy niewiecznych (stworzonych), z kolei w przypadku wiary jej przedmiotem są ogólnie rzeczy wieczne. Nauka w ścisłym znaczeniu charakteryzuje się więc autonomią względem wiary, choć wyraźnie należy wskazać, na czym owa autonomia polega. Duns Szkot rozumie naukę tak, jak ujmował ją Arystoteles, co znaczy, że czyni to w sposób specyficzny. Arystoteles sens i znaczenie nauki przedstawił zaś między innymi w dziele *Analityki wtóre*, gdzie wskazał, że nauka jest pewnym (w sensie pewności) poznaniem (*cognitio certa*) czegoś koniecznego, które to poznanie musi się odwoływać do dowodu opartego na wcześniejszych niepodważalnych przesłankach. Według Stagiryty proces dowodzenia w nauce odbywa się na drodze sylogistycznego dyskursu, zatem ostatecznie charakteryzuje się bezwzględną prawomocnością<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, s. 22, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1996.

<sup>18</sup> *Ord.* Prol. n. 211. Arystoteles pisze o tym następująco: „Sądzimy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, że inaczej być nie może. Jasne więc, że poznanie naukowe jest czymś tego rodzaju: bo jeżeli wziąć pod uwagę ludzi nie mających wiedzy naukowej i takich, którzy ją posiadli, to pierwsi sądzą, iż rzecz tak się przedstawia, a ci drudzy wiedzą, że tak się przedstawia i rzeczywiście tak jest; a zatem to, co stanowi przedmiot wiedzy bezwarunkowej, nie może być inne niż jest. [...] teraz twierdzimy, że i za pomocą dowodu zdobywamy wiedzę. Przez dowód rozumiem sylogizm tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy wiedzę”, Arystoteles, *Analityki wtóre* I, 2, 71b 9–12 (wydanie polskie: s. 256–257). Zob. np. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, Amsterdam 1987, s. 51; por. J. Ross, T. Bates, *Duns Scotus on Natural Theology*,

Posługując się takim rozumieniem nauki, Szkot opiera swoją koncepcję na pewności przeprowadzonego w ramach naukowego poznania dowodzenia, kierując przy tym uwagę na walor „wyjaśniający”<sup>19</sup>. Formułuje cztery warunki, których spełnienie gwarantuje, po pierwsze, pojawienie się nauki jako takiej, po drugie – metodologiczną poprawność wszelkiego naukowego dyskursu.

W najogólniejszym rozumieniu warunki nauki i naukowego dyskursu przedstawiają się następująco: po pierwsze, nauka musi być poznaniem pewnym; po drugie, nauka dotyczy tego, co konieczne; po trzecie, pewność nauki wynika z oczywistości zasad jej przedmiotu; wreszcie po czwarte, uzyskane w wywodzie naukowym wnioski są rezultatem rozumowania sylogistycznego<sup>20</sup>. Z pierwszego warunku o pewności nauki, który wydaje się bezwzględnie prymarny, należy wyprowadzić konsekwencję, że za naukę uznaje się wyłącznie pewne, weryfikowalne treści, co w konsekwencji wyklucza z jej obszaru wszystko to, co oparte na przekonaniu, subiektywnej opinii czy poglądzie. W wymiarze absolutnym z obszaru naukowego dyskursu i badania wykluczamy zatem wszelkie treści, które pozostają wątpliwe lub/i niepewne. Tak rozumianej nauce przysługuje jakaś zdolność intelektualnego poznania, jeśli bowiem nauka zawsze odnosi się do wiedzy pewnej, to w rezultacie koniecznie odpowiada jej specyficzny rodzaj poznania, które Szkot – za tradycją, do której się odwołuje – rozumie jako dyspozycję intelektu do przysługującego mu działania. Ideałem naukowego działania jest stan, w którym owa dyspozycja intelektu pozostaje w stosunku do jego możliwości doskonała. Zachowanie takiego warunku sprawia, że działanie oparte na doskonałości staje się pełnym i prawdziwym poznaniem. Okazuje się zatem, że

---

dz. cyt., s. 214–216; W. Tatarkiewicz, *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Giessen 1910, s. 76–77; A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 37–38.

<sup>19</sup> „La scienza, per il nostro Dottore, è indubbiamente un problema di certezza e di evidenza”. L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, seconda edizione, Roma 2003, s. 138. Por. G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell’Ordinatio di Duns Scoto*, „Studi francescani” 78 (1981), s. 56. Według Szkota wyjaśnianie w nauce łączy się bezpośrednio z postulatem zachowania jej jedności. Jedność ta realizuje się bowiem poprzez przyjęcie postulatu ostatecznego i pełnego wyjaśnienia procesu naukowego, gdyż tylko wtedy można uznać, że ma się do czynienia z nauką w sensie ścisłym. Kieruję się tutaj opinią Laurioli: „Questo tipo di processo della scienza viene chiarito dal Dottor Sottile, proprio per rendere il postulato più chiaro a spiegare il passaggio dalla scienza in nuce alla scienza dimostrativa”, G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell’Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 66. Por. A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 39–40.

<sup>20</sup> G. Lauriola podaje następujący fragment z *Komentarza do Metafizyki (QSMet. VI, q. 1, n. 8, 652a)*: „Habitūs intellectus est qualitas quaedam generata et firmata ex frequenti consideratione vel unica perfecta”, G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell’Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 67, przyp. 60. Por. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979, s. 4.

zdolność (dyspozycja) intelektu do poznania jest pewnego rodzaju jego sprawnością (*habitus*), która umożliwia intelektowi nie tylko samo poznawanie, ale także poznawanie dokonujące się w pełnym zakresie jego możliwości-zdolności, a więc doskonałości, co w dalszym etapie sprawia, że pojawia się gwarancja jego prawdziwości, czyli dochodzi do wykluczenia jakichkolwiek błędów, niepewności i fałszu<sup>21</sup>. Duns Szkot utożsamia tym samym tkwiącą naturalnie w intelekcie zdolność ze sprawnością poznawczą, dlatego warto nieco uwagi poświęcić owej sprawności.

Najogólniej rzecz ujmując, Szkot określa sprawność poznawczą jako pewnego rodzaju jakość, która powstaje i tkwi w duszy i jest skutkiem zachodzących w intelekcie procesów poznawczych. Sprawność ta przedstawia zasadniczo nie tylko treść uzyskaną przez intelekt w wyniku aktu poznawczego, lecz bardziej odnosi się do pewnej jedności tego wszystkiego, co w ramach jakiejś nauki w procesie poznawczym może być poznawane. Sprawność jest więc wyrażeniem zdolności-potencjalności tkwiącej w sposób naturalny w człowieku (w jego intelekcie), dzięki której jest on w stanie (ma możliwość) uzyskać właściwą, prawdziwą wiedzę w danym obszarze poznawczym (czyli odnoszącą się do danego przedmiotu poznania), w wyniku czego powstaje jakaś pewna i prawdziwa nauka<sup>22</sup>. Jak można zauważyć, Szkot formułuje tu ważną tezę dotyczącą wiedzy-nauki, mianowicie, że oznacza ona jakościową zmianę zachodzącą w ludzkiej psychice, dzięki której dusza zdobywa – będąc do tego zdolną – sprawność (stąd łaciński termin *habitus*), która doskonali ją jako taką. Sprawność ta jest więc jakością istniejącą w duszy, a to prowadzi do tego, że można ją (ową sprawność/jakość) ująć w sensie podobieństwa gatunkowego jako formalny warunek skłaniający do zainicjowania poznania wszystkich złożonych sądów, które w wyniku działania intelektualnego (czyli procesu rozumowania) intelekt jest zdolny wytworzyć. Poznanie zainicjowane za pomocą sprawności charakteryzuje się pewnością i oczywistością. Okazuje się więc, że sprawność jest jakościową zmianą w duszy, która skłania intelekt do spekulatywnego sformułowania złożonych sądów opartych na poznaniu przedmiotu, który wirtualnie zawiera wszystkie owe sądy. Warto zauważyć przy tym, że jeżeli Szkotową sprawność rozumie się w sensie gatunkowym, to w konsekwencji będąca skutkiem jej aktywności nauka musi być poznaniem wielu wniosków, co należy tłumaczyć w ten sposób, że intelekt osiągnął jakościową

<sup>21</sup> Ord. Prol. n. 145. Zob. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn 2001, s. 391; G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., 58.

<sup>22</sup> Ord. Prol. n. 208. Por. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 51–52; L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, dz. cyt., s. 138; G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 56.

zmianę charakteryzującą się sprawnością do pozyskania z posiadanych przesłanek koniecznie wynikających treści. Sens takiej jakości tkwiącej w duszy oddaje łacińskie określenie *habitus conclusionis*, czyli „posiadanie wniosków”, w którym mamy wyraźne wskazanie na zmianę, w wyniku której pojawiło się coś w intelekcie, to znaczy wnioski uzyskane z przesłanek. W pełni wyraża się w tym semantyczna wartość łacińskiego terminu *habitus*, który wywieść można z czasownika *habere*, to znaczy mieć, posiadać, osiągnąć. W innym ujęciu owa sprawność pełni także rolę łączenia z sobą (jednoczenia jako czegoś wspólnego) wielorakiej treści poznawczej, sprawiając tym samym, że nauka jest pewną jednością. Na określenie tego w scholastyce używało się terminu *aggregatio habituum*<sup>23</sup>.

Należy także pamiętać, że nauka – jak ją wyżej opisano – zawsze jest wiedzą o czymś koniecznym, co wyklucza z obszaru naukowego wszystko to, co jest przygodne. To, co przygodne, nie może być ujęte w naukowych ramach przede wszystkim z tego powodu, że podlega zmianie (czyli pozostaje w ruchu), a to sprawia, że nie sposób uzyskać o przedmiocie przygodnym pewnej (w znaczeniu nieziennej) wiedzy. Zmienność wiedzy sprowadza się w zasadzie wyłącznie do posiadania (i wyrażania) opinii, a ta ostatnia nie może być rezultatem procesu naukowego, jest więc z perspektywy nauki bezwartościowa (Nie znaczy to jednak, że opinia/zmienna wiedza pozostaje zupełnie bezużyteczna. Oceniamy ją tu bowiem jako bezwartościową wyłącznie z perspektywy Szkotowego rozumienia nauki).

Zmienna opinia pozostaje w permanentnym stanie niepewności i tym samym nie spełnia jednego z głównych warunków nauki. Nauka nie może się opierać ani na zmiennej opinii, ani też na fałszu (który w wyniku niepewnej opinii może się pojawić), jest ona bowiem sprawnością poznającą to, co konieczne, i z tego względu bezwzględnie prawdziwe<sup>24</sup>. Relacja zachodząca między sprawnością nauki i przedmiotem jej poznania ma charakter bycia czymś wspólnym (*relationis communis*). Jednak związek ten jest głębszy, gdyż – jak wskazał Arystoteles – pomiędzy poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem musi istnieć proporcjonalność, którą Szkot rozumie w ten sposób, że sprawność, będąca jakością w duszy, jest zdolna do tego, aby dostosować się do poznawanego przedmiotu, a dzięki temu jest możliwe wydobycie w procesie poznawczym z przedmiotu poznania wszelkiej treści w nim zawartej i możliwej do poznania. Przy czym treść

<sup>23</sup> Zob.: G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 67–68.

<sup>24</sup> „Hic dico quod in scientia illud perfectionis est, quod sit cognitio certa et evidens; quod autem sit de necessario obiecto haec est condicio obiecti, non cognitionis, quia quantumcumque scientia sit de necessario obiecto, ipsa in se poterit esse contingens, et per oblivionem deleri. Si igitur aliqua alia cognitio est certa et evidens, et, quantum est de se, perpetua, ipsa videtur in se formaliter perfectior quam scientia quae requirit necessitatem obiecti”. *Ord. Prol.* n. 211.

ta zawarta jest w przedmiocie w sensie wirtualnym. Podkreślenie wirtualnego charakteru treści poznawczej jest ciekawym wnioskiem Szkota, który ową wirtualność proponuje jako alternatywę dla epistemologicznych stanowisk nominalizmu i realizmu. Chodzi mu bowiem o to, że prawda poznania może być obrońona z pominięciem twardego realistycznego stanowiska, które zakłada realność przedmiotu poznania i możliwość jego „czystego”, to znaczy w niezmienionej postaci, uchwycenia przez poznający podmiot. Tak radykalnie realistyczne stanowisko prowadzi wszak do wielu trudności. Duns Szkot próbuje je ominąć sięgając właśnie po wirtualność. Zakłada przy tym identyczny z realistami punkt wyjścia, to znaczy prawdziwość procesu poznawczego i prawdę jako cel procesu poznawczego, niemniej za pomocą wirtualności wprowadza dynamiczny pierwiastek do relacji zachodzącej między podmiotem i przedmiotem. Podmiot poznający ma bowiem pewną sprawność (*habitus*) i dzięki temu uzyskuje jakościową możliwość dostosowania się w procesie poznawczym do poznawanego przedmiotu, a przejawem tego dynamicznego dostosowania się jest wydobycie z przedmiotu wszelkiej możliwej do poznania treści. Przedmiot poznania jest więc w tym sensie inteligibilny, czyli dostosowany do poznania, a owe dostosowanie jest jego zdolnością lub możliwością (*abilitas*), co w sensie statusu ontycznego określa Szkot właśnie jako wirtualność. Można zatem stwierdzić, że wirtualność osadza bytowo to, co może być poznane przez poznający podmiot, innymi słowy, to, co sprawność pozyskuje z poznawanego przedmiotu. Niezwykle ważny pozostaje przy tym fakt, że przedmiot zawiera poznawaną treść wirtualnie, co przede wszystkim należy rozumieć, że wyklucza zarówno zawieranie realne, jak i nominalne. Wirtualność wyraża status treści w znaczeniu formalnym. Formalność zaś wskazuje na specyficzny charakter relacji, która jest koniecznościowa, prawdziwa (czyli gwarantuje poprawność), pokazuje zarazem określony związek obu stron relacji. Należy podkreślić, że Szkot kierując się w pewnym sensie intuicją pokazaną już przez Piotra Abelarda, próbuje za pomocą wirtualności uniknąć uwikłania w prowadzący do wielu trudności dylemat sporu o uniwersalia, bezpośrednio związany ze sławnym pierwszym pytaniem Porfiriusza. Chodzi mianowicie o problem statusu ontycznego pojęć ogólnych, co wiąże się bezpośrednio z kwestią wyboru między stanowiskami realizmu (pojęciowego) lub nominalizmu. Duns Szkot stara się ominąć ten problem, to znaczy wskazuje na poznawcze walory pojęcia ogólnego, co umożliwia rozpoznanie prawdziwej treści zawartej w poznawanym przedmiocie, a sam status bytowy owej treści można ująć jako „wirtualny”.

Reasumując dotychczasowe ustalenia, należy przyjąć, że nauka jako sprawność musi poznawać przedmiot konieczny i prawdziwy. Tylko w takim wypadku w pełni się do niego upodabnia i umożliwia prawdziwe poznanie. Przygodność zostaje więc wykluczona z zakresu właściwego poznania i z rozumienia nauki, co podkreślał już Arystoteles, kiedy wykluczył sytuację, w której byłaby możliwość

naukowego dowodzenia tego, co przygodne<sup>25</sup>. Nauka, będąc zatem właściwym poznanie tego, co niezmiennie, czerpie swoją pewność z oczywistości zasad, które poznaje. Mając to na uwadze, można wskazać w myśli Szkota na rozróżnienie nauki w sensie ścisłym, to znaczy tego, co określał terminem *scientia*, oraz czegoś, co możemy nazwać „rozumowaniem”, czyli jedynie samym intelektualnym ujęciem, które oznacza wyłącznie zrozumienie (*intellectus*) bezpośrednio danych przesłanek. Szkot wskazuje tu na ważny, a rozwijany w czasach późniejszych, kontekst ujęcia intelektualnego rozpoznania<sup>26</sup>, które swą pewność czerpie z poznania znaczenia samych terminów, którymi się posługuje. Rozumowanie opiera się więc na dyskursywnym analizowaniu oczywistych terminów i na „rozsądzaniu”, czyli wydawaniu sądów<sup>27</sup>. Nauka zaś w sensie ścisłym odwołuje się w swym poznaniu do zasad, które rozumie Szkot jako konieczne przesłanki niezbędne do tego, by uruchomić w procesie poznawczym procedurę dowodzenia<sup>28</sup>. Przesłanki

<sup>25</sup> „[...] contingentia ut pertinent ad theologiam nata sunt habere cognitionem certam et evidentem et, quantum est ex parte evidentiae, perpetuam”. *Ord. Prol. n. 211*. Zob. Arystoteles, *Metafizyka VII*, 15 (1039b 31–1040a 2). Por. W. Tatarkiewicz, *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, dz. cyt., s. 96–102. Komentarz wraz z kontekstem historycznym: H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 53–55.

<sup>26</sup> H.A. Krop przekłada *intellectus* jako „verstandelijk inzicht”, zob. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 51.

<sup>27</sup> „Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones; ergo naturaliter possumus scire omnes conclusiones scibiles. Probatio primae partis minoris: quia termini principiorum primorum sunt communissimi, igitur illos naturaliter possumus intelligere, quia ex I Physicorum communissima primo intelliguntur; (principia autem cognoscimus et intelligimus in quantum terminos cognoscimus), I Posteriorum; ergo prima principia possumus naturaliter cognoscere”. *Ord. Prol. n. 10*. Nie sposób dokładnie po polsku oddać znaczenie terminu *intellectus*. Hofmeister Pich tłumaczy na niemiecki jako *Verstand*, co oznacza rozum, a chyba jeszcze lepiej rozsądek (R. Hofmeister Pich, *Der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 393). Duns Szkot przez *intellectus* rozumiał proces poznawczy, w którym dochodzi do poznania treści terminów. Intelkt posługuje się takimi terminami, zatem ostrożnie można uznać, że wiedza zdobyta w ten sposób jest wiedzą analityczną, odnosząca się do poznania wyłącznie samej treści poznawanych terminów. Nie jest to więc poznanie poszerzające naszą wiedzę.

<sup>28</sup> Kieruję się tu ustaleniami R. Hofmeistera Picha, zob. R. Hofmeister Pich, *Der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 393. Zwraca on uwagę na inny jeszcze punkt w myśli Szkota. Mianowicie w *Reportatio* Szkot pisze o „oczywistych zasadach”, z kolei w *Lectura* (n. 107) i *Ordinatio* (n. 208) podkreśla oczywistość, ale też konieczność owych zasad: „[...] dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit, videlicet: quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione; secundo, quod sit de cognito necessario; tertio, quod sit causata a causa evidente intellectui; quarto, quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum syllogisticum. Haec apparent ex definitione ‘scire’ I Posteriorum. Ultimum, videlicet causatio scientiae per discursum a causa ad scitum, includit imperfectionem, et etiam potentialitatem intellectus recipientis”. W czym leży różnica? Pich odwołuje się do ustaleń L.-M. de Rijka, który podaje, że termin „zasada” nie oznacza dla Szkota zasadę w sensie

te spełniać muszą wszystkie warunki podane przez Arystotelesa, muszą być zatem prymarne, prawdziwe, uzyskane bezpośrednio, poznawane wcześniej od wniosku – dlatego też ostatecznie stają się one przyczyną wniosku. Można zatem powiedzieć, że efektem działania naukowego musi być pozyskanie właściwych wniosków<sup>29</sup>. Z kolei wnioski pewne naukowo można uzyskać wyłącznie na podstawie rozumowania opartego na sylogizmie, w którym od wcześniejszych przesłanek dochodzi się w sposób konieczny do wniosku. Jest to wiedza zdobyta za pomocą dowodu, dlatego też odwołuje ona do niezawodnej (w znaczeniu metodycznym) określonej formalnej struktury logicznej. Sylogizm właśnie jest reprezentacją takiego logicznego schematu. Nieprzypadkowo zatem w średniowieczu, pogłębiając ogólnie tradycję perypatetycką, kładziono szczególny nacisk na sylogistykę, gdyż dawała ona wymaganą w procesie naukowym pewność i ogólną niezawodność. Duns Szkot pozostaje tu nieodróżnym synem swoich czasów i sylogistykę akcentuje w szczególny sposób. Przy okazji zdaje sobie też sprawę, że wiedza będąca wynikiem procesu sylogistycznego zawiera w sobie jednak coś niedoskonałego. Niedoskonałość ta nie wynika przy tym z samego procesu sylogistycznego, gdyż ten, jak wspomniano, jako ściśle sformalizowany jest logicznie niezawodny, słabość leży raczej po stronie wykonawcy procesu poznawczego, ponieważ proces dyskursu-rozumowania ma miejsce w intelekcie i jest skutkiem jego działania, co oznacza, że rozumowanie sylogistyczne jest w swym ostatecznym rezultacie zależne od owego intelektu. Ludzki intelekt zaś nie wykazuje znamion intelektu doskonałego – jest niedoskonały i ograniczony, dlatego w konsekwencji wiedza przez niego zdobyta, nawet za pomocą niezawodnych formalnie sylogizmów, pozostaje niejako z definicji obciążona niedoskonałościami intelektualnego działania<sup>30</sup>.

Należy przy tym dokładnie rozumieć postulat Szkota. Według niego bowiem przedmiot poznania zawsze jest doskonały, to znaczy zawiera w sobie pewność i oczywistość (na tym polega jego inteligibilność), co daje potencjalne podstawy dla oceniania wartości jego poznania. Na tej podstawie można przyjąć, że w procesie poznawczym stanowiącym zakres tego, co nazywamy nauką, kiedy rozpatrujemy go z perspektywy przedmiotu, musimy założyć, że mamy pełne

---

ontologicznym, to znaczy predykat określający ontologicznie przedmiot poznania, lecz zasadę w sensie logicznym, a więc jako logiczną podstawę tego, że przyjmując prawdziwość przesłanek, wie się (poznaje się), że orzecznik przypisany jest jakiemuś przedmiotowi. Zob. tamże, s. 393 (w przypisach 1806 i 1807 odnajdujemy odpowiednie odniesienie do pracy L.-M. de Rijka). Komentarz do tego zagadnienia, zob. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., 55–56.

<sup>29</sup> Por. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, 2, 71b–72b (wydanie polskie: s. 185–187).

<sup>30</sup> Zob. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 55–56.

możliwości jego poznania, a zatem po stronie przedmiotowej zakładamy możliwość osiągnięcia wiedzy doskonałej (innymi słowy, można wyjaśnić to tak, że przedmiot pozostający w granicach naszych możliwości poznawczych, jeśli staje się przedmiotem poznania, zawsze daje ze swej strony możliwość poznania go w pełni, a więc w sposób doskonały). Natomiast inaczej wygląda sytuacja procesu poznawczego, jeśli patrzymy na niego z perspektywy poznającego podmiotu. Tu bowiem pojawia się trudność wynikająca z niedoskonałości podmiotu intelektu (czyli człowieka), a to prowadzi do problemu dyskursywności i posługiwania się sylogizmami. W sylogizmie kluczowe dla pewności wniosku wydają się bowiem siła i sposób uzyskania przesłanek, co wiąże się z tym, że wniosek jest zawsze poznawany dzięki wcześniejszej znajomości przesłanek, a owa znajomość przesłanek nie wynika ze struktury sylogizmu, lecz odwołuje do jakiegoś innego źródła spoza schematu sylogistycznego (pamiętając, że sylogizm jako figura logiczna zawsze pozostaje niezawodny). Ujawnia się zatem pytanie o to, co jest źródłem poznania przesłanek, pytanie na które już Arystoteles odpowiedział, że zasadniczo przesłanki są założone. Tkwią więc one w intelekcie – poznającym podmiocie bez ich dowodzenia<sup>31</sup>.

Na tej podstawie Szkot konstruuje koncepcję doskonałości nauki<sup>32</sup>, co pozwala mu wyróżnić dwa jej typy. Istnieje bowiem nauka niedoskonała, w której jej przedmiotem jest byt (rzecz) przygodny. Taka nauka jest dostępna dla ludzkiego intelektu, który w swym poznaniu jest skazany na obcowanie z bytami przygodnymi, a więc niekoniecznymi. Istnieje jednak również nauka doskonała, która jest właściwą nauką opartą na rozumowym dowodzeniu, wychodzącym od poznania dostępnych przygodności i dochodzącym do poznania tego, co konieczne. Konieczność takiej nauki nie jest rezultatem działania sprawności poznawczej, ale wynika z konieczności jej przedmiotu. Te dwa typy nauki przynosi Szkot na rozważania dotyczące teologii i jej naukowego charakteru, wskazuje bowiem że możliwość teologii, rozumianej w sensie nauki mającej za przedmiot Boga

<sup>31</sup> „Jeżeli przeto wiedza jest taka, jak ustaliliśmy, to i przesłanki wiedzy demonstratywnej muszą być prawdziwe [...]. Przesłanki muszą być pierwsze i przyjęte bez dowodu [...]. Przesłanki będące przyczynami wniosku muszą być i lepiej znane i wcześniejsze od niego”. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, 2, 71b (cytat za polskim przekładem s. 185–186).

<sup>32</sup> Nauka jest tu sprowadzona do demonstratywnego dyskursu, w wyniku którego dochodzi do wytworzenia zbioru logicznie powiązanych twierdzeń, które prowadzą do określenia wniosku zawierającego logiczne wyjaśnienie. Pojawia się możliwość zrealizowania w ramach nauki postulatu pewności i oczywistości odnoszonych do podmiotu wszystkich naukowych wniosków. To kształtuje przedmiot poznania i prowadzi nawet do zainicjowania procesu naukowego poznania. Zob. G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoti*, dz. cyt., s. 68.

w samej Jego istocie, czyli teologii w sensie ścisłym<sup>33</sup>, wynika z założenia jej konieczności, prawdziwości, oczywistości i pewności. Niemniej owe założenia nie wynikają z istoty obarczonego niepewnością dowodzenia sylogistycznego. Jeśli zaś tak, to źródło ich pewności leży w czymś innym i jest nim doskonałość przedmiotu tak rozumianej teologii, to znaczy Bóg w samej swej istocie. Doskonałość Boga gwarantuje zatem doskonałość nauki o Nim, choć należy od razu wskazać, że doskonałość przedmiotu musi zarazem pociągać doskonałość poznającego go podmiotu, a to w przypadku teologii, którą tutaj rozważamy prowadzi do konstatacji, że owym podmiotem nie może być intelekt ludzki, z zasady ograniczony i niedoskonały<sup>34</sup>. Szkot przeprowadza więc rozróżnienie na naukę osiągalną dla ludzkiego intelektu, która musi posługiwać się sylogistycznym wnioskowaniem i na naukę niedostępną dla człowieka, ale dostępną dla doskonałego intelektu – intelektu Boga, która nie posługuje się sylogistyką, lecz odnosi się do zachowania zasady proporcjonalności pomiędzy podmiotem i przedmiotem poznania (jeśli zatem przedmiot jest doskonały, a jest, ponieważ jest nim Bóg w swej istocie, to doskonały musi być również podmiot, czyli intelekt Boga).

### Możliwość teologii jako nauki

W kontekście ustalenia formalnych warunków nauki i rozróżnienia dwóch jej typów szuka Szkot odpowiedzi na pojawiające się w tekście *Prologu* pytanie o możliwość teologii jako nauki. Teologia jako nauka musi spełniać warunki odnoszące się do wiedzy przedmiotowej, ponieważ tylko w odniesieniu do przedmiotu można pytać, czy nauka może być o czymś przygodnym, czy też o czymś koniecznym. Szkot zakłada, że o tym, co przygodne w sensie właściwym nie można osiągnąć wiedzy, która spełniałaby warunki bycia nauką, ponieważ we właściwym poznaniu naukowym mamy do czynienia z przedmiotem koniecznym. Gdyby zgodzić się na przedmiot przygodny, to w ramach nauki należałoby

<sup>33</sup> Duns Szkot uznaje, że w sensie ścisłym tylko nauka o Bogu jako Bogu jest nauką. Traktuje ona o wszystkich prawdach teologicznych, dzieląc je na prawdy konieczne i prawdy przygodne. Bóg jako przedmiot poznania musi być poznawany przez właściwy mu intelekt, będący tego samego rodzaju, co przedmiot jego poznania. Prawdy konieczne dostępne są zatem tylko dla Boga, prawdy przygodne może poznać ludzki intelekt, zatem i on może tworzyć wiedzę o Bogu, choć nie jest to wiedza w sensie ścisłym. Zob. G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 59. Ciekawy jest sposób, w jaki H.A. Krop pisze o nauce jako wiedzy pewnej (*wetenschap als zekere kennis*) oraz o nauce jako wiedzy oczywistej (*wetenschap als evidente kennis*). Por. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verbouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 56–57.

<sup>34</sup> Zob. G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, dz. cyt., s. 60.

go potraktować jako konieczny, co w oczywisty sposób jest fałszywe i nie może prowadzić do prawdziwych wyników. Poznanie przygodności, które winno spełniać warunek poznania prawdziwego, musi dotyczyć jej istoty, a skoro istota przygodności zawiera cechy przygodne (choć konieczne dla owej przygodności z punktu widzenia bycia jej istotą), trzeba zgodzić się na to, że poznanie przygodności wyklucza konieczność. Duns Szkot zwraca zarazem uwagę na fakt, że samo poznanie przygodności jako przygodności, choć nie zawiera konieczności, to jednak jest poznaniem prawdziwym i w tym sensie spełnia warunek bycia poznaniem naukowym. W związku z tym należy pamiętać, że używa on pojęcia nauki w dwóch znaczeniach. W pierwszym znaczeniu rozumie ją w sensie ścisłym (*stricte sumpta*), a wtedy jest ona wiedzą opartą na rygorze demonstratywnym. Drugie znaczenie odnosi się do jej szerszego sensu – wtedy nauka jest rozumiana jako określanie, wypowiedzanie i manifestowanie treści, które są prawdziwe<sup>35</sup>. Różnica między tymi znaczeniami rozumiana jest przez Szkota jako różnica w określaniu przedmiotu nauki. Raz bowiem występuje on w sensie logicznym, innym razem w sensie ontologicznym. W poznaniu naukowym pojawiają się więc dwie prawdy: prawda przygodna i prawda konieczna, co w konsekwencji sprawia, że inny rodzaj wiedzy przynależy Bogu, ponieważ może On poznawać byty konieczne, zatem i prawdę konieczną, a inny człowiekowi, który zmuszony jest do poznawania bytów przygodnych, zatem i przygodnej prawdy. Szkot wprowadza z powyższego podział nauki na naukę ujętą samą w sobie (*in se*), którą charakteryzuje to, że poznający intelekt musi być i jest proporcjonalny względem przedmiotu poznania. Przejawem takiego stanu jest „boska nauka” (*scientia divina*), w której przedmiot poznania i poznający podmiot są identyczne. Poza tym istnieje jeszcze *scientia beatorum* (nauka zbawionych), oparta na bezpośredniej kontemplacji właściwego przedmiotu poznania, oraz nauka ludzka (*scientia humana*), która jest poznaniem proporcjonalnym do możliwości ludzkiego intelektu względem przedmiotu poznania<sup>36</sup>. Dopiero w ramach tych trzech: nauki

<sup>35</sup> „[...] Duns Scoto intorno al concetto di scienza conosce due definizioni: una rigorosamente dimostrativa o scienza ‘stricte sumpta’, e l’altra manifestamente vera o scienza ‘determinate verum’”. Tamże, s. 61.

<sup>36</sup> Opiera się to na charakterystycznym dla Szkota ujęciu poznania z perspektywy relacji podmiotu poznającego do przedmiotu poznania. Wskazywał na to już Arystoteles i zasadniczo jego rozwiązanie wyznaczyło tutaj ramy dyskursu. Do poznania dochodzi bowiem wtedy, gdy podmiot jest proporcjonalny względem przedmiotu, który poznaje. Miarą owej proporcji jest doskonałość poznania. Jeśli podmiot poznający ma zdolność do pełnego poznania przedmiotu, wtedy nauka nabiera charakteru wiedzy doskonałej i w terminologii Szkota określana jest jako *scientia in se*. Podmiot poznający jest zaś proporcjonalny względem przedmiotu poznania. Podaję za: L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, dz. cyt., s. 165–168. M. Chabada, *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, Bratislava 2007, s. 126–127.

boskiej, nauki zbawionych i nauki ludzkiej można ująć naukę w znaczeniach szerszym i węższym, to znaczy jako wiedzę demonstratywną oraz jako wiedzę manifestującą prawdę.

### Pytanie o Boga w obszarze teologii

Jak widać zatem, być może podstawą teoretycznego namysłu nad nauką przedstawioną przez Szkota okazuje się właściwe uchwycenie jej przedmiotu, co będzie oznaczać, że to przedmiot wyznacza ostatecznie to, z jakim typem nauki mamy do czynienia. Takie podejście Szkot stosuje oczywiście także do teologii, której odpowiedni status i pozycję wyznacza jej przedmiot. W tym kontekście musi się pojawić pytanie o Boga jako przedmiot teologii, przy czym najpierw Szkot musi określić, czy Bóg w ogóle jest przedmiotem jakiejś nauki-wiedzy, by w następnym kroku w kontekście odpowiedzi na to ogólne pytanie odnieść się do zagadnienia, czy Bóg jest przedmiotem<sup>37</sup> teologii.

Poznanie naukowe pojawia się wtedy, gdy o przedmiocie tego poznania można wytworzyć wiele pojęć<sup>38</sup>. W poznaniu naukowym poznaje się cały zbiór właściwości poznawanego przedmiotu i właśnie różne pojęcia w intelekcie odnoszą się do owych właściwości. Duns Szkot podkreśla, że pojęcia tworzą w intelekcie uporządkowaną strukturę, która charakteryzuje się tym, że jedno pojęcie wyraża istotę poznawanego przedmiotu, zaś pozostałe są denominatywne, to znaczy określają pewne właściwości przedmiotu nienależące do jego istoty. Mając tak

<sup>37</sup> Wydaje mi się, że w tym miejscu należy poczynić pewne uwagi dotyczące zastosowanego przeze mnie terminu „przedmiot”. Wybrałem to słowo jako wspólne tłumaczenie łacińskich terminów *subiectum* i *obiectum*. W koncepcji Szkota niełatwo ustalić, w jakim znaczeniu stosuje oba te terminy. Nie wchodząc w szczegóły, wydaje się – i taką sugestią się kierowałem – że w ramach Szkotowej teorii poznania *subiectum* i *obiectum* nie są wyraźnie od siebie odróżnione, dlatego mogą być potraktowane synonimicznie. Sugeruję się tu przekonującym i wyczerpującym wywodem E.D. O’Connora z artykułu pt. *The Scientific Character of Theology according to Scotus* (zob. E.D. O’Connor, *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scottistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11–17 September 1966), t. 3, Rome 1968, s. 5–14). W podsumowaniu proponuje on, aby potraktować oba pojęcia jako synonimiczne: „Scotus, however, makes a radically new step when he identifies the subject and object in the way I have shown”. Tamże, s. 14, przyp. 38. Za takim rozwiązaniem opowiada się też L. Honnefelder, zob. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, dz. cyt., s. 7–9. Co do ogólnego rozróżnienia tych terminów w scholastyce pomocne mogą być ustalenia J.P. Torrella. Zob. J.P. Torrell, *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005, s. 90–95; J.P. Torrell, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005, s. 213–215.

<sup>38</sup> Nie oznacza to oczywiście, że poznanie naukowe przedmiotu polega jedynie na wytworzeniu pojęć w mniejszym czy większym stopniu wzajemnie synonimicznych.

określoną strukturę pojęć: jedno wyrażające istotę i pozostałe nieistotowe właściwości przedmiotu, można się pokusić zdaniem Szkota o sformułowanie definicji przedmiotu nauki jako przedmiotu pierwszego. Zatem pierwszy przedmiot nauki jest zawsze tym, co niezależnie, czyli prymarnie i wirtualnie (pamiętając, jak Szkot rozumie wirtualność, o czym było wyżej) zawiera w sobie wszelkie prawdy, które przynależą do danej nauki<sup>39</sup>. Taką właściwość przedmiotu nazywamy jego inteligibilnością, którą należy rozumieć jako specyficzne, wewnętrzne uwarunkowania przedmiotu do tego, aby zaistniała możliwość poznania go przez władzę poznawczą (czyli przez intelekt), przy czym owa władza musi być odpowiednio do tego przedmiotu dopasowana, co wyraża Arystotelesowa zasada proporcjonalności poznawczej. Władza poznawcza jest zdolna proporcjonalnie względem przedmiotu do wydobycia z niego w procesie poznawczym zawartych w nim prawd. Taka ontyczna zależność: właściwy przedmiot – właściwa władza sprawia, że mamy do czynienia z nauką i zarazem istnieje założona gwarancja jej prawdziwych wyników. Duns Szkot taki inteligibilny przedmiot nazywa pierwszym przedmiotem nauki i to zasadniczo on wyznacza jej ramy, to znaczy sprawia, że nauka jest nauką we właściwym lub niewłaściwym sensie. Można z tego wnioskować, że na przykład doskonały w swej istocie przedmiot sprawia, że proporcjonalna względem niego władza poznawcza jako poznający podmiot też musi być doskonała, a tym samym sama nauka spełnia ten warunek. Analogicznie jest w przypadku przedmiotu niedoskonałego. Zarazem bycie czymś pierwszym także determinuje ściśle określoną strukturę, ponieważ przysługuje ono tylko temu, od czego w ramach jakiegoś porządku zależy wszystko to, co w tym porządku jest zawarte.

Z kolei to, od czego zależy wszystko inne zawarte w danym porządku, nie zależy już od niczego innego, dlatego właśnie samo z siebie jest pierwsze. Jeżeli więc jest tak, że coś tak określone zawiera coś innego w sensie prymarnym, to musi być tak, że ów pierwszy przedmiot zawiera w sobie wszystko inne i to nie ze względu na coś poza nim, lecz wyłącznie ze względu na swą istotę. W taki sposób wyznacza Szkot prymarność w sensie wirtualnym i owa wirtualność ma tu kluczowe znaczenie, ponieważ wyznaczając prymarne zawieranie równocześnie wskazuje na to, że owo coś nie jest w nim zawarte realnie, a to stanowi tutaj niezwykle ważny warunek pozwalający Szkotowi uniknąć uwikłania we wskazany

<sup>39</sup> „[...] dico quod ratio primi obiecti est continere in se primo virtualiter omnes veritates illius habitus. Quod probo sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continent sic: primo, quia obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentialiter propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus”. *Ord.* Prol. n. 142. Zob. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 72.

wcześniej spór realizmu z nominalizmem, który fundamentalnie wpływałby na rozumienie nauki i jej przedmiotu. Duns Szkot stwierdza, że wszystko to, co poznawane w danej nauce, jest zawarte w jej pierwszym przedmiocie (dlatego każda nauka takowy musi mieć) właśnie wirtualnie, czyli w sensie formalnym właściwie<sup>40</sup>. W wewnętrznej strukturze przedmiotu istnieje odpowiednia, wertrykalna, zależna struktura – oznacza to, że za pomocą zabiegu (który wiele stuleci później możemy odnaleźć pod nazwą redukcji w fenomenologii) polegającego na stopniowym wyzbywaniu się z przedmiotu wszystkich właściwości nienależących do jego istoty (jest to możliwe, ponieważ właśnie możliwość usunięcia danej cechy, właściwości przedmiotu, bez równoczesnego zniszczenia jego struktury, czyli naruszenia istoty, jest dowodem na to, że redukuje się właściwości nieistotne) można dojść do uformowania w pojęciu istoty danego przedmiotu. Przedmiot poddany takiej redukcji ukazuje samą istotę, która w sensie właściwym, i tym samym prawdziwym, zawiera w sobie prawdy przynależne do przedmiotu.

Dla klarowności odwołam się do przykładu zaczerpniętego z geometrii. Weźmy dwa pojęcia, mianowicie: „trójkąt” i „równoramiennosc”. Są one z sobą związane w taki sposób, że „trójkąt”, a w zasadzie jego istota, zawiera w sobie „równoramiennosc”. Według Szkota zawiera jednak w sposób specyficzny, ponieważ cecha równoramiennosci nie jest czymś realnym istniejącym w trójkącie na przykład jako rzecz, lecz jest jego cechą, która zawiera się w nim. W ramach tej relacji pojawia się jednak prymarność, to znaczy „trójkąt” prymarnie zawiera „równoramiennosc”, zaś istota „równoramiennosci” zawiera wirtualnie wszystkie właściwości, które są zawarte w istocie „trójkąta”. Co oznacza takie ujęcie wzajemnej przynależności? Wydaje się, że w konsekwencji sprawia ona odpowiedni stopień zależności, a tym samym również poznawania przykładowych „trójkąta” i „równoramiennosci”. Jeśli więc bierzemy pod uwagę jakąś figurę, która jest równoramienna – a znaczy to, że zawiera tę cechę – to owa figura w swojej istocie zawiera możliwość bycia trójkątem. Jednak pojawia się tu ważna różnica w stosunku do wskazanej wcześniej możliwości bycia równoramiennym przez trójkąt, to znaczy figura równoramienna może być oczywiście trójkątem, ale nie musi, czyli bycie figurą równoramienną nie wymusza bycia trójkątem. Trójkąt wszak również nie musi być równoramienny (może nie być równoramienny), jednak nie może przestać być trójkątem. Prowadzi to do wniosku, że bycie trójkątem wynika z innych cech, na pewno nie z bycia równoramiennym, a owe cechy są dla niego konstytutywne, czyli – innymi słowy – muszą zawierać się w jego istocie.

<sup>40</sup> „Expono quod dixi ‘primo virtualiter’, quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur ‘primo continere’ est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius”. *Ord. Prol. n. 144.*

Z tej perspektywy można stwierdzić, że takie cechy zawierają się w nim prymarnie. Równoramiennność więc nie zawiera się w trójkącie prymarnie, co oznacza, że bycie trójkątem nie wynika z posiadania przez jakąś figurę właściwości bycia równoramienną.

Cały ten skomplikowany wywód ma za zadanie uchwycenie kluczowej dla Szkota intuicji odnośnie do badanego zagadnienia, mianowicie wskazując na przynależność właściwości do przedmiotu nauki Szkot określa ową przynależność jako wirtualną (co już starałem się wyjaśnić) oraz zarazem prymarną. Prymarność tę należy rozumieć tak, jak we wskazanym przykładzie z trójkątem i równoramiennością: równoramiennność nie jest prymarną właściwością trójkąta, zatem nie będzie określać przedmiotowości trójkąta i tym samym nie będzie stanowić właściwego przedmiotu wiedzy-nauki o trójkącie, gdybyśmy taką naukę brali pod uwagę. Nie znaczy to jednak wcale, że równoramiennność, czyli ogólniej nieprymarna właściwość jakiegoś przedmiotu, nie jest w ogóle poznawana i badana w ramach przedmiotu danej nauki, ponieważ oczywiście tak jest, ale jest to właściwość wtórna. Rozróżnienie na właściwości prymarne i wtórne w odniesieniu do przedmiotu nauki wydaje się dla Szkota podstawowe, ponieważ właśnie wartość nauki, czyli jej formalne rozumienie, buduje on na gruncie jej pierwszego przedmiotu, a ściśle mówiąc, właściwości, które zawierają się w jego istocie, a które sprawiają, że ów przedmiot jest tym, czym jest. Uwaga Szkota nakierowana jest przy tym na właściwości prymarne, czyli te, bez których przedmiot nie może być tym, czym jest. Dopiero pod tym warunkiem można badać i bada się właściwości, które przysługują/przynależą do danego przedmiotu, ale nie są dla niego prymarne. Wirtualność i prymarność zawierania wydają się więc fundamentalne przy określaniu właściwego przedmiotu danej nauki, a tym samym przy wyznaczaniu warunków jej „naukowości”.

Wskazany przedmiot prymarnie i wirtualnie zawierający w sobie istotowe właściwości Szkot określa jako pierwszy przedmiot danej nauki, co znaczy, że istnieje pierwszeństwo jednego przedmiotu w granicach jednej nauki i przedmiot taki wiąże wszystkie równe względem siebie przedmioty szczegółowe. Kluczowa jest tutaj „prymarność” tak rozumianego jednego przedmiotu<sup>41</sup>. W ramach bowiem każdej nauki istnieje istotowy porządek zachodzący między przedmiotami, które są w niej poznawane. Istotowy porządek przedmiotów nauki determinuje istnienie w jej ramach jednego rodzaju i właśnie ów istotowy porządek ze względu na jeden rodzaj warunkuje istnienie przedmiotu bezwzględnie pierwszego. Przedmioty poznawane w obrębie jednej nauki są istotowo uporządkowane ze

<sup>41</sup> Zagadnienie to w kontekście koncepcji Szkota zostało szeroko omówione w: G. Lauriola, *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scotto*, dz. cyt., s. 66–87. Por. L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, dz. cyt., s. 9–19.

względu na istnienie wskazanego przedmiotu prymarnego i szczegółowych przedmiotów wtórnych (nieprymarnych). Z kolei w odniesieniu do procesu poznania ujawnia się przyporządkowanie oparte na zasadzie, wedle której wnioski wyprowadzane są z przesłanek/zasad, a te ostatnie wyprowadzane są z terminów, które zawsze muszą się odnosić do treści (istoty) przedmiotu danej nauki. Pojawia się więc ściśle określony porządek, można rzec, w ujęciu ontologicznym oraz epistemologicznym. W ostateczności jednak cały ów porządek warunkowany jest odniesieniem do prostego (to znaczy niezłożonego) przedmiotu, będącego podmiotem (podłożem) dla zasad, i na podstawie poznania którego poznaje się wszystko to, co jest możliwe do poznania w ramach danej nauki. Taki przedmiot zachowuje zasadę bezwzględnego pierwszeństwa, ponieważ on sam nie może być poznawany na podstawie niczego innego i w takim znaczeniu jest pierwszym przedmiotem jakiejś nauki<sup>42</sup>. Jego poznanie musi być absolutne i autonomiczne, czyli niezależnione od poznania czegokolwiek innego. Duns Szkot zaznacza jednak, że błędem jest rozumienie tej bezwzględnej prymarności i niezależności w sensie odniesienia czasowego, ponieważ pierwszeństwo w znaczeniu czasowym nie odgrywa tu żadnej roli. Chodzi mianowicie o to, że to, co czasowo poznawane jako pierwsze, nie jest i nie musi być istotowo pierwsze i autonomiczne. Wydaje się, że jest nawet przeciwnie, skoro bowiem całe nasze poznanie rozpoczyna się od zmysłów (działa tu zasada Stagiryty), to jest to oczywiście wyłącznie pierwszeństwo czasowe, niejako naturalnie wpisane w istotę człowieka jako podmiotu poznającego. Niemniej, gdy określamy pierwszy przedmiot danej nauki, to wówczas nie posługujemy się warunkiem czasowości, ale odnosimy się do formalnych konieczności niezbędnych dla możliwości pojawienia się jakiegokolwiek wiedzy, którą definiujemy jako naukę. W tym przypadku prymarność i bezwzględność/autonomiczność wykazana jest w aspekcie pozaczasowym, czyli pierwszeństwo nie wynika z naturalnego porządku poznawania czegoś przez podmiot poznający. Można taki prymat określić jako prymat ontologiczny, co oznacza, że w hierarchii bytowej istnieje przedmiot, który bytowo poprzedza wszystkie inne przedmioty pojawiające się w istotowym porządku danej nauki. Prymarność przedmiotu nauki oznacza zatem dla Szkota nic innego, poza tym, że ów przedmiot jako byt poprzedza wszystkie inne związane z nim w strukturze

<sup>42</sup> „[...] obiectum primum continet propositiones immediatas, quia subiectum illarum continet praedicatum, et ita evidentiam propositionis totius; propositiones autem immediatae continent conclusiones; ergo subiectum propositionum immediatarum continet omnes veritates illius habitus”. *Ordinatio* I, Prol., p. 3, q. 1, a. 2, n. 142. Zob.: R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 73–74.

formalnej przedmioty i zarazem zawiera w sobie na sposób formalny wszystko to, co poznający podmiot jest w stanie poznać w obrębie danej nauki<sup>43</sup>.

## Dwa typy teologii

Wyznaczenie statusu nauki oraz określenie jej przedmiotu, przede wszystkim pierwszego przedmiotu nauki w porządku formalnym, umożliwia zdaniem Szkota rozpoznanie dwóch typów teologii, to znaczy teologii samej w sobie (*in se*) i teologii dostępnej intelektowi człowieka (*pro nobis*). Duns Szkot kieruje się przy tym powszechnie przyjętym w chrześcijaństwie założeniem w odniesieniu do człowieka, mianowicie że człowiek na ziemi znajduje się w specyficznym stanie wynikającym z konsekwencji grzechu pierworodnego, który sprawił, że został wygnany z raju i w konsekwencji utracił możliwość doświadczania i poznawania świata takim, jakim on jest. Innymi słowy, człowiek w świecie (*pro statu isto*) pozostaje w stanie ograniczenia, co sprawia również, że nie ma na przykład możliwości zdobycia pełnej wiedzy o Bogu. Tym samym, jeśli odniesiemy się do teologii, okazuje się, że w ziemskim stanie bytowania człowiek nie jest w stanie uzyskać poznania w pełni istoty Boga. To ogólne ograniczenie wynikające z założenia religijnego ma odzwierciedlenie w kontekście ograniczenia ludzkiego intelektu, co scholastycy wyrażali odwołując się do Arystotelesa jako brak koniecznej proporcjonalności między poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem<sup>44</sup>. Nie oznacza to jednak, że człowiek nie posiada żadnej wiedzy o Bogu, ponieważ pomimo wskazanego ograniczenia Bóg umożliwił człowiekowi poznanie swej istoty w jakimś zakresie, co warunkowane jest jednak aktem wiary, a konkretnie, za pomocą aktu wiary człowiek przyjmuje pewną treść i tym samym otrzymuje możliwość jej analizy i poznania.

Wiedzę o Bogu uzyskaną w taki sposób, czyli za pomocą Objawienia, Szkot określa terminem *theologia pro nobis*. Dla człowieka żyjącego na ziemi wydaje się ona jedyną możliwością poznania Boga za pomocą intelektu. Według Szkota

<sup>43</sup> „Het eerste subjekt van een wetenschap bevat in zich allereerst en virtueel de kennis van alle waarheden die tot de wetenschap behoren of van alle dingen die in de wetenschap gekend worden”. H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 41.

<sup>44</sup> Oczywiście Arystoteles warunkował ograniczenie ludzkiego intelektu bez odwoływania się do religijnego-chrześcijańskiego założenia. W jego przypadku owa ograniczoność wynikała z innych założeń i zasadniczo wyrażała pewną doskonałość intelektu, ponieważ najogólniej mówiąc w myśli greckiej doskonałość była zawsze związana z ograniczonością, określonością. W pewien sposób Arystoteles wyrażał to poprzez powszechną zasadę proporcjonalności poznania, to znaczy odpowiedniego i naturalnego dopasowania do siebie podmiotu i przedmiotu w procesie poznawczym.

uzyskana w ten sposób wiedza jest nauką, nawet jeśli pozostaje ograniczona, a ponadto zawiera w sobie jeszcze inny, z perspektywy człowieka być może najważniejszy walor, mianowicie przyczynia się do zbawienia. Teologia dla nas jest więc nauką, w której poznaje się wszystko to, co możliwe dla ograniczonego *pro statu isto* ludzkiego intelektu w odniesieniu do Boga. Co przy tym ważne, teologia *pro nobis* czerpie swą wiedzę z treści przyjętych aktem wiary, zatem korzysta z Objawienia, które należy rozumieć jako wielki dar Boga, i zarazem za pomocą rozumu ma pełne możliwości treści wiary poznawać oraz wyjaśniać. Intelekt ludzki w obrębie treści wiary pozostaje całkowicie autonomiczny, to znaczy nie musi się odwoływać do niczego innego poza swoimi zasadami. To ważne stwierdzenie, ponieważ umożliwia ono Szkotowi uznanie teologii ograniczonej przeciw do aktu wiary za naukę w pełni, nawet pomimo (a może nawet właśnie z tego powodu) ograniczenia w odniesieniu do przedmiotu tej nauki (czyli Boga), oraz umożliwia także uznanie za treść czegoś, co uzyskane jest na drodze wiary (Objawienia). Wiedza ta posługuje się wszak w pełni weryfikowalnymi metodami naukowymi, opiera się na logicznych regułach i w ten sposób spełnia wskazane wcześniej założenia bycia nauką. *Theologia nostra* posługując się naturalnym intelektem człowieka *pro statu isto* opiera się na poznaniu Boga ujętego z perspektywy bytowej i w tym sensie może ona być odniesiona do poznania metafizycznego. To zaś specyficznie kształtuje relację między ludzką teologią a filozofią. Filozofia bowiem, a zasadniczo metafizyka oraz teologia pozostają względem siebie niezależnymi naukami, niemniej są przy tym w specyficznym związku. Jeśli bowiem Bóg jako przedmiot teologii jest rozumiany na sposób bytowy, to w konsekwencji metafizyka, która przeciw jest nauką o bycie (ujętym jako byt – *ens inquantum ens*), będzie służyć teologii do systematycznego, czyli pod rygorami logicznymi, określania przedmiotowości Boga, badając przy tym treści przyjęte na wiarę. Wiadać to już przy określaniu bytowości Boga, ponieważ teologia dla nas posługuje się metafizycznym pojęciem bytu nieskończonego, które, zdaniem Szkota, jest rezultatem logicznej analizy treści Objawienia zawartej w sławnym fragmencie 3,14–16 z Księgi Wyjścia. Interpretacja i zrozumienie Bożego Objawienia, gdy stwierdza On o sobie, że „jest tym, który jest” (*ego sum qui sum*), musi się odbywać za pomocą rozumu/intelektu, a ten czerpie pojęcia z metafizyki. Tym sposobem Bóg, który wyraził siebie człowiekowi, że jest tym, który jest, objawił się jako byt („Ja jestem – bytuję”), a metafizyka podsuwa jak taki byt rozumieć/poznać. W tym sensie metafizyka dostarcza teologii dla nas przedmiotu, którym jest pojęcie bytu. Wywiedzione z metafizyki pojęcie bytu zostaje następnie odniesione do Boga określonego jako byt, któremu przyznać należy atrybut nieskończoności. Nieskończoność bytu Bożego wynika z tego, że w przeciwieństwie do wszystkiego co skończone, Jego afirmacją jest samo „jest” – to znaczy to, że istnieje bez żadnego ograniczenia, a taka afirmacja musi być rozumiana jako skrajne przeciwieństwo

tego, co ograniczone, czyli tego, co może istnieć, ale nie musi. „Jestem, który jestem” rozumie więc Szkot jako afirmację absolutnego nieograniczenia, które nie jest jednak wyrazem niedoskonałości, lecz wprost przeciwnie, wskazuje na absolutnie doskonały byt, w tym znaczeniu więc nieskończony<sup>45</sup>. Bóg jest dla nas (i tym samym dla dostępnej nam teologii) bytem nieskończonym i w taki sposób pojęcie Boga, wywiedzione z treści wiary, ale opisane językiem metafizyki (jako byt nieskończony), przekształca się w przedmiot możliwy do poznania przez ograniczony intelekt człowieka, nawet jeśli doskonale wiadomo, że ów intelekt nigdy nie uchwyci Boga w Jego pełnej istocie. Wydaje się wszakże, że zdaniem Szkota nie ma to wielkiego znaczenia, jeśli tylko w sposób właściwy uchwycimy, czym jest przedmiot tej konkretnej danej nauki, jaką jest teologia dostępna dla człowieka. Ważny bowiem nie jest tu sam fakt ograniczenia podmiotu poznającego, co przecież wydaje się oczywiste, ale to, że teologia dla nas daje możliwość obcowania z Bogiem jako przedmiotem dostosowanym do zdolności ludzkiego intelektu, nawet jeśli wiadomo, że ów przedmiot, czyli Bóg, nie ujawnia się tu w całej swojej pełni. Nieskończoność połączona z bytem, a więc byt nieskończony, jest dla nas w wymiarze absolutnym niepojęta, przekracza ludzkie zdolności poznawcze (samo pojęcie nieskończoności uzyskujemy w wyniku zaprzeczenia afirmacji, zatem przez negację), co musi prowadzić w konsekwencji do niepełnego poznania, czyli nie daje wiedzy doskonałej. Niemniej niedoskonałość takiej teologii nie przekreśla jej wartości i nie dyskwalifikuje jej jako nauki, ponieważ *theologia pro nobis* jest doskonała w swej wewnętrznej strukturze (to znaczy formalnie spełnia wszystkie warunki naukowości). Według Szkota wystarcza to w zupełności do uznania jej statusu, przy czym dodatkowym jej walorem okazuje się wspomaganie ludzkiego dążenia do osiągnięcia celu najważniejszego, to znaczy do osiągnięcia zbawienia. Duns Szkot mocno podkreśla taki walor ujęcia teologii, w kontekście czego nie może dziwić, że i w samym Prologu z *Ordinatio* obszernie analizuje i opisuje praktyczność teologii. *Theologia pro nobis* zawiera w sobie pierwiastek doskonałości, ponieważ pozostaje dla poznającego podmiotu (człowieka) nauką doskonałą w dwóch wymiarach: formalnym (gdy spełnia warunki naukowości) i praktycznym (gdy pomaga w realizacji celu nadrzędnego, czyli zbawienia). Zarazem jednak Szkot podkreśla, że w wymiarze absolutnym teologia dla nas nie jest najdoskonalszą możliwą teologią, ponieważ możliwe jest istnienie takiej teologii, w której ujmuje się i poznaje Boga w pełni Jego istoty, a tym samym mając taki przedmiot zdecydowanie przewyższa ona wszystkie pozostałe nauki. Taką możliwą w sensie ogólnym (czyli niewykluczoną) teologią Szkot nazywa teologią w sobie (*theologia in se*), odnosi się ona jednak do doskonałego intelektu, to znaczy

<sup>45</sup> Dowód na istnienie takiego bytu nieskończonego można znaleźć w dziele Szkota *Traktat o Pierwszej Zasadzie*.

taka teologia musi mieć inny od ludzkiego podmiot poznający, który wykazuje się brakiem ograniczeń ludzkiego intelektu, a to sprawia, że teologia w sobie pozostaje poza zasięgiem człowieka. Jeśli teologia w sobie nie jest dostępna dla ludzkiego intelektu, wyklucza to także, aby było można jej przedmiot ująć za pomocą pojęć metafizycznych, co prowadzi do wniosku, że również dla badań metafizycznych taka teologia pozostaje zamknięta. Teologia w sobie przekracza wszystkie nauki i dlatego jest najwyższą i najdoskonalszą, a jej wyższość i doskonałość ma niejako podwójne źródło, wynika bowiem zarówno z doskonałości i pierwszeństwa jej przedmiotu, jak i doskonałości poznającego ów przedmiot podmiotu<sup>46</sup>.

Duns Szkot wskazuje jednak, że teologia nie jest nauką, która podporządkowuje sobie inne nauki. W odniesieniu do innych nauk posiada ona jedynie prymat bycia wcześniejszą. Podporządkowanie nauk rozumie przy tym jako sytuację, w której zasady obowiązujące w nauce wyższej (dotyczy to także uzyskanych za ich pomocą wyników) stają się przyczynami zasad obowiązujących w nauce podporządkowanej<sup>47</sup>. Związki pomiędzy naukami zatem istnieją, choć Szkot podkreśla, że nie są one kluczowe dla każdej nauki wziętej z osobna, ponieważ każda nauka jako taka oznacza się autonomicznością. Wyjaśnić to można właśnie na przykładzie teologii. Autonomia teologii wiąże się bowiem z jej formalnymi warunkami oraz możliwościami poznawczymi jej przedmiotu, to znaczy jeśli myślimy o teologii najdoskonalszej, która ujmuje Boga w pełni Jego istoty (*theologia in se*), to dysponując wyłącznością w poznawaniu Boga w Jego istocie, jest nauką poprzedzającą wszystkie inne, ale nie podporządkowuje sobie innych nauk. Każda nauka z osobna z powodu posiadania swego specyficznego przedmiotu oraz ze względu na metody poznawcze, jakimi się posługuje, zachowuje własną autonomiczność i to nawet wobec faktu istnienia wśród nauk hierarchicznego

<sup>46</sup> „[...] primo distinguo de theologia in se et de theologia in nobis; secundo assignabo rationem primi obiecti; tertio distinguam de theologia quantum ad partes eius. De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato”. *Ord. Prol. n. 141*. Por.: „[...] dico quod ratio eius sic concludit: ‘nobilissima scientia est circa nobilissimum genus’, vel ut primum subiectum, vel ut consideratum in scientia illa perfectissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita. Deus autem etsi non est primum subiectum in metaphysica, est tamen consideratum in illa scientia nobilissimo modo quo potest considerari in aliqua scientia naturaliter acquisita”. *Ord. Prol. n. 193*.

<sup>47</sup> „Subalternatio autem requireret quod notitia principiorum scientiae superioris esset causa notitiae principiorum scientiae inferioris etc.”. *Ord. Prol. n. 216*. Zob. A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 40–42. Zagadnienie jest obszerne. Dobrze omówione zostało w dwóch tekstach: B. Körver, *De natuur van de theologie volgens J.D. Scotus* (Collectanea Franciscana Neerlandica, VII/1), Hertogenbosch 1946, s. 61–91; B. Körver, *H. Schrift en Theologie in de Proloog van Scotus Sentencen-commentaar*, „Studia Catholica” 20 (1944), s. 21–37.

porządku. Duns Szkot konsekwentnie działa więc na rzecz odseparowania teologii od pozostałych nauk, szczególnie względem uważanej za „królową nauk” filozofii. Można zatem zauważyć, że przygotowuje on grunt dla wyraźnego oddzielenia drogi wiary i drogi rozumu (co zaobserwujemy w scholastyce już w wieku XIV), polemizując przy tym z poglądami ważnego dla siebie nestora uniwersytetu paryskiego Henryka z Gandawy. W dużym skrócie mówiąc, w myśli Henryka odnajdujemy bowiem projekt uznania teologii kosztem filozofii za naukę-wiedzę najwyższą, co uzasadniał on tym, że wszystkie pozostałe nauki wywodzą swe zasady z teologii i w konsekwencji to właśnie ona musi zostać uznana za naukę nadrzędną, której podporządkowane są wszystkie pozostałe<sup>48</sup>. Doskonałość teologii nie wynika zatem tylko z jej wewnętrznej doskonałej struktury i doskonałego przedmiotu, którym się zajmuje, ale także z faktu, że niejako zawiera w sobie wszystkie pozostałe nauki i w ten sposób je sobie podporządkowuje. Henryk z Gandawy był przekonany, że tak właśnie należy rozumieć znaczenie i wartość teologii, mniej przy tym zwracając uwagę na możliwości człowieka uprawiania takiej teologii. Duns Szkot nie potrafił się zgodzić z powyższym stanowiskiem, dostrzegając wskazane już wyżej problemy, które dotyczą teologii, a w zasadzie jej przedmiotu-Boga w kontekście ograniczonych możliwości intelektu ludzkiego. W pewien sposób wydawało się jemu, że Henryk przeszedł nad tą kwestią do porządku dziennego, tak jakby nie miała ona tutaj wielkiego znaczenia. Jego zdaniem jest jednak zupełnie inaczej, co powoduje, że nie kwestionując statusu i formalnego fundamentu teologii próbował on inaczej (według niego właściwie) uzasadnić jej miejsce i pozycję w strukturze wszystkich nauk, nie zapominając przy tym, że należy bezwzględnie rozróżnić teologię doskonałą, ale niedostępną dla człowieka, i teologię niedoskonałą, lecz dostępną człowiekowi. W grę wchodzi tu przede wszystkim teologia dla nas, dlatego od niej Szkot zaczyna swoją polemikę z przedstawionym wyżej poglądem nestora paryskiego uniwersytetu.

Autonomia każdej nauki opiera się na dwóch pryncypiach: po pierwsze, każda nauka posiada własne formalnie ujęte zasady; po drugie, każda nauka posiada jeden przedmiot (pierwszy przedmiot), który wirtualnie zawiera w sobie wszelką poznawaną w ramach konkretnej nauki treść. Z obu tych pryncypiów wynika odrębność i właściwy, niezależny status każdej nauki, który wyklucza – pomimo istnienia porządku wśród nauk – aby jakaś jedna nauka podporządkowywała sobie inne. Teologia dla nas nie jest tu wyjątkiem, nawet jeśli jest nauką o Bogu, Najwyższym Bycie, Bycie Nieskończonym, Pierwszej Przyczynie itp. Wszystkie pozostałe nauki, posiadając niezależne od poznania teologicznego przedmioty, posługują się własnymi procedurami poznawczymi i uzyskują oparte na dyskursie

<sup>48</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, a. 7, q. 4, corp., f. 52 E–F, Paris 1520 (reprint 1953).

i rozumowaniu wnioski niezależne od wniosków teologicznych. Duns Szkot posługuje się w tym miejscu przykładem zaczerpniętym z geometrii a dotyczącym figury trójkąta. Bez wątpienia trójkąt jest bowiem figurą autonomiczną. Z istoty trójkąta wynika to, czym on jest, zatem z poznania jego istoty można wyprowadzić twierdzenie, że każdy trójkąt, aby spełniał bezwzględnie warunek bycia trójkątem, musi mieć trzy boki. Wniosek o trzech bokach w trójkącie uzyskuje się na drodze rozumowania i wypływa on wyłącznie z natury trójkąta z pominięciem wszystkich innych figur geometrycznych. Dlatego też, aby pozyskać wiedzę o trójboczności jako koniecznym warunku bycia trójkątem, nie trzeba się odwoływać do niczego innego poza jego istotą i w tym znaczeniu nauka o trójkącie pozostaje całkowicie niezależna od odniesienia tej figury do czegokolwiek innego. Autonomiczność trójkąta w jego formalnym aspekcie (dla Szkota jest to to, co możliwe do uchwycenia przez intelekt) upoważnia w wystarczającym stopniu określenie jego istoty, ale zarazem też udziela ważnej wiedzy na temat trójboczności, ponieważ przypada ona tylko trójkątowi, a to wskazuje na niepodważalny fakt, że musi być wyprowadzona wyłącznie z jego istoty (innymi słowy, o trójboczności wiemy wyłącznie z tego powodu, że istnieje trójkąt, choć nie działa to w drugą stronę, to znaczy o trójkącie nie zdobywamy wiedzy wyłącznie z tego powodu, że istnieje trójboczność). Związek ten pokazuje jak Szkot rozumie dwie rzeczy: po pierwsze hierarchię i współzależność nauk, a nawet ich podporządkowanie (zobacz trójkąt i trójboczność), a po drugie ich niezależność i autonomiczność, co wynika z faktu, że tak jak w podanym przykładzie do wiedzy o trójkącie nie jest potrzebne nic innego, tylko właściwe poznanie jego istoty, nawet jeśli w ramach tego odkrywamy, że jest on związany z innymi naukami i zasadami, ponieważ oczywiście trójkąt jest figurą geometryczną, zatem zasadami dla niego będą warunki spełniane przez figurę, aby była ona figurą, niemniej trójboczność jest już jego wyłączną wewnętrzną właściwością, co wskazuje na autonomiczność.

Zatem ze względu na swój przedmiot i zasady każda nauka zachowuje niezależność i wiedza o Bogu nie może być tu wyjątkiem. W podanym przykładzie z trójkątem wiedza o Bogu (jakkolwiek się On jawi: czy w pełni swej istoty, czy pod jakimś tylko względem – na przykład jako Stwórca, Najwyższy Byt, Byt Nie skończony) nie wpływa na ludzką wiedzę o trójkącie i nie warunkuje również tego, że każdy trójkąt, żeby być trójkątem musi istotowy zawierać właściwość bycia trójbocznym. Działa to oczywiście także w drugą stronę, to znaczy żadna nauka nie może warunkować niczego, co wypełnia treść przedmiotu teologii czy to jako takiej, czyli ujmującej istotę Boga jako Boga (*theologia in se*), czy też teologii ujmującej treść Boga w jakiejś ograniczonej części (*theologia pro nobis*). Jest tak nawet pomimo faktu, że ta ostatnia teologia samo pojęcie bytu zapożycza z filozofii-metafizyki, a więc mogłoby się wydawać, że musi być jej podporządkowana, ale właśnie tak nie jest, ponieważ jak pisałem już wyżej pojęcie bytu przejęte

z metafizyki jest w teologii puste i wypełnia się treścią zaczerpniętą z aktu wiary będącego odpowiedzią na Objawienie.

Duns Szkot formułuje więc ważną zasadę, która zakłada, że pomimo tego, iż wszystkie przedmioty wszystkich nauk są związane z Bogiem jako Stwórcą, to znaczy w realnym porządku bytowym są całkowicie zależne od Boga jako przyczyny ich zaistnienia, to jednak pod względem poznawania ich istot wszystkie one pozostają niezależne. Dlatego też teologia nie może być nauką podporządkowaną sobie pozostałe nauki, ponieważ te ostatnie mają autonomiczne przedmioty i w samej naturze tych przedmiotów wirtualnie (formalnie) zawarta jest możliwość, aby posługując się odpowiednią aparaturą naukowego dyskursu (dowodzeniem) wyprowadzić bezwzględnie prawdziwe wnioski bez odwoływania się do teologii<sup>49</sup>. Duns Szkot chce przez to powiedzieć, że przedmioty nauki wirtualnie zawierają w sobie wszelkie własności poznawane w obszarze konkretnych nauk, co warunkowane jest ich wirtualnym zawieraniem w istocie przedmiotu, a nie jest warunkowane odniesieniem do Boga jako ich Stworzyciela.

W konsekwencji, zdaniem Szkota, teologia nie ustala, czym jest (*propter quid*) przedmiot jakiejś nauki. Gdy jednak teologia ustala coś odnośnie do wszystkich bytów stworzonych z tej racji, że jej przedmiotem jest (chodzi o teologię w sobie) Bóg jako Bóg, czy też jak w przypadku teologii dla nas byt nieskończony, to koniecznie trzeba to rozumieć tylko w znaczeniu wskazania na przyczynę ich zaistnienia, co wynika z oczywistego faktu, że żaden byt, a tym samym żaden przedmiot nauki, nie zawiera w sobie racji własnego istnienia. Istniejące byty domagają się racji swego istnienia, co jednak nie wynika z treści ich istoty, zatem uwarunkowane jest działaniem zewnętrznej przyczyny, którą jest Bóg jako Kreator-Stwórca. Tak ujęty Bóg jest przyczyną w trojakim znaczeniu: po pierwsze, jest przyczyną sprawczą; po drugie, jest przyczyną formalną, wreszcie po trzecie, jest przyczyną celową. W tym znaczeniu każdy byt odnosi się do Boga pod względem doskonałości, co oznacza, że własną doskonałość czerpie on z absolutnej doskonałości Boga, który zarazem sprawczo, formalnie i celowo uprzyczynawia wszelki istniejący byt, dzięki czemu jest on rozumiany jako uprzyczynowiony, czyli stworzony (skutkowy) i dodatkowo jako egzemplarz uformowany w oparciu o wzorzec, a także jako byt skończony podążający do celu<sup>50</sup>.

Ten ważny wniosek Szkota musi być właściwie zrozumiany. Stanowi on bowiem doskonały kontrargument przeciw standardowo stawianemu przeciwko niemu przez realistów-tomistów zarzutowi o kształtowanie fałszywego

<sup>49</sup> „Nec etiam ipsa sibi aliquam aliam subalternat, quia nulla alia accipit principia ab ipsa, nam quaelibet alia in genere cognitionis naturalis habet resolutionem suam ultimo ad aliqua principia immediata naturaliter nota”. *Ord. Prol.* n. 214. Por. E. Gilson, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, s. 185.

<sup>50</sup> *Ord. Prol.* n. 211.

modelu rzeczywistości opartej na podkreślaniu znaczenia jej istotowej strony, bez uwzględniania, a nawet ze świadomym ignorowaniem aktu istnienia, i tym samym realności przedmiotowej. Pomijając szczegóły zarówno tego zarzutu, jak i rozumienia Szkotowego wymiaru formalnego, należy w świetle powyższego podkreślić, że zarzut esencjalizacji i pomijania istnienia, a tym samym brak realizmu, wydaje się niesłuszny, ponieważ Szkot nie pomija istnienia i fundamentu realności bytu lub przedmiotu nauki, ale wskazuje jedynie, że w kontekście naukowego poznania, a więc z uwzględnieniem zdolności naszego intelektu, treść poznawcza zawiera się w istocie, a istnienie nie może być z nią tożsame, czyli nie może formalnie się stać treścią poznawaną przez intelekt. Nie znaczy to jednak wcale, że zdaniem Szkota można swobodnie zajmować się samymi istotami, nawet jako tworam i wyłącznie intelektu, ignorując realność ich istnienia (co imputują jemu bardziej radykalni realiści-tomiści), ponieważ, po pierwsze, czegoś takiego u Szkota wyczytać nie można, po drugie, wyraźnie podkreśla on, że przedmiotem ludzkiego intelektu są byty, które nie zawierają w sobie racji własnego istnienia, ale istnieją jako twory realne, zatem domagają się przyczyny istnienia, a takową dla nich jest Bóg rozumiany jako Stwórca. To w zupełności wystarcza, aby oddzielić fikcję od rzeczywistości i zająć się wyłącznie tym, co realnie istnieje, mając świadomość, że w nauce nie chodzi o udowodnienie, czy coś istnieje, czy też nie, ale zastając już coś jako istniejące, w nauce chodzi o odpowiedź na pytanie, czym owo coś jest. Podobny mechanizm działa w przypadku teologii. Teologia możliwa dla człowieka istnieje, ponieważ jest wynikiem aktu wiary, a nauka nie udowodni istnienia jej przedmiotu. W takiej teologii rozpatrujemy warunki jej pierwszego przedmiotu, czyli Boga ujętego w jakimś bądź aspekcie. Najdoskonalszym dla nas ujęciem Boga jest określenie Go jako byt, a to ostatnie czerpiemy z metafizyki. Byt najdoskonalszy, posługując się metafizycznym językiem, to byt nieskończony, który jednak pozostaje poza zasięgiem niedoskonałego ludzkiego intelektu. Tym samym musimy założyć, że jeśli istnieje możliwość poznania Boga w Jego istocie (nie musi to być jednak rozumienie Go wyłącznie jako byt nieskończony, bo to jest tylko dla nas), a takowa istnieje, to w konsekwencji nauka o takim Bogu musi być najdoskonalsza, pozostaje jednak niedostępna dla człowieka. Inna teologia, dostępna człowiekowi, ujmuje Boga w aspekcie, który możliwy jest do poznania przez ludzki intelekt i to jest sens teologii dla nas. Autonomiczność każdej nauki, w tym również tej ostatniej teologii, a zarazem jej związek z innymi naukami dostępnymi dla człowieka, powoduje, że teologia jest bez wątpienia nauką i bez wątpienia ma swój przedmiot, który można badać i opisywać jego treść. Tak wyrażone stanowisko Szkota dobrze wpisuje się w aktualny w jego czasach spór o status teologii i – jak widzieliśmy – próbuje ono zarazem bronić jej naukowy charakter, zarazem jednak wskazując na jej właściwe miejsce i w przypadku teologii dla nas dotyczące jej ograniczenia.

Podsumowując, według Szkota teologia nie jest nauką nadrzędną w stosunku do pozostałych, ale stanowi autonomiczną naukę, która ma dla człowieka niepodważalną wartość. Można ją rozumieć w ścisłym znaczeniu, a wtedy ujmuje ona Boga w pełni Jego istoty. Duns Szkot nazywa ją teologią samą w sobie – *theologia in se*. Taka teologia pozostaje poza zasięgiem ludzkiego intelektu i dla człowieka jest niemożliwa. Natomiast jakaś nauka o Bogu jest dostępna człowiekowi w obecnym ziemskim stanie jego bytowania (*pro statu isto*) i jest to teologia dla nas. Przystawia ona dużą wartość, ponieważ oprócz możliwości jakiegoś poznania Boga zawiera w sobie cel praktyczny, to znaczy służy ludzkiemu zbawieniu. Teologia ludzka jest teologią objawioną, zatem swą treść czerpie z wiary. Niemniej jednak treści przekazane przez Boga w Objawieniu mogą być badane przez intelekt człowieka-pielgrzyma, co w konsekwencji powoduje, że teologia dla nas może rozpatrywać i wyjaśniać treści wiary. W doczesnym życiu człowiek posiada też pewną wiedzę filozoficzną, która za punkt wyjścia ma naturalne poznanie świata. Owo naturalne, filozoficzne poznanie przynosi człowiekowi pewną wiedzę o świecie i ostatecznie prowadzi ku pierwszej przyczynie, zasadzie, którą z metafizycznej perspektywy ujmuje się jako byt. Taki byt, jako jedyna przyczyna wszystkiego, od czasów Arystotelesa zamknięty został w ramach metafizycznego ujęcia w formule bytu jako bytu. Dla człowieka *pro statu isto* pojęcie bytu jako bytu staje się tym samym pojęciem granicznym, co Szkot konstatuje w koncepcji pierwszego adekwatnego przedmiotu intelektu, stanowiącego ostateczny kres wszelkiego naturalnego poznania. Problemem pozostaje odniesienie takiego naturalnego poznania do nauki o Bogu dostępnej człowiekowi, to znaczy do teologii dla nas.

### Poznanie naturalne, poznanie ponadnaturalne

Na wstępie warto wskazać, że Szkot bada pryncypia naturalnych zdolności człowieka do poznania Boga w takim stopniu, w jakim człowiek może to uczynić w ramach ograniczeń związanych z życiem w owym naturalnym stanie tu na ziemi. Tym samym jednak poza obszarem zainteresowań pozostaje kwestia istnienia poznania ponadnaturalnego, którą Szkot zasadniczo pomija (choć podejmuje ten problem już na początku Prologu)<sup>51</sup>. Całość zagadnienia sprowadza się do wskazania argumentów za przyjęciem naturalnych zdolności człowieka do poznania Boga oraz kontrargumentu, co oznacza dyskusję argumentów wywiedzionych z filozofii (argumenty za naturalnymi zdolnościami) oraz argumentu wywiedzionego z teologii (argument przeciw). Argument teologiczny oparty jest na

<sup>51</sup> Zob. *Ord. Prol.* n. 95.

szczególnie mocnym podkreśleniu ograniczoności ludzkich zdolności poznawczych, co pojawia się w rozumowaniu Szkota (można nawet wskazać, że zajmuje centralne miejsce), niemniej w odniesieniu do opisywanego argumentu chodzi o wykazanie konieczności poznania nadnaturalnego, a jemu zależy właśnie na udowodnieniu tezy przeciwnej. Twórcą tego argumentu jest św. Augustyn, który uważał, że w stanie natury w życiu ziemskim (*pro statu isto*) człowiek nie jest zdolny do poznania nie tylko jakichś doskonałych bytów, lecz przede wszystkim nie jest też zdolny naturalnie sięgnąć do tego, co wydaje się, że wiedzieć powinien, ponieważ w sposób konieczny służy to jego zbawieniu, a zbawienie musi być celem nadrzędnym ludzkiego życia. Jeśli więc w naturalny sposób człowiek nie może poznać prawd niezbędnych do zbawienia, to w konsekwencji – zdaniem Augustyna – należy bezwzględnie odwołać się do poznania ponadnaturalnego. Nadnaturalne poznanie opiera się na przyjęciu od istoty wyższej (czyli Boga) aktu oświecenia umysłu, co sprawia, że jest to akt pewnego zawierzenia, które można nazwać iluminacją<sup>52</sup>. Św. Augustyn mocno przy tym akcentuje poznawczy aspekt ludzkiego działania, to znaczy, wychodząc od teologicznego założenia o niedoskonałości ludzkiej istoty, akcentuje związek i konieczność odniesienia się do Boga jako jedyne gwaranta, ale też sprawcy tego, że nasze poznanie zajmie swoje właściwe miejsce, czyli będzie poznaniem prawdziwym i tym samym wartościowym oraz ważnym. Augustyn zastosował tu podaną przez siebie zasadę *credo ut intelligam et intelligo ut credam*, choć w przeciwieństwie do jego późniejszych naśladowców scholastycznych, w tym również Szkota, szczególnie mocno podniósł obciążający człowieka intelektualny balast ograniczenia zdolności poznawczych. Nadnaturalność jawi się zatem jako oczywisty i niejako „naturalny” warunek osiągnięcia prawdziwej wiedzy i poznania, a przy okazji sprawia też, że wiedza ta i poznanie przyczyniają się, jeśli nawet nie warunkują skutecznej drogi

<sup>52</sup> „Hic prius per Prophetas, deinde per se ipsum, postea per Apostolos, quantum satis esse iudicavit, locutus, etiam Scripturam condidit, quae canonica nominatur, eminentissimae auctoritatis, cui fidem habemus de his rebus, quas ignorare non expedit, nec per nos ipsos nosse idonei sumus. Nam si ea sciri possunt testibus nobis, quae remota non sunt a sensibus nostris, sive interioribus sive etiam exterioribus (unde et praesentia nuncupantur, quod ita ea dicimus esse prae sensibus, sicut prae oculis quae praesto sunt oculis): profecto ea, quae remota sunt a sensibus nostris, quoniam nostro testimonio scire non possumus, de his alios testes requirimus eisque credimus, a quorum sensibus remota esse vel fuisse non credimus. Sicut ergo de visibilibus, quae non vidimus, eis credimus, qui viderunt, atque ita de ceteris, quae ad suum quemque sensum corporis pertinent: ita de his, quae animo ac mente sentiuntur (quia et ipse rectissime dicitur sensus, unde et sententia vocabulum accepit), hoc est de invisibilibus quae a nostro sensu interiore remota sunt, his nos oportet credere, qui haec in illo incorporeo lumine disposita didicerunt, vel manentia contuentur”. St. Augustinus, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, liber XI, cap. 3, [w:] *Patrologia Latina*, red. J.P. Migne, vol. 41, Parisiis 1864, s. 318.

człowieka do osiągnięcia zbawienia (być może w tym świetle należy interpretować sławne Augustyńskie dictum „Kochaj i czyń, co chcesz”).

Teologicznemu argumentowi za poznaniem nadprzyrodzonym przeciwstawia się jednak kilka innych argumentów. Wszystkie one, co Szkot zaznacza, opierają się na przekonaniu, że pomimo oczywistych ograniczeń ludzkiej istoty, człowiek jest zdolny do właściwego poznania prawd dotyczących Boga na drodze naturalnej i nie jest mu w tym względzie potrzebna żadna wiedza nadprzyrodzona. Wszystkie te argumenty odwołują się do filozofii, zatem można je określić jako argumenty filozoficzne<sup>53</sup>. Pierwszy argument opiera się na przeświadczeniu, że człowiek w obecnym niedoskonałym życiu mimo ograniczeń wykazuje zdolność do poznania tego wszystkiego, co mieści się w obszarze wiedzy metafizycznej i fizycznej. W konsekwencji człowiek ma możliwość korzystania z tego, co dane w sposób naturalny poznaniu, które jako metafizyczne i możliwe dla niego należy określić jako doskonałe. Jeśli zaś osiąga taką doskonałą wiedzę, to znaczy, że osiąga najwyższe dostępne mu na ziemi szczęście, ponieważ zdaniem Arystotelesa szczęście jest najdoskonalszym aktem kontemplacji prawdy, a taka kontemplacja jest wyrazem mądrości<sup>54</sup>. Akt szczęścia jest przy tym aktem najdoskonalszym, a jeśli tak, to zakładając, że człowiek w obecnym stanie bytowania badając i poznając to, co jest mu dane w sposób naturalny, osiąga tym samym wiedzę metafizyczną w stopniu dla niego najwyższym, w rezultacie sięga zarazem po najwyższe szczęście. Taka droga realizuje względem człowieka dwa postulaty, mianowicie poznanie prawdy (i zarazem jej kontemplowanie) oraz sięganie po mądrość, przez co rozumie się nic innego jak maksymalne wykorzystywanie wszelkich możliwych zdolności, które przynależą do człowieka w jego ziemskim życiu. To, co dane naturalnie, wystarcza do poznania pełnej prawdy, w tym również prawd o Bogu możliwych do poznania przez człowieka tu na ziemi. Duns Szkot przyjmuje więc bezwarunkowo pewien stan doskonałości możliwy do osiągnięcia przez człowieka, a wynikający, nawet jeśli brzmi to dość paradoksalne, z jego oczywistych ograniczeń. Jego zdaniem właśnie owe ograniczenia umożliwiają określenie pełnych zdolności poznawczych i kontemplacyjnych człowieka, co wydaje się dla niego podstawowym założeniem, na podstawie którego rozważa analizowany problem, to znaczy czy człowiekowi w ziemskim stanie bytowania jest potrzebna jakaś nadprzyrodzona wiedza odnośnie do Boga. Wykazując metafizyczną doskonałość poznania, Szkot wskazuje już w tym punkcie, że w zasadzie nie taka wiedza nie jest mu konieczna<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Zob. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, dz. cyt., s. 21–22; H.A. Krop, *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, dz. cyt., s. 3–11; L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, dz. cyt., s. 3–54; L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoto metafisico e teologo*, dz. cyt., s. 5–20.

<sup>54</sup> Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* X, rozdział 7, 1177a 12–19.

<sup>55</sup> Zob. *Ord. Prol.* n. 213. Por. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, dz. cyt., s. 22–24.

Kolejny argument przedstawia się następująco. Jeśli człowiek na podstawie tego, co dane jest mu w sposób naturalny, może osiągnąć poznanie zasad naturalnego świata, to w konsekwencji dzięki poznaniu tych zasad jest zdolny do poznania wszystkich wniosków, które z tych zasad wynikają, a zatem muszą być wirtualnie w nich zawarte. Wszystko to jest możliwe i odbywa się na drodze naturalnej. Nauka bowiem dla człowieka w jego ziemskim stanie bytowania jest wiedzą o wnioskach, które wynikają z zasad, a to prowadzi do założenia, że poznawanie zasad w sposób naturalny przy zastosowaniu właściwych narzędzi badawczych (w które człowiek jest wyposażony) musi doprowadzić do poznania koniecznych wniosków. Okazuje się zatem, że człowiek ze swej natury jest zdolny do poznania pierwszych zasad i w konsekwencji również jest zdolny do poznania koniecznych, wirtualnie zawartych w tych zasadach wniosków. Poznanie takie samo w sobie jest więc doskonale i w pełni wystarczające, a to także wyklucza konieczność odwoływania się do jakiejś wiedzy nadprzyrodzonej (nadnaturalnej)<sup>56</sup>.

W innym argumentacie Szkot bierze pod uwagę percepcję zmysłową. Podkreśla przede wszystkim różnicę w ujmowaniu percepcji zmysłowej i poznawania za pomocą intelektu. Według niego percepcja zmysłowa w naturalny sposób ujmuje to, co przynależy do zmysłowości, zaś intelekt w naturalny sposób poznaje wszystko, co podpada pod poznanie intelektualne. To ważne ustalenie, gdyż zdaniem Szkota pozwala ono uświadomić sobie, na czym polega doskonałość władz poznawczych. Okazuje się bowiem, że wynika ona z naturalnego charakteru każdej władzy poznawczej człowieka. W naturalny sposób właściwej władzy odpowiada to, co pod nią podpada, lub innymi słowy to, co może ona poznać. W ten sposób Szkot rozumie doskonałość każdej władzy, w tym przypadku percepcji zmysłowej. Jeśli bowiem odnosi się ona do tego, co jest (może być) poznawane za pomocą zmysłów, to wtedy należy założyć doskonałość takiego aktu poznawczego, a w rezultacie doskonałość danej władzy, którą uzyskuje (ma, posiada) ona ze swej natury. Pewien kłopot może tu sprawiać jednak odniesienie do władzy intelektualnej. Z założenia bowiem przyjmujemy, że w stanie ziemskiego bytowania ludzki intelekt jest niedoskonały. W rozwiązaniu tego problemu Szkot odwołuje się do ustaleń Arystotelesa, które można odnaleźć w dziele *O duszy*. Stagiryta podkreśla tam bowiem, że naturze niczego nie brakuje i natura jako taka posiada wszystko to, co niezbędne, aby była naturą<sup>57</sup>. W rezultacie naturalne przedmioty poznania intelektualnego (ale też oczywiście zmysłowego) jako takie są doskonałe, a skoro są poznawane przez odpowiadającą im właściwą władzę,

<sup>56</sup> „Sed naturaliter intelligimus prima principia, in quibus virtualiter includuntur omnes conclusiones; ergo naturaliter possumus scire omnes conclusiones scibiles”. *Ord. Prol.* n. 10. Zob. L. Iammarrone, *Giovanni Duns Scoti metafisico e teologo*, dz. cyt., s. 8.

<sup>57</sup> Arystoteles, *O duszy*, 9, 432b 21–23.

to gwarantuje to wynikającą z natury doskonałość aktu intelektualnego poznania (podobnie rzecz się ma z percepcją zmysłową). Należy przy tym podkreślić, że doskonałość poznawania obu typów nie powoduje równości pod tym względem obu przedmiotów poznania. Przedmioty percepcji zmysłowej pozostają przedmiotami niedoskonałymi w porównaniu z przedmiotami poznania pozazmysłowego. Niemniej samemu poznaniu zmysłowemu, jako zmysłowemu, z natury niczego nie brakuje. Ostatecznie więc Szkotowi nasuwa się wniosek, że człowiek za pomocą poznania danego mu w sposób naturalny (obojętnie jakiego jest ono typu) ma do czynienia z naturalnymi przedmiotami poznania, którym z natury niczego nie brakuje, zatem również odpowiednio przysługujące im akty poznania są w pełni wystarczające i tym samym same z siebie doskonałe. Wniosek z przedstawionego argumentu nasuwa się następujący: człowiek w obecnym stanie bytowania, który bez wątplenia do doskonałych nie należy, mimo wszystko jest zdolny mocą własnych narzędzi poznawczych, które wynikają z jego natury, poznać w przedmiotach także danych w sposób naturalny dostępne prawdy. Wniosek ten można odnieść też do analizowanego tu przez Szkota problemu poznania Boga. Jeśli bowiem istnieją prawdy dotyczące Boga, które człowiek może w sposób naturalny poznać, to w konsekwencji wiedza ta jako taka (ze swej natury) w zupełności wystarcza do Jego poznania, co wyklucza konieczność odwoływania się do jakichś sił i władz nadprzyrodzonych<sup>58</sup>.

W przedstawionych argumentach można znaleźć wspólną intuicję, która w omawianym zagadnieniu przyświecała Szkotowi. Przede wszystkim opowiadał się on w kwestii konieczności wiedzy nadprzyrodzonej za jej odrzuceniem i podkreślał ludzką zdolność do poznania Boga nawet w ograniczonym stanie bytowania ziemskiego, oczywiście w pewnym ściśle określonym zakresie<sup>59</sup>. Duns Szkot

<sup>58</sup> „[...] dico quod comparando intellectum possibilem ad notitiam actualem in se nulla est sibi cognitio supernaturalis, quia intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur. Sed secundo modo loquendo, sic est supernaturalis quae generatur ab aliquo agente quod non est natum movere intellectum possibilem ad talem cognitionem naturaliter”. *Ord. Prol.* n. 60.

<sup>59</sup> Należy poczynić tutaj pewną uwagę dotyczącą przyjętego przeze mnie stanowiska w rzeczonyj kwestii. Mianowicie Jan Kiełbasa w znakomitej i wnikliwej recenzji tej książki zawarł poważne argumenty przeciwko mojej interpretacji stanowiska Dunsza Szkota związanego z odrzuceniem konieczności wiedzy nadprzyrodzonej do poznania Boga. Chciałbym przytoczyć krótko argumentację recenzenta: „W mojej interpretacji tekst Dunsza wskazuje raczej na inne rozumienie tej kwestii: chodzi nie tyle o to, że w ogóle nie jest możliwa jakaś wiedza o Bogu inna niż objawiona (takiej redukcji wszelkiej wiedzy o Bogu *ad theologiam infusam* Autor słusznie przeczy), ale raczej o to, że są takie prawdy o Bogu, do których nie dochodzi żadna wiedza osiągnięta czysto przyrodzonymi siłami ludzkiego rozumu (w tym i metafizyka), i dlatego – ze względu na te prawdy, które dla człowieka mogą być czy po prostu są konieczne do zbawienia – konieczna jest także wiedza o Bogu pochodząca z nadprzyrodzonego objawienia, niezależna od wiedzy naturalnej, która jest możliwa, ale niewystarczająca. A zatem konieczna komplementarność («nadwyżka» względem wiedzy naturalnej), a nie konieczna jedyność (wyłączność). Uważna

próbuję znaleźć przy tym właściwy kompromis między filozofią i teologią, dlatego też interesuje go takie ujęcie teologii będącej w obszarze zdolności ludzkich *pro statu isto*, które pozwoliłoby wyznaczyć jej pierwszy przedmiot i określić, co nim jest, to znaczy zasadniczo wskazać, w jakim zakresie, a przede wszystkim za pomocą jakiego narzędzia człowiek konstruuje pojęcie Boga, które może być przedmiotem jego poznania, czyli przedmiotem teologii. Co ważne i już wielokrotnie podkreślane, Szkot znakomicie zdaje sobie sprawę, że Bóg jako przedmiot ludzkiego poznania nie może być ujęty w pełni swej istoty, czy też w pełni swej boskości (Bóg jako Bóg), ale jest uchwytywany w pojęciu-treści, która odnosi się do Niego jednak pod pewnymi zastrzeżeniami. Jest to zatem wiedza z perspektywy możliwości jej przedmiotu niedoskonała, niemniej tutaj należy być szczególnie ostrożnym, ponieważ owa niedoskonałość jest zdeterminowana doskonałością absolutną przedmiotu, czyli Boga, który ujęty jako taki właśnie ową doskonałością absolutną w najpełniejszym stopniu realizuje. Jak wynika z analizowanego zagadnienia wiedzy nadprzyrodzonej, niektórzy próbowali niejako dopełniać ludzką wiedzę o Bogu w ten sposób, że wskazywali na możliwość przekroczenia przez człowieka własnych zdolności poznawczych za pomocą jakiejś wiedzy, która nie pochodzi z naturalnie uwarunkowanych podstaw będących w przypadku człowieka w jego ziemskiej wędrówce mocno ograniczonymi, ale pochodzi z innego obszaru, na przykład wynika z aktu wiary. W ten sposób zwolennicy takiego poglądu próbowali niejako dopełnić i podnieść do doskonałości ludzką wiedzę o Bogu, czyli teologię, wprowadzając do niej możliwość uzyskania

---

lektura tekstu Dunsza (np. trzeciego artykułu pierwszej części Prologu) uzasadnia, moim zdaniem, raczej taką właśnie konkluzję. Zresztą byłoby nielogiczne, gdyby w jedynej kwestii części drugiej Duns pytał o to, czy Pismo Święte w sposób wystarczający przekazuje nadprzyrodzoną wiedzę konieczną dla człowieka w jego aktualnym stanie, a zarazem wcześniej, w pierwszym artykule części pierwszej, *de facto* zakwestionował istnienie takiej koniecznej, a nadprzyrodzonej wiedzy”. Nie sposób oczywiście w tym miejscu podjąć polemikę z przedstawionym stanowiskiem, niemniej mimo wszystko broniłbym swojej interpretacji. Wydaje mi się bowiem, że Dunsowi chodzi właśnie o to, aby w kontekście całościowego wywodu nad wiedzą i jej przedmiotem wskazać autonomiczność podmiotu do poznania jakiegoś przedmiotu, to znaczy tego, co stanowi jednak o doskonałości nauki jako takiej. W tym kontekście wiedza nadprzyrodzona nie jest intelektowi potrzebna, co oczywiście nie znaczy, że nie jest potrzebna w ogóle. Moim zdaniem Duns Szkot w analizowanym tekście próbuje raczej wskazać granice zdolności ludzkiego intelektu do samodzielnego poznania przedmiotu, w tym przypadku Boga. Wiedza nadprzyrodzona w tym sensie nie jest intelektowi potrzebna, gdyż dysponuje on tutaj pewnymi zdolnościami. Inna sprawa dotyczy tego, czy jest to faktycznie jedyna droga poznania Boga i tu oczywiście odpowiedź brzmi, że nie. Stąd np. wspomniane w przytoczonym fragmencie uzasadnienie Dunsza Szkota, że Pismo Święte wystarczająco przekazuje człowiekowi wiedzę nadprzyrodzoną, ponieważ ona wystarcza w zupełności do zbawienia. Niemniej, wydaje mi się, że brak tutaj wspomnianej nielogiczności, gdyż Duns Szkot rozpatruje w tym miejscu problem z perspektywy samodzielnej zdolności ludzkiego intelektu i jego naturalne możliwości, wyznaczone przez jego istotowe ograniczenia. To oczywiście w wielkim skrócie, a sam problem wymaga szerszej dyskusji, którą zresztą bardzo chętnie z autorem recenzji podejmę.

niepodważalnej pod względem prawdy treści dotyczącej Boga, zaczerpniętej przecież z wiary, a dodatkowo, jak u Augustyna, podpartej Bożym darem. Iluminacja taka dana przez Boga zasadniczo miała gwarantować człowiekowi właściwe poznanie Bożej istoty, choć nawet Augustyn zakładał, że nie jest ono pełnym poznaniem Boga<sup>60</sup>, tym niemniej nadaje takiemu poznaniu najwyższą wartość w akcie ludzkiego poznania. Przedmiotem teologii uzyskanej na gruncie nadprzyrodzonym jest wprawdzie Bóg, ale zawsze będzie On tu ujęty w sposób „zmieszany”, to znaczy treść istoty Boga będzie odkrywana przez ludzki intelekt za pomocą innych, nieodpowiadających wyłącznie Jego istocie treści. Na tym gruncie augustynista Anzelm z Canterbury zbudował swoje rozumowanie dotyczące argumentu (jedynego) na istnienie Boga, w którym podstawą jest uznanie Boga za coś najwyższego, co można pomyśleć, czyli złączenie poznania Bożej istoty z rozpoznaniem czegoś najdoskonalszego, co może istnieć i być poznane. Tym samym Boga odkrywa się według Anzelmowego argumentu za pomocą pojęcia najwyższej doskonałości, którą Anzelm rozumie przede wszystkim jako wewnętrzną niesprzeczność. Duns Szkot akceptuje to rozumowanie, niemniej nie zgadza się z wnioskiem dotyczącym konieczności wiedzy nadprzyrodzonej. W kontekście przedstawionych argumentów kluczowe dla niego wydaje się szczególnie mocne podkreślenie statusu pierwszego przedmiotu nie tylko poszczególnej nauki, ale przede wszystkim dla ludzkiego intelektu, ponieważ w tym kontekście może się okazać, że już właśnie bycie takim pierwszym przedmiotem gwarantuje doskonałość poznawczą w określonym zakresie działania intelektu.

W tym wszystkim Szkot stara się określić, w jakim sensie Bóg może być dla ludzkiego intelektu takim pierwszym przedmiotem. Punktem wyjścia okazało się opisanie formalnych warunków, które „musi spełnić Bóg”, aby się stać przedmiotem wiedzy dla intelektu człowieka. Następnym punktem analizy jest zbadanie, w jaki sposób ludzki intelekt dochodzi do poznania takiego pierwszego przedmiotu oraz jakie własności przynależne Bogu jako pierwszemu przedmiotowi mogą być poznane przez intelekt człowieka. W horyzoncie takich rozważań ukaże się według Szkota właściwy sens teologii jako nauki i naturalnych zdolności człowieka, żeby taką naukę uprawiać bez konieczności odwoływania się do czegoś nadprzyrodzonego.

Punktem wyjścia dla Szkota staje się stwierdzenie, że człowiek w ziemskim życiu, które jest stanem niedoskonałym i ograniczającym jego zdolności poznawcze, może poznać wiele prawd przynależnych Bogu, zarówno aposteriorycznie, jak i apriorycznie. Poznanie aprioryczne, które odwołuje się tylko do intelektu,

<sup>60</sup> Pamiętajmy, że sam św. Augustyn daleki był od twierdzenia, że człowiek może poznać Boga w pełni. Wprost przeciwnie, silnie podkreślał, że jest to absolutnie niemożliwe, a jedyne co możemy w tej sprawie powiedzieć, to zdać się w pełni na Bożą wolę. W *Proslogionie* augustynista Anzelm z Canterbury szczególnie mocno zaakcentował tę ideę.

wydaje się przy tym poznaniem doskonalszym i szlachetniejszym, co powoduje określone skutki odnośnie do poznania Boga, daje bowiem możliwość uzyskania wartościowej wiedzy o Bogu, wartościowej w takim znaczeniu, że na przykład przewyższającej wiedzę uzyskaną na drodze wiary<sup>61</sup>.

Należy w tym miejscu podkreślić, że rozpatrując poznanie jako takie, trzeba uznać, iż przy wszystkich jego ograniczeniach daje ono ludzkiemu intelektowi możliwość uchwycenia przedmiotu jako takiego (*subiectum sub ratione subiecti*). Poznanie zatem w pewien sposób samo z siebie warunkuje konieczność uchwycenia jemu właściwego przedmiotu i owo uchwycenie musi z samej zasady dotyczyć przedmiotu jako przedmiotu, to znaczy wszystkich zawartych w nim treści istotowych. To pewna warunkująca wszelki proces poznawczy reguła, którą Szkot zakłada i nie wątpi, że jest ona niepodważalna, ponieważ nie sposób sensownie uznać, że intelekt w procesie poznawczym od razu zakłada, że nie ma możliwości takiego uchwycenia przedmiotu. Po raz kolejny należy przy tym podkreślić, że warunek ten nie oznacza, iż samo poznanie jest najdoskonalsze, wprost przeciwnie, będąc ograniczone nie może być takowe, co jednak wcale nie przeszkadza uznaniu poprawności i właściwego uchwycenia jego przedmiotu. Duns Szkot jest przekonany, że tak właśnie jest, gdyż w przeciwnym wypadku zupełnie bezzasadnie zakładamy, że poznanie nie może uchwycić swego właściwego przedmiotu, zatem z założenia nie będzie miało możliwości pełnego poznania tego, co prawdziwe, a stąd już prosta droga do podważenia wszelkiego poznania. Duns Szkot nie widzi ani sensu, ani poprawności w takim rozumowaniu. W znaczeniu

<sup>61</sup> „[...] de theologia nostra dico quod quando habitus est in aliquo intellectu habens evidentiam ex obiecto, tunc primum obiectum illius habitus ut est illius non tantum continet virtualiter illum habitum, sed ut notum intellectui ipsi continet illum habitum ita quod notitia obiecti in isto intellectu continet evidentiam habitus ut in isto intellectu. In habitu vero non habente evidentiam ex obiecto sed causatam aliunde non oportet dare primum obiectum eius habere duas dictas eius condiciones; immo neutram oportet dare, quia perinde est habitui ut in hoc ac si esset de contingentibus, quae neutro modo habent obiectum primum. Tali igitur habitui non evidenti ex obiecto datur subiectum primum de aliquo primo noto, id est perfectissimo primo, id est cui immediate insunt veritates primae illius habitus. Theologia nostra est habitus non habens evidentiam ex obiecto; et etiam illa quae est in nobis de theologicis necessariis non magis ut in nobis habet evidentiam ex obiecto cognito quam illa quae est de contingentibus; igitur theologiae nostrae ut nostra est non oportet dare nisi obiectum primum notum, de quo immediate cognoscantur primae veritates. [...] Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur primum obiectum quoad hoc quod est continere veritates in se, et hoc idem quod est primum subiectum theologiae in se; sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum, immo non est nobis notum. Cum igitur arguis ‘ergo non est primum obiectum nostri habitus’, respondeo: verum est quod non est primum obiectum dans evidentiam nobis, sed est primum subiectum continens omnes veritates in se, natum vel potens dare evidentiam sufficienter si ipsum cognosceretur”. *Ord. Prol.* n. 168. Zob. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 540–541; E. Gilson, *Jean Duns Scot*, dz. cyt., s. 305–306.

pozytywnym intelekt ludzki musi mieć zatem dostęp do właściwego, a tym samym doskonałego dla niego poznania i wydaje się, że dość łatwo można wykazać, że taką zdolność posiada, śledząc proces poznawczy. Wynika z tego, że człowiek posiada również zdolność uchwycenia zasady warunkującej wszelkie poznanie, która tym samym musi być zawarta wirtualnie w takim przedmiocie (pamiętajmy przy tym, co wirtualność u Szkota oznacza). Poznanie takiej zasady wiąże się z poznaniem wszystkich wniosków, które w niej są zawarte. Takiego poznania dokonuje intelekt, nie odwołując się do żadnego poznania empirycznego. Jest ono możliwe zatem dzięki samym zdolnościom intelektu bez odwoływania się do czegoś dodatkowego, stąd poznanie takie można nazwać apriorycznym.

### Poznanie abstrakcyjne

W następnym kroku Szkotowi zależy, żeby poznanie *a priori* odnieść do Boga i rozstrzygnąć w tym kontekście, czy teologia jako pewnego rodzaju poznanie wymaga wiedzy nadprzyrodzonej, czy też może się bez niej obejść. Ważne przy tym pozostaje to, że Szkot uznaje poznanie Boga za poznanie *a priori*, zatem tylko na podstawie analizy takiego typu poznania rozstrzyga wskazany problem. W tym kontekście pojawia się przed nim problem opisanego dwóch typów poznania, które można określić jako aprioryczne. Dotyczy to kwestii poznania abstrakcyjnego i poznania intuicyjnego. Ze względu na sposób poznania i przede wszystkim na treść tego, co poznawane, zasadniczo w kontekście poznania Boga zdaniem Szkota dla ludzkiego intelektu w grę wchodzi tylko poznanie abstrakcyjne, wynika to bowiem z prostej konstatacji natury ludzkiej w ziemskim bytowaniu. Niemniej ważne i warte podkreślenia jest to, że człowiek w swoim aktualnym ziemskim, czyli z zasady ograniczonym stanie bytowania może poznać Boga w sposób wyraźny. Takie poznanie jest jednak specyficzne, ponieważ zdaniem Szkota jest ono właśnie abstrakcyjne, to znaczy takie, w którym pomija się istnienie poznawanego przedmiotu, a wysiłek poznawczy skupiony jest wyłącznie na jego istocie. Innymi słowy, Szkot stosuje tu klasyczny, utrwalony już w tradycji scholastycznej model odróżnienia dwóch typów poznania: abstrakcyjnego i intuicyjnego<sup>62</sup>.

<sup>62</sup> Warto zaznaczyć, że w kontekście poznania Szkot stosuje terminy *cognitio* i *intellectio* jako synonimy. W takim znaczeniu w tradycji scholastycznej pojęć tych używał Anzelm z Canterbury w swoim *unum argumentum*. To, co zrozumiane (*intelligere*), jest też poznawane (*cogitare*). Odnośnie do Szkotowego problemu poznania intuicyjnego i abstrakcyjnego powstało kilka wyczerpujących opracowań. Wymienię tylko kilka: M. Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, Mönchengladbach 2005; C. Bérubé, *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris 1964 (rozdz. 6 pt. „L'intellection indirecte scotiste” s. 134–176 oraz rozdz. 7 pt. „L'intuition scotiste”, s. 176–224); G.W. Salamon, *Koncepcja*

Różnica między nimi polega na skupieniu uwagi intelektu na jednym z aspektów poznawanego przedmiotu z równoczesnym pominięciem (co jednak nie jest równoznaczne z negowaniem) innych. W tym znaczeniu poznanie abstrakcyjne skupia się na odpowiedzi na pytanie „czym” coś jest, z pominięciem (zawieszeniem) kwestii istnienia tegoż przedmiotu. Człowiek posiada zdolność do poznania abstrakcyjnego, które w sposób naturalny wynika z jego istoty. Rozważając bowiem ludzką naturę w jej obecnym ziemskim stanie, należy uznać, że ludzki intelekt ma pełną zdolność takiego typu poznania, co zachodzi w odniesieniu do każdego przedmiotu, w stosunku do którego poznanie abstrakcyjne jest możliwe. Poznanie abstrakcyjne wydaje się zatem kluczowym poznaniem dla człowieka i skoro dotyczy dużej grupy przedmiotów, to można je odnieść także do Boga. Oczywiście cały problem będzie skupiał się tutaj na tym, że pomimo faktu, iż istota Boga nie jest dla nas w pełni poznawalna, to nawet po uwzględnieniu tego warunku Bóg jednak ujawnia się człowiekowi w jakimś aspekcie swej istoty. Niemniej należy jeszcze raz przypomnieć, że poznanie abstrakcyjne dotyczy samej tylko istoty i abstrahuje od istnienia przedmiotu. To bez wątpienia wada i ograniczenie poznawcze, szczególnie w odniesieniu do drugiego typu poznania, w którym ujmuje się właśnie istnienie przedmiotu (poznanie intuicyjne)<sup>63</sup>. Z oczywistych powodów człowiek takim poznaniem Boga nie dysponuje, co niejako „skazuje” go na poznanie abstrakcyjne. Z tego względu Bóg jako przedmiot teologii dostępnej dla ludzkiego intelektu nie może być poznawany w swoim istnieniu<sup>64</sup>. Wada w postaci braku dostępu do istnienia Boga nie wydaje się wszak dla Szkota zniechęcająca, ponieważ z pomocą przychodzi tu wiara: jakiś typ pewności dotyczącej Boga człowiek uzyskuje w akcie wiary, tym samym czerpiąc z wiary człowiek może w odniesieniu do Boga zastosować poznanie abstrakcyjne, to znaczy w sensie dosłownym abstrahować Jego istnienie i odnieść się tylko do Jego istoty<sup>65</sup>. Nauka przy tym jest sprawnością (jako *habitus*) zawsze odnoszącą

---

*poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*, Niepokalanów 2007; S. Day, *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York 1947.

<sup>63</sup> Warto zauważyć, że – jak na przykład wskazuje o. Grzegorz W. Salamon – dla Szkota przedmiotem poznania intuicyjnego jest istota rzeczy jako istniejąca. Chodzi o *simul totum*, czyli „jednoczesną całość” rozumianą jako „złączenie” konkretnej istoty (*quidditas*) i aktualnego istnienia. Zob.: G.W. Salamon, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Duns Szkota*, dz. cyt., s. 147.

<sup>64</sup> Por. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, dz. cyt., s. 550.

<sup>65</sup> Inna sprawa dotyczy tego, że oczywiście Bóg nie jest tym samym rozpatrywany jako byt fikcyjny. Okazuje się bowiem, że nauka w ogóle rozważa raczej istotę swego przedmiotu, zaś pomija istnienie. Innymi słowy, w badaniu (poznaniu) naukowym przedmiot musi już być dany, czyli istniejący, a podstawowe pytanie naukowe dotyczy tego, „czym” jest ten przedmiot, czyli dotyczy jego istoty. Dowodzeniem istnienia swojego przedmiotu nauka się nie zajmuje, niejako jego istnienie „zakłada”. Problem wydaje się przy tym jeszcze bardziej skomplikowany i niejednoznaczny, jeśli uwzględnimy dodatkowo, że poprzez poznanie istoty sporo można

się do tego, co prawdziwe i pewne, zatem będąc taką sprawnością odnosi się do przedmiotu, który nie może ulegać zmianie. To bardzo ważny warunek, ponieważ owa zmiana nie dotyczy istoty, gdyż gdyby ona była zmienna, to wówczas przedmiot zmieniałby się w „coś” innego, czyli nie byłby jednym i tym samym przedmiotem, co wykluczałoby jego poznanie, zatem musi się odnosić do istnienia (należy przy tym pamiętać, że przez zmianę nie rozumie się tutaj realizacji potencjalności danego przedmiotu, to znaczy tego, co zawarte w jego określoności). Innymi słowy, przedmiot podlega zmianie w sensie uaktualniania swojej istoty, choć oczywiście dzieje się to wedle ściśle określonych zasad formalnych, które jako takie pozostają niezienne. Tak rozumiana jest istota jako *quidditas*, *natura* i *forma*, jeśli posłużymy się klasycznymi scholastycznymi terminami, które akceptuje także Szkot. Istnienie więc jawi się jako pewna „zmiennność”, gdyż poznawany przez intelekt przedmiot nie ma w swojej istocie koniecznego warunku swego zaistnienia, czyli innymi słowy może istnieć i jako przedmiot poznania istnieje, może wszak również nie istnieć. Aby jednak nie wikłać się w ten nierozstrzygalny na tym poziomie poznania problem, nauka niejako „zawiesza” istnienie przedmiotu i tym samym pozbawia się niedogodności wynikającej ze zmienności przedmiotu (względem istnienia). Dlatego też w przypadku ludzkiego intelektu prymat poznania abstrakcyjnego pojawia się nawet w odniesieniu do Boga, choć oczywiście z Objawienia w sposób niepodważalny wynika wiara w Jego istnienie. Aprioryczne poznanie abstrakcyjne niesie zatem korzyści w odniesieniu do poznania Boga i daje możliwość ujęcia Jego istoty pod względem koniecznie zawartych w niej warunków, bez uwzględniania tego, co nieistotne, czyli zmienne, a także tego, co przygodne<sup>66</sup>. Uzasadnienie takiego stanowiska wynika z definicji nauki jako

---

także powiedzieć odnośnie do istnienia. Okazuje się bowiem, że istota co najmniej wskazuje na możliwość istnienia przedmiotu, ale z pewnym zastrzeżeniem, mianowicie po uwzględnieniu logicznego prawa niesprzeczności. Każda bowiem istota, aby mogła zaistnieć, nie może być wewnętrznie sprzeczna, zatem zawiera w sobie potencjał do zaistnienia. W dużym uproszczeniu można odnieść ten warunek do Szkotowej intuicji prowadzonych tu rozważań. „Zawieszenie” istnienia jest bowiem dla Szkota nie jego pominięciem, ale niejako „założeniem”, że przedmiot istnieje i dzięki temu jest „czymś”, czyli posiada istotę, a to wystarcza, żeby za pomocą poznania abstrakcyjnego w pełni go poznać. Kwestia poznania abstrakcyjnego i intuicyjnego w średniowieczu została oczywiście szeroko omówiona w literaturze przedmiotu. Niemniej chciałbym zwrócić uwagę, że nie jest to tylko problem historyczny, ale podejmowany nawet w nurtach dość odległych od scholastycznego, a na przykład związanych z filozofią języka. Dobrym przykładem może być krótki tekst Ernsta Tugendhata pod tytułem *Ontologie und Semantik*, zob.: E. Tugendhat, *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976, s. 35–52.

<sup>66</sup> Duns Szkot korzysta z Arystotelesa, uzasadniając, że same zmysły nie tworzą jeszcze nauki, gdyż przedmioty poznania zmysłowego są jednostkowe i kiedy przechodzą od percepcji zmysłowej do poznania intelektem muszą ulec przekształceniu w przedmioty ogólne, ponieważ intelekt poznaje tylko to, co ogólne. Przedmiot zmienia się z jednostkowego w ogólny. Por. Arystoteles, *Metafizyka* VIII, 15 (1039b 27–1040a 4). Podam przykład z tekstu „Prologu”:

takiej, która – jak zostało już wskazane – wyraźnie zaznacza, że w jej ramach istnieje możliwość poznania i przedstawienia wszystkich prawd, które wirtualnie są zawarte w przedmiocie.

Teologia, która z definicji jest nauką o Bogu, pozostaje jednak nauką ograniczoną, chociaż jej ograniczenie nie wynika z zasad samej nauki, ale z ograniczenia ludzkiego intelektu. To bardzo ważne, ponieważ w sensie formalnym Bóg jako przedmiot nauki ze swej istoty jest doskonały, niemniej w odniesieniu do człowieka i jego intelektu nie może być tak poznawany, co uzasadniane jest na gruncie teologicznym i wynika z dogmatu o grzechu pierworodnym. Zatem niedoskonałość Boga jako przedmiotu poznania nie wynika z niego samego, ale w tym przypadku wynika ze strony podmiotu, który posiadając ograniczony intelekt skazany jest również na poznanie ograniczonego i w tym sensie niedoskonałego przedmiotu. Jednak pozostaje bardzo ważne to, że niedoskonałość intelektu i niedoskonałość przedmiotu w kontekście ich potencjalności nie sprawiają, że teologia, która jest dostępna człowiekowi, również jest nauką niejako skażoną niedoskonałością. Duns Szkot twierdzi, że tak nie jest, ponieważ jako nauka i w kontekście warunków, które musi nauka spełniać, jeśli są one dotrzymane, możemy mówić o nauce doskonałej, czyli takiej, co do której można stwierdzić, że jej podmiot w pełni i pod każdym względem poznaje dostępny mu przedmiot, a tak właśnie jest w przypadku teologii ludzkiej. Dla człowieka teologia jest zatem doskonała, ponieważ wynika to z jej zasad; człowiek w teologii w pełny sposób wykorzystuje wszystkie swe zdolności poznawcze, a to narzuca jej pewne ograniczenia. Poznanie abstrakcyjne realizuje się zatem w ramach tak rozumianej teologii i w odniesieniu do jej przedmiotu, czyli Boga ujętego w jakimś aspekcie w sposób doskonały, jednak stale trzeba pamiętać, że tylko w zakresie jej ograniczenia jako nauki, innymi słowy teologii dla nas (*theologia pro nobis*). Teologia dla nas nie wyczerpuje wiedzy o Bogu, ponieważ może istnieć (i istnieje) intelekt tak doskonały, że jest zdolny do poznania Boga w pełni Jego istoty. Teologia, w której taki intelekt poznaje, nie podlega żadnym ograniczeniom (od strony poznającego podmiotu),

---

„Si igitur aliquis intellectus possit intelligere terminos b et componere eos ad invicem, non autem possit intelligere terminos a nec per consequens ipsum a, b erit intellectui suo propositio neutra, quia nec nota ex se nec ex immediata, quia illa, per positum, non est nota. Ita est de nobis, quia conceptus quosdam communes habemus de substantiis materialibus et immaterialibus, et illos possumus ad invicem componere; sed istae complexiones non habent evidentiam nisi ex veris immediatis quae sunt de illis quiditatibus sub ratione earum propria et speciali, sub qua ratione non concipimus illas quiditates, et ideo nec scimus illas veritates generales de conceptibus generalibus”. *Ord. Prol. n. 45*. Zob.: R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 540; L. Honnefelder, *Ens in quantum ens*, dz. cyt., s. 220.

dlatego też można ją określić jako naukę doskonałą<sup>67</sup>. Oczywiście niedostępność takiej nauki dla ludzkiego intelektu powoduje, że nie sposób brać ją pod uwagę w odniesieniu do człowieka, niemniej dla Szkota fakt ten sprawia również, że upadają argumenty za koniecznością czegoś nadprzyrodzonego w przypadku poznawania Boga przez człowieka. Ludzki intelekt w ramach swych warunków poznawczych poznaje odpowiedni, właściwy sobie przedmiot, którym w teologii dla nas jest Bóg ujęty w jakimś aspekcie. W tym znaczeniu poznanie takie w pełni wykorzystuje zarówno zdolności intelektu, jak i możliwości poznania w przedmiocie wszystkiego, co w nim wirtualnie jest obecne i nie ma tutaj znaczenia, że jest to poznanie abstrakcyjne. Ostateczna konkluzja przyjęta przez Szkota jest zatem następująca: poznanie abstrakcyjne dostępne ludzkiemu intelektowi daje mu wiedzę o Bogu, którą osiąga on w pełni naturalnie, dlatego w tym kontekście żadna wiedza nadprzyrodzona nie jest mu potrzebna.

### Stopnie poznania Boga i typy teologii

Odrzucając zatem konieczność wiedzy nadprzyrodzonej w odniesieniu do Boga, Szkot przedstawia naturalną teologię, która z racji spełniania warunków naukowości wydaje się dla człowieka doskonała w tym sensie, że jest wystarczająca do realizacji celu związanego z poznawalnością Boga. Już jednak z powyższych rozważań wynika, że Szkot zakłada kilka typów poznania Boga i w zależności od nich ostatecznie kształtuje status teologii i jej wartość w schemacie ludzkiego poznania. Wszystkie typy poznania pozostają w relacji hierarchicznej, to znaczy są poznaniem lepszym lub gorszym, a wyznacznikiem tego jest ogólnie ujęta doskonałość. Co przy tym ważne, każdy z tych typów poznania łączy się z określonym sposobem ujęcia wiedzy o Bogu, a więc wyznacza również określony typ teologii. Zasadą określoności owych teologii jest ich doskonałość, niemniej, co kluczowe, owe różne typy teologii nie wiążą się bezpośrednio z rozważanymi tu i wskazanymi teologią dla nas i teologią w sobie. Owe typy poznania Boga i wynikające z nich typy teologii służą wyłącznie temu, aby wyznaczyć warunki teologii jako nauki w ogóle, czyli jej fundament i grunt, a dopiero na tym tle umożliwiają wydzielenie teologii w sobie i teologii dla nas. Jest to o tyle kluczowe, że daje

<sup>67</sup> „[...] theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de Deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes”. *Ord. Prol.* n. 150. Zob. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 544.

podstawę do właściwego ujęcia teologii i usytuowania jej we właściwym w porządku ludzkich rodzajów poznania. Należy bowiem podkreślić, że rozważając teologię trzeba bez wątpienia wskazać na jej specyficzny charakter, który determinuje jej specyficzny przedmiot, czyli Bóg. Dla scholastyków poznanie Boga stanowiło kluczowe zagadnienie i cel wysiłku intelektualnego podejmowanego przez człowieka, jednak sam status teologii mocno ich niepokoił. Z jednej strony teologia musiała być oparta na treści przekazanej za pomocą Objawienia, gdyż odnosi się przecież do istoty najważniejszej, czyli do Boga. Z drugiej strony jawiła się teologia scholastykom jako w jakiś sposób zależna lub przynajmniej związana z filozofią-metafizyką. Wszelkie próby jej oddzielenia lub autonomizacji zmierzały do zachowania jej statusu jako nauki doskonałej i właściwego jej charakteru ze względu na przedmiot – Boga. Wydaje się, że Szkot bardzo dobrze rozumiał te warunki i intuicyjnie wyczuwał trudności wynikające ze wskazanej zależności/związania teologii i metafizyki. Wydaje się także, że w dużym stopniu bardzo nowatorsko potraktował owo zagadnienie i być może wskazał jedno z możliwych rozwiązań owego dylematu. Uczynił to reflektując bardzo skrupulatnie i głęboko nad kwestią statusu nauki, jej warunków jako takich i formalnego statusu jej „naukowości”. Można zaryzykować wniosek, że taki opis dał Szkotowi sposobność ostrożnego konstytuowania statusu teologii, która może być traktowana jako nauka w pełni, ponieważ spełnia warunki naukowości jako takiej, ale zarazem zawiera w sensie ogólnym ograniczenie wynikające z poznania Boga przez człowieka, a także te, którym skutkuje oparcie się na Objawieniu dającym przecież intelektowi ludzkiemu obraz Boga tylko w pewnym Jego aspekcie. Ponadto tak przeprowadzone rozważania prowadzą do ukazania dylematu związku lub mocniej: uzależnienia teologii od metafizyki tylko jako w zasadzie zagadnienia pozornego, ponieważ w sensie ścisłym i pod warunkiem autonomii każdej nauki, sposób pozyskania przez nią jej właściwego przedmiotu nie ma większego znaczenia i nie powoduje jej niedoskonałości. Niedoskonałość lub odwrotnie doskonałość nie mają z owym uzależnieniem/odniesieniem niemal żadnego związku, a wynikają lub mogą wynikać wyłącznie z zasad i warunków samej nauki wziętej autonomicznie, a więc nauki jako takiej. W tym kontekście stopnie poznania Boga wyznaczają hierarchię doskonałości Jego poznania, a to wpływa na doskonałość nauki o Bogu. Owe typy poznania Boga przyczyniają się do stworzenia typologii teologicznej, ale też do wyznaczenia statusu teologii dostępnej człowiekowi, czyli *pro nobis* i tej, które jest poza ludzkim zasięgiem – czyli samej w sobie (*in se*).

Zacznijmy zatem od hierarchii typów poznania Boga. Pierwszy typ poznania, a zarazem najwyższy stopień, to poznanie Boga wprost, które związane jest z poznaniem intuicyjnym. Takie poznanie pozwala na uchwycenie Boga w Jego istnieniu, zatem w konsekwencji z tego względu jest ono doskonałe i pewne.

Zarazem z oczywistych powodów pozostaje ono całkowicie poza zasięgiem ludzkiego intelektu *pro statu isto*<sup>68</sup>.

Innym stopniem poznania Boga jest poznanie nie wprost, czyli pośrednie. Jak wskazuje nazwa, odbywa się ono za pomocą pośrednika – pewnej treści, którą można określić jako ideę lub obraz Boga. Owa idea-obraz reprezentuje Boga, choć najczęściej nie w całej Jego pełni, a ponadto ważne tu pozostaje źródło uzyskania takiej idei. Dla Szkota może być nim wiara i zasadniczo daje ona dobry i właściwy/wystarczający człowiekowi obraz Boga. W tym sensie nasz intelekt za pośrednictwem takiej idei może poznać Boga w sposób pewny, co sprawia, że ten typ poznania jako możliwy dla człowieka w stanie jego ziemskiego bytowania jest poznaniem bardzo wartościowym<sup>69</sup>. Kolejny stopień poznania Boga odwołuje się do podstawy opartej na akcie woli. Jest to poznanie, które było w przeszłości dostępne prorokom, zatem w konsekwencji staje się dostępne dla człowieka w jego ziemskim bytowaniu (nawet jeśli nie dotyczy każdego, ale jest wyjątkowe). Będąc dostępne, sprawia, że wiedza uzyskana w jego wyniku jest wartościowa, choć jednak elitarna. Zatem jej ograniczenie musi wpływać na jej ostateczną ocenę i z tego powodu w hierarchii poznań wiedza taka znajduje się na niższym stopniu, dotyczy bowiem tylko wybranych i nie posiada właściwości bycia powszechnie dostępną<sup>70</sup>. Czwarty stopień poznania Boga opiera się na wiedzy wynikającej z treści Objawienia. Poznanie to wzmacnia i broni wiarę, ponieważ za jego pomocą usuwa się wszelkie argumenty przeciwko wierze wysuwane przez niewierzących (lub heretyków). Stanowi ono zasadniczy typ poznania występujący we

<sup>68</sup> „Die erste Konklusion lautet, daß es in der Erkenntnis Gottes fünf Grade gibt. (a) Der erste und höchste Grad besteht in der intuitiven und nicht-distinkten Erkenntnis der erkennbaren Wahrheiten von Gott, die durch die Sinngehalte des intuitiv und in einer distinkten Weise erkannten Subjekts erfolgt. Diese Art intuitive Erkenntnis hatte immer Christus in der göttlichen Wesenheit unter dem Sinngehalt der Gottheit”. R. Hofmeister Pich, *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., s. 547.

<sup>69</sup> „Der zweite Grad der Erkenntnis besteht in der gewissen Erkenntnis (*«certitudinaliter»*) vom Objekt, das aber nicht intuitiv erkannt wird, sondern auf eine distinkte Weise durch ein repräsentatives Medium (*«per aliquod representativum»*) vom Subjekt/Objekt. Dieser Grad der Erkenntnis ist dem Pilger zugänglich”. Tamże, s. 548.

<sup>70</sup> Takie poznanie nie jest spowodowane oddziaływaniem przedmiotu poznania na intelekt, lecz jest „pozaobiektywnym” skutkiem działania Boga, który bez żadnego reprezentanta może bezpośrednio „włać” w ludzki intelekt poznanie czegoś. Jest to bardzo interesujący motyw dotyczący rozumienia poznania i Bożej wszechmocy. Ciekawe, że Ockham stwierdzi później, iż obecność samego przedmiotu nie jest decydująca, aby uniemożliwić sytuację, w której Bóg wywoła w ludzkim intelekcie poznanie intuicyjne przedmiotu niesniejącego. Por. „Der dritte Grad der Erkenntnis ist etwas mit Gewißheit zu erkennen, so daß diese Gewißheit dem Willensakt nicht unterliegt. Diesen Grad der Erkenntnis besaßen die Propheten. In diesem Grad fehlt dem Verstand die Gegenwart des Objekts: Hier ist das Objekt weder in sich noch in einem *Repraesentativum* gegenwärtig. Die Erkenntnis wird unmittelbar von Gott verursacht und ist dennoch nicht vom Objekt aus evident”. Tamże, s. 548.

wspólnocie Kościoła wśród najważniejszych jego postaci i dostojników. W zasadzie jest to poznanie dostępne dla każdego wierzącego, gdyż wynika z aktu wiary, niemniej nie każdy się z nim zaznajamia. Poznanie to wydaje się najbliższe człowiekowi w sensie wiedzy teologicznej i niejako gruntuje taką naukę, ponieważ teologia dostępna dla człowieka musi wychodzić od aktu wiary. Taka wiedza okazuje się zatem bardzo ważna, choć w sensie wartości poznawczej, ze względu na ograniczenia, znajduje się w hierarchii poznawczej niżej od wymienionych powyżej stopni poznania Boga<sup>71</sup>.

Ostatni stopień poznania Boga wydaje się kluczowy z perspektywy człowieka, ponieważ jest konieczny dla osiągnięcia zbawienia. Według Szkota jest ono powszechnie dostępne, zatem droga do jego osiągnięcia, i tym samym poznania Boga, pozostaje otwarta przed każdym człowiekiem w aktualnym stanie jego ziemskiego bytowania. Poznanie to zakłada niepodważalny dogmat, że Bóg każdemu człowiekowi daje szansę osiągnięcia zbawienia. Skoro jednak nie wszyscy są zdolni do pełnego odczytania treści Objawienia zapisanego w Piśmie Świętym, to Bóg musi mocą swej woli udzielić każdemu człowiekowi daru możliwości bycia zbawionym. Bóg umożliwia zatem i daje człowiekowi szansę życia wiecznego i jest to warunek niepodważalny, a zarazem konieczny dla jego osiągnięcia. Co przy tym pozostaje ważne, to właśnie fakt, że bez oświecenia człowiek zbawienia nie osiągnie, czyli wszelki, nawet najwyższy wysiłek jego intelektu nie daje żadnych możliwości na zastąpienie aktu oświecenia i osiągnięcie pożądanego stanu wiecznej szczęśliwości. Dzięki poznaniu osiąganemu poprzez akt oświecenia przed każdym człowiekiem otwiera się szczęśliwa perspektywa, a samo to poznanie można określić jako z natury przynależne człowiekowi (ponieważ Bóg w swej dobroci każdemu udziela aktu oświecenia, nawet temu, który nie chce go przyjąć. Oczywiście w tym ostatnim wypadku droga do zbawienia pozostaje zamknięta, jednak z perspektywy formalnej nie zmienia to oceny tego poznania jako danego w sposób naturalny i powszechny). Takie poznanie wydaje się zatem mieć szczególną wartość, choć oceniane musi być raczej z perspektywy praktycznej (zbawienie człowieka), a nie formalnej, jest to zatem poznanie wartościowe, lecz w większym stopniu w aspekcie praktycznym<sup>72</sup>.

<sup>71</sup> „Der vierte Grad besteht in der expliziten Erkenntnis von dem, was in der Schrift enthalten ist: Diese Erkenntnis, die Erkenntnis der Oberen in der Kirche (*«maiorum in ecclesia»*) ist da zu sehen, wo der Sinn der Schrift (*«litterae sensus»*) erkannt wird, eine bestimmte Textstelle durch eine andere Textstelle erklärt wird, Zweifel gelöst und Gründe und Überzeugungen gebracht werden. Durch die so gewonnenen Inhalte der Schrift wird den Frommen geholfen, und der christliche Glaube wird gegen die Gottlosen verteidigt”. Tamże, s. 548.

<sup>72</sup> „Im fünften Grad der Erkenntnis werden diejenige Dinge erkannt, die für die Erlösung nötig sind. Dieser ist der Grad der Erkenntnis, der die «Einfachen» (*«simplices»*) betrifft. Ihre Erkenntnis der Wahrheiten über Gott – sowie die Gewißheit im Blick auf diese Wahrheiten – unterliegt einem Willensakt. Die Wahrheiten über Gott erkennen die Einfachen durch den

Każde ze wskazanych typów poznania Boga związane jest w obszarze teologii z różnymi stopniami doskonałości. Okazuje się więc, że wskazują one na najszersze ujęcie poznania teologicznego jako nauki o Bogu. Skoro tak, to poza formalnymi warunkami ze względu na przedmiot, które determinują podział na *theologia in se* i *theologia pro nobis*, należy jeszcze uwzględnić stopień doskonałości teologicznego poznania. Takie ujęcie wprowadza jednak wyraźnie rozróżnienie wskazanych dwóch typów teologii. Zasadniczo teologia w sobie odnosi się wyłącznie do pierwszego typu poznania Boga, czyli najdoskonalszego, ponieważ w takiej teologii przedmiot jest w najwyższym stopniu doskonały, dlatego też intelekt, który byłby zdolny do jego poznania, również musi wykazywać cechę doskonałości. Ogólnie rzecz ujmując, działa tu epistemologiczna zasada sformułowana przez Arystotelesa, a mówiąca o konieczności istnienia proporcjonalności między poznającym podmiotem i poznawanym przedmiotem. W konsekwencji tylko pierwszy typ poznania będzie odnosił się do teologii samej w sobie. Dla odmiany pozostałe typy poznania można przypisać człowiekowi, choć czynią to one w różny sposób i w różnym zakresie. Należy też wskazać, że pomimo przysługiwania ich ludzkiemu intelektowi nie dzieje się to w sensie powszechności, to znaczy nie każdy człowiek ma możliwość osiągnięcia wskazanych typów poznania. Wyjątek stanowi być może ostatni typ, który jako konieczny do zbawienia wydaje się dostępny dla każdego.

W ten sposób w Prologu z *Ordinatio* przedstawił Szkot systematyczny opis metateoretycznych założeń teologii jako nauki. W kontekście całościowej myśli Szkota wydaje się, że jest to dużo obszerniejsze omówienie tego zagadnienia niż w przypadku prologów z takich dzieł jak *Lectura* czy *Reportatio*. Siłą tego Prologu jest to, że analizowane zagadnienia, których tylko wybraną część omówiłem w tym tekście, przestudiowane zostały w sposób bardzo systematyczny i dokładny, co odzwierciedla, po pierwsze, styl pracy intelektualnej Szkota (nieprzypadkowo nazywanego *Doctor subtilis*), jak i głębokość jego myśli. W obszarze badawczym podejmuje on bowiem całą paletę zagadnień związanych z analizowanym zagadnieniem i stara się wyprowadzić ostateczne i niepowątpiewalne wnioski. Można powiedzieć, że tym samym Szkot wyprowadza niemal przekonujące formalne, materialne i logiczne warunki uprawiania teologii, sprawiając zarazem, że sama teologia nabiera swego właściwego i naukowego kształtu. Zagadnień podjętych w obszernym tekście przedstawionym czytelnikowi w polskim przekładzie zawartym w części drugiej niniejszej pracy jest oczywiście o wiele więcej, niemniej wydaje się, że zaprezentowane w tej części rozważania oddają podstawowe aspekty koncepcji Jana Dunsza Szkota.

---

Glauben, da sie die Inhalte der Heiligen Schrift nicht durchschauen können". Tamże, s. 548–549. Por. A. Vos, *The Theology of John Duns Scotus*, dz. cyt., s. 44–46.

## Bibliografia

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, [w:] Anzelm z Canterbury, *Monologion. Proslogion*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1996.
- Arystoteles, *Analityki pierwsze i wtóre*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1973.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 2002.
- Arystoteles, *Metafizyka*, przeł. K. Leśniak, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990.
- Arystoteles, *O duszy*, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988.
- Bérubé C., *La connaissance de l'individuel au moyen âge*, Paris 1964.
- Chabada M., *Cognitio intuitiva et abstractiva: Die ontologischen Implikationen der Erkenntnislehre des Johannes Duns Scotus mit Gegenüberstellung zu Aristoteles und I. Kant*, Mönchengladbach 2005.
- Chabada M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, Bratislava 2007.
- Chenu M.-D., *Wstęp do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, przeł. H. Rosnerowa, Kęty 2001.
- Cirami S., *Possibilità logica e possibilità metafisica. Le Quaestiones super libros metaphysicorum Aristotelis di Duns Scotus* (Magistralia. Filosofi del Terzo Millennio – Studia 2), Roma 2016.
- Cross R., *Duns Scotus*, New York–Oxford 1999.
- Day S., *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, New York 1947.
- De ordinatione Ioannis Duns Scoti disquisitio historico critica. Prologus totius operis*, [w:] *Ioannis Duns Scoti opera omnia*. Vol. 1. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Romae 1950.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. 2: 869–1312, opr. i red. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2007.
- Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*, compiled by Tobias Hoffmann, 9th edition, 2016, <https://philpapers.org/archive/HOFDSB.pdf>.
- Gilson E., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.
- Hechich B., *Il problema delle „Reportationes” nell’eredità dottrinale del G. Duns Scotus OFM*, [w:] *Giovanni Duns Scotus. Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte*, a cura di M. Carbajo, Roma 2008.
- Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinarium*, Paris 1520 (reprint 1953).
- Hofmeister Pich R., *Der Begriff der Wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn 2001.
- Honnefelder L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1979.
- Iammarrone L., *Giovanni Duns Scotus metafisico e teologo. Le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, seconda edizione, Roma 2003.

- Ioannis Duns Scoti. *Opera omnia*. Editio nova. Juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, L. Vivès, Parisiis 1891–1895 (Reprint: Westmead–Farnborough–Hants 1969).
- Jan Duns Szkot, *Traktat o Pierwszej Zasadzie*, przeł. T. Włodarczyk, Warszawa 1988.
- Körver B., *De natuur van de theologie volgens J.D. Scotus* (Collectanea Franciscana Neerlandica, VII/1), Hertogenbosch 1946.
- Körver B., *H. Schrift en Theologie in de Proloog van Scotus Sentencen-commentaar*, „Studia Catholica” 20 (1944), s. 21–37.
- Krop H.A., *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, Amsterdam 1987.
- Lauriola G., *Introduzione al concetto di scienza in generale nella Lectura e nell'Ordinatio di Duns Scoto*, „Studi francescani” 78 (1981), s. 47–121.
- Le Goff J., *Les intellectuels au Moyen Age*, Paris 1957.
- O'Connor E.D., *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti* (Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi, 11–17 September 1966), t. 3, Rome 1968.
- Ross J., Bates T., *Duns Scotus on Natural Theology*, [w:] *The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, red. T. Williams, Cambridge 2003.
- Salamon G.W., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007.
- St. Augustinus, *De civitate Dei contra paganos libri XXII*, liber XI, cap. 3, [w:] *Patrologia Latina*, red. J.P. Migne, vol. 41, Parisiis 1864.
- Surzyn J., *Rozważania nad statusem teologii. Analiza „Prologu” z „Reportatio Parisiensis” Jana Dunsza Szkota*, Katowice 2011.
- Św. Hieronim, *O najlepszym sposobie tłumaczenia. List do Pammachiusza*, przeł. W. Seńko, [w:] Cynceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, przeł. W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, Kęty 2006.
- Tatarkiewicz W., *Die Disposition der Aristotelischen Prinzipien*, Giessen 1910.
- The Cambridge Companion to John Duns Scotus*, red. T. Williams, Cambridge 2003.
- Torrell J.P., *Koncepcja wiedzy teologicznej według św. Tomasza i pierwszych tomistów*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005.
- Torrell J.P., *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza z Akwinu*, przeł. A. Kuryś, [w:] *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa–Kęty 2005.
- Tugendhat E., *Vorlesungen zur Einfuhrung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt am Main 1976.
- Vos A., *The Theology of John Duns Scotus*, Leiden–Boston 2018.
- Wolter A.B., *Introduction*, [w:] John Duns Scotus, *God and Creatures: The Quodlibetal Questions*, Princeton 1975.

## Słowo o przekładzie

Ja tymczasem nie tylko przyznaję się, ale zupełnie otwarcie oświadczam, że w tłumaczeniu tekstów greckich – z wyjątkiem Pisma św. w którym kolejność słów jest tajemnicą – przekładałam nie słowo za słowem, lecz myśl za myślą<sup>73</sup>.

Przywołane stwierdzenie św. Hieronima stanowi dla mnie motto przyświecające pracy translatorskiej. Co prawda dotyczy języka greckiego, ale myślę, że nie odnosi się wyłącznie do niego, lecz ma charakter uniwersalny. Zasadnicza rola tłumacza polega na najdokładniejszym oddaniu sensu przekładanego tekstu. Oczywiście praca translatorska jest pełna pułapek i trudności, których rozwikłanie nie ułatwi samo przywołanie powyższej prostej deklaracji. Najważniejsza wydaje się świadomość faktu, że każdy język, nawet mimo podobieństw wynikających z przynależności do wspólnej grupy językowej, a z takim faktem mamy do czynienia w przypadku języka polskiego i łaciny, posiada odmienne i niepowtarzalne struktury syntaktyczno-semantyczne, które wykluczają tłumaczenia na zasadzie „słowo w słowo”, cokolwiek to miałyby znaczyć<sup>74</sup>. Nie da się więc sporządzić przekładu, w którym „dosłownie” przeniesie się całość struktury jednego języka na drugi, uzyskując, powiedzmy, zgodność liczby słów, gdyby to komuś wydało się ważne. Myślę, że sedna problemu dotycząją dwie kwestie: dokładne oddanie semantycznej wartości tekstu, czyli jego znaczenia, oraz zachowanie struktury tekstu, czyli jego wyjątkowej budowy. Wydaje się, że w przypadku tekstów średniowiecznych scholastyków wewnętrzny schematyzm budowy tekstu szczególnie mocno doprasza się o szacunek ze strony tłumacza. Nie można przełożyć tekstu tak, jak przekładamy jakąś rzecz z jednej półki na drugą, bo rzecz zmieni tylko miejsce położenia, natomiast przełożony tekst niewątpliwie

<sup>73</sup> Św. Hieronim, *O najlepszym sposobie tłumaczenia. List do Pammachiusza*, przeł. W. Seńko, [w:] Ciceron, św. Hieronim, Burgundiusz z Pizy, Leonardo Bruni, *O poprawnym przekładaniu*, przeł. W. Seńko, J. Domański, W. Olszaniec, Kęty 2006, s. 119.

<sup>74</sup> Św. Hieronim przywołuje Cicerona: „Nie uznałem bowiem za konieczne tłumaczenie słowa za słowem, lecz zachowanie tego samego znaczenia wszystkich słów. Nie sądziłem bowiem, że słowa trzeba czytelnikowi odliczać, lecz że należy je niejako odważać”. Tamże, s. 119. Autor cytuje tu z tekstu Cicerona pod tytułem *O najlepszym rodzaju mówców* (zob. tamże, s. 103).

zamieni się w inny i tylko pełne szacunku działanie tłumacza pozwoli uzyskać utwór, który nie zetraci swego podobieństwa do oryginału.

Zatem nie można oddać przełożonego tekstu w identycznej postaci, ale należy dążyć do wersji możliwie najbliższej oryginałowi, co wiąże się ze znalezieniem kompromisu między wiernością wyrażonej myśli z wewnętrzną budową tekstu. Z tej perspektywy wydaje się, że w przypadku Prologu z *Ordinatio* Jana Dunsza Szkota, tekstu, który nawet na tle innych scholastycznych dzieł wyróżnia się desperacką oszczędnością wywodu i skrótowością języka, praca tłumacza polega na ciągłym lawirowaniu pomiędzy tą wymuszoną zwięzłością i trudnościami samej podjętej przez Szkota problematyki. Muszę zaznaczyć, że nie pomagała w rozwikłaniu problemów owa słynna subtelność autora, dzięki której nadano mu szlachetny tytuł *Doctor subtilis*. Idąc za przykładem św. Hieronima, starałem się wszak zawsze stawiać na pierwszym miejscu kwestię oddania sensu przekładanego tekstu, co oznaczało czasem łamanie oryginalnej skrótowości wywodu. Jednak w tych działaniach postępowałem ostrożnie, aby nie przekroczyć cienkiej granicy między przekładaniem a parafrazowaniem tekstu. W przypadku przekładu tekstu późnośredniowiecznego, który był oryginalnie sporządzony w specyficznej łacinie scholastycznej, szczególny nacisk musiał zostać położony na zachowanie jasności typowej dla tego języka oraz osobliwego charakteru prowadzonego w tekście wywodu. Łacina scholastyczna jest wytworem długiego procesu kształtowania języka, miała zadanie wyrażać określoną treść w określony sposób. Nie był to język dnia codziennego, wyrażający czynności, opisujący piękno lub brzydotę świata, krajobrazy, przedmioty, ludzkie losy lub historyczne dzieje, nie służył też do prowadzenia zwykłych rozmów. Był to język nauki (*scientia*), opisujący sprawy wzniosłe, w pewnym sensie pomagający porozumiewać się z Bogiem, można powiedzieć, że był to jakby magazyn ludzkiej wiedzy i możliwości poznawczych. Scholastycy używali tej łaciny jako neutralnego nośnika uniwersalnych treści i czuli się zwolnieni z konieczności dbania o powierzchowne piękno jego formy. W rezultacie znajdujemy u Szkota zdania-kryształ, charakteryzujące się chłodną logiką, nieruchome w swojej powadze, którym nie można zarzucić niczego oprócz braku literackiego piękna. Podam tylko jeden przykład: „Trzecie rozumowanie: w żadnej nauce nie odróżnia się poznanie lub wiedzy dotyczącej jakiejś innej rzeczy, która nie jest pierwszym przedmiotem tejże nauki, w taki sposób jak powinno się to czynić w nauce, która jest o owej innej rzeczy jako o jej pierwszym przedmiocie, ponieważ w żadnej nauce nie jest w ten sposób odróżnione poznanie dotyczące tego, co nie jest jej samo przez się przedmiotem, jak dzieje się w przypadku tego, co jest jej samo przez się przedmiotem”.

Łacina scholastyczna szczególny nacisk kładzie na klarowność semantyczną, mówiąc prościej, oznacza to, że jest ona wyjątkowo rozwinięta pod względem technicznego słownictwa. Co rusz odwołuje się do etymologii terminów (słów)

i konsekwentnie dąży do jak najprostszego schematu gramatycznego, mającego pomagać w porządkowaniu myśli. Pisarze renesansowi pogardzali łaciną scholastyczną, uważając ją za brzydki i odpychający język. Jednak ich spóźniona opinia nie przeszkadzała średniowiecznym naukowcom w rozwijaniu tego bardzo wyspecjalizowanego języka, który odkrywając ukrytą stronę semantyczną mowy znakomicie służył prawdzie przekazu. Natomiast prawda przekazu jest nierozdzielnie związana z myślą, ze zrozumieniem – wszak nawet dzisiaj naukowy dialog budujący ludzką wiedzę o świecie oparty jest na przeświadczeniu o jej „obiektywności”, zatem wyklucza wszystko to, co „subiektywne”<sup>75</sup>, czyli *in opinione tantum*. Nacisk położony na zrozumienie determinował rolę języka scholastycznego i zobowiązywał go do klarownego przekazywania treści i sensów, tak aby stał się przezroczystą osnową wykładanych myśli, albo inaczej, aby stał się skutecznym narzędziem przekładania myśli z jednego intelektu do innego. Takiego właśnie profesjonalnego instrumentu potrzebowały rozrastające się i ożywione środowiska średniowiecznych uniwersytetów. W tamtych czasach nie było dla łaciny konkurencji i wszyscy zajmujący się nauką musieli się jej nauczyć, nawet jeśli byli ludźmi mieszkającymi poza obszarem romańskim i język ten był im daleki. Jednak, uwzględniając nawet cudzoziemców, należy przyznać, że w porównaniu do całej populacji łacińskiej Europy łacina scholastyczna, jako język elit intelektualnych, była używana w zamkniętym kręgu niewielkiej grupy intelektualistów.

Zatem trudność współczesnego przekładu tekstu scholastycznego polega przede wszystkim na znalezieniu najlepszego klucza do terminologicznej warstwy tekstu. Scholastycy różnili się między sobą w tym względzie, ponieważ na użytek problemów, które analizowali, często tworzyli wyjątkową, indywidualną terminologię, która przystawała tylko do konkretnych, przyjętych przez nich rozwiązań. Przykładem może być różnica w ujęciu *quidditas* przez Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota. W Prologu z *Ordinatio* nie jest inaczej, występują tu łacińskie terminy, których zakres znaczeniowy jest tak specyficzny, że jego przedstawienie zasługuje na pokaźną monografię. Musiałem więc podejmować decyzję jak oddać w języku polskim na przykład takie terminy jak: *habitus, quidditas, esse, existere, essentia, subiectum, obiectum*. Dla wygody czytelnika opracowałem skrótowny słownik obejmujący kluczowe dla Szkota terminy zawarte w Prologu z *Ordinatio*. Do specyfiki jego tekstów należy również używanie bardzo długich, wielokrotnie złożonych zdań, co utrudnia lekturę i przekład. Przystępując do pracy, musiałem rozstrzygnąć, jak poradzić sobie i z tym problemem. Wybrałem dzielenie zdań wtedy, gdy ich zawilóść zbyt mocno przekraczała miarę polskiej składni.

<sup>75</sup> „Obiektywny” i „subiektywny” piszę w cudzysłowie, ponieważ używam tych przymiotników we współczesnych znaczeniach, które są odmienne od średniowiecznych.

Raz jeszcze powtórzę: postulat św. Hieronima z powyższego motta przyświecał mi podczas przekładania tekstu Prologu. Obowiązek oddania sensu-myśli Szkotowego tekstu rozstrzygał w przypadku trudności napotykanym w trakcie pracy. Dbałem o przekazanie znaczenia tekstu, nawet jeśli odbywało się to kosztem wprowadzenia zmian składniowych w stosunku do oryginału. Sądzę, że warto by ten ważny tekst Szkota przełożony na język polski „dobrze się czytał” i był ze wszech miar zrozumiały dla czytelnika, który nie ma możliwości zapoznania się z oryginałem. Staralem się być wierny tekstowi, co oznacza, że nie opuszczałem zdań, nawet jeśli znalazły się w nich powtórzenia bądź wywód był niejasny. Skoro język polski w dużym stopniu umożliwia oddanie łacińskiej składni, to mogłem dość łatwo naśladować styl autora, ale nie wahałem się nanosić zmian tam, gdzie były one konieczne, aby polski tekst zyskał na czytelności.

Tekst Prologu z *Ordinatio* doczekał się wielu przekładów na języki nowożytnie (francuski, niemiecki, angielski i włoski – w tych przypadkach po dwa przekłady w każdym języku, oraz niderlandzki). Korzystałem z nich, choć w umiarkowany sposób, starając się jednak nie sugerować rozwiązaniami wprowadzonymi przez tłumaczy. Największą pomocą i moim zdaniem najlepszym opracowaniem tekstu Szkota jest praca niderlandzkiego badacza Henrieka Kropa *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*, wydana w Amsterdamie w 1987 roku. Jest to wszechstronne opracowanie tekstu, z bardzo obszernym wstępem problemowym, świetnym przekładem i ze znakomitą bazą warsztatową w przypisach oraz ze słownikiem najważniejszych łacińskich terminów wraz z odniesieniem do paragrafów, w których się one pojawiają. Korzystałem z pracy Kropa, choć nie we wszystkim wzorowałem się na jego schemacie. Przede wszystkim postanowiłem zrezygnować z przyjętej przez niego zasady podziału tekstu z wprowadzaniem własnych tytułów do poszczególnych kwestii, osobnym spisem treści dla każdej z pięciu części. Wydaje się, że zabiegi tego typu w kontekście scholastycznego stylu tekstu z jego klarownym podziałem na części, kwestie i paragrafy nie mają uzasadnienia.

Ponadto zastosowałem własny styl do przypisów, których w tekście jest bardzo dużo. Mają one poczwórny charakter. Po pierwsze, odwołują do dzieł autorów cytowanych bądź przywoływanych przez Szkota. W takich przypadkach postanowiłem cytować w przypisie dany tekst (często cytaty Szkota różni się od polskiego przekładu), czasami w obszerniejszej formie, aby dać czytelnikowi szersze rozeznanie danej kwestii. Dotyczy to głównie dzieł scholastycznych „autorytetów”: Pisma Świętego, Arystotelesa, Augustyna, Boecjusza, Anzelma z Canterbury czy Tomasza z Akwinu. W tych przypadkach w większości dysponujemy polskimi przekładami ich dzieł (istnieją jednak małe wyjątki) i dlatego zawsze odnoszę się do owych przekładów. W przypadku kilku innych autorów: Awerroesa, Awicenny, Gotfryda z Fontaines, a przede wszystkim Henryka z Gandawy

(który wydaje się dla Szkota najważniejszy), oraz kilku innych najczęściej mamy do czynienia z brakiem edycji krytycznych (choć w kilku przypadkach trwają nad nimi prace), zatem odwołuję się do wydań starszych, w tym ich reprintów (zmienia się więc adnotacja bibliograficzna). Drugi typ przypisów odnosi się do tekstów samego Szkota. Staralem się tam, gdzie wydawało mi się to niezbędne, wskazać miejsca w innych jego dziełach, w których dane zagadnienie jest poruszane lub szerzej omawiane. Trzeci typ przypisów to wskazania paragrafów w samym tekście Prologu z *Ordinatio*, które rozwijają zagadnienia analizowane w danym miejscu tekstu. Wreszcie czwarty typ przypisów odnosi się bezpośrednio do przekładu. Podaję w nich słowa lub całe tłumaczone wyrażenia w wersji oryginalnej. W niektórych miejscach tekstu wedle swojej decyzji starałem się także w przypisach wyjaśnić pewne zagadnienia. Po dłuższym namyśle zdecydowałem wszystkie przypisy sporządzić w numeracji ciągłej.

Przypisy oznaczone dodatkowo gwiazdkami odnoszą się do zawartych w edycji krytycznej interpolacji, adnotacji, tekstów odrzuconych i fragmentów oznaczonych jako *cancellati*.

Dla jasności i czytelności przekładu ważne jest także wyjaśnienie roli dwóch typów nawiasów zastosowanych przeze mnie w samym tekście. Nawias zwykły pochodzi albo od Szkota, albo czasami wprowadzam go zaznaczając możliwość innego przekładu wybranych terminów. Nawias kwadratowy odwołuje do numerów, które związane są z analizowanym przez Szkota zagadnieniem.

Przekład sporządziłem w oparciu o edycję krytyczną: *De ordinatione Ioannis Duns Scoti disquisitio historico critica. Prologus totius operis*, w: *Ioannis Duns Scoti opera omnia*. Vol. I. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Romae 1950. Pomiąłem bardzo obszerny warsztat krytyczny edycji związany z adnotacją do poszczególnych rękopisów, nie zawsze też sugerowałem się odniesieniami do innych tekstów Szkota. Bardzo kuszący wydawał mi się także pomysł z przywoływaniem glos do tekstu z edycji Waddinga-Vivésa<sup>76</sup> (czyli edycji, która zawiera w swym korpusie także treści nieautentyczne), jednak ostatecznie zrezygnowałem z tego pomysłu. Przeważył argument, że zbyt mocno obciążąłoby to i tak już rozrośnięty warsztat przypisów (jest ich w tekście niecałe czterysta), a ponadto taka praca ma inny charakter i wymaga odrębnego obszernego studium.

<sup>76</sup> Ioannis Duns Scoti. *Opera omnia*. Editio nova. Juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, L. Vivès, Parisiis 1891–1895 (Reprint: Westmead–Farnborough–Hants 1969).



## Wykaz przekładów Prologu z *Ordinatio* na języki nowożytne<sup>77</sup>

- Barth Timotheus, *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung. Ordinatio Prolog q. 1, übersetzt und eingeleitet*, „Franziskanische Studien” 40 (1958), s. 382–404; 42 (1960), s. 51–65.
- Beato Juan Duns Escoto, *Filosofía y teología: Dios y el hombre*. Traducción del texto latino por Bernardo Aperiabay, Bernardo de Madariaga, Isidro de Guerra, Félix Alluntis; presentación, introducción y edición de José Antonio Merino, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2011 [zawiera: Ordinatio prol.; Ordinatio I d. 1–d. 2; Tractatus de primo principio].
- Giovanni Duns Scotus, *Antologia filosofica*, edited and translated by Fortunato Di Marino, La Nuova Cultura Editrice, Naples 1966 [zawiera: Quaestiones in De anima q. 19; parts of Ordinatio prol. p. 1, p. 4 p. 5; Ordinatio I d. 1 p. 2 q. 2; d. 2 p. 1 q. 1–2; d. 3 p. 1 q. 1–2; d. 3 p. 1 q. 3; d. 3 p. 3 q. 1–2; d. 8 p. 1 q. 1; d. 17 p. 1; d. 39; d. 40; d. 43; d. 44; d. 45; d. 46; Ordinatio II d. 1 q. 6; d. 3 p. 1 q. 4; d. 3 p. 2 q. 1; d. 7; d. 30–32 q. 1–4; d. 40; Ordinatio III d. 15; d. 33; d. 34; d. 36; d. 37; Ordinatio IV d. 6 q. 5; d. 11 q. 3; d. 14 q. 1; q. 2; q. 3; d. 15 q. 1; q. 2; q. 3; d. 17; d. 22; d. 29; d. 30 q. 1; d. 36q. 1; d. 43; d. 47 q. 1; d. 49 p. 1 q. 2; Opus Oxoniense II d. 16 q. 2; d. 24; d. 25; d. 42 q. 1–4; Opus Oxoniense III d. 17; d. 24 n. 12; Opus Oxoniense IV d. 49 q. 9–10; Quodlibet q. 6; q. 7; De primo principio cap. 4.].
- Ján Duns Scotus, *Prolog k Ordinatio*, translated by Michal Chabada, [w:] *Antologia – patristika a scholastika*, edited by Michal Chabada and Marcela Andoková, Dobrá kniha, Bratislava 2009, s. 356–383 [zawiera: Ordinatio prol. p. 1 n. 1–94.].
- Jean Duns Scot, *Qu'est-ce que la praxis? Traduction inédite du Prologue de l'Ordinatio, Cinquième partie, Question 2, par G. Sondag*, „Philosophie” 61 (1999), s. 6–26.
- Johannes Duns Scotus, *Jumalan tunnetaavuudesta ja muita kirjoituksia*. Translation, introduction, and commentary by Toivo J. Holopainen, Gaudeamus, Helsinki 2008 [zawiera: Lectura I d. 39; Ordinatio prol. p. 1 and p. 3; Ordinatio I d. 2 p. 1; Ordinatio I d. 3 p. 1.].

<sup>77</sup> Wykaz przygotowałem na podstawie: *Duns Scotus Bibliography from 1950 to the Present*, compiled by Tobias Hoffmann, 9th edition, 2016, s. 7–24, <https://philpapers.org/archive/HOFDSB.pdf>.

- John Duns Scotus, *Ordinatio. Prologus* (Editio Vaticana 1). Translated by Peter L.P. Simpson, <http://aristotelophile.com/Books/Translations/Scotus%20Prologue.pdf>.
- John Duns Scotus, *Ordinatio. Prologus part 1. Latin and English*, <https://franciscan-archive.org/scotus/opera/dun01001.html>.
- John Duns Scotus, *Ordinatio. Prologus part 2. Latin and English*, <https://franciscan-archive.org/scotus/opera/dun01059.html>.
- Juan Duns Escoto, *Dios uno y trino*. Edición bilingüe, versión de los padres B. Aperribay, B. Madariaga, I. de Guerra, F. Alluntis; introducción general de M. Oromí (Biblioteca de Autores Cristianos 193), La Editorial Católica, Madrid 1960 [zawiera: Ordinatio prol.; Ordinatio I d. 1–d. 2; Tractatus de primo principio].
- Krop Henriek A., *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus: De verhouding tussen theologie en metafysica*, Rodopi, Amsterdam 1987 [zawiera cały tekst Prologu].
- Surzyn Jacek, *Jan Duns Szkot: Ordinatio*, „Folia Philosophica” 26 (2008), s. 13–44 [zawiera: Ordinatio prol. p. 1.].
- Todisco Orlando, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà* (Classici dello Spirito, nuova serie), Edizioni Messaggero, Padua 1996 [zawiera: Quaestiones in De anima q. 22; Lectura I d. 3 p. 3 q. 2–3; Ordinatio prol. p. 1 q. un.; p. 4 q. 1–2; Ordinatio I d. 1 p. 2 q. 2; Ordinatio I d. 2 p. 1 q. 1–2; p. 2 q. 1–4; Ordinatio I d. 3 p. 1; p. 3 q. 2; Ordinatio I d. 23 q. un.; Ordinatio I d. 42 q. un.; Ordinatio I d. 44 q. un.; Ordinatio II d. 3 p. 1 q. 2; Ordinatio II d. 6 q. 2; Ordinatio II d. 16 q. un.; Opus Oxoniense II d. 25 q. un.; Ordinatio II d. 40 q. un.; Ordinatio II d. 44 q. un.; Ordinatio III d. 27 q. un.; Ordinatio III d. 37 q. un.; Ordinatio IV d. 15 q. 2–q. 3; Ordinatio IV d. 49 p. 1 q. 4 n. 210–66 (= Op. Ox. d. 49 q. ex latere); Reportatio IV A d. 36 q. 2.].
- Wolter Allan B., *Duns Scotus and the Necessity of Revealed Knowledge. Prologue to the Ordinatio of John Duns Scotus (Translation)*, „Franciscan Studies” 11 (1951), s. 231–272. [zawiera: Ordinatio prol. p. 1 q. un.].

# Słownik najważniejszych terminów łacińskich

*absolutum/absolute* – ustanie, ukończenie, rozwiązanie/zupełnie, bezwarunkowo, bezwzględnie, jasno, zrozumiale 78, 135, 138, 158, 165, 201 238, 252, 319, 323

*abstraho, abstrahere* – odciągnąć, oddalić, oddzielić. Duns Szkot używa tego terminu na określenie procesu poznawczego dokonywanego przez intelekt, który wydobywa z poznawanego przedmiotu (z rzeczy) to, co w nim realnie zawarte 28, 29, 33, 46, 83, 90

*accipio, accipere* – przyjmować, otrzymać, uznać za słuszne 18, 28, 39, 70, 73, 86, 90, 212, 214, 227, 257, 269, 277, 292, 328, 338,

*actio, -onis* – czynność, działanie 5, 51, 52, 59, 62, 63, 72, 90, 93, 182, 231, 290, 292, 304, 346

*acquirō, acquirere* – pozyskać, nabyć, zdobyć. U Szkota oznacza pozyskanie treści realnie zawartej w poznawanym przedmiocie. Proces ten odbywa się w sferze formalnej, która jest pośrednią pomiędzy realnie istniejącym przedmiotem poznania a tym, co warunkowane wyłącznie przez poznający intelekt. Nauka/wiedza jest więc pozyskiwaniem, nabywaniem tego, co zawarte w tym, co jest (wskazuje na to rdzeń *quid* poprzedzony przedrostkiem *ac*: *ac-quid* zamienione na formę czasownikową *ac-quirō*) 5, 8, 14, 17, 55, 56, 127, 159, 193, 211, 282, 351, 352, 360

*adaequatus* – równy, zgodny, odpowiedni, podobny. Chodzi tu o specyficzną relację zachodzącą między poznającym intelektem a poznawanym przedmiotem, która tworzy podstawę definicji prawdy. Prawda zatem w tej tradycji (definicja pochodzi od Arystotelesa, ale znamy ją w formie podanej przez Tomasza z Akwinu) jest zgodnością/adekwacją tego, co w intelekcie, z tym, co poza nim (w rzeczy) 1, 90, 91, 143, 145, 148, 171, 174, 176,

*aequivocitas* – wieloznaczność. Według Arystotelesa oznaczać można na trzy sposoby: analogicznie, jednoznacznie i wieloznacznie. W koncepcjach późnej scholastyki wypracowano trzy sposoby ujęcia bytu. Tomasz z Akwinu i jego zwolennicy wskazywali na fundamentalne znaczenie analogii bytowej, Duns Szkot i jego uczniowie – na jednoznaczność bytu, z kolei reprezentujący *via moderna* Wilhelm Ockham pisał o wieloznaczności bytowej, co powodowało redukcję wszelkiej problematyki filozoficznej (nominalizm) 364, 366

*assensus* – przyzwolenie, zgoda, uznanie za 55, 62, 69, 94, 102, 103

*certitudo secundum proportionem/quantitatem* – pewność uzyskana według proporcji/ujmowana ilościowo 254

- circumstantia* – okoliczność, otoczenie, to, co dookoła 110, 251, 258, 264, 275, 298, 301, 302, 362
- complexio, -onis* – streszczenie, wniosek końcowy, dylemat, właściwość. W prezentowanym tekście chodzi o kontekst poznawczy związany z poznaniem wprost, czyli uchwyceniem istoty poznawanego przedmiotu, oraz poznaniem nie wprost za pomocą pośredników, w połączeniu z inną treścią. Jest to poznanie zmieszane 40, 45, 46, 62, 68, 94, 101, 116, 161, 181, 216
- conditio, -onis* – założenie, warunek 16, 168, 194, 208, 209, 211, 228–234, 247, 252, 301, 310, 311
- conformis* – ukształtowany, uformowany, dostosowany, podobny, taki sam 54, 228, 233, 234, 236, 266, 267, 314, 316, 317, 320, 328, 339, 343, 345, 353, 361, 365
- coniungo, coniungere* – połączyć, zjednoczyć, skojarzyć 43, 169, 211
- convenio, convenire* – zejść się, zgromadzić się, pasować, zgadzać się, nadawać się 16, 174, 177, 238, 252, 266–268, 332, 342
- denomino, denominare* – nazwać, określać 232, 242, 243, 342
- denoto, denotare* – oznaczyć, określić 338
- ens* – byt. Określenie powszechnie przyjęte w scholastycznym języku, choć nie występuje w klasycznej łacinie. Uzupełnia brakującą formę imiesłowu czasownika *sum, esse, fui*. Duns Szkot stosuje *ens* najczęściej na określenie klasycznego przedmiotu metafizyki w tradycji odwołującej do Stagiryty (*ens inquantum ens*). Rozumie *ens* jako coś stabilnego, niezmiennego, posiadającego istotę (w przypadku bytów stworzonych – *quidditas*), co pokrywa się z Tomaszowym *ens habet essentiam*. W sensie formalnym *ens* wyrażone jest jako *esse* ujmujące również formalnie istnienie 1, 8, 24, 27, 29, 33, 84, 91, 147, 158, 168, 170, 174, 191, 193, 198, 206, 214
- essentia* – istota 48, 63, 116, 117, 161–163, 170, 189, 190, 196–200, 203, 204, 206, 209
- extendo, extendere* – rozciągać, rozszerzać, poszerzać 75, 148, 210, 228, 232, 236, 248, 252, 259, 260, 264, 281, 298, 300, 302, 306, 314, 333, 335, 339, 359, 360
- forma* – forma substancjalna 29, 287
- formalis* – formalny, naturalny 145, 154, 174, 183, 192, 211, 231, 239, 266, 291, 292, 320, 323, 343, 361–363, 365, 366
- generalis* – powszechny, ogólny, dotyczący rodzaju, gatunku 28, 29, 45, 47, 48, 56, 179, 182, 204, 227, 267
- habitus* – sprawność, zdolność, dyspozycja. Jeden z kluczowych terminów Szkota w jego rozumieniu nauki i procesu poznawczego. Zawsze tłumaczę ten termin jako sprawność, choć zarówno w polskiej literaturze przedmiotu, jak i w innych językach często tłumaczy się *habitus* jako dyspozycję poznawczą. Moim zdaniem sprawność poznawcza lepiej oddaje charakter tego pojęcia. Duns Szkot określa ją jako stałą jakość poznawczą istniejącą w duszy (w rozumie), umożliwiającą proces poznawczy, zatem ściśle związaną ze zdolnością poznawania czegoś. Sama nauka z tej perspektywy jest właśnie taką jakościową sprawnością, która zarazem umożliwia przeprowadzenie procesu poznawczego, ale jest także jego stałym efektem. Z tego powodu nieco zawężone znaczeniowo wydaje mi się tłumaczenie *habitus* jako dyspozycja, gdyż wskazuje na

- bierny charakter intelektu, nie akcentując stanu „posiadania”, który właśnie łaciński termin zawiera (*habitus* od *habere* – mieć, posiadać) 8, 55, 56, 80, 81, 142, 143, 145, 146, 148, 149, 151, 155, 168, 196, 230, 238, 239, 241–249, 252, 254, 259, 260, 275, 279, 282, 285, 287, 288, 290, 291, 307, 308, 313, 345, 348–351, 359–361, 363, 365
- immediatus* – bezpośredni 18, 43, 45–47, 142, 145, 159, 192, 196, 214, 216, 290, 316, 338, 354
- inductive* – indukcyjnie, hipotetycznie 1
- in esse* – być w czymś, bytujący wewnątrz, bytowo zależny 12, 15, 131, 170, 175–177, 180, 194, 253, 301
- inhaerere, inhaerere* – tkwić w czymś, być związanym, iść w ślady 47, 166, 342
- intellectus* – intelekt, umysł, rozum, inteligencja 273
- intellectus agens/possibilis* – intelekt czynny/intelekt bierny 6, 7, 51–53, 61, 62 73, 78, 83, 94
- lex naturae* – prawo naturalne 95, 108, 121
- libertas* – wolność 293, 298, 302, 325, 328, 330
- manifestus* – jawny, wyraźny, dotykalny, oczywisty, ukazujący się 1, 9, 15, 18, 30, 31, 85, 116, 141, 213
- materia* – materia, treść 130, 178, 181, 188, 192, 257, 288, 291
- meritum* – ważność, znaczenie, wartość 18, 39, 54, 55, 70
- metaphysica* – metafizyka 40, 135–137, 170, 190–194, 214, 216, 274, 322, 323, 352
- operatio, -onis* – działanie, czynność, funkcja 232, 235, 239, 262, 278, 282, 323, 336, 343, 354
- ordo* – porządek, struktura, stan, następstwo 18, 30, 145, 192, 229, 239, 247, 257, 266, 283, 288, 312, 354, 357
- per se* – samo przez się 1, 19, 31, 59, 91, 110, 146, 148, 153, 216, 223, 238, 277, 342
- persuasio, -onis* – przekonanie, wywód, mniemanie, przeświadczenie 12, 114, 154–157, 174, 294, 355
- primum obiectum* – pierwszy przedmiot 1, 3, 24, 25, 33, 36, 142, 147, 153, 168, 191, 198, 200, 314, 317, 321, 328, 346, 362
- principium* – zasada, początek, warunek 9, 10, 73, 80, 81, 87, 89, 99, 102, 123, 131, 168, 191, 209, 213–216, 235, 240, 262, 266, 277, 284, 290, 292, 319, 356
- principium primum* – pierwsza zasada, pierwszy warunek 10, 11, 83–88, 116, 131, 261, 263, 264
- proportio, -onis* – stosunek, harmonia, podobieństwo, odniesienie 29, 87, 148
- proportionor* – pozostający w odpowiednim stosunku 3, 19, 24, 56, 94, 141
- propositio neutra* – zdanie, twierdzenie neutralne, przesłanka 45, 62, 68, 71
- prudentia* – roztropność, rozsądek, wiedza uprzednia, dokładna znajomość 114, 231, 257, 349, 351
- quale quid* – coś, co jest jakieś. Określenie rozumowania opartego na wskazaniu konstytutywnej zawartości istoty czegoś, co staje się przedmiotem poznania. Przedmiot

- z bycia czymś nieznanym, potencjalnie poznawalnym, staje się przedmiotem poznania, czyli „czymś, co jest jakieś” 91
- regula* – zasada, prawidło, przepis 237, 257, 266, 267, 325, 328, 330, 331, 344
- resolutio, -onis* – rozwiązanie, rozstrzygnięcie 180, 214, 215, 277, 354
- respectus ad aliud* – odniesienie do czegoś innego 158, 164, 166, 173, 239
- salus* – zbawienie duszy 54, 96, 97, 107, 119, 123
- scientia* – nauka 96, 136, 139, 141, 145, 154, 158, 164, 165, 167, 170, 172, 181, 186–189, 193, 194, 208–214, 276, 309, 319, 347, 350, 353
- scientia moralis* – nauka moralna 127, 150, 185, 186, 351, 353, 355, 360, 361
- status* – stan, położenie, nieruchomość 1–3, 5, 12, 13, 16, 32, 35, 37, 51, 53, 61, 62, 88
- subalternatio, -onis* – podległość, zależność 165, 208, 214–216
- subiectum primum* – pierwszy podmiot 129, 135, 137, 153, 168, 169, 172, 175, 182, 185, 186, 192–194, 250, 276
- supernaturalis* – ponadnaturalny, nadprzyrodzony 1–3, 5, 12, 13, 16, 32, 35, 37, 38, 49, 53, 57–69, 74, 93–95, 105
- suppositum* – podłoże, substancja, zastępstwo 40, 174, 333
- universaliter* – powszechnie, absolutnie 11, 31, 40, 47, 76, 88, 143, 158, 167, 189, 243, 263, 274, 314, 328, 351, 360, 361
- viator* – wędrowiec. Odnosi się do ludzkiego niedoskonałego stanu bytowania tu na ziemi 1, 12, 18, 37, 61, 95, 116, 120
- violens* – gwałtownie, natarczywie 57–59
- virtualiter* – wirtualnie, wedle mocy. Jedna z podstawowych kategorii doktryny Szkota, opierająca się na formalnym istnieniu możliwości ontycznych i poznawczych. Wirtualne tkwienie w czymś określa pośredni stan ontyczny pomiędzy realnym i myślnym istnieniem. Zarazem wirtualność wskazuje na moc/potencję do zaistnienia i do bycia poznanym. Istnienie wirtualne według Szkota jest słabsze (bo potencjalne) względem istnienia realnego, ale też zarazem nie jest wyłącznie istnieniem myślnym, a więc czymś jedynie wyobrażonym 10, 63, 64, 86, 87, 102, 123, 142–146, 151, 159, 173, 175, 180, 185, 199, 200, 209, 261–263, 265, 266, 269, 314, 317, 322, 324, 326, 361, 363
- visio, -onis* – wizja, wgląd 15, 16, 116, 117, 170, 209, 211, 278, 345

JAN DUNS SZKOT

*Ordinatio*

---

**Prolog**

Przełożył  
Jacek Surzyn



## CZĘŚĆ PIERWSZA: O konieczności wiedzy objawionej

### Kwestia jedyna:

Czy człowiek w aktualnym stanie bytowania<sup>1</sup> koniecznie musi być w sposób nadprzyrodzony<sup>2</sup> natchniony przez jakąś wiedzę<sup>3</sup>

1. Pytamy<sup>4\*</sup>, czy człowiek w aktualnym stanie bytowania musi być natchniony w sposób nadprzyrodzony przez jakąś wiedzę, to znaczy taką, której nie może posiłkować naturalnym światłem intelektu.

Że nie, argumentuję następująco:

Wszelka władza, mająca coś wspólnego z jej pierwszym przedmiotem<sup>5</sup>, może (działać) w sposób naturalny we wszystkim, co pod niego podpada, tak jak

---

<sup>1</sup> Odnośnie do obecnego stanu bytowania człowieka (*pro statu isto*) zob. *Ordinatio* I, d. 3, q. 3, n. 187 (III, 113–114).

<sup>2</sup> *Supernaturaliter* Duns Szkot definiuje w n. 57 niniejszego „Prologu”.

<sup>3</sup> W oryginale mamy termin *doctrina*, który właśnie tak tłumaczę. Słowo *doctrina* jest synonimem słowa *disciplina*. W tradycji scholastycznej określa teologię, będąc zarazem terminem szerszym od terminów „wiedza”, „nauka”. Chodzi głównie o jej charakter, wykraczający poza wiedzę, naukę w ścisłym znaczeniu, dotyczy bowiem spraw boskich, zatem też kontekstu wiary, objawienia, nadprzyrodzonego źródła wiedzy i poznania. U Tomasza z Akwinu właśnie teologia jest określana jako *sacra doctrina*.

<sup>4</sup> \* [interpolacja] W prologu do pierwszej księgi zadaje się pięć pytań. Pierwsze z nich dotyczy konieczności tej doktryny: czy człowiek w jego obecnym stanie bytowania z konieczności jest inspirowany jakąś nadprzyrodzoną doktryną? Drugie pytanie dotyczy przyczyny formalnej i jest następujące: czy poznanie nadprzyrodzone konieczne dla człowieka jest w wystarczającym stopniu uzyskane z Pisma Świętego? Trzecie pytanie należy do przyczyny materialnej i jest następujące: czy teologia jest nauką o Bogu rozumianym jako pierwszy przedmiot? Czwarte i piąte pytania dotyczą przyczyny celowej; czwarte jest następujące: czy teologia jest praktyczna?, zaś piąte: czy z przyporządkowania do praktyki jako celu teologia sama przez się nazywa się nauką praktyczną?

<sup>5</sup> Duns Szkot używa terminu *obiectum*, który zawsze tłumaczę jako „przedmiot”. Więcej na ten temat Szkot pisze w: *Ordinatio* I, d. 3, q. 3, n. 186 (III, 112–113). Zob. także: *Quodlibeta*, q. 5, n. 11 (XXV, 212b–213b, Wadding-Vivès).

w przedmiocie naturalnym w samym przez się. Dowodzi się tego na podstawie przykładu o pierwszym przedmiocie widzenia oraz podpadających pod niego innych rzeczy; podobnie za pomocą indukcji (można twierdzić) o innych pierwszych przedmiotach i władzach<sup>6</sup>. Dowodzi się tego również za pomocą rozumowania wtedy, gdy o pierwszym przedmiocie stwierdza się, że jest adekwatny do władzy<sup>7</sup>. Jeśli jednak jego, to znaczy pierwszego przedmiotu, treść (*ratio*) w czymkolwiek byłaby taka, że władza nie mogłaby w nim działać, to wówczas władza nie byłaby adekwatna, ponieważ przedmiot wykraczałby poza ową władzę. Większa przesłanka wydaje się pewna (jasna – J.S.). A pierwszym naturalnym przedmiotem naszego intelektu jest byt jako byt, zatem nasz intelekt może w naturalny sposób mieć akt odnoszący się do jakiegokolwiek bytu i podobnie odnoszący się do jakiegoś inteligibilnego nie-bytu (*non-ens*), ponieważ negację poznaje się dzięki afirmacji. Zatem, itd. Dowód przesłanki mniejszej: Awicenna w pierwszej księdze *Metafizyki*, w rozdziale piątym pisze: „Byt i rzecz dzięki pierwszemu wrażeniu (*prima impressione*) są odcisnięte w duszy i nie mogą być ukazane (*manifestari*) na podstawie czegoś innego”<sup>8</sup>. Gdyby bowiem pierwszym przedmiotem było coś innego niż one, to wówczas mogłyby być ukazane na podstawie jego treści, co jest jednak niemożliwe.

2. Ponadto zmysł w obecnym stanie bytowania nie potrzebuje jakiegoś nadprzyrodzonego poznania, tak samo intelekt. Poprzednik jest jasny. Dowód wniosku przedstawia się następująco: „W tym, co konieczne, naturze niczego nie brakuje”, jak czytamy w trzeciej księdze dzieła *O duszy*<sup>9</sup>. Jeśli więc niczego jej nie brakuje w tym, co niedoskonałe, to tym bardziej w tym, co doskonałe. Dlatego też, jeśli nie ma braku w niższych władzach w odniesieniu do tego, co konieczne dla aktów, które mają posiadać, i celu, który mają osiągnąć, to tym bardziej władzy wyższej nie brakuje nic z tego, co konieczne dla jej aktu i celu, który ma osiągnąć. Zatem, itd.

3. Ponadto, jeśli taka wiedza jest konieczna, to dlatego, że władza w czysto naturalnych rzeczach jest niedostosowana do jej przedmiotu jako tak poznawalnego; dlatego właściwe jest, aby przez coś innego, niż przez siebie stała się

<sup>6</sup> Indukcję omawia Szkot w: *Lectura* III, d. 24, q. unica, n. 19 (XXI, 129–130).

<sup>7</sup> O *adaequatio secundum proportionem* Szkot pisze więcej w n. 148 niniejszego „Prologu”. Zob. także: *Quodlibeta*, q. 5, n. 22 (XXV, 224a–224b, Vivès).

<sup>8</sup> W rzeczywistości zdanie to znajdujemy w rozdziale szóstym; w oryginale brzmi ono następująco: „Ens et res et necesse talia sunt, quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se”. Avicenna, *Metaphysica*, I, c. 6. Venetiis 1508.

<sup>9</sup> We wskazanym dziele nie można znaleźć bezpośrednio cytowanego przez Szkota zdania. Sens Szkotowej intuicji wyraża zdanie: „Rozum, gdy mówi, czym jest istota rzeczy, jest [zawsze] w prawdzie”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 6, 432b 21–22, przeł. P. Siwek, Warszawa 1988, s. 131.

ona do tego przedmiotu dostosowana<sup>10</sup>. To coś innego jest albo naturalne, albo nadprzyrodzone; jeśli naturalne, to całość jest niedostosowana do jej pierwszego przedmiotu; jeśli nadprzyrodzone, to władza jest niedostosowana do niego i w ten sposób dzięki czemuś powinna się stać dostosowana, i tak w nieskończoność. Zatem, aby nie postępować w nieskończoność – *Metafizyka* księga druga<sup>11</sup> – jest właściwe, by pozostać przy pierwszym stwierdzeniu, że władza intelektualna jest dostosowana do wszystkiego, co poznawalne, i do wszystkich sposobów przejawiania się tego, co poznawalne. Zatem itd.

4. Przeciw powyższemu – w Liście do Tymoteusza czytamy: „Wszelkie Pismo od Boga natchnione [jest] i pożyteczne do nauczania, do przekonywania, do poprawiania, do kształcenia w sprawiedliwości” [2 Tm 3,16] itd. Ponadto w Księdze Barucha<sup>12</sup> mówi się o mądrości: „Nie ma nikogo, kto by znał jej drogę i kto by rozpoznał jej ścieżkę. Lecz zna ją Wszechwiedzący [...]”; dlatego ktoś może ją osiąść tylko dzięki temu, który wie wszystko. Dotyczy to jej konieczności. W rzeczywistości Prorok dodaje: „Zbadał wszystkie drogi mądrości i dał ja słudze swemu, Jakubowi, i Izraelowi, umiłowanemu swemu”<sup>13</sup>, jeśli chodzi o Stary Testament, oraz: „Potem ukazała się ona na ziemi i zaczęła przebywać wśród ludzi”<sup>14</sup>, jeśli chodzi o Nowy Testament.

## I. Spór między filozofami a teologami

5. Odnośnie do tej kwestii wydaje się, że istnieje spór między filozofami a teologami. Filozofowie przyjmują doskonałość natury i odrzucają doskonałość nadprzyrodzoną<sup>15</sup>; teologowie dostrzegają defekt natury i konieczność łaski oraz doskonałość nadprzyrodzoną<sup>16\*</sup>.

### A. Opinia filozofów

Filozof powiedziałby zatem, że nie ma żadnego nadprzyrodzonego poznania dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania, lecz każde poznanie konieczne

<sup>10</sup> *Proportionalitas* Szkot omawia szerzej w: *Ordinatio* II, d. 9, q. 1–2, n. 36 (VIII, 150).

<sup>11</sup> Arystoteles, *Metafizyka* II, rozdz. 2, 994a–994b, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 646–648.

<sup>12</sup> Ba 3,31–32.

<sup>13</sup> Ba 3,37.

<sup>14</sup> Ba 3,38. Chodzi o rozważaną tu mądrość, czyli Boga jako wszechwiedzącego.

<sup>15</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa quaestionum ordinariam*, a. 4, q. 5, f. 32–33 B, Paris 1520 (reprint 1966).

<sup>16</sup> \* [interpolacja] I tym samym bardziej ją honorują.

dla siebie może on uzyskać przez działanie przyczyn naturalnych. Na potwierdzenie tego przywołuje się autorytet i argumentację Filozofa z różnych jego dzieł.

6. Pierwszy argument pochodzi z dzieła *O duszy*, księga trzecia<sup>17</sup>, w której stwierdza się, że „intelekt czynny jest tym, co wszystko sprawia, a intelekt bierny jest tym, przez co wszystko się staje”. Na podstawie tego argumentuję następująco: z naturalnych władz czynnej i biernej, jednocześnie zbliżonych do siebie (*approximatis*) i działających bez przeszkód, wynika ich konieczne działanie, ponieważ jest ono istotowo od nich zależne jako od przyczyn wcześniejszych. Tym, co aktywne w odniesieniu do wszelkich rzeczy poznawalnych, jest intelekt czynny, zaś tym, co bierne, jest intelekt bierny, a istnieją one w sposób naturalny w duszy i nic ich nie zakłóca. To jest jasne. Zatem z ich naturalnej mocy może powstać akt poznania odnoszący się do wszystkiego, co poznawalne<sup>18</sup>.

7. Argument ten jest wzmocniony<sup>19</sup> za pomocą następującego rozumowania: każdej naturalnej władzy (*potentia*) biernej odpowiada jakaś naturalna władza czynna, inaczej bowiem władza bierna wydawałaby się zbędna w naturze, gdyby nic w naturze nie mogło jej zaktualizować. Skoro zaś intelekt możnościowy jest władzą bierną w stosunku do wszystkiego, co poznawalne<sup>20</sup>, to odpowiada mu jakaś naturalna władza czynna. Wynika więc z tego przyjęta teza. Przesłanka mniejsza jest jasna, gdyż intelekt możnościowy w naturalny sposób dąży do poznania tego, co poznawalne, zatem w naturalny sposób jest on doskonałony dzięki jakiemukolwiek poznaniu; dlatego też w naturalny sposób jest zdolny do wszelkiego intelektualnego ujęcia (*intellectio*).

8. Poza tym w *Metafizyce* w księdze szóstej<sup>21</sup> wyróżnia się sprawność (*habitus*) spekulatywną w matematyce, fizyce i metafizyce; a zgodnie z przedstawionym

<sup>17</sup> W rzeczy samej u Arystotelesa dłuższy wywód: „Jak w całej naturze [dwie istnieją zasady], z których jedna jest materią w każdym rodzaju [bytów] (bo jest potencjalnie wszystkimi tymi bytami), druga jest przyczyną i czynnikiem sprawczym (bo tworzy wszystko i jest podobna do sztuki w stosunku do materii) – tak samo i w duszy musi koniecznie istnieć to zróżnicowanie. W samej rzeczy istnieje [w niej] jeden rozum, który odpowiada materii – bo staje się wszystkim – i drugi [który odpowiada przyczynie sprawczej] – bo tworzy wszystko, jak specjalny rodzaj nawyku nabytego, podobny pod tym względem do światła, bo i światło na swój sposób sprawia, że barwy potencjalne stają się barwami aktualnymi. I ten rozum jest oddzielony, odporny na wpływy zewnętrzne i niezmienny, ponieważ jest ze swej natury aktem. Zawsze przecież, to, co działa, jest bardziej dostojne od tego, co odbiera [jego] wpływ; a przyczyna jest czymś [wyższym] od materii. Wiedza aktualna jest identyczna z jej przedmiotem. W danym osobniku [wiedza] potencjalna jest pod względem czasu wcześniejsza [od aktualnej], lecz absolutnie rzecz biorąc nie jest od niej wcześniejsza, nawet pod względem czasu”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 5, 430a 14–30, s. 128–129.

<sup>18</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 1, q. 5, f. 15 F.

<sup>19</sup> Odnośnie do *confirmatio* zob. n. 79 niniejszego „Prologu”.

<sup>20</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 4, f. 29 O.

<sup>21</sup> W rzeczywistości Arystoteles wyróżnia fizykę, matematykę, teologię i coś, co nazywa „filozofią pierwszą”, czyli właśnie metafizykę. „Jeżeli jednak istnieje coś, co jest wieczne, nieruchome

w tym dziele dowodem nie wydaje się możliwe, aby istniało wiele sprawności spekulatywnych, ponieważ rozważa się w nich całość bytu, ujętego zarówno jako samego w sobie, jak i w odniesieniu do wszystkich jego części. Zatem jak nie może istnieć żadna sprawność spekulatywna inna niż wskazane, podobnie nie może istnieć żadna sprawność praktyczna inna niż nabyte praktyczne sprawności – aktywna i faktyczna<sup>22</sup>. Dlatego nabyte nauki praktyczne wystarczają do udoskonalenia intelektu praktycznego, zaś nabyte spekulatywne wystarczają do udoskonalenia intelektu spekulatywnego.

9. Ponadto ten, kto może w sposób naturalny zrozumieć zasady, może również w sposób naturalny poznać wnioski zawarte w zasadzie. Wniosek ten udowodniam w ten sposób, że nauka o wnioskach zależy wyłącznie od zrozumienia zasady i dedukcji wniosków z zasady, co jasno wynika z definicji terminu „wiedzieć”<sup>23</sup> podanej w pierwszej księdze *Analitik wtórych*<sup>24</sup>. Jednak dedukcja jest sama z siebie oczywista<sup>25</sup>, co jasno wynika z definicji doskonałego sylogizmu zawartej w pierwszej księdze *Analitik pierwszych*<sup>26</sup>, ponieważ „niczego mu nie brakuje w tym, czym jest lub jawi się w sposób oczywisty jako konieczny”. Dlatego też, gdy zna się zasady, wówczas jest się w posiadaniu wszystkiego, co jest konieczne do znajomości wniosków. I w ten sposób przesłanka większa jest jasna.

---

i rozłączne, to oczywiście wiedza o tym należy do nauki teoretycznej – a nie do fizyki [...] ani matematyki, lecz do nauki wcześniejszej od nich. [...] Muszą przeto istnieć trzy nauki badawcze: matematyka, fizyka i teologia; jest wszak oczywiste, że jeżeli jest gdzieś obecna boskość, to jest obecna w rzeczach tego rodzaju. Ta najwyższa nauka musi się zajmować najwyższym rodzajem”. Arystoteles, *Metafizyka*, VI, rozdz. 1, 1026a 18–26, s. 714. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 4, f. 29 O.

<sup>22</sup> Por. *Expositio in Metaphysicam Aristotelis* VI, c. 1, n. 7 (VI, 131a, Vivès); *Ordinatio* I, d. 6, q. un., n. 12 (IV, 92).

<sup>23</sup> W oryginale występuje bezokolicznik *scire* czasownika *scio*, który tłumaczy się w interesującym tu Szkota kontekście jako: „wiedzieć”, „znać”, „rozumieć”, „poznawać”. Wybrałem polski termin „wiedzieć”, choć należy pamiętać, że z czasownikiem tym jest związany rzeczownik *scientia*, czyli nauka. Chodzi tu zatem o wiedzę naukową.

<sup>24</sup> „Sądzimy, że wówczas poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może. Jasne więc, że poznanie naukowe jest czymś tego rodzaju, bo jeśli wziąć pod uwagę ludzi nie mających wiedzy naukowej i takich, którzy ją posiadli, to pierwsi sądzą, iż rzecz się tak przedstawia, a ci drudzy wiedzą, że tak się przedstawia i rzeczywiście tak jest”. Arystoteles, *Analitiki wtóre* I, rozdz. 2, 71b 1–10. Wydanie polskie: Arystoteles, *Analitiki pierwsze i wtóre*, przeł. K. Leśniak, Warszawa 1973, s. 185.

<sup>25</sup> Por. n. 45 i n. 329 niniejszego „Prologu”.

<sup>26</sup> „Nazywam sylogizm doskonałym, jeżeli nie potrzebuje niczego więcej ponad to, co zostało w nim przyjęte, ażeby ujawniła się konieczność”. Arystoteles, *Analitiki pierwsze* I, rozdz. 1, 24b 22–24, s. 4–5.

10. W sposób naturalny jednak poznajemy pierwsze zasady<sup>27</sup>, w których wirtualnie<sup>28</sup> zawarte są wszystkie wnioski, zatem w naturalny sposób możemy znać (*scire*) wszelkie dające się poznać wnioski.

Dowód pierwszej części przesłanki mniejszej: skoro terminy pierwszych zasad są w najwyższym stopniu wspólne<sup>29</sup>, to możemy je w naturalny sposób zrozumieć (*intelligere*), co wynika z pierwszej księgi *Fizyki*<sup>30</sup>, w której stwierdza się, że to, co najwyższym stopniu wspólne, jest pojmowane w pierwszej kolejności (*communissima primo intelliguntur*)<sup>31\*</sup>. „Zasady zatem poznajemy i rozumiemy, jeśli poznajemy terminy”, czytamy z kolei w księdze pierwszej *Analityk wtórych*<sup>32</sup>, dlatego też możemy w sposób naturalny poznać pierwsze zasady.

<sup>27</sup> Odnośnie do pierwszych zasad zob. wywody w: *Expositio in Metaphysicam* IV, q. 2, n. 2. W związku z tym pojawia się jednak pewna trudność, ponieważ ogólnie rzecz biorąc takiego dzieła nie ma w wydaniu krytycznym Dunsza Szkota. W wydaniu Vivèsa jest to tom V od strony 445 i tom VI. W wydaniu *Opera Philosophica B. Ioannis Duns Scoti*, t. IV s. 100 w przypisie 50 możemy przeczytać: „Expositio Scoti litteraris, ut videtur, nunc deperdita est”; cf. Antonius Andreas, *Expositio in libros Metaph.* VII sum. 2 c. 3 n. [29] (ed. Vivès, s. 175b-176a). A zatem ten tekst z wydania Vivèsa jest dzisiaj przypisywany Antoniemu Andrzejowemu. Szerzej na ten temat pisze Giorgio Pini w: *Ioannis Duns Scoti Notabilia super Metaphysicam*, cura et studio Giorgio Pini, Turnhout 2017, s. VII–VIII. Ważne są również ustalenia w: Ch. Balić, *John Duns Scotus: Some Reflections on the Occasion of the Seventh Centenary of His Birth*, Roma 1966, s. 33 i dalsze.

<sup>28</sup> W *Reportatio* pisze Szkot o trzech sposobach zawierania: formalnie, wirtualnie, potencjalnie. Zob. *Reportatio Parisiensis* I, d. 45, q. 2, n. 5. Należy pamiętać, że *Rep. Par.* I i II w wydaniu Waddinga-Vivèsa nie są autentycznymi tekstami Szkota. To *Additiones Magnae* Wilhelma z Alwicks. Na ten temat zob: B. Hechich, *Il problema delle 'Reportationes' nell'eredità dottrinale del B. Giovanni Duns Scoto*, w: *Giovanni Duns Scoto: Studi e ricerche nel VII centenario della sua morte in onore di P. César Saco Alarcón*, edited by Martín Carbajo Núñez, vol. 1, Rome 2008, s. 75–78. Cytowanie musi więc się odwoływać do wydania Woltera-Bychkova: John Duns Scotus, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I–A, Latin Text and English Translation*, vol. 2. Translated and edited by Allan B. Wolter and Oleg V. Bychkov, St. Bonaventure (N.Y.) 2008 [Contains distinctions 22–48]. W wydaniu tym jest to n. 20, s. 544.

<sup>29</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 1, q. 12, f. 22 L.

<sup>30</sup> „A dla nas jasne i wyraźne jest przede wszystkim to, co już mocniej zostało zespolone; rozczłonkując to samo później uzyskujemy lepszą wiedzę o elementach i zasadach. Z tego przeto względu należy przechodzić od ogółu do szczegółu”. Arystoteles, *Fizyka* I, rozdz. 1, 184a 19–22. Wydanie polskie: Arystoteles, *Fizyka*, przeł. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 24.

<sup>31</sup> \* [tekst odrzucony] zatem w naturalny sposób je poznajemy, ponieważ są one jak drzwi do domu, zob. księga druga *Metafizyki*. [interpolacja] zatem możemy w naturalny sposób je pojąć, ponieważ jak czytamy w pierwszej księdze *Fizyki*, te najbardziej wspólne są pojmowane przez nas jako pierwsze, ponieważ są jak drzwi do domu, zob. druga księga *Metafizyki*.

<sup>32</sup> U Stagiryty czytamy: „[...] znajomość przesłanek bezpośrednich jest niezależna od dowodu, a konieczność tego jest oczywista; skoro bowiem musimy znać pierwsze przesłanki, na których opiera się dowód i skoro cofanie musi się zatrzymać na przesłankach bezpośrednich, to muszą być one niedowodliwe. Taki zatem jest nasz pogląd, a w dodatku twierdzimy, że nie

11. Dowód drugiej części przesłanki mniejszej: skoro terminy pierwszych zasad są najbardziej wspólne, wtedy to, gdy są rozdzielane, to są rozdzielane na wszystkie podległe pojęcia. Przyjmuje się zaś powszechnie istnienie takich terminów w pierwszych zasadach i z tego powodu rozciągają się one na wszystkie pojęcia szczegółowe<sup>33</sup>, a w konsekwencji na terminy wszystkich szczegółowych wniosków<sup>34\*</sup>.

## B. Odrzucenie opinii filozofów

12. Przeciwno takiemu stanowisku można argumentować na trzy sposoby.

Zauważmy, że nic nadprzyrodzonego nie może być ukazane przez naturalny rozum jako przynależne (*in esse*) człowiekowi w jego ziemskim stanie pielgrzymowania (*viatori*)<sup>35</sup>, ani też, że jest konieczne wymagane dla jego doskonałości, ani także posiadający je nie może poznać, że je w sobie ma (*sibi in esse*). Tak więc nie można się tu posłużyć naturalnym rozumowaniem do odrzucenia Arystotelesa: jeśli argumentuje się, opierając na prawdach wiary (*ex creditis*), to nie jest to argument przeciwko Filozofowi, gdyż nie zgadza się on przesłanką przyjętą na drodze wiary. Zatem przywołane tu racje przeciwko niemu mają odmienną przesłankę, przyjętą na drodze wiary lub uzasadnioną na podstawie treści wiary. Dlatego też są one wyłącznie teologicznymi przekonaniem, uzyskanymi z treści wiary i prowadzącymi do tego, w co się wierzy (*ex creditis ad creditum*).

13. [Pierwszy argument zasadniczy] Po pierwsze, argumentuje się następująco: każdy sprawca musi za pomocą poznania wyraźnie poznać swój cel<sup>36</sup>. Udowadniam to, opierając się na fakcie, że każdy sprawca działa ze względu na cel, pożądaną celu; wszystko, co działa samo przez się, działa ze względu na cel. Wszystko, co działa samo przez się, pożąda celu na swój sposób. Dlatego tak jak dla sprawcy naturalnego jest konieczne pożądanie celu, ze względu na który powinien działać, podobnie dla sprawcy działającego za pomocą poznania, który także jest działającym samym przez się, co wynika z drugiej księgi *Fizyki*<sup>37</sup> – konieczne jest pragnienie celu, powinien działać. Przesłanka większa jest więc jasna.

---

tylko istnieje wiedza naukowa, ale także jakiś jej początek, dzięki któremu możemy poznać krańcowe twierdzenia”. Arystoteles, *Analityki wtóre*, I, rozdz. 3, 72b 20–25, s. 189.

<sup>33</sup> Por. n. 84 niniejszego „Prologu”.

<sup>34</sup> \* [interpolacja] a ta część dowiedziona jest z mniejszej przesłanki drugiej racji argumentu.

<sup>35</sup> *Viator* – wędrowiec. Chodzi o człowieka w jego aktualnym, ziemskim stanie bytowania.

<sup>36</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 4, q. 4, f. 32.

<sup>37</sup> „[...] niektóre zdarzenia powstają dzięki czemuś, inne nie. A znowu w grupie pierwszej można wyróżnić takie, które są zależne od wolnego wyboru, i takie, które nie są zależne, ale obydwie grupy zdarzeń powstają dzięki czemuś. Jest więc oczywiste, że nawet wśród zdarzeń, które nie podlegają konieczności nie powtarzają się często, istnieją również takie, które można określić jako celowe. Celowe jest wszystko to, co zostało utworzone przez umysł i przez naturę. [...] Tak

Jednak człowiek, opierając się na rzeczach naturalnych, nie może wyraźnie znać (*scire*) swego celu i z tego powodu koniecznie potrzebuje do tego jakiegoś nadprzyrodzonego poznania.

14. Mniejsza przesłanka jest jasna: po pierwsze, ponieważ Filozof, posługując się naturalnym rozumowaniem, albo zakłada szczęście po to, aby uzyskać doskonałe poznanie substancji oddzielonych, co wydaje się sugerować w pierwszej i dziesiątej księdze *Etyki nikomachejskiej*<sup>38</sup>, albo też, jeśli nie określa dokładnie tego, co jest dla nas najwyższą doskonałością, nie dochodzi do innego naturalnego rozumowania, a to sugeruje, że posługując się tylko drogą naturalną błędzi względem celu w szczególności lub pozostaje w niepewności<sup>39</sup>. Z tego względu w pierwszej księdze *Etyki nikomachejskiej* Filozof, powątpiewając, stwierdza: „Jeśli jest to darem bogów, wówczas czymś sensownym dla człowieka będzie takie szczęście”<sup>40</sup>.

---

jak jedne rzeczy istnieją z istoty swej, a inne z przypadku, tak też i przyczyny; [...] To, co jest przyczyną istotną [samą w sobie], jest określone, natomiast to, co jest przyczyną przypadkową, nie może być określone, albowiem nieograniczona jest ilość atrybutów każdej poszczególnej rzeczy”. Arystoteles, *Fizyka* II, rozdz. 5, 196b 10–22, s. 54.

<sup>38</sup> „Twierdzenie jednak, że szczęście jest najwyższym dobrem, wydaje się czymś, na co wszyscy przypuszczalnie się godzą, tym natomiast, czego się tu żąda, jest dokładniejsze określenie, czym ono jest. Można by może określenie takie podać, biorąc pod uwagę swoistą funkcję człowieka. Jak bowiem u fletnisty, rzeźbiarza i u każdego artysty oraz w ogóle u każdego, kto ma jakąś funkcję i jakąś właściwą sobie czynność, wartość jego i «dobrość» tkwi w spełnianiu owej funkcji, tak też zdaje się być i u człowieka, jeśli istnieje jakaś swoista jego funkcja. Czyżby więc cieśla i szewc mieli jakieś właściwe sobie funkcje i czynności, człowiek zaś miałby ich nie mieć, lecz miałby być stworzony do próżniactwa? Czy też raczej tak jak oko, ręka i noga, i każda w ogóle część ciała posiada jakąś funkcję swoistą, tak też i człowiekowi przypisać można obok tamtych wszystkich jakąś właściwą mu funkcję? Jakaż by to więc mogła być? Co się tyczy w życia, to wspólne ono jest – jak wiadomo – człowiekowi nawet z roślinami, a szukamy funkcji swoistej człowieka. Należy więc abstrahować od funkcji życiowych, polegających na odżywianiu się i wzrastaniu. Następnym rodzajem życia byłoby jakieś życie polegające na odbieraniu wrażeń zmysłowych, ale i ono wspólne jest – jak się okazuje – człowiekowi z koniem, wołem i wszelką w ogóle istotą żyjącą. Pozostaje tedy życie polegające na działaniu pierwiastka rozumnego.” Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, rozdz. 7, 1097b 22–1098a 20, przeł. D. Gromska, Warszawa 2002, s. 20–21. Por. „Tak zwana samowystarczalność musi też przysługiwać przede wszystkim czynności teoretycznej kontemplacji. Tych bowiem rzeczy, które do życia są niezbędne, potrzebuje na równi filozof i człowiek sprawiedliwy, i wszyscy inni odznaczający się jakimiś cnotami ludzie; kiedy jednak są już dostatecznie wyposażeni w tego rodzaju rzeczy, człowiek sprawiedliwy potrzebuje innych ludzi, wobec których i wraz z którymi mógłby postępować sprawiedliwie, a podobnie człowiek umiarkowany i mężny, i wszyscy inni tym podobni, filozof natomiast może oddawać się swej czynności kontemplacyjnej nawet jeśli jest sam, i to tym bardziej, im bardziej jest filozofem, potrafi to może lepiej czynić przy pomocy współpracujących z nim ludzi, ale mimo to jest najbardziej samowystarczalny”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* X, rozdz. 4, 1177a 12–1177b 1, s. 379–380.

<sup>39</sup> \* [adnotacja] to znaczy, na wiarę.

<sup>40</sup> W rzeczywistości u Stagiryty czytamy: „Owóż, jeśli istnieje w ogóle coś, co ludzie zawdzięczają bogom, to chyba i szczęście jest darem bożym, i to bardziej aniżeli którekolwiek z dóbr

15. Po drugie, przesłankę mniejszą dowodzi się przez to samo rozumowanie, ponieważ właściwy cel każdej substancji poznajemy wyłącznie w oparciu o ujawniające się nam jej akty, z których wynika, że cel taki będzie odpowiadać takiej naturze<sup>41 42\*</sup>. Nie doświadczamy żadnych aktów, ani też nie poznajemy, by w obecnym stanie bytowania przynależały do naszej natury takie akty, dzięki którym poznajemy obraz (*visio*) substancji oddzielonych, który byłby odpowiedni dla nas. Zatem nie możemy w naturalny sposób wyraźnie poznać, że ów cel będzie odpowiadać naszej naturze.

16. Pewne jest przy tym to, że niektóre warunki celu, sprawiające że jest on bardziej pożądany i z gorliwością poszukiwany, nie mogą być wystarczająco poznane za pomocą naturalnego rozumowania. A jeśli nawet uzna się, że rozumowanie wystarcza do udowodnienia, iż pełna i urzeczywistniona wizja Boga (*visio Dei*) jest celem człowieka, to jednak nie wynika z tego, że owe akty w sposób niezmienny są odpowiednie dla udoskonalenia człowieka, zarówno w duszy, jak i w ciele, co zostało stwierdzone w księdze czwartej, w dystynkcji 43<sup>43</sup>. Niemniej jednak trwanie takiego rodzaju dobra jest dużo bardziej pożądanym warunkiem wypełnienia celu niż w przypadku, gdyby było ono przemijające. Pełne bowiem osiągnięcie takiego dobra jest w dużo wyższym stopniu pożądane w naturze doskonałej niż w duszy oddzielonej, jak jasno wskazuje św. Augustyn w dwunastej księdze dzieła *O Księdze Rodzaju*<sup>44</sup>. Dlatego te i podobne warunki celu konieczne trzeba znać, po to, by wiedzieć, jak skutecznie zapytać o cel, ale naturalne rozumowanie tu nie wystarcza. Z tego powodu wymagana jest wiedza przekazana w sposób nadprzyrodzony.

17. [Druża zasadnicza racja] Drugą rację udowadniam następująco<sup>45\*\*</sup>: dla każdego poznającego sprawcy ze względu na cel konieczne jest poznanie, w jaki sposób i jak taki cel się osiąga. Ponadto konieczne jest poznanie wszystkiego, co jest konieczne dla takiego celu. Trzecią koniecznością jest poznanie wszystkiego, co jest odpowiednie dla takiego celu. Pierwsza konieczność jest oczywista, gdyż jeśli się nie wie, w jaki sposób i jak osiągnąć cel, to wówczas nie wie się też, jak siebie usposobić, aby go osiągnąć. Drugą konieczność dowodzi się wychodząc od tego, że jeśli nie zna się wszystkiego, co konieczne dla takiego celu, to z powodu

---

ludzkich, skoro jest najcenniejszym z nich”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, rozdz. 9, 1099b 11–13, s. 28.

<sup>41</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 127 (V, 201).

<sup>42</sup> \* [interpolacja] jest to jasne w odniesieniu do opadania czegoś ciężkiego, co stanowi akt [czegoś] ciężkiego w relacji do środka i do celu.

<sup>43</sup> Zob. *Ordinatio* IV, d. 43, q. 2, n. 31–32 (XIV, 10).

<sup>44</sup> St. Augustinus, *Super Genesi ad litteram libri duodecim* XII, c. 35, n. 68, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 34, s. 654–655.

<sup>45</sup> \*\* [adnotacja] dotyczy to przygodności, zatem nie tego, co można ująć w nauce.

nieznajomości jakiegoś aktu koniecznego dla celu nie można do niego dotrzeć. Jeśli zaś odnośnie do trzeciej konieczności nie będzie się znało tego, co konieczne, to z powodu wątpliwości dotyczącej tego, że nie wie się czegoś, co konieczne, to nie zawsze uda się zrealizować to, co konieczne.

18. Owych trzech konieczności człowiek nie może poznać za pomocą naturalnego rozumowania. Dowód na pierwszą: zbawienie udzielone jest jako nagroda za zasługę, którą Bóg uznaje za wartą takiej nagrody. W konsekwencji nie jest ono naturalną koniecznością, będącą następstwem naszych czynów, jakiegokolwiek by one nie były, ale zbawienie jest udzielone przez Boga przygodnie, to znaczy w oparciu o uznanie pewnych czynów za chwalebne<sup>46</sup>. Wydaje się, że nie można tego wiedzieć w sposób naturalny, ponieważ błąd popełnili tu nawet filozofowie, uznając wszystko to, co bezpośrednio pochodzi od Boga za konieczne od Niego pochodzące. Co najmniej dwa człony tego argumentu są oczywiste, mianowicie że nie można za pomocą naturalnego rozumowania znać tego, co akceptuje wola Boża, to znaczy wiedzieć, w jaki sposób uznaje ona przygodnie takie lub inne czyny za godne życia wiecznego i dla jego osiągnięcia wystarczające<sup>47\*</sup>. Wyłącznie bowiem od woli Boga zależy uznanie takowych, wobec których działa ona przygodnie, zatem itd.

19. [Zarzuty wobec dwóch zasadniczych racji] Tym dwóm argumentom stawia się jednak zarzuty. Przeciwno pierwszemu następujący: wszelka natura stworzona istotowo zależy od jakiejś rozumianej samo przez się jej przyczyny i z powodu takiej zależności dzięki poznaniu przyczynowemu za pomocą dowodzenia faktycznego (rozumowaniu typu *quia*<sup>48</sup>) można znać i poznać każdą

<sup>46</sup> Zob. n. 55–56 niniejszego „Prologu”; por. *Ordinatio* I, d. 17, p. 1, q. 3, n. 136–146 (V, 206–209).

<sup>47</sup> \* [adnotacja] to znaczy na wiarę.

<sup>48</sup> Typ rozumowania *quia* oznacza dowodzenie oparte na podążaniu od skutku do przyczyny. Dowodzenie to nazywa się dowodzeniem faktycznym: *demonstratio quia*. Mieczysław A. Krąpiec uważa, że w średniowieczu rozwinął ten typ rozumowania (dowodzenia) św. Tomasz z Akwinu, idąc za Arystotelesem: „Św. Tomasz w komentarzu do *Analityk* wyróżnia za Stagirytą dwa rodzaje *demonstratio quia*: a) z poznania zmiennych i bezpośrednich skutków dochodzi się do poznania przyczyny rzeczy – skutki są bowiem niekiedy bardziej znane i bardziej dostępne naszemu poznaniu (zwł. zmysłowemu) aniżeli przyczyna; b) z poznania dalszych, nie bezpośrednio właściwych przyczyn – tego rodzaju rozumowanie wskazuje, że rzecz jakaś jest: jeśli są skutki, to istnieje jakaś przyczyna, ale nie wiemy, dlaczego fakt jakiś jest właśnie taki, jaki jest. Dwa aspekty rozumowania *quia* wskazują, że może ono być i aposterioryczne, dowodzenie faktyczne i wyjaśniające, i aprioryczne: jest aposterioryczne, gdyż ze skutków dochodzimy do stwierdzenia przyczyny jakiejś rzeczy, natury której jednak nie znamy; jest aprioryczne, gdyż z przyczyn dalszych i niewłaściwych wnioskujemy o skutku – wówczas, chociaż wskazujemy przez przyczyny na skutek, to jednak (ponieważ brak bezpośrednio koniecznościowych związków) rozumowania takiego nie można zaliczyć do dowodzenia przez poznanie właściwych przyczyn (poznanie apodyktyczne, niezawodne), i dlatego spada ono do rzędu niższego *quia*, aczkolwiek w swej formie może być rzeczywiście poznaniem apriorycznym”. *Dowodzenie*

jej przyczynę samą przez się. Zatem jeśli natura człowieka jest dla człowieka poznawalna w naturalny sposób, jest ona bowiem proporcjonalna do jego władzy poznawczej, to wynika z tego, że dzięki takiej poznanej naturze można w sposób naturalny poznać cel tej natury<sup>49\*</sup>.

20. Ten argument jest wzmocniony [następująco]: jeśli bowiem z poznania niższej natury poznaje się jej cel, to w nie mniejszym stopniu jest to możliwe w proponowanym twierdzeniu, ponieważ w tym przypadku zależność czegoś skończonego od swego celu nie jest mniejsza niż w odniesieniu do innych [przypadków]<sup>50</sup>.

21. Na podstawie tej racji wydaje się także, że fałszywe jest twierdzenie: „cel substancji jest poznawany wyłącznie na podstawie jej aktów”, co bierze się pod uwagę w przesłance mniejszej, ponieważ z poznania natury samej w sobie można za pomocą dowodzenia faktycznego poznać jej cel.

22. Jeśli więc twierdzi się, iż racja ostatecznie uzasadnia, że człowiek może w sposób naturalny poznać swój własny naturalny cel, ale nie jest tak odnośnie do celu nadprzyrodzonego, to przeciwko temu Augustyn w dziele *O przeznaczeniu świętych* pisze: „Zdolność posiadania wiary, tak jak zdolność posiadania miłości, przynależy do natury człowieka, mimo że posiadanie wiary, jak i posiadanie miłości, jest łaską dla wierzącego”<sup>51</sup>. Jeśli więc natura człowieka jest dla człowieka w naturalny sposób możliwa do poznania, to podobnie jest możliwa do poznania władza, która należy do takiej natury, i w konsekwencji przypisanie takiej natury do celu, do którego kierują ją wiara i miłość.

23. Podobnie człowiek w sposób naturalny pragnie celu, który nazywasz nadprzyrodzonym, a więc jest do tego celu w naturalny sposób przyporządkowany. Z takiego zaś przyporządkowania można ów cel wywnioskować, opierając się na poznaniu natury przyporządkowania do niego<sup>52</sup>.

24. Podobnie w sposób naturalny można poznać, że pierwszym przedmiotem intelektu jest byt, jak stwierdza Awicenna w *Metafizyce*<sup>53</sup> i w sposób naturalny można poznać, że treść bytu w najdoskonalszym stopniu zachowana jest

---

*faktyczne i wyjaśniające* [hasło], w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.ptta.pl/pef/pdf/d/dowodzenief.pdf> (data dostępu: 23.12.2017).

<sup>49</sup> \* [adnotacja] Twierdząc, że cel, który jest przyczyną celową z tego powodu, z którego przyczyna jest celowa, i podobnie jak poznaje się [przyczynę] sprawczą w aspekcie, który jest konieczny wymagany, aby była pierwszą [przyczyną] sprawczą.

<sup>50</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 4, q. 8, f. 34 V.

<sup>51</sup> St. Augustinus, *De praedestinatione sanctorum liber unus*, c. 5, n. 10, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 44, s. 287.

<sup>52</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 4, q. 6, f. 33 F.

<sup>53</sup> Avicenna, *Metaphysica* I, cap. 6.

w Bogu<sup>54</sup>. Z kolei cel wszelkiej władzy zawiera się optymalnie w tym, co podpada pod jej pierwszy przedmiot, ponieważ jedynie w nim jest doskonała niezmiennosc (*quietatio*) i rozkosz (*delectatio*), jak wynika z księgi dziesiątej *Etyki nikomachejskiej*<sup>55</sup>. Dlatego też w sposób naturalny można poznać to, że człowiek wedle swego intelektu jest przyporządkowany do Boga jako celu.

25. Argument wzmacnia się następująco: ponieważ to, dla czego istnieje cel możliwy do poznania w sposób naturalny przez pewną władzę, jest jej pierwszym przedmiotem, w konsekwencji daje się on w naturalny sposób poznać, a ponadto można poznać to, w czym zachowana jest treść jej pierwszego przedmiotu, oraz to, że najdoskonalsza spośród takich rzeczy jest celem władzy. Dusza<sup>56</sup> z kolei zna samą siebie, jak podaje Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>57</sup>, zatem wie, co jest jej pierwszym przedmiotem. Wie także, że Bóg nie przewyższa treści jej pierwszego przedmiotu, ponieważ gdyby tak było, to wówczas w żaden sposób nie mogłby być rozpoznawany przez duszę (*nullo modo esset ab ipsa mente intelligibilis*), dlatego wie ona, że Bóg jest ostatecznością, w której zachowana jest racja przedmiotu i dzięki temu wie ona, że jest On celem jej władzy<sup>58</sup>.

26. Przeciwko drugiemu argumentowi argumentuje się tak: jeżeli za pomocą przesłanki (*extremum*) poznaje się wniosek, to w konsekwencji również termin średni. A konieczności niezbędne do osiągnięcia celu są pośrednikami pomiędzy naturą i celem, niezbędnymi do jego osiągnięcia. Dlatego jeśli z poznania natury

<sup>54</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 7, q. 3, f. 51 L.

<sup>55</sup> Zob. wcześniej cytowany w przypisie 34 fragment z dziesiątej księgi *Etyki nikomachejskiej*.

<sup>56</sup> Tak tłumaczą pojawiający się tu termin *mens*. Można go również przełożyć jako umysł. Zob. np. tytuł sławnego dzieła św. Bonawentury *Itinerarium mentis ad Deum – Droga duszy do Boga*, oraz następny przypis 48.

<sup>57</sup> „Cóż więc powiemy? Czy dusza po części siebie zna, a po części nie zna? Przecież to niedorzeczność mówić, że dusza nie całą siebie zna, kiedy się poznaje. Nie mówię: wszystko wie, całkowicie siebie poznaje. Ale tym, co ona poznaje, jest cała dusza. Jeśli bowiem wie o sobie coś jakiego, czego nie mogłaby poznać, nie będąc całą przedmiotem poznania, w takim razie całą siebie zna. Zna siebie jako coś poznającą, a przecież tylko cała dusza może coś poznawać. A więc zna siebie całą. A z drugiej strony, czego dusza jest w równym stopniu świadoma, jak nie tego, że żyje? Dusza nie może istnieć, a nie żyć, zwłaszcza gdy jeszcze ponadto posiada władzę rozumienia (bo i dusze zwierząt również żyją, lecz nie rozumieją). Podobnie więc jak cała dusza jest duszą, tak cała też żyje. I wie, że żyje. Więc całą siebie zna. A wreszcie dusza, szukając poznania siebie, już wie, że jest duszą. W przeciwnym razie nie wiedziałaby, że siebie szuka i mogłoby się zdarzyć, że zamiast siebie szuka czegoś innego. Mogłoby np. tak być, że nie byłaby ona duszą; w takim razie szukając poznania duszy nie siebie by szukała. A ponieważ szuka tego, czym jest dusza, zatem ma świadomość, że jest duszą. Ale przypuśćmy, że szukając siebie, nie wie, że jest duszą; przypuśćmy, iż tyle tylko wie, że szuka siebie. Mogłaby wtedy także szukać jednej rzeczy zamiast drugiej, gdyby tego nie wiedziała. A więc z wszelką pewnością wie, czego szuka. A jeśli wie, czego szuka i siebie samej szuka, to dlatego, że zna siebie”. św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. X, rozdz. 3, n. 4, przeł. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 315.

<sup>58</sup> Zob. n. 206 niniejszego „Prologu”.

można poznać cel, według tego, co udowodniono wcześniej, to wydaje się, że podobnie można poznać to, co pośrednie a konieczne do osiągnięcia celu.

27. Wzmacnia się to następująco: jak się wydaje, w proponowanym twierdzeniu istnieje konieczny związek bytów odniesionych do tego samego celu, podobnie jak to jest w innych przypadkach. A według takiego związku w innych przypadkach poznawane ze względu na cel są różne rzeczy, tak jak z pojęcia zdrowia wnioskuje się, że takie a takie wymagania należy spełnić, aby być zdrowym, zatem itd.<sup>59</sup>

28. Odnośnie do pierwszego przykładu [n. 19] twierzę, że chociaż dotyczy celu, którym jest przyczyna celowa, a nie dotyczy celu osiągniętego w rezultacie działania – różnica między nimi zostanie przeanalizowana w innym miejscu<sup>60</sup> – to jednak można odnośnie do niego i do tego, co wynika ze św. Augustyna, i do trzeciego argumentu, dotyczącego władzy i pierwszego przedmiotu [n. 19, n. 22, n. 24], udzielić jednej odpowiedzi, mianowicie że wszystkie te argumenty są zgodne z faktem, że nasza natura lub władza intelektualna są dla nas w naturalny sposób możliwe do poznania. Argumenty te zaś są fałszywe w odniesieniu do właściwej i specyficznej istoty, za pośrednictwem której coś przyporządkowuje się takiemu celowi, i dzięki której jest owo coś zdolne do przyjęcia łaski, i dzięki której przyjmuje się Boga za najdoskonalszy przedmiot. Nasza dusza (*anima*) i nasza natura w obecnym stanie bytowania są bowiem poznawane przez nas tylko i wyłącznie w pewnym ogólnym ujęciu (*sub aliquo ratione generali*) wyabstrahowanym ze zmysłów, co zostanie wyjaśnione w dystynkcji trzeciej<sup>61</sup>. Jednak z owego ogólnego pojęcia (*talem generalem rationem*) nie sposób określić przypisania do owego celu, ani też nie można przyjąć łaski, podobnie jak uznać Boga za najdoskonalszy przedmiot.

29. Co się tyczy formy [argumentu]. Kiedy twierdzi się, że dążąc od bytu do celu można udowodnić cel za pomocą dowodzenia faktycznego, twierzę, że jest to prawdziwe tylko pod warunkiem, że poznało się byt dążący do celu w tej właściwej treści, dzięki której ów cel posiada. Taka mniejsza przesłanka jest fałszywa. A jeśli dowodzi się to za pomocą odniesienia (*per proportionem*), stwierdzam, że chociaż dusza jest dla siebie tym samym, to jednak w obecnym stanie bytowania odnosi się ona do siebie (*est sibi proportionalis*) jako przedmiotu jedynie w ogólnych treściach, które można wyabstrahować z przedmiotów wyobraźni zmysłowej.

30. Dla wzmocnienia tego [argumentu] [n. 20] stwierdzam, że również w odniesieniu do innych substancji właściwe cele, które są ich celami według

<sup>59</sup> Zob. n. 74 niniejszego „Prologu”.

<sup>60</sup> *Ordinatio* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 15–17 (II, 9–11).

<sup>61</sup> *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 185–189 (III, 112–116).

właściwych treści, są poznawane wyłącznie wtedy, gdy są pewnymi ujawniającymi się aktami, w oparciu o które wnioskuje się ich przyporządkowanie do takiego celu.

31. Z powyższego odnośnie do tego, co jest dodane przeciwko dowodowi na mniejszą przesłankę [n. 21] jasno wynika, że nie jest fałszywe twierdzenie: „Właściwy cel substancji poznajemy tylko dzięki jego oczywistemu aktowi”, ponieważ twierdzenie to nie wyklucza możliwości poznania celu w inny sposób. Jest bowiem prawdą, że jeśli substancja jest poznawana w jej właściwej treści, to z samego faktu bycia poznawaną w ten sposób może być poznana jej przyczyna sama przez się. Jednak w ten sposób nie jest nam znana żadna substancja, dlatego też nie możemy o żadnym właściwym celu substancji wnioskować bez uwzględnienia oczywistego aktu (*per actum evidentem*) tej substancji uchwyconej w ogólny i pośredni sposób (*nota in universali et confuse*). W proponowanym argumentacie brakuje obu sposobów. A dowód przesłanki mniejszej dotyczy jednego z nich, mianowicie dotyczącego nieznanności aktu, zastępując go innym, dotyczącym nieznanności natury samej w sobie.

32. Odnośnie do drugiego argumentu odwołującego się do św. Augustyna [n. 22] twierdząc, że owa możliwość (*potentia*) posiadania miłości, jako dyspozycji w odniesieniu do Boga samego w sobie, pojmowanego w sensie właściwej treści miłości, odpowiada naturze człowieka ujętego jako gatunek, a nie naturze wspólnej jemu i bytom zmysłowym. Z tego powodu owa możliwość nie jest poznawalna w naturalny sposób w obecnym stanie bytowania człowieka, podobnie jak człowiek nie jest poznawany w takim aspekcie, w którym owa możliwość do niego przynależy<sup>62\*</sup>. Z tego względu odpowiadam, że argument o tyle jest zasadny, o ile może prowadzić do zasadniczego wniosku, to znaczy przeciwko przesłance mniejszej pierwszej racji. Lecz gdy kieruje się go przeciw odpowiedzi dotyczącej celu nadprzyrodzonego i celu naturalnego, wówczas odpowiadam następująco: zgadzam się z tym, że Bóg jest naturalnym celem człowieka, jednak pozyskanym nie w sposób naturalny, ale nadprzyrodzony. Zgadzam się również, że jest to następstwem naturalnego pożądania.

33. Odnośnie do innego [argumentu] [n. 24], należy odrzucić to, co jest w nim przyjęte, mianowicie że w naturalny sposób poznaje się, iż byt jest pierwszym przedmiotem naszego intelektu, i to byt, który zupełnie nie rozróżnia się na to, co zmysłowe i to, co niezmysłowe – a także stwierdzenie Awicenny uznającego, że poznaje się go w naturalny sposób. Miesza on bowiem swoją religię<sup>63</sup>, która pochodzi od Mahometa, z argumentami filozoficznymi, i pewne tezy stawia jako

<sup>62</sup> \* [interpolacja] Albo jak chce św. Augustyn, że natura jest w możności względem jej przyjmowania. Jednak nie może być owa władza zredukowana do aktu przez naturę.

<sup>63</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124 (III, 76–77).

filozoficznie i rozumowo dowiedzione, inne zaś jako przyjęte w oparciu o swoją religię. Na tej podstawie wyraźnie zaznacza on w dziewiątej księdze *Metafizyki*<sup>64</sup>, w rozdziale siódmym, że dusza oddzielona poznaje substancję niematerialną samą w sobie, i dlatego musi przyjąć, iż pod pierwszym przedmiotem intelektu kryje się niematerialna substancja. Nie jest tak jednak według Arystotelesa; jego zdaniem bowiem pierwszym przedmiotem naszego intelektu jest lub wydaje się być istota (*quiditas*) rzeczy zmysłowej albo samej w sobie rzeczy zmysłowej, albo w niej zawarta. Taka istota jest wyabstrahowana z rzeczy zmysłowych<sup>65\*</sup>.

34. Skoro jednak dalej prowadzi się uzasadnienie [n. 25] po to, by umocnić argument św. Augustyna, odpowiadam następująco: twierdzą, że wypowiedź św. Augustyna winna być odniesiona do pierwszego aktu<sup>66</sup>, samego z siebie całkowicie niezależnego względem aktu wtórnego, lecz teraz niedostępnego. Z powodu owej niedostępności akt wtórny nie jest teraz wyodrębniony z aktu pierwszego. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione dalej<sup>67</sup>.

35. Przeciwno temu argumentuje się, że człowiek w stanie natury ustanowionej [na początku] mógł poznać swą naturę<sup>68</sup>, a więc w konsekwencji także cel swej natury, za pomocą rozumowania wywiedzonego z właściwej treści (*ex deductione primae rationis*). Dlatego to poznanie nie jest nadprzyrodzone.

36. Podobnie przeciwko odpowiedzi na ostatni argument: nie poznaje się tego, czym jest pierwszy przedmiot intelektu, ponieważ nie poznaje się intelektu w każdym aspekcie właściwym, w którym odnosi się do takiego przedmiotu. W konsekwencji nie można poznać, czy coś jest inteligibilne, ponieważ nie poznaje się władzy [poznawczej] w każdym właściwym aspekcie, w którym odnosi się ona do czegokolwiek jako przedmiotu inteligibilnego.

37. Odpowiadam na to, że odnośnie do pierwszego argumentu należałoby wskazać, jakie było poznanie człowieka po stworzeniu [czyli w raju], o czym będzie mowa w innym miejscu<sup>69</sup>. Jednak przynajmniej jest w wędrowcy w obecnym

<sup>64</sup> Avicenna, *Metaphysica* IX, c. 7, f. 107 ra. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 22, q. 5, f. 134 B–F.

<sup>65</sup> \* [interpolacja] Stawia się tu zarzut, że jeśli istota materialna byłaby pierwszym i adekwatnym przedmiotem władzy intelektualnej, to intelekt nie mógłby pojąć czegoś o substancjach oddzielonych, ponieważ przedmiot adekwatnie, wirtualnie lub formalnie zawiera to, w czym może działać władza. Lecz istota materialna ani wirtualnie, ani formalnie nie odnosi się do substancji oddzielonych, zatem itd. Stwierdzam wszak, że założenie nie jest prawdziwe, ponieważ pięć form zmysłowych wspólnych, czyli liczba, kształt itd. jest pojmowanych zmysłowo samo przez się w oparciu o zmysł wzroku, jednak ani formalnie, ani wirtualnie nie są podporządkowane kolorowi czy światłu. Zawierają bowiem jednocześnie jakieś różne treści.

<sup>66</sup> Por. *Ordinatio* II, d. 1, q. 5, n. 4; *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 188 (III, 114–115).

<sup>67</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, n. 185–188 (III, 112–115).

<sup>68</sup> Zob. n. 37 niniejszego „Prologu”.

<sup>69</sup> Zob. *Ordinatio* IV, d. 1, n. 249 (XI, 85).

stanie bytowania owa wiedza nadprzyrodzona, ponieważ przewyższa ona jego naturalną władzę. „Naturalną” rozumiem tu jako naturę upadłą.

38. Odnośnie do drugiego argumentu, zgadzam się, że sposób poznania za pomocą duszy lub jakiejś innej władzy nie różni się w takim stopniu, iżby nie dało się poznać, że odpowiada jej jakiś inteligibilny przedmiot. Lecz dzięki samemu aktowi, którego doświadczamy, wnioskujemy, że władza i natura, do której przynależy ów akt, wskazują na przedmiot, który postrzegamy jako osiągnany dzięki aktowi, i tym samym o przedmiocie władzy nie wnioskujemy z poznania władzy samej w sobie, ale z poznania aktu, którego doświadczamy. Jednak o przedmiocie nadprzyrodzonym nie możemy mieć ani pierwszego, ani drugiego poznania i z tego powodu w tym przypadku brakuje zarówno pierwszego, jak i drugiego sposobu poznania celu właściwego tej naturze.

39. Odnośnie do argumentu przeciwko drugiej racji, jest oczywiste, że zakłada (*supponit*) on coś, co już zostało odrzucone. Dla wzmocnienia tej tezy twierdzą, że gdy cel w sposób naturalny jest następstwem tych rzeczy, które prowadzą do celu, i naturalnie wymaga on, aby go poprzedzały, to wtedy z celu [tych rzeczy], które do niego prowadzą, można owe rzeczy wywnioskować. Nie jest to jednak następstwo naturalnego działania, ale jedynie zaakceptowanie woli Bożej, która wynagradza takie zasługi (*ista merita*) jako godne takiego celu.

40. [Trzeci zasadniczy argument] Podobnie w trzeciej racji zasadniczo argumentuje się przeciwko poglądom filozofów. W *Metafizyce* w księdze szóstej<sup>70</sup> czytamy, że poznanie substancji oddzielonych jest najszlachetniejsze, ponieważ dotyczy najszlachetniejszego rodzaju. Dlatego poznanie tego, co im właściwe, jest w najwyższym stopniu szlachetne i konieczne, ponieważ to, co im właściwe, jest poznawalne w sposób doskonalszy niż te [przedmioty], w których współwystępują właściwości zmysłowe<sup>71</sup>. Tego jednak, co im właściwe, poznać nie możemy opierając się wyłącznie na [bytach] naturalnych. Po pierwsze, dlatego że jeśli w jakiejś nauce dostępnej w obecnym stanie bytowania dałoby się odkryć owe właściwe byty, to dotyczyłoby to wyłącznie metafizyki. Nie ma jednak dla nas możliwości, abyśmy w sposób naturalny posiadli właściwe własności (*naturaliter haberi de propriis passionibus*) owych substancji oddzielonych, co jest pewne<sup>72\*</sup>.

<sup>70</sup> „[...] jeżeli natomiast istnieje jakaś substancja nieruchoma, to nauka o tej substancji powinna być wcześniejsza i powinna być pierwszą filozofią i w ten sposób ogólną, bo jest pierwszą. Powinno do niej należeć badanie bytu jako takiego, tzn. zarówno jego istoty, jak i atrybutów, które mu przysługują jako bytowi”. Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1026a 21–23, s. 714. Filozofia pierwsza Arystotelesa to oczywiście w tradycji filozoficznej metafizyka.

<sup>71</sup> Por. n. 166, n. 323, n. 342 niniejszego „Prologu”. Szkot szeroko omawia ten problem w: *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26–45 (III, 18–30).

<sup>72</sup> \* [cancellatus] ponieważ te nie są zawarte wirtualnie w pierwszym przedmiocie metafizyki, to jest w bycie.

I to jest tym, co twierdzi Filozof w swej *Metafizyce* w księdze pierwszej<sup>73</sup>, pisząc, że mędrzec winien mieć w pewien sposób wiedzę o wszystkich rzeczach, a nie szczegółową. Dodaje bowiem: „Ponieważ ten, kto zna powszechniki, zna w pewien sposób wszystkie podmioty”. „Mędrce” nazywa on metafizyka, tak jak metafizykę nazywa „mądrością”.

41. Po drugie, to samo udowadniam następująco: owe właściwe przedmioty są poznawane za pomocą poznania wyjaśniającego (*propter quid*<sup>74</sup>) jedynie wtedy,

<sup>73</sup> U Stagiryty czytamy: „Skoro poszukujemy wiedzy, należałoby zbadać, o jakiego to rodzaju przyczynach i zasadach wiedza jest mądrością. [...] Sądźmy więc, że, po pierwsze, mędrzec [filozof] musi posiadać wiedzę możliwie o wszystkich rzeczach, mimo iż nie będzie posiadał wiedzy o każdej poszczególnej rzeczy. Po wtóre, mędrce jest ten, kto może poznać trudne rzeczy, niełatwe do poznania dla człowieka (wrażenia zmysłowe są wspólne wszystkim, dlatego są łatwe i nie są znamieniem mądrości). Po trzecie, ten jest mądrzejszy we wszystkich dziedzinach wiedzy, kto jest skrupulatniejszy w badaniu i zdolniejszy do nauczania o przyczynach. Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością [...]. Mędrzec bowiem nie może podlegać niczym rozkazom, lecz sam może rozkazywać, i nie może słuchać innego, ale na odwrót, mniej mądry musi go słuchać”. Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 2, 982a 1–16, s. 618–619. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 3, f. 29 L; Aegidius Romanus, *Commentarius in primum librum Sententiarum, Prologus*, q. 4, f 3v, Venetiis 1521 (reprint 1968).

<sup>74</sup> Chodzi o dowodzenie typu *propter quid*. Uwagi Mieczysława A. Krąpca odnośnie do tego typu dowodzenia: „Διότι – propter quid (dlaczego, z jakiej przyczyny) oraz ὅτι – quia (że jest) są nazwami dowodzenia wyjaśniającego (διότι) oraz do dowodzenia dotyczącego faktycznego stanu rzeczy (ὅτι). Te rodzaje dowodzenia stosuje się w nurcie filozofii klasycznej (inspirowanej ujęciami poznawczymi Arystotelesa), która uwzględnia koniecznościowe stany bytowania rzeczy, dlatego Arystotelesowska, a później i Tomaszowa klasyfikacja rozumowania nie opiera się jedynie na formalnych właściwościach rozumowania, ale także na analizie stanów rzeczowych, koniecznościowych – na wskazywaniu zależności koniecznościowych pomiędzy stanami rzeczy ujmowanymi w poznaniu. Skoro wszystkie koniecznościowe i rzeczowe relacje dadzą się w koncepcji Arystotelesa wyrazić w kategoriach przyczyny, skutku i związku istniejącego między nimi (nie chodzi tutaj jedynie o przyczynę sprawczą i jej skutek, ale wszystkie typy przyczyn: zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych), wobec tego można było dokonać wyróżnienia rozumowania koniecznościowego. Wyróżniono dwa typy dowodzenia, zwane później *demonstratio propter quid* (dowodzenie wyjaśniające) oraz *demonstratio quia* (dowodzenie faktyczne). Pierwsze jest spełnieniem zdania rozkazującego: wyjaśnij „jak” albo „dlaczego x jest” [...]. Niewiele przykładów znaleźć można u Arystotelesa czy jego komentatorów na tzw. dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*); w metafizyce Arystotelesa dowodzenie wyjaśniające, wskazujące na przyczynę właściwą rzeczy, chyba nie występuje, gdyż nie przyjmuje się żadnych zdeterminowanych poznawczo istot. Tymczasem, gdy zwrócimy uwagę, że istnienie pełni w bycie rolę aktu – metafizyka potrafi wskazać (swoiście) na przyczynę właściwą tak pojętego istnienia. I w tym właśnie sensie na terenie metafizyki wystąpiłoby dowodzenie wyjaśniające (*propter quid*). Wszystkie analizy przeprowadzone na terenie filozofii bytu dotyczą bądź formowania przedmiotu metafizyki bytu jako bytu (jako czegoś istniejącego), bądź w świetle utworzonego pojęcia na analizie realnie istniejących bytów w obranych i uzasadnionych aspektach. Dowodzenie w filozofii bytu związkami koniecznościowymi *propter quid*, wyjaśniającymi ostatecznie byt, nie dokona się, oczywiście, przez sylogizm apodyktyczny, ale przez rozumowanie sprowadzające do absurdu, poprzez dowodzenie elenktyczne lub dowodzenie tzw. systemowe. Wszystkie te typy rozumowania występują zazwyczaj łącznie, wzajemnie się

gdy poznaje się właściwe podmioty, które zawierają takie przedmioty wyłącznie w znaczeniu *propter quid*. Jednak właściwe podmioty takich przedmiotów nie są dla nas w naturalny sposób poznawalne, zatem itd.

Nie poznajemy także tych właściwych im przedmiotów za pomocą dowodzenia faktycznego i z ich skutków<sup>75</sup>. Dowód na to przebiega następująco: skutki albo pozostawiają intelekt niepewnym odnośnie do tych właściwych przedmiotów, albo prowadzą go do błędu. Wynika to z właściwości pierwszej niematerialnej substancji ujętej jako sama w sobie. Jej właściwością jest bowiem zdolność do bycia wspólną dla trzech Osób [Trójcy Świętej – przyp. J.S.]. Jednak skutki nie ukazują takiej właściwości, gdyż nie pochodzą od Boga rozumianego jako trzy Osoby. Jeżeli zaś ze skutków dowodzi się przyczynę, to szybciej można tu dojść do przeciwieństwa i do błędu, gdyż w każdym skutku mieści się wyłącznie jedna natura ujęta w jednym podłożu (*in nullo effectu invenitur una natura nisi in uno supposito*)<sup>76</sup>. Właściwością takiej natury w odniesieniu do czegoś zewnętrznego jest także uprzączynawianie w sensie przygodnym. A skutki kierują tu w większym stopniu do czegoś temu przeciwnemu, do błędu, co jasno wynika z poglądu filozofów, którzy uznają pierwszy byt za przyczynę uprzączynawiającą w sensie koniecznym<sup>77</sup>. Jest to również pewne odnośnie do właściwości innych substancji, ponieważ skutki bardziej nakierowują na je wieczność i konieczność niż na ich przygodność i osobliwość. W takim znaczeniu filozofowie wydają się wnioskować z ruchów, że liczba owych substancji oddzielonych odpowiada liczbie ruchów na niebie. I podobnie, że substancje te są w naturalny sposób błogosławione i nieskazitelne. Wszystko to jest jednak absurdalne<sup>78\*\*</sup>.

42. [Kontrargument do trzeciego zasadniczego argumentu] Przeciwno powyższemu argumentuję, że wszelkie zdania konieczne dotyczące substancji oddzielonych, poznawane obecnie przez nas dzięki wierze lub za pomocą

---

dopełniając”. *Dowodzenie faktyczne i wyjaśniające* [hasło], w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, <http://www.pta.pl/pef/pdf/d/dowodzenief.pdf> (data dostępu: 22.12.2017).

<sup>75</sup> Dowodzenie typu *quia* wyjaśniam w przypisie 40.

<sup>76</sup> W całym argumentem *suppositum* oznacza osobę Trójcy Świętej. Zob. St. Bonaventura, *Commentarius in 4 libros Sententiarum*, I, d. 3, q. 4, ed. R. Colli, Florentiae 1934, s. 123–126. Por. n. 206 i n. 304 niniejszego „Prologu”.

<sup>77</sup> \* [interpolacja] Powiedziałyby filozof do tej racji, że to, czego nie możemy nie poznać, nie jest przez nas poznane. Jednak niemożliwe dla nas jest poznanie czegoś przynależnego do substancji oddzielonych, czy to za pomocą natury, czy też za pomocą pośrednika, chyba że dany możliwy sposób. Z tego względu nie ma konieczności wiedzy właściwej do poznania właściwości substancji oddzielonych.

<sup>78</sup> \*\* [interpolacja] Zatem z ruchu nieba wynika, że aniołowie zawsze je poruszają, ale również to, że niebo nie może być większe z powodu działania poruszającego anioła – jeśli więc dodana zostałaby jedna gwiazda, to anioł nie mógłby [jej] poruszyć itd.

normalnego objawienia<sup>79</sup>, mogą być poznane za pomocą poznania naturalnego. Udowadniam to następująco: jeśli w naturalny sposób poznajemy terminy tych konieczności, to możemy je w naturalny sposób ująć (*comprehendere*). A wszelkie terminy konieczne dla objawionych poznajemy w sposób naturalny, zatem itd.

43. Dowód na przesłankę większą: owe zdania konieczne są poznawane pośrednio lub bezpośrednio. Jeśli bezpośrednio, to są poznawane, gdy poznawane są ich terminy, tak jak stwierdza się w *Analitikach wtórych* w księdze pierwszej<sup>80</sup>. Jeśli pośrednio, to gdy możemy poznać terminy skrajne, możemy też pojąć termin średni. Połączenie tego terminu średniego z jednym lub drugim terminem skrajnym skutkuje utworzeniem albo przesłanki pośredniej, albo bezpośredniej. Jeżeli przesłanki są bezpośrednie, to podobnie jak wyżej. Jeżeli przesłanki są pośrednie, to postępuje się od poznania terminu średniego między terminami skrajnymi, następnie do połączenia go z terminami skrajnymi, po to, abyśmy w końcu doszli do zdań bezpośrednich. Ostatecznie więc dochodzimy do bezpośrednich zdań koniecznych, które poznajemy za pomocą terminów, z których wynikają wszelkie pośrednie zdania konieczne. Dlatego też owe zdania pośrednie możemy poznać w sposób naturalny dzięki zdaniom bezpośrednim.

44. Dowód na przesłankę mniejszą: posiadanie wiary i nieposiadanie wiary wzajemnie się wykluczają, nie wykluczają się one jednak wyłącznie ze względu na same tylko nazwy, lecz ze względu na pojęcia, tak jak to jasno wynika z faktu, że filozof i teolog zaprzeczają sobie nawzajem w kwestii: „Bóg jest trójjedyny” i nie tylko odnośnie do samej nazwy, ale także odnośnie do pojęcia – jeden neguje, a drugi uznaje. Zatem każde pojęcie proste, które ma jeden, ma także i drugi<sup>81</sup>.

45. [Odpowiedź na kontrargument] Odpowiadam na niego tak. O substancjach oddzielonych istnieją pewne prawdy pośrednie. Przyjmuję więc jakąś prawdę tego typu, czyli pierwszą i bezpośrednią, i oznaczam ją jako *a*. Zawiera się w niej wiele prawd danych pośrednio, na przykład takie, które wyrażają w sposób szczególny aspekty wspólne predykatu, przypisując je aspektom wspólnym przedmiotu. Nazwijmy je *b* i *c*. Owe prawdy dane pośrednio są pewne wyłącznie na podstawie czegoś danego bezpośrednio. Dlatego też są one znane wyłącznie za pośrednictwem bezpośredniego poznania intelektem. Jeśli więc jakiś intelekt może poznać *b* i porównywać go z *a*, to jednak nie może poznać terminów *a* ani też, w konsekwencji, samego *a*. W takiej sytuacji *b* staje się zupełnie obojętne dla poznania *a*, gdyż termin *a* nie zostanie poznany ani z poznania samego *b*, ani też z poznania tego, co dane bezpośrednio, ponieważ to zdanie przy przyjętym

<sup>79</sup> Por. n. 61 niniejszego „Prologu”.

<sup>80</sup> Arystoteles, *Analitiki wtóre* I, rozdz. 3, 72b 23–25. Zob. wyżej przypis 13.

<sup>81</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 13, q. 3, f. 92 L. Warto zaznaczyć, że w *Lectura* zamiast filozofa mamy *infidelis* – niewierzącego.

założeniu (*per positum*) nie jest znane<sup>82</sup>. Dotyczy to również nas, gdyż mamy pewne wspólne pojęcia o substancjach materialnych i niematerialnych, i możemy je z drugimi zestawiać. Jednak owe zdania (*complexione*)<sup>83</sup> są pewne tylko dzięki bezpośrednio prawdziwym twierdzeniom, które dotyczą ich istot (*quiditatibus*) ujętych w sensie właściwym i gatunkowym, ale w ten sposób istot tych nie pojmujemy, dlatego też nie znamy także owych prawd ogólnych, odnoszących się do pojęć ogólnych.

46. Przykład: jeżeli byłoby dla kogoś niemożliwe pojąć trójkąt w jego właściwej treści, niemniej jednak mógłby wyabstrahować z czworokąta figurę trójkąta i tak ją poznać, to jednak byłoby niemożliwe dla niego pojąć jego prymarność jako właściwą cechę (*propria passio*) trójkąta<sup>84</sup>, gdyż może zostać ona wyabstrahowana tylko z samego trójkąta. Niemniej jednak mógłby ów ktoś wyabstrahować prymarność z innych prymarności, tak jak to się dzieje w przypadku liczb. Jego intelekt mógłby wtedy utworzyć takie twierdzenie: „jakaś figura jest pierwsza”, ponieważ mógłby pojąć terminy, z których jest ona złożona. Pomimo tego, tak utworzone twierdzenie pozostanie obojętne dla takiego intelektu, gdyż jest ono zdaniem pośrednim, które zawarte jest w twierdzeniu danym bezpośrednio: „trójkąt jest figurą pierwszą w taki sposób”. A skoro nie może [intelekt] pojąć tego bezpośredniego zdania, gdyż nie jest w stanie poznać (*scire*) jego terminów (*terminos*), tym samym nie może poznać zdania pośredniego, które jest oczywiście wyłącznie w oparciu o zdanie bezpośrednie.

47. Na podstawie tego, odnośnie do argumentu [n. 42], odrzucam przesłankę większą. Co do dowodu [n. 43] twierdzę, że te zdania konieczne są dane w sposób pośredni. Kiedy zaś stwierdzasz: „możemy pojąć termin średni między terminami skrajnymi”, odrzucam wniosek, ponieważ termin średni między terminami skrajnymi czasami jest istotowo uporządkowany, na przykład, kiedy należy do istoty (*quid est*) jednego z terminów skrajnych lub [jest] własnością wcześniejszą w stosunku do własności późniejszej. I termin średni tego rodzaju pozwala ogólnie na wyprowadzenie jednego terminu skrajnego z drugiego. Utrzymuję zatem, że ktoś, kto może poznać terminy skrajne, może też poznać ów termin średni pomiędzy nimi, ponieważ jego znaczenie (*intellectus*) jest zawarte w jednym lub w drugim terminie skrajnym lub też jest identyczne z jednym lub drugim. Jeżeli jednak termin średni jest czymś szczegółowym (*particulare*) zawartym w którymś

<sup>82</sup> Szerzej na ten temat zob. *Lectura* I, d. 39, q. 1–5, n. 62 (XVII, 500).

<sup>83</sup> Termin *complexio* był używany na Uniwersytecie Paryskim w znaczeniu „zdanie”. Zob. F. Fiorentino, *Gregorio da Rimini. Il futuro, la contingenza e la scienza nel pensiero tardo-medievale*, Roma 2004, s. 17–21. Informację tę zawdzięczam o. Grzegorzowi W. Salamoniowi OFM z Komisji Szkotystycznej w Rzymie.

<sup>84</sup> W średniowieczu uważano trójkąt za pierwszą figurę geometryczną, ponieważ zawiera najmniej elementów do swej budowy spośród wszystkich innych figur.

z terminów skrajnych, a nie jest w relacji istotowej (*essentialiter*) z terminami skrajnymi, to wówczas nie jest konieczne, aby uznać, że ktoś, kto może poznać (*concupere*) ogólne terminy skrajne, może poznać termin średni, który jest szczegółowy względem owych terminów skrajnych. I tak jest w omawianym przypadku. Istota (*quiditas*) bowiem, [rozumiana] w sensie właściwym i szczegółowym, zawiera w sobie bezpośrednio pewną własność, jest niższym terminem średnim względem pojęcia wspólnego, o którym orzeka się ową własność ujętą w sensie ogólnym. I dlatego z terminu średniego nie można na sposób ogólny (*universaliter*) wywnioskować właściwości tego, co wspólne, ale tylko na sposób jednostkowy (*particulariter*). Widać to jasno na podanym przykładzie, gdyż nie sposób uznawać, że ktoś, kto może poznać figurę w ogóle i jej prymarność w ogóle, może poznać trójkąt w szczególności, ponieważ trójkąt jest terminem średnim, zawartym w pojęciu figury. Terminem średnim, podkreślam, który pozwala wywnioskować zdanie szczegółowe, przypisując pierwszeństwo rozumianej jednostkowo.

48. Trzeci argument szczególnie dobrze sprawdza się w odniesieniu do pierwszej niematerialnej substancji, ponieważ wiedza o niej jako przedmiocie błogosławionym jest poznaniem koniecznym. Oto odpowiedź na postawiony odnośnie do tego argumentu [por. n. 42] zarzut: ów argument zakłada mianowicie, że obecnie w sposób naturalny poznajemy Boga wyłącznie w pojęciu wspólnym Jemu i rzeczom zmysłowym, co zostanie przedstawione dalej w pierwszej kwestii dystynkcji trzeciej<sup>85</sup>. Nawet gdyby odrzucić owo założenie, to nadal w mocy pozostaje twierdzenie, że pojęcie, które może być utworzone o Bogu przez stworzenie (*potest fieri de Deo virtute creaturae*), jest niedoskonałe. Z kolei pojęcie wytworzone przez istotę (*essentia*) samą w sobie mocą jej władzy byłoby [pojęciem] doskonałym. Zatem to, co twierdziło się o pojęciu ogólnym i gatunkowym [por. n. 47], dotyczy, można powiedzieć, w inny sposób pojęcia doskonałego i niedoskonałego<sup>86</sup>.

49. [Czwarty zasadniczy argument] Odnośnie do czwartego argumentu argumentuje się tak: coś przyporządkowane do jakiegoś celu, do którego nie jest dostosowane, musi zostać stopniowo do niego doprowadzone, po to, aby dostosować się do tego celu. Człowiek przyporządkowany jest do celu nadprzyrodzonego, do którego jednak sam z siebie nie jest dostosowany. Zatem potrzebuje stopniowego dostosowania, by taki cel osiągnąć. Dzieje się to przez pewne nadprzyrodzone niedoskonałe poznanie, które uznaje się za konieczne, a więc itd.<sup>87</sup>.

50. Jednak, jeśli mimo tego utrzymuje się, że doskonały sprawca może w jednej chwili usunąć niedoskonałość i w jednej chwili zadziałać, odpowiadam na

<sup>85</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26–45 (III, 18–30).

<sup>86</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 13, q. 3, ad 2, f. 92 H.

<sup>87</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 8, q. 2, in corp., f. 64 H–I.

to, że jeśli mógłbym to uczynić z możliwości absolutnej<sup>88</sup>, to mimo wszystko doskonalsze jest przekazanie stworzeniu zdolności w odniesieniu do osiągnięcia przez nie doskonałości (*est communicare creaturae activitatem respectu suae perfectionis*) od nieprzekazania. Ponadto człowiek może osiągnąć pewną zdolność (*activitatem*) w odniesieniu do swej celowej doskonałości, zatem doskonalsze jest to, że owa zdolność jest mu przekazana. Nie jest to możliwe bez udziału jakiegoś niedoskonałego poznania, poprzedzającego owo doskonałe poznanie, do którego jako do celu jest przyporządkowany [doskonały sprawca] (*agens perfectum*).

51. [Piąty zasadniczy argument] Odnośnie do piątego argumentu argumentuje się następująco: żaden sprawca, używając narzędzia w działaniu, nie może działać za pomocą takiego narzędzia w działaniu, które przekracza naturę owego narzędzia. Zaś światło intelektu sprawcy jest narzędziem, którego w sposób naturalny dusza obecnie używa w poznaniu. Dlatego też nie może za pomocą tegoż światła uczynić czegoś, co byłoby poza zasięgiem owego światła. A [światło] to samo z siebie jest ograniczone do poznania na drodze zmysłowej i za pomocą zmysłów. Zatem dusza nie może dojść do żadnego poznania, które nie byłoby osiągnięte na drodze zmysłowej. Z kolei dla obecnego stanu bytowania konieczne jest poznanie wielu innych rzeczy, zatem itd.<sup>89</sup>

52. Argument ten wydaje się przemawiać przeciwko temu, kto go wymyślił. Według jego rozumowania bowiem intelekt czynny nie będzie w stanie użyć niestworzonego światła jako narzędzia do poznania jakiejś pewnej i niewątpliwej prawdy, gdyż według niego do takiego [poznania] nie można dojść za pomocą zmysłów bez specjalnego oświecenia. Wynika więc z tego, że światło intelektu czynnego nie będzie w żaden sposób aktywne podczas poznawania pewnej i niewątpliwej prawdy. To zaś wydaje się niedorzeczne, ponieważ działanie [intelektu praktycznego] jest doskonalsze od każdego innego poznawania, a w konsekwencji to, co jest doskonalsze w duszy, o ile jest związane z intelektem (*in quantum intellectiva*), powinno uczestniczyć w pewien sposób w takim działaniu<sup>90</sup>.

53. [Odnośnie do argumentu czwartego i piątego] Ostatnie dwa argumenty [n. 49, n. 50] nie wydają się za bardzo przekonujące. Odnośnie do pierwszego byłoby bowiem tak jak on głosi, gdyby udało się wykazać, że człowiek jest w sposób celowy przyporządkowany do jakiegoś poznania nadprzyrodzonego (czego udowodnienie przynależy do kwestii o stanie błogosławionym<sup>91</sup>) i gdyby

<sup>88</sup> Por. n. 55 niniejszego „Prologu”.

<sup>89</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 4 in corp., f. 29 P.

<sup>90</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 188 (III, 114–115).

<sup>91</sup> Zob. *Ordinatio* IV, suppl., d. 49, q. 7, n. 2–7. Przywołany tekst nie został włączony do wydania krytycznego *Ordinatio* (zob. tom XIV). Na stronie 394 tegoż tomu znajduje się wyjaśnienie. Chodzi mianowicie o uwagę na marginesie, że owej kwestii nie było w oryginale dzieł Szkota. Kwestie 7–12, 14–16 oraz cała dystynkcja 50 zostały przejęte z *Reportationes*. Dlatego

na podstawie tego udało się wykazać, że naturalne poznanie nie jest wystarczającą dyspozycją dla obecnego stanu bytowania, aby osiągnąć poznanie nadprzyrodzone. Drugi argument domaga się dwóch warunków, mianowicie istnienia koniecznego poznania pewnych rzeczy, których nie można poznać na drodze zmysłowej, oraz że światło intelektu czynnego jest ograniczone do owych przedmiotów poznawalnych [za pomocą zmysłów].

54. Trzy pierwsze argumenty [n. 13, n. 17, n. 40] wydają się w większym stopniu prawdopodobne.

Żadne takie poznanie nie jest konieczne do zbawienia, co dowodzę następująco<sup>92\*</sup>: przyjmijmy, że ktoś nie jest ochrzczony, będąc dorosłym nie ma nauczyciela, kieruje się dobrymi motywami, z tej racji, że jest do tego zdolny, jest posłuszny naturalnemu rozumowi i wystrzega się tego, co naturalne rozumowanie (*ratio naturalis*) wskazuje mu jako złe.

I chociaż opierając się na ogólnym prawie natury, Bóg mógłby nawiedzić go, pouczyć go przez człowieka lub przez anioła – tak jak nawiedził Korneliusza – to jednak przyjmijmy, że nie jest on przez nikogo pouczony; taki człowiek zostanie zbawiony. Podobnie, chociaż później mógłby zostać pouczony, to jednak wpierw jest sprawiedliwy i z tego powodu godny życia wiecznego, ponieważ dzięki aktom chcenia dobra, poprzedzających naukę (*doctrina*), zasługuje na łaskę, dzięki której jest sprawiedliwy<sup>93</sup>. Niemniej nie ma on wiedzy teologicznej nawet w minimalnym zakresie odnośnie do podstaw wiary<sup>94</sup>, ale ma tylko naturalne poznanie. Zatem żadne z treści zawartych w teologii nie są absolutnie konieczne do tego, aby osiągnąć zbawienie.

55. Można stwierdzić, że dzięki dobrej woli jako takiej [czyli bez odniesienia do Boga jako celu] zasługuje on na podstawie zgodności (*de congruo*) na to, by być usprawiedliwionym z grzechu pierwotnego; Bóg nie odmawia mu daru swej hojności (*Deus non subtrahit liberalitas suae munus*)<sup>95</sup>. Zatem udziela [takiej

---

prawidłowe cytowanie musi się odwołać do *Reportatio IV: Rep. Par.*, d. 49, q. 6, n. 2–9 (XXIV, 649–653, Vivés).

<sup>92</sup> \* [adnotacja] „Przypuśćmy, że ktoś nie ochrzczony” itd. zobacz wyżej do znaku 0 nie równa się 0. [cancellatus] Lecz przeciwko temu można tak racjonalnie argumentować: [interpolacja] jednak przeciw głównemu wnioskowi mianowicie, że wiedza nadprzyrodzona nie jest potrzebna człowiekowi do zbawienia, można argumentować tak.

<sup>93</sup> Zob. *Ordinatio I*, d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 143–146 (V, 208–209).

<sup>94</sup> Por. *Reportatio Parisiensis IV*, d. 5, q. 3, n.5 (XXIII, 618a–b, Vivés). Istnieje również nowsze wydanie tekstu Szkota: John Duns Scotus, *The Report of the Paris Lecture: Reportatio IV–A*. Volume 1, Part 1. Latin and English, edited and translated by O.V. Bychkov and R.T. Pomplun, St. Bonaventure (N.Y.) 2016 [Contains distinctions 1–10]. W tym wydaniu rzezonny fragment to: n. 19–20, s. 138–139.

<sup>95</sup> Por., co Szkot pisze w związku z tym w: *Reportatio Parisiensis III*, d. 2, q. 1, n. 10 (XXIII, 255b, Vivés).

osobie] pierwszej łaski bez sakramentu<sup>96</sup>, bowiem nie jest związany sakramentami. Łaska nie zostaje udzielona bez sprawności wiary (*sine habitu fidei*) i dlatego [taki człowiek] ma sprawność teologii, chociaż nie może przełożyć tego na działanie, podobnie jak w przypadku ochrzczonego, który nie zostanie pouczony. Choć udzielanie łaski bez wiary nie jest czymś sprzecznym, ponieważ są to różne sprawności<sup>97</sup> i odpowiadają innym władzom, niemniej jednak jak we chrzcie wiara i łaska są udzielane razem, tak samo można przyjąć, że są udzielane razem również w tym przypadku<sup>98</sup>. Bóg bowiem nie jest mniej łaskawy dla kogoś, kogo usprawiedliwia proporcjonalnie do zasług (*de congruo*) bez sakramentu, niż dla kogoś, kogo bez jakiegokolwiek zasługi z jego strony usprawiedliwia przez przyjęcie sakramentu. Wobec tego możliwe jest dla Boga w Jego możliwości absolutnej zbawić kogokolwiek<sup>99</sup>, a nawet sprawić, że zasługuje on na chwałę bez wlanej weny wiary, jeżeli bez tego udziela łaski, dzięki której ktoś ją posiadający używa jej jak należy w aktach woli, które może mieć w zgodności naturalnym rozsądkiem i z nabytą wiarą lub też bez żadnej nabytej wiary, jeśli brakuje nauczyciela, chociaż w odniesieniu do możliwości uporządkowanej nie udziela się jej bez wcześniejszej sprawności (*habitu praecedente*) wiary, gdyż bez niej nie może zostać zesłana łaska. I nie dzieje się tak z powodu potrzeby, jak gdyby łaska bez wiary nie wystarczała, ale dzięki hojności Boga, który łączy jedno z drugim w doskonalszą całość. Jednak człowiek byłby w mniej doskonałym stopniu przysposobiony do przyjęcia prawd pewnych bez wlanej wiary.

56. Tak jak powyżej, podobnie twierdzą o sprawności teologii (*proportionatiter de habitu theologiae*), która, kiedy istnieje doskonale, zawiera wlaną wiarę i nabyte artykuły wiary i inne treści objawione przez Boga w Piśmie Świętym, tak że nie jest ona tylko ową udzieloną wiarą, ani też tylko tym, co nabyte, lecz i jednym, i drugim. Teologia zatem jest konieczna, ale pod warunkiem, że mówi się o możliwości uporządkowanej i o bardziej podstawowej sprawności lub o tym, co wcześniej przynależne do teologii, czym oczywiście jest włana wiara, i to ogólnie [jest prawdziwe] odnośnie do wszystkich ludzi. Nie jest zaś tak odnośnie do drugiej sprawności, którą zawiera teologia, a jest nią wiara nabyta. Być może w perspektywie konieczności uporządkowania [wiara nabyta] jest konieczna w odniesieniu do dorosłego człowieka, który może mieć nauczyciela i rozumieć go, i to odnośnie do wiary nabytej z pewnych ogólnych prawd<sup>100</sup>.

<sup>96</sup> Por. *Ordinatio* IV, d. 1, p. 1, q. un., n. 5 (XI, 6).

<sup>97</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* 5, q. 21, f. 198 H, Parisiis 1518 (reprint 1961).

<sup>98</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* 5, q. 20, f. 197 C.

<sup>99</sup> Por. *Reportatio Parisiensis* IV, d. 1, q. 5, n. 2 (XXIII, 558b–559a, Vivès). We wskazanym wcześnie (zob. przypis nr 79) wydaniu Bychkova: n. 129–130, s. 46; *Ordinatio* I, d. 44, q. un., n. 3–5 (VI, 363–365).

<sup>100</sup> Por. n. 137 niniejszego „Prologu”.

## II. Rozwiązanie kwestii

57. Na pytanie z kwestii odpowiadam najpierw wyróżniając, w jaki sposób o czymś mówi się, że jest nadprzyrodzone<sup>101\*</sup>. Władza bowiem receptywna jest porównywana do aktu, który przyjmuje, lub do sprawcy, od którego przyjmuje. W pierwszym przypadku jest to władza naturalna, przymuszona lub władza obojętna (*neutral*). O naturalnej mówi się wtedy, gdy ujawnia się naturalna skłonność; o przymuszonej, gdy istnieje opór przyjmującego wobec naturalnej skłonności; zaś o [władzy] obojętnej, gdy nie ma ani naturalnej skłonności do tej formy, która jest przyjmowana, ani też do formy przeciwnej. Jednak w takiej relacji nie ma niczego nadprzyrodzonego. Z kolei porównując podmiot przyjmujący do sprawcy, od którego przyjmowana jest forma, naturalna relacja jest wtedy, gdy przyjmujący przyrównuje się do takiego sprawcy, który z natury ma możliwość odcisnięcia takiej formy w owym podmiocie przyjmującym. Zaś relacja jest nadprzyrodzona wtedy, gdy [podmiot przyjmujący] odnosi się do sprawcy, który nie odciska w sposób naturalny tej formy w przyjmującym podmiocie.

58. Zanim jednak owo rozróżnienie odniesie się do proponowanego przypadku, przeciwko powyższemu można argumentować na wiele sposobów: tak bowiem, jak odróżnienie „naturalnego” od „przymuszonego” bierze się z przyrównania

<sup>101</sup> \* [interpolacja] (appendix A, s. 241): Przeciwno temu, co powiedziano w odpowiedzi na kwestię: wydaje się, że w argumencie chodzi o odróżnienie [władzy] „naturalnej” od „przymuszonej” zasadniczo za pomocą porównania możliwości receptywnej z aktem i formą, w żaden sposób nie odnosząc jej do sprawcy; wydaje się także po drugie, że w argumencie chodzi o to, aby rozróżnienie na naturalne i nadprzyrodzone było wykazywane w oparciu o odniesienie możliwości biernej do sprawcy, a nie za pomocą jej odniesienia do aktu i formy. Dlatego też w odniesieniu do tych założeń występuje przeciwko argumentowi: po pierwsze pokażę, że należy rozróżnić [władzę] „naturalną” i „przymuszoną” za pomocą porównania do sprawcy; następnie wykażę, że nie należy tego rozróżnienia wprowadzać głównie opierając się na odniesieniu do aktu; po trzecie wykażę, że naturalne i nadprzyrodzone należy rozróżnić w odniesieniu do aktu, a także do formy i do przyczyn wtórych; po czwarte, wyjaśnię założenia, do których odwołuje się argument. Pierwsza racja została udowodniona przez Komentatora w dziele *O duszy* w rozdziale 2, w komentarzu 26: „Definicje demonstracyjne są w naturalny sposób przystosowane, aby wskazać na wszystkie przyczyny, które istnieją w definiowanej rzeczy”, zaś przymuszenie definiuje się za pomocą odniesienia możliwości biernej do sprawcy; dlatego rozróżnienie na „naturalny” i „przymuszony” ma swoje uzasadnienie w odniesieniu do sprawcy. Przesłanka mniejsza jest pewna, ponieważ „przymuszenie jest tym, czego zasada jest zewnętrzna, zaś rzecz ulegająca przymuszeniu nic nie wnosi” (Arystoteles, *Etyka nikomachejska* 3.3.1110b 15–17); zewnętrzną zasadą jest tu sprawca, dlatego itd. Po drugie, to samo dowodzi się następująco: to, przez co pewne rzeczy formalnie różnią się od siebie, wydaje się być formalną zasadą rozróżnienia między nimi; to, co naturalne i to, co przymuszone, różnią się formalnie poprzez to, że swoją zasadę mają – jedna wewnętrzną, a druga zewnętrzną, dlatego itd. Przesłanka mniejsza została udowodniona przez Arystotelesa w jego *Fizyce* (2.1.192b 20–23), gdzie, wyjaśniając definicję natury, stwierdza o tej samej rzeczy: „w tym, w czym to jest”.

przyjmującego do sprawy, a nie tylko z porównania go do formy, podobnie rozróżnienie „naturalny” i „nadprzyrodzony” wynika z porównania przyjmującego do formy, a nie tylko z jego odniesienia do sprawy. Argumentów za takim rozumowaniem nie podaje się tutaj, lecz w innym miejscu<sup>102</sup>.

59. Jednak rozwiązanie okazuje się uzasadnione, gdyż samo przez się przyczyną czegoś jest to, przy zastosowaniu czego następuje skutek, nawet jeśli wszystko inne zostanie odrzucone lub zmienione. A zatem, chociaż forma, przeciwko której skłania się przyjmujący byt, pochodzi wyłącznie od sprawy przymuszającego przyjmującego, i mimo że nadprzyrodzony sprawca działa w sposób nadprzyrodzony tylko wywołując formę, niemniej jednak sama przez się treść pojęcia „przymuszanie” jest zaczerpnięta z dyspozycji przyjmującego względem formy (*ex habitudine passi ad formam*); z kolei sama przez się treść pojęcia „nadprzyrodzone” zaczerpnięta jest z dyspozycji przyjmującego względem sprawy. Dowód na to przedstawia się następująco: jeżeli sprawca i forma pozostają tym, czym są (to znaczy w takim sensie, że forma jest zdolna do bycia przyjmowaną, chociaż wbrew woli przyjmującego), jakkolwiek zmieniłby się sprawca, to przyjmujący przyjmuje z przymusu. Podobnie, jeśli przyjmujący i sprawca odnoszą się do siebie w ten sposób, że jedynie nienaturalnie działający sprawca zmienia przyjmującego (stwierdzam „jedynie” w tym znaczeniu, że sprawca naturalny nie ma takiej zdolności), i jakąkolwiek formę wywoła, to będzie ona dla przyjmującego nadprzyrodzona.

Dowodzi się tego w drugi sposób następująco: [forma jest nadprzyrodzona] nie tylko w „byciu wywołaną”, lecz także w „trwaniu”, to znaczy jedna forma z przymusu trwa w przyjmującym bez działania z zewnątrz, chociaż nie trwa długo, zaś inna trwa naturalnie i przez długi czas; jedna trwa jako forma naturalna, druga jako nadprzyrodzona, choć zależna jest ona od sprawy w taki sposób, że pomijając sprawcę, przez którego rzecz jest wywołana, nie można jej nazwać nadprzyrodzoną. Można by ją zaś nazwać naturalną, gdy bierze się pod uwagę jedynie relację formy do przyjmującego, ponieważ [owa forma] udoskonala w naturalny sposób [przyjmującego].

60. Stosując powyższe do proponowanego przypadku, twierdzę, że jeżeli rozważamy relację między intelektem możliwościowym a poznaniem aktualnym, to właściwie w takim intelekcie nie ma żadnego poznania nadprzyrodzonego, ponieważ intelekt możliwościowy jest w naturalny sposób doskonałony przez każde poznanie i w naturalny sposób skłonny do jakiegokolwiek poznania. Jednak odnośnie do drugiego sposobu [n. 57] poznanie jest wtedy nadprzyrodzone, gdy wytworzone jest przez jakiegoś sprawcę, który ze swej strony nie jest przyporządkowany do tego, aby w naturalny sposób poruszać intelekt do takiego poznania.

<sup>102</sup> Można je znaleźć w: *Ordinatio* IV, d. 43, q. 4, n. 238–247 (XIV, 73–75).

61. W obecnym stanie bytowania, według Filozofa<sup>103</sup>, intelekt możnościowy z natury jest poruszany do poznania przez intelekt czynny i wyobrażenie, co sprawia, że tylko takie poznanie jest jemu naturalne, które jest wpojone przez te dwa czynniki.

Ponadto dzięki nim można osiąść każdy rodzaj poznania pojęciowego, które zgodnie z ogólnym prawem posiada wędrowiec, jak wynika to jasno z argumentu podanego przeciwko trzeciemu zasadniczemu argumentowi [zob. nn. 42–44]. Tym samym, mimo że Bóg może dzięki specjalnemu objawieniu wywołać poznanie jakiegoś prostego pojęcia – jak to się dzieje w przypadku ekstazy – to jednak takie nadprzyrodzone poznanie nie jest konieczne na mocy prawa ogólnego.

62. Co się zaś tyczy prawd złożonych [to znaczy prawd zdań], to jest inaczej, ponieważ – tak jak zostało pokazane w trzech pierwszych argumentach przeciwko pierwszemu pogładowi [nn. 13–18, nn. 40–41] – rozpatrując całość działania intelektu czynnego i zmysłowych wyobrażeń, wiele złożonych prawd, których poznanie jest dla nas konieczne, pozostaje dla nas nieznanych i neutralnych. Zatem z tego powodu konieczna jest nam wiedza udzielona w sposób nadprzyrodzony, jako że nikt nie może dojść do ich poznania w sposób naturalny ani pokazać innym na drodze nauczania, ponieważ tak jak są one neutralne [w odniesieniu do prawdy i fałszu] z przyczyn naturalnych dla kogoś jednego, tak też są dla wszystkich. O tym, czy po pierwszym udzieleniu wiedzy (*doctrinae*) o takich prawdach [w sposób nadprzyrodzony] może ktoś z naturalnych przyczyn uznać udzieloną wiedzę, więcej zostanie powiedziane w księdze trzeciej w dystynkcji 23<sup>104</sup>. Taką pierwszą udzieloną naukę (*doctrina*) nazywa się objawieniem, które z tego powodu jest nadprzyrodzone, że pochodzi od sprawcy, który w naturalny sposób nie porusza intelektu w obecnym stanie bytowania.

63. Inaczej jeszcze można by coś nazwać działaniem lub wiedzą nadprzyrodzoną (*notitia supernaturalis*) w sytuacji, gdy pochodzi od sprawcy, który zajmuje miejsce (*supplente vicem*) przedmiotu nadprzyrodzonego. Przedmiotem bowiem, który stał się przyczyną wiedzy o tym, że „Bóg jest trójjedyny”, i o podobnych, jest istota Boga poznawana we właściwej treści. I to ona jako poznawalna w taki sposób jest przedmiotem nadprzyrodzonym<sup>105</sup>. Zatem każdy sprawca udzielający wiedzy o prawdach, które dla takiego przedmiotu w ten sposób poznawanego byłoby z natury oczywiste, zajmuje miejsce owego przedmiotu. Dlatego też, jeżeli tenże sprawca byłby przyczyną doskonałego poznania odnośnie do owych prawd, które to poznanie wywołuje przedmiot sam w sobie, to wówczas w doskonały

<sup>103</sup> Zob. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 7, 431a 14–17, s. 179. Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 111–130 (III 70–81).

<sup>104</sup> *Lectura* III, d. 23, n. 13–19 (XXI, 100–104).

<sup>105</sup> Zob. n. 171 i nn. 204–206 niniejszego „Prologu”.

sposób zajęłby on miejsce przedmiotu. Jakkolwiek niedoskonałe byłoby poznanie wywołane [przez takiego sprawcę], będzie ono wirtualnie zawarte w owym doskonałym poznaniu, którego przyczyną jest przedmiot ujęty sam w sobie.

64. Tak jest w naszym przypadku. Bowiem objawienie prawdy „Bóg jest trójjedyny” sprawia w umyśle (*mens*)<sup>106</sup> pewną wiedzę na temat tej prawdy, chociaż jest ona niejasna, gdyż dotyczy przedmiotu niepoznawanego we właściwej treści, który to przedmiot, gdyby był poznawany w ten sposób, wywołałby doskonałe i jasne poznanie owej prawdy. Dlatego w takim stopniu, w jakim jest to wiedza niejasna i całkowicie (*eminenter*) zawarta w wiedzy oczywistej – na podobnej zasadzie, jak niedoskonałość zawiera się w doskonałości – również ten, kto objawia lub jest sprawcą takiej niejasnej [wiedzy], zajmuje miejsce przedmiotu, powodującego wiedzę oczywistą, szczególnie wtedy, gdy może wywołać wiedzę o jakiegokolwiek prawdzie tylko pod warunkiem, że zajmuje miejsce przedmiotu. Nie może też spowodować poznania takich prawd sytuacja, w której miejsce to zajmuje jakiś niższy przedmiot, który naturalnie porusza nasz intelekt, ponieważ żaden taki [przedmiot] nie zawiera wirtualnie wiedzy na temat wspomnianych prawd, ani oczywistej, ani niejasnej. Z tego powodu konieczne jest, by w sprawianiu nawet niejasnej wiedzy w jakiś sposób uczestniczył przedmiot nadprzyrodzony.

65. Różnica między tymi dwoma sposobami rozumienia nadprzyrodzoności wiedzy objawionej jest oczywista wtedy, gdy rozważa się je osobno. Mianowicie jeśli sprawca nadprzyrodzony sprawia wiedzę o naturalnym przedmiocie, wlewając na przykład w kogoś wiedzę geometryczną, to wiedza ta byłaby nadprzyrodzoną w pierwszym sposobie jej rozumienia [n. 60], lecz nie w drugim [n. 63], to znaczy<sup>107\*</sup> na oba sposoby, ponieważ drugi sposób [rozumienia nadprzyrodzoności] wynika ze sposobu pierwszego, a nie odwrotnie. Tam zaś, gdzie mamy do czynienia tylko z pierwszym sposobem [rozumienia nadprzyrodzoności], nie ma konieczności, żeby coś było nadprzyrodzone, ponieważ może to być osiągnięte także w sposób naturalny. Z kolei tam, gdzie mamy do czynienia z drugim sposobem, konieczne jest, aby [owa wiedza] była nabyta w sposób nadprzyrodzony, gdyż nie może być pozyskana w sposób naturalny.

<sup>106</sup> Termin *mens* można też przełożyć jako „dusza”. Odnośnie do zagadnienia zob. n. 151 niniejszego „Prologu”.

<sup>107</sup> \* [interpolacja] jednak, jeśli jakaś [wiedza] jest nadprzyrodzona w drugi sposób, to jest nadprzyrodzona, jeśli natomiast ktoś wlałby wiedzę o tym, że „Bóg jest trójjedyny” lub jakąś podobną [prawdę], to byłaby ona nadprzyrodzona [w drugi sposób].

### III. Odnośnie do trzech zasadniczych racji przeciwko filozofom

66. Trzy racje, które prowadzą do powyższego rozwiązania, są umocnione przez autorytety. Pierwsza racja [nn. 13–16] przez autorytet św. Augustyna z jego dzieła *O Państwie Bożym* – księga osiemnasta, gdzie pisze: „Filozofowie niemający wiedzy, do jakiego celu odnoszą się te rzeczy, mogli przy wszystkich błędach, które głosili, dostrzec prawdę”<sup>108</sup> itd.

67. Druga racja [nn. 17–18] wzmocniona jest autorytetem św. Augustyna, który w dziele *O Państwie Bożym* w księdze jedenastej, w rozdziale drugim<sup>109</sup>, pisze: „Jaka korzyść płynie z tego, że ktoś wie, gdzie ma pójść, jeżeli nie wie, jak to uczynić?” W ten sposób pobłądzili filozofowie, którzy chociaż przekazali pewne prawdy dotyczące cnót, to jednak mieszały je z kłamstwami, według przywołanego autorytetu św. Augustyna [zob. wyżej n. 6], co jasno wynika z ich dzieł. Z kolei Arystoteles w drugiej księdze swej *Polityki*<sup>110</sup> odrzuca teorie polityczne tworzone przez wielu innych, choć i teoria samego Arystotelesa nie jest bez skazy: w księdze siódmej, w rozdziale siódmym *Polityki*<sup>111</sup> podaje on bowiem, że należy czcić bogów („Winno się – pisze – cześć okazywać bogom”), natomiast w tym samym miejscu, w rozdziale piątym<sup>112</sup> pisze: „prawo nie nakazuje wychowania dzieci osieroconych”!

68. Trzecia racja jest wzmocniona przez św. Augustyna w dziele *O Państwie Bożym* – księga jedenasta, rozdział trzeci: „Co do tych rzeczy, których nie znamy zmysłami, skoro nie możemy ich znać dzięki naszemu świadectwu, potrzebujemy

<sup>108</sup> W rzeczywistości czytamy: „Filozofowie niektórzy, obok błędnych swoich mniemań, zdołali niekiedy nieco prawdy dostrzec i przez mozolne rozprawy zdołali z wysiłkiem przekonać kogoś, że Bóg świat stworzył i że opatrnie światem rządzi, albo o zacności cnoty, o miłości ojczyzny, o wierności w przyjaźni, o uczynkach dobrych i w ogóle o rzeczach, należących do obyczajności i uczciwości, choć sami nie wiedzieli, do jakiego celu i jaką drogą ma to wszystko zmierzać”. Św. Augustyn, *O Państwie Bożym*, ks. XVIII, rozdz. 41. Wydanie polskie: Św. Augustyn, *Państwo Boże*, przeł. ks. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 735–736.

<sup>109</sup> W rzeczywistości czytamy: „Ponieważ jeśli między dążącymi a celem, do którego się dąży, istnieje droga, to istnieje też nadzieja dojścia do celu. Jeśli zaś drogi nie ma albo się nie wie, którędy iść trzeba, to choć się i wie cel, do którego zająć trzeba – na nic się to nie zda”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XIII, rozdz. 2, s. 405.

<sup>110</sup> Arystoteles, *Polityka*, II, rozdz. 1–19, 1260b 27–1274b 28. Wydanie polskie: Arystoteles, *Polityka*, przeł. L. Piotrowicz, Warszawa 2001, s. 21–53.

<sup>111</sup> „Niezależnie od tego, na całym państwie ciążyą wspólne wydatki związane z kultem bogów”. Arystoteles, *Polityka* VII, rozdz. 9, 1329a 29–30, s. 174.

<sup>112</sup> Trudno dokładnie zlokalizować to miejsce w tekście *Polityki*. Szkot pisze o rozdziale piątym, ale wydaje się, że najbliższą jego intuicji jest rozdział piętnasty pod tytułem: „Wychowanie dzieci. Ich zabawy. Ochrona dzieci przed zepsuciem moralnym. Dalsza nauka”. Zob. Arystoteles, *Polityka* VII, rozdz. 15, 1335b 1–39, s. 187–189.

świadczenia innych<sup>113</sup>. I to potwierdza całe zasadnicze rozwiązanie. Ponieważ owe złożone prawdy, o których dotyczył nasz argument [nn. 40–41], same z siebie są dla nas neutralne, nikt nie może opierając się na własnym świadectwie w nie uwierzyć, lecz wymagają one nadprzyrodzonego świadectwa kogoś przewyższającego cały ludzki gatunek.

69. Jednak to, w jaki sposób mogło się dokonać i dokonało się pierwsze przekazanie (*traditio*) lub objawienie takiej wiedzy (*doctrinae*), budzi wątpliwości<sup>114</sup> – czy mianowicie dokonało się przez wyrażenie (*locutio*) wewnętrzne, czy zewnętrzne; z użyciem jakichś znaków wystarczających do wywołania akceptacji. Dla proponowanego argumentu wystarczające jest, że – obojętnie, za czym się opowiedzieć – wiedza taka (*talis doctrina*) mogła zostać objawiona w sposób nadprzyrodzony, ale nie mogła zostać na początku przekazana bez błędu przez człowieka.

70. Przeciwno tym trzem racjom argumentuje się, że nawzajem się wykluczają, gdyż to, co okazuje się koniecznie poznawane, jest również prawdziwe, ponieważ nie wie się nic ponad to, co prawdziwe<sup>115</sup>. Zatem cokolwiek z tych trzech racji okazuje się konieczne dla poznania (na przykład to, że kontemplacja Boga samego w sobie jest celem człowieka, na co wskazuje pierwsza racja [nn. 13–16]; że drogą dochodzenia do takiego celu są zasługi, które Bóg przyjmuje jako warunek takiej nagrody, co wynika z drugiej racji [nn. 17–18]; że Bóg jest trójjedyny i sprawia na sposób przygodny i tego typu stwierdzenia zawarte w trzeciej racji [nn. 40–41]), wszystko to okazuje się prawdziwe. Albo więc owe trzy racje są zaczerpnięte z wiary, albo też wnioskuje się z nich coś przeciwnego względem tego, czego dowodzą.

71. Odpowiadam: za pomocą racji naturalnej wykazuje się, że konieczne trzeba poznać jeden człon sprzeczności: „uszcześliwiająca wizja Boga (*fruitio*) jest celem, nie jest celem [człowieka]”, to znaczy intelekt nie jest w stanie niepewności lub nie pozostaje neutralny wobec kwestii, „czy uszcześliwiająca wizja Boga jest celem”, ponieważ taka niepewność lub niewiedza uniemożliwiłaby badanie celu (*inquisitionem finis*). Jednak nie można pokazać w sposób naturalny, że jeden człon twierdzenia musi być poznany koniecznie. W ten sposób wymienione

<sup>113</sup> W rzeczywistości czytamy: „Bo skoro sami świadectwo dajemy, że możemy poznać te rzeczy, które nie są w oddaleniu od naszych zmysłów czy to wewnętrznych czy zewnętrznych [...], to znowu gdy rzeczy oddalonych od naszych zmysłów poznać nie możemy na mocy własnego naszego świadectwa, wymagamy ku temu innych świadków i wierzymy tym, którzy bądź te rzeczy widzieli, bądź innymi zmysłami ciała poznali je, zależnie od tego, jakimi zmysłami są one poznawane”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 3, s. 405–406.

<sup>114</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 13, q. 1, f. 91 C.

<sup>115</sup> Zob. Arystoteles, *Analityki wtóre*, rozdz. 2 (71b 25–26), s. 213. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 1, q. 1, f. 1 A.

racje, jako naturalne, wnioskują odnośnie do różnych członów wykluczających się stwierdzeń w podanym twierdzeniu, jednego lub drugiego. Do konkretnego poznania na ten temat [to znaczy, czy wizja uszczęśliwiająca Boga jest celem człowieka] można dojść tylko drogą wiary.

#### IV. Odnośnie do argumentów filozofów

72. Odnośnie do argumentów przemawiających za poglądem Arystotelesa [nn. 6–11]. Do pierwszego [n. 6] twierdzę, że poznanie zależy od poznającej duszy i poznawanego przedmiotu, ponieważ u św. Augustyna w dziewiątej księdze dzieła *O Trójcy Świętej*<sup>116</sup>, w ostatnim rozdziale czytamy: „[...] wiedza rodzi się z poznającego i poznawanego”. Zatem chociaż dusza zawiera w sobie wystarczający czynny i bierny element, aby czynność poznania przysługiwała duszy, to jednak w samej sobie nie ma wystarczającego czynnego elementu, aby owa czynność [poznania] odpowiadała przedmiotowi, ponieważ w tym przypadku jawi się jako czysta tablica, jak stwierdza się w trzeciej księdze dzieła *O duszy*<sup>117</sup>. Stąd powiedzenie, że intelekt czynny jest tym, dzięki któremu dzieje się wszystko, jest prawdziwe o ile czynna rola (*factio*) w odniesieniu do poznania przysługuje duszy, nie zaś w tym znaczeniu, że przedmiot bierze aktywny udział [w poznaniu].

73. Potwierdzenie racji [n. 7]. Co do przesłanki większej twierdzę, że naturę czasem rozumie się jako wewnętrzną zasadę ruchu lub spoczynku – w takim

<sup>116</sup> Cały wywód Augustyna przedstawia się następująco: „Przed wszystkim oczywiście może się zdarzyć, że coś, co jest poznawalne, to jest, co można znać, pozostaje jednak nieznanne. Natomiast nie można znać tego, co nie było poznawalne. Jasne więc, że każda rzecz, jaką poznajemy, współrodzi w nas swoje poznanie. Przez tych dwoje bowiem jest zrodzone poznanie: przez poznającego i poznanego”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. IX, rozdz. 12, n. 18, s. 305.

<sup>117</sup> „Mógłby jednak ktoś zadać następujące pytanie: jeżeli rozum jest niezłożony, odporny na wpływy zewnętrzne i nie ma nic wspólnego z czymkolwiek innym, jak utrzymuje Anaksagoras, w jaki sposób będzie mógł myśleć, jeśli myślenie polega na odbieraniu swego rodzaju wpływu (bo właśnie o ile dwie rzeczy mają coś wspólnego z sobą, jedna z nich zdaje się działać, druga odbierać wpływ). Prócz tego czy i rozum sam może być przedmiotem [swego] myślenia? Bo albo rozum będzie się znajdował w innych rzeczach, jeśli on sam jest przedmiotem myśli nie przez co innego [lecz przez siebie samego] i jeśli przedmiot myśli jest gatunkowo czymś jednym – albo też zawiera w sobie przymieszkę czego innego, co go czyni przedmiotem myśli jak wszystko inne. Co się tyczy trudności [stąd pochodzącej, że] odbieranie wpływu zakłada element wspólny [odbierającemu wpływ i przyczynie działającej], to już wyżej wyjaśniliśmy, że rozum jest w pewnym prawdziwym sensie potencjalnie tym wszystkim, co stanowi przedmiot myśli, chociaż aktualnie nie jest niczym z tego wszystkiego, zanim o czymś pomyśli. Musi mianowicie [przedmiot myśli] tak być w nim obecny, jak [pismo jest] na tablicy, na której nic nie jest jeszcze napisane. Tak właśnie ma się rzecz z rozumem”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 4, 429b 30–430a 2, s. 127–128.

ujęciu przedstawiona jest ona w drugiej księdze *Fizyki*<sup>118</sup> – czasem zaś jako naturalnie czynną zasadę, o ile natura odróżniona jest od sztuki<sup>119</sup> lub od zamiaru z uwagi na ich wykluczający się sposób bytowania jako zasada, bez względu na to, czy owa zasada czynna jest wewnętrzna, czy też nie, pod warunkiem, że będzie naturalna. W przypadku natury w pierwszym znaczeniu przesłanka większa nie jest prawdziwa, gdyż nie każdemu biernemu elementowi odpowiada w naturalny sposób czynna wewnętrzna zasada, która byłaby naturą, ponieważ istnieje wiele elementów, które są w naturalny sposób receptywne względem jakiegoś aktu, niemających czynnej wewnętrznej zasady. W drugim przypadku podobnie, twierdzenie przesłanki większej jest fałszywe w kilku miejscach, tam mianowicie, gdzie natura ze względu na swą szlachetność w naturalny sposób jest przyporządkowana do pozyskania doskonałości tak wzniosłej, że nie można jej działaniu podporządkować naturalnego sprawcy w drugim sposobie rozumienia. O takiej sytuacji mowa w proponowanym argumente.

74. Odnośnie do dowodu przesłanki większej [n. 7], twierdzę, że władza bierna nie jest w naturze czymś zbędnym, ponieważ nawet jeśli nie może być przez naturalnego sprawcę ostatecznie sprowadzona do aktu, to jednak może ona [władza bierna] przez takiego sprawcę otrzymać zdolność do aktu, i [owa władza bierna] może być całkowicie sprowadzona do aktu przez jakiś czynnik sprawczy w naturze – rozumianej jako całość wszelkiego bytowania i wszystkich bytów – na przykład za pomocą pierwszego lub nadprzyrodzonego sprawcy<sup>120</sup>.

75. Jeżeli zaś stawia się zarzut, że powyższe stwierdzenie obniża rangę natury, ponieważ nie mogłaby ona osiągnąć własnej doskonałości za pomocą swych naturalnych władz, podczas gdy natura mniej jest osłabiona w rzeczach szlachetnych, co wynika z drugiej księgi dzieła *O niebie i ziemi*<sup>121</sup>, odpowiadam na to

<sup>118</sup> „W innym natomiast znaczeniu jest «natura» kształtem lub pojęciową formą. Podobnie jak wyraz «kunszt» odnosi się zarówno do tego, co jest wykonane według kunsztu, jak i do tego, co jest dziełem kunsztu, tak wyraz «natura» odnosi się zarówno do procesu naturalnego, jak i do wytworu tego procesu”. Arystoteles, *Fizyka* II, rozdz. 1, 193a 31–33, s. 47. Por. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 4, 196b 17–22, s. 53. Zob. *Ordinatio* II, d. 14, q. 1, n. 5 [VIII, 245–246].

<sup>119</sup> Sztuka jest tu rozumiana jako wolnościowa zasada działania, które coś wytwarza. Uwagę tę zawdzięczam Grzegorzowi W. Salamonowi OFM z Komisji Szkotystycznej w Rzymie.

<sup>120</sup> Zob. n. 94 niniejszego „Prologu”.

<sup>121</sup> „Konsekwentnie, gdyby gwiazdy poruszały się same przez się, wykonywałyby oczywiście pewne ruchy sobie tylko właściwe; lecz takich ruchów wcale nie zauważamy. Zatem jest jasne, że nie poruszają się same przez się. Prócz tego jest niezgodne z rozumem przypuścić, że natura nie obdarzyła ich żadnym organem do wykonywania ruchu (bo natura nie czyni nic przypadkiem)”. Arystoteles, *O niebie* II, rozdz. 8, 290a 29–35. Wydanie polskie: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 2, przeł. P. Siwek, Warszawa 1990, s. 287. Por. „[...] natura nie czyni nic bezcelowo ani na próżno. Stąd wynika jasno, że obdarzyła rzeczy nieruchome kształtem, który się najmniej nadaje do ruchu”. Arystoteles, *O niebie* II, rozdz. 11, 291b 12–16, s. 289. Zob. n. 76 niniejszego „Prologu”.

następująco: gdyby nasze szczęście polegało na najwyższej spekulacji, do której w obecnym stanie bytowania możemy w naturalny sposób dojść, wówczas Filozof nie stwierdzałby, że natura ma pewne braki odnośnie do tego, co konieczne<sup>122</sup>. Ja zaś zgadzam się na to, że można osiągnąć owo spekulatywne szczęście na drodze naturalnej, i twierdzą ponadto, że inne bardziej wzniosłe [szczęście] można otrzymać w sposób naturalny. Dlatego natura jest w większym stopniu uszlachetniona dzięki temu, niż przy założeniu, że najwyższe możliwe do osiągnięcia dla niej szczęście jest owo naturalne. Toteż nie powinno dziwić, że przyjmuje się istnienie biernej zdolności w jakiejś naturze do przyjęcia doskonałości większej od tej, którą może osiągnąć dzięki aktywnej przyczynowości.

76. Z kolei to, co przywołuje się z drugiej księgi dzieła *O niebie i ziemi*<sup>123</sup>, nie odnosi się do badanego argumentu, ponieważ Filozof mówi tam o organach nawiązujących do władzy poruszania, pod warunkiem, że takowa tkwi w gwiazdach. Przyznaję też, że jeśli jakaś władza natury organicznej dana jest jakiemuś bytowi, to owa natura daje mu zawsze [odpowiedni] organ, mam na myśli byty „nieokaleczone”. Jednak w proponowanym twierdzeniu mówi się o władzy, która nie jest organiczna. W każdym razie nie jest tu udzielone w naturalny sposób wszystko inne, co poza zdolnością jest potrzebne do aktu. Zatem, zgodnie z przywołanym miejscem u Filozofa, można dojść do wniosku, że natura może być przyporządkowana do jakiegoś aktu lub przedmiotu i że ma w sposób naturalny zdolność do tego oraz [odpowiedni] organ, jeśli owa zdolność jest organiczna. Jednak nie dotyczy to innych elementów niezbędnych do aktu (*requisitis ad actum*).

77. Odnośnie do większej przesłanki [n. 7], można powiedzieć, że jest prawdziwa, gdy mówi się o biernej władzy naturalnej (*potentia passiva naturalis*), o ile [władza] bierna jest odniesiona do [władzy] czynnej, nie zaś o ile [władza] bierna odnosi do otrzymanego aktu. Różnica pomiędzy tymi dwiema relacjami jest jasna na podstawie tego, co twierdzi się na początku rozwiązania do tej kwestii [n. 57].

78. Przesłanka mniejsza [n. 7<sup>124</sup>] jest z kolei prawdziwa w drugim sposobie rozumienia, a nie w pierwszym [n. 57]<sup>125</sup>. Można również użyć trzeciego sposobu, ale za pomocą zaprzeczenia, ponieważ chociaż w znaczeniu absolutnym intelekt bierny jest z natury receptywny względem takiego poznania, to jednak

<sup>122</sup> „Jeżeli zatem natura nic nie czyni na próżno ani nie zaniedbuje niczego z rzeczy koniecznych – chyba że chodzi o zwierzęta ułomne i niedorozwinięte [...]”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 9, 432b 21–22, s. 136.

<sup>123</sup> Arystoteles, *O niebie* II, rozdz. 8, 290a 29–35. Zob. wyżej przypis 36.

<sup>124</sup> To znaczy, że intelekt możnościowy jest władzą bierną w stosunku do wszystkiego, co poznawalne.

<sup>125</sup> Zob. n. 77 niniejszego „Prologu”.

taka sytuacja nie dotyczy obecnego stanu bytowania. Dlaczego tak jest, zostanie wyjaśnione w dalszej części w dystynkcji 3<sup>126</sup>.

79. Na trzeci argument [n. 8] zobacz odpowiedź Tomasza z Akwinu, który w swej *Sumie teologicznej*<sup>127</sup> pisze, że „[...] różna treść tego, co poznawalne, sprawia istnienie różnych nauk. Ten sam wniosek bowiem wykazuje astrolog za pośrednictwem matematyki, to znaczy za pomocą czegoś wyabstrahowanego z materii – na przykład, że Ziemia jest okrągła – a badacz natury wykazuje to samo za pośrednictwem czegoś, co uwzględnia materię. Dlatego o tych rzeczach, o których nauki filozoficzne traktują jako o możliwych do poznania przez światło naturalnego rozumu, inna nauka traktuje jako o możliwych do poznania przez światło Bożego objawienia”.

Przeciwko temu argumentuje się tak: jeżeli o tym, co można poznać w teologii, istnieje poznanie osiągnięte lub możliwe do osiągnięcia w innych naukach, nawet wobec faktu, że w innym świetle, wówczas takie teologiczne poznanie owych rzeczy nie jest konieczne. Wniosek można w sposób oczywisty dostrzec w jego przykładzie, ponieważ ktoś poznający za pomocą fizyki, że Ziemia jest okrągła, nie ma potrzeby poznawania tego za pośrednictwem matematyki, w takim sensie, że owo poznanie byłoby zwyczajnie konieczne.

80. Odpowiedź udzieloną do trzeciego argumentu wyjaśnia się jednak w ten sposób, że oto sprawność (*habitus*) jest zarazem i sprawnością, i formą. Jako sprawność, różni się od przedmiotu, natomiast o ile jest formą może się różnić od zasady działania [do której dochodzi]. Odnośnie zaś do sprawności poznania naukowego zasady są przyczynami sprawczymi<sup>128</sup>. Dlatego więc tam, gdzie jest to samo poznawane (na przykład, że Ziemia jest okrągła), nie ma żadnej różnicy wyznaczanej ze względu na przedmioty, mimo to jednak jest różnica wyznaczona przez zasady, za pomocą których matematyk i fizyk pokazują to (że Ziemia jest okrągła). Stąd sprawności różnią się od siebie, o ile są formami i o ile nie są sprawnościami.

81. Argument przeciwko: [pojęcie] formy obejmuje [pojęcie] sprawiedliwości, jednak nie może być tak, by coś było od czegoś innego odróżniane na podstawie czegoś wyższego i nie było odróżniane w oparciu o to, co niższe. Zatem jest niemożliwe, aby jakiś byt był odróżniany w oparciu o formę jako taką, i aby zarazem był nieodróżniany pod względem sprawności (wówczas bowiem jakies byty byłyby odróżniane w sensie bycia zwierzęciem i nie odróżniałyby się w sensie bycia człowiekiem). Poza tym rozumowanie takie zakłada także, że zasady

<sup>126</sup> *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 16–17 (III, 7–10) oraz q. 3, n. 188 (III, 114–115).

<sup>127</sup> Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 1, ad. 2. Wydanie polskie: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, przeł. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków 1999, s. 54.

<sup>128</sup> Zob. n. 226 i n. 366 niniejszego „Prologu”.

są raczej wyróżnikiem sprawności (*habitus*) w ramach jakiegoś innego rodzaju przyczyny, niż przyczyny sprawcze, co jest fałszywe, gdyż jeśli przyczyny mają coś, co sprawia, że pojawia się różnica między sprawnościami, to mają to tylko i wyłącznie jako przyczyny sprawcze<sup>129</sup>. Ponadto niezależnie od tego, ile można wyróżnić sprawności poznawczych, nic nie zmusza do przyjęcia, że jedna sprawność poznawcza jest konieczna w takim znaczeniu, że inaczej poznanie byłoby niemożliwe, zakładając możliwość występowania innej sprawności, którą odróżnia się obojętnie w jaki sposób.

82. Z tego powodu na argument odpowiadam, że w tych naukach spekulatywnych, jakkolwiek traktuje się o wszystkich poznawalnych przedmiotach spekulatywnych, ale nie o wszystkim, co w nich jest poznawalne, mianowicie nic o tym, co jest im właściwe, co zostało wyjaśnione w trzeciej racji [nn. 40–47] przeciwko pierwszemu pogładowi (zobacz wyżej n. 9<sup>130</sup>).

83. Na czwarte<sup>131</sup> [n. 9] odpowiada się następująco: pierwsze zasady można odnieść tylko i wyłącznie do wniosków o rzeczach zmysłowych; nie tylko dlatego, że ich terminy są wyabstrahowane z rzeczy zmysłowych i stąd wyrażają ich naturę; ale także dlatego, że intelekt czynny, dzięki któremu ma się dokonać zastosowanie [pierwszych zasad], ogranicza się do tego, co zmysłowe.

84. Przeciwko powyższemu argumentuje się tak: jest pewne, że dla intelektu owe pierwsze zasady są prawdziwe nie tylko odnośnie do rzeczy zmysłowych, lecz także niezmysłowych. Intelekt bowiem nie wątpi w większym stopniu o rzeczach niematerialnych, że w ramach sprzeczności oba jej człony nie są jednocześnie prawdziwe, niż w przypadku rzeczy materialnych. I nawet gdy się twierdzi, że terminem pierwszej zasady jest byt, który dzieli się na dziesięć rodzajów i nie obejmuje przedmiotu teologii, nie ma to żadnego znaczenia<sup>132</sup>. Nie wątpimy bowiem w większym stopniu w to, że sprzeczności nie są jednocześnie prawdziwe odnośnie do Boga (jak na przykład to, że Bóg jest szczęśliwy i nie jest szczęśliwy, oraz inne tego typu), niż w przypadku czegoś białego.

85. Udziela się jeszcze innej odpowiedzi, mianowicie takiej, że nie tylko z samych większych przesłanek wynikają wnioski, lecz w połączeniu z przesłankami mniejszymi<sup>133</sup>. Jednak w aktualnym stanie<sup>134</sup> mniejsze przesłanki, które winny być z nimi związane, nie są w sposób naturalny oczywiste.

<sup>129</sup> Zob. n. 79 niniejszego „Prologu”.

<sup>130</sup> Jest to uwaga redakcyjna wprowadzona przez samego Szkota lub skrybę. Podaje za o. Grzegorzem W. Salamonom OFM z Komisji Szkotystycznej w Rzymie.

<sup>131</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 4, ad 1, I, f. 29 Q.

<sup>132</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 24, q. 6 in corp., f. 141 O, oraz a. 21, q. 2, f. 124 O.

<sup>133</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 9, q. 3, arg. 3, I, f. 72 O. Por. Haerveus Natalis, *Scriptum super libros Sententiarum*, Prologus, q. 1, f. 2v B, Venetiis 1505 (reprint 1966).

<sup>134</sup> Chodzi o obecny stan bytowania.

Przeciwno powyższemu: przesłanki mniejsze podciągnięte pod pierwsze zasady orzekają o rzeczach przy użyciu terminów przedmiotowych pierwszych zasad (*praedicant de sumptis 'sub' terminos subiectos primorum principiorum*). Wiadomo jednak, że terminy pierwszych zasad orzekają o dowolnym [konkretnym] przedmiocie, ponieważ są najbardziej wspólne, zatem itd.

86. Odpowiadam, że druga część przesłanki mniejszej jest fałszywa, gdy stwierdza, że „w pierwszych zasadach wirtualnie zawarte są wszystkie dające się poznać wnioski” [n. 10]. Na dowód tego twierdzę, że w ten sam sposób, w jaki wspólne są terminy przedmiotowe, są też wspólne terminy orzekania. Gdy więc terminy przedmiotowe są rozciągane na wszystkie [przedmioty], to rozciągane są na wszystkie przedmioty tylko ze względu na terminy orzekania, które są najbardziej wspólne; w konsekwencji, wirtualne [wnioski] z owych zasad są poznawane z niższych przedmiotów tylko dzięki najbardziej wspólnym orzecznikom [n. 11].

87. Wynika to jasno z rozumowania, ponieważ termin średni może być istotowy (*propter quid*) dla jakiegokolwiek własności z wyjątkiem tej, która jest wirtualnie zawarta w pojęciu tego terminu średniego. Jednak w pojęciu przedmiotu najbardziej wspólnej zasady nie jest zawarta istotowo żadna szczegółowa własność, lecz tylko własność najbardziej wspólna. Dlatego też wskazany przedmiot nie może być terminem średnim bądź też przyczyną poznawania czegokolwiek poza najbardziej wspólnym pojęciem. Jednak oprócz własności w najwyższym stopniu wspólnych istnieje jeszcze wiele innych, dających się poznać własności, dla których własności będące własnościami pierwszych zasad nie mogą być terminami średnimi, ponieważ one ich nie zawierają. Zatem istnieje wiele dających się poznać prawd, które nie zawierają się w pierwszych zasadach.

Wynika to jasno z przykładu, ponieważ twierdzenie: „każda całość jest większa od swoich części”, nawet jeśli zawiera twierdzenie: „poczwórny jest większy niż podwójny” i inne podobne dotyczące tego samego predykatu, to jednak nie zawiera następujących twierdzeń: „poczwórny jest podwojeniem podwójnego”, „potrójny to półtora podwójnego”, ponieważ wówczas byłoby konieczne, aby te predykaty miały specjalne terminy średnie, których owe [predykaty] zawierają.

88. Trzeci dowód (pierwszy jest w n. 86, zaś drugi w n. 87 – przyp. J.S.) jest logiczny i przedstawia się następująco: mimo że zdarza się rozciągać coś na przedmiot ogólny, to jednak nie na orzecznik. Poza tym wiele orzeczników zawartych w orzeczeniach pierwszych zasad jest poznawanych za pomocą niższych rzeczy, które są podporządkowane tym przedmiotom [pierwszych zasad]. Dlatego też orzeczniki takich przedmiotów nie są poznawane za pośrednictwem pierwszych zasad.

89. Przeciwno powyższemu argumentuje się tak: „takiemu [przedmiotowi] przypisuje się coś albo owo coś w nim neguje, jednak żadnemu takiemu [przedmiotowi] nie przypisuje się obu [to znaczy afirmacji i negacji]”. Wynika z tego,

że: „ów [przedmiot] jest albo biały albo niebiały”. W rezultacie, ów wniosek pojawia się na mocy dedukcji uzyskanej zarówno z orzecznika, jak i z przedmiotu.

Odpowiadam na argument następująco: twierdzeniu „każdemu [przedmiotowi] można coś przypisywać albo negować to w nim” odpowiada zasada: „zawsze jeden człon każdej sprzeczności jest prawdziwy, zaś drugi fałszywy”, w której pojawiają się dwa różne terminy i nie ma możliwości mieszać ich z sobą i twierdzić, że: „zatem o tej części tej sprzeczności [...]” itd. Jednak, gdy orzeczniki miesza się z sobą, to wówczas nie ma to miejsca<sup>135</sup>, ponieważ nie zachodzi wtedy sytuacja, w której: „jeden człon każdej sprzeczności dotyczącej przedmiotu [...], zatem ów człon [...] itd.”. Podobnie jest w przypadku innych zasad. Zawsze ogólne orzekanie afirmatywne pozostaje z czymś związane na zasadzie wyłączności, obojętnie czy w przedmiocie istnieją dwa odróżnione terminy, czy też tylko jeden.

Opierając się na przytoczonym przykładzie, można jasno dowieść tego, co jest tu proponowane. W człowieku bowiem możliwość poznania zdolności do śmiechu nigdy nie realizuje się za pomocą zasady: „jeden człon sprzeczności [...]” itd., a więc: „odnośnie do człowieka, jest on albo zdolny do śmiechu, albo niezdolny”. Jeden odróżniony człon orzecznika nigdy nie daje możliwości poznania za pomocą tej zasady [sprzeczności] przedmiotu, lecz do tego konieczna jest tu inna, gatunkowa zasada, będąca definicją przedmiotu lub własności, która rzeczywiście jest terminem średnim i podstawą dla poznania, że „zdolność do śmiechu” w determinujący sposób dotyczy człowieka.

## V. Odnośnie do zasadniczych argumentów

90. Odpowiedź na zasadnicze argumenty. Co do pierwszego [n. 1], czynię rozróżnienie w obrębie przedmiotów naturalnych. Można bowiem rozumieć przedmiot naturalny jako coś, co albo w sposób naturalny, albo za sprawą działania przyczyn, może być naturalnie uaktualniony, lub też jako coś, co w sposób naturalny może być uaktualnione, obojętnie, czy może on być uaktualniony w naturalny sposób, czy też nie. Z tego względu można odrzucić główną przesłankę, odrzucając rozumienie terminu „naturalny” w pierwszym znaczeniu, ponieważ pierwszy przedmiot jest adekwatny względem władzy i z tego powodu jest wyabstrahowany z tego wszystkiego, na co władza może działać. Jednak nie wynika z tego, że jeżeli intelekt może w naturalny sposób poznać taki wspólny przedmiot, to może także poznać każdy taki [konkretny przedmiot], który pod niego [to znaczy pod wspólny] podpada, gdyż poznanie [wprost] jakiegoś przedmiotu podpadającego pod niego jest dużo lepsze niż poznanie pojęciowe (*intellectione*

<sup>135</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 264 (III, 161–162) oraz n. 267 (III, 163).

*confusa*) takiego wspólnego przedmiotu. Tym sposobem, przyjmując przesłankę mniejszą, w żadnym razie nie wykaże się zamierzonego wniosku, to znaczy dotyczącego tego, co osiągalne w sposób naturalny, ponieważ przy takim rozumieniu przesłanka większa jest fałszywa.

91. Przeciwno tej odpowiedzi argumentuję, że sama siebie obala. Pierwszy przedmiot jest bowiem sam z siebie adekwatny względem władzy [poznania] i prawdą jest, że władza ma za przedmiot wyłącznie to, co zawiera się w treści tego pierwszego przedmiotu, i do wszystkiego, co mieści się w treści tego pierwszego przedmiotu, władza odnosi się jak do jego przedmiotu. Niemożliwe zatem jest, aby coś w sposób naturalny było pierwszym przedmiotem i nie było czymś naturalnie zawierającym w sposób *per se* wszystko to, co się w nim zawiera, a co w naturalny sposób jest przedmiotem [władzy poznania]. Gdy więc [rozważa się] przeciwieństwo, to wówczas nie bierze się pod uwagę żadnego w naturalny sposób adekwatnego [dla władzy] przedmiotu, lecz tylko jakiś przedmiot wykraczający poza [możliwości] tej władzy. [Oba te przedmioty] są jednak adekwatne i w ten sposób istnieje pierwszy przedmiot.

Poza tym przywołana w odpowiedzi [n. 90] racja jest zawodna w ramach figury logicznej (*secundum figuram dictionis*), bez względu bowiem na fakt, że byt, rozumiany jako coś inteligibilnego względem jakiegoś aktu<sup>136</sup> (tak jak człowiek jest inteligibilny w jednym poznaniu), jest naturalnie inteligibilny (ponieważ jedno poznanie bytu jako pojedynczego przedmiotu jest naturalne), ów byt nie może być uznany za pierwszy przedmiot osiągalny w sposób naturalny, ponieważ pierwszy przedmiot jest tym, co zawiera się we wszystkich istniejących *per se* przedmiotach i z tego powodu jest naturalnie osiągalny dopiero wtedy, gdy każdy z owych przedmiotów jest naturalnie osiągalny. Zamienia się zatem owo *hoc aliquid* [bycie czymś konkretnym] na *quale quid* [bycie czymś ogólnym]<sup>137</sup> wtedy, gdy argumentuje się, że „byt jest naturalnie inteligibilny, a więc byt jako pierwszy przedmiot intelektu, będąc adekwatny, jest w naturalny sposób osiągalny”. Poprzednik jest prawdziwy tylko wtedy, gdy byt poznaje się jako coś konkretnego, tak jak w przypadku bycia czymś białym, podczas gdy następnik wnioskuje o bycie pojmowanym jako byt

<sup>136</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 124 [III, 76–77].

<sup>137</sup> Owo przejście od *hoc aliquid* do *quale quid* jest przejściem od ujęcia przedmiotu jako autonomicznego, niezależnego i pozostającego w stanie bytowej neutralności względem aktu poznania do przedmiotu, który staje się celem aktu poznawczego, zatem jest ujęty z perspektywy poznającego podmiotu. Można to krótko zrekapitulować w ten sposób, że przedmiot od „bycia czymś oto” staje się czymś ujmowanym jakościowo (*quale*), jako posiadającym pewną istotę-istotność (*quid*). Innymi słowy, obiekt jako przedmiot poznania jest ujmowany przez pryzmat istoty, do której sięga poznający intelekt. Wtedy ujawnia się w nim cecha-właściwość (jakość) wynikająca z jego inteligibilności, to znaczy z tkwiącej w nim zdolności do tego, aby był poznawany przez proporcjonalny względem intelektu.

zawarty we wszystkich inteligibiliach, a nie jako o czymś istniejącym poza nimi [jako coś konkretnego].

92. Odnośnie do argumentu [n. 1] istnieje jednak jeszcze inna realna odpowiedź, to znaczy, że przesłanka mniejsza jest fałszywa odnośnie do przedmiotu naturalnego, gdy stwierdza, że przedmiot naturalny jest przedmiotem osiągalnym w naturalny sposób; jednak w pewien inny sposób jest to prawdą, mianowicie wtedy, gdy przedmiot rozumiemy jako ten, do którego władza w naturalny sposób się skłania lub jest mu przyporządkowana. I tak powinien być rozumiany Awicenna. Z kolei o tym, co należy uznać za pierwszy przedmiot osiągalny w sposób naturalny, więcej znajdzie się poniżej w dystynkcji 3<sup>138</sup>. Odpowiedź wzmacnia się poglądem św. Anzelmia z Canterbury, który w dziele *O wolnej woli*<sup>139</sup> w rozdziale trzecim pisze: „Żadnej, jak sądzę, nie mamy władzy, która sama wystarczyłaby do działania”. „Władzą” (*potestas*) nazywa się to, co powszechnie określamy jako „możliwość” (*potentia*), co jasno wynika z jego przykładu dotyczącego możliwości widzenia. Dlatego nie jest trafne, aby przedmiotowi w czysto naturalny sposób była przypisywana władza do osiągnięcia czegoś, czego nie może on osiągnąć z natury za pomocą czysto naturalnych środków. Tak jak każda [władza] sama z siebie jest przyporządkowana [do przedmiotu] i nie może osiągnąć [swojego przedmiotu] samodzielnie.

93. W przypadku drugiego argumentu [n. 2] odrzucam wnioski. Dowód na to w oczywisty sposób wynika z tego, co zostało powiedziane w odpowiedzi udzielonej na drugi argument za stanowiskiem Filozofa [por. nn. 73–78], mianowicie, że istoty wyższego rzędu są przystosowane do biernego przyjęcia wyższej doskonałości, od tej, którą one same mogą czynnie wytworzyć i w konsekwencji ich doskonałość może się pojawić tylko wtedy, gdy działa jakiś nadprzyrodzony sprawca. Jednak nie dotyczy to doskonałości istot niższego rzędu, którym ostateczna [ich] doskonałość może zostać udzielona działaniem sprawców niższego rzędu.

94. Na trzeci argument [n. 3] odpowiadam, że intelekt możliwościowy nie jest zdolny do posiadania w sposób pewny każdej prawdy pojęciowej, to znaczy nie jest on dostosowany do poruszania przez takich sprawców, których nie dałoby się pozyskać z treści wyobrażeń (zmysłowych) i za pomocą naturalnego światła intelektu czynnego.

Kiedy jednak argumentujesz: „może to osiągnąć [to znaczy poznanie prawd pojęciowych] za pomocą czegoś innego”, zgadzam się z tym. Uznaję bowiem [po pierwsze], że przez zwrot „za pomocą czegoś innego” rozumie się poruszającego,

<sup>138</sup> *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137–151 [III, 85–94].

<sup>139</sup> Anselmus Cantuariensis, *De libero arbitrio*, cap. 3, w: *Patrologia latina*, ed. J.-P. Migne, vol. 158, s. 494.

ponieważ dzięki nadprzyrodzonemu poruszycielowi intelekt możliwościowy sięga do owej prawdy [pojęciowej]. Zwrot „za pomocą czegoś innego” może także odnosić się do formy, ponieważ dzięki niej pojawia się coś, co można określić jako pewną jakby skłonność intelektu ku przedmiotowi, co sprawia, że staje się on proporcjonalny do przedmiotu.

Kiedy jednak odnośnie do „innego” pytasz, „czy jest ono naturalne, czy nadprzyrodzone” twierdząc, że jest nadprzyrodzone, obojętnie czy myślisz o sprawcy, czy też o formie.

Gdy jednak wnioskujesz: „zatem intelekt nie jest proporcjonalny względem tego [przedmiotu] i przez coś innego uzyskuje ową proporcjonalność”, odpowiadam na to, że sam z siebie pozostaje on [intelekt] we właściwej możności (*potentia oboedientialis*) względem sprawcy, i ze względu na to pozostaje w pewnej proporcjonalności (*et ita sufficienter proportionatur*) względem niego, jako do czegoś, co go porusza. Dlatego w ten sposób [intelekt] sam z siebie jest zdolny do przyjęcia od takiego sprawcy właściwego uprzyczynowienia, nawet w sposób naturalny<sup>140</sup>. Nie trzeba zatem uznawać, że [intelekt] uzyskuje jeszcze dzięki czemuś innemu zdolność, która daje mu odpowiednią proporcjonalność.

Prawdę zawiera zatem drugi, a nie pierwszy argument [n. 3], ponieważ prawda objawiona nie skłania w dostatecznym stopniu intelektu do tego, aby się z nią zgodził, a więc zarówno sprawca, jak i odbiorca nie są proporcjonalni. Jednak sprawca nadprzyrodzony skutecznie skłania intelekt do przyjęcia tej prawdy, wytwarzając w nim odpowiednią zdolność do jej przyjęcia, w wyniku czego staje się on proporcjonalny względem tej prawdy<sup>141</sup>. Nie ma zatem potrzeby, aby intelekt był skłaniany do bycia proporcjonalnym przez jeszcze jakiegoś innego sprawcę, lub za pośrednictwem jakiejś formy<sup>142</sup>, po to, aby przyjąć, że [intelekt] bycie proporcjonalnym do przedmiotu osiąga na dwa przedstawione tutaj sposoby.

<sup>140</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 3, q. 5, ad. 2, I, f. 30 Y.

<sup>141</sup> Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 13, q. 3c, I, f. 91D–92D.

<sup>142</sup> Por. *Ordinatio* III, d. 1, p. 1, q. 1, n. 7 (IX, 3) oraz *Quodlibeta* 19, n. 15 (XXVI 284a-b, Vivès).

## CZĘŚĆ DRUGA:

# O pewności Pisma Świętego

### Kwestia jedyna:

Czy poznanie nadprzyrodzone konieczne dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania jest w dostateczny sposób wyłożone w Piśmie Świętym

95. Jest pytanie, czy poznanie nadprzyrodzone konieczne dla człowieka w jego obecnym stanie bytowania jest w dostateczny sposób wyłożone w Piśmie Świętym.

Argumenty za tym, że nie jest:

Ludzkiemu rodzajowi nigdy nie brakowało koniecznego poznania. Pismo Święte nie było zawarte w prawie natury, ponieważ Pięcioksiąg został wprawdzie spisany przez Mojżesza. Jednak w prawie Mojżeszowym nie było całego Pisma Świętego, lecz tylko Stary Testament, zatem itd.

96. Ponadto każdy autor wytwarzający ludzką wiedzę im jest mądrzejszy, tym bardziej unika w przekazie tego, co zbyt techniczne<sup>143</sup>, wydaje się zaś, że Pismo Święte zawiera wiele zbyt technicznych informacji, takich jak opisy ceremonii i różne historie, których znajomość nie wydaje się konieczna do osiągnięcia zbawienia, zatem itd.

97. Ponadto w odniesieniu do wielu czynów przedstawionych w Piśmie Świętym nie sposób upewnić się, czy są grzechami, czy też nie. Jednak ich poznanie wydaje się konieczne do zbawienia, ponieważ bez wiedzy o tym, co jest grzechem śmiertelnym, trudno mieć pewność, że się go uniknie, zatem itd.

98. Argument przeciwko powyższym:

Św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* w księdze XI, w rozdziale trzecim, pisząc o Piśmie Świętym stwierdza: „[...] temu wiarę dajemy w tych rzeczach,

---

<sup>143</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 15, q. 2, a. 1–4, f. 102 E.

których nie godzi się nie znać, a do ich poznania własnym rozumem dojść nie potrafimy”<sup>144</sup>.

## I. O prawdzie Pisma Świętego

99. [Różnego rodzaju herezje] Odnośnie do przedstawionego w pytaniu problemu istnieje niezliczona ilość herezji odrzucających Pismo Święte w całości lub poszczególne jego części, tak jak wyczerpująco opisuje to w swych dziełach św. Augustyn, a także Jan Damasceński w dziele pod tytułem *O herezjach*<sup>145</sup>. Zatem niektórzy heretycy odrzucają całe Pismo Święte. Inni, głównie manichejczy, odrzucają Stary Testament – co jasno wynika ze słów św. Augustyna w jego dziele *O użyteczności wiary*<sup>146</sup> – twierdząc, że Stary Testament wywodzi się ze złej zasady. Istnieją też tacy, którzy przyjmują wyłącznie Stary Testament – jak czynią to żydzi. Jeszcze inni wszak przyjmują wszystkiego po trochu, jak czynią to saraceni, a niegodziwy Mahomet dołożył niezliczoną ilość różnych innych niegodziwości. Poza tym są też tacy, na przykład różnoracy heretycy, którzy u podstawy źle zrozumieli pewne twierdzenia zawarte w Piśmie Świętym, dlatego stosują jedne prawa zawarte w Nowym Testamencie, a inne odrzucają. Przykładem może być fragment z Listu do Rzymian, w którym czytamy: „Pozwólcie temu, kto słaby, jeść owoce”<sup>147</sup> i inne tego typu stwierdzenia. Z kolei w Liście Jakuba Apostoła czytamy: „Wyznawajcie zatem sobie nawzajem grzechy”<sup>148</sup>. Jeśli więc niektórzy w oparciu o to stwierdzenie w odniesieniu do sakramentu wyznania grzechów błędnie utrzymują, że grzechy mogą być odpuszczone przez kogokolwiek, a nie wyłącznie przez duchownego, i swe przeświadczenie opierają na tym oraz innych tego rodzaju przykładach zaczerpniętych z Pisma Świętego, to wówczas oznacza to, że źle Pismo Święte rozumieją.

100. [Różne sposoby przekonywania heretyków] Przeciwno wszystkim tym stanowiskom istnieje ogólnie osiem dróg racjonalnego przekonywania heretyków i są to: przepowiednie proroków, konkordancja (zgodność) Pism, autorytet

<sup>144</sup> „Ten (Bóg i człowiek), co mówił naprzód przez proroków, później sam bezpośrednio, wreszcie przez Apostołów, o ile za potrzebne to uważali, ustanowił też pismo zwane kanonicznym, pismo największej powagi, któremu dajemy wiarę w tych wszystkich rzeczach, których się nie godzi nie znać, a do ich poznania własnym rozumem dojść nie potrafimy”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 3, s. 405.

<sup>145</sup> Zob. Joannes Damascenus, *De haeresibus*, w: *Patrologia graeca*, ed. J.P. Migne, vol. 94.

<sup>146</sup> St. Augustinus, *De utilitate credendi ad Honoratum*, liber unus, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 42, s. 65–73.

<sup>147</sup> „Jeden jest zdania, że można jest wszystko, drugi, słaby, jada tylko jarzyny” (Rz 14,2).

<sup>148</sup> Jk 5,16.

piszących, rzetelność tych, którzy Pisma otrzymali, racjonalność (sensowność) treści Pism i brak sensu w każdym błędzie, trwałość Kościoła oraz oczywistość cudów.

101. Pierwsza droga wydaje się oczywista. Jedynie bowiem Bóg w naturalny sposób widzi<sup>149</sup> z niewątpliwą pewnością przyszłe wydarzenia i nie są one dostępne dla nikogo innego, dlatego też On sam lub ktoś przez niego pouczony może przepowiedzieć z niewątpliwą pewnością przyszłe wydarzenia<sup>150</sup>. Wiele zaś takich wydarzeń najpierw przewidzianych w Piśmie rzeczywiście miało miejsce (co jasno wynika z Ksiąg Prorockich), a co do innych „nie ma żadnych wątpliwości, że te, których jeszcze nie było, będą miały miejsce”, jak pisze papież Grzegorz Wielki w jednej z homilii zatytułowanej *O nadejściu Pana*<sup>151</sup>. Św. Augustyn podąża podobną drogą w swym dziele *O Państwie Bożym* w księdze XII, w rozdziale dziesiątym, gdy pisze: „Pokazuje to, gdy tak wiele z tego, o czym mówiło (Pismo), że się wydarzy, naprawdę się spełniło, że przeszłe proroctwa były prawdziwe”<sup>152</sup>.

102. Odnośnie do drugiej drogi, to znaczy zgodności Pism, jest ona oczywista w następujący sposób: spośród faktów, które nie są wywnioskowane z terminów, ani też nie mają zasad wywnioskowanych z terminów, wiele nie jest ani pewnych, ani też dających się wzajemnie pogodzić, ponieważ pojawiają się one w różnych kontekstach. Można je jednak pogodzić pod jednym warunkiem, mianowicie że istnieje jakaś nadrzędna przyczyna, która sprowadza je do zgodnego poznania. Autorzy świętego kanonu piszący w różnych kontekstach i żyjący w różnych czasach pozostają całkowicie zgodni odnośnie do owych niepewnych treści [faktów]. Św. Augustyn wskazuje na tę drogę w dziele *O Państwie Bożym* w księdze XVII, w rozdziale czterdziestym drugim, gdzie pisze: „[...] ale i ci (pisarze święci) słusznie nie powinni byli być liczni, aby z powodu dużej ich liczby nie straciło na wartości to, co ze względu na swą świętość winno być drogic. Ale nie powinni być znów tak nieliczni, żeby zgodność ich nauk nie wzbudzała podziwu. A pomiędzy mnóstwem filozofów, którzy w napisanych dziełach pozostawili pomniki głoszonych przez nich niewzruszonych prawd, nikt łatwo nie znajdzie takich uczonych,

<sup>149</sup> Tak tłumaczę słowo *praevidet*. Może być jeszcze „przewiduje”, ale to akcentuje z kolei kontekst zgadywania, który w przypadku Boga jest wykluczony. Bóg nie przewiduje kalkulując lub zgadując, lecz widzi to, co przyszłe, gdyż sam to stworzył i istnieje poza czasem, zatem ma pełny wgląd.

<sup>150</sup> Zob. *Lectura* I, d. 39, q. 1–5 [XVII, 481–510].

<sup>151</sup> Gregorius Magnus, *Homiliae in Evangelia*, hom. 1, n. 1, w: *Corpus christianorum. Series latina*, vol. 141, Brepolis 1999, s. 12.

<sup>152</sup> Przywołana tu adnotacja Szkota do dzieła św. Augustyna jest błędna. W rzeczywistości cytowany fragment kończy rozdział 11 księgi XII. W polskim przekładzie tego dzieła brzmi on następująco: „[...] że pisma te naprawdę opowiedziały o przeszłości okazuje się z tego, że to, co przepowiedziały o przyszłości, z całą dokładnością sprawdziło się”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XII, rozdz. 11, s. 454.

którzy by we wszystkich przekonaniach swoich zgodni byli ze sobą<sup>153</sup>. Św. Augustyn tezę swą wykazuje na różnych przykładach<sup>154</sup>.

Przyjęta przesłanka większa dowiedziona jest nie tylko za pomocą przykładu z filozofami, jak wydaje się czynić św. Augustyn, lecz także za pomocą następującego rozumowania (*per rationem*): jeżeli intelekt naturalnie (*intellectus natus*) przypisany byłby do osiągnięcia zgodności, będąc do tego skłoniony przez przedmiot istniejący sam z siebie lub też tkwiący w czymś innym, to wówczas ów przedmiot wydaje się być w stanie powodować taką zgodność, a intelekt wirtualnie musi zawierać pewność przedmiotu (*includat evidentiam obiecti*). Gdyby bowiem nic takiego nie poruszało intelektu, to wówczas teologia pozostałaby bez żadnego wpływu na intelekt. Jednak jedynym gwarantem pewności dotyczącej faktów, które nie są wywnioskowane z terminów, musi być intelekt przewyższający nasz intelekt. Nic zaś nie może w większym stopniu (*effective*) pouczyć człowieka, jak tylko sam Bóg.

103. Twierdzi się zaś, że ci, którzy żyją później, mimo swojego innego nastawienia, różniącego ich od poprzedników i mimo innych czasów, mogą jednak osiągnąć spisana wiedzę (*doctrinam praecedentium in scriptis*) tych, którzy żyli wcześniej, i przyjmują ją z wiary, podobnie jak uczniowie przyjmują naukę swych nauczycieli. Z tego też powodu nie napisali oni [później żyjący] niczego niezgodnego z tym, co było spisane wcześniej, pomimo faktu, że Bóg nie pouczył ani tych późniejszych, ani też wcześniejszych. Wydaje się wszak, że argumentuje przeciwko temu św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* w księdze XVIII, w rozdziale 41, w którym wspominając o filozofach twierdzi, że: „[...] ponoć wyłącznie w pracach swych dociekali sposobów na urządzenie życia”<sup>155</sup>, co przyśwajali sobie ich uczniowie i będąc ich uczniami w pewnych sprawach zgadzali się z nimi, a w innych sprawach dowodzili, że jest inaczej. Jasno wynika to także z wywodów sokratyków Arystypa i Antystenesa pomimo tego, że w pewnych kwestiach wzajemnie się nie zgadzali<sup>156</sup>. Ponadto w tamtych czasach również

<sup>153</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 41, s. 734. Tutaj również mamy nieścisłą informację autora odnośnie do dzieła Augustyna.

<sup>154</sup> Zob. św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 41, s. 735–736.

<sup>155</sup> Szkot przytacza tylko fragment dłuższego wywodu Augustyna. Dla jasności podaję cały wywód: „Pomijając już wiadomości historyczne (niezgodne z sobą), to i filozofowie również, od których właśnie przeszliśmy powyżej do historyków, owi filozofowie, którzy ponoć wyłącznie w pracach swych dociekali sposób urządzenia życia tak, aby osiągnąć szczęście – dlaczegoż nie zgadzają się ani uczniowie z mistrzami, ani współuczniowie między sobą, jeśli nie dlatego, że jako ludzie, ludzkim uczuciem wiedzeni i ludzkim rozumowaniem poszukiwali tej drogi do szczęścia?” Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 41, s. 733.

<sup>156</sup> O Arystypie i Antystenesie pisze Augustyn: „Czyż nie w tychże samych Atenach Arystyp, upatrujący najwyższe dobro w rozkoszy cielesnej, i Antystenes, dowodzący, że raczej moc ducha uszczęśliwia człowieka, obydwa znakomici filozofowie i obydwa sokratycy, a umieszczający cel

inni uczniowie głosili poglądy sprzeczne z poglądami swych nauczycieli, jak na przykład Arystoteles w stosunku do Platona<sup>157</sup>. Zatem, w jaki sposób ci późniejsi mogliby mieć w pewnych sprawach poglądy sprzeczne z wcześniejszymi, gdyby nie mieli wspólnego nauczyciela kierującego ich intelektu w stronę tych samych nieoczywistych rzeczy?

104. Odpowiedź na powyższe. Skoro owi wcześniejsi przekazywali treści nie do udowodnienia, to późniejsi nie mogli ich odrzucać za pomocą rozumowej argumentacji. Ci ostatni zatem nie mieli podstaw, aby im nie uwierzyć, dopóki sami nie zdołaliby znaleźć ku temu przekonującego powodu, jednocześnie traktując poprzedników za prawdomównych nauczycieli. Uczniowie filozofów mogą odrzucać poglądy swych nauczycieli z tego powodu, że przedmiot (*materia*), o który toczy się dyskusja, może zostać wywiedziony na drodze rozumowej z terminów. Na przykład: uczeń historyk nie zgadza się ze swoim nauczycielem historykiem, tak jak filozof z filozofem, ponieważ dawne dzieje nie są oczywiste (to znaczy nie można wywieść ich drogą rozumową – przyp. J.S.). Uczeń przyjmuje więc inną interpretację od swego nauczyciela na podobnej zasadzie, jak mogą istnieć różne filozoficzne poglądy.

Wreszcie przeciwko zarzutowi świadczą Ezechiel prorokujący w Babilonii oraz w tym samym czasie Jeremiasz prorokujący w Judei. Skoro obaj nie mówią wyłącznie tego, czego sami dowiedzieli się z przekazu Mojżesza, ich wspólnego nauczyciela, lecz wypowiadają się również w wielu innych sprawach, to musi znaczyć, że w tych sprawach mogli być odmiennego zdania, ponieważ w tamtych czasach owe sprawy nie były oczywiste, a to mogło zaistnieć tylko pod warunkiem, że obaj mieli wspólnego Nauczyciela przewyższającego ludzki intelekt.

105. Odnośnie do trzeciej drogi dotyczącej autorytetu pisarzy dowodzi się jej tak: albo księgi Pisma zostały napisane przez tych, którym przypisuje się ich autorstwo, albo też nie. Jeśli tak, to przy założeniu, że autorzy w godny potępienia

---

życia w tak różnych i krańcowo przeciwstawnych rzeczach, gdy nadto pierwszy z nich uczył, że mędrzec ma unikać rządów w Rzeczypospolitej, a drugi – że właśnie winien rządy sprawować, czyż każdy z nich nie gromadził swych uczniów, by ich pociągnął do pójścia za nauką swej szkoły?” Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 41, s. 734.

<sup>157</sup> Spór Arystotelesa z Platonem dotyczył jedynie statusu ontycznego idei, ponieważ zarówno jeden, jak drugi uznawał jej istnienie. Różnica jednak zasadnicza polegała na sposobie jej istnienia. Można w skrócie powiedzieć, że dla Platona idea ma status absolutnego, autonomicznego bytowania, podczas gdy dla Stagiryty idea istnieje niesamodzielnie w ramach złożenia substancjalnego jako forma. Problem ten jest szeroko omówiony przez Arystotelesa. Zob. tenże, *Metafizyka* I, rozdz. 9, 990a 34–993a 10, s. 636–643. Warto zaznaczyć, że w średniowieczu stanowiska Platona i Arystotelesa określano jako realistyczne, co w sporze o uniwersalia sprawiło, że pojawiły się rozwiązania tak zwanego realizmu skrajnego (Platon) i realizmu umiarkowanego. Stanowisko Szkota jest bardzo ciekawe, ponieważ jest ono realistyczne, jednak z pewnymi elementami (poprzez strukturę *modus essendi formalis*) formalizmu, który wykracza poza twarde stanowiska realistyczne.

sposób kłamią, szczególnie odnośnie do wiary lub w sprawach moralnych, pojawia się pytanie, jakim sposobem wszyscy kłamią zgodnie, twierdząc, że „tak mówi Pan”, skoro Pan nic takiego nie powiedział? A gdy sugerujesz, że zostali oszukani i nie kłamali lub nie mieli zamiaru kłamać dla zysku, to przeciwko temu świadczy pierwszy argument do pierwszego zarzutu, mianowicie że nie zostali oszukani. Św. Apostoł Paweł pisze bowiem: „Znam człowieka w Chrystusie, który przed czterdziestu laty [...]”<sup>158</sup> i dalej dodaje, że na własne uszy usłyszał „[...] tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać”<sup>159</sup>. Wypowiedzi te mogą być kłamstwem tylko w przypadku, gdy ktoś, kto je wypowiada, jest ich pewny, ponieważ wypowiadając coś wątpliwego, ale uważając to za niewątpliwą prawdę, mamy kłamstwo lub coś jemu bliskiego. Z tego objawienia św. Pawła oraz wielu innych objawień doświadczonych przez różnych świętych należy wnioskować, że ich intelekty nie mogły być skłonne – choć takowe się okazały – do aż takiej zgodności w sprawach, o których nie mogli oni pozyskać wiedzy z treści naturalnych, gdyby nie to, że mogli pozyskać je dzięki sprawcy nadprzyrodzonemu. Co do drugiego zarzutu, mianowicie tego, że kłamali dla zysku: faktem jest, że z powodu nauk, które głosili po to, aby skłonić ludzi do uwierzenia, spadły na nich najśroźsze cierpienia.

106. Jeśli zaś sugeruje się, że księgi nie są ich autorstwa, lecz napisali je inni, to stanowisko takie wydaje się być niedorzeczne, ponieważ w ten sposób można podważyć autorstwo każdej księgi, którą przypisuje się danemu autorowi. Z jakiego zaś powodu księgi te miałyby być błędnie przypisane autorom, którzy ich nie napisali? Ponadto albo ci, którzy spisali owe księgi, byli chrześcijanami, albo nimi nie byli. Jeśli nie byli, to nie wydaje się, aby chcieli powstania takich ksiąg i żeby ich autorstwo zostało przypisane innym w tym celu, by powiększyć sektę, która jest przeciwna ich wierze. Jeśli zaś byli chrześcijanami, to jakim sposobem spisane przez nich kłamstwo przyczyniło się do tego, że inni stali się chrześcijanami, skoro ich prawo było fałszywe, tak jak zostało wykazane wcześniej [n. 105]? Poza tym, jak wytłumaczyć coś, co szczególnie podkreślili, to znaczy fakt, że sam Bóg przekazał wiele rzeczy przedstawionych w tych księgach nazwanych imionami owych osób, jeśli one im się nie przydarzyły? Ponadto na jakiej podstawie przyjmuje się autentyczność owych ksiąg i przypisuje się je tym autorom, skoro faktycznie nie są one ich autorstwa, a sami autorzy nie są autentyczni? To o tych sprawach pisze Ryszard od św. Wiktora w dziele pod tytułem *O Trójcy Świętej* w księdze I, rozdziale drugim: „Przez ludzi o największej świętości zostały one nam przekazane”<sup>160</sup>. Podobnie rozumuje św. Augustyn w dziele *O Państwie*

<sup>158</sup> 2 Kor 12,2.

<sup>159</sup> 2 Kor 12,4.

<sup>160</sup> Richardus a S. Victore, *De Trinitate* I, c. 2, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 196, s. 891.

*Bożym* w księdze XI, w rozdziale trzecim, gdzie pisząc o Chrystusie, stwierdza: „[...] naprzód przez proroków, później sam bezpośrednio, wreszcie przez Apostołów, o ile za potrzebne to uważał, ustanowił też pismo zwane kanonicznym, pismo największej powagi [...]”<sup>161</sup>. Ponadto tenże sam Augustyn w *Liście do Hieronima* stwierdza: „Jeśli się bowiem przyjmie, że Pismo Święte zawiera pewne jakby użyteczne kłamstwa, jakaż w nim pozostaje powaga?”<sup>162</sup>. W tym samym liście czytamy podobne stwierdzenia od akapitu zaczynającego się słowami: „Samym owym księgom Pisma [...]”<sup>163</sup>.

107. Odnośnie do czwartej drogi, tej mianowicie, która mówi o gorliwości wyznawców, argumentuje się następująco: gdy nie wierzysz w żadne rzeczy przygodne, których sam nie zobaczyłeś, wtedy nie wierzysz, że świat został stworzony, zanim się na nim pojawiłeś, ani też że istnieją na świecie miejsca, w których sam nie byłeś, ani też że ten oto człowiek jest twoim ojcem, a ta oto kobieta twoją matką. Taki brak wiary niszczy zupełnie wszelkie przejawy życia wspólnotowego (*omnem vitam politicam*). Jeśli zatem chcesz uwierzyć w coś przygodnego, co dla ciebie nie jest ani nie było dowiedzione, a w co wierzy wspólnota (*communitas*), to najlepiej uwierzyć w to, w co wierzy cała wspólnota, albo w coś, co cała społeczność akceptuje. Wszystkie zaś te rzeczy, które przyczyniają się do chwały i prawości wspólnoty winny być z najwyższą gorliwością akceptowane. Czymś takim jest kanon Pisma Świętego. Wśród żydów bowiem istnieje tak wielka pieczołowitość w odniesieniu do ksiąg zawartych w kanonie, a wśród chrześcijan tak wielka gorliwość, aby księgi traktować jako autentyczne, że trudno znaleźć jakiegokolwiek inne pisma, których autentyczności strzeżono by z tak wielką gorliwością, szczególnie że owe mądre ludy księgi te uznają za teksty zawierające rzeczy konieczne dla zbawienia. Píše o tym św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* w księdze XVIII, w rozdziale trzydziestym ósmym: „Jak było w przypadku pisma Enocha, o którym czyni wzmiankę Juda w swym liście, niemieszczącym się w kanonie, podobnie jak wiele innych pism, o których jest mowa w Księgach Królewskich”<sup>164</sup>, dając do zrozumienia, że samo Pismo Święte zostało otrzymane

<sup>161</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 2, s. 405.

<sup>162</sup> Św. Augustyn, *Listy*. List 40, przeł. ks. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 270.

<sup>163</sup> Chodzi tu o List 82, który zaczyna się następująco: „Solis eis Scripturarum libris qui iam canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum eorum auctorem scribendo aliquid errasse firmissime credam”. St. Augustinus, *Epist. 82 ad Hieronymum*, c. 1, n. 3, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 33, t. 2, s. 277. Szkot cytuje za: Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 7, q. 8, f. 57 D.

<sup>164</sup> Szkot nie cytuje tu dokładnie tekstu Augustyna, który przedstawia się następująco: „A Enoch, w siódmym pokoleniu potomek Adama, czyż kanoniczny list Apostoła Judy nie mówi o nim, że prorokował? Że pisma tych dwóch patriarchów [chodzi tu o przywołanego Enocha i wspomnianego wcześniej Noego – przyp. J.S.] nie mają powagi autentyczności, zarówno u żydów, jak i u nas, to sprawiła zbyt odległa starożytność (tych patriarchów), dla której pisma te uważać

w ramach kanonu spisane go przez autorów, których nie powinno się traktować jak zwykłych ludzi, ale jak proroków piszących z Bożej inspiracji. W tym samym dziele, w rozdziale czterdziestym pierwszym, czytamy bowiem: „[...] owi Izraelici, którym wyroki Boże zostały powierzone, nigdy fałszywych proroków na równi z prawdziwymi prorokami nie postawili i nie pomieszali, lecz zgodnych między sobą i niczym nie sprzeciwiających się sobie pisarzy uznali za prawdziwych twórców ksiąg świętych i tych się trzymali”<sup>165</sup>.

108. Odnosnie do piątej drogi, mianowicie o racjonalności treści Pisma Świętego, argumentuje się następująco: cóż jest bardziej racjonalnego od stwierdzenia, że Bóg pojęty jako ostateczny cel człowieka winien zostać umiłowany ponad wszystko i nawet ponad samego siebie?<sup>166</sup>, to znaczy „z tego powodu, że nas umiłował”, jak podaje św. Grzegorz, i dalej: „na tych dwóch przykazaniach opiera się całe Prawo i czyny proroków”<sup>167</sup>. Podobnie czytamy w Ewangelii według św. Mateusza<sup>168</sup>. Ponadto u św. Mateusza czytamy zalecenia, aby czynić innym wszystko to, co chcemy, żeby oni nam czynili<sup>169</sup>. Z tych jak gdyby praktycznych zasad zawartych w Piśmie wyłaniają się inne działania, wszystkie godziwe i zgodne z rozumem, bo ich racjonalność można jasno wykazać, a klarowne wyłożenie każdego z przepisów, pouczeń i osobno sakramentów we wszystkim wydaje się być jak gdyby rozwinięciem prawa natury, które zostało wpisane w nasze serca<sup>170</sup>. Odnosi się to do moralności i do postępowania. I o tym pisze św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* w księdze II, w rozdziale dwudziestym ósmym: „Bo im nic brudnego i zdroźnego do oglądania i naśladowania nie podają w miejscu tym, gdzie ludziom wszczepiają w serce przykazania Boga prawdziwego lub o cudach Jego opowiadają, dary Jego wychwalają i o dobrodziejstwa Go błagają”<sup>171</sup>.

Co się tyczy artykułów wiary, w sposób pewny wierzymy w to, że wszystko dotyczące Boga nie zawiera żadnej niedoskonałości. Nie ulega to wątpliwości pod warunkiem, że to, w co wierzymy, jest prawdziwe i w większym stopniu jest świadectwem Boskiej doskonałości niż niedoskonałości. Odnosi się to do takich treści wiary, jak trójosobowość, wcielenie Słowa i innych dogmatów tego rodzaju.

---

trzeba za podejrzane, by fałszu za prawdę nie podawać”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 38, s. 731.

<sup>165</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 41, s. 735.

<sup>166</sup> Mt 22,37–39; Mk 12,30; Pwt 6,5.

<sup>167</sup> „Hoc est praeceptum meum ut diligatis invicem», protinus addidit: «sicut dilexi vos». Ac si aperte dicat; ad hoc amate ad quod amavi vos”. Gregorius Magnus, *Homilliae in Evangeliam*, II hom. 27, n. 1, s. 68.

<sup>168</sup> Zob. Mt 22,40.

<sup>169</sup> „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie! Albowiem na tym polega Prawo i Prorocy” (Mt 7,12).

<sup>170</sup> Zob. Rz 2,14–15.

<sup>171</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. II, rozdz. 28, s. 97.

Nie wierzymy bowiem w nic niegodnego wiary, ponieważ wtedy byłoby niewiarygodne to, że świat w te dogmaty wierzy, jak wnioskuje św. Augustyn w dziele *O Państwie Bożym* w księdze XXII, w rozdziale piątym<sup>172</sup>. Jednak to, że świat wierzy w owe dogmaty, nie jest niewiarygodne, ponieważ widzimy, że tak jest.

Z kolei co do kwestii prawa i uczciwości chrześcijan, jasno stwierdza św. Augustyn w dziele *O użyteczności wiary*, gdy pisze: „Tłumy mężczyzn i kobiet [...]”<sup>173</sup>.

109. Odnosnie do szóstej drogi, tej mianowicie o irracjonalności każdego błędu, wydaje się to oczywiste. Na co bowiem powołują się poganie, aby obronić swe bałwochwalstwo, wychwalając dzieła swych rąk, dzieła, w których nie ma żadnego Boskiego tchnienia, jak wykazują to dostatecznie filozofowie?<sup>174</sup>. Czego oczekują saraceni, uczniowie tego najpodlejszego Mahometa<sup>175</sup>, uprawiając z nadzieją na zbawienie to, co charakteryzuje świnie i osły, mianowicie obżarstwo i rozpustę? Co obiecuje ten, który był uczniem tej sekty – Awicenna w swej *Metafizyce* w księdze IX – wyznaczając innym cel jak gdyby doskonalszy i stosowniejszy dla człowieka, gdy stwierdza: „Nasze prawo, które dał nam Mahomet, pokazuje, czym jest szczęście i niedola oparte na cielesności, a także, że istnieje inna obietnica zastrzeżona dla rozumności”. I dalej, w tym samym dziele czytamy: „Mędrcy wykazali się o wiele większą chciwością w sięganiu po szczęście od tych, którzy mimo że mieli ku temu możliwości, to jednak nie podjęli tego trudu i nie docenili roli mądrości w osiągnięciu szczęścia połączonego z pierwszą prawdą”. Z jakiego powodu żydzi przeklinają Nowy Testament, skoro dobra nowina jest obiecana w ich Starym Testamencie, jak pokazuje Apostoł w Liście do Hebrajczyków? Jakże puste są ich obrzędy bez Chrystusa! Chrystus przecież przybył i ogłosił dobrą nowinę, a Nowy Testament powinien być przyjęty jako autentyczny dzięki Jego świadectwu, co wyraźnie wynika z ich [to znaczy żydów] proroctw, jak podaje Księga Rodzaju, głosił bowiem Jakub, że „Berła nikt Judy nie pozbawi [...], a On będzie oczekiwaniem narodów”<sup>176</sup>. W tym samym duchu utrzymany jest fragment z Księgi Daniela mówiący o tym, że „[...] kiedy najświętszy ze świętych nadejdzie, przyniesie pełnię wszelkiego ukojenia”<sup>177</sup>. Dlaczego bezrozumni

<sup>172</sup> Zob. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, s. 911–912.

<sup>173</sup> Zob. St. Augustinus, *De utilitate credendi*, c. 17, n. 35, s. 90–91.

<sup>174</sup> Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 25, q. 3, f. 154 H.

<sup>175</sup> W tekście występuje bardzo ostre określenie: *Quid saraceni, illius vilissimi porci Mahometi discipuli*, które w przekładzie nieco łagodzę, zachowując jednak negatywny wydźwięk.

<sup>176</sup> Całe zdanie brzmi następująco: „Nie zostanie odjęte berło od Judy, ani laska pasterska spośród kolan jego, aż przyjdzie ten, do którego ono należy, i zdobędzie posłuch u narodów” (Rdz 49,10).

<sup>177</sup> Chodzi o następujące zdanie: „Ustalono siedemdziesiąt tygodni nad twoim narodem i twoim świętym miastem, by położyć kres nieprawości, grzech obłożyć pieczęcią i odpokutować występki, a wprowadzić wieczną sprawiedliwość, przypieczętować widzenie i proroła i namaścić to, co najświętsze” (Dn 9,24).

manichejczycy paplają o „prymarnej zasadzie zła”, jeśli sami – nawet jeżeli nie „prymarnie” – zanurzeni są w bagnie zła? Czyż nie dostrzegają, że każdy byt, o ile jest bytem, jest dobry? Czy nie mogą także dostrzec, że tylko w świetle Nowego Testamentu Stary Testament uzyskuje autentyczność i potwierdzenie?

110. W sprawie każdego heretyka, który źle pojął jedno słowo Pisma, u św. Augustyna w dziele *O różnych kwestiach*, w kwestii 69 czytamy: „U tego, kto zwie się chrześcijaninem, błąd może narodzić się tylko z powodu niezrozumienia Pisma”<sup>178</sup>, a jest tak dlatego, że popełniający błąd nie uwzględnia przesłanek i wniosków [zawartych w Piśmie]. Z tego powodu w tym samym dziele czytamy także: „Regułą Pisma jest to, że całość przesłania Pisma oświecla poszczególne zdania”<sup>179</sup>. Oni zaś nie biorą pod uwagę całości Pisma. Dlatego pojawili się heretycy nieuwzględniający wielu miejsc w Piśmie, a skupiający uwagę tylko na wybranych fragmentach. Wzięcie zaś pod uwagę wielu różnych stwierdzeń dałoby w efekcie możliwość ich wzajemnego porównania i znalezienia sposobu pogodzenia różnych wypowiedzi tak, aby heretycy mogli je poznać (*qualiter essent intelligendae*). Przeciwno temu świadczy jednak wypowiedź św. Augustyna w dziele *List, który nazywają „Listem podstawowym”*, w którym stwierdza: „Wierzę Ewangelii tylko pod warunkiem, że wierzę w Kościół katolicki”<sup>180</sup>. Nie jest zatem rozsądne, by z kanonu przyjmować jedno, a drugie odrzucać, ponieważ to Kościół katolicki dzięki mojej wierze w niego daje mi wgląd w całość kanonu jako pewnego. Na podobnej zasadzie poglądy filozofów (*doctrinae philosophorum*) zawierają coś irracjonalnego, jak w odniesieniu do różnych teorii politycznych stworzonych przez rozmaitych filozofów pokazuje Arystoteles w dziele pod tytułem *Polityka*<sup>181</sup>, jednak nawet jego teoria polityczna w niektórych fragmentach wydaje się irracjonalna, co jasno wynika z wniosku podanego we wcześniejszej kwestii [n. 67]<sup>182\*</sup>.

111. Odnosnie do siódmej drogi, mianowicie o trwałości Kościoła, wynika to jasno z rozumienia zwierzchnictwa w oparciu o słowa św. Augustyna wyrażone

<sup>178</sup> St. Augustinus, *De diversis quaestiones* 83, q. 69, n. 1, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 40, s. 74.

<sup>179</sup> St. Augustinus, *De diversis quaestiones* 83, q. 69, n. 2, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 40, s. 75.

<sup>180</sup> St. Augustinus, *Contra epistolam fundamenti*, c. 5, n. 6, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 42, s. 176. Zob. polski przekład: Św. Augustyn, *List, który nazywają «Listem podstawowym»*, przeł. J. Sulowski, w: Św. Augustyn, *Pisma przeciw manichejczykom*, Warszawa 1990, s. 113.

<sup>181</sup> Zob. Arystoteles, *Polityka* II, rozdz. 1–10. Por. wyżej przypis 29.

<sup>182</sup> \* [interpolacja] Sam bowiem, mając na myśli swoją politykę, pisze: „jest celowe, dla umiarkowania, aby odwoływać się do starszych” (Arystoteles, *Polityka* VII, rozdz. 16 1335a 22–23). Tym samym stwierdził, że nikomu nie może zabraknąć pożywienia (tamże, 1335a 20–21). Dlatego utrzymywał, że jeśli ktoś posiada więcej dzieci, niż jest w stanie wyżywić, winien podlegać karze itd. (Cicero, *De natura deorum* I, c. 7, 28, ed. Romagnoli, s. 40 i 92).

w dziele *O użyteczności wiary*: „Czyż zwątpimy w wierze w Kościół, ciało samego Boga, który do zbawienia ludzkiego rodzaju od Stolicy Apostolskiej przez sukcesję biskupów, z heretykami szczekającymi na próżno dookoła, otrzymał najwyższą władzę?”<sup>183</sup>. Nieco dalej zaś czytamy: „Czymże innym jest, jak okazywaniem niewdzięczności słowom Boga, chęć oparcia się w tej wielkiej pracy wyżej wymienionemu autorytetowi?”<sup>184</sup>. Dlatego Gamaliel mówi w Dziejach Apostolskich: „Więc i teraz wam mówię: Odstąpcie od tych ludzi i puśćcie ich! [...] a jeżeli rzeczywiście od Boga pochodzi, nie potraficie ich zniszczyć [...]”<sup>185</sup>. W Ewangelii według św. Łukasza Pan zwraca się do Piotra: „[...] ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci”<sup>186</sup>. Trwałość Kościoła (*firmitas Ecclesiae*) oparta na Jego członkach jest oczywista na podstawie św. Augustyna, który wyjaśnia to w dziele *O użyteczności wiary* (rozdział 17) od fragmentu rozpoczynającego się następująco: „Zbiorowość mężczyzn i kobiet [...]”<sup>187</sup>, podobną tezę wypowiada w dziele *List, który nazywają „Listem podstawowym”*<sup>188</sup>. Któż bowiem, jeśli nie Bóg, pobudza tak wielką zbiorowość, skłonną przecież do grzechu, do tego, by przestrzegąła prawa przeciwnego żądzom ciała i krwi?

112. Wydaje się to pewne, ponieważ sekta żydów utraciła siłę, jak zaświadcza przeciwko nim św. Augustyn w kazaniu na czwartą niedzielę Adwentu: „Was, mówię, wzywam, o żydzi!”<sup>189</sup>. Jeśli zaś ktoś powołuje się na trwałość sekty Mahometa jako przykład, odpowiadam na to: jej początki sięgają sześciuset lat po prawie Chrystusa i szybko z woli Bożej się skończy, ponieważ sekta została mocno osłabiona w roku pańskim 1300, wielu jej wyznawców zmarło, wielu uciekło i podobno krąży między nimi prorocstwo mówiące, że ich sekta nie przetrwa.

113. Odnośnie do ósmej drogi, mianowicie o jasności i oczywistości cudów, dowodzi się ją następująco: Bóg nie może być fałszywym świadkiem. Sam Bóg wezwany przez kaznodzieję, aby ukazał, czy Jego nauka (*doctrinam eius*) jest prawdziwym Pismem, czyni pewne dzieła sobie właściwe i dzięki temu poświadcza prawdę słów kaznodziei. Potwierdza to Ryszard od św. Wiktora w dziele pod tytułem *O Trójcy Świętej* w księdze I, w rozdziale drugim, kiedy pisze: „Panie, jeśli istnieje błąd, to wtedy Ty nas oszukałeś, ponieważ Twoje dokonania zostały

<sup>183</sup> St. Augustinus, *De utilitate credendi*, c. 17, n. 35, s. 91.

<sup>184</sup> Tamże, dalej.

<sup>185</sup> Dz 5,38–39.

<sup>186</sup> Łk 22,32.

<sup>187</sup> Zob. St. Augustinus, *De utilitate credendi*, c. 17, n. 35, s. 91–92.

<sup>188</sup> St. Augustinus, *Contra epistolam*, c. 4, n. 5, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 42, s. 176. Wydanie polskie: s. 115.

<sup>189</sup> Szkot przytacza tu dzieło: Pseudo-Augustinus, *Sermo contra iudaeos, paganos et arianos*, c. 11, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 42, s. 1123.

potwierdzone przez tak wielkie znaki, że nie mogłyby zostać uczynione przez nikogo z wyjątkiem Ciebie<sup>190</sup>.

114. A gdy twierdzi się, że cuda w ogóle nie miały miejsca, albo że wcale nie poświadczają prawdy, ponieważ nawet Antychryst będzie czynić cuda, wtedy odnośnie do pierwszego można przywołać zdanie św. Augustyna z dzieła pod tytułem *O Państwie Bożym* z księgi XXII, z rozdziału piątego: „Jeśli istniały owe cuda, w które oni nie wierzą, to wystarczy nam ten jeden wielki cud, że cały okrąg świata bez tych cudów uwierzył<sup>191</sup>”.

Zapamiętaj dobrze ów cud i ten rozdział, ponieważ jeśli jesteśmy w stanie coś, w co wierzymy, określić jako niewiarygodne, to wcale w nie mniejszym stopniu jest niewiarygodne, że „[...] ludzie” – jak pisze św. Augustyn – „podli i najniższego stanu, mali, niedoświadczeni, mogliby skutecznie przekonać świat do rzeczy tak niewiarygodnej i nawet uczynić z tego wiedzę”, że świat wierzy tylko w to, co dostrzegamy, że się wierzy tylko dzięki temu, iż zostało to poświadczane cudami, które skłoniły świat, by w to uwierzył. Dlatego dodaje poniżej: „Oprócz tego przez niezmiernie małe grono podłych, najniższego stanu, niedoświadczonych ludzi świat wierzy, że w świadkach tak zasługujących na pogardę świadectwa samego Boga w dużo większym stopniu przekonują do owych nauk”. Cóż jest bowiem w większym stopniu niewiarygodne, jak to, że kilku nauczycieli, biednych i niewykształconych, przyciągnie wielu silnych i mądrych do prawa sprzecznego z ciałem i krwią? Jasno bowiem widać w oparciu o świadectwo dużego grona najrozważniejszych, że wpierw występując przeciwko wierze, później się nawrócili: przede wszystkim św. Paweł, najpierw przecież prześladowca wiary, a potem nauczyciel pogan; św. Augustyn, najpierw uwiedziony przez manichejczyków, później doktor Kościoła (*doctore catholico*), następnie św. Dionizy, najpierw filozof, a następnie uczeń św. Pawła; św. Cyprian, wpierw mag (*magus*), a następnie największy chrześcijański biskup, oraz niezliczone grono innych.

Ponadto przeciw temu można przywołać fragmenty z dzieła *O Państwie Bożym* św. Augustyna. W księdze X, w rozdziale osiemnastym czytamy bowiem: „Czy powie ktoś, że te rzeczy nie miały miejsca? Może jeszcze stwierdzić, że bogów nic nie obchodzą śmiertelni<sup>192</sup>. I nieco dalej pisze o tym samym: „Jeśli oni

<sup>190</sup> Richardus a S. Victore, *De Trinitate* I, c. 2, s. 891.

<sup>191</sup> „Ale jeśli nie wierzą, że i te cuda istniały, które Apostołowie czynili, aby im wierzone, gdy o zmartwychwstaniu i wniebowzięciu Chrystusowym opowiadali, to wtedy wystarczy nam ten jeden wielki cud, że bez cudów uwierzył Apostołom cały okrąg świata”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XXII, rozdz. 5, s. 912.

<sup>192</sup> „Ktokolwiek mówi, że żadnym pismom o tych rzeczach mówiącym wierzyć nie trzeba, może również powiedzieć, że żaden bóg nie dba o rzeczy śmiertelnych”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. X, rozdz. 18, s. 379.

wierzą księgom magicznym lub teurgicznym, dlaczego nie wierzą tym Pismom, że owe rzeczy miały miejsce [...]”<sup>193</sup>.

Poza tym przeciwko temu, po trzecie, można jeszcze stwierdzić, że pewne czynny mogą zostać zanegowane jedynie za pomocą nadzwyczajnej zuchwałości<sup>194</sup>, jak czyni się to na przykład w przypadku cudów, które w obecności Konstantyna dokonał papież św. Sylwester i to zarówno odnośnie do wyleczenia go z trądu, jak i później, podczas jego wystąpienia przeciwko żydom, które to czyny sławione powszechnie nie zostały ukryte przed światem.

115. Przeciwko drugiej racji można także argumentować, że jeśli ktoś za świadectwo uznaje to, że został przywołany uświęcony znak świadectwa i jeśli ktoś obecnie tego nie odrzuca, to takie milczenie nie współgra z doskonałą prawdą. Zaś właśnie cud jest takim znakiem pochodzącym od Boga jako świadectwo. Stąd, jeśli Bóg dopuszcza do tego, że cuda mogą być wywołane przez demony, nie podważając ich istnienia i głosząc równocześnie, że nie są one Jego świadectwem, to w takiej sytuacji trudno uznać, że Bóg jest doskonale prawdomówny, co jednak wydaje się niemożliwe. Jednak odnośnie do argumentu dotyczącego Antychrysta można odpowiedzieć, że przecież sam Bóg zapowiedział, że cuda uczynione przez Antychrysta nie będą miały poświadczenia prawdy, jak czytamy w Ewangelii według św. Mateusza<sup>195</sup> i w Drugim Liście do Tesaloniczan<sup>196</sup>.

Na podobnej zasadzie przeciwko temu wskazuje się, że istnieje różnica między cudami, które uczynił sam Bóg, a tymi, których dokonał diabeł, o której to różnicy wspomina św. Augustyn w dziele pod tytułem *O użyteczności wiary*, gdzie pisze następująco: „Cud jest czymś, co ja określam jako coś zdecydowanie wykraczające poza wszelką nadzieję lub zdolność wyobrażenia, że może mieć miejsce. Pewne rzeczy wywołują wyłącznie zachwyt, inne zaś przynoszą wielką łaskę i dobrodziejstwo”<sup>197</sup>. Czymś takim były cuda czynione przez Chrystusa i św. Augustyn na wielu stronach tego dzieła z satysfakcją się na ich temat rozwodził.

116. Jednak przeciwko obu argumentom [negującym cuda] można stwierdzić, że istnieją cuda uczynione wedle chrześcijańskiego prawa, wobec których nie może być wątpliwości, czy miały miejsce, ani też, że są świadectwami

<sup>193</sup> „Jeśli dalej, czciciele mnogich bogów (za jakichkolwiek tych bogów sobie uważali) wierzą, czy to dziejom politycznym, czy to księgom magicznym, albo jak uczciwiej myślą – teurgicznym, że przez tych bogów cuda się działy; z jakiegoż tedy powodu nie mieliby wierzyć tamtym pismom, iż cuda się działy, zwłaszcza że o tyle więcej tamtym pismom wierzyć należy, o ile większym jest ponad wszystkie bogi ten, któremu te księgi jedynie i wyłącznie ofiary składać przykazują”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. X, rozdz. 18, s. 379–380.

<sup>194</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 256 (II, 155–156) i d. 5, p. 2, q. un., n. 89 (IV, 59).

<sup>195</sup> Mt 24,24.

<sup>196</sup> 2 Tes 2,8–9.

<sup>197</sup> St. Augustinus, *De utilitate credendi*, c. 16, n. 34.

prawdy, ponieważ zostały uczynione przez Boga, jak na przykład ekstazy stany św. Pawła i przepowiadanie przyszłych wydarzeń.

Pierwszy przykład [to znaczy stan ekstazy św. Pawła] dowodzi się następująco: niemożliwe jest, aby ktoś mógł zostać oszukany w przypadku wizji istoty Boga, zatem niemożliwe było, by św. Paweł wierzył, że widzi istotę Boga, gdyby jej naprawdę nie widział. Zapewnia nas o tym on sam w Drugim Liście do Koryntian<sup>198</sup>, zatem miało to naprawdę miejsce i nie było jedynie przywidzeniem.

Dowód na pierwszą przesłankę: nie można nikogo oszukać odnośnie do pierwszej zasady – poprzez uwierzenie, że ktoś ją poznaje, podczas gdy nie jej poznaje – ponieważ za pomocą przyjętych terminów nie byłoby jasne, co jest tą zasadą, a co nią nie jest<sup>199</sup>. Jeśli tak jest, to tym bardziej trudno oszukać kogoś odnośnie do jego oglądu Boga (*visio Dei*). Tym sposobem wniosek staje się pewny, ponieważ dużo większy dystans dzieli oglądanie Boga od poznania jakiegoś przedmiotu, nawet gdy bierze się pod uwagę zdolność poznawczą intelektu ludzkiego, od dystansu dzielącego poznawanie dedukcyjne (*complexi*) zasady od poznawania jakiejś niezasady. Zatem, w jaki sposób intelekt nabrałby wiary, że opiera się na czymś pewnym, jeśli się nie opierał? Jak rozpoznałby swą skłonność do prawdy, której nie widzi? Jeśli wierzy, że widzi Boga, to wierzy, że opiera się w tej wierze na Bogu. A jeśli widzi, to znaczy, że nie opiera się na Bogu<sup>200</sup>. Św. Augustyn pisze w związku z tym: „Większego głupstwa nie można powiedzieć nad to, że dusza dzięki fałszywemu przekonaniu będzie szczęśliwa”<sup>201</sup>. Odnośnie do drugiej przesłanki, że cud może być uczyniony wyłącznie przez Boga, jest to w wystarczającym stopniu oczywiste (*est manifestum*), ponieważ żadne stworzenie nie może uszczęśliwić duszy ani na stałe, ani czasowo<sup>202</sup>.

117. Drugi z przywołanych przykładów [n. 116] jest oczywisty na podstawie wielu prorocत्व przedstawionych w obu Testamentach. Tak więc przeciwko fałszywym cudom Antychrysta można oponować, przywołując dwa argumenty, mianowicie: jeśli ty jesteś Bogiem, to spraw, abym zobaczył istotę Boga wprost i abym po tej wizji mógł zachować ją w pamięci wraz z przeświadczeniem, że był to bezpośredni ogląd istoty Boga. Jeśli tego dokonasz, to wtedy ci uwierzę.

<sup>198</sup> 2 Kor 2,2–4.

<sup>199</sup> \* [interpolacja] mogłoby zostać wywiedzione z terminów, że coś jest taką zasadą.

<sup>200</sup> *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 130 (II, 205–206).

<sup>201</sup> Szkot parafrazuje św. Augustyna, który pisze tak: „Bo jeśli powiedzą, że stale duszę spotyka raz nieszczęście, raz szczęśliwość, na zmianę, to muszą też powiedzieć, że i na przyszłość takie będą dla duszy okresy – raz szczęśliwy, raz nieszczęśliwy. A stąd już sama przez się wyniknie niedorzeczność, że i wtedy, gdy dusza jest niby w szczęśliwości, nie jest jednakże szczęśliwą, ponieważ przewiduje przyszłe znów swe nieszczęście i poniżenie. Jeśli znów tego nie przewiduje i zdaje jej się, że będzie zawsze szczęśliwa, to złudna jest jej szczęśliwość. Nie jest że to wielkie głupstwo?”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XI, rozdz. 4, s. 407.

<sup>202</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 36, q. un., n. 44 (VI, 288).

Ponadto, jeśli ty jesteś Bogiem, to powiedz mi teraz, co uczynię lub o czym będę myślał, lub czego będę pragnął tego i tego dnia lub o takiej a takiej godzinie w przyszłości.

Tęgo typu skuteczny sposób podejścia do cudów podpowiada sam Zbawiciel, o czym mamy wzmiankę w Ewangelii według św. Jana: „Uczynki moje składają za mnie świadectwo; jeśli nie chcecie wierzyć we mnie, uwierzcie w moje uczynki”<sup>203</sup>.

118. Można też przytoczyć świadectwo tych, którzy są poza Kościołem. Józef Flawiusz w osiemnastej księdze dzieła pod tytułem *Dawne dzieje Izraela*<sup>204</sup> daje wspaniałe świadectwo o Chrystusie, pisząc o Nim: „On to był Chrystusem [czyli Mesjaszem – przyp. J.S.]”. Zatem nawet Flawiusz uznaje za prawdziwą Jego naukę, a także Jego zmartwychwstanie<sup>205\*</sup>. Ponadto można przywołać proroctwa Sybilli. Mamy o nich wzmiankę w *O Państwie Bożym* św. Augustyna w księdze XVIII w rozdziale dwudziestym trzecim<sup>206</sup>. Poza tym należy zwrócić uwagę, że w dziele *List, który nazywają „Listem podstawowym”*<sup>207</sup> pisze się o przypadkach heretyków, którzy pytani o katolików nie odsyłają do swoich, lecz do prawdziwych katolików, jak gdyby przez wszystkich, w tym także przez heretyków, są oni nazywani katolikami.

119. Co do dziesiątej i ostatniej [drogi], mianowicie o przeświadczeniu o mocy wiary, można stwierdzić, że Bóg nie zwodzi tych, którzy całym swym sercem szukają zbawienia. Wielu bowiem szczerze pragnących i szukających zbawienia wstępuje do tej sekty (katolików – przyp. J.S.). I czym gorliwiej pytają, tym coraz

<sup>203</sup> Zob. „Wysłałście poselstwo do Jana i on dał świadectwo prawdzie. Ja nie zważam na świadectwo człowieka, ale mówię to, abyście byli zbawieni. On był lampą, co płonie i świeci, wy zaś chcieliście radować się krótki czas jego światłem. Ja mam świadectwo większe od Janowego. Są to dzieła, które Ojciec dał Mi do wykonania; dzieła, które czynię, świadczą o Mnie, że Ojciec Mnie posłał” (J 5,33–36).

<sup>204</sup> Mowa o sławnym *Testimonium Flavianum*, które, jak wszystko na to wskazuje, jest wczesnochrześcijańską interpolacją (przynajmniej w najważniejszych fragmentach), która miała miejsce w czasach między życiem Orygenesisa i Euzebiusza z Cezarei. Ten ostatni podaje bowiem już wersję w postaci, która przetrwała do naszych czasów. Zob. Józef Flawiusz, *Dawne dzieje Izraela*, przeł. Z. Kubiak, J. Radożycki, wstęp ks. E. Dąbrowski, ks. W. Malej, komentarz J. Radożycki, ks. XVIII, t. 2, Warszawa 2007, s. 213.

<sup>205</sup> \* [interpolacja] pisze takimi słowami: „W tym czasie stał się przyczyną nowych zaburzeń niejaki Jezus, człowiek mądry, jeżeli w ogóle można go nazwać człowiekiem. Czynił bowiem rzeczy niezwykłe i był nauczycielem ludzi, którzy z radością przyjmują prawdę. Zjednał sobie wielu Żydów, jak też i Greków. On to był Chrystusem. A gdy wskutek doniesienia najznakomitszych u nas mężów Piłat skazał go na śmierć krzyżową, jego dawni uczniowie nie przestali go miłować, bo trzeciego dnia ukazał się im znów jako żywy, co o nim, jak i wiele innych zdumiewających rzeczy przepowiedzieli boscy prorocy. I odtąd, aż po dzień dzisiejszy, istnieje społeczność chrześcijan, którzy od niego otrzymali tę nazwę”. Tamże, s. 213.

<sup>206</sup> Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. XVIII, rozdz. 23, s. 710–713.

<sup>207</sup> St. Augustinus, *Contra epistolam*, c. 4, n. 5. Przekład polski: s. 118.

bardziej umacniają się w wierze, nawracają się gwałtownie i czynią pokutę, zmieniając swe życie z niegodnego na cnotliwe. Ponadto, w imię wiary znoszą wiele krzywd w wielkim uniesieniu ducha. Wszystko to nie byłoby możliwe, gdyby sam Bóg w szczególny sposób nie upodobał sobie tej sekty, gdyby za pomocą Pisma Świętego nie udzielił jej mocy i nie przeznaczył do zbawienia.

## II. Zasadnicza odpowiedź na pytanie kwestii

120. Przeciwno heretykom zostało więc wykazane, że nauka kanonu (*doctrina Canonis*) jest prawdziwa, należy jednak jeszcze wykazać, czy dla wędrowcy jest ona konieczna i wystarczająca, by osiągnął on swój ostateczny cel.

Twierdzą zatem, że dla pojedynczego człowieka kanon zawiera to, co przynależy do jego celu, ponieważ jest obrazem i owocem Boga, zarówno w takim zakresie, w jakim daje człowiekowi szczęście z osiągnięcia owego najwyższego celu, jak i w takim zakresie, w jakim posiada szczęście nieskończone osiągnięte po zmarłych wstaniu człowiek nieśmiertelny i ciałem, i duszą. Zatem ów kanon określa wszystko to, co konieczne do osiągnięcia celu i czyni to w sposób wystarczający, ponieważ daje upoważnienie, jak zostało napisane w Ewangelii według św. Mateusza: „A jeśli chcesz osiągnąć życie, zachowaj przykazania”<sup>208</sup> w odniesieniu do tych nakazów, które zawiera Księga Wyjścia<sup>209</sup>. Wyjaśnienie obu [to znaczy tego, co przynależy do celu człowieka i środków niezbędnych do jego osiągnięcia – przyp. J.S.] zarówno względem tego, w co należy uwierzyć, oraz w odniesieniu do tego, co należy czynić, również jest przedstawione na kartach Pisma. Opisuje ono także właściwości niematerialnych substancji w takim zakresie, w jakim są one poznawane, a wiedza o nich jest przydatna dla wędrowcy<sup>210\*</sup>.

## [III. Odnośnie do zasadniczych argumentów]

121. Co się tyczy pierwszego zasadniczego argumentu [n. 95], na przesłankę mniejszą odpowiadam, że prawo natury zawarte jest w niewielu rzeczach, które przekazują ojcowie swym synom jako wieczne. Można więc znaleźć owe prawa w rzeczach naturalnych i z tego powodu w niewielkim stopniu tak zainspirowana

<sup>208</sup> Mt 19,17.

<sup>209</sup> Wj 20,1–17.

<sup>210</sup> \* [interpolacja] Owe odpowiedzi do trzech racji, które przedstawione są w rozwiązaniu powyższej kwestii, jasne jest więc, że Pismo Święte zawiera wystarczającą wiedzę konieczną dla człowieka.

nauka (*modica doctrina*) może być dla nich odpowiednia<sup>211</sup>. Inaczej należy zatem podchodzić do tego czy tamtego z prawa Mojżeszowego, mianowicie akcentując, że porządek rozwoju Pisma pokazuje, że jest właściwe. Wynika to jasno ze słów św. Augustyna<sup>212</sup>.

122. Odnośnie do drugiego argumentu [n. 96], twierdząc, że większą rozkosz sprawia sięganie po to, co jest ukryte pod literą każdego stwierdzenia, niż jeśli zostałoby to wyrażone wprost. Z tego powodu bardziej służy nabożności, że rzeczy te zostały wyrażone w Nowym Testamencie, a zostały ukryte w symbolach (*sub figura*) w Starym Testamencie<sup>213</sup> i dotyczy to obrzędów. Niemniej odnośnie do historii, Testamenty i obrzędy są przykładem prawa deklaratywnego<sup>214</sup>. Podobnie jak z całego ciągu narracji Pisma jasno wynikają Boskie rządy nad ludźmi i całym stworzeniem.

123. Odnośnie do trzeciego argumentu, Orygenes w homilii pod tytułem *O Arce Noego* pisze: „W Piśmie Świętym milczenie wydaje się właściwe odnośnie do tego, co daje się w sposób pewny wywieść z samego wniosku”. Wiele zaś koniecznych prawd nie jest zawartych wprost w Piśmie Świętym, nawet jeśli są w nim zawarte wirtualnie, jak wnioski zawarte w zasadach. Są one ujawniane dzięki do pracy doktorów i egzegetów.

Jeśli jednak stawiasz zarzut, że odnośnie do działań człowieka pojawia się wiele wątpliwości dotyczących tego, czy są one grzechami śmiertelnymi, czy też nie, nawet w przypadku, gdy można przebadać wszystkie argumenty podawane przez doktorów i egzegetów, to ja odpowiadam na to następująco: nie istnieje żadna wątpliwość dotycząca kroczenia drogą zbawienia, ponieważ przed tym, co może być dla człowieka niebezpieczne, jest on zdolny ochronić się sam w takim stopniu, aby nie narażać się na niebezpieczeństwo popadnięcia w grzech. Dzieje się tak dlatego, że jeśli chce szukać zbawienia, lecz zarazem nie zważa na to<sup>215\*</sup>, że naraża się na niebezpieczeństwo, które wynikając z rodzaju podjętego działania nie prowadziłyby do grzechu śmiertelnego, to jednak mimo tego będzie grzeszył śmiertelnie poprzez wystawienie siebie na takie niebezpieczeństwo w takim stopniu, w jakim zostanie to wyjaśnione w innych miejscach<sup>216</sup>.

<sup>211</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, 8, q. 4, f. 66 D–E.

<sup>212</sup> Zob. St. Augustinus, *De diversis*, q. 53, n. 4, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 40, s. 64.

<sup>213</sup> Tak tłumacząc zwrot: *sub figura velata fuisse in Vestri*.

<sup>214</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 6, q. 2, f. 43 F.

<sup>215</sup> \* [interpolacja] zatem jeśli.

<sup>216</sup> *Ordinatio* IV, d.5 q. 3 (XI, 297–300); d. 30, q. 1, n. 4–5 (XIII, 385).



## CZĘŚĆ TRZECIA: O przedmiocie teologii

### Kwestia pierwsza: Czy teologia jest o Bogu jako o jej pierwszym przedmiocie

124. Pojawia się pytanie, czy teologia jest o Bogu jako jej pierwszym przedmiocie.

Że tak nie jest, argumentuje się na dwa sposoby: pierwszy argument opiera się na tym, że przedmiotem teologii jest coś innego, zatem nie jest nim Bóg.

Przesłankę udowadnia się na kilka sposobów.

125. Pierwszy sposób odwołuje się do św. Augustyna i jego dzieła *O doktrynie chrześcijańskiej*<sup>217</sup>, w którym czytamy, że „Całe Pismo Święte jest o rzeczach lub o symbolach”, zatem rzeczy lub symbole są przedmiotem teologii.

126. Ponadto Pismo zawiera cztery sensy<sup>218</sup>: anagogeniczny, tropologiczny, alegoryczny i historyczny lub dosłowny. Każdemu z tych sensów odpowiada jakiś pierwszy przedmiot, podobnie jak każda inna nauka zawiera jeden sens i odpowiadający mu przedmiot związany z owym sensem. Wynika z tego, że w tym wypadku istnieją cztery przedmioty.

127. Ponadto to człowiek jest przedmiotem teologii, co dowiódł całym swym autorytetem komentator w *Etyce* w księdze I, we „Wstępie”<sup>219</sup>, ponieważ według niego nauka moralna jest o człowieku, a właściwie o jego duszy, podobnie jak nauka medyczna, jest o człowieku, a w szczególności o jego ciele. Wynika z tego twierdzenie, że „każda nauka praktyczna posiada własny pierwszy przedmiot, za pomocą którego osiągany jest cel nauki praktycznej, jednak on nie jest samym

---

<sup>217</sup> Św. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej* I, rozdz. 2, n. 2, przeł. J. Sulowski, Warszawa 1989, s. 67. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 1, f. 116 Q.

<sup>218</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 16, q. 3, f. 105 O.

<sup>219</sup> Eustratius, *In Aristotelis Moralia Nicomachia explanationes*, Proemium I E, Venetiis 1589.

celem”. Zaś cel tej nauki [teologii] dotyczy człowieka, a nie Boga, zatem człowiek jest przedmiotem owej nauki.

128. Można jeszcze argumentować w inny sposób, dochodząc do tego samego. Cel nauki osiąga się za pomocą aktu jej pierwszego przedmiotu, czyli przez uaktualnienie formy, która z zasady jest zakładana przez naukę, jak w przypadku nauki spekulatywnej chodzi o „bycie poznany”, ponieważ poznanie jest zasadniczo na to nastawione. W przypadku nauki praktycznej chodzi o wprowadzenie formy, na którą nakierowane jest jej działanie (*praxis*). Celem nauki praktycznej jest dobro moralne, a zamiarem nie jest odnosić je do Boga, lecz do człowieka. Zatem człowiek jest pierwszym przedmiotem teologii.

129. Drugi sposób argumentacji do proponowanego wniosku oparty jest na wykazaniu, że Bóg nie jest pierwszym przedmiotem. Dowodzi się tego po pierwsze w oparciu o autorytet Boecjusza, który w dziele *O Trójcy Świętej*, w rozdziale drugim, stwierdza: „prosta forma nie może być przedmiotem”<sup>220</sup>.

130. Ponadto materia nie jest zgodna z innymi przyczynami w tej samej rzeczy, czy to w liczbie, czy też w rodzaju<sup>221</sup>. Jednak Bóg jest celem i przyczyną sprawczą tej nauki, zatem nie jest On jej materia.

131. Ponadto w *Analitikach wtórych*<sup>222</sup> czytamy, że przedmiot nauki posiada części, zasady i własności. Jednak Bóg nie posiada żadnych składowych części, ponieważ jest absolutnie prosty, nie ma też podmiotowych części, gdyż sam z siebie jest jednostkowy. Nie ma zasad, ponieważ sam jest pierwszą zasadą. Nie posiada również własności, gdyż własność jest obecna w przedmiocie w taki sposób, że istnieje poza istotą przedmiotu. W ten sposób zaś nic w Bogu nie jest obecne (*sic nihil inest Deo*).

<sup>220</sup> U Boecjusza przywołany fragment wpleciony jest w dłuższy wywód: „Dlatego prawdziwie Jednym jest to, w czym nie ma żadnej liczby ani nie ma w nim nic innego poza tym, czym ono jest. Nie może zaś stać się podmiotem dla czegoś innego, bo jest formą, a formy nie mogą być podmiotami. [...] forma, która jest bez materii, nie może być podmiotem dla przypadłości ani też nie może tkwić w materii, gdyż wtedy nie byłaby formą, lecz obrazem formy”. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami*, rozdz. 2, przeł. A. Kijewska, R. Bielak, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, przeł. A. Kijewska, R. Bielak, Kęty 2007, s. 59.

<sup>221</sup> Zob. „[...] każdy filozof przyrody powinien je [cztery przyczyny – przyp. J.S.] dobrze poznać; a w zależności od tego, czy sprowadzi owo «dlaczego» do tych czterech przyczyn, tzn. do materii, formy, źródła ruchu i celu, będzie mógł swój przedmiot we właściwy mu sposób rozwinąć. Trzy ostatnie przyczyny często zbierają się razem”. Arystoteles, *Fizyka* II, rozdz. 7, 198a 24–27, s. 58.

<sup>222</sup> „Jedna określona nauka stanowi jedną dziedzinę naukową wtedy, jeżeli jej zakres obejmuje jeden rodzaj, tzn. rodzaj składający się z pierwotnych jego elementów, a więc z części wchodzących w skład tej całości oraz z ich własności pierwotnych”. Arystoteles, *Analitiki wtóre* I, rozdz. 28, 87a 38–39, s. 248. Por. powyżej przypis 100.

132. Argument przeciwny: św. Augustyn w dziele pod tytułem *O Państwie Bożym* w księdze VIII, w rozdziale pierwszym pisze: „Teologia jest dyskutowaniem lub rozumowaniem o Bogu”<sup>223</sup>.

### Kwestia druga: Czy teologia jest o Bogu ujętym za pomocą jakiegoś specjalnego znaczenia<sup>224</sup>

133. Pojawia się pytanie, czy teologia jest o Bogu ujętym za pomocą specjalnego znaczenia.

Że tak jest, argumentuje się następująco: Hugon od św. Wiktora w dziele *O sakramentach* na samym wstępie chce, aby przedmiot był „działami odnowienia”, zatem jeśli Bóg jest tym przedmiotem, to wówczas jest On ujęty za pomocą specjalnego pojęcia, mianowicie jest On odnowicielem.

134. Kasjodor w dziele pod tytułem *O Psalterzu* w rozdziale trzynastym chce, aby pierwszym przedmiotem był Chrystus jako głowa z jego członkami. Zatem będzie On przedmiotem specjalnie ujętym, mianowicie jako wcielony lub jako głowa Kościoła.

135. Ponadto Bóg ujęty absolutnie jest przedmiotem metafizyki, zatem jeśli jest On jej przedmiotem, to musi być ujęty w specjalnym znaczeniu. Dowód wniosku jest następujący: przedmiot w tym przypadku i pod tym względem nie jest ujęty w całym swoim znaczeniu. Dowód przesłanki pochodzi od Filozofa z jego dzieła *Metafizyka*, w którym czytamy: „najszlachetniejsza nauka powinna być o najszlachetniejszym podmiocie”<sup>225</sup>. Metafizyka według niego jest zaś nauką najszlachetniejszą. Wzmocnieniem argumentu jest to, że nazywa on metafizykę teologią<sup>226</sup>.

<sup>223</sup> „Bom się też i nie podjął w niniejszym dziele zbijać wszelkie próżne sądy wszystkich filozofów, lecz tylko te sądy, które dotyczą teologii, a przez wyraz ten grecki rozumiemy rozprawianie, czyli mówienie o bóstwie”. Św. Augustyn, *Państwo Boże*, ks. VIII, rozdz. 1, s. 288.

<sup>224</sup> Tak tłumaczę słowo *ratione*. Idę tu za przekładem angielskim Petera Simpsona. Przekonuje mnie argumentacja, że „specjalna idea” Boga lepiej pasuje do podejmowanego przez Szkota zagadnienia niż na przykład „specjalna treść”.

<sup>225</sup> „Ta najwyższa nauka musi się zajmować najwyższym rodzajem. Tak więc nauki teoretyczne są cenniejsze od innych nauk, a ta [czyli metafizyka – przyp. J.S.] jest najcenniejsza wśród nauk teoretycznych”. Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1026a 21–23, s. 714. Jak wspominałem, Arystoteles metafizykę nazywa filozofią pierwszą.

<sup>226</sup> „Muszą przeto istnieć trzy nauki badawcze: matematyka, fizyka i teologia”. Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1026a 18–19, s. 714. Por. wyżej przypis.

136. Ponadto Awerroes w *Fizyce* w ostatnim komentarzu [n. 83] stwierdza, że Awicenna popełnił wielki błąd przyjmując, że metafizyka dowodzi, iż istnieje pierwsza przyczyna, ponieważ klasa oddzielonych substancji jest tam przedmiotem, a nie ulega wątpliwości, że żadna nauka nie dowodzi istnienia własnego przedmiotu. Jednak rozumowanie Awerroesa wydaje się poprawne tylko pod warunkiem, że rozumie on Boga jako pierwszy przedmiot, zatem itd.

137. Ponadto nauka ta [teologia] jest najszlachetniejszą, zatem jest o najszlachetniejszym przedmiocie ujętym w pojęciu najszlachetniejszego. Takim jest zaś wspólne pojęcie celu i dobra. Dowód dotyczący celu pochodzi od Awicenny z jego *Metafizyki*<sup>227</sup>: „Jeśli nauka jest o przyczynach, to ta, która jest o celu, wydaje się najszlachetniejsza”. Z tego wypływa wniosek dotyczący dobra, ponieważ u Filozofa w jego *Metafizyce*<sup>228</sup> czytamy, że ktoś, kto przyjmuje nieskończoną ilość celów, niszczy naturę dobra, gdyż niszczy naturę celu. Wynika z tego wniosek, że pojęcie dobra jest pojęciem celu<sup>229</sup>.

138. Argumenty przeciw głównej kwestii.

Wiedza ograniczona zakłada wiedzę absolutną. Z kolei wiedza absolutna jest pewniejsza, co wynika z dzieła *Metafizyka*<sup>230</sup>, zatem skoro jest nauka o Bogu ujętym za pomocą specjalnego pojęcia, to musi również istnieć jakaś inna nauka, prymarna i pewniejsza, o Bogu ujętym absolutnie. Jednak żadna taka nauka nie istnieje, zatem itd.

### Kwestia trzecia:

#### Czy teologia jest o wszystkim tym, co na zasadzie bycia atrybutem jest przypisywane jej pierwszemu przedmiotowi

139. Powstaje pytanie, czy teologia jest o wszystkim tym, co na zasadzie bycia atrybutem jest przypisywane jej pierwszemu przedmiotowi.

<sup>227</sup> Avicenna, *Metaphysica* 6, rozdz. 5 (95rb).

<sup>228</sup> „Jednakże ci, którzy przyjmują nieskończony szereg, nie dostrzegają tego, że niszczą naturę dobra (a przecież nikt nie próbowałby robić czegokolwiek, gdyby nie zmierzał dość do celu); nie byłoby też rozumu w takich działaniach”. Arystoteles, *Metafizyka* II, rozdz. 2, 994b 12–13, s. 647.

<sup>229</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 22, q. 4, f. 133 R.

<sup>230</sup> „A wiedza i poznanie występuje w największym stopniu w wiedzy o tym, co jest najbardziej poznawalne (kto bowiem poszukuje wiedzy dla niej samej, ten wybierze wiedzę w najwyższym stopniu prawdziwą, a jest nią wiedza o tym, co najbardziej poznawalne)”. Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 2, 982a 26–982b 3, s. 619.

Że tak jest, argumentuje się następująco: w *Metafizyce*<sup>231</sup> czytamy, że nauka o czymś lub o atrybutach tego czegoś jest tym samym, jak to pokazuje przykład związany ze zdrowiem. Zaś wszystkie inne rzeczy są istotowo atrybutami pierwszego przedmiotu nauki, zatem itd.

140. Przeciwno: św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>232</sup> pisze: „Nie muszą być przypisane do tej nauki [...]” itd.

## I. Uwagi wstępne

141. W celu rozwiązania tej kwestii [nn. 124–140] postępuję następująco: po pierwsze odróżnię teologię w sobie i teologię dla nas; po drugie, wyznaczę pojęcie jej pierwszego przedmiotu; po trzecie, wydzielę części teologii.

Oдноśnie do pierwszego, twierdzą, że każda nauka sama w sobie jest tym, co jest w sposób naturalny wyznaczane przez jej przedmiot, o ile w sposób naturalny przedmiot ten jest w stanie manifestować się w intelekcie jemu właściwym (*se intellectui proportionato*). Zatem nauką (*doctrina*) dla nas jest to, co w sposób naturalny posiadamy w naszym intelekcie, a co dotyczy jej przedmiotu. Wynika z tego, że teologia w sobie jest rodzajem wiedzy, który przedmiot teologii w naturalny sposób wytwarza w intelekcie właściwym dla niej samej. Z kolei teologia dla nas jest rodzajem wiedzy, który nasz intelekt posiada naturalnie o tym przedmiocie. Przykład: jeśli jakiś intelekt nie pojmuje treści związanych z geometrią, ale zarazem może zawierzyć komuś odnośnie do owych geometrycznych treści, to wówczas geometria dla takiego intelektu będzie kwestią wiary, a nie nauki. Jednak geometria w sobie musi być nauką, ponieważ przedmiot geometrii w naturalny sposób wytwarza naukę o samym sobie w jakimś intelekcie dla niego właściwym.

142. Odnośnie do drugiego, twierdzą, że pojęcie (*ratio*) pierwszego przedmiotu jest tym, co w pierwszym rzędzie wirtualnie zawiera w sobie wszelkie prawdy sprawności (*habitus*) [nauki]. Udowadniam to następująco: po pierwsze, pierwszy przedmiot zawiera twierdzenia bezpośrednie (twierdzenia analityczne)<sup>233</sup>, ponieważ podmiot owych twierdzeń zawiera orzecznik, a wte-

<sup>231</sup> „[...] podobnie jak wszystko, co jest zdrowe, odnosi się do zdrowia, jedno w tym znaczeniu, że je zachowuje, inne, że je tworzy, jeszcze inne, że jest symptomem zdrowia i w końcu, że jest zdolne do jego przyjęcia. To zaś, co jest lekarskie, odnosi się do sztuki lekarskiej i jedna rzecz nazywa się lekarska, ponieważ posiada ją, inna, ponieważ jest jej w sposób naturalny właściwa, inna wreszcie, ponieważ jest dziełem medycyny”. Arystoteles, *Metafizyka* IV, rozdz. 2, 1003a 31–1003b 4, s. 664–665.

<sup>232</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* ks. XIV, rozdz. 1, n. 3, s. 423–424.

<sup>233</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 230 (III, 138–139).

dy zawiera on dowód dla całego twierdzenia. Dlatego twierdzenia analityczne zawierają wnioski, a więc przedmiot twierdzeń analitycznych zawiera wszystkie prawdy owej sprawności [nauki].

143. Oświadczam, że jawi się to jako oczywiste także w inny sposób, w taki mianowicie, że „prymarność” (*primitas*) jest tu zaczerpnięta z dzieła *Analityki wtóre*<sup>234</sup> z definicji „uniwersalny”, w znaczeniu w którym „uniwersalny” oznacza „zgodny”: przedmiot<sup>235\*</sup> jest zgodny ze sprawnością [nauką] tylko wtedy, gdy wirtualnie zawiera wszystko to, co należy brać pod uwagę przy rozważaniu sprawności, ponieważ jeśli tak nie było, to wówczas sprawność wykraczałaby poza przedmiot<sup>236\*\*</sup>.

144. Frazę „w pierwszym rzędzie wirtualnie [...]” [n. 142] rozumiem tak, że jest on [przedmiot] pierwszy w takim znaczeniu, iż nie jest zależny od czegoś innego, a wszystko inne zależy od niego. W takim sensie zatem fraza „w pierwszym rzędzie [...] zawiera” znaczy, że w swoim zawieraniu nie jest on zależny od niczego innego, zaś wszystko inne zależy od niego, co wskazuje, że jeśli – co jest niemożliwe – wszystko inne w pojęciu przedmiotu zostałyby wykluczone, a tylko on pozostałby zrozumiały, to wówczas dalej przedmiotowo zawierałby on wszystko to, co zostało z niego wykluczone. Jednak przedmiot taki nie zawiera niczego innego ponad to, co zawiera dzięki swemu znaczeniu.

145. To, że jego istota (*essentia*), poznana za pomocą sprawności (*habitualmente*), zawiera „wirtualnie pierwszą” wiedzę o wszystkich prawdach tej sprawności, dowodzi się następująco: sprawność (*habitus*), którą nazywa się nauką (*scientia*), jest formą poznawczą (*species intelligibilis*)<sup>237</sup> pierwszego przedmiotu. Dotyczy to wszystkich prawd bezpośrednich i pośrednich, i to nie formalnie, ale na zasadzie wnioskowania (*ex consequenti*); wtedy zaś jej (nauki/sprawności – przyp. J.S.) formalnie adekwatny przedmiot jest istotą (*quiditas*), z którą jest on zgodny (*cuius est species*). Można wszak zapytać, czy pierwszy przedmiot jako poznany zawiera wiedzę o czymś, co jego forma poznawcza daje do rozważenia, nawet tylko pośrednio? Wydaje się, że raczej tym samym dla formy poznawczej A jest wirtualne zawieranie wiedzy o jakimś B, a dla samego A jako poznanego ze sprawności, zawieranie tego, że forma poznawcza A zawarta sama w pamięci jest zdolna wytworzyć w rozumie wiedzę o B. W ten sposób pierwszy przedmiot intelektu

<sup>234</sup> „Atrybutem istotnym nazywam po pierwsze taki, który przysługuje swemu przedmiotowi jako element jego istotnej natury [...] po wtóre taki, że podczas gdy przysługuje pewnym przedmiotom, przedmioty, którym przysługuje, mieszczą się w atrybutach własnej formuły definicyjnej”. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, rozdz. 4, 73a 32–36, s. 192.

<sup>235</sup> \* [adnotacja] Istnieje pewna trudność z przyczynowością przedmiotu, który jest tu rozważany.

<sup>236</sup> \*\* [cancellatus] Przedmiot ma się zatem do sprawności tak, jak przyczyna do skutku. Jednak przyczyna jest adekwatna tylko wtedy, gdy wirtualnie zawiera cały skutek, zatem...

<sup>237</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* 13, n. 32.

i nauki jest taki sam. Wówczas pierwszy przedmiot nie wyznacza różnicy między intelektem i nauką, ale to, co jest najbliższym ich następstwem, a co jest prawdą bezpośrednią i prawdą pośrednią. Pierwszy przedmiot obu jest powiązany w pierwszej kolejności z najbliższymi przedmiotami i ze sprawnością najbliższych przedmiotów. W ten sposób niemożliwe jest wykorzystanie sprawności nauki, gdy najpierw użyje się realnie oraz w czasie sprawności intelektu, ponieważ nigdy nie prowadzę spekulacji naukowej odnośnie do tego, co przyjmuję jako prawdę, a co wynika dla mnie w oczywisty sposób z innej prawdy.

Wynika więc z tego, że albo mają one tę samą sprawność i ja najpierw używam sprawności przedmiotu, który pierwszy się przede mną pojawia (choć według Henryka z Gandawy w jego *Kwodlibetach*<sup>238</sup>, są one te same jako sprawność, która jest istotą pierwszego prostego przedmiotu, a którego sprawność ty nazywasz nauką, idąc za Arystotelesem i jego podziałem nauk), albo też są one czymś innym niż jedną sprawnością – a więc raczej każda prawda ma swoją właściwą sprawność i w nawiązaniu do tego istnieje sprawność istoty pierwszego przedmiotu, którą nazywasz formą poznawczą i ona wirtualnie zawiera wszystkie sprawności – a wówczas ten, kto używa tej ostatniej sprawności, musi równocześnie używać każdej wcześniejszej.

Czy możliwe jest zatem, aby sprawność odniesiona do wielu aktów lub do jednego aktu miała jeden właściwy akt dla obu tych, do których jest odniesiona? Poza tym, czy akt odniesienia do niej jest zarazem głównym aktem dyskursywnego rozumowania? Moja sprawność jest określona jako ta, zgodnie z którą jestem zdolny do przeprowadzenia dowodzenia, to znaczy do wnioskowania z niej, a co się tyczy przesłanki i wniosku [w sylogizmie] posiadam dwie sprawności – zobacz fragment opisany poniżej, dotyczący trójkąta przeciwko stanowiskom Henryka z Gandawy i Ryszarda od św. Wiktora<sup>239</sup>. Jeśli zaś może ująć wiele sprawności, winno się wybierać nieliczne.

146. Przeciwno powyższym ustaleniom dotyczącym znaczenia pierwszego przedmiotu [nn. 142–145] można argumentować dwojako. Po pierwsze następująco: tak jak pierwszy przedmiot odnosi się do władzy (*ad potentiam*), podobnie pierwszy przedmiot ma się do sprawności. Jednak pierwszy przedmiot władzy jest czymś wspólnym sam przez się wszystkim przedmiotom takiej władzy. Wynika z tego, że pierwszy przedmiot sprawności jest czymś wspólnym wszystkim jej przedmiotom, a nie czymś, co wirtualnie zawiera wszystko inne.

147. Drugi argument: to, co w naukach wspólnie oznaczone jest jako pierwszy przedmiot, jest czymś, co wspólne temu wszystkiemu, co jest badane w tej nauce, tak jak na przykład linia w geometrii, liczba w arytmetyce, byt w metafizyce.

<sup>238</sup> Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* 9, q. 4, f. 355 Z.

<sup>239</sup> *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 360–365 (II, 338–339).

148. Odnośnie do pierwszego argumentu [n. 146], odpowiadam i twierdę, że przedmiot jest związany z władzą w ten sam sposób, jak poruszający jest związany z tym, co poruszane lub rzecz aktywna jest związana z bierną. Sposób, w jaki przedmiot jest związany ze sprawnością, jest taki sam, jak w przypadku przyczyny związanej ze skutkiem. Kiedy zatem jakiś czynnik sprawczy działa na coś, to czynnik sprawczy tej samej natury działa na coś tej samej natury. Zatem pierwsze skrajności relacji związku rzeczy aktywnej z rzeczą bierną są same przez się wspólne wszystkim skrajnościom tej relacji. A skoro wśród tych najbardziej wspólnych istnieje zgodność, ponieważ wszystko to, co jest w treści czegoś jednego, odnosi się do tego, co przynależy do treści czegoś innego. Jednak pierwsze skrajności proporcji relacji przyczyny do skutku nie są najbardziej wspólne, ponieważ nie istnieje między nimi zgodność. Dzieje się tak dlatego, że nic, co zawiera się w pojęciu bycia wspólnym, nie odnosi się do sprawności jako jego skutku, ale wyłącznie pierwszy przedmiot lub pierwsza treść sprawia, że wirtualnie [pojęcie bycia wspólnym] odnosi się lub zawiera to, na co rozciąga się sama sprawność.

149. Na drugi argument [n. 147] odpowiadam, że w przypadku wielu sprawności różniących się gatunkowo może istnieć jakiś wspólny przedmiot w taki sposób, że z ich przedmiotów może być wyabstrahowany przedmiot, który jest wspólny. I w ten sposób istnieje w naukach wspólny przedmiot dający początek sprawności, jednak nie gatunkowo, lecz tylko rodzajowo.

150. Odnośnie do trzeciego [czyli do części teologii – n. 141], twierdę, że teologia nie tylko zawiera rzeczy konieczne, lecz także rzeczy przygodne. Jest to oczywiste, ponieważ wszystkie prawdy o Bogu odniesione do tego, co jest w Nim zawarte, obojętnie czy odnoszą się do Niego ujętego w Trójcy Świętej, czy też do jakiejś Osoby Boskiej, są przygodne, jak na przykład, gdy twierdzi się, że Bóg stwarza, że Syn jest niezrodzony i temu podobne. Jednak wszystkie prawdy o Bogu ujętym w Trójcy Świętej lub ujętym jako określona osoba są prawdami teologicznymi, ponieważ nie odnoszą się do nauki naturalnej. Zatem istnieją dwie pierwsze integralne części teologii, mianowicie prawdy konieczne i prawdy przygodne.

## II. O koniecznej teologii

### A. Odnośnie do kwestii pierwszej mówiącej o teologii w sobie

151. W oparciu o to, co zostało powiedziane, odpowiadam na pierwsze pytanie. Po pierwsze, odnosząc teologię w sobie do jej prawd koniecznych, twierdę, że pierwszym przedmiotem teologii w sobie musi być Bóg, co udowodniam za pomocą trzech rozumowań.

Rozumowanie pierwsze wywodzi się z istoty bycia pierwszym przedmiotem. Argumentuję zatem następująco: pierwszy przedmiot wirtualnie zawiera wszystkie prawdy tej nauki, której jest pierwszym przedmiotem. Jednak nic nie zawiera wirtualnie wszystkich teologicznych prawd, za wyjątkiem Boga, zatem itd. Dowód na przesłankę mniejszą: nic innego za wyjątkiem Boga nie zawiera takich prawd jako przyczyna lub jako coś, czego są one atrybutami, ponieważ Bóg nie jest atrybutem żadnej innej rzeczy. Podobnie nic nie zawiera owych prawd jako skutek (wniosek) uzyskany na drodze dowodzenia faktycznego, ponieważ żaden wniosek nie pokazuje, że Bóg jest w trzech osobach [zob. n. 41], co jest największą prawdą teologiczną, ani też żadnej innej prawdy, zatem itd.<sup>240\*</sup>

152. Rozumowanie drugie: teologia dotyczy rzeczy, które są w sposób naturalny znane tylko Boskiemu intelektowi, zatem dotyczy ona przedmiotu, który w naturalny sposób znany jest jedynie dla Boga. Jednak to Bóg jest w sposób naturalny znany samemu sobie, zatem itd. Dowód na pierwsze twierdzenie: jeśli nauka ta jest o rzeczach w naturalny sposób znanych innemu intelektowi, to wówczas istnieją poza owymi rzeczami jakieś inne rzeczy możliwe do naturalnego poznania tylko przez Boski intelekt, ponieważ Boski intelekt jest nieskończony, a co za tym idzie posiada wiedzę o większej liczbie rzeczy od intelektu skończonego. Będzie więc istniała inna nauka, wyższa od tej, która odnosi się do rzeczy w naturalny sposób poznawanych przez intelekt stworzony, zatem niestworzona istota może być poznana wyłącznie przez niestworzony intelekt.

153. Rozumowanie trzecie: w żadnej nauce nie wyróżnia się poznania lub wiedzy dotyczącej jakiejś innej rzeczy, która nie jest pierwszym przedmiotem tejże nauki w taki sposób, jak powinno się to czynić w nauce, która jest o owej innej rzeczy jako o jej pierwszym przedmiocie, ponieważ w żadnej nauce nie wyróżnia się w ten sposób poznania dotyczącego tego, co nie jest samo przez się jej przedmiotem, jak to dzieje się w przypadku tego, co jest samo przez się jej przedmiotem. W takim wypadku bowiem nie byłoby żadnych podstaw, aby uznać ów przedmiot [za pierwszy przedmiot], a nie jakiś inny. Zatem jeśli Bóg nie jest w tym przypadku jej [to znaczy teologii w sobie] przedmiotem, to w konsekwencji należy odrzucić wszelką wiedzę o Nim, którą otrzymuje się za pomocą innej nauki, w której Bóg może być przedmiotem. Jednak Bóg może być przedmiotem jakiejś innej nauki, zatem ta winna być wcześniejsza od ostatniej<sup>241\*\*</sup>.

---

<sup>240</sup> \* [adnotacja] jest to wymierzone przeciwko pogładowi o Chrystusie.

<sup>241</sup> \*\* [adnotacja] należy zauważyć, że jest to wymierzone przeciwko pogładowi o Chrystusie.

154. Poza tymi trzema rozumowaniami istnieją jeszcze inne mocne argumenty.

Pierwszy przedstawia się następująco: teologia według poglądu św. Augustyna wyrażonego w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>242</sup> jest w jednej swej części mądrością, zaś w drugiej nauką. Jednak, jeśli byłaby ona formalnie o czymś wiecznym, to wówczas nauka ta winna być formalnie o takiej rzeczy, a mądrość w żaden sposób nie powinna być z nią związana, ponieważ rzeczy wieczne nie są przypisywane rzeczom doczesnym.

155. W drugim argumentcie wskazuje się na to, że jakiejś najwyższej części intelektu musi odpowiadać jakaś dorównująca jej doskonałość. Jednak, jeśli owa doskonałość dotyczy przedmiotu doczesnego, który byłby tej części pierwszym przedmiotem – a wiadomo, że wieczny nie jest przypisany do czegoś doczesnego – to w rezultacie nie byłoby żadnej możliwości wykazania, że mowa jest tu o rzeczach wiecznych, ani też, że taki przedmiot byłby doskonałością najwyższej części intelektu<sup>243\*</sup>. Zatem musiałaby istnieć jakaś intelektualna sprawność szlachetniejsza od tego, co doskonałe dla tej części intelektu. Sprawność taka jest jednak niewłaściwa.

156. Trzeci argument odwołuje się do tego, że według św. Augustyna w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>244</sup> nauka ta [teologia w sobie] jest o rzeczach, za pomocą których wiara jest „generowana, broniona i wzmocniona” [zob. n. 140], zatem dotyczy ona przedmiotu, który jest tym samym, co pierwszy przedmiot wiary<sup>245</sup>. Zaś wiara jest o pierwszej prawdzie, zatem itd.

157. Czwarty argument wskazuje, że „najszlachetniejsza nauka jest o najszlachetniejszym rodzaju rzeczy”, jak czytamy w *Metafizyce*<sup>246</sup> i w *O duszy*<sup>247</sup>. Przyjmuje się zaś, że nauka ta [teologia w sobie] jest najszlachetniejsza, zatem powinna być o Bogu jako jej przedmiocie [zob. n. 40, n. 135].

## B. Odnośnie do kwestii drugiej mówiącej o teologii w sobie

158. Na kwestię drugą odpowiadam za pomocą przedstawionych już stanowisk [n. 133, n. 141]. Dla lepszego zrozumienia podam przykład: człowiek rozumie się jako istotę rozumną, jako substancję, jako istotę cywilizowaną,

<sup>242</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* 13, rozdz. 1, n. 2 oraz 14, rozdz. 1, n. 3. Zob. n. 305 niniejszego „Prologu”.

<sup>243</sup> \* [interpolacja] a więc jeśli nie jest o wieczności, to nie zawiera w wyższym stopniu racji.

<sup>244</sup> Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej* 13, rozdz. 9, n. 12 oraz 14, rozdz. 1, n. 3.

<sup>245</sup> Szkot poświęca temu zagadnieniu całą dystynkcję w: *Ordinatio* III, d. 26 (X, 1–48).

<sup>246</sup> Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1026a 21–23, s. 235.

<sup>247</sup> „Chociaż [wszelką] wiedzę uważamy za rzecz piękną i wartościową, przenosimy jednak jedną nad drugą już to dla jej większej subtelności, już to dla jej przedmiotu wznioślejszego i bardziej godnego podziwu”. Arystoteles, *O duszy* I, rozdz. 1, 402a 1–4, s. 45.

jako najszlachetniejsze zwierzę. W pierwszym znaczeniu jest on ujęty wedle swej istotowej treści (*secundum ratione quiditativam propriam*), w drugim znaczeniu w sposób ogólny, w trzecim znaczeniu akcydentalnie w oparciu o właściwość, wreszcie w czwartym w relacji do czegoś innego. Jednak najdoskonalsza wiedza o człowieku nie może się opierać na odniesieniu do czegoś innego, wiedza wyniesiona z relacji do czegoś innego zakłada bowiem wiedzę o czymś, co absolutne. Nie może istnieć także doskonała wiedza o człowieku oparta na jego właściwości, ponieważ wiedza o właściwości zakłada wiedzę o podmiocie [o którym dana właściwość jest orzekana]. Nie może także istnieć wiedza o człowieku ujętym w ogólności lub uniwersalnie, ponieważ jest to wiedza pośrednia. Najszlachetniejsza więc wiedza o człowieku oparta jest na jego istotowej treści. W ten sposób można postulować istnienie jakiejś nauki o Bogu ujętym w odniesieniu do czegoś zewnętrznego w takim rozumieniu, że zakłada się wiedzę o Bogu ujętym jako Odkupicielu [zob. n. 133], jako obdarzonym chwałą lub jako głową Kościoła [zob. n. 134]. Można by też postulować istnienie jakiejś nauki o Bogu, która ujmuje Go za pomocą jakiegoś atrybutu będącego rodzajem własności, tak jak to dzieje się wtedy, gdy przyjmujemy, że wiedza o Bogu ujętym jako idea dobra [n. 137] jest nauką. Można też postulować istnienie jakiejś nauki o Bogu ujętym za pomocą ogólnego lub uniwersalnego pojęcia [nn. 146–147], na przykład jako bytu, bytu nieskończonego, bytu koniecznego lub czegoś takiego.

159. Argument przeciwko wszystkim powyższym stanowiskom. Po pierwsze, przeciwko stanowisku mówiącemu o pojęciu ogólnym. Żadne ogólne pojęcie przypisane Bogu nie zawiera wirtualnie wszystkich ściśle teologicznie prawd, które odnoszą się do wielości Osób<sup>248</sup>. Jeśli zaś założy się, że tak by było – skoro owe ogólne pojęcia są w sposób naturalny przez nas pojmowane – to wówczas bezpośrednie twierdzenia o pojęciach mogą być przez nas w sposób naturalny znane i zrozumiałe. Dzięki tym bezpośrednim twierdzeniom winniśmy być zdolni do poznania wniosków i dzięki temu w sposób naturalny zdobyć wiedzę o całej teologii.

160. Po drugie, skoro dzięki ogólnym pojęciom w naturalny sposób nie uzyskuje się wyłącznie poznania Boga, to wówczas również prawdy zawarte w owych ogólnych pojęciach nie dają naturalnego poznania odnoszącego się tylko Boga. Zatem teologia, jeśli jest o Bogu ujętym za pomocą takiego ogólnego pojęcia, w konsekwencji nie może być w sposób naturalny poznaniem dotyczącym tylko Boga. Odrzucenie tego typu rozumowania zostało przedstawione w pierwszej kwestii [n. 152].

<sup>248</sup> Por. Hervaeus Natalis, *Scriptorum super*, Prologus, f. 1b.

161. Przeciwno stanowisku dotyczącemu atrybutu [n. 158] można argumentować, stosując te same rozumowania co wyżej, jednak ja dowodzę tego za pomocą innych specjalnych argumentów.

Po pierwsze, poznanie rzeczy za pomocą tego, czym ona jest<sup>249</sup>, jest najdoskonalszym poznaniem według Filozofa w jego *Metafizyce*<sup>250</sup>, zatem wiedza o istocie Boga jest doskonalsza od wiedzy dotyczącej jakiegokolwiek właściwości, która odnosi się do Jego natury charakteryzując ją, co stwierdza Jan Damasceński w dziele *O ortodoksyjnej wierze* w księdze pierwszej, w rozdziale czwartym.

162. Po drugie, jeśli owe właściwości realnie różnią się od istoty (Boga – przyp. J.S.), to w konsekwencji Jego istota powinna być realnie ich przyczyną. Zatem, skoro różnią się one od istoty, to wynika z tego, że [Jego] istota jest ujęta jako byt nieuprzączynowiony, a wskazane inne właściwości, pomimo że z powodu ich identyczności z istotą są nieuprzączynowione, to jednak ujęte formalnie, nie zawierają w swej prymarnej treści ich własnego bycia nieuprzączynowionymi<sup>251</sup>.

163. Po trzecie, taka rzecz ujęta w swej właściwej treści wydaje się być bardziej aktualna w samej sobie, co zdecydowanie wyklucza jej zdolność do bycia wspólną z innymi rzeczami istniejącymi poza nią<sup>252</sup>. Istota zaś sama z siebie wyklucza

<sup>249</sup> Tak tłumacząc zwrot: *secundum quod quid est*. Warto wskazać, że *quod quid est* określa oczywiście istotę czegoś, lecz w kontekście jego trwania, stąd scholastyczna formuła *quod quid erat esse* zamieniona na *quiditas*.

<sup>250</sup> „Ponadto sądzimy, że wtedy posiadamy najlepszą wiedzę o jakiejś rzeczy, gdy możemy się dowiedzieć, czym ona jest, na przykład, czym jest człowiek albo ogień, niż gdybyśmy się dowiedzieli tylko czegoś o jej jakości albo ilości, albo jakie zajmuje miejsce; wszak każdy z tych predykatów moglibyśmy dopiero wtedy dobrze poznać, gdybyśmy wiedzieli, czym jest ilość i jakość. Tak więc poszukiwania i dociekania istoty bytu dawne, obecne i ciągle podejmowane na nowo nie są niczym innym, jak próbą odpowiedzi na pytanie: czym jest substancja?” Arystoteles, *Metafizyka* VII, rozdz. 1, 1028a 36–b2, s. 718–719. Pamiętajmy, że łaciński termin *quid* (czym) tworzy rdzeń scholastycznego wyrażenia *quiditas*, które oznacza „to, czym coś bywszy jest” – *quod quid erat esse*. Tak rozumiał ten termin Szkot, podobnie jak Tomasz z Akwinu w dziele *O bycie i istocie*. Zob. „Dana rzecz należy do właściwego sobie rodzaju lub gatunku dzięki istocie określonej w definicji, która mówi, czym ta rzecz jest. Stąd też filozofowie używają nazwy istota (*essentia*) zamiennie z nazwą istotność (*quidditas*); tak samo i Arystoteles często wyraża istotę zwrotem «to, czym coś istotnie jest», czyli to, dzięki czemu coś ma określoną bytowanie”. Św. Tomasz z Akwinu, *Byt i istota*, przeł. W. Seńko, Kęty 2009, s. 35. Poza przytoczonym przekładem tego dzieła (które było wydawane wcześniej dwukrotnie: pierwszy raz w „Znaku” 127 (1965), s. 52–72; po raz drugi w: *Opera philosophorum medii aevi*”, t. 2, Warszawa 1978, s. 1–78) istnieje jeszcze przekład przygotowany przez M.A. Krąpca, zob. M.A. Krapiec, *Dzieła*, t. XI: *Byt i istota. Św. Tomasza „De ente et essentia”*, przekład i komentarz, Lublin 1994.

<sup>251</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 217 (IV, 27); *Reportatio Parisiensis*, Prologus, q. 1, a. 3, n. 17 [XXII 16b–17a, Vivès]. Wydanie Wolter-Bychkov: *Rep. I–A*, q. 1, a. 3, n. 56–58, s. 19–20. Istnieje jeszcze inne wydanie krytyczne: K. Rodler, *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus: Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*, Innsbruck 2005, n. 52–53, s. 16.

<sup>252</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 238 [II, 270–271].

możliwość bycia wspólną z innymi rzeczami zewnętrznymi, podobnie jak z właściwością, za wyjątkiem takiej, która jest właściwością istoty lub przysługuje istocie jako nieskończona.

Jeśli zaś twierdzi się, że jakaś właściwość jest nieskończona i tym samym niezdolna do bycia wspólną, to można to obalić następująco: jej nieskończoność pojawia się z powodu nieskończoności i jej [właściwości] identyczności z istotą będącą źródłem i podstawą każdej wewnętrznej doskonałości.

164. Przeciwno rozumowaniu dotyczącemu odniesienia do czegoś zewnętrznego [n. 158] można używać tych samych argumentów, co w przypadku pozostałych dwóch dróg, jednak ja używam specjalnego rozumowania.

Po pierwsze, relacja do tego, co zewnętrzne, jest relacją rozumową<sup>253</sup>. Z kolei nauka, która nie dotyczy przedmiotu ujętego za pomocą realnego pojęcia, nie jest nauką o rzeczach realnych. Na tej zasadzie logika nie jest nauką o realnych rzeczach, ponieważ zajmuje się rzeczami ujętymi jako drugie intencje, które są właściwościami (rzeczy realnych – przyp. J.S.). Jednak z takiego rozumowania wynikałoby, że teologia nie jest nauką o realnych rzeczach, co jest fałszywe.

165. Po drugie, coś absolutnego (*absolutum*) i coś relacyjnego (*respectus*) nie tworzą jakiegoś jednego pojęcia *per se*. Zatem pojęcie, które odpowiada tym dwóm (to znaczy, temu co absolutne i temu, co relacyjne – przyp. J.S.), samo w sobie jest pojęciem, które jest akcydentalne. Z kolei żadna nauka prymarna nie dotyczy pojęcia, które jest akcydentalne, ponieważ takie pojęcie zakłada naukę o obu jego częściach. Wynika z tego, że nauka podrzędna jest o czymś, co jest akcydentalne, a to zakłada dwie nauki, które osobno dotyczą każdej z części tej całości. Zatem jeśli teologia zajmowałaby się pojęciem, którego jedność jest akcydentalna (*per accidens*), to musiałaby istnieć jakaś inna nauka ważniejsza od niej (*prior ea*), której przedmiotem byłoby pojęcie, którego jedność jest *per se*.

166. Po trzecie, nie istnieje taka relacja do czegoś zewnętrznego, która w sposób konieczny odnosiłaby się do Boga. Zatem w konsekwencji, jeśli Bóg jest przedmiotem teologii, to wówczas żadna prawda teologiczna nie przynależałaby do Niego, co jest fałszywe. Dowód na wniosek: to, co przynależy do czegoś w sposób niekonieczny, nie przynależy do tego czegoś koniecznie. Jednak każda relacja do czegoś zewnętrznego jest właśnie taka, zatem w konsekwencji itd. W badanym przypadku żadna prawda teologiczna nie jest konieczna. Ów wniosek został dowiedziony za pomocą pierwszego i drugiego rozumowania zamieszczonego w pierwszej kwestii, to znaczy podczas badania pojęcia pierwszego przedmiotu i tego, co w sposób naturalny poznane jest tylko przez Boga [zob. nn. 151–152].

167. Zgadzam się zatem z czwartym postulatem [n. 158], który mówi o tym, że teologia jest o Bogu ujętym za pomocą treści, dzięki której jest On tą istotą, na

<sup>253</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 30, q. 1–2, n. 51 (VI, 192).

podobnej zasadzie, jak najdoskonalsza nauka o człowieku musi ujmować człowieka tylko i wyłącznie jako tego właśnie człowieka, a nie może ujmować go za pomocą jakiej treści ogólnej (*ratione universali*) lub przypadłościowej (*accidentali*).

### C. Odnośnie do pierwszej kwestii dotyczącej naszej teologii

168. Odnośnie do pierwszej kwestii dotyczącej naszej teologii [n. 124, n. 141], twierdzą, że kiedy sprawność istnieje w intelekcie, który pewność czerpie z przedmiotu, to wtedy pierwszy przedmiot owej sprawności jako przynależny do sprawności nie tylko zawiera sprawność wirtualnie<sup>254</sup>, ale też, na ile jest poznany przez intelekt, zawiera sprawność w taki sposób, że wiedza o przedmiocie w intelekcie zawiera, kiedy jest on w intelekcie, pewność owej sprawności<sup>255</sup>. Jednak w przypadku sprawności, która nie daje pewności opartej na przedmiocie, ale jej pojawienie się spowodowane jest w inny sposób, nikt nie może twierdzić, że jej (nauki – przyp. J.S.) pierwszy przedmiot zawiera dwa warunki swego stanu. Nie powinno się też zakładać jakiegось innego warunku, ponieważ nauka właśnie jako sprawność musi wtedy dotyczyć rzeczy przygodnych, a rzeczy przygodne nie mają pierwszego przedmiotu<sup>256</sup>. Zatem względem takiej sprawności, której pewność nie wynika z przedmiotu, istnieje jakiś pierwszy przedmiot mówiący o czymś poznawanym prymarnie, to znaczy o jakiejś najdoskonalszej pierwszej rzeczy, czyli takiej, która zawiera bezpośrednio pierwsze prawdy sprawności. Nasza teologia jest sprawnością, której pewność nie wynika z przedmiotu. Tak więc teologia, która jest w nas, a dotyczy koniecznych treści teologicznych, istniejąc w nas nie daje w większym stopniu pewności w oparciu o poznanie przedmiotu niż teologia, która dotyczy przygodnych treści teologicznych<sup>257\*\*</sup>. Wynika z tego, że naszej teologii, o ile jest naszą, należy przypisać jedynie pewien pierwszy poznawany przedmiot, który zawiera pierwsze prawdy bezpośrednio o nim poznawane.

<sup>254</sup> Zob. n. 145 niniejszego „Prologu”.

<sup>255</sup> \* [interpolacja] ponieważ intelekt poznający taki przedmiot może przyjąć każdy wniosek lub pojęcie tej sprawności.

<sup>256</sup> Zob. n. 65 niniejszego „Prologu”.

<sup>257</sup> \*\* [interpolacja] na przykład na to, że Bóg jest w trzech Osobach i jest jeden nie ma dowodu wynikającego z poznanego przedmiotu, ponieważ nie poznajemy Boga jako Boga, lecz wywodzimy to z innego źródła, mianowicie kierujemy się Pismem Świętym, zatem wierzymy. Jeśli jednak zapoznaję się z zapisaną wiedzą geometryczną, to wówczas ja nie znam właściwości przedmiotu geometrii jedynie w oparciu o zapis, ponieważ nie poznaję ich w oparciu o poznanie pierwszego przedmiotu. Tym samym pierwszy przedmiot takiego rodzaju powinien być w odniesieniu do owej sprawności uzyskany poprzez to, że intelekt przypisuje mu owe prawdy.

Ów pierwszy przedmiot jest bytem nieskończonym<sup>258</sup>, ponieważ jest to najdoskonalsze pojęcie, które mamy o tym, co w teologii jest pierwszym przedmiotem, który to przedmiot jednak nie posiada wyżej wymienionego warunku, gdyż nie zawiera on sam w sobie wirtualnie naszej sprawności. Jako poznawany przez nas w jeszcze mniejszym stopniu zawiera on sprawność samej teologii. Poza tym, skoro nasza teologia dotycząca rzeczy koniecznych jest o tym samym, co teologia sama w sobie, wynika z tego, że jest jej przypisany przedmiot, który jest pierwszy ze względu na stopień zawierania w samym sobie prawd i ów przedmiot jest tym samym, co pierwszy przedmiot teologii samej w sobie. Jednak, ponieważ nie jest on dla nas oczywisty, tym samym nie zawiera owych prawd w taki sposób, jak są one dla nas poznawalne.

Jeśli argumentujesz zatem, że „wynika z tego, iż nie jest on pierwszym przedmiotem naszej sprawności” [n. 146], odpowiadam następująco: jest prawdą, że nie jest on pierwszym przedmiotem, który udziela nam pewności, jednak jest on pierwszym przedmiotem, który zawiera w sobie wszystkie prawdy uzyskane w sposób naturalny lub dowiedzione z oczywistości, jeśli sam jest poznany.

Wszystko to, co zostało powiedziane, odnosi się do kwestii lub do dwóch kwestii dotyczących teologii o rzeczach koniecznych [n. 124, n. 133, n. 141, nn. 151–168].

### III. O teologii rzeczy przygodnych

169. Należy się teraz przyjrzeć, co jest pierwszym przedmiotem w przypadku przygodnych prawd teologicznych [n. 150]. Odnośnie do nich twierdząc, że przedmiot zawiera wyłącznie konieczne prawdy o samym sobie, ponieważ w odniesieniu do prawd przygodnych o nim, przedmiot taki jest sam z siebie odniesiony w równym stopniu do nich i ich przeciwieństw. Istnieje jednak porządek prawd przygodnych i jakaś prawda jest wśród nich pierwsza<sup>259</sup>. Z tego powodu musi ona być ustawiona jako pierwszy przedmiot wielu prawd przygodnych i w ich gronie istnieje pierwszy – to znaczy bezpośredni – orzecznik pierwszej prawdy przygodnej (a którego prawda jest uznana za zasadę w porządku prawd przygodnych) lub orzeczniki kilku pierwszych prawd przygodnych, jeśli kilka owych prawd jest pierwszych. Z kolei pierwszym przedmiotem pierwszej przygodnej prawdy nazywa się to, co, kiedy jest dostrzegane jako takie, w naturalny

<sup>258</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 145–147 (II, 213–214) oraz d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 58 (III, 40).

<sup>259</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238–239 (III, 144–146) oraz d. 8, p. 2, q. un., n. 300 (IV, 325).

sposób związane jest z orzecznikiem takiej prawdy, ponieważ pierwszą rzeczą poznawaną w przygodnych prawdach jest wyłącznie poznanie za pomocą intuicji przesłanki i wniosku (*nisi per intuitionem extremorum*)<sup>260</sup>. Zatem ktoś może mieć intuicję pierwszej rzeczy, w której tkwi orzecznik pierwszej przygodnej prawdy, to znaczy pierwszy przedmiot w porządku wszelkich przygodnych prawd.

170. Opierając się na tych ustaleniach, twierdzą odnośnie do kwestii, że istota Boga jest pierwszym przedmiotem teologii o rzeczach przygodnych, a jeśli rozumie się ją tak, jak wskazano wcześniej, to wówczas jest ona też pierwszym przedmiotem teologii o koniecznościach [n. 167]. W związku z tym należy również uznać, że w takim samym stopniu, w jakim teologia o przygodnościach sama w sobie istnieje w Bożym intelekcie, podobnie istnieje ona w intelekcie zbawionego. Co się tyczy całej teologii samej w sobie, zarówno dla Boga, jak i dla zbawionego, pierwszym przedmiotem jest istota Boga jako taka, a wizję zbawieni mają na podobnej zasadzie, jak w metafizyce poznaje się byt<sup>261</sup>. Jednak dla rozumu wizja zbawionego nie jest wizją teologiczną, lecz jakimś typem doskonałego prostego postrzegania przedmiotu (*quasi perfecta incomplexa apprehensio subiecti*), którego postrzeganie w naturalny sposób poprzedza naukowe ujęcie (*praecedens naturaliter scientiam*).

171. Odnośnie do naszej teologii o przygodnościach jej pierwszy przedmiot wydaje się być taki sam, jak w odniesieniu do teologii o koniecznościach, na sposób przedstawiony powyżej [n. 168], ponieważ nie jest on przedmiotem zawartym w czymś (*ut continens*) – nawet jeśli jest tak postrzegany intuicyjnie – ale jako możliwym do poznania, jest zbliżony do tego, w czym, gdy bywa poznany za pomocą intuicji, tkwi orzecznik pierwszej doświadczanej przygodnej prawdy (*priximum illi cui intuitive noto natum esset praedicatum contingentis primae evidentis inesse*) [n. 169].

Zarzut: wydaje się, że Słowo jest adekwatnym przedmiotem teologii o przygodnościach, zarówno odnośnie do teologii ujętej jako sama w sobie, jak i odnośnie do teologii, jaka istnieje w Bożym intelekcie, ponieważ jest ono pierwszym przedmiotem wszelkich artykułów naszej wiary<sup>262</sup>.

Odpowiadam: coś przygodnego może być jako pierwsze powiedziane o Słowie, coś innego przygodnego o Duchu Świętym, a jeszcze coś innego o trójjedynym Bogu, mianowicie: „stworzyć”. Zatem Osoby będą jakby częścią przedmiotu na podobnej zasadzie, jak jakieś konieczności są pierwszą prawdą o różnych Osobach.

<sup>260</sup> Odnośnie do poruszanego problemu, zob. n. 211 niniejszego „Prologu”.

<sup>261</sup> Zob. n. 145 i n. 209 niniejszego „Prologu”.

<sup>262</sup> Zob. n. 180 niniejszego „Prologu”.

#### IV. O Chrystusie jako pierwszym przedmiocie

172<sup>263</sup>. Z tego, co zostało powiedziane, wydaje się oczywiste odrzucenie poglądu, że Chrystus jest pierwszym przedmiotem, ponieważ gdyby tak było, to wtedy konieczne prawdy dotyczące Ojca i Ducha Świętego, na przykład twierdzenie „Ojciec zradza” (*Pater generat*)<sup>264</sup> lub „Duch Święty kontynuuje”, nie byłyby prawdami teologicznymi ani też przygodnymi prawdami o nich, podobnie jak twierdzenie „Ojciec stwarza przez Syna”, „Duch Święty został zesłany w czasie widzialny i niewidzialny”. Nie byłoby też koniecznych prawd dotyczących trójjedynego Boga, takich, że jest On wszechmocny, nieograniczony, podobnie jak prawd przygodnych: że Bóg stwarza (*Deus creat*)<sup>265</sup>, Bóg rządzi światem, odpuszcza grzechy i winy, nagradza i tym podobne. Dowód na wszystkie te wnioski wyprowadzony jest z założenia, że każda prawda sama przez się przynależy do jakiejś nauki tylko wtedy, gdy dotyczy jej pierwszego przedmiotu lub jakiejś jego części, czy to integralnej, czy istotowej, lub jest o czymś istotowo zawartym w przedmiocie. Oczywiście bowiem jest, że Ojciec lub Trójca nie są Chrystusem, ani też Jego częściami w jakikolwiek sposób, podobnie jak nie są one czymś istotowo zawartym w Chrystusie. Gdyby bowiem tak było, to wówczas, skoro Chrystus oznacza dwie natury – w takim stopniu, w jakim jest przedmiotem, według tych, którzy tak sądzą – w konsekwencji oznaczałoby to, że jako mający stworzoną naturę byłby On istotowo wcześniejszy od Ojca i od Trójcy Świętej (ponieważ istotowa właściwość jest przypisana tylko do tego, co istotowo wcześniejsze), co z oczywistych powodów jest fałszywe. Chrystus wszak w Jego boskości nie posiada żadnego takiego pierwszeństwa, wedle którego Ojciec i Trójca Święta byłiby mu przypisywani.

173. Przeciwno temu pogładowi wysuwa się argumenty przedstawione w rozwiązaniu drugiej kwestii, mówiące o relacji tego, co zewnętrzne [nn. 164–166]. Ponadto przeciwno temu pogładowi jest pierwsze rozumowanie przedstawione w rozwiązaniu pierwszej kwestii [n. 151], ponieważ prawdy konieczne dotyczące Ojca, Ducha Świętego i Trójcy Świętej nie mogą być prymarnie wirtualnie zawarte w Chrystusie. Jeśli bowiem Słowo nie zostało wcielone, to owe prawdy nie byłyby konieczne, co jest fałszywe. Ważne jest też trzecie rozumowanie zawarte w tym samym miejscu [n. 153], ponieważ wówczas wszelka wiedza na temat Boga musiałaby się zawierać w Chrystusie. Wiedza ta dotyczy tylko Słowa, zatem

<sup>263</sup> Szkot przedstawia tu pogląd głoszony przez św. Bonawenturę.

<sup>264</sup> Chodzi tu o wewnętrzne życie Trójcy Świętej, w którym Ojciec odwiecznie zradza Syna i Ducha Świętego (przy udziale Syna, poprzez Syna).

<sup>265</sup> Tu działanie Boga sprowadza się do stwarzania świata, a nie do wewnętrznego życia Trójcy Świętej.

nie jest najdokładniejszą wiedzą (*distinctissima notitia*), którą można przekazać. Z tego powodu konieczna byłaby inna wcześniejsza od niej wiedza.

174. To samo można wykazać, odwołując się do rozumowań zawartych w innym miejscu (nn. 154–156). Jedność bowiem przynależna Chrystusowi ujętemu jako jeden (*unum*) w dwóch naturach, nie jest jednością wieczną (*unitas aeterna*). Jednak koniecznie należy wskazać, że musi być ona formalną jednością pierwszego przedmiotu. Zatem pierwszy przedmiot jako pierwszy nie jest wyłącznie tylko czymś wiecznym.

Przekonujące rozumowanie dotyczące wiary wydaje się być również rozstrzygające [por. n. 156]. Nie jest bowiem teologiczną wiarą lub prawdą to, że ów człowiek został ukrzyżowany, bez założenia istnienia w tym podmiocie Słowa. Takiego bowiem jedynie człowieka mogli na krzyżu w sposób naturalny widzieć żydzi. Jednak pozostaje teologiczną wiarą lub prawdą to, że Słowo stało się człowiekiem zrodzonym z Dziewicy, że Słowo jest ukrzyżowanym człowiekiem, oraz że Słowo jest człowiekiem powstałym z martwych, a także artykuły dotyczące Jego [Chrystusa] człowieczeństwa. Niemniej co się tyczy tego, co odnosi się do Jego boskości, wydaje się oczywiste, że one [owe prawdy] nie przynależą do Chrystusa jako Chrystusa, lecz jedne z nich przynależą do innych Boskich osób, zaś drugie do Trójcy.

Wynika z tego, że adekwatnym przedmiotem teologii nie jest Chrystus, lecz coś, co byłoby jakby wspólne zarówno Słowu, z którego prymarnie przyjmuje się na wiarę artykuły dotyczące odkupienia, oraz Ojcu i Duchowi Świętemu, których dotyczą inne prawdy teologiczne.

175. Wydaje się zatem, że należy uznać, iż rzeczy mają się tu podobnie jak w medycynie, w której zakłada się, że ludzkie ciało jest pierwszym przedmiotem, o którym zdrowie i choroba są orzekane w sposób właściwy. Jeśli bowiem rodzaje ludzkiego ciała są mieszaniną ciała fizycznego, ciała flegmatycznego itp., to wtedy owe całe zdrowe ciało fizyczne nie jest pierwszym przedmiotem z tego względu, że jest zbyt szczegółowe, a ponadto dlatego, iż zawiera w sobie konieczność wzięcia pod uwagę właściwości owego przedmiotu, a wiadomo, że właściwość nie może być naturą przedmiotu, ponieważ przedmiot rozumiany jako przedmiot jest z natury wcześniejszy od jego właściwości i nie może być ona od niego wcześniejsza. Zatem w skrócie: cokolwiek powie się o medycynie, która dotyczy takiego przedmiotu, choćby był on szczegółowy i był bytem przygodnym, to mimo wszystko w żadnym wypadku nie jest możliwe w odniesieniu do pierwszej nauki o ciele człowieka, aby była ona nauką o zdrowiu fizycznego ciała. A jeśli jest jakaś nauka o fizycznym ciele, to wówczas inna nauka winna być [od niej] wcześniejsza. I jest to nauka o ciele człowieka w ogólności, ponieważ to ona dzięki swej ogólności posiada jakąś zdolność do poznania właściwości przynależnych do ciała ujętego w jego ogólnej naturze. W ten sposób taka nauka jest wcześniejsza

względem wszystkich innych zależnych od niej nauk. Istnieje však inna alternatywa, mianowicie że jest to nauka o zdrowiu ludzkiego ciała, ponieważ jego natura zakłada zdrowie fizycznego ciała. Z takim warunkiem mamy do czynienia w omawianym zagadnieniu. Chrystus oznacza Słowo-człowieka, według tego, co pisze Jan Damasceński w dziele *O ortodoksyjnej wierze* w części trzeciej, w rozdziale czwartym. Zatem przed wiedzą o Chrystusie jako pierwszym przedmiocie w sposób naturalny musi istnieć inna wiedza wcześniejsza [od niej] o Słowie, jeśli w Chrystusie jest coś z tego powodu, że jest On Słowem, a przed tą wiedzą musi istnieć inna wiedza o Bogu, która dotyczy tego, co w Chrystusie ze względu na Boga jako Boga jest wspólne wszystkim trzem Osobom.

176. Jeśli więc utrzymujemy, że teologia sama z siebie jest pierwszą wiedzą (*esse secundum se primam notitiam*), to nie będzie ona w pierwszym rzędzie o Chrystusie. A jeśli jest ona w równym stopniu o prawdach ogólnych i właściwych wszystkim trzem Osobom Trójcy, to wówczas musi być o Bogu jako Bogu rozumianym jako to, co jest wspólne dla wszystkich trzech Osób, a nie o jednej z Nich ujętej jako jej adekwatny przedmiot. W takim wypadku bezpiecznie jest twierdzić, że każda teologiczna prawda dotyczy pierwszego przedmiotu, to znaczy na przykład, że istnieje jakaś prawda, która jest w Bogu z powodu boskości, lub też dotyczy jakiejś [Jego] części i jest o pierwszym przedmiocie, albo też istnieje jakaś prawda, która w sposób właściwy jest w jednej z Osób, lub też dotyczy tego, co jest atrybutem pierwszego przedmiotu, albo jest częścią takiego przedmiotu. Mogłaby też ona stwierdzać o stworzeniu, ale w jego relacji do Boga jako Boga, a także o zakładanej naturze ujętej w relacji jaką ma do Słowa, które podtrzymuje ją w istnieniu [n. 172].

177. Chrystusa jednak jeszcze inaczej wprowadza się jako pierwszy przedmiot teologii i stanowisko to reprezentuje Lincoln w dziele *Dzieło sześciu dni*<sup>266</sup>. Według niego, Chrystus jest jedną Osobą dzięki trynitarnej jedności i w tym sensie pierwsza jedność jest z Ojcem i Duchem Świętym, druga jedność dotyczy Słowa z przyjętą naturą, a trzecia jedność to jedność Chrystusa-Głowy z członkami<sup>267</sup>.

Za takim rozumieniem Chrystusa wydają się przemawiać pierwszy i drugi argument z przedostatniego rozumowania, zamieszczone w kwestii pierwszej [n. 151 i n. 156], ponieważ siedem artykułów wiary, które odnoszą się do człowieczeństwa Chrystusa, nie jest zawartych w Bogu jako przedmiocie, gdyż nie przynależą do Niego z natury Jego boskości. Jednak ów przedmiot zawiera właściwości w taki sposób, w jaki właściwość powinna być w Nim obecna. Chrystus

<sup>266</sup> Chodzi o Roberta Grosseteste'a, biskupa Lincoln, i jego dzieło *Hexaëmeron*: Robertus Grosseteste, *Hexaëmeron*, eds. R.C. Dales, S. Gieben (Auctores Britannici medii aevi, vol. 6), London 1982.

<sup>267</sup> Zob. n. 134 niniejszego „Prologu”.

zaś zawiera owych siedem artykułów wiary, ponieważ są one w Nim obecne z powodu Jego człowieczeństwa i są obecne realnie. Chrystus zawiera jeszcze inne artykuły [wiary] przynależne do Jego boskości, ponieważ ujawniają się one w Nim z powodu Jego boskości.

178. Pogląd ten wzmacnia się za pomocą argumentu stwierdzającego, że przedmioty dotyczące części powinny się zawierać w przedmiocie nauki ujętej jako całość i to dwojako: albo jako części niezależne, albo jako części nierozłącznie związane z całością (*vel ut partes subiectivae, vel quasi integrales*). Przedmioty dotyczące części Pisma Świętego jednak nie podpadają pod Boga. Dowodzi się to w oparciu o wiele głos z początków ksiąg, wskazując jako ich materialne przyczyny pewne przedmioty, które nie pochodzą od Boga, na przykład głosa o Ozeaszu stwierdzająca, że sprawa Ozeasza to sprawa „dziesięciu plemion”<sup>268</sup>.

179. Ponadto, po trzecie, w niektórych miejscach Pisma Świętego narracja nie odnosi się do niczego istotnego (*proprium*) w Bogu, ponieważ nie dotyczy ona czegoś, co byłoby częścią Boga, a wskazuje jedynie Jego ogólny wpływ. Zatem taka księga nie jest o Bogu.

180. Odnośnie do pierwszego argumentu [n. 177], stwierdzam, że wtedy, gdy ma się na myśli to, co przynależy do Chrystusa w sensie właściwym, prawdy przygodne mówiące o Nim nie zawierają się wirtualnie w żadnym przedmiocie, ponieważ przy takim założeniu, owe prawdy powinny być prawdami koniecznymi. Posiadają one bowiem przedmiot, o którym są orzekane bezpośrednio i prymarnie, a takim przedmiotem jest Słowo<sup>269</sup>, co wynika z faktu, że prawdy teologiczne odnoszące się do zmartwychwstania, do narodzenia, do duszy i tym podobne mają następującą postać: „Słowo stało się człowiekiem”, „Słowo jest zrodzonym człowiekiem”, „Słowo ujawniło się jako człowiek” (*Verbum est homo passus*) i tak dalej.

Kiedy zaś twierdzisz, że „właściwość jest obecnością według ludzkiej natury” (*passio inest secundum naturam humanum*)<sup>270</sup>, odpowiadam na to, że człowieczeństwo nie jest pierwszą treścią przedmiotu, od której zależą pozostałe właściwości, ale istnieje jakaś właściwość wcześniejsza (*passio priori*), która sytuuje się pomiędzy pierwszym przedmiotem owych prawd, którym jest Słowem, i istnieją jeszcze inne późniejsze właściwości, takie jak „zrodzony” itp. Pokazuje to, że człowieczeństwo nie może być pojęciem przedmiotu w jego relacji do pierwszej właściwości, którą jest to, że „[Słowo] zostało wcielone”, ponieważ owa właściwość mówi o Słowie bez udziału człowieczeństwa założonego jako obecne w tym przedmiocie. Tyle odnośnie do pierwszego argumentu.

<sup>268</sup> Chodzi o tekst: Nicolaus de Lyra, *Glossa ordinaria* IV, f. 333r.

<sup>269</sup> Por. n. 169 i n. 174 niniejszego „Prologu”.

<sup>270</sup> Pojawia się tu niewidoczny w języku polskim związek ze zdaniem wcześniejszym mówiącym o Słowie, które jest *homo passus*.

181. Odnośnie do drugiego argumentu [n. 178], twierdzą, że powinno w zupełności wystarczyć założenie, iż przypisanie części danej nauki do pierwszego przedmiotu, ujęte jako pewien rodzaj przypisania do Boga, może być przyjęte w odniesieniu do każdej kwestii poruszanej w głosach. Inaczej mówiąc, Bóg jest treścią jakiegokolwiek księgi (*materia cuiuslibet libri est Deus*), w której jest o Nim mowa jako o władającym ludzkim rodzajem. Jednak władanie rodzajem lub osobą jest pośrednie (*materia remota*) i w taki sposób ujęte jest to w głosach.

182. W związku z tym jasna wydaje się odpowiedź na trzeci argument [n. 179], mianowicie, że chociaż istnieją księgi niemówiące nic o Bożych cudach, to jednak każda z nich zawiera Bożą opatrność i ogólne [Jego] władanie nad człowiekiem lub władanie nad jakimś określonym ludem (*determinatam gentem*) albo osobą do tego stopnia, że Mojżesz pisze w Księdze Wyjścia o faraonie to samo, co zawierają kroniki egipskie. Jednak przedmiotem opowieści Mojżesza jest Bóg, którego władanie nad człowiekiem jest tam ujęte jako udzielenie miłosierdzia i wyzwolenie zniewolonych Hebrajczyków spod ucisku Egipcjan, co jest udzieleniem wolności we właściwy sposób zgodnie z Jego mądrością i realizuje się w Jego zamierzeniu za pomocą udzielania wyzwalanemu ludowi łaski wielkiej liczby znaków właściwych Jego działaniu. Z kolei przedmiotem dziejów przedstawianych przez egipskiego historiografa jest królestwo lub sam król albo lud egipski, których działania, a także towarzyszące im wydarzenia, historiograf chce opisać, a robi to w taki sposób, że najważniejszymi dokonaniem ludu lub króla stają się te, które w odniesieniu do Boga są jedynie incydentalne. Dla Mojżesza zaś najważniejsze jest to, co Bóg uczynił lub co zamierza, a to, w jaki sposób się to dzieje, jest dla niego nieważne. Dlatego oczywiste jest, że w niektórych miejscach (Księgi Wyjścia – przyp. J.S.) nie opisuje się jakichś cudów wywołanych przez Boga, ale opisuje się zwykle czyny ujęte w zwykłym porządku rzeczy i to jest główna rola owej księgi jako części Pisma. I w ten sposób słusznie coś zostało przypisane do porządku dobra, kiedy mogło zostać ujęte w takim porządku, lub też zostało poddane karze, jeśli na to zasłużyło. Z tym często można się spotkać na kartach tej lub innej księgi. Może też jednak być tak, że jeśli coś zostało uczynione i nie zostało od razu w tym samym miejscu potępione, to mimo wszystko Pismo nie milczy na ten temat, lecz w innych miejscach ogólnie odnosi się do tego, że kiedyś zostanie taki czyn ukarany.

## V. Odnośnie do zasadniczych argumentów kwestii pierwszej

183. Odnośnie do pierwszego argumentu kwestii pierwszej [n. 125], twierdzą, że według autorytetu materia tej nauki (*materiam huius scientiae*), ale nie pierwszym i formalnym jej przedmiotem, są rzeczy, znaki i tym podobne.

184. Odnośnie do drugiego argumentu [n. 126], twierdząc, że jeśli jakieś znaczenie nie jest literalnie wyrażone w jednej części Pisma, to jest jednak literalnie wyrażone w innej Jego części<sup>271</sup>, zatem w konsekwencji, mimo że każda część Pisma może zawierać różne znaczenia, to Pismo jako całość zawiera wszystkie te znaczenia literalnie.

185. Odnośnie do trzeciego argumentu [n. 127], twierdząc, że argument ten jest sprzeczny z wnioskiem i to w dwójnasób. Po pierwsze, ponieważ zarówno w nauce moralnej, jak i w nauce medycznej człowiek jest uznawany za przedmiot z tego powodu, że wirtualnie zawiera wszystkie prawdy nauki. Ludzkie ciało bowiem wirtualnie zawiera ideę zdrowia i dlatego zdrowie człowieka jest częścią tego przedmiotu, skoro ludzkie ciało tworzy całość z człowiekiem jako takim. Podobnie ludzka dusza wirtualnie zawiera ideę naturalnego szczęścia, co jasno wynika z *Etyki nikomachejskiej*<sup>272</sup>, w której czytamy, że idea naturalnego szczęścia człowieka jest wywiedziona z duszy lub z pojęcia duszy. Jednak nie można z tego wnioskować, że człowiek zawiera pojęcie celu tej nauki (to znaczy teologii), ponieważ nadprzyrodzona szczęśliwość lub przedmiot teologii nie zawierają się w idei człowieka<sup>273</sup>. Wynika z tego, że człowiek nie może być pierwszym przedmiotem tej nauki, zatem itd.

186. Drugi sposób przedstawia się następująco: człowiek jest ostatecznym celem wspomnianych nauk, a zatem także zdrowia i naturalnej szczęśliwości.

<sup>271</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 16, q. 3, f. 106 Z.

<sup>272</sup> Zacytuję tylko początkowy fragment dłuższego wywodu Stagiryty: „Jeśli więc istnieje jeden cel wspólny dla wszystkich możliwych czynności, to on chyba jest owym [najwyższym] dobrem, osiągalnym przez działanie, jeśli zaś tych celów jest więcej, to one nim chyba są. Na innej więc drodze rozważania nasze doszły do tego samego wyniku; ale musimy spróbować wyjaśnić go jeszcze bliżej. Wobec tego, że cele – jak się z okazuje – są rozmaite i że niektóre z nich, jak np. bogactwo, flet i wszelkie w ogóle narzędzie, obieramy dla innych [celów], jasną jest rzeczą, że nie wszystkie są celami ostatecznymi; najwyższe jednak dobro zdaje się być czymś ostatecznym. Tak więc, jeśli istnieje jedna jedyna tylko rzecz, która jest czymś ostatecznym, to ona byłaby tym, czego szukamy; jeśli zaś takich rzeczy jest więcej, to ta z nich byłaby tym, czego szukamy, która jest najostateczniejsza. Owóż to, do czego dążymy dla niego samego, nazywamy czymś w wyższym stopniu ostatecznym aniżeli to, do czego dążymy dla czegoś innego; nazywamy też w wyższym stopniu ostatecznym to, do czego się nigdy nie dąży dla czegoś innego, aniżeli te rzeczy, do których się dąży zarówno dla nich samych, jak dla czegoś innego. Bezwzględnie więc ostateczne jest to, do czego się dąży zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego. Temu określeniu odpowiada – wedle powszechnego mniemania – najbardziej szczęście; do szczęścia bowiem dążymy zawsze dla niego samego, a nigdy dla czegoś innego, zaszczytów natomiast, przyjemności, rozumu i wszelakiej dzielności pragniemy wprawdzie także dla nich samych (pragnęlibyśmy bowiem każdej z tych rzeczy, nawet gdyby nam nic z nich nie przychodziło), czynimy to jednak również dla szczęścia, w przekonaniu, że dzięki tym rzeczom będziemy szczęśliwi. Szczęścia natomiast nikt nie pragnie dla wspomnianych rzeczy ani w ogóle dla niczego innego poza nim”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, rozdz. 7, 1097b 22–1098a 20, s. 19–22.

<sup>273</sup> Por. n. 14 niniejszego „Prologu”.

Udowodniam to tak, że wszelka miłość pożądliva zakłada miłość przyjacielską<sup>274</sup>. Jednak zdrowie i szczęśliwość są umiłowane miłością pożądliwą, wynika więc z tego, że to, co jest umiłowane miłością przyjacielską przed kogoś, kto posiada miłość pożądliwą, jest najbliżej celu w stosunku do wszystkich tych celów. Takim najbliższym celem jest ciało z jednej strony, a dusza z drugiej. Zatem jeśli człowiek jako ciało lub dusza jest przedmiotem tej nauki, to musi z tego wynikać, że jego celem jest przedmiot owej nauki.

187. Odnośnie do czwartego argumentu [n. 128], twierdzą, że pierwsze twierdzenie jest fałszywe, ponieważ celem każdej nauki jest tylko to, co jest osiągnięte dzięki działaniu jej właściwego przedmiotu. Jednak nie dzieje się tak dlatego, że owo działanie wywołuje jakąś formę w przedmiocie, ponieważ nauka nie ma zdolności do wytwarzania czegokolwiek.

188. Odnośnie do poglądu Boecjusza [n. 129], twierdzą, że mówi on o przedmiocie w znaczeniu przedmiotu przypadłościowego, a nie w sensie przedmiotu naukowego (*subiecto considerationis*).

Odnośnie do tekstu z *Fizyki* [n. 130], twierdzą, że materię rozumie się tam w znaczeniu „z której” (*ex qua*), co jest zupełnie niezgodne z tą materią i przyczyną sprawczą, a nie w znaczeniu „w której” (*in qua*) lub „o której” (*circa quam*). Lub też lepiej – ktoś mógłby powiedzieć, że przedmiot nauki w relacji do prawdy nie należy do rodzaju przyczyny materialnej, ale do rodzaju przyczyny sprawczej. Zarazem przyjmuje się, że przedmiot nauki jest jej materią dzięki pewnemu podobieństwu do aktu działania, w wyniku którego idea przedmiotu „o którym” (*obiecti circa*) pojawia się razem z ideą przyjmującej materii, ponieważ akt działania jest działaniem, które odnosi się do czegoś na zewnątrz. Rzeczy zaś nie są tym z powodu właściwego aktu nauki. Ponadto, nauka jest tu (w argumentie – przyp. J.S.) rozumiana pośrednio (*transire*), ponieważ nie jest założona jako sama w sobie, ale jako uwarunkowana poprzez to, w czym (*aliud circa quod*) jest, dlatego nie wywodzi się ze schematu „o czymś” (*circa quod*), lecz pozostaje w tym, który posiada wiedzę. W związku z tą jedną właściwą materią, mianowicie „jest o czymś” (*esse circa quod*), uznaje się, że istnieje materia w odniesieniu do nauki i do jej aktu<sup>275\*</sup>.

189. Odnośnie do tekstu z *Analitik wtórych* [n. 131], stwierdzam, że przedmiot jakiegokolwiek nauki poznawany (*inventae*) w sposób naturalny jest czymś ogólnym (*universale*). Zatem przedmiot takiej nauki powinien mieć przedmiotowe części. Jednak przedmiot tej nauki (czyli teologii) jest tu ową istotą

<sup>274</sup> *Ordinatio* II, d. 6, q. 2, n. 33 (VIII, 39).

<sup>275</sup> \* [interpolacja] ponieważ twórca działa zawsze w czymś i poprzez to ujmuje się jego działania. Z powodu pierwszego mówi się o materii przedmiotu w nauce, jednak nie z powodu drugiego, ponieważ akt nauki nie przemija.

(to znaczy jest Bogiem) ujmowaną jako coś jednostkowego (*ut singularis*), gdyż jest on naznaczony niedoskonałością w stworzonej ogólnej naturze i tym samym jest rozdzielony na wiele jednostek. Kiedy jednak owa niedoskonałość zostanie usunięta, to wtedy owa istota jest możliwa do poznania bez jej boskości tkwiącej w poszczególnych przedmiotowych częściach. Należy zaś wskazać, że Osoby Boskie są swego rodzaju subiektywnymi częściami Boskiej istoty jako takiej. Niemniej sama owa istota wzięta jako taka nie jest liczbowo zwielokrotniona we wskazanych częściach w taki sam sposób, jak to dzieje się w przypadku innych i niedoskonałych rzeczy, w których przedmiot może dzielić się na wiele części.

190. Z kolei odnośnie do dodatku o właściwościach [n. 131], przyjmuje się czasami, że własności (*attributa*) są swego rodzaju właściwościami (*quasi-passiones*) istoty jako takiej<sup>276</sup>. Jednak w tym przypadku trudno się na to zgodzić, ponieważ odnośnie do Boga w sensie teologicznym nie można poznać żadnej własności, podczas gdy można nie wprost poznać własność przypisywaną Bogu w sensie metafizycznym. Dlatego, tak jak Bóg pojawia się w obu ujęciach, to znaczy pierwszym i drugim i jako poznawany nie wprost obchodzi teologa z jednej strony, a metafizyka z drugiej, podobnie w przypadku każdej własności uzyskanej z obu tych ujęć<sup>277 278\*</sup>. Tak więc to, co dodane jest o właściwości istniejącej poza istotą przedmiotu [n. 131], jest prawdziwe wówczas, gdy właściwość jest realnie spowodowana przez przedmiot. Jednak w przypadku boskości, to co ma naturę właściwości, nie jest spowodowane (istotą – przyp. J.S.), ponieważ pojawiło się w istocie dzięki prawu tożsamości (*per identitatem transit in essentia*). Zatem stopień jej poznawalności jest zależny od istoty, chociaż traktowana jest jakby była realnie odrębna od istoty<sup>279</sup>.

191. Odnośnie do trzeciego, w którym mówi się o zasadzie przedmiotu [n. 131], stwierdzam, że nie jest konieczne, aby zasady przedmiotu możliwego do poznania były także zasadami przedmiotu samego w sobie, ponieważ w przypadku bytu jako bytu, który uznaje się za przedmiot metafizyki, nie ma żadnych zasad, gdyż inaczej byłyby one zasadami bytu każdego. Jednak jest konieczne, aby w przypadku przedmiotu, który odnosi się do jakiegokolwiek bytu istniały zasady, dzięki którym dowodzi się jego właściwości, a z owych właściwości na sposób demonstracyjny formułuje się podstawowe twierdzenia (*principia complexa*), podobnie jak istnieją samo przez się poznawane twierdzenia (*propositiones per*

<sup>276</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 1, f. 116 I.

<sup>277</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 2, n. 56 i n. 72 (III, 38–39, 49–50).

<sup>278</sup> \* [cancellatus] ponieważ poznawanie dotyczące właściwości poznawanych przez nas w sposób naturalny jest poznaniem metafizycznym, to w konsekwencji nie istniały rzeczy przynależne same przez się do istoty jako takiej, a nie na zasadzie przypisywania ich przez nas naturalnie poznawanej, chociaż nie wprost.

<sup>279</sup> Zob. n. 162 niniejszego „Prologu”.

*se notae*). W ten sposób mogą istnieć zasady przedmiotu obojętnie jakiego bytu, o ile przedmiot w relacji do jego właściwości nie posiada zasady (*quantumcumque imprincipiati respectu suarum passionum*)<sup>280\*</sup>.

## VI. Odnośnie do argumentów kwestii drugiej

192. Na pierwszy argument kwestii drugiej, kiedy pojawia się w nim odniesienie do poglądów Hugona od św. Wiktora i Kasjodora [nn. 133–134], można odpowiedzieć, że obaj mówią nie o przedmiocie formalnym, ale o najbliższej materii, która jest obszerniej omówiona w Piśmie Świętym<sup>281</sup>, a czynią tak dlatego, że są bardziej zainteresowani przyporządkowaniem do celu<sup>282</sup>.

193. Odnośnie do drugiego argumentu [n. 135]. stwierdzam, że metafizyka nie jest nauką o Bogu ujętym jako jej pierwszy przedmiot. Dowód na to przedstawia się następująco: w przypadku nauk szczegółowych (*scientias speciales*) wymagane jest istnienie jakiejś wspólnej nauki, w ramach której dowodzi się wszystko to, co jest wspólne owym [naukom] szczegółowym. Zatem ze względu na nauki szczegółowe musi istnieć jakaś wspólna nauka o bycie, która zawiera wiedzę o takich właściwościach bytu, co do których wiedza jest założona w naukach szczegółowych. Jeśli zaś istnieje nauka o Bogu, to zakłada ona istnienie jakiejś naturalnie poznawanej nauki o bycie ujętym jako byt.

Jednak, jeśli wykazuje się za pomocą Filozofa i jego *Metafizyki* [n. 135], że metafizyka jako nauka jest o Bogu, to odpowiadam na to, że jego argument prowadzi do następującego wniosku: „najszlachetniejsza nauka jest o rzeczach najszlachetniejszych”, zarówno o pierwszym przedmiocie, jak również o tym, co jest poznawane w sposób najdoskonalszy, możliwy do osiągnięcia drogą naturalną w danej nauce<sup>283\*\*</sup>.

<sup>280</sup> \* [interpolacja] Przeciwno temu: tym samym są racje istnienia i poznania, jak czytamy w *Metafizyce* w księdze drugiej (993b 30–31). Jeśli zatem coś ma rację poznania, ma też rację istnienia. Twierdzi się, że racje istnienia nie są pojęciami, lecz są niemożliwe do ujęcia w pojęciu i z nich konstruuje się twierdzenia będące racjami poznania. Przyczyna pierwsza zawiera w sobie rację istnienia, ale nie zawiera racji poznania, ponieważ rzeczy zawierają ją w sobie prymarnie, a dopiero później dzięki niej są poznawane.

<sup>281</sup> Szerzej o tym w: Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 1, f. 116 P.

<sup>282</sup> Por. n. 181 niniejszego „Prologu”.

<sup>283</sup> \*\* [interpolacja] ponieważ konwertywne właściwości bytu są w jakimś bycie poznawane w całości, a właściwość bytu wyróżnia się jako coś szlachetniejszego, to odróżnianie ich w ramach całości jest w sposób naturalny najszlachetniejszym możliwym poznaniem, które dotyczy Boga. Takim zaś całościowym poznaniem jest metafizyka, ponieważ jest ona uchwytniem właściwości w ogólności o przedmiocie w ogólności, jest więc poznaniem jego właściwości w całości dotyczącym szczegółowego przedmiotu.

194. Odnośnie do Komentatora i jego *Fizyki* [n. 136], utrzymuję, że Awicenna, z którym nie zgadza się Komentator, twierdzi poprawnie, podczas gdy to Komentator jest w błędzie. Dowód: po pierwsze, jeśli istnienie jakichś oddzielonych substancji byłoby presuponowane w metafizyce, a pojawiało się jako wniosek w nauce naturalnej, wówczas fizyka byłaby po prostu nauką wcześniejszą względem metafizyki, ponieważ fizyka ustalałaby „czy istnieje” o przedmiocie metafizyki, co przecież faktycznie presuponuje wszelką wiedzę w metafizyce. Po drugie, można wykazać dowód na istnienie przyczyny, odwołując się do skutku w oparciu o fakt, że warunek skutku może istnieć w skutku wyłącznie wtedy, gdy istnieje w przyczynie. Zaś wiele właściwości rozważanych jest w metafizyce wyłącznie dlatego, że są obecne w bytach z powodu jakiejś pierwszej przyczyny takich bytów. Zatem w oparciu o takie właściwości metafizyka może dowodzić, że istnieje pierwsza przyczyna owych bytów. Dowodem na przesłankę mniejszą jest fakt, że wielość bytów, ich zależność, złożenie i podobne zasadzie właściwości badane w metafizyce, pokazują, iż istnieje coś niezłożonego w swym istnieniu (*esse simplex actu*), od niczego niezależne i koniecznie istniejące<sup>284</sup>. Tak więc istnienie pierwszej przyczyny właściwości rzeczy uprzączynowionych, rozważanych w obszarze metafizyki, jest w nieporównywalnym stopniu doskonalsze od naturalnych właściwości, za pomocą których wykazuje się istnienie pierwszego poruszyciela. Wynika z tego, że wiedza o pierwszym bycie, ujętym jako byt lub jako koniecznie istniejący, jest doskonalsza i bardziej bezpośrednia od wiedzy o tym, co jest pierwszym poruszycielem.

195. Odnośnie do innego przywołanego argumentu [n. 137], twierdzą, że najszlachetniejszym przejawem wiedzy nie jest samo nakierowanie na cel. To sam cel jawiący się jako byt stanowiący ugruntowanie owego nakierowania jest najszlachetniejszy. Boskość zaś stanowi dla stworzeń podstawę nakierowania na cel. Wynika więc z tego, że to boskość będzie pierwszym przedmiotem, co wykazuję. Stąd cały ten wywód sprowadza argument do sprzeczności.

Z kolei, gdy przywołuje się dowód z *Metafizyki* mówiący o dobru [n. 137], odpowiadam na to, że jeśli dobro dzięki temu, że czemuś przysługuje (*per aliquam appropriationem*), rozumie się jako ugruntowanie dla celu, to i w tym wypadku boskość jest jego źródłem i pierwszym ugruntowaniem. Zarazem jednak sam wniosek jest poprawny: „Jeśli nie istnieje żaden ostateczny cel, to wówczas nie istnieje żadne dobro”, z tego powodu, że jeśli nie istnieje doskonałe dobro, to nie może istnieć żadne inne dobro. Jednak dobro, które istnieje w porządku odniesionym do większego dobra, nie może być doskonałe z tego względu, że takie dobro jako częściowe zawiera jedynie uszczuploną dobroć. Skądinąd zaś wiadomo, że nie jest konieczne, aby dobroć stanowiła właściwą treść samego celu, skoro

<sup>284</sup> Por. *Lectura* I, d. 39, q. 1–5, n. 39 (XVII, 490–491).

rolę taką spełnia istota jako bardziej właściwa i podstawowa (*magis est propria et fundamentalis*). Wszystko to staje się jasne w świetle przedstawionych wywodów Awicenny z jego *Metafizyki* [n. 137], które muszą być rozumiane nie w odniesieniu do celu, ale w odniesieniu do podstawowej idei w nakierowaniu na cel.

## VII. Odnośnie do kwestii trzeciej

### A. Opinia innych

196. Odnośnie do kwestii trzeciej [n. 139], wydaje się, iż można z dużym prawdopodobieństwem twierdzić, że teologia nie jest o wszystkim, co można wiedzieć, ponieważ istoty różnią się od istoty Boskiej jako tej jedynej, która prymarnie wirtualnie zawiera wiele prawd do nich się odnoszących<sup>285</sup>. Dowodem na to jest to, że gdyby wykluczyć z nich wszystko, co jest niemożliwe, to owe istoty – jeśli byłyby niestworzone – musiałyby zawierać jeszcze wskazane prawdy, co jasno widać w przypadku bezpośrednich twierdzeń o linii i liczbie. Na podobnej zasadzie mógłby ktoś uznawać, że w Bożym intelekcie istnieją sprawności różniące się treścią – mam na myśli sprawności nauki (*habitus scientiales*) – mianowicie: teologia, która pojawiłaby się w Bożym intelekcie sprawiona przez Bożą istotę ujętą jako istota, podczas gdy geometria w Jego intelekcie byłaby dzięki pojęciu linii (*virtue lineae*), zaś arytmetyka dzięki pojęciu liczby (*ratione numeri*) i tak samo we wszystkich innych przypadkach.

197. Przeciw powyższemu argumentuje się na trzy sposoby. Po pierwsze, Boski intelekt nie może być uzależniony od tego, że jest ujmowany od strony przedmiotowej jako coś innego od Bożej istoty. Ponieważ On [ów Boży intelekt] w jakimś momencie w naturze<sup>286</sup>, w którym poznaje linię, uzyskalby możliwość poznania prawd, które tkwią w linii – prawdy te bowiem poznaje się dzięki pojęciu istoty linii. Dlatego to linia byłaby wówczas jak gdyby wystarczającą przyczyną odcisnięcia w Bożym intelekcie wiedzy o owych prawdach, a więc linia byłaby wtedy poruszcicielem Boskiego intelektu.

198. Po drugie, pierwszy przedmiot wszelkiej władzy, która aktualizuje się przez różne przedmioty na mocy ich właściwej zdolności (*obiecti per se virtute propria*), jest czymś wspólnym dla owych przedmiotów. Jednak, jeśli linia dzięki

<sup>285</sup> Jest to pogląd Henryka z Gandawy, zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 2, f. 117 X oraz a. 37, q. 2, ad. 2, f. 242 P.

<sup>286</sup> Odnośnie do struktury natury i przykładu z linią zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 261–267 [III, 160–163] oraz n. 277 [III, 169–170]; *Ordinatio* II, d. 1, q. 1, n. 17 [VII, 9]; *Lectura* I, d. 39, q. 1–5, n. 65 [XVII, 501].

swej własnej zdolności wywoływałyby zaistnienie prawdy w Bożym intelekcie, to na tej samej zasadzie również inne rzeczy będą przyczyną pojawienia się prawdy w intelekcie Boga, a wtedy w konsekwencji pierwszy przedmiot Bożego intelektu musi być bytem wspólnym, a nie Jego własną jednostkową istotą (*essentia sua singularis*). I nie działa tu zastrzeżenie, że inne przedmioty są atrybutami Jego istoty, podobnie jak jakieś byty są atrybutami substancji, ponieważ pierwszym przedmiotem naszego intelektu jest byt<sup>287</sup>.

199. Po trzecie, skoro istota Boga jest pierwszym przedmiotem, to jasne jest, że nie może być takowym dzięki wspólnemu jej orzekaniu [z czymś innym]. Zatem będzie ona pierwszym przedmiotem dzięki wirtualności. Z kolei będzie ona wirtualnie pierwszym przedmiotem jedynie pod warunkiem, że nic innego nie będzie własną mocą poruszało (*immutaret*) Bożego intelektu<sup>288</sup>.

## B. Odpowiedź własna Szkota

200. Dlatego twierdzą inaczej, że teologia Boża jest o wszystkim, co można wiedzieć, ponieważ pierwszy przedmiot Bożej teologii sprawia wszystko to, co aktualnie jest znane w Jego intelekcie w taki sposób, że najpierw w pierwszym momencie natury Jego istota jest poznawana wprawdzie w Bożym intelekcie, a później w innym momencie natury są poznawane inne istoty, które wirtualnie zawierają ich własne prawdy, z kolei dopiero w trzecim momencie On [Boży intelekt] poznaje prawdy, które wirtualnie zawarte w owych istotach. Jeśli zaś rzeczy tak się mają, to porządek drugi odnosi się do trzeciego na zasadzie sprawczości (*secundum causalitatem*), to znaczy jest tak, jakby owe istoty sprawiały coś w Bożym intelekcie, ale jedynie z punktu widzenia porządku skutków uformowanego ze względu na odniesienie do tej samej przyczyny, co oznacza, że Jego własna istota sprawia, iż owe istoty są poznawane pierwotnie w naturze, a to skutkuje tym, że są poznawane przed prawdami, które ich dotyczą<sup>289</sup>.

Przykład: jeśli słońce oświetla jakąś część w swoim pobliżu, a inna bardziej oddalona od niego pozostaje jedynie w stanie zdolności do bycia oświetloną przez słońce, ponieważ ma nieprzeźroczystą strukturę, to wówczas słońce, a nie owa bliższa, wprawdzie oświetlona część, mogłoby oświetlić ową odleglejszą część. Jednak przyporządkowanie dotyczące bliższej i dalszej części byłoby podobne do przyporządkowania do tej samej przyczyny, chociaż nie byłby to porządek

<sup>287</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 1, f. 115 L.

<sup>288</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 127 (III, 79–80).

<sup>289</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 218–219 (III, 132–134).

przyczynowo-skutkowy, ponieważ oświeclana część nie oddziałuje w żaden sposób na dalszą nieoświecloną część<sup>290</sup>.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia w proponowanym rozumowaniu. Istota (*essentia*) Boga sprawia w Jego własnym intelekcie, że inne istoty (*quiditas*) są aktualnie przez Niego poznawane, a dopiero później jakby w sposób naturalny sprawia ona, że prawdy w nich zawarte także są poznawane w Jego intelekcie. Owe istoty nie mają mocy, by sprawiać jakąś zmianę w Bożym intelekcie, ponieważ Boży intelekt nie jest w naturalny sposób przez nie udoskonalany, gdyż jest on nieskończony, a owe istoty są skończone, zaś to, co nieskończone w żaden sposób nie może być udoskonalane przez to, co skończone<sup>291</sup>.

201. W ten sposób jedynie Bóg posiada wiedzę teologiczną o wszystkim, co można wiedzieć, ponieważ ma wiedzę zdobytą wyłącznie w oparciu o moc teologicznego przedmiotu aktualizowanego w Jego intelekcie w taki sposób, że teologia Boga nie jest wyłącznie o wszystkim, lecz także jest całą wiedzą możliwą o nich dla Boga. Jest ona absolutnie o tym wszystkim, czego dotyczy wszelka inna wiedza i sama nie zawiera żadnej niedoskonałości, ponieważ nie zawiera w sobie żadnego ograniczenia w poznawaniu czegokolwiek. Z kolei wszelka inna wiedza, skoro jest ograniczona przez przyczynę, koniecznie zawiera ograniczenie.

202. Co się zaś tyczy intelektów stworzeń zbawionych, to rzeczy mają się inaczej, ponieważ ich intelekty są z natury zmieniane przez stworzone istoty, podobnie jak przez poznanie prawd w nich zawartych. Dlatego też, odnośnie do prawdy teologicznej, którą owe intelekty posiadają, a dotyczącej tych istot pojawiających się w Bożej istocie, intelekty zbawionych mogą posiadać naturalną wiedzę o tych samych rzeczach dzięki właściwemu poruszeniu tych rzeczy. Zatem teologia, którą mają zbawieni, dotycząca pewnych stworzonych rzeczy, nie jest całą wiedzą o nich możliwą do osiągnięcia dla takich intelektów.

203. Pojawia się jednak wątpliwość dotycząca tego, czy ich teologia jest o wszystkich tych rzeczach, wobec faktu, że posiadają jakąś wiedzę o pewnych rzeczach, które można poznać. Należy wszak tu wskazać na pewną różnicę dotyczącą teologii w sobie i teologii, która pojawia się jako sprawność doskonaląc zbawiony stworzony intelekt. W pierwszym znaczeniu teologia jest o wszystkim, co można poznać, ponieważ zawiera wszystko to, co można wiedzieć o naturze dzięki mocy pierwszego teologicznego przedmiotu. W drugim znaczeniu twierdzą, że jest możliwe, aby taka teologia była wiedzą o wszystkim, co można poznać, jednak pod warunkiem, że wszystko to, co można poznać, nie jest nieskończone<sup>292\*</sup>.

<sup>290</sup> Por. *Ordinatio* II, d. 1, q. 1, n. 42 [VII, 27–28].

<sup>291</sup> Zob. n. 197 niniejszego „Prologu”.

<sup>292</sup> \* [interpolacja] ponieważ sama odnośnie do czegokolwiek możliwego do poznania nie zawiera ograniczenia. Cokolwiek zatem innego, ponieważ jest z zasady ograniczone, musi koniecznie zawierać ograniczenie.

Faktycznie zatem nie ma ona żadnego ograniczenia wynikającego z Bożej woli, a dotyczącego czegoś, co jest w Jego istocie, dlatego też wiedza zbawionych dotyczy uaktualnionych wszystkich rzeczy, które Bóg wirtualnie wskazuje w Jego istocie.

204. Odnośnie do naszej teologii, twierdzą, że sama nie jest aktualnie o wszystkim, ponieważ, tak jak teologia zbawionych jest ograniczona, podobnie też nasza, co wynika z objawienia Bożej woli. Jednak granica wyznaczona Bożą wolą odnośnie do ogólnego objawienia dotyczy rzeczy, które są w Piśmie Świętym, gdyż jak czytamy w ostatnim rozdziale Apokalipsy według św. Jana: „Gdyby ktoś dorzucił do nich coś od siebie, dorzuci mu Bóg do plag, które są opisane w tej księdze”<sup>293</sup>. Zatem nasza teologia dotyczy faktycznie wyłącznie rzeczy zawartych w Piśmie Świętym i rzeczy, które mogą być z nich wydobyte.

205. Odnośnie do możliwości (*potestatis*) naszej teologii, stwierdzam, że nie może ona być o wszystkim z dwóch powodów: po pierwsze, z powodu wady naszego intelektu, który nie jest w stanie pojąć wielu istot, a objawienie według ogólnej zasady (*secundum communem legem*) dotyczy tylko tych rzeczy, których terminy w sposób naturalny mogą być ogólnie przez nas pojęte; po drugie, z powodu wady naszej teologii, ponieważ według niektórych nie może ona ustanowić wiedzy pewnej o tym wszystkim, co można wiedzieć, dlatego w konsekwencji objawiona nam teologia nie może ustanowić pewnej wiedzy o rzeczach danych nam naturalnie<sup>294</sup>.

206. Wszelka teologia, czy to Boska, czy zbawionych, czy też nasza, dotyczy wszystkich bytów, o ile są czymś, o czym można mieć wiedzę, mianowicie pod względem relacji do Bożej istoty ujętej jako ta istota, ponieważ wszelka relacja może być poznana wyłącznie dzięki wiedzy o obu ekstremach. I w ten sposób relacja, która dotyczy tej istoty jako takiej, nie może być poznana bez wiedzy o tej istocie jako takiej.

Dlatego też zgodnie z prawdą twierdzi się, że teologia jest o wszystkim i jest wszelką wiedzą, która nie zawiera niedoskonałości. Tym samym dla Bożego intelektu, który nie może posiadać żadnej wiedzy niedoskonałej, jest ona wszelką wiedzą, jednak nie jest jedynie (*simpliciter*) wszelką wiedzą, gdyż może istnieć inna wiedza, która dotyczy jakiejś istoty (*aliqua quiditate speciali*) poruszając stworzony intelekt. Zatem ona sama (ta teologia) jest wiedzą o wszystkim, co można poznać, mianowicie pod kątem relacji odnośnie do owej istoty jako takiej, umożliwiającej uzyskanie jakiegoś odniesienia do tej istoty jako takiej do stworzenia, jednak nie z racji jakiegoś atrybutu poznawanego przez nas w sposób

<sup>293</sup> Ap 28. Nie sposób znaleźć dokładnie tego cytatu we wskazanym rozdziale. Najbliższy wyrażonemu tu znaczeniu wydaje się wers 19.

<sup>294</sup> Zob. *Ordinatio* II, d. 14, q. 1, n. 4. [VIII, 244–245]. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 13, q. 7.

naturalny. I być może to jest powodem, że nie możemy poznać stworzonego intelektu, który jest ujęty w relacji do tego celu jako takiego, ponieważ nie możemy poznać relacji założonej w intelektualnej naturze do tej istoty rozumianej jako jej właściwy cel, gdyż w żadnym razie nie możemy poznać skrajności, do której ona (owa istota – przyp. J.S.) pozostaje w relacji, podobnie jak nie możemy rozpoznać relacji obrazu (*imaginis*) tej natury w niej samej, w takim rozumieniu, w jakim święci wypowiadają się o wyobrażeniu.

### VIII. Odnośnie do zasadniczego argumentu kwestii trzeciej

207. Odnośnie do pierwszego argumentu [n. 140], twierdząc, że dotyczy on nie teologii w sobie, ale tej, która jest przedstawiona w Piśmie Świętym.



## CZĘŚĆ CZWARTA: O teologii jako nauce

### Kwestia pierwsza i druga: Czy teologia w sobie jest nauką i czy jest nauką podporządkowującą, czy też podporządkowaną

208. W tej materii sprawdzę, czy teologia w sobie jest nauką oraz czy odnosi się ona do jakiegokolwiek innej nauki na zasadzie podporządkowywania jej sobie, czy też jest coś, czemu ona jest podporządkowana.

#### I. Odnośnie do kwestii pierwszej

Odnośnie do pierwszej kwestii, twierdę, że nauka wzięta w ścisłym sensie zawiera cztery warunki, mianowicie: po pierwsze, że jest wiedzą pewną bez fałszu i wątpliwości; po drugie, że dotyczy czegoś koniecznego do poznania; po trzecie, że jest spowodowana przez przyczynę oczywistą dla intelektu; po czwarte, że dochodzi do poznania czegoś w oparciu o syllogizm lub syllogistyczny dyskurs.

Owe warunki jasno wynikają z definicji „poznania” (*scire*) przedstawionej w *Analitikach wtórych*<sup>295</sup>. Ostatni warunek, mianowicie że nauka podąża dyskursywnie od przyczyny do tego, co poznawane, zawiera w sobie niedoskonałość<sup>296\*</sup>, a także możliwość w odniesieniu do intelektu. Zatem teologia w sobie nie jest nauką pod względem ostatniego warunku nauki. Jednak odnośnie do trzech pozostałych – spełnia warunek nauki w sobie i w Bożym intelekcie.

---

<sup>295</sup> „[...] poznajemy coś bezwarunkowo, a nie w sposób sofistyczny, akcydentalny, gdy jesteśmy przekonani, że poznaliśmy przyczynę, dzięki której rzecz istnieje, że jest jej rzeczywistą przyczyną, i że inaczej być nie może”. Arystoteles, *Analitiki wtóre* I, rozdz. 2, 71b 9–12, s. 185. Por. *Ordinatio* III, d. 26, q. un., n. 13 [X, 6–7].

<sup>296</sup> \* [interpolacja] z tego względu, że z nauki wynika wieloznaczny skutek.

209. Jednak pozostaje sprawą wątpliwą, czy przy uwzględnieniu czterech warunków jest nauką, będąc w intelekcie zbawionych. Wydaje się, że nie jest, co wynika z dzieła *O Trójcy Świętej* św. Augustyna z książki XV, rozdziału 16, gdzie czytamy: „Być może nie będą one zdolne do zmiany [...], ale my dojrzymy całą naszą naukę w pojedynczej intuicji”<sup>297</sup>. Wynikałoby z tego, że intelekt zbawionych nie jest dyskursywny i tym samym zbawieni nie będą w posiadaniu nauki spełniającej czwarty warunek bycia nauką.

Jednak niezgodnie z powyższym wydaje się istnieć pewien stan, w którym istota przedmiotu (*quiditas subiecti*), w jakimkolwiek świetle ujęta, wirtualnie zawiera w sobie prawdy, które może podsuwać do poznania intelektowi, mianowicie intelektowi, który jest bierny w stosunku do takiego przedmiotu. Zatem, jeśli istota linii postrzegana w naturalnym świetle może sprawić poznanie w naszym intelekcie prawd, które ona zawiera w samej sobie, to będzie ona również, na zasadzie parytetu, sprawiała to samo w odniesieniu do Bożego intelektu. Zarazem każda prawda wywołana w naszym intelekcie jest spowodowana przez coś, co wpraw w sposób naturalny jest poznawane przez intelekt metodą dyskursywną, co dzieje się dlatego, że dyskursywność nie wymaga następstw w czasie lub porządku czasowego, ale porządku naturalnego, to znaczy takiego, w którym zasada dyskursywności jest wpraw w sposób naturalny ujmowana (*naturaliter notum*) i w ten sposób warunkuje się pojawienie się drugiej skrajności dyskursywności (*sit causativum alterius extremi discursus*)<sup>298\*</sup>.

Można więc przyjąć, że zbawiony może w sposób prawdziwy posiadać naukę teologiczną rozumianą w sensie czterech warunków nauki, ponieważ wszystkie warunki nauki rzeczywiście łączą się w jego wiedzy.

Zarazem autorytet św. Augustyna wyrażony w dziele *O Trójcy Świętej* [n. 209] nie jest podważony, ponieważ wypowiada się on ostrożnie (*dubitative*), używając

<sup>297</sup> U św. Augustyna mamy dłuższy wywód: „Jakżeż wielkie jest teraz, w tej «zagadce» nasze niepodobieństwo do Boga i do Słowa Bożego! A jednak okazują się w niej także i pewne podobieństwa. Trzeba również przyznać, że kiedy wreszcie «podobni do niego będziemy», kiedy «ujrzemy go takim, jakim jest» (1 J 2,3) – a słowa te z pewnością wskazują na obecny brak podobieństwa – to nawet wówczas nie staniemy się naturą równi Bogu. Zawsze bowiem natura stworzona jest niższa od tego, kto ją stworzył. Ale słowo nasze nie będzie wtedy fałszywe, ponieważ nie będzie w nas ani kłamstwa, ani błędu. Możliwe nawet, że myśli nasze nie będą już wtedy tak ruchliwe, przerzucając się i znów wracając z przedmiotu na przedmiot; ale że całe nasze poznanie będziemy ogarniać jednym spojrzeniem. Kiedy tak będzie – jeśli będzie – wówczas stworzenie, ongiś podległe kształtowaniu, uzyska już swoją formę i nic już nie będzie brakować tej jego formie, którą miało osiągnąć. Jednakże nie będzie ono mogło dorównać prostocie Bożej, w której nie masz nic ani do formowania, ani do odtwarzania, ale jest czysta forma: ani bezkształtna, ani ukształtowana – sama wieczna i niezmienna substancja”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, rozdz. 16, 26, s. 496.

<sup>298</sup> \* [interpolacja] przeciwko: w ten sposób Bóg poznaje coś dzięki swej istocie poznaniem pierwotnym.

terminu „być może” (*forte*). Nie ma więc intencji, aby głosić coś z całą pewnością, ale zaznacza, że nasze słowo, chociaż nigdy nie będzie równe Słowu Bożemu, to jednak także może być doskonałe. W podobny sposób można wyjaśnić twierdzenie Augustyna dotyczące wizji zbawionego [n. 209], która odnosi się wyłącznie do istotności, które istnieją w Bogu<sup>299\*</sup>.

210. W tej kwestii pojawia się jednak inna wątpliwość, gdyż rzeczy przygodne przynależą do teologii tak samo, jak rzeczy konieczne [n. 150]. Jest to oczywiście w przypadku naszej teologii, ponieważ wszelkie artykuły dotyczące wcielania mówią o przygodnościach, podobnie jest także w przypadku teologii zbawionych, ponieważ wszystko, co może być poznane o Bogu, a wykraczające poza zdolności stworzeń, dotyczy przygodności<sup>300</sup>. Jednakże nie wydaje się możliwe, aby istniała nauka o przygodnościach, co jasno wynika z definicji nauki [n. 208]. Zatem wydaje się, że cała teologia, rozciągająca się na wszelkie przynależne do niej treści, nie może posiadać charakteru nauki (*habere rationem scientiae*), obojętnie czy jest dyskursywna, czy też nie jest.

211. Odnośnie do tego, twierdzę, że doskonałość w nauce jest tym, że jej wiedza jest pewna i oczywista<sup>301\*\*</sup>. Ale też musi być o przedmiocie koniecznym i jest to warunek przedmiotu, a nie wiedzy, ponieważ nauka rozciągająca się na przedmiot konieczny może być sama z siebie przygodna i może przestać istnieć będąc

<sup>299</sup> \* [interpolacja] Argumentuje się, że wówczas Bóg poznaje dyskursywnie za pomocą poznania linii i właściwości, które są wirtualnie w linii zawarte. Jest zatem tak, że Bóg poznaje linię w oparciu o to, co dla niej wymagane, zatem nie z tego, że linia zawiera coś, co sprawia, że tak ją poznaje, lecz tak ją poznaje w oparciu o to, co linia wymaga, aby ją poznać, ponieważ nauka Boga jest przyczyną i miarą rzeczy. Nie jest tak jednak w przypadku zbawionych, ponieważ rzecz albo w sobie, albo w Słowie zawsze jest przyczyną naszej nauki.

<sup>300</sup> Por. n. 170 i n. 323 niniejszego „Prologu”. Szkot omawia też ten problem w: *Lectura I*, d. 39, q. 1–5, n. 66 [XVII, 501].

<sup>301</sup> \*\* [interpolacja] ponieważ nauka jest sprawnością z konieczności prawdziwą, w ten sposób, że to samo nie może zarazem być pod pewnym względem prawdziwe, a pod innym względem fałszywe, tak jak nie może pod pewnym względem być nauką, a pod innym nie być nauką, jak czytamy w *Metafizyce* w księdze siódmej. Zatem na sposób konieczny istnieje konieczny taki przedmiot, że konieczność nie tylko jest warunkiem koniecznego przedmiotu, ale też wewnętrzną właściwością jego sprawności. Zatem jego sprawność nie może zaniknąć przez zapomnienie, ale też może nie być prawdziwa, na podobnej zasadzie, jak mowa może być fałszywa, mówiąc o tym, co wprawdy było prawdziwe. Zatem absolutna przygodność nie jest nauką. Jednak istnieje najdoskonalsze poznanie, gdy sposobem weryfikacji jest wizja, która dotyczy przedmiotu obecnego w sobie tak, jak wychwytuje go nauka, dlatego w takiej sytuacji nie istnieje coś, co ją poprzedza. Twierdzą zatem, że teologia dotyczy koniecznych możliwości, takich jak: „Bóg jest zdolny do stwarzania”, „Bóg jest otwarciem naszej natury”. Podobnie odnośnie do twierdzeń praktycznych: „Bóg jest możliwy do uwierzenia”, „Bóg jest możliwy do umiłowania”, „Boga można czcić”. Jednak takie praktyczne konieczności – oprócz trzeciej – są wnioskami wyłącznie teologicznymi, zaś trzecia w żaden sposób nie jest konieczna. Podobnie pewne twierdzenia spekulatywne są konieczne i wyłącznie teologiczne, na przykład „Bóg jest trójjedyny”, a pewne uzyskane w sposób naturalny.

zapomniana. Jeśli zatem jakaś wiedza jest pewna i oczywista (*evidens*), i na tyle, na ile ujęta jest jako sama w sobie jest wieczna, to wydaje się, że jest ona formalnie w samej sobie bardziej doskonała od nauki, której konieczność zależna jest od jej przedmiotu. Przygodnościom zaś, o ile przynależą do teologii, przysługuje w sposób naturalny wiedza, która jest pewna i oczywista, i w jakiejś części oczywistości wieczna. Jest to jasne, ponieważ wszelkie teologiczne przygodności są z natury dostrzegane w pierwszym teologicznym przedmiocie, a związek tych przygodnych prawd w owym przedmiocie dostrzegany jest naturalnie. Jednak obraz skrajności prawd przygodnych i ich jedność w naturalny sposób powoduje pewność tycającą się tak oczywistej prawdy. Także w przypadku części teologicznego przedmiotu, który je ukazuje, takie prawdy są naturalnie dostrzegane w owym wiecznym przedmiocie w takim stopniu, w jakim ujęty jest on jako sam w sobie. Zatem przygodności, jeśli przynależą do teologii, to są z natury poznawane w bardziej doskonały sposób od tych, które osiągnane są dzięki nauce o rzeczach koniecznych<sup>302</sup>.

212. Czy jednak wiedza o rzeczach przygodnych może być nauką? Twierdząc, że według koncepcji nauki przedstawionej w *Analitikach wtórych* [n. 208], która wymaga przedmiotu koniecznego, nie może o nich istnieć nauka, ponieważ poznanie czegoś przygodnego jako koniecznego nie jest oczywiście poznaniem tego czegoś jako przygodnego. Jednak według ujęcia nauki, którą Filozof przedstawia w *Etyce nikomachejskiej*<sup>303</sup>, w przeciwieństwie do opinii i przypuszczeń, może istnieć o nich nauka, ponieważ jest ona sprawnością, dzięki której jesteśmy w stanie stwierdzić coś ostatecznie prawdziwego.

213. W dużo większym stopniu można jednak przyjąć, że teologia jest mądrością samą w sobie, ponieważ zawiera ona oczywistość, konieczność i pewność względem treści, które są w niej zawarte. A jej przedmiot jest najdoskonalszy, najwyższy i najszlachetniejszy.

Natomiast odnośnie do przygodności, tak ujęta teologia w sposób pewny wypowiada się o rzeczach przygodnych samych sobie jako istniejących w przedmiocie teologicznym i pewność ich dotycząca nie jest wyprowadzona z czegoś wcześniejszego od nich. Dlatego też poznanie przygodności, tak jak przynależą one do teologii, sprowadza się raczej do zrozumienia zasad niż do nauki o wnioskach.

<sup>302</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 230 [III, 138–139].

<sup>303</sup> „Zalóżmy tedy, że pięć jest [trwałych dyspozycji], dzięki którym dusza poznaje prawdę, twierdząc coś lub przecząc. Są to: sprawność techniczna, wiedza naukowa, rozsądek, czyli mądrość praktyczna, mądrość teoretyczna, czyli filozoficzna i myślenie intuicyjne; co się bowiem tyczy przekonania i mniemania, to jedno i drugie może zmylić”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 3, 1139b 15–18, s. 209.

## II. Odnośnie do kwestii drugiej

214. Odnośnie do kwestii drugiej [n. 208], twierdząc, że nauka ta nie jest podporządkowana żadnej innej, ponieważ chociaż jej podmiot jest w pewien sposób podporządkowany przedmiotowi metafizyki, to jednak nie pozyskuje ona żadnej ze swoich zasad z metafizyki, gdyż żadna własność teologiczna nie jest wyprowadzona w formie dowodu z zasad bytu lub za pomocą rozumowaniu opartego o pojęcie bytu.

Ponadto owa nauka nie podporządkowuje sobie żadnej innej nauki, ponieważ żadna nauka nie czerpie z niej swych zasad, co wynika z faktu, że wszystko to, co istnieje w ramach wiedzy naturalnej, swe wyniki odnosi do bezpośrednich zasad, które są poznawane w sposób naturalny.

215. Argument przeciwko powyższemu: pewność poznania jest ostateczna tylko wtedy, gdy to, co może być poznane, jest poznane w sposób najdoskonalszy. Linia jest najbardziej doskonale poznawana za pomocą Słowa, a nie dzięki jej działaniu. Zatem pewność wniosków dotyczących linii musi się opierać na poznaniu istoty linii (*ad quiditatem lineae*), lub jej zasadach, które zawierają się w Słowie. Pewność zaś zyskuje się przez postrzeżenie Słowa (*habetur per Verbum visum*). Dlatego pewność dotycząca jakichś wniosków i zasad zawsze opiera się na wizji Słowa (*stat ad visionem Verbi*). Wynika więc z tego, że owa wizja podporządkowuje sobie wszelką inną wiedzę (*alias notitias*) udzielając jej pewności.

216. Na argument ten odpowiadam tak: metafizyk, który zna dokładnie (*distincte*) istotę linii lub całości, może znać w dużo bardziej doskonały sposób jakąś bezpośrednią zasadę dotyczącą linii lub całości niż geometra, który zna linię i całość tylko pośrednio (*tantum confuse*), jednak bezpośrednio twierdzenie jest znane geometrze *per se*. Nie musi też wyprowadzać dowodzenia w oparciu o podstawę metafizyka (*per illam metaphysici*), jeśli udaje mu się wychodząc od swego niepewnego pojęcia (*ex conceptu confuso*) dowieść prawdę powiązania lub związku terminów. Jedynym faktem zaś jest to, że metafizyk posiada doskonalszą wiedzę o tej samej *per se* poznawanej prawdzie. I byłoby to wystarczające tylko w sytuacji, gdyby linia była poznawana wyłącznie w oparciu o różne treści za pomocą różnych części przedmiotu, choć za każdym razem jednakowo wyraźnie, aczkolwiek nie w jednakowym stopniu oczywisty.

Tak też jest w proponowanym argumentcie. Jakaś bezpośrednia zasada dotycząca linii może być dowiedziona przez intelekt, który jest poruszany przez linię, ale bardziej oczywiste dowodzenie dla intelektu pojawia się wtedy, gdy poruszany jest on do poznania linii za pomocą Słowa, w którym to linia jako linia jest w bardziej oczywisty sposób postrzegana. Poza tym poznanie zasady w jeden sposób nie prowadzi do wniosku, że ona sama będzie poznawana w inny sposób, ale jest tak, iż w obu przypadkach poznaje się ją *per se*, nawet mimo tego, że w sposób

bardziej oczywisty w jeden lub drugi sposób. Jednak podporządkowanie sprawia, że wiedza o zasadach wyższej nauki jest przyczyną poznania zasad nauki niższej, zatem itd.<sup>304\*</sup>

---

<sup>304</sup> \* [interpolacja] Dotyczy to teologii w sobie. Lecz co z ludzką teologią? Jeśli byłaby podporządkowana, to czy takie poznanie jest o czymś, czy też tylko wychwytuje pewną treść? Odnośnie do tego zagadnienia niektórzy uznają, że jest ona podporządkowana. Jest bowiem podporządkowana nauce Boga i zbawionych. Przeciw temu argumentuje się następująco: niektórzy twierdzą, że nauka nie może czerpać z wiary, a w tym przypadku, skoro jest podporządkowana, czerpie z wiary. Wedle nich zatem czerpie i nie czerpie, co wzajemnie się wyklucza. Ponadto nauka o Bogu musi być jedna, zatem nie może być podporządkowana. Ponadto nauka ujęta ze względu na przyczynę zależy od przedmiotu, podmiotu, lub oświecenia. Jednak z punktu widzenia intelektu człowieka wizja zbawionych nigdy nie może być przyczyną, zatem itd. Ponadto nauka podporządkowana jest prymarna w odniesieniu do jej prawd lub poznawanych właściwości, ponieważ tam, gdzie zaczyna się podporządkowujący, tam kończy się podporządkowany. A może to dotyczyć tych, których dotyczy nauka zbawionych, zatem itd. Ponadto posiadający naukę podporządkowującą może posiadać naukę podporządkowaną, a w powyższym jest to niemożliwe, tak więc itd. Większą przesłankę dowodzi się z dwóch zasad: po pierwsze, ponieważ mając zasady zaczerpnięte z wniosków można poznać wnioski, podobnie po drugie, ponieważ zasady nauki podporządkowującej są powszechniejsze i w ten sposób porządek poznania intelektualnego umożliwia zdobycie wiedzy, gdyż według tego sposobu nie jest ona uzyskana z rozumu, lecz w większym stopniu ze zmysłów. Mniejszą przesłankę dowodzi się w oparciu o oba człony: tak jak człowiek nie może mieć jasnej wizji, podobnie zbawiony nie może mieć poznania zmysłowego.

## CZĘŚĆ PIĄTA: O teologii jako nauce praktycznej

### Kwestia pierwsza: Czy teologia jest nauką praktyczną, czy spekulatywną

217. Kwestia dotyczy tego, czy teologia jest nauką praktyczną, czy spekulatywną.

Tego, że nie jest nauką praktyczną, dowodzi się tak:

W Ewangelii według św. Jana<sup>305</sup> czytamy: „Spisane jest to, w co musisz uwierzyć”, a wiara jest czymś spekulatywnym, ponieważ jest następstwem wizji, zatem itd.

218. Poza tym nauka praktyczna określana jest jako nauka o przypadłości, jak czytamy w dziełach *O duszy*<sup>306</sup> i w *Etyce nikomachejskiej*<sup>307</sup>, zaś przedmiot tej nauki (to znaczy teologii) nie jest przypadłościowy, ale konieczny, zatem itd.

219. Ponadto Boecjusz w dziele *O Trójcy Świętej* w rozdziale drugim<sup>308</sup> wyróżnił trzy części nauki spekulatywnej i jedną z nich według niego jest teologia. Wydaje się przy tym, że mówił on o teologii w prezentowanym tu znaczeniu,

---

<sup>305</sup> J 20,23.

<sup>306</sup> „[...] ruch wychodzi zawsze od pożądanego przedmiotu, a jest nim dobro rzeczywiste lub pozorne; przy czym nie jakiekolwiek dobro, lecz tylko dobro «praktyczne», czyli możliwe do zrealizowania; a dobrem praktycznym jest z definicji coś, co może być lub nie być, może być inaczej niż jest”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 10, 433a 26–30, s. 138.

<sup>307</sup> „[...] Skoro zaś ta [polityka – przyp. J.S.] nauka używa do swego celu wszystkich innych umiejętności praktycznych, a ponadto rozstrzyga o tym, co należy czynić, a czego zaniechać, to cel jej musi obejmować cele wszystkich innych [umiejętności], tak że cel ten musi być najwyższym dobrem człowieka”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, rozdz. 2, 1094b7, 21–24, s. 78.

<sup>308</sup> „Otóż można wyróżnić trzy części filozofii teoretycznej: filozofię naturalną, matematykę i teologię”. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest* II, s. 55. Filozofia teoretyczna według Boecjusza jest nauką spekulatywną (*speculativa*). Poza nią w ramach filozoficznych dociekań istnieje jeszcze filozofia praktyczna (*activa*). Por. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest* II, s. 54–55, przypis 6.

ponieważ odnośnie do jej przedmiotu wskazał, że jest nim pierwsza substancja, w związku z czym napisał, iż „substancji Boga brakuje materii”<sup>309</sup>.

220. Ponadto nauka spekulatywna jest szlachetniejsza od wszelkiej nauki praktycznej, a nie ma szlachetniejszej nauki od tej (to znaczy od teologii), zatem itd. Dowodem na pierwsze twierdzenie jest to, że nauka spekulatywna jest zarazem dla samej siebie (*speculativa est sui gratia*), podczas gdy praktyczna ma wymiar służebny (*practica gratia usus*), oraz fakt, że nauka spekulatywna jest bardziej pewna, jak czytamy w *Metafizyce*<sup>310</sup>.

221. Ponadto nauka ta została wymyślona po wszystkich koniecznych naukach po to, aby uniknąć niewiedzy, co nie ulega wątpliwości, ponieważ troska o zachowanie konieczności utrudnia przeprowadzanie badania dotyczącego tej doktryny (*ab inquisitione huius doctrinae*). Dlatego też jest ona nauką spekulatywną. W ten sposób argumentuje Filozof w *Metafizyce*<sup>311</sup>, pisząc, że metafizyka jest spekulatywna.

222. Argumenty przeciwko. List do Rzymian<sup>312</sup>: „celem prawa jest miłość”. Również w Ewangelii według św. Mateusza<sup>313</sup> czytamy: „Od tych dwóch przesłanek zależą prawo i prorocy”.

Św. Augustyn w dziele *Ku pochvale miłosierdzia*<sup>314</sup> pisze: „Ten, kto trwa w miłosierdziu, moralnie posiada wszystko, co zakryte i wszystko, co wynika z Bożych słów”.

Zatem przywołane autorytety dowodzą, że owa nauka nie jest, ściśle mówiąc, przeznaczona dla spekulacji, a spekulatywna nauka nie szuka niczego poza samą spekulacją, jak twierdzi Awicenna w *Metafizyce*<sup>315</sup> (analizując ten problem).

<sup>309</sup> Takie rozumienie teologii rozpowszechniał w XIII wieku Henryk z Gandawy, zob. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 19, q. 4, f. 114 A.

<sup>310</sup> „Spośród nauk zaś ta, która jest bardziej pożądana ze względu na nią samą i przez wzgląd na poznanie, jest w większym stopniu mądrością niż ta, która jest pożądana ze względu na jej wynik [...]. Ale też nauka, która bada przyczyny, jest bardziej pouczająca, bo tymi, którzy nas pouczają, są ci, którzy podają przyczyny każdej rzeczy”. Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 2, 982a 14–16 oraz 25–28, s. 619.

<sup>311</sup> „Najbardziej zaś ściśle są te nauki, które w najwyższym stopniu dotyczą pierwszych zasad; te bowiem nauki, które zawierają mniej zasad, są ściślejsze od tych, które obejmują dodatkowe zasady”. Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 2, 982a 22–25, s. 619.

<sup>312</sup> Rz 13,10.

<sup>313</sup> Mt 22,40.

<sup>314</sup> St. Augustinus, *Sermo de laudate caritatis. Sermo 350*, n. 2, w: *Patrologia latina*, ed. J.P. Migne, vol. 39.

<sup>315</sup> Avicenna, *Metaphysica* I, c.1, 70 ra.

## Kwestia druga:

Czy jakaś nauka jest nazywana praktyczną *per se* ze względu na przyporządkowanie do działania jako jej celu

223. Drugie pytanie brzmi: czy jakaś nauka jest nazywana praktyczną *per se* ze względu na przyporządkowanie do działania (*ex ordine ad praxim*) jako jej celu?

Argumentuję, że tak, następująco:

W dziele *O duszy*<sup>316</sup> Filozof stwierdza: „Intelekt staje się praktyczny dzięki rozciągłości i różni się od spekulatywnego ze względu na jego cel”.

224. Ponadto w *Metafizyce*<sup>317</sup> czytamy: „praktyczny jest mniej szlachetny od spekulatywnego, ponieważ jest zastrzeżony do użyteczności”. Argument ten ma wartość wyłącznie, gdy zakłada się, że użyteczność tej sprawności jest celem *per se*.

225. Ponadto w *Metafizyce*<sup>318</sup> czytamy: „celem spekulacji jest prawda, zaś celem praktyki działanie”.

226. Argumenty, że tak nie jest: w *Metafizyce*<sup>319</sup> Filozof odróżnia nauki praktyczne od spekulatywnych w oparciu o ich przedmioty. Odróżnia on bowiem naukę praktyczną zarówno działającą (*activam*), jak i wytwarzającą (*factivam*) od spekulatywnej ze względu na przedmiot, a nie ze względu na cel.

Ponadto w *Etyce nikomachejskiej*<sup>320</sup> odróżnia on rozumowanie (*ratiocinativum*) od naukowej spekulacji (*scientifica*) na podstawie istnienia przedmiotu koniecznego i przygodnego. Zatem nauka jest praktyczna *per se* ze względu na swój przedmiot, a nie ze względu na działanie jako cel.

<sup>316</sup> „[...] mówię o rozumie, który obmyśla środki do celu, czyli o rozumie praktycznym (różni się on od rozumu teoretycznego przez cel, do którego kieruje swą czynność)”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 10, 433a 14–15, s. 138.

<sup>317</sup> Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 2, 982a 14–16, s. 619. Zob. przypis 12.

<sup>318</sup> „Wszak celem wiedzy teoretycznej jest prawda, a wiedzy praktycznej działanie [...]”. Arystoteles, *Metafizyka* II, rozdz. 1, 993b 20–21, s. 645.

<sup>319</sup> Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1022b 18–28, s. 706.

<sup>320</sup> „Przedmiotom bowiem różniącym się swym rodzajem odpowiadają też różniące się swym rodzajem części duszy, które ujmują owe dwa różne rodzaje przedmiotów, skoro przecież poznawanie dokonywa się dzięki pewnemu podobieństwu i pokrewieństwu z przedmiotami poznawanymi. Nazwijmy więc jedną z owych dwóch części rozumnej części duszy zdolnością poznawania naukowego, drugą zaś – zdolnością rozumowania; rozumować bowiem to to samo, co namyślać się nad czymś, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może mieć się inaczej. Tak tedy zdolność rozumowania jest jedną częścią rozumnej części duszy. Należy więc określić, która z trwałych dyspozycji każdej z tych dwóch części jest najlepsza; ta bowiem jest dzielnością każdej z tych dwóch części; dzielność zaś każdej rzeczy jest czymś względnym w stosunku do swojej jej funkcji”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 3–15, s. 206–207.

Ponadto, w dziele *O duszy*<sup>321</sup> wskazuje on na dobro jako przedmiot praktyczny, a takowym jest tylko dobro możliwe do uczynienia (*agibile*) i przygodne. Zatem nauka jest praktyczna *per se* ze względu na swój przedmiot, a nie ze względu na działanie jako jej cel.

227. Aby odpowiedzieć na powyższe pytania, przyjmę jedno ogólne założenie, które jest uznawane przez wszystkich. Chodzi mianowicie o to, że sprawność praktyczna w jakiś sposób przekłada się na działanie. W związku z tym należy w szczególności zwrócić uwagę na: po pierwsze, czym jest działanie, o którym mówi się, że rozciąga się na nie wiedza praktyczna; po drugie, w jaki sposób wiedza praktyczna rozciąga się na działanie; po trzecie, dzięki czemu to, co jest wiedzą, posiada taką cechę (*talem extensionem*).

## I. Czym jest działanie

228. Twierdząc zatem po pierwsze, że działanie (*praxis*), na które rozciąga się wiedza praktyczna, jest aktem władzy innej od intelektu, w sposób naturalny będącej *a posteriori* w stosunku do intelektu, natury zrodzonej zgodnie z właściwym intelektem tak, jak powinno być.

Pierwszy warunek jest jasny, ponieważ odnosząc się ściśle do aktów intelektu, trzeba stwierdzić, że nie wychodzą poza intelekt, ponieważ akt nie ma skłonności do wykraczania poza siebie, chyba że jako akt dotyczy aktu innej władzy.

A jeśli twierdzisz, że jeden akt intelektu rozciąga się na inny, będąc kierowanym przez niego, to ów drugi akt nie jest z tego powodu działaniem w takim znaczeniu, w jakim teraz mówimy o działaniu, nie jest też pierwszy wiedzą praktyczną, ponieważ wówczas logika powinna być wiedzą praktyczną, skoro kieruje ona aktami dyskursywnego myślenia (*in actibus discurrendi*).

229. Drugi warunek jest jasny, ponieważ akty nie są przyporządkowane do intelektu. Część z nich, jako akty wegetatywne oraz akty w naturalny sposób poprzedzające intelekt, takie jak akty zmysłowe, nie są nazywane działaniami. Nie można też twierdzić, że rozciąga się na nie wiedza praktyczna w taki sposób, że poprzedzają pojmowania (*ut sunt priores intellectione*). Podobnie akt władzy zmysłowej, o ile poprzedza akt intelektu, nie jest działaniem, jest bowiem wspólny dla nas i dla zwierząt. Nie istnieje też w odniesieniu do tych aktów jakaś wiedza praktyczna, chyba że w jakiś sposób je zmienia, a wtedy są następstwem intelektualnej zmiany dokonanej przez nią.

230. Z tych dwóch warunków wynika dodatkowe założenie (*sequitur corollarium*), że działanie, które rozciąga się na sprawność praktyczną, jest tylko

<sup>321</sup> Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 10, 433a 26–30, s. 138.

wywołanym lub nakazanym aktem woli, ponieważ żaden inny akt wynikający z rozumowania lub też nie pochodzący od niego nie jest istotowo późniejszy względem rozumowania, gdyż jakiś inny akt, który ma tę samą naturę, może być wcześniejszy względem rozumowania, co jasno wynika z obserwacji aktów wszelkich władz.

231. Fakt ten wydaje się oczywisty jeszcze z tego powodu, że działanie praktyczne jest aktem pozostającym we władzy kogoś, kto ma wiedzę (*in potestate cognoscentis*). Dowodzi się to w oparciu o *Etykę nikomachejską*<sup>322</sup>, gdzie czytamy, że rzemieślnik potrzebuje mocy (*artifex eget virtute*) do właściwego działania. Jednak nie potrzebuje mocy, która nie jest związana z jego władzą, zatem rzemieślnik dysponuje aktem działania koniecznym dla jego władzy. Oczywiście w dużo większym stopniu aktem działania niezbędnym w jego władzy dysponuje człowiek posiadający wiedzę, ponieważ jest silny w każdym calu swej istoty. Wynika z tego, że jeśli wszelkie działanie praktyczne jest we władzy kogoś, kto ma wiedzę, i jeśli tylko we władzy woli jest akt wywołania czegoś albo akt nakazania czegoś, to wtedy twierdzenie brzmi jak poprzednio [n. 230].

232. Przeciwno temu warunkowi wydaje się możliwe postawienie zarzutu, że w takiej sytuacji żaden intelekt nie będzie działał, ponieważ żaden intelekt nie może działać pod dyktando woli, gdyż wola działa na inne władze. Wynika z tego zatem, że pierwszy warunek jest fałszywy, to znaczy mówiący o tym, że działanie jest działaniem władzy innej od intelektu. Odpowiadam na to następująco: pomimo tego, że spekulacja jest pewnym działaniem i w ten sposób w szerokim sensie jest praktyczne (*et ita praxis*), to jednak rozumiejąc praktyczność w taki sposób, należy stwierdzić, że jest ono tylko działaniem, na które rozciąga się intelekt i żaden intelekt nie jest praktyczny. Kiedy zatem argumentuje się, że „intelekt jest we władaniu woli, zatem jest praktyczny”, to nie wynika z tego podany wniosek, ale wynika coś innego, mianowicie: „zatem jest działaniem lub czymś praktycznym (*ergo est praxis vel practica*)”. Ma on bowiem naturę określaną przygodnie jako praktyczną, jakby praktyczność była pochodną działania, do którego może być przypisana. Jednak intelekt nie może być określaný według tego przypisania. Zatem słusznie uznaję, że wszelkie działanie jest wywołanym lub nakazanym aktem woli, dlatego wyciągnięcie wniosku w oparciu o drugi warunek, który stałby w opozycji względem pierwszego warunku, uważam za nic innego, jak tylko wyciągnięcie fałszywego wniosku z wnioskowania (*facere fallaciam consequentis ponendo consequens*)<sup>323\*</sup>.

<sup>322</sup> Szkotowi chodzi o następujące stwierdzenie Stagiryty: „Wynika więc stąd, że rozsądek jest trwałą dyspozycją do działania, opartą na trafnym rozważaniu tego, co jest dobre dla ludzi”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 5, 1140b 22, s. 214.

<sup>323</sup> \* [interpolacja] Zauważ, że intelekt jest zależny od woli albo wprost, albo nie jest zależny w ogóle. Jeśli nie, to wówczas jest czysto spekulatywny. Jeśli jest zależny, to albo wprost, albo logiczna

233. Dowód na trzeci warunek. Po pierwsze, wywodzę go z uwagi Filozofa wyrażonej w jego *Etyce nikomachejskiej*<sup>324</sup> i wskazującej, że prawidłowy wybór koniecznie wymaga prawidłowego powodu. Owa uwaga jest nie tylko prawdą wyboru ujętego w ścisłym sensie, ale dzięki pierwszeństwu udzielonemu powodowi odnosi się do wszelkich prawideł wyboru, ponieważ wybór wymaga prawidłowego powodu, zgodnie z którym jest wywołany. Jednak każde działanie (*praxis*) albo jest wyborem, albo jest następstwem wyboru, co wynika ze wskazanej wcześniej konsekwencji [n. 230]. Zatem każde działanie, aby było prawidłowe, musi być wywołane zgodnie z właściwym powodem.

Po drugie, wyprowadzam warunek z uwagi św. Augustyna zamieszczonej w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>325</sup>, gdzie czytamy, że intelekt wytwarza akty rozumowania

---

intencja kieruje aktem nie wprost i denominatywnie (co jest aktem intelektu, występującym po sobie aktem prostego poznania i aktem sądenia, co rozumie się jako łączenie i dzielenie), a taki jest spekulatywny, albo też jest wprost aktem woli, a wówczas jest praktyczny. Jednak praktyczne nie jest to, co sprowadza się do tego, chyba że służy jakimkolwiek działaniu, lecz służy temu, na co z natury rozciga się intelekt we właściwie ujętej rozciągłości.

<sup>324</sup> „Czym w sferze myślenia dyskursywnego twierdzenie i przeczenie, tym jest w pragnieniu pożądanie czegoś i unikanie czegoś; tak, że skoro dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, postanawianie zaś jest aktem pragnienia, wypływającym z namysłu, to wobec tego musi być sąd prawdziwym i słusznym musi być pragnienie, jeśli postanowienie ma być szlachetne i przedmiot stwierdzony przez sąd musi być ten sam, co przedmiot, ku któremu skierowuje się pożądanie”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 20–25, s. 207–208.

<sup>325</sup> „Przyjmując więc za punkt wyjścia stworzenie, którym jesteśmy my sami, powoli przeprowadziliśmy nasze badania w księgach od dziewiątej do czternastej, ażeby w stworzeniu dostrzec rozumem niewidzialne rzeczy Boże (Rz 1,20). I oto teraz wyćwiczywszy już rozum na rzeczach niższych w tej mierze, w jakiej to było potrzebne, a może nawet więcej niż było konieczne, chcemy wzniesć się do kontemplacji tej najwyższej Trójcy, która jest Bogiem. Chcemy, a nie możemy”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, rozdz. 5, n. 10, s. 470. Por. „Kto z ludzi zdoła pojąć tę mądrość, przez którą Bóg zna wszystko w taki sposób, że to, co nazywamy przeszłością, nie mija w tym poznaniu; a co zwie się przyszłym, tego się nie oczekuje jako nieobecnego jeszcze, żeby nadeszło; ale wszystko – przeszłe i przyszłe wraz z obecnymi rzeczami – jest dla niej terazniejszością? Że widzi ona rzeczy nie jako kolejno po sobie następujące, ale jednym wejrzeniem ogarnia wszystko? Któż – powiadam – pojmuje tę mądrość będącą i przewidywaniem, i wiedzą zarazem, kto pojmuje, skoro nasza własna mądrość nie jest przez nas rozumiana? Owszem, to co jest obecne czy to dla zmysłów, czy dla poznania rozumem, możemy w jakiś sposób postrzegać; natomiast rzeczy nieobecne, które jednak były, znamy dzięki pamięci, jeśliśmy ich nie zapomnieli. I nie z przyszłych rzeczy poznajemy przeszłe, ale o przyszłych w niepewny sposób wnioskujemy na podstawie tego, co było. Kiedy bowiem szczególnie wyraźnie i z większą pewnością przedstawiamy sobie pewne rzeczy jako zbliżające się w przyszłości, czyniąc tak, gdy to możliwe, opieramy się na pamięci. Tak, dzięki pamięci to czynimy, pamięci, która – zdawałoby się – odnosi się do przeszłości, a nie do przyszłości. Przekonujemy się o tym, np. recytując z pamięci całe mowy czy poematy. Oczywiście, nie przewidując w myśli tego, co następuje w dalszym ciągu, nie moglibyśmy recytować. To jednak, że z góry wiemy, co mamy powiedzieć, zawdzięczamy pamięci, a nie przewidywaniu. Dopóki nie skończymy mówić czy śpiewać, nie ma w tym ani słowa, które by nie było przedtem ułożone i przewidziane. Toteż mówi się w takich wypadkach o śpiewie czy recytacji z pamięci, a nie

dla siebie i dla wszelkich innych władz. Zatem w taki sposób, w jaki może on wydawać sądy dotyczące jego własnego aktu, podobnie może czynić w przypadku aktów innych władz. Zatem o akcie, który jest w naturalny sposób późniejszy w odniesieniu do swojego własnego aktu, intelekt może w naturalny sposób wydawać sąd, zanim ów późniejszy akt zostanie wywołany. W konsekwencji, jeśli intelekt prawidłowo sądzi, to wówczas ów akt, gdy jest prawidłowy, musi być wydany zgodnie z tym sądem.

Z dwóch ostatecznych warunków działania (*praxis*) [nn. 228–230] wynika, że akt nakazany przez wolę nie jest prymarnie praktyczny, ale jedynie przypadłościowo, ponieważ nie jest on prymarnie późniejszy względem rozumowania ani też nie jest on prymarnie z natury wywołany zgodnie z prawidłowym powodem. Musi więc istnieć jakiś inny akt będący prymarnie praktyczny (*primo praxis*). I akt ten nie jest niczym innym jak chceniem, ponieważ dzięki chceniu nakazany akt zawiera omawiane warunki. Zatem pierwsza idea działania zawiera się w wywołaniu aktu woli (*prima ratio praxis salvatur in actu elicitio voluntatis*).

I dalej: cokolwiek jest prymarnie związane z czymś innym, pozostaje tym, czym jest w tym związku, nawet gdy zostanie oddzielone. Zatem jeśli akt woli można oddzielić od aktu innej władzy, to dalej pozostanie on praktyczny, kiedy zostanie oddzielony od tego późniejszego aktu. Jednak akt woli jest oddzielny od czegokolwiek, co może być przedmiotem aktu woli, i nie może być aktem innej władzy, co charakteryzuje wszelkie rzeczy niematerialne. Dlatego też akt woli dotyczy każdej takiej rzeczy i on sam jest praktyczny.

235. Po drugie, to samo można dowiedzieć z intencji Filozofa zawartej w dziele *O duszy*<sup>326</sup>, gdzie omawiając problem pierwszego poruszyciela, po wskazaniu, że jest dwóch poruszycieli, mianowicie jeden woli lub pożądlivości, a drugi rozumu, stwierdza: „intelekt nie porusza się bez pożądlivości, ponieważ wola jest pożądlivością”. I dalej wskazuje on, że dwie pożądlivości czasami wzajemnie się wykluczają, dlatego jest zdania, że istnieje jakiś jeden rodzaj poruszyciela, który będzie wspólny dwóm pożądlivościom, a jego natura jest taka, że jest czymś pośrednim między nimi, to znaczy między naturami pożądlivości. Chce więc Filozof, aby na tej samej zasadzie, na jakiej zmysłowa pożądlivość ma naturę

---

z przewidywania; a jeśli ktoś posiada zdolność takiego recytowania długich utworów, wówczas chwali się jego pamięć, a nie przewidywanie. Wiemy i mamy zupełną pewność, że dokonuje się to w umyśle i przez niego. Ale jak to się dzieje? Im bardziej wyteżamy się, żeby to zrozumieć, tym bardziej zawodzą nasze słowa i rozluźnia się wysiłek. Tak że trudno nam dojść do jakiegoś jasnego pojęcia, choćby w umyśle, nie mówiąc już o wyrażeniu go w słowach”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XV, rozdz. 7, n. 13, s. 474–475.

<sup>326</sup> „Stąd wynika, że czynnik poruszający [zwierzę] jest «gatunkowo» jeden – jest nim władza pożądlivość jako pożądlivość, a w jeszcze większej mierze niż cokolwiek innego sam przedmiot pożądlivość, bo on porusza nie będąc sam w ruchu, przez to tylko, że jest pomyślany, względnie wyobrażony [...]”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 10, 433a 17–18, s. 139.

poruszyliera wraz ze zmysłem i wyobraźnią również wola miała naturę poruszającą zasady wraz z intelektem i rozumem. Zatem tak jak akt zmysłowej pożądlności bez jakiegoś odniesienia do tego, co zewnętrzne, jest naprawdę praktyczny, kiedy jest następstwem aktu intelektu, podobnie akt woli, który rozumie się jako równy poruszającej zasadzie, będzie naprawdę praktyczny, ponieważ zawsze jest następstwem aktu intelektu. Jest on praktyczny nawet wtedy, gdy sam pojawia się bez nakazanego aktu, a także wtedy, gdy pojawia się razem z aktem zmysłowego pożądania wbrew nakazanemu przez niego (akt woli) aktowi, ponieważ chociaż czasami sprzeciwia się pożądaniu, to jednak sam jest poruszającą i działającą zasadą w stosunku do tego, do czego działanie jest działaniem praktycznym (*cuius operatio sit praxis*).

## II. Jak wiedza praktyczna rozciąga się na działanie

236. Z tego artykułu [nn. 228–235] drugie [n. 227] jest jasne, ponieważ rozciąganie na coś polega na podwójnej przydatnej relacji, mianowicie zgodności i naturalnego priorytetu. Odnośnie do priorytetu, wydaje się to jasne w oparciu o podany wcześniej tekst z *Etyki nikomachejskiej* [n. 231, n. 233]. Jeśli zaś chodzi o zgodność, to również wydaje się to oczywiste, gdy powołamy się na to samo miejsce w powyższym dziele, w którym Filozof stwierdził: „prawda w praktycznym aspekcie jest zgodnością z poprawnym pożądaniem”.

237. Używam słowa „przydatność” (*aptitudinali*), ponieważ żadna relacja nie musi być aktualna. Fakt bowiem, że działanie zgodne z namysłem pojawia się uaktualnione jako następstwo owego namysłu jest całkowicie przypadłościowy i przygodny<sup>327\*</sup>. Ponieważ gdyby było to nazywane działaniem ze względu na to, że obejmuje uaktualnienie, to wówczas żadne działanie z konieczności nie byłoby praktyczne, ale czasami byłoby praktyczne, a czasami spekulatywne, co prowadzi do wniosku, że jest niczym. Zatem podwójna przydatna rozciągłość lub przydatność do rozciągłości jest dostatecznie uzasadniona<sup>328\*\*</sup>.

<sup>327</sup> \* [interpolacja] Przeciwno: z konieczności akt intelektu jest wcześniejszy względem aktu woli, który ty nazywasz pierwszym działaniem. Jest to prawda, ale niekoniecznie chodzi o akt woli, który jest praktyczny.

<sup>328</sup> \*\* [interpolacja] Przeciwno: w tym sensie każda wiedza byłaby praktyczna, ponieważ w przypadku wszelkiej wiedzy istnieje skłonność do podążania za aktem woli, co jest zgodne z twoim stwierdzeniem, że wola jest pierwszym aktem. Należy więc przyjąć, że nie jest to prawdziwe odnośnie do chęci poznania, ale względem chęci uzyskania wiedzy, a to jest działaniem. Przeciwno temu: przydatność zgodna z jedną naturą i wykluczająca się z inną nie wydaje się takową w oparciu o coś tkwiącego wewnątrz jej. Dlatego należy wyjaśnić, dlaczego owa zgodność z działaniem zgadza się także ze sprawnością owej natury, podczas gdy jest sprzeczna z inną naturą. Należy uznać, że dzieje się tak za sprawą przedmiotu [n. 250].

Wyjaśnienie powyższego opiera się na tym, że wiedza praktyczna jest wspólnie ujmowana jako relacja rozciągającego do działania jako kierującego do tego, co kierowane, lub jako relacja regulującego do tego, co regulowane. Jednak wiedza jest z natury wcześniejsza względem działania i zgodnością z nim. Nie jest więc zgodna z działaniem wcześniej, lecz ową zgodność z działaniem uzyskuje później, lub też jej zgodność z działaniem polega na tym, że jest ukierunkowaniem i regulowaniem (*dirigere et regulare*) w działaniu. Jeśli zaś chodzi o kwestię, czy kierowanie lub dostosowywanie się do działania jest pewną skutecznością w wiedzy w odniesieniu do działania, zobacz dystynkcję 25, księgę drugą<sup>329</sup>.

238. Z drugiego artykułu wynika, że to, co praktyczne i spekulatywne nie różnią się istotowo jako sprawność, nauka lub wiedza wzięte ogólnie (*non sunt differentiae essentialis habitus vel scientiae vel notitiae in communi*), ponieważ „praktyczne” potwierdza podwójną przydatność wiedzy – gdy wiedza jest rozumiana jako coś absolutnego, i będąc nakierowaną na działanie w znaczeniu nakierowania na jego treść, podczas gdy „spekulatywność” znosi tę podwójną relację. Jednak ani owa relacja, ani jej brak nie są istotą tego, co jest absolutne, lecz wynikają z pewnego podzielenia rodzaju na właściwe cechy gatunku, na podobnej zasadzie jak w przypadku, gdy liczba zostanie podzielona na parzystą i nieparzystą, lub linia zostanie podzielona na krzywą i prostą. Praktyczność przynależy *per se* w rozumieniu drugiego sposobu owego *per se* do jakiegoś rodzaju wiedzy na podstawie orzekanej wewnątrznie przyczyny tkwiącej w przedmiocie, zaś w przypadku jakiejś innej wiedzy w taki sam sposób przynależy do niej spekulatywność<sup>330\*</sup>.

### III. Dzięki czemu wiedza rozciąga się na działanie

239. Odnośnie do trzeciego artykułu [n. 227] istnieją różne stanowiska, z których jedno wskazuje, że intelekt jest nazywany praktycznym z innego powodu niż akt lub sprawność. Dowodzi się tego następująco: prawdy, z których jedna jest możliwa do realizacji, a druga jest niemożliwa, są odrębnymi przedmiotami (*obiecta specialia*), formalnie różnymi, i z tego względu różnią się *per se* od tego, do czego *per se* się odnoszą, mianowicie od aktu i sprawności nazywanych

<sup>329</sup> Zob. *Ordinatio* I, d. 25, q. un., n. 5 i n. 11 [V, 372 i 375–376]. Szkot odwołuje się tu do poglądu Gotfryda z Fontaines.

<sup>330</sup> \* [cancellatus] Potwierdzeniem tego rozumowania jest fakt, że jakaś wiedza praktyczna jest istotowo bardziej zgodna z wiedzą spekulatywną niż jakaś spekulatywna z inną spekulatywną. Przeciwno temu: istotowe jest odróżnianie nauk względem siebie na podstawie ich przedmiotów. Odpowiadam na to: pierwsza różnica, uzyskana w oparciu o istotowe różnice, jest istotowa, zaś ta wywiedziona z różnych przedmiotów jest uzyskana w oparciu o zewnętrzne przyczyny. Jednak z tych samych różnic mogą wynikać *a posteriori* jakieś nieistotowe różnice.

praktycznymi, ponieważ dotyczą one czegoś, co jest możliwe do zrealizowania. Jednak intelekt nazywa się praktycznym tylko wtedy, gdy jest operatywny, a tylko intelekt, który obejmuje porządek działania (*qui apprehendit ordinem ad opus*), jest tego rodzaju intelektem. Niemniej w obecnych rozważaniach ujmuje się go w tym porządku wyłącznie wtedy, gdy jest poruszany przez pożądlivość ku celowi i dlatego intelekt praktyczny zawiera w sobie akt, jednak nie formalnie dzięki istocie tego aktu, ale konotacyjnie zawiera porządek, który koniecznie zmierza ku pragnieniu wprost celu, a nie ku pragnieniu czegoś, co pojawia się w drodze do celu. Dlatego też, skoro porządek przedmiotu spekulacji nakierowanej na działanie jest przygodny względem tego przedmiotu (pomimo tego, że zdolność przedmiotu do bycia tak przyporządkowanym nie jest dla niego przygodna), to różnica, która z tego wynika pomiędzy intelektem spekulatywnym a intelektem praktycznym, będzie różnicą przygodną i to w stosunku do czegoś zewnętrznego względem intelektu, chociaż różnica sprawności i aktów jest formalnie zgodna z formalną różnicą przedmiotów możliwych i niemożliwych do zrealizowania. Z tego względu w dziele *O duszy*<sup>331</sup> powiedziane zostało, że intelekty spekulatywny i praktyczny różnią się ze względu na ich cel, zaś w *Etyce nikomachejskiej*<sup>332</sup> czytamy, że „dobro praktycznego intelektu jest prawdą w związku z poprawną pożądlivością”.

240. Przykład: intelekt spekulatywny ujmuje zdrowie jako miarę dobra, pożądlivość pragnie zdrowia, a to w konsekwencji przekłada się na dążenie intelektu praktycznego, że zdrowie jest czymś wartym osiągnięcia. Zatem z pragnienia nakierowanego na cel intelekt praktyczny dyskursywnie domniemywa, że „dzięki zdrowiu można lepiej nabyć to, co nabywane”, a jego dyskursywny proces kończy się na ostatecznym wniosku o byciu rozważnym. Cały proces dyskursywny, którego podstawa jest zaczerpnięta ze zrozumienia pożądanego celu, który jest pierwszym przedmiotem intelektu praktycznego, sprawia, że jest to odkrywane z punktu widzenia celu, dlatego zakłada on wolę nakierowaną na cel i jest uporządkowany względem wyboru, który wynika z rozważgi.

241. Przeciwno przedstawionemu pogładowi – który krótko mówiąc sprowadza się do tego, że różnicę między intelektami praktycznym i spekulatywnym opiera na celu, który jest przygodny w odniesieniu do przedmiotu, zaś sprawności

<sup>331</sup> „[...] mówię o rozumie, który obmyśla środki do celu, czyli o rozumie praktycznym (różni się od rozumu teoretycznego przez cel, do którego kieruje swą czynność)”. Arystoteles, *O duszy* III, rozdz. 10, 433a 14–15, s. 138. Por. n. 223 niniejszego „Prologu”.

<sup>332</sup> Zob. nieco dłuższy wywód: „Ten więc rodzaj myślenia dyskursywnego i prawdy jest praktyczny. W teoretycznym natomiast myśleniu dyskursywnym, które nie jest praktyczne ani wytwórcze, dobrem jest prawda, a złem – fałsz (to bowiem jest funkcją wszelkiego myślenia dyskursywnego); tylko że tam, gdzie idzie o praktyczne myślenie dyskursywne, [dobrem jest] prawdziwość zgodna ze słusznym pragnieniem”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 27–31, s. 208. Por. n. 236 niniejszego „Prologu”.

spekulatywna i praktyczna różnią się i są odróżniane w oparciu o formalną różnicę ich przedmiotów (*obiectorum specialium differentiam formalem*) – argumentuje się odwołując do tego, co na temat sprawności czytamy w *Metafizyce*<sup>333</sup>, mianowicie: „Celem spekulatywnej nauki jest prawda, a praktycznej jej sprawianie”.

242. Na podobnej zasadzie sprawność praktyczna będzie w tym przypadku zawierała się w intelekcie spekulatywnym, a intelekt nie będzie nazywany praktycznym z powodu tej sprawności, co wydaje się z sobą niezgodne, ponieważ każda sprawność nazywa swego nośnika wedle natury sprawności.

243. Na pierwszy argument [n. 241] odpowiada się, że celem nauki praktycznej jest potencjalnie dzieło (*opus*) i przydatność (*aptitudine*) w takim stopniu, w jakim jej przedmiot jest *per se* możliwy do wykonania. Jednak możliwy do wykonania przedmiot jest określony ogólnie w odniesieniu do sprawności<sup>334</sup>, choć to określenie nie jest wystarczające dla niego, aby być przedmiotem działania zarówno aktualnie, jak i w konkretnie (*in actu et in particulari*). Skoro zaś pod względem bycia dobrym akt jest lepszy od możności, to zarówno pod względem konkretności, jak i względem aktualności takie określenie jest konieczne. Zatem określenie uzyskuje się za pomocą sprawności różnej od nauki praktycznej i taka sprawność sama istnieje w intelekcie praktycznym.

Odnośnie do drugiego argumentu [n. 242] odpowiada się, że sprawność może być wyznaczona w oparciu o określenie praktyczne i nie po prostu, ale w oparciu o poznanie określenia wynikającego ze sprawności.

244. Wobec powyższych odpowiedzi można postawić następujący zarzut: sprawność praktyczna i akt praktyczny mogą więc istnieć w intelekcie spekulatywnym, ponieważ sprawność i akt ze względu na ich praktyczną naturę mogą istnieć w intelekcie bez odniesienia do odpowiedniego aktu woli.

Wniosek można by przyjąć, jednak wówczas jakaś inna sprawność musiałaby być przyjęta jako zdolna do tego, aby się pojawić w intelekcie praktycznym, sprawność wytworzona (*generatum*) nie tylko przez akty praktyczne, ale również przez akty intelektu praktycznego.

245. Odpowiedź na powyższe: sprawność praktyczna wygenerowana (*generatus*) z aktów praktycznych powinna wystarczać dla tych rzeczy, podobnie jak inna sprawność powinna wystarczać dla tego, co jest wygenerowane przez akty intelektu praktycznego, ponieważ wola nakazująca namysł pod kątem takiego celu nie daje żadnego powodu dla określania w aktach kierunku ich działania, ani w konsekwencji nie daje powodu dla sprawności generowanej w wyniku namysłu.

246. Ponadto z tego względu wiele przypadłości tego samego typu będzie istnieć w czymś jednym. Ze względu bowiem na porządek lub brak porządku woli

<sup>333</sup> Arystoteles, *Metafizyka* II, rozdz. 1, 993b 20–21, s. 654. Por. n. 225 niniejszego „Prologu”.

<sup>334</sup> Por. nn. 360–361 niniejszego „Prologu”.

nie można ustanowić gatunkowej (*specifica*) różnicy pomiędzy jednym aktem i drugim, ani też w podobny sposób nie można ustalić różnicy pomiędzy jedną sprawnością i drugą.

247. Ponadto, po trzecie, przeciwko samej opinii [nn. 239–240] argumentują następująco: przedmiot jest określany bardziej dzięki swojemu *per se* i warunek istotowy jego przypadłości niż przez jakiś jego warunek przygodny. Zatem jeśli intelekt może być nazwany praktycznym w oparciu o warunek przygodny jego sprawności, oczywiście wywiezionej z woli nakazującej mu działanie na coś jeszcze, to w dużo większym stopniu intelekt może być praktyczny w oparciu o istotowy porządek aktu, dzięki czemu akt istotowo jest nazywany praktycznym. Zatem intelekt wydaje się być nazywany praktycznym z tego samego powodu, z którego sprawność i akt są nazywane praktycznymi, chociaż w odniesieniu do sprawności i aktu nazywanie ich praktycznymi jest tak przygodne, jak w przypadku intelektu, gdy ma on odniesienie do przygodności *per accidens* (*respectu cuius est accidens per accidens*).

248. Inaczej jeszcze twierdzi się, że tym, od czego sprawność i akt są nazywane praktycznymi, jest cel i rozciągnięcie wiedzy praktycznej na działanie, które jest rozciągnięciem na cel.

Pogląd taki umacniają autorytety wskazane już wcześniej [nn. 223–225].

249. Argumentuje się także za pomocą rozumowania. Po pierwsze, o następującej treści: sprawność nazywana jest praktyczną za sprawą przedmiotu albo za sprawą celu. Jednak nie za sprawą właściwego przedmiotu, ponieważ intelekt „jest praktyczny ze względu na rozciąganie się na coś”<sup>335\*</sup>, co jest tylko prawdziwe w odniesieniu do tego samego intelektu spekulatywnego, który po prostu przekształca się w praktyczny pod wpływem rozciągania się na działanie. Zatem może istnieć spekulatywna i praktyczna perspektywa w odniesieniu do tego samego przedmiotu.

250. Po drugie, następująco: medycynę dzieli się na spekulatywną i praktyczną, pomimo tego, że dotyczy przedmiotu, który w obu przypadkach jest taki sam – jest bowiem o zdrowiu lub o ciele zdolnym do bycia zdrowym<sup>336</sup>.

251. Ponadto akt nazywa się praktycznym, ponieważ moralnie jest dobry lub zły. Dobro i zło w moralności przynależą do aktu w oparciu o jego przesłanki. Wśród przesłanek zaś pierwszą i główną jest wzgląd na cel, zatem itd.<sup>337</sup>

252. Przeciwko temu stanowisku argumentuję następująco: pytam, czy sprawność i akt są nazywane praktycznymi z powodu aktualnego rozciągania się na

<sup>335</sup> \* [interpolacja] w odniesieniu do tego samego przedmiotu.

<sup>336</sup> Zob. n. 360 niniejszego „Prologu”.

<sup>337</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* VII, q. 1, f. 300 E. Szkot odnosi się do tego również w: *Ordinatio* II, d. 40, q. un., n. 3 [VIII, 467]; *Ordinatio* III, d. 38, q. un., n. 4 [X, 294].

działanie, czy też są one tak nazywane wyłącznie na podstawie przydatnego lub relacyjnego rozciągania się na działanie? Jednak nie z powodu aktualnego rozciągania się na działanie (jak czytamy w drugim artykule [nn. 236–238]), ponieważ w takim przypadku robotnik, który nie zamierza pracować, nie miałby wiedzy praktycznej. Zatem musi tak być z powodu przydatnego rozciągania się. Jednak jakaś przydatność, która nie odpowiada jednej naturze, nie należy do innej z wyjątkiem czegoś absolutnego w takiej naturze. Dlatego skoro owa natura jest taka, zatem owa przydatność do niej przynależy. Wynika z tego, że przy jej rozpatrywaniu bierze się pod uwagę jej istnienie jakiegoś wewnętrznego warunku, dzięki któremu owa przydatność do niej przynależy. Ten warunek rozpatrywania czegoś w samej naturze ma swoją inną przyczynę, która jest wcześniejsza w stosunku do przydatności. Zaś tymi wcześniejszymi przyczynami są intelekt i przedmiot, zatem warunek przynależy do natury z powodu intelektu lub przedmiotu.

253. Jeśli zaś twierdzi się, że cel jest wcześniejszą przyczyną lub raczej jest pierwszy w porządku wszystkich przyczyn według Awicenny w jego *Metafizyce*<sup>338</sup>, i z tego może wynikać takie ujęcie tej natury, w którym odpowiada jej taka przydatność, to wydaje się wprost przeciwnie, mianowicie cel nie jest tu żadną przyczyną, dopóki, jako umiłowany i pożądaný, nie poruszy przyczyny sprawczej do spowodowania jego skutku. Jednak wspomniana przydatność należy do takiego ujęcia, bez względu na to, czy cel jest umiłowany, czy też nie. Może bowiem istnieć wspomniana wiedza w intelekcie, a wola i tak jest usposobiona, nawet gdyby wola nie była związana z intelektem. Dlatego nie wywodzi się z celu rozumianego jako przyczyna celowa tego, że przydatność przynależy do wiedzy. Żadna przyczyna bowiem nie sprawia, aby pojawiło się coś (*nihil enim inest ad aliqua causa*), co będąc obecne jest nieuprzączynowione.

Jeśli zaś twierdzisz, że cel jest prawidłowo umiłowany zanim przydatność pojawi się w wiedzy, można na to podać następujący kontrargument: nie ratuje to przyjętej tezy, ponieważ skutek nie wywołuje przyczynowo niczego w takim sensie, że coś pojawiłoby się uprzączynowione, tylko gdy byłoby aktualnie sprawiane (*effectus nihil habet ab aliquo causaliter quia illud natum esset causare nisi actu causet*). Zatem wiedza wywołuje przydatność, czy też taką naturę, która jest konsekwencją takiej przydatności, w oparciu o cel, który jest zdolny uprzączynowić, tylko jeśli sprawia aktualnie. A sprawia aktualnie jako przyczyna celowa wyłącznie, gdy akty umiłowania i pożądania poruszają przyczynę sprawczą do działania, zatem itd.

254. Poza tym albo cel jako wywołany lub pozyskany zewnętrznie sprawia, że sprawność jest praktyczna, albo czyni tak jako cel rozpoznany i zamierzony. Jednak nie jest on wywołany zewnętrznie, ponieważ wówczas byłby późniejszy

<sup>338</sup> Avicenna, *Metaphysica* VI, cap. 5, 94 va.

w odniesieniu do sprawności, a ona jest przecież skutkiem jego działania. Wiadomo zaś, że skutek nie sprawia, że wyróżnia się przyczynę. Jeśli zaś jest określany dzięki rozpoznaniu, to wtedy posiada on naturę przedmiotu. Zatem to przedmiot powodowałby pojawienie się rozróżnienia. Jeśli zaś jest określany dzięki zamiarowi, to argument ten został już odrzucony [n. 253], ponieważ wiedza taka (o celu) istnieje zanim cel w naturalny sposób jest zamierzony<sup>339\*</sup>.

255. Poza tym nie każdy cel wiedzy praktycznej jest działaniem (*praxis*). Bowiem praktyczne rozumowanie oznacza często działanie niższej władzy, jak na przykład działanie zmysłowego pożądania lub władzy poruszania się. Jednak żaden akt niższej władzy nie jest celem aktu intelektu, ponieważ nic mniej szlachetnego nie jest *per se* celem czegoś bardziej szlachetnego. Akt rozumowania jest szlachetniejszy i doskonalszy od jakiegokolwiek aktu wszelkiej niższej władzy zmysłowej.

256. Twierdzi się jednak<sup>340</sup>, że chociaż rozumowanie jest szlachetniejsze w swoim naturalnym bytowaniu od działania niższej władzy, to mimo wszystko nie jest tak w przypadku kwestii moralnych, ponieważ akt odwagi jest moralnie lepszy od jedynie myślenia o odważnym działaniu.

257. Przeciwno temu wnioskowaniu można podać jednak dwa zarzuty. Po pierwsze, fałszywe jest zakładanie, że akt niższej władzy jest moralnie dobry tylko i wyłącznie wtedy, gdy zakłada jako swoją regułę, że jest słuszny. Zatem to słuszność jest przyczyną, że ów akt jest dobry, a nie odwrotnie. Ale akt jako słuszny jest moralnie dobry w taki sam sposób, jak rozumowanie może być moralnie dobre. Uzasadnienie jest potwierdzone, ponieważ roztropność jest po prostu lepsza od siły moralnej, bo siła moralna istnieje w zmysłowej pożądliwości. Zatem jej akt jako jej akt jest lepszy od aktu zmysłowej pożądliwości jako zmysłowej

<sup>339</sup> \* [cancellatus] Jeśli nauka praktyczna może być wymienna z nauką podporządkowaną działaniu jako jej celowi, to wówczas nauka o moralności nie jest praktyczna. Wniosek jest sprzeczny z tym, co pisze Filozof w *Etyce nikomachejskiej*. Dowodem na wniosek jest to, że celem nauki o moralności jest szczęście, co jednak według owej *Etyki nikomachejskiej* związane jest ze spekulacją, a nie działaniem. Jeśli zaś stwierdza się, że szczęście jest jej odległym celem, zaś bliskim wydaje się działanie, polegające na kierowaniu aktów cnoty na cel, którym jest bycie szczęśliwym, to można wtedy argumentować przeciwko: nie ma żadnej konieczności kierowania działaniem w taką stronę, ale raczej liczy się ich skuteczność w działaniu, a to jest z konieczności praktyczne. Dlatego też będzie zachodziła tu zgodność z tym, co zawarte jest w odpowiedzi (nn. 253–254), ponieważ skuteczność przyporządkowuje do danego kierunku działania. Jednak bycie praktyczną i nakierowaną jest tym samym, co wynika z drugiego artykułu (n. 237). Zatem z tego, co zostało powiedziane (nn. 253–254) wynika, że jest ona nauką praktyczną, ponieważ jest praktyczna. Ponadto kierowanie jest działaniem intelektu, ponieważ na wywołaniu tego aktu polega jego sprawność. Jednak żaden akt intelektu nie jest praktyczny, co wynika z pierwszego artykułu (n. 228, n. 232). W konsekwencji, można powiedzieć inaczej, to znaczy, że celem nauki o moralności, do której jest przypisany akt, jest równie dobrze akt cnoty ujęty w takim stopniu jako cel rozwagi, zaś taki akt jest praktyczny.

<sup>340</sup> Jest to pogląd Henryka z Gandawy, zob. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* I, q. 14, f. 11 K.

pożądliwości. Dlatego też ten pierwszy akt jako praktyczny, to znaczy tak jak rozumowanie może być praktyczne, jest lepszym aktem niż zmysłowy ujęty jako praktyczny lub jako moralne dobro. Stąd jasno wynika, że dowód na przyjęte rozumowanie nie jest poprawny. Bo kiedy szukamy, dlaczego jedna rzecz jest doskonalsza od drugiej, nie należy porównywać najlepszej z najgorszą, ale lepiej porównywać najlepszą z najlepszą lub po prostu jedną z drugą. W konsekwencji to, co tu jest przyjęte jako najlepsze, czyli akt odwagi, faktycznie powinno być uznane za coś najlepszego, ale w intelekcie, to znaczy „do kierowania odważnym działaniem zgodnie z przezornością”. I to wydaje się lepsze nawet moralnie, ponieważ jako nadrzędne zawiera formalne dobro, które przekłada się na właściwe postępowanie. Wszystko inne jest dobrem jedynie materialnym, ponieważ kiedy ktoś kieruje się takim dobrem jako nadrzędnym i działa wedle niego, to wówczas działanie nie jest samo w sobie dobrem moralnym.

258. Po drugie, pierwsza odpowiedź [n. 256] nie wydaje się odpowiednia do tego, co jest dowodzone, ponieważ z tego, że intelekt jest praktyczny nie zakłada się z tego, że jest on praktyczny, zwłaszcza gdy nie zakłada się jego pierwszego warunku, to znaczy warunku założenia celu, ale pyta się o sam ten warunek [n. 248]. Zatem skoro szuka się dla intelektu praktycznego i dla pierwszej okoliczności czegoś, co sprawia, że jest on praktyczny, należy przyjąć, iż jest to coś istniejące wyłącznie w jego naturze. Dlatego rozróżnianie na dobro moralne i naturalne jest niczym innym, jak założeniem tego, czego się szuka i co wyróżnia jako takie, jest dokładnie ujmowane ze względu na jeden człon rozróżnienia.

259. Wskazane stanowisko [n. 248] jest umocnione przez inne (*ideo corrigitur ista opinio ab aliis*)<sup>341</sup> i z tego względu twierdzi się, że sprawność nazywa się praktyczną ze względu na cel, który jest praktycznym zamysłem. Dlatego też właściwy cel jakiegokolwiek sprawności jest jej aktem. Pojawia się jednak zarzut: jeśli bowiem ów zamysł, który jest celem sprawności, jest praktyczny, to wówczas posiada on przyczynę, która sprawia, że jest praktyczny. Albo też wtedy przyczyną jest cel tego zamysłu, a to zostało już wcześniej odrzucone [nn. 252–255]. Może on również być przedmiotem, a wówczas wynika z tego, że przedmiot jest przyczyną wcześniejszą względem samego zamysłu, w rezultacie czego sprawność jest nazywana praktyczną. W związku z tym proponuje się, aby ze względu na przedmiot zarówno sprawność – chociaż pośrednio – jak i akt nazywać praktycznymi.

260. Uznaję, że sprawności nie sposób nazwać praktyczną ze względu na właściwy akt, ponieważ akt jest praktyczny również za względu na wcześniejszą przyczynę. Podobnie żadna sprawnościowa lub aktualna wiedza nie jest praktyczna *per se*, ponieważ mieści się w porządku działania, które jest jej celem.

<sup>341</sup> Zob. n. 244 niniejszego „Prologu”. Szkot myśli tu o stanowisku Gotfryda z Fontaines: Godefridus de Fontibus, *Quodlibeta* X, q. 11, Paris 1518 (reprint 1961).

Czasami jednak jej treść może być poszerzona, mianowicie być zgodna z działaniem [n. 236] z powodu ostatecznego celu działania, jednak nie ze względu na cel, ale ze względu na przedmiot.

261. Pierwszy punkt tu jest oczywisty. Czasami bowiem pierwsze zasady praktyczne są określone w oparciu o cel działania, a wówczas cel jako pierwsza przyczyna działania wirtualnie zawiera całą wiedzę, a taka wiedza sama zaczerpnięta jest z jego istoty i przydatności.

262. Drugi punkt wydaje się również oczywisty, ponieważ praktyka daje przydatność lub jakiś typ natury posiadającej przydatność, z tego powodu, że jako pierwszy przedmiot zawiera zasady, a dzięki nim również wnioski, tak że zawiera on całość wiedzy praktycznej. Jednak nie w takim stopniu jak to jest w przypadku celu. Po pierwsze, ponieważ natura albo przydatność wynikają z celu tylko pod warunkiem, że celem jest miłość i pożądanie, i takim sposobem porusza przyczyna sprawcza [n. 253]. Jednak zanim cel w naturalny sposób zostanie umiłowany, to zawiera już wymienione zasady i wnioski. Prawda bowiem dotycząca koniecznej praktycznej zasady nie zależy od woli w większym stopniu niż zależy prawda spekulatywnej zasady, i podobnie z wnioskami koniecznie wynikającymi z takiej zasady. Po drugie, cokolwiek, co mogłoby wirtualnie zawierać taką wiedzę, powinno być zgodne z wiedzą w taki sposób, aby można było stwierdzić czy samo działanie lub to, o czym ono jest, będzie przede wszystkim objęte przez taką wiedzę, jak to się czasami zdarza i jak pojawiło się w odpowiedzi na trzeci argument w kwestii pierwszej dotyczącej przedmiotu teologii [n. 185]. Człowiek bowiem może być przedmiotem zarówno nauki moralnej, jak i medycznej, ale nie szczęśliwość lub zdrowie, ponieważ idea celu każdej nauki jest zawarta w idei tego, czego dotyczy działanie.

263. Jeśli zaś twierdzi się, że pierwsze praktyczne zasady wynikają zawsze z celu i dlatego cel zawsze wirtualnie wprawdzie zawiera wiedzę o nich – to gdyby przyjęć ten wniosek oznaczałoby to, że cel działa tu nie ze względu na fakt, że jest celem, ale dzieje się tak ze względu na przedmiot. Wtedy jednak trzeba byłoby uznać, że człowiek jest celem zarówno zdrowia, jak i naturalnej szczęśliwości, jak zostało to przedstawione w poprzedniej odpowiedzi [n. 262]. Jednak człowiek w żaden sposób nie jest właściwym celem działania, ponieważ jeśli wniosek został odrzucony, to wówczas i przesłanka wzięta absolutnie winna być odrzucona, gdyż wzięta szczegółowo jest prawdziwa wtedy, gdy idea celu nie jest wywnioskowana z czegoś związanego z wiedzą praktyczną [n. 314].

264. Ale przesłanka może być jeszcze wyjaśniona w inny sposób: teza, że „pierwsze zasady są zawsze zaczerpnięte z celu” jest prawdziwa w odniesieniu do tych zasad, które – jak na przykład odnośnie do aktu dobra – pochodzą z okoliczności moralnych, ponieważ w ten sposób przedmiot nie jest okolicznością. W innym przypadku, gdy akt jest wzięty jako czysty, przedmiot jest okolicznością.

I dzięki temu przesłanka wydaje się być odrzucona. Z tego względu, że pierwsza okoliczność aktu rozumiana jako taka wydaje się być wcześniejsza względem czegokolwiek innego i z tego względu przedmiot, z którego wywiedziony jest akt, aby można było nazwać go aktem dobrym, musi być kwalifikowany według innych okoliczności w ten sposób, aby być w pełni moralnym, co wydaje się być w pierwszej kolejności uzyskane w wiedzy praktycznej. Teraz nie ma jednak takiej konieczności, żeby się zastanawiać, czy ten wniosek jest do utrzymania, czy też nie, ponieważ zagadnienie to będzie poruszone w księdze trzeciej<sup>342</sup>.

Krótko zatem odnośnie do tego artykułu [n. 227, n. 239], twierdząc, że wiedza praktyczna nie czerpie swego właściwego (*primo*) zakresu z celu, tak jak jest on celem, z powodów przytoczonych wyżej [n. 262].

#### IV. Odnośnie do kwestii drugiej

265. Z powyższego łatwo wyprowadzić rozwiązanie dotyczące kwestii drugiej [n. 223]. Trzymam się tu negatywnej części (to znaczy, że naukę nie nazywa się praktyczną ze względu na cel – przyp. J.S.) pierwszej propozycji, mianowicie o zgodności [n. 236], która wywodzi naukę praktyczną *per se* z przedmiotu, który jest albo powinnością praktyki, albo czegoś wirtualnie zawartego w owej powinności (*aliquid virtualiter includens illam rectitudinem*), a zatem z wszelką słusnością działanie jest zgodne z tą wiedzą, ponieważ wiedza dotyczy takiej poznawanej rzeczy (*cognitio est talis cogniti*).

266. Jednak odnośnie do innej propozycji, mianowicie wcześniejszej [n. 236], pojawia się wątpliwość, czy ona przynależy do wiedzy. Twierdząc zatem, że pewne naturalne rozumienie w sposób konieczny poprzedza działanie, jak zostało wykazane w pierwszym artykule [nn. 229–233]. A przy takim rozumowaniu do działania przynależy aposterioryczność, zaś bycie *a priori* przynależy do wiedzy, co wynika z natury władz, które pojawiają się w naturalnym porządku działania, mianowicie władzy intelektu i woli. Jednak rozumowanie *a priori* nie zawsze jest praktyczne, gdyż jest takowe tylko wtedy, gdy jest zdeterminowane przez powinność lub jest zdeterminowane przez powinność samego działania, i to albo wirtualnie, albo formalnie. Jednak, kiedy w poprzedzającym przeczuciu nie ma żadnej wirtualnej lub formalnej determinacji do tego, aby działać, to nawet mimo tego, że jest tam zawarte pierwszeństwo, to jednak brakuje zgodności, gdyż nie jest ona wiedzą, do której powinno się dostosować działanie w taki sposób, aby było

<sup>342</sup> *Ordinatio* III, d. 26, q. un., n. 10 [X, 4–5]; d. 38, q. un., nn. 4–5 [X, 294–295]. Zob. również: *Ordinatio* II, d. 7, q. un., nn. 11–13 i nn. 24–28 [VIII, 74–76 oraz 85–89]; d. 40, q. un., n. 3 [VIII, 467]. Por. niżej n. 362.

ono uprawnione, co wynika z faktu, że w takiej sytuacji nic nie wskazuje na to, że działanie powinno mieć miejsce<sup>343 344\*</sup>.

Można zatem powiedzieć, że pomimo tego, iż wiedza jest wcześniejsza tylko i wyłącznie z powodu natury intelektu i woli, to jednak jest faktem, że odpowiednia wiedza, to znaczy wiedza dająca zgodę, jest wcześniejsza ze względu na przedmiot i zarazem z racji porządku władz i z mocy działania. Chociaż przedmiot w naturalny sposób determinuje intelekt do zdobycia wiedzy o powinności przed tym, zanim wola wywołuje akt chcenia, a także pomimo faktu, że wola w jakiś sposób otrzymuje swoją władzę od czegoś innego, to jednak nie samo przeczucie, ale odpowiednie przeczucie poprzedza działanie. Pojawia się to jednak wyłącznie wtedy, gdy determinująca powinność działania jest w konieczny sposób możliwa do poznania i to dwojako, albo jako zasada poznana za pomocą intelektu, albo jako wniosek wynikający z nauki.

267. Wszystko to, co zostało już powiedziane, mianowicie o źródle, z którego wywodzi się podwójna relacja, to znaczy zgodności i pierwszeństwa przynależnych do wiedzy praktycznej, należy rozumieć na sposób ogólny, chyba że ktoś mógłby dodać coś dla Bożego intelektu, a mianowicie, że władza działania, względem której działanie odpowiedniej wiedzy jest wcześniejsze, jest w jakiś sposób możliwa do wyobrażenia sobie lub też jest zdolna dostosować się do innej wiedzy na zasadzie władzy w jej działaniu. Ustalenie, czy jest to wymagane w celu zdobycia wiedzy, czy też nie, będzie poruszone w odpowiedzi na czwarty zarzut, która to odpowiedź zostanie sformułowana przeciwko głównemu rozwiązaniu do kwestii [nn. 324–331].

268. Kiedy zaś determinacja powinności jest przygodnie związana z działaniem, wówczas nie pojawia się żaden przedmiot skłaniający intelekt do poznania determinującej powinności zanim nie zadziała wola, i jest tak, gdy bierze się intelekt i wolę w sensie ogólnym, ponieważ rzecz przygodna nie determinuje niczego w żadnym akcie woli. Jednak, gdy dokonuje się porównania tego intelektu i tej woli w sensie konkretnym, to wówczas odpowiednią wiedzę determinującą wiedzę o poprzedzającej ją powinności może poprzedzać działanie, a tej, której nie poprzedza, nie może. Ogólnie jednak może poprzedzać, ale tylko inteligencję, której wola nie jest pierwszą determinacją powinności kierującej w stronę działania.

<sup>343</sup> Tak tłumaczyć: *Quando autem in apprehensione praevia nulla est determinatio virtualis vel formalis de rectitudine praxis, licet ibi sit prioritas, tamen ibi deficit conformitas, quia ipsa non est cui debeat praxis conformari ut sit recta, quia ipsa nihil determinatum ostendit de rectitudine praxis.*

<sup>344</sup> \* [interpolacja] Jeśli w poprzednim działaniu istnieje przekonanie dotyczące słuszności działania, ale zarazem władza, która wykonuje owo działanie, w żaden sposób nie jest zdeterminowana, to wówczas wiedza, choć jest zdeterminowana, to jednak nie jest zgodna.

269. Przykład do tego, co zostało powiedziane:

Powinność do działania: „miłować Boga”<sup>345</sup> jest koniecznością i wirtualnie zawiera się w idei Boga. To działanie jest nie tylko wcześniejsze u każdego w naturalny sposób dzięki uświadomieniu sobie tego faktu, ale także dzięki zrozumieniu zgodności, to znaczy zrozumieniu, do którego działania musi być dostosowane w ten sposób, aby było słuszne. Tak więc powinność aktu wynika z przedmiotu, który sam prymarnie determinuje intelekt do poznania zdeterminowanej powinności działania, i z porządku intelektu, i woli w działaniu, a wiedza ta (*hic notitia*) jest zdobyta wcześniej wobec działania i zgodności. Podobnie w przypadku jakiegokolwiek innego działania, które należy z konieczności do determinującej powinności.

Natomiast powinność do działania: „oddawanie czci Bogu w ofierze ołtarza” jest przygodna. Czasem jednak w akcie tkwi racja – tak jak w tym przypadku – zaś czasem nie, czego przykładem jest Stary Testament. Z tego względu nie istnieje przedmiot determinujący intelekt do pozyskania wiedzy o tej powinności przed każdym aktem woli, a zatem wiedza nie poprzedza, jako wiedza odpowiednia, każdego aktu woli. Poprzedza wszak akt woli wtedy, gdy sama wola nie jest pierwszą determinacją powinności do działania, i taką właśnie jest wola człowieka. Albowiem powinność, która jest zdeterminowana przez Bożą wolę, akceptuje taki rodzaj kultu lub aktu, zaś wszelkie inne są akceptowane przez jakieś inne wole (i w tym sensie również przez ludzką – przyp. J.S.).

## V. Odnośnie do kwestii piątej

### A. Opinia innych

270. Aby jednak wskazane punkty (twierdzenia) stały się widoczne, konieczne musimy odpowiedzieć na kwestię pierwszą [n. 217]. Mamy tu pięć sposobów negocjowania głównego zagadnienia (to znaczy tego, że teologia nie jest nauką praktyczną – przyp. J.S.).

Pierwszy sposób: istnieje podwójny akt woli, mianowicie jeden doskonalący wolę i drugi przez nią doskonalony, na co wskazuje Henryk z Gandawy w swej *Sumie*<sup>346 347\*</sup>.

<sup>345</sup> Por. *Ordinatio* III, d. 37, q. un. [X, 271–291].

<sup>346</sup> Henricus de Gandavensis, *Summa*, a. 8, q. 3, ad. 3, f. 65 Y–66 Z.

<sup>347</sup> \* [interpolacja] Pierwszy akt odnosi się do celu i jest doskonałym działaniem, które tworzy wola sama z siebie i jednoczy sama z siebie aż do ostatecznego celu. Drugi akt odnosi się do rzeczy, które służą celowi, stąd też dobrym działaniem jest to, dzięki któremu wola podąża

271. Drugi sposób odwołuje się do autorytetu św. Augustyna, kiedy twierdzi on w swej mowie *O Jakubie i Ezawie*<sup>348</sup>: „wszystkie nasze czyny mają na celu oczyszczenie oka, przez które może być widziany Bóg”.

272. Poza tym można argumentować następująco<sup>349</sup>: nakierowanie nie jest wymagane, chyba że może się pojawić błąd. Nauka praktyczna jest nakierowana, zatem nauka zbawionego nie jest praktyczna, ponieważ zbawiony nie może błędzić. Z tego wynika, że nasza nauka też nie jest praktyczna, ponieważ jest taka sama jak nauka zbawionego.

273. Można też argumentować odwołując się do tego, w jaki sposób nauka ta pojawia się w innych okolicznościach (*secundum intellectum istius alibi*), na przykład Bóg nie posiada nauki praktycznej, a tylko On winien ją mieć w pełni, zatem w konsekwencji itd.<sup>350</sup>

274. Argumentuję przeciwko temu i wpierw sprowadzam stanowiska głoszących takie poglądy do sprzeczności na cztery sposoby. Po pierwsze: chociaż wola nie może błędzić co do celu ujętego ogólnie, to jednak może błędzić odnośnie do celu ujętego konkretnie. Dlatego też, aby w odniesieniu do woli akt był właściwy odnośnie do celu ujętego konkretnie, wymagane jest ukierunkowanie (*in particulari ostensum*). W teologii cel nie jest ukierunkowany ogólnie, ale konkretnie, ponieważ jego ujęcie ogólne zarezerwowane jest dla metafizyki (*Ostensio finis in theologia est finis non in universali sed in particulari, quia ad metaphysicum pertinet illa ostensio in universali*)<sup>351\*</sup>.

275. Ponadto sprawność ukierunkowana (*habitus directivus*) nie opiera się na substancji aktu, ale na jego okolicznościach, tak jak apetyt nie jest oparty na

---

do czegoś leżącego poza sobą, podobnie jak każde działanie jest nakierowane na cel. W przypadku pierwszego aktu wola nie potrzebuje aktu nakierowania, ale w zupełności wystarcza jej ukazanie celu, ponieważ spekulacji dokonuje się w tym akcie tylko po to, aby w doskonały sposób ukazać woli przedmiot jej działania, tak że może się ona na niego nakierować w doskonałym działaniu. Taki akt dotyczy więc czystej wiedzy spekulatywnej. W przypadku drugiego aktu wola wymaga aktu nakierowania, a to dotyczy wiedzy praktycznej, ponieważ pojawiający się w niej rodzaj spekulacji jest właściwy właśnie dla wiedzy praktycznej. Jednak akt, który jest doskonały przez wolę, nie jest celem owej nauki, lecz istnieje jakiś inny akt, który doskonalili wola. Wynika z tego, że wiedza swoją doskonałość czerpie ze spekulacji, ponieważ fundamentalnym aktem tej nauki jest akt woli nakierowany na cel, w czym nie potrzebuje ona żadnego aktu nakierowania, lecz jedynie ukazanie przedmiotu. Dlatego nie jest ona nauką praktyczną, ale jedynie czysto spekulatywną, gdyż w swym zasadniczym działaniu nie potrzebuje aktu nakierowania. Z tego względu Henryk z Gandawy pisze: „W ten sposób” itd. (n. 271).

<sup>348</sup> St. Augustinus, *Sermo* 88, cap. 5, n. 6. Szkot cytuje za: Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 8, q. 3, f. 65 S.

<sup>349</sup> Zob. Henricus Gandavensis, *Quodlibeta* VII, q. 1, f. 300 E.

<sup>350</sup> Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 36, q. 4, f. 235 V.

<sup>351</sup> \* [cancellatus] Zbawieni nie mogą popełnić żadnego błędu w przypadku przedmiotu teologii. Dlatego też w naturalny sposób posiadają wiedzę wprost dotyczącą wszelkich aktów przedmiotu teologii.

substancji aktu jedzenia ani też na innym akcie tego rodzaju, lecz na jego okolicznościach. Zatem pomimo faktu, że wola jest związana substancją aktu, który zmierza do celu konkretnego, to jednak nadal w odniesieniu do okoliczności danego aktu wymagane będzie ukierunkowanie, na co nie rozszerzają się okoliczności ukierunkowania wywodzące się z substancji.

Z tych dwóch powodów argumentuje się, że wszędzie tam, gdzie w działaniu może się pojawić błąd lub działanie słuszne, nauka praktyczna potrzebna jest do ukierunkowania. W działaniu, które jest umiłowaniem celu, z czym mamy do czynienia w teologii, błąd jest możliwy na dwa sposoby, jak pokazują powyższe racje, mianowicie zarówno ze względu na przedmiot ujęty konkretnie, jak i ze względu na okoliczności aktu. Zatem itd.

276. Ponadto po trzecie: tam, gdzie umiłowanie czegoś jest tym, o co zasadniczo chodzi (*principaliter intenditur*), ale mieści się poza rodzajem wiedzy, tam też wiedza o takiej rzeczy jest tym, o co zasadniczo chodzi, ale poza rodzajem wiedzy. A umiłowanie celu, według nich, jest właśnie tym, co mieści się poza rodzajem wiedzy, ale o to zasadniczo chodzi, stąd wiedza o celu jest tym, o co zasadniczo w obrębie wiedzy chodzi. Jednak w każdej nauce tym, o co zasadniczo chodzi, jest wiedza o pierwszym podmiocie, zatem cel jest zasadniczym podmiotem takiej nauki. Z celu wywiedzione są praktyczne zasady. A praktyczne zasady pociągają za sobą praktyczne wnioski. Dlatego też owa nauka (teologia – przyp. J.S.), w której chodzi o umiłowanie celu, nie mieszcząc się w rodzaju wiedzy, jest nauką praktyczną<sup>352</sup>.

277. Ponadto zasady i wnioski należą do tego samego rodzaju, czy to w przypadku działania, czy też spekulacji. Wnioski praktyczne wymagają praktycznych zasad, a nie spekulatywnych. Dlatego też, gdy wiedza o celu kieruje aktami (*directiva in actibus*), które dotyczą tego, co jest w celu, i gdy wiedza o tym, co jest w celu, jest pewnego rodzaju wnioskiem zawartym w wiedzy o celu jako swego rodzaju zasadzie, to wówczas, jeśli wiedza o tym, co jest w celu, jest wiedzą o praktycznych wnioskach, wtedy wiedza o celu będzie wiedzą praktyczną z powodu praktycznej zasady.

Tak więc odpowiedź na pierwszy punkt rozważanego stanowiska [n. 270] jest prosta, ponieważ przyjmuje on coś fałszywego, mianowicie jakoby wola była determinowana z samej siebie, co zostało wykazane za pomocą dwóch argumentów [nn. 274–275]. Podobnie nawet w sytuacji, gdyby wola była zdeterminowana, to jednak wiedza mogłaby być praktyczna, co z kolei zostało wykazane za pomocą dwóch ostatnich argumentów [nn. 276–277].

<sup>352</sup> Zob. nn. 260–264 niniejszego „Prologu”. Por. Henricus Gandavensis, *Summa*, a. 8, q. 3, f. 66 Z.

278. Odnośnie do przywołanego przez nich (to znaczy dyskutantów – przyp. J.S.) autorytetu [n. 271] (który wydaje się, że wnioskuje, iż ogląd Boga jest celem tej nauki, czego jednak oni nie przyznają), odpowiadam, że autorytet mówi tylko o takich zewnętrznych działaniach, które dotyczą tych, którzy poszczą, są wstrzemięźliwi i modlą się. Dlatego pomimo tego, że każdy zewnętrzny akt ma naturę (*natus est conformari*) dostosowaną do jakiegoś wewnętrznego aktu, z którego czerpie swoje dobro, to ma również naturę przyporządkowania do jakiegoś wewnętrznego aktu i ostatecznie do aktu woli.

279. Na trzecie [n. 272], odpowiadam: sprawca zamierza *per se* wprowadzić formę i nie zamierza usuwać przeciwieństwa z wyjątkiem działania *per accidens*. W ten sposób sprawność kieruje *per se*, ale to *per accidens* wyklucza błąd. A jeśli sprawność jest doskonała, to wtedy nic jej nie łączy z błędem, jeśli zaś łączy, to wtedy nie jest doskonała. Dlatego, skoro zbawieni nie mogą błędzić, to wynika z tego, że muszą mieć także właściwą sprawność, ponieważ gdyby tak nie było, to wówczas zbawieni mogliby błędzić, jednak z przyjętego tu założenia, jeśli sprawność jest doskonała, to wszelkie błędy są wykluczone.

280. Rozpatrywanie czwartego sposobu [n. 273] zostanie przeprowadzone poniżej, po rozwiązaniu kwestii pierwszej za pomocą czwartego zarzutu do niej [zob. nn. 324–331].

281. Odnośnie do drugiej drogi [n. 270], chociaż może być ona uznana za słuszną i niesłuszną, to jednakże zaprzecza, że umiłowanie celu jest działaniem, ponieważ nie chodzi tu o przedmiot przygodny. Komentator wskazał w swej *Etyce*<sup>353</sup>, że działanie jest operacją odbywającą się w oparciu o wybór. Wybór dotyczy wyłącznie tego, co przygodne – *Etyka nikomachejska*<sup>354</sup> – ponieważ jest on rozkoszą pożądania. Rozkosz dotyczy zaś wyłącznie tego, co przygodne (*Etyka nikomachejska*<sup>355</sup>). Można z tego również dowiedzieć, że opis działania przedstawiony w pierwszym artykule rozwiązania [n. 228] nie wydaje się przekonujący, ponieważ nie jest dokładny w kwestii wyznaczania przedmiotu. W rezultacie w oparciu o niego przyjmuje się, że nie jest praktyczna żadna wiedza, która rozciąga się na chcenie tylko ostatecznego celu, ponieważ ów cel nie jest prawdziwą przygodnością.

<sup>353</sup> Eustratius, *Wyjaśnienia do Arystotelesa Etyki nikomachejskiej*, I, rozdz. 1, f. 3 E.

<sup>354</sup> Zob. „[...] życzenie dotyczy raczej celu, postanowienie zaś środków do tego celu wiodących – np. życzymy sobie zdrowia, postanawiamy zaś stosować środki do zdrowia wiodące, życzymy sobie szczęścia i tak mówimy, ale «postanawiamy szczęście» – takie powiedzenie nie brzmiałoby dobrze”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* III, rozdz. 4, 1111b 29–30, s. 82.

<sup>355</sup> Zob. „Za możliwy przedmiot namysłu uważać należy przypuszczalnie nie to, nad czym namyślać mógłby się człowiek umysłowo upośledzony lub szaleniec, lecz to, nad czym człowiek rozumny. [...] Namysłamy się nad tym, co leży w naszej mocy i co jest wykonalne; to też istotnie tylko zostało”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* III, rozdz. 5, 1112a 21–22, 30–31, s. 84.

282. Przeciwno takiemu rozumowaniu wysuwa się czwarte rozumowanie, przedstawione jako kontrargument dla poprzedniego argumentu [n. 277].

Prawdziwe działanie jest taką aktywnością (*vere praxis est illa operatio*), do której skłania siła pożądania, każda bowiem taka siła jest sprawnością wyboru, jak czytamy w *Etyce nikomachejskiej*<sup>356</sup>, a wybór to działanie – co zostanie wprost pokazane w argumentacji przeciwko trzeciej drodze [nn. 287–289]. Jednak nie tylko szlachetność skłania do umiłowania celu, lecz także nabyta miłość, która jest cnotą pożądania, ponieważ nabyta sprawność lub poządlliwość jest zgodna z prawidłowym powodem.

Motyw tej drogi (*motivum huius viae*) zostanie pokazany w rozwiązaniu drugiego zasadniczego rozumowania dla kwestii pierwszej [nn. 346–351].

283. Trzecia droga [n. 270] zakłada, że albo chcenie nie jest właściwym działaniem, ale jedynie aposteriorycznym aktem względem niego, albo jeśli jest działaniem, to wówczas nie jest przyporządkowane do jakiegoś aktu niższej władzy, którym kieruje, to znaczy do jakiejś władzy pożądania lub motywu władzy, lub czegoś podobnego.

284. Argumentem dla tej drogi jest stwierdzenie, że wszelkie działanie jest następstwem wyboru. Dowód wywodzi się od Filozofa z jego *Etyki nikomachejskiej*<sup>357</sup>, gdzie czytamy: „Początkiem działania jest wybór i to nie wybór ze względu na coś, lecz wybór, który jest źródłem ruchu”, a oznacza on nie przyczynę celową, ale przyczynę sprawczą. Przyczyna sprawczą w sposób naturalny wywołuje skutek, zatem itd.

285. Poza tym sprawność praktyczna jest wywiedziona (*generatur*) z działań. Sprawność praktyczna zatem jest wywiedziona z aktów, które są następstwem wyboru, zatem są działaniami.

286. Ponadto Komentator w *Etyce*<sup>358</sup> stwierdził: „Działanie jest operacją dziejącą się według wyboru”. Zatem działanie jest następstwem wyboru.

287. Przeciwno temu argumentuje się, że nie tylko akt będący następstwem wyboru jest działaniem (jest praktyczny – przyp. J.S.), ponieważ w *Etyce*

<sup>356</sup> Zob. „A więc dzielność etyczna jest trwałą dyspozycją do pewnego rodzaju postanowień, polegającą na zachowywaniu właściwej ze względu na nas średniej miary, którą określa rozum, i to w sposób, w jaki by ją określił człowiek rozsądny. Idzie tu o średnią miarę pomiędzy dwoma błędami, tj. między nadmiarem a niedostatkiem; a dalej: o średnią miarę o tyle, iż owe błędy bądź nie dochodzą do tego, co jest właściwe w doznawaniu namiętności i w postępowaniu, bądź poza tę granicę wykraczają, gdy natomiast dzielność etyczna znajduje i obiera właściwy środek”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, rozdz. 6, 1106b 36–1107a 2, s. 58–59.

<sup>357</sup> „Owóż przyczyną działania jest postanowienie – przyczyną w znaczeniu źródła ruchu”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 31–32, s. 208.

<sup>358</sup> Eustratius, *Wyjaśnienia do Arystotelesa* I, rozdz. 1, f. 3 E.

*nikomachejskiej*<sup>359</sup> Filozof stwierdza, że wybór jest słuszny wyłącznie, gdy słuszne są powód (*recta ratione*) i sprawność cnoty. Zatem cnota jest *per se* wymagana dla słusznego wyboru. Jednak warunek ten nie będzie spełniony, jeśli cnota byłaby sprawnością uzyskaną z aktów późniejszych od wyboru, ponieważ nie byłaby wówczas *per se* względem wszelkich aktów późniejszych od wyboru. Z tego powodu argument ten przybiera inną formę, mianowicie że sprawność jest uzyskana za pomocą tych samych aktów, ku którym się skłania, co wynika z tekstu *Etyki nikomachejskiej*<sup>360</sup>. Jednak cnota moralna *per se* skłania się ku słusznemu wyborowi, co jasno wynika z jej definicji podanej w *Etyce nikomachejskiej*<sup>361</sup>, cnota jest tam „sprawnością wyboru” itd. Zatem cnota moralna jest *per se* wytworzona (*generatur*) przez wybory i w rezultacie nie jest ona tylko aktami, które działają zgodnie z wyborem.

288. Co więcej, nie tylko fałszywe jest negowanie, że wybór jest działaniem (jest praktyczny – przyp. J.S.), co wykazuje powyższe rozumowanie, ale także, jak wykazano w pierwszym artykule [n. 230, n. 234], twierdzenie, że wywołany akt woli jest pierwszym działaniem (*primo praxis*), a nakazany akt jest takowym tylko dzięki niemu. Dlatego też, jeśli wybór jest w pełni samodzielny bez przyporządkowania do jakiegoś nakazanego aktu, to wówczas ze względu na brak aktu zewnętrznego jako jego podstawy, on sam będzie prawdziwym działaniem (*vere praxis*). Można to przedstawić tak: ktoś bez pieniędzy, jednak wyobrażający je sobie, zanim wybór jakiegoś działania stanie się zasadą poruszającą i kierującą go w stronę jakiegoś działania, jeśli zdecyduje się zdobyć pieniądze w taki sposób, w jaki powinien, to wówczas, o ile akt i sprawność cnoty są obecne, nie ma wymogu dalszego trwania aktu lub chęci zdobycia pieniędzy, ponieważ gdy jakiś przedmiot został przedstawiony w wyobraźni, w której można dokonać wolnego aktu, to wybór, z którego wyniesiona jest owa wolność, lub który jest wywiedziony z wolności, jest wyborem kompletnym. Nie wymaga również dalszego poszukiwania aktu, ani też czegoś zewnętrznego lub jakiegoś przyporządkowania do czegoś zewnętrznego, jeśli brak zewnętrznego aktu jako podstawy.

289. Co więcej, ów porządek może pojawić się tylko ze względu na przyczynę wywoływania „tego” skutku (*causae ad causandum „quia” effectum*). Ale to, że

<sup>359</sup> „Przyczyną zaś postanowienia jest pragnienie, któremu towarzyszy myśl o celu. Dlatego to nie ma postanowienia bez myślenia intuicyjnego i myślenia dyskursywnego ani też bez trwałej dyspozycji etycznej, gdyż nie ma trafnego działania ani jego przeciwieństwa bez obu tych czynników: myślenia dyskursywnego i charakteru”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 33–36, s. 208.

<sup>360</sup> „Jednym więc słowem, dzięki takim samym czynnościom powstają trwałe dyspozycje. Dlatego trzeba czynności swe ukształtować w pewien sposób, jako że za różnymi czynnościami idą rozmaite dyspozycje”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, rozdz. 1, 1103b 21–23, s. 271.

<sup>361</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, rozdz. 6, 1106b 36–1107a 2. Zob. powyżej przypis 160.

jakaś przyczyna sama w sobie nie jest taką, aby być wcześniejszą (*prior*) względem skutku, ale jest takową tylko dlatego, że aktualnie nakazuje wywołanie skutku, wydaje się niezgodne, ponieważ przyczyna nie uzyskuje niczego dzięki skutkowi, ani też dzięki przyporządkowaniu do niego.

290. Dlatego też, odnośnie do autorytetu z *Etyki nikomachejskiej* [zob. n. 284], stwierdzam, że w tym samym miejscu Filozof przy okazji dodaje: „Ale co do wyboru (zasady są) pożądane, a w przypadku rozumu działa się przez wzgląd na coś (to znaczy, z praktycznego powodu). Również, aby wybór był właściwy przy pożądaniu, potrzebna jest cnota”. Z czego wynika, że „wybór (wybór właściwy) nie pojawia się bez sprawności moralnej”. Zatem cnota jest w posiadaniu aktu wywołującego bardziej bezpośredniego dla niego (wyboru – przyp. J.S.) od aktu, który na zasadzie nakazu sprawia wybór. Ponieważ wywołany akt woli, który jest wyborem, jest aktem dobrym przed tym, zanim akt zewnętrzny spowodowany przez dobry wybór będzie aktem dobrym. Dowodzi to Filozof, gdy od razu dodaje (po komentarzu: „nie ma też wyboru bez sprawności”): „Ponieważ dobre działanie nie pojawi się bez zwyczaju”. Jednak, jeśli ma to być główną przesłanką udowodnienia tego, co powiedział wcześniej o wyborze, wówczas przesłanka mniejsza będzie musiała zakładać, że „dobry wybór jest dobrym działaniem”. Przyjmuję zatem argument z autorytetu, który potwierdza, że wybór jest zasadą działania w sensie źródła działania, ponieważ akt kierowany przez wybór jest także aktem moralnym. Niemniej nie wynika z tego, że tylko ten ostatni jest aktem działania, a jest raczej tak, że wybór jest aktem wcześniejszym, w związku z czym akt jest również dobrym działaniem.

291. Odnośnie do drugiego argumentu [n. 285], jeśli przesłanka większa jest prawdziwa, stwierdzam, że sprawność praktyczna jest wytworzona z wyborów, jak zostało powiedziane wcześniej o osobie, która wielokrotnie dokonuje wolnych wyborów [n. 288] i nawet bez aktu nakazującego – kiedy nie jest on osiągalny – można w takiej osobie wytworzyć wolność wyboru (*liberalitas*). Ale ponieważ, kiedy akty nakazujące są niemożliwe, to wola generalnie nie dokonuje wielokrotnie właściwego wyboru odnośnie do tych aktów – gdyż wtedy, gdy ktoś nie wierzy, że dla niego jest coś możliwe, to albo nie ma woli ku temu, lub też jego wola jest słaba, według św. Augustyna – zatem generalnie sprawność praktyczna, która jest cnotą, nie zostanie wytworzona bez nakazujących działań, które są związane z wyborami. Jednak nie może być ona wytworzona z owych związanych działań, ale pochodzi z wyborów, w których dobro moralne istnieje na sposób formalny. Tak więc w działaniach opartych na nakazie istnieje ono tylko materialnie (*in praxibus imperatis est tantum materialiter*).

292. Odnośnie do trzeciego [n. 286], w odpowiedzi na stanowisko Komentatora, konieczne jest, aby „według” (*secundum*) nie było odnoszone do przyczyny sprawczej, jeśli opis ma być zgodny z tym, co opisywane, co zostało już wykazane

przez Arystotelesa w jego *Etyce nikomachejskiej* [n. 290]. „Według” musi zaś być rozumiane skutkowo i formalnie („*secundum*” *effective vel formaliter*), lub też niech wybór będzie podejmowany w sposób wolny albo ze względu na nakazującą władzę, czy też będzie on wynikał z aktu woli, który nie jest wyborem lub chęcią. Wszystkie działania są jednak działaniem w charakterze działania (*actio de genere actionis*) zgodnego (czyli „według”) z wyborem, tak jak gdyby spowodowane były jego aktywną zasadą, czy też niech każde działanie będzie wyborem lub tym, co jest jego następstwem, ponieważ działanie w swym charakterze (*actio de genere actionis*) jest ograniczone do zasady sprawczej.

293. Te trzy drogi [n. 270, n. 281, n. 283] pokazują, że teologia jest czysto spekulatywna, nawet mimo faktu, że rozciąga się na umiłowanie celu, obojętnie czy wola rozumiana jest jako naturalnie zdeterminowana względem wskazanego wcześniej celu, czy też w sposób wolny i przygodny jest odniesiona do niego, mimo że przedmiot, z którym jest związana wola, nie jest przygodny i możliwy do wykonania [n. 281], lub też, obojętnie czy wola jest odniesiona w dowolny sposób do dowolnego przedmiotu, jednak nie działając, to znaczy nie wedle porządku aktu nakazującego, ale za pomocą wywołania (*sistendo*) w pierwszym wywołanym akcie [n. 283].

294. Zostało wszak udowodnione, że takie rozciąganie się nie zawiera aspektu praktycznego, ponieważ, wówczas – mówiąc ogólnie – każde poznanie byłoby praktyczne, gdyż rozkoszy lub umiłowaniu towarzyszy jakaś wiedza.

295. Podobnie w *Etyce nikomachejskiej*<sup>362</sup> zostało stwierdzone, że szczęśliwy człowiek „jest najdroższy Bogu”, a Filozof określa to szczęście jako spekulatywne, a nie praktyczne.

296. Przeciwno takiemu wnioskowi można jednak argumentować tak: dla wszystkich ustaleń można wspólnie stwierdzić, że jest w mocy człowieka sprawić coś takiego, co jest rzeczywiście ludzkim aktem i nie jest on właściwie skutkiem spekulacji lub działaniem. Chodzi o umiłowanie celu. Wniosek wydaje się niezgodny.

297. Ponadto dalej, owa wiedza nakierowania w przypadku żadnego chęcia nie wydaje się praktyczna, skoro teza: „prawda jest zgodnością z właściwą

<sup>362</sup> Szkot interpretuje tu słowa Arystotelesa: „Człowiek działający zgodnie z rozumem i pielęgnujący go zdaje się najlepiej do tej sprawy ustosunkowywać i być też bogom najmilszy; bo jeśli bogowie troszczą się – jak się to mniema – w jakiś sposób sprawy ludzkie, to naturalną byłoby rzeczą, by cieszyło ich to, co jest najlepsze i najbliżej z nimi spokrewnione (a tym jest rozum), i by dobrem odpłacali się ludziom, którzy to właśnie najbardziej miłują i cenią, ponieważ oni właśnie dbają o to, co bogom jest miłe, i postępują zarówno słusznie, jak moralnie pięknie”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* X, rozdz. 8, 1179a 22–24, s. 387.

pożądliwością” będzie niezgodna, gdyż taka prawda jest właściwym praktycznym działaniem umysłu, jak czytamy w *Etyce nikomachejskiej*<sup>363</sup>.

298. To, co zostało dodane o rozkoszy [n. 294], nie dotyczy wskazanego zagadnienia, ponieważ skoro rozkosz jest namiętnością wynikającą w sposób naturalny z doskonałego działania, czy to będącego spekulacją, czy też czymś, czego spekulacja dotyczy, to z faktu rozciągania się na rozkosz nie sposób wyprowadzić żadnej wiedzy praktycznej, ponieważ ściśle mówiąc rozkosz nie jest działaniem. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w suplemencie w dystynkcji piętnastej<sup>364</sup>. Niemniej miłość i pożądanie przedmiotu poznawanego w takich lub innych okolicznościach jest naprawdę działaniem (*vere praxis*) i fakt ten nie jest następstwem naturalnego nastawienia, lecz jest wolny, będąc słusznie lub niesłusznie nakłonionym (*sed libere – recte et non recte elicibilis*).

299. Z kolei to, co jest dodane o szczęściu kontemplatywnym, mianowicie że ktoś nim obdarzony jest droższy Bogu [n. 295], nie jest konkluzją nieodwołalnie wynikającą z autorytetu, ponieważ ów dodatek występuje w stronie biernej (pasywnej), jakoby szczęśliwy człowiek był „najbardziej umiłowany przez Boga”, a nie jest sformułowany w stronie czynnej, co jasno widać w tym miejscu, czytamy bowiem: „jeśli bogowie troszczą się w jakikolwiek sposób o ludzkie sprawy, to rozsądnie jest przyjąć, że oni (to znaczy owi bogowie) odczuwają radość z tego, co najlepsze i najbardziej podobne do nich. A czymś takim jest intelekt”, i dalej: „tym, którzy miłują go (to znaczy intelekt) rozsądne będzie dla bogów, aby udzielił nagrodę taką jak swym przyjaciółom”<sup>365</sup> itd.

300. Jeśli odstawi się na bok autorytet, to pojawi się pytanie: czy to przypadek, że według Arystotelesa szczęśliwa kontemplacja jest czystym i właściwym umiłowaniem, w takim rozumieniu, że umiłowanie odróżnia się od bycia zachwyconym, czy to w stosunku do spekulowanego przedmiotu, czy też do spekulacji? Odpowiadam: W *Metafizyce*<sup>366</sup> chce Filozof, aby pierwszy poruszyciel poruszał wytwarzając miłość. Zatem niższa inteligencja miłuje pierwszego poruszyciela, a on umieszcza jej szczęśliwość w spekulacji, co jasno wynika z tekstu w *Etyce*

<sup>363</sup> „[...] tylko że tam, gdzie idzie o praktyczne myślenie dyskursywne, [dobrem jest] prawdziwość zgodna ze słusznym pragnieniem”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139a 29–31, s. 208.

<sup>364</sup> *Ordinatio*, suppl., d. 15, q. un.

<sup>365</sup> Tak tłumaczyć: *quia loquitur passive, quasi „maxime amatus a Deo”, non active, sicut patet ibi; subdit enim: „Si quaedam cura humanorum a diis sit, rationabile et gaudere ipso” (supple „deos”) „optimo et cognitissimo: hoc autem intellectus”, et tunc: „diligentes ergo hoc” id est intellectum „rationabile erit deos rebeneficiare, ut amicis” etc.*

<sup>366</sup> „Przyczyna celowa w tym znaczeniu porusza się więc tak, jak przedmiot miłości, a wszystkie inne rzeczy poruszają się, będąc poruszane”. Arystoteles, *Metafizyka* XII, rozdz. 7, 1072b 3, s. 813.

*nikomachejskiej*<sup>367</sup>. Zatem on sam obejmuje spekulację nie tylko zachwytem, ale też umiłowaniem. Dlatego według niego nie będzie wiedzą praktyczną z tego powodu, że ją obejmuje, ale takową będzie wiedza spekulatywna.

301. Jednak, dlaczego nie dochodzi on do takiego wniosku, skoro przyjmuje ideę nauki praktycznej i nauki spekulatywnej? Dwa pierwsze sposoby odrzucające ów pogląd (to znaczy, że teologia jest praktyczna – przyp. J.S.) są, według Filozofa, uprawnione do określenia teologii jako nauki spekulatywnej. Odpowiadam: „umiłowanie” (*amare*), które umieszcza on w inteligencji, uznałby za zgodne z wolą na podstawie naturalnej konieczności w taki sposób, że nie byłoby sprawą przygodności popełnianie przez nią błędów, tak jak podejmowane przez nią słuszne działania, a zatem w odniesieniu do niej, o wiedzy mówi się wyłącznie pośrednio, a nie wprost, obojętnie czy pod uwagę bierze się przedmiot konkretny, czy też jakikolwiek jej warunek, lub też okoliczność aktu woli (*actus volendi*).

302. Teolodzy nie powinni się wypowiadać w ten sposób o miłości inteligibilnych stworzeń do Boga w konkretnym przypadku i podobnie w odniesieniu do okoliczności aktu, jak zostało to przedstawione w argumentacji przeciwko pierwszej drodze w pierwszych dwóch rozumowaniach [nn. 274–275]. Jeśli zatem on (to znaczy Filozof – przyp. J.S.) zgodził się z nami w tym, że umiłowanie celu może w sposób wolny i słuszny, a nie niesłuszny, być wywołane i że słusznie

<sup>367</sup> Dłuższy wywód: „Dla człowieka tedy jest nim życie zgodne z rozumem, ponieważ rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem. Takie więc życie jest też najszcześniejsze. Na drugim zaś miejscu stoi życie zgodne z cnotami, jako że czynności, w których się one w iszczą, są [specyficznie] ludzkie. Bo postępujemy z sobą sprawiedliwie i mężnie, i w inne sposoby zgodne z dzielnością etyczną, w transakcjach rodzących zobowiązania i w innych okolicznościach, i we wszelkiego rodzaju stosunkach, i w sprawach uczuciowych – trzymając się tego, co przystoi każdemu; wszystko to zaś zdaje się być [specyficznie] ludzkie. Wydaje się nawet, że niektóre z tych rzeczy wynikają ze spraw cielesnych i że dzielność etyczna związana jest na różne sposoby z namiętnościami. Zresztą rozsądek jest też związany z dzielnością etyczną, a dzielność ta z rozsądkiem, ponieważ zasady rozsądku zgodne są z tym, co nakazują różne zalety etyczne, a to, co słuszne w dziedzinie etyki, jest zgodne z rozsądkiem. Owóż będąc związane z namiętnościami, muszą zalety etyczne należeć do naszej złożonej natury; a zalety naszej złożonej natury są właśnie ludzkimi zaletami. A więc i życie zgodne z nimi i szczęście. [Dzielność] natomiast rozumu jest czymś odrębnym; tyle tylko niechaj będzie o niej powiedziane; wdawanie się bowiem pod tym względem w szczegóły przekraczałoby ramy, któreśmy sobie zakreślili. Zdaje się jednak, że potrzebuje ona niewielkiego uposażenia dobrami zewnętrznymi, a [w każdym razie] mniejszego niż dzielność etyczna. Ale jeśli nawet przyjmując, że każdej z nich trzeba owych dóbr, to w równej mierze (choćbyż mąż stanu więcej ma do czynienia ze sprawami ciała i tym podobnymi) – to bowiem niewielką może czynić różnicę – to jednak, jeśli idzie o wykonywanie swoistych czynności [każdego z tych rodzajów dzielności], różnica jest wielka. Szczodremu trzeba będzie pieniędzy, aby dokonywał aktów szczodrości, sprawiedliwemu – aby mógł odwdzięczać się (same bowiem chęci są niedostrzegalne, a nawet ludzie, którzy są niesprawiedliwi, twierdzą, że pragną postępować sprawiedliwie); mężnemu trzeba będzie siły, jeśliby miał dokonać jakiegos z tych czynów, które odpowiadają jego cnotce, a umiarkowanemu – odpowiedniej sposobności”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* X, rozdz. 8, 1178b 7–32, s. 382–383.

wywołane może być tylko pod warunkiem zgodności ze słusznym rozumowaniem, które nie tylko ukazuje przedmiot, ale także jako wywołanego go uzasadnia, to wtedy być może uznałby on, że istnieje wiedza praktyczna w odniesieniu do takiego umiłowania, która byłaby zgodna ze słuszną pożądlivością. Dlatego teologowi, który nie zgadza się z nim z kwestii przesłanki mniejszej, lepiej jest twierdzić, że nie zgadza się ostatecznie z wnioskiem niż go zaakceptować, skoro nie przyjmuje przesłanki mniejszej.

Kiedy więc stwierdzasz, że od Filozofa czerpiemy idee praktyczności i spekulatywności, jest to prawdą i zgadzamy się z przesłanką większą zakładającą, że jest ona (teologia – przyp. J.S.) spekulatywna – chociaż wskazuje się ten fakt ze względu na przedmiot – jednak rozciąga się ona także na miłość. Jednak w żaden sposób nie jest to coś wiążącego (*directiva*) w akcie przedmiotu jako podlegającemu okolicznościom i jako przedmiotowi konkretnemu. Niemniej w badanym przypadku przesłankę mniejszą, którą zakłada Filozof razem z większą, musimy odrzucić<sup>368\*</sup>.

303. Istnieje jeszcze czwarta droga, która mówi, że teologia jest afektywna. I może być rozumiana poprawnie, jeśli afektywność uznaje się za coś praktycznego. Jednak, kiedy uznaje się ją za trzeci typ nauki różny od praktyczności i spekulatywności, to wówczas jest to niezgodne z tym, co zostało stwierdzone w pierwszym artykule, to znaczy, że miłość jest prawdziwym działaniem [nn. 228–235]. Jest to również niezgodne z poglądem wielu autorytetów, które uznają, że nauka dzieli się wyłącznie na praktyczną i spekulatywną i nie istnieje żaden trzeci jej typ.

304. W piątej drodze uznaje się, że teologia jest kontemplacyjna. Na potwierdzenie przywołuje się św. Augustyna i jego dzieło *O Trójcy Świętej*<sup>369</sup>, gdzie

<sup>368</sup> \* [cancellatus] A skoro taka konieczność w intelekcie pojawia się z natury woli, która miłuje Boga, to czy wtedy sytuowałoby się konieczność w woli mędrca, którą sam uznałby w naturalny sposób za szczęśliwą? Jeśli nie, to wówczas mędrzec mógłby się kierować w stronę takiego działania. Odpowiadam następująco: wyklucza to jedynie, aby taki człowiek działał w sposób praktyczny, ponieważ uznał, że jego szczęście jest spekulatywne.

<sup>369</sup> Dłuższy wywód: „Istnieje jednak różnica pomiędzy kontemplacją dóbr wiecznych a działaniem pozwalającym nam czynić właściwy użytek z rzeczy tego świata, tak że pierwsza jest mądrością, a druga wiedzą. To prawda, że niekiedy mądrość bywa nazywana wiedzą, jak to widzimy u Apostoła: «Teraz niedoskonale wiem, lecz potem poznam tak, jak sam jestem poznany» (1 Kor 13,12). Wiedza, o której tu mowa, niewątpliwie oznacza kontemplację Boga, która stanie się najwyższą nagrodą dla świętych. Natomiast kiedy Apostoł mówi: «I tak jednemu dostaje się przez Ducha mowa mądrości, a innemu mowa umiejętności według tegoż Ducha» (1 Kor 12,8), to niewątpliwie je wówczas rozróżnia, choć nie wyjaśnia ani ich istoty, ani zachodzącej pomiędzy nimi różnicy, ani cech rozpoznawczych. Zgłębiając nieprzebrane bogactwa Ksiąg Świętych, znalazłem w księdze Hioba takie słowa tego świętego męża: «Oto pobożność to jest mądrość, a odstępować od złego – wiedza» (Hi 28,28). Rozróżnienie to ukazuje nam, że mądrość odnosi się do kontemplacji, a wiedza – do działania. W cytowanych słowach Hiob utożsamia pobożność z kultem Boga, co po grecku wyklada się *theosebeia*. Istotnie takie słowo zawierają kodeksy greckie. I cóż ponad Boga wśród wiecznych rzeczywistości? Tylko Jego natura

wskazuje on, że mądrość odnosi się do kontemplacji, a nauka do działania. A skoro teologia w sensie właściwym jest mądrością, a nie nauką, zatem nie będzie ona praktyczna, lecz kontemplacyjna.

Odpowiadam: św. Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej*<sup>370</sup> stwierdza, że dwie części duszy, wyższa i niższa, są odróżnione wyłącznie ze względu na ich funkcje. I w obu istnieje trójpodział (ale w wyższej jest to obraz Trójcy Świętej<sup>371</sup>), choć wyłącznie wyższa jest kontemplacyjna, ponieważ odnosi się do rzeczy wiecznych. Zatem kontemplacja, o której mówi, nie jest oddzielona od spekulacji jako odrębna nauka. Kontemplacja bowiem zawiera pamięć, inteligencję i wolę, i w ten sposób kontemplacja może wykraczać poza wąskie rozumienie nauki, co może się pojawić w przypadku działania, to znaczy pod względem wewnętrznej części odniesionej do rzeczy istniejących czasowo i ona również zawiera trójpodział. Jeśli więc przyjąć za św. Augustynem, że teologia jest kontemplacyjna, to nie wyklucza jej praktycznego statusu, jeśli rozciąga się ona na praktyczne działanie w przypadku swej wyższej części.

305. Istnieje jednak jeszcze inny pogląd zgadzający się z poprzednimi we wniosku dotyczącym uznania, że nauka jest spekulatywna i praktyczna. Dowodzi

---

jest niezmienna. A czym jest kult Boga, jeśli nie miłością ku Bogu, miłością, która sprawia, że już teraz pragniemy Go widzieć, że wierzymy i ufamy, iż oglądać Go będziemy. W miarę, jak naprzód postępujemy, «teraz widzimy przez zwierciadło, w zagadce widzimy, lecz kiedyś» objawi się nam wyraźnie. To bowiem Apostoł Paweł chce wyrazić, kiedy mówi: «twarzą w twarz». A Jan rzecze: «najmilsi, teraz jesteście dziećmi Bożymi. A czym kiedyś będziemy, to się nie ujawniło jeszcze. Wiemy tylko, że gdy się to ujawni, podobni będziemy do Niego, bo ujrzemy Go takim, jakim jest» (1 J 3,2). Wydaje mi się, że w tych i tym podobnych tekstach jest mowa o mądrości. Natomiast «odstępować od złego», to niewątpliwie dotyczy rzeczy doczesnych. Bo czasowi będąc, jesteście wśród złych rzeczy, od których mamy «odstępować». Toteż wszystko, cokolwiek czynimy roztropnie, mężnie, z umiarem i sprawiedliwie, to należy do wiedzy, czyli umiejętności postępowania, uczącej nas działać tak, by unikać zła i pragnąć dobra. Odnosi się do niej również i to wszystko, czego uczymy się tytułem przykładu z historycznego poznania i co w odpowiednim dostosowaniu naświetla nasze własne życie». Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XII, rozdz. 14, n. 22, s. 374–375.

<sup>370</sup> „Kiedy więc rozprawiamy o naturze rozumnej duszy ludzkiej, wówczas mówimy o niej jako o rzeczy jednej, ponieważ wymienione przeze mnie rozróżnienie dotyczy tylko funkcji. Dlatego to, doszukując się tutaj śladów Trójcy, szukamy ich w całej duszy, bez odróżnienia rozumnego działania odnoszącego się do spraw doczesnych od kontemplacji rzeczy wiecznych i bez szukania trzeciego elementu, który by dopełniał tę trójcę. Triadę mamy odkryć w naturze całej duszy. Pomijamy więc działalność rozumu mającą za przedmiot sprawy doczesne, która domaga się funkcji dodatkowej, w związku z czym pewna część duszy jest jakby przydzielona do zajęcia się sprawami niższymi. Pomijamy tę działalność, ażeby odkryć Trójcę w duszy jednej i nie podzielonej. Jedynie w tym, co należy do dziedziny kontemplacji rzeczywistości wiecznych, odnajdujemy nie tylko ślady Trójcy, ale nawet obraz Boży. Także i w tej dziedzinie duszy, która jest nastawiona na zawiadywanie sprawami doczesnymi, dostrzegamy pewne ślady troistości, ale obrazu Bożego odkryć tu nie możemy”. Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, ks. XII, rozdz. 4, n. 4, s. 357–358.

<sup>371</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 3, p. 3, q. 4 [III, 338–357].

się go na dwa sposoby. Pierwszy sposób przedstawia się następująco: jeśli jest zasada, w oparciu o którą przyjmuje się istnienie nauczania, w którym są spisane jedne treści dotyczące prawa i inne dotyczące filozofii, i wiedza taka powinna być spekulatywna oraz praktyczna, obojętnie czy wszystkie jej treści są spisane w oddzielnych księgach, czy też razem i wymieszane, to podobna zasada działa odnośnie do nauczania (to jest teologii – przyp. J.S.) treści spekulatywnych i praktycznych, które są ujęte razem, a nie pogrupowane w osobnych księgach czy rozdziałach, połączone i wymieszane. Zatem jest ona spekulatywna i praktyczna.

306. Ponadto dowodzi się tego w ten sposób, że każda wiedza spekulatywna dotyczy rzeczy możliwych do uczynienia tylko w takim stopniu, w jakim to niezbędne do spekulacji na ich temat. Podobnie każda nauka praktyczna dotyczy rzeczy, o których się spekuluje tylko w takim stopniu, w jakim jest to niezbędne dla działania, na które się ona rozciąga. Ta nauka zajmuje się rzeczami możliwymi do uczynienia bardziej niż jest to niezbędne przy spekulowaniu o nich i dokładniej zajmuje się w taki rzeczami, o których się spekuluje bardziej niż jest to niezbędne dla wiedzy praktycznej odnoszącej się do nich. Zatem jest ona (owa nauka) spekulatywna i praktyczna. Przesłanka jest oczywista w oparciu o fakt, że rzeczy, o których się spekuluje, występują w nauce praktycznej tylko w takim stopniu, w jakim jest to konieczne dla praktycznego ich zastosowania, a rzeczy możliwe do wytworzenia pojawiają się w nauce spekulatywnej tylko w zakresie niezbędnym dla procesu spekulacji. Mniejsza przesłanka jest oczywista, ponieważ nauka dotyczy rzeczy możliwych do wytworzenia wtedy i tylko wtedy, gdy jest dokładnie o nich, a dotyczy rzeczy spekulatywnych wtedy i tylko wtedy, gdy jest dokładnie o nich.

307. Przeciwno temu argumentuje się tak: sprawność, która nie pochodzi od swego przedmiotu nie jest określana z punktu widzenia przedmiotu (ponieważ wówczas potrzebowałaby konieczności dwóch niezależnych zawierzeń). Taka sprawność (teologii) nie jest określana z punktu widzenia jej przedmiotu, zatem nie określa się jej z perspektywy przedmiotowej. Dlatego nie ma dwóch sprawności, które byłyby wyróżniane ze względu na rzeczy uczynione i rzeczy podlegające spekulacji.

308. Ponadto chociaż opinia wspomina o dwóch sprawnościach, które powinny prawdopodobnie dotyczyć teologii, jak to czytamy w Piśmie Świętym, to jednak istnieje jeszcze teologia sama w sobie, której przedmiotem jest Boska istota jako taka (*essentia divina ut haec essentia*) (w ten sposób mówiło się o przedmiocie teologii w n. 167), w stosunku do której nie wydaje się to prawdopodobne. Ponieważ chodzi o ten przedmiot, jeśli jest on najprawdziwszym jednostkowym przedmiotem wiedzy, to wtedy jakaś jedna wiedza ma prawdziwie taką naturę, że w pierwszym rzędzie dotyczy tego przedmiotu. Gdyby zaś istniała jakaś inna wiedza, która nie dotyczyłaby takiego przedmiotu, ale byłaby

o czymś pierwszym, ale innym, to wówczas owa wiedza nie byłaby teologią samą w sobie. Stąd teologia jest po prostu jedną sprawnością, chociaż nie jest wykluczone, że może istnieć w Piśmie Świętym jakaś wiedza, która dotyczyłaby innego przedmiotu.

309. Poza tym jest jasne, że porządek nauk ze względu na szlachetność ustalony jest z punktu widzenia jednego przedmiotu, ponieważ nie mogą istnieć po prostu dwie nauki o czymś pierwszym. Stwierdzam zatem, że jedyną i najbardziej szlachetną jest teologia, która jako jedyna dotyczy wyłącznie tego, co jest pierwszym przedmiotem teologii<sup>372</sup>.

310. Ponadto sprowadzam rozumowanie przedstawione w jednej z dróg [n. 306] do przeciwnego wniosku, mianowicie że taka wiedza jest praktyczna, w której przypisanie rzeczy do spekulacji nie jest większe niż przynależność – części wiedzy o nich – do praktyki lub wiedzy praktycznej. Ta wiedza (teologia – przyp. J.S.) nie dotyczy rzeczy przeznaczonych do spekulacji w większym stopniu niż wiedza o nich wymagana do kierowania wiedzą praktyczną i praktyką, zatem itd.

Dowód na przesłankę mniejszą: jakakolwiek wiedza o warunkach pożądlivosti celu i o warunkach tego, co jest u celu w takim zakresie, w jakim jest u celu, oraz po trzecie dotycząca warunków jakiegokolwiek części lub innych rzeczy, o warunkach których władza działania (*potentiam operativam*) nie będzie w błędzie tylko wtedy, gdy jest na nie nakierowana, koniecznie musi być wiedzą praktyczną. Żadna wiedza nie zajmuje się celem i tym, co jest u celu, nie będąc taką wiedzą, zatem itd. Alternatywnie: w żaden sposób nie jest możliwe dla ignorantą, by błędził w odniesieniu do nich (*illas contingit voluntatem ignorantem errare*), co zostanie przedstawione w rozwiązaniu trzeciego zarzutu [n. 322] przeciwko głównemu rozwiązaniu kwestii<sup>373\*</sup>.

311. Założenie jest oczywiste, ponieważ wszelkie warunki dotyczące celu ukazują się z natury jako w większym stopniu zdolne do pożądanego celu, zaś warunki rzeczy, które są w celu, ukazują się z natury jako rzeczy odniesione do celu.

<sup>372</sup> Zob. nn. 307–309 niniejszego „Prologu”. Por. *Reportatio Parisiensis*, Prologus, quaestiuncula 2, n. 13–14 [XXII 51a–52b, Vivès]. We wspomnianym wydaniu krytycznym Rodlera: *Rep. I–A Prologus*, quaestiuncula, n. 212–215 s. 67–68.

<sup>373</sup> \* [cancellatus] Chociaż Trójca Święta nie skłania ku większemu pożądanemu celu niż trzy Osoby Boskie osobno (gdyż Trójca Święta jest celem tylko w takim stopniu, w jakim trzy Osoby Boskie są Jednym Bogiem), to jednak wola, która nie zna Trójcy, może błędzić miłując lub pragnąc celu odnosząc się tylko do jednej z Boskich Osób. Podobnie wola nieświadoma faktu, że Bóg stworzył świat może błędzić nie odpowiadając miłością, której wymagałaby wdzięczność za tak wielki Boży dar, który może nam służyć. W ten sposób, nie znając artykułów wiary odnoszących się do zadośćuczynienia, można być niewdzięcznym, nie odpłacając za tak wielką miłość. Podobnie w przypadku innych artykułów wiary.

312. Odnośnie do argumentu [n. 306] jest oczywiste, że przesłanka mniejsza jest fałszywa. Aby to udowodnić, twierdząc, że cel i rzeczy związane z celem nie mogą być ujmowane w przedstawiony sposób w sensie ścisłym bez całościowej wiedzy będącej dla stworzonego intelektu wiedzą praktyczną, ponieważ całość wiedzy z natury ukazuje cel, a czyni to za pomocą zdolności do pożądanego i za pomocą rzeczy, które są ujęte w celu ze względu na ich przyporządkowanie do celu lub w odniesieniu do czegoś, w stosunku do czego nienakierowana wola może się mylić.

313. Inny pogląd utrzymuje ten sam wniosek, ale wychodzi z założenia, że teologia jest po prostu jedną sprawnością<sup>374\*</sup>.

### B. Własny pogląd Szkota

314. Odnośnie do kwestii [n. 217] odpowiadam zatem, że skoro wywołany akt woli jest najbardziej prawdziwym działaniem, nawet jeśli nie towarzyszy mu żaden nakazany akt (jak wynika z pierwszego artykułu [n. 230, n. 232, nn. 234–235], i skoro rozciąganie się wiedzy praktycznej polega na zgodności z działaniem i pierwszeństwie przydatności [nn. 236–237], wynika z tego, że praktyczna jest taka wiedza, która jest zgodna z właściwym chceniem i w naturalny sposób jest względem niego wcześniejsza, aprioryczna. Jednak całość teologii konieczna dla stworzonego intelektu jest właśnie zgodna z aktem stworzonej woli i względem niego wcześniejsza. Zatem itd. Dowód na przesłankę mniejszą przedstawia się tak, że pierwszy przedmiot teologii jest wirtualnie zgodny z właściwym chceniem, ponieważ z jego idei pochodzą zasady powinności zawarte w woli<sup>375</sup>. Determinuje on również stworzony intelekt do poznania określonej powinności

<sup>374</sup> \* [interpolacja] z powodu jej jednego przedmiotu, którym jest Bóg, w którym skupiają się wszystkie treści rozważane w nauce. Wszystkie bowiem owe treści przynależą do tej nauki, o ile uczestniczą w czymś boskim. Zatem bez względu na to, czy uwzględnia ona działanie, czy też nie, jak w przypadku nauki czysto spekulatywnej, formalna jedność przedmiotu tej nauki sprawia, że jest ona jedna. Przeciwno tej opinii argumentuje się tak: zawsze, kiedy coś wspólnego jest dzielone wprawdzie w oparciu o pewne sprzeczne z sobą różnice, niemożliwe jest, aby obie sprzeczne różnice znajdowały się w jednej rzeczy podległej czemuś wspólnemu. Jednak nauka w ogólności wprawdzie dzieli się na praktyczną i spekulatywną, dlatego też niemożliwe jest, aby w jednej nauce odnajdywać sprzeczne z sobą treści. Przesłanka większa jest oczywista, ponieważ jeśli dwie sprzeczne z sobą różnice dzielą jakąś wspólną rzecz, to wtedy mogą być z sobą w tej rzeczy zgodne, a w konsekwencji całość może być cielesne i niecielesne, zaś to samo zwierzę zarazem zmysłowe i niezmysłowe, z kolei jeden człowiek rozumny i nierozumny, co jest absurdalne. Przesłanka mniejsza wynika wprost z początku *Metafizyki* Awicenny i z tego, co Komentator pisze w pierwszym komentarzu do *Etyki*. Poza tym, w przypadku jednej i tej samej rzeczy pojawia się sprzeczność, na przykład, że rozszerza się na coś i nie rozszerza, oraz wiele innych niezgodnych treści. Dodatek.

<sup>375</sup> Zob. n. 277 niniejszego „Prologu”. Por. *Ordinatio* III, d. 37, q. un., n. 5–6 [X, 272–273].

samego działania w odniesieniu do wszelkich koniecznych części teologii, naturalnie zanim chce ich stworzona wola, w przeciwnym bowiem razie nie byłyby one konieczne. Dlatego też z pierwszego przedmiotu wynikają zarówno zgodność, jak i prymat teologii względem woli, a tym samym również rozciąganie się na działanie, w którym sama rozciągająca się wiedza musi zostać nazwana praktyczną. Potwierdzeniem takiego rozumowania jest fakt, że pierwszy przedmiot teologii jest ostatecznym celem, a zasady istniejące w stworzonym intelekcie pochodzące z ostatecznego celu są zasadami praktycznymi, stąd zasady teologii są praktyczne. Zatem wnioski również są praktyczne.

315. Jeśli zaś argumentuje się przeciwko temu, odwołując się do tego, co zostało powiedziane w poprzedniej kwestii, to znaczy, że Bóg nie jest pierwszym przedmiotem, to tutaj w takim stopniu, w jakim jest On celem, jest też tą istotą [n. 167, n. 195]. Zaś zasady wyłonione z celu jako celu są praktyczne, zatem itd.

316. Ponadto wiedza o ostatecznym celu nie jest bezpośrednio zgodna (*non est immediante conformis*), ani też ze swej natury nie musi być zgodna z wywołaniem działania. Dlatego też nie jest ona w pierwszym rzędzie praktyczna.

317. Ponadto pierwszy przedmiot wirtualnie zawiera zgodność z właściwym działaniem, ale nie zawiera tylko tej wiedzy o tej zgodności. W przeciwnym razie nie istniałaby o nim spekulatywna nauka (*scientia speculativa*), co jednak wydaje się nieuzasadnione. Ponieważ w jaki sposób są praktycznymi prawdy: „Bóg jest trójjedyny” czy też „Ojciec zrodził Syna”? Dlatego też pierwszy przedmiot zawiera jakąś wiedzę spekulatywną. Zatem z wirtualnej zgodności pierwszego przedmiotu z działaniem nie wynika, że teologia jest praktyczna, ponieważ prawdy, które są najbardziej teologiczne w stopniu, w jakim teologia odróżnia się od metafizyki, są spekulatywne.

318. Ponadto nauka o Bogu, która jest o tym samym pierwszym przedmiocie, winna być w tym przypadku praktyczna, a wydaje się, że rozumowanie przedstawione w rozwiązaniu kwestii [n. 314] może być zastosowane do Boskiego intelektu, tak jak zostało zastosowane do intelektu stworzonego.

319. Odnośnie do pierwszego [n. 315], twierdząc, że odniesienie do celu nie jest tym, czym są zasady wywiedzione z jakiejś nauki, lecz absolutny przedmiot jest tym, na czym odniesienie to jest ugruntowane. Takim przedmiotem zaś jest „ta istota” (*„haec essentia”*).

320. Odnośnie do drugiego [n. 316], twierdząc, że to, co wirtualnie zawiera odpowiednią wiedzę, jest odpowiednio wirtualnie, a zatem jest wiedzą praktyczną, ponieważ praktyczne wnioski posiadają praktyczne zasady. Z kolei wiedza najbliższa temu, co dotyczy celu, jest wiedzą o czerpaniu korzyści z celu

(*fruitionis finis*), a to jest naturą będącą formalnie zgodną z działaniem korzyści (*praxi fruitionis*)<sup>376</sup>.

321. Odnośnie do trzeciego [n. 317], twierdzą, że pierwszy przedmiot zawiera tylko taką wiedzę, która jest zgodna z właściwym chceniem, ponieważ dzięki niemu nie wiadomo o woli, czy istnieje jakaś jej powinność lub czy wirtualnie zawiera wiedzę o takiej powinności. Uznaję to, co jest wykazane, jako niezgodność we wniosku, to znaczy, że nie może być o nim żadnej nauki spekulatywnej. Koniecznie więc wiedza o nim i o czymś wewnętrznym, poznawanym dzięki niemu, jest w pełni zgodna z działaniem i jest wcześniejsza, jeśli to, co jest poznane, jest konieczne.

322. Kiedy przykład wyprowadzony jest z prawd, które wydają się wyłącznie prawdziwe na gruncie teologicznym, a nie metafizycznym, czyli na przykład: „Bóg jest trójjedyny”, „Ojciec rodzi Syna” [n. 317], twierdzą, że są one prawdami praktycznymi. Pierwsza prawda rzeczywiście wirtualnie zawiera wiedzę o powinności miłości kierującej ku trzem Osobom w ten sposób, że gdyby został wywołany akt tylko w odniesieniu do jednej z nich, z wykluczeniem pozostałych (co mógłby uczynić niewierzący), to wówczas taki akt byłby niewłaściwy<sup>377</sup>. Druga prawda zawiera wiedzę o powinności aktu dotyczącego dwóch osób, z których jedna pochodzi od drugiej.

323. Stawia się wobec powyższego zarzut, że tylko to, co istotowe, jest przyczyną określania aktu miłości, a teologia w sensie właściwym bardziej jest o tym, co osobowe niż istotowe, gdyż jakieś treści istotowe mogą być poznane w ramach metafizyki. Dlatego teologia w takim stopniu, w jakim różni się od metafizyki, nie jest praktyczna, co jest dla niej najwłaściwsze. Dowodem na pierwsze twierdzenie jest to, że w przeciwnym razie powinna istnieć jakaś inna podstawa miłości do jednej Osoby, która nie byłaby podstawą miłości dla pozostałych, co jest z gruntu fałszywe, ponieważ wtedy żadna z Osób nie byłaby sama w sobie uświęcona (*beatificaretur*).

Odpowiadam: istotowo jest absolutnie powodem określania aktu miłości jako „tego, dzięki któremu”, zaś Osoby określają akt miłości jako przedmioty umiłowania. Dla powinności aktu nie wystarcza, aby posiadał on formalny powód, który dopasowuje go do przedmiotu, ale wymagane jest także, aby posiadał on odpowiedni przedmiot, w którym ów formalny powód istnieje. Tak więc poza wiedzą o powinności, która zawiera się istotowo w akcie umiłowania Boga, istnieje jeszcze odniesienie osobowe zawierające ostateczną (*ulteriozem*) właściwą wiedzę o wymaganej powinności.

<sup>376</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 1, p. 1, q. 1, n. 16–17 [II, 10–11].

<sup>377</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 1, p. 1, q. 2, n. 51–53 [II, 35–37].

324. Odnośnie do czwartego [n. 318], można by uznać, że teologia Boga dotycząca rzeczy koniecznych jest praktyczna, ponieważ w Jego intelekcie pierwszy przedmiot teologiczny jest natury zrodzonej, zatem w takiej sytuacji wiedza jest zgodna z prawowitą wolą i jest ona (wiedza – przyp. J.S.) w naturalny sposób wcześniejsza względem samej woli. Fakt zgodności wydaje się oczywisty. Fakt, że jest wcześniejsza, dowodzi się w oparciu o to, że intelekt w naturalny sposób poznaje pierwszy przedmiot przed tym, zanim zechce go wola. W związku z tym może on (intelekt – przyp. J.S.) w naturalny sposób posiadać wcześniejszą względem woli wszelką wiedzę odpowiadającą temu, co wirtualnie zawiera się w rozumieniu pierwszego przedmiotu. Tego rodzaju wiedzą jest wszelka konieczna wiedza o czymkolwiek, co jest związane z pierwszym przedmiotem. Przyjęty wniosek jest oczywisty i to dwojako. Po pierwsze, ponieważ jeśli wola zostałaby wykluczona jako niemożliwa, to wówczas intelekt mógłby posiadać wystarczającą wiedzę wirtualnie zawartą w rozumowym ujęciu pierwszego przedmiotu, a jest tak dlatego, że owo rozumowe ujęcie poprzedza chcenie (akt woli – przyp. J.S.). Po drugie, Boski intelekt nie jest dyskursywny i z tego względu w naturalny sposób nie musi wprawdzie dokonywać rozumowego ujęcia pierwszego przedmiotu, zanim nie pozna wszystkiego, co związane jest z wiedzą, która wirtualnie zawarta jest w przedmiocie. Dlatego jeśli ów intelekt poznaje pierwszy przedmiot przed tym, zanim wola cokolwiek zechce, to poznaje on wszystko jako wiedzę zawartą w pierwszym przedmiocie przed działaniem woli (ten drugi dowód na wniosek jest słabszy).

325. Jeśli zaś kwestionuje się fakt, że Boża wola nie jest sama z siebie pierwszą władzą Boga podczas Jego działania w sytuacji, gdy jej działanie poprzedza wiedza, której winna być podporządkowana w ten sposób, aby owo działanie było właściwe, to jednak wydaje się, że wniosek nie jest słuszny. Najwyższa wolność Boskiej woli znika bowiem w sytuacji, gdy owa wola zostanie zdeterminowana do działania przez coś innego, a nie wtedy, gdy przez samą siebie zostanie sprowadzona do działania. Jednak, jeśli wszystkie jej działania są poprzedzone wiedzą praktyczną, to wtedy wola do swego pierwszego działania zostanie zdeterminowana przez intelekt, ponieważ nie może się mu sprzeciwić, gdyż wówczas mogłaby popełnić grzech.

326. Ponadto wskazano wcześniej, że Filozof konsekwentnie słusznie przyjmuje, że inteligencja w sposób naturalny miłuje Boga, kiedy Go widzi (*intelligentia naturaliter amat Deum visum*). Dlatego też wiedza, która ukazuje Boga, nie jest praktyczna. Podobny wniosek dotyczy Boga w sposób naturalny miłującego samego siebie.

327. Poza tym coś, co kieruje, jest przyczyną w relacji do tego, co jest kierowane, stąd między nimi istnieje realna różnica. Jednak taka różnica nie istnieje między Bożym intelektem i Jego wolą. Potwierdzeniem tego jest to, że jeśli ktoś

poznaje akt woli, który został już wywołany, to wówczas intelekt nie kieruje, ponieważ kieruje tylko wtedy, gdy jest wcześniejszy odnośnie do tego, co jest kierowane. W Bogu Jego chcenie nie jest następstwem istnienia woli, zatem Jego chcenie nigdy nie jest czymś, co można by wywołać, co zawsze pojawia się w odniesieniu do tego, co wywołane. Zatem itd.

328. Wydaje się teraz, że w konsekwencji tego, co zostało powiedziane wcześniej [nn. 274–277, n. 310, n. 312, n. 314, nn. 319–320, nn. 322–323], należy stwierdzić, że gdy myśli się o władzy, która udziela właściwego nakierowania w działaniu, to pierwszą władzą jest ostateczny cel wirtualnie zawierający wiedzę i powinność konieczną do jakiegokolwiek działania, na podobnej zasadzie jak pierwszy przedmiot nauki spekulatywnej zawiera przede wszystkim wiedzę o prawdach dotyczących spekulowania. Ale owa pierwsza władza, która jest celem, udziela właściwych wskazówek intelektowi oraz woli zgodnie z tym, czym owe dwie siły w naturalny sposób dysponują w działaniu, a czyni to w ten sposób, że wytwarza wiedzę zgodną z poprawnym działaniem przed poprawnym działaniem lub zanim uczyni poprawne działanie. W ten sposób pojawi się inna władza, która jest w sensie właściwym wcześniejsza względem władzy działania, z powodu czego wydaje się, że trzeba uznać wniosek wydedukowany z pierwszego rozumowania [n. 325]. Ustalenie to rodzi jednak krytykę [n. 325], można bowiem stwierdzić, że podobnie jak wolność jest w sensie uniwersalnym zgodna z właściwym pojmowaniem, podobnie najwyższa wolność jest zgodna z najdoskonalszym pojmowaniem. Jednak najdoskonalsze pojmowanie działania zawiera wiedzę o zgodności, gdy jest z konieczności zgodne z działaniem.

329. Kiedy zaś dalej argumentuje się, że to powinno być wówczas determinowane przez coś jeszcze [n. 325], należy odrzucić takie rozumowanie w oparciu o uznanie, że determinacja winna być uzyskana dzięki dostatecznemu sprawcy (*fit per agens sufficiens*). Choć może być to zgodne z wiedzą właściwą i wcześniejsze względem działania, to jednak nie jest tak, jak gdyby intelekt był dzięki swej wiedzy jakąś dostateczną przyczyną czynnie determinującą wolę do działania, lecz wynika to właśnie z doskonałości woli, która z natury działa wyłącznie zgodnie z aprioryczną mocą w działaniu, kiedy owa aprioryczna moc działa w sposób doskonały na jego (intelektu – przyp. J.S.) przedmiot, to znaczy, kiedy z góry intelekt poznaje tak dobrze, jak może poznać. Jednak przypisuję to wyłącznie rzeczom przygodnym, odnośnie do których Boży intelekt nie posiada całej wiedzy możliwej dla niego przed jakimkolwiek aktem woli<sup>378</sup>. W związku z tym, odnośnie do owych rzeczy przygodnych, twierdzę, że nie jest konieczne, aby działał on zgodnie z aprioryczną mocą, ponieważ on sam z siebie nie ma właściwej zgodnej wiedzy dotyczącej takiego przedmiotu. Jednak inaczej wygląda problem

<sup>378</sup> Zob. *Ordinatio* II, d. 26, q. un. [VIII, 271–282].

w odniesieniu do wiedzy dotyczącej tych rzeczy, które są konieczne, ponieważ zawierają one najdoskonalszy wgląd w siebie same bez jakiegokolwiek aktu woli<sup>379\*</sup>.

330. I chociaż odpowiedź ta wydaje się znosić argument [n. 325] i następne argumenty też można wyeliminować [nn. 326–327], to jednak należy odpowiedzieć inaczej i stwierdzić, że konieczna teologia istniejąca w Bożym intelekcie nie jest praktyczna, ponieważ nie istnieje żadne naturalne pierwszeństwo uformowania i nakierowania intelektu względem woli, które sprawiłoby, że byłaby ona uformowana i nakierowana na coś. Ponieważ jakakolwiek wiedza o powinności działania zostałaby przyjęta, pomimo faktu, że sama mogłaby być zgodna lub zdolna do nakierowania przez moc pochodzącą z zewnątrz, to jednak nie można czegoś takiego dopasować do woli Bożej w odniesieniu do Jego własnego pierwszego przedmiotu, ponieważ wola jest samodzielna i autonomiczna w odniesieniu do tego przedmiotu, gdyż albo naturalnie do niego zmierza, albo jeśli zmierza w sposób wolny, to jednak sama w sobie jest odróżnialna od powinności lub od wiedzy, gdy posiada tę powinność, i tak określona wiedza o powinności nie jest na sposób konieczny wcześniejsza względem chcenia tak, aby wola wymagałaby jej w celu poprawnego wywołania działania. Jednak wszystko to, co jest wymagane jako wcześniejsze, jest niczym innym, jak wskazaniem na przedmiot. Zaś wiedza, która sama z siebie nie wymaga z góry nakierowania, lecz jedynie ostensywności, a więc jeśli zwykle przedstawienie przedmiotu mogłoby poprzedzać wolę i gdyby wiedza o powinności koniecznej do podjęcia działania mogłaby się pojawiać<sup>380</sup> (w sposób, który zostanie przedstawiony odnośnie do działania w przypadku rzeczy przygodnych [n. 333]), to wtedy chcenie zostanie poprawnie wyłonione tak w tym przypadku, jak i w innym. Zatem intelekt nie jest tu aprioryczny ani zgodny, ani też regulatywny.

<sup>379</sup> \* [interpolacja] Na drugi pogląd (n. 326) można odpowiedzieć, że nie ma tu podobieństwa, ponieważ istnieje tam prosta satysfakcja, podczas gdy tutaj pojawia się wynikająca ze skutku chęć. Podobnie wola Boga nie jest jedynie ostensywna, ale też co najmniej w tym samym stopniu jest nakierowana, ponieważ jest przedmiotowa, chociaż ani nie możliwościowo, ani formalnie, ani też nie jest zdeterminowana, czego nie wskazał Filozof. Odnośnie do trzeciego poglądu (n. 327), twierdząc, że jeśli byłaby ona wnioskiem, to wówczas w Bogu nie istniałby ani żaden intelekt, ani też żadna wola, ponieważ istota Boga jest poruszana zarówno przez intelekt, jak i wolę, zatem obie są razem z władzą witalną wspólną przyczyną. Twierdząc zatem, że w proponowanym poglądzie istnieje tylko jeden pozorny skutek w jednej pozornej przyczynie, jednak której treść nie różni się od pozornych skutków, ponieważ skutki te nie powstały we właściwy sposób, ani też nie zostały właściwie wytworzone, nie mają też żadnej zasady, nie są niczym wywołane ani z niczego nie wynikają. Przyczynowość więc istnieje w Bogu tylko metaforycznie, co często stwierdza się odnośnie do Boga. Gdy zaś w inny sposób utrzymuje się, że intelekt jakoś kieruje, to owo założenie jest odrzucane, gdy bierze się pod uwagę właściwą przyczynę. Dla wzmocnienia poglądu (n. 327) uznaję, że porządek natury jest wystarczający, gdy dotyczy równoczesnego trwania stanu wiedzy w odniesieniu do działania i woli. Zatem odpowiedź jasno wynika z argumentów.

<sup>380</sup> Por. *Ordinatio* I, d. 38, q. un. [VI, 301–308]; *Lectura* I, d. 39, q. 1–5, n. 65 [XVII, 501].

331. Odnośnie do samego argumentu dowodzącego pierwszeństwa wiedzy o powinności dla poprawnego działania [n. 324] można odpowiedzieć, że chociaż istnieje jakieś pierwszeństwo intelektu względem woli, to jednak nie jest on wcześniejszy w ten sposób, że dla działania byłoby wymagane wpięrow właściwe poznanie, ponieważ takie pierwszeństwo jest pierwszeństwem tego, co nadrzędne względem tego, co podrzędne, co nie ma miejsca w sytuacji, gdy wola w każdym swym działaniu sama dla siebie jest warunkiem działania.

Podsumowując ową wątpliwość dotyczącą nauki, którą Bóg ma o sobie (*de scientia Dei respectu sui*), czy jest ona praktyczna, czy też nie, należy określić ją tak: wiedza, która sama z siebie byłaby nakierowana w działaniu, gdyby poznającemu dawała władzę o tym, co jest poprawne lub jest aktywną zdolnością nakierowania w swoim działaniu, taka wiedza jest praktyczna tylko z powodu tego nakierowania, lub też nie jest praktyczna z powodu władzy tkwiącej w poznającym, który wprawdzie jest aktywny, ale nie jest zdolny do nakierowania. I ci, którzy utrzymują jedno lub drugie, będą odpowiadać słusznie.

332. Z tego wyprowadza się odpowiedź na drugi artykuł tej kwestii dotyczący teologii rzeczy przygodnych (*theologia contingentium*), czy jest ona praktyczna, czy też nie [n. 314, n. 324, n. 330]<sup>381</sup>. Twierdzą zatem, że teologia rzeczy przygodnych może być praktyczna tylko w takim intelekcie, który może posiadać określoną wiedzę o powinności działania, wcześniejszą względem wszelkiego chcenia kogoś, kto ów intelekt posiada, lub wcześniejszą względem wywołanego samego działania. Istnieje bowiem jedynie taka teologia o przygodnościach (*theologia contingentium*), która może być lub jest zgodna z działaniem i jest względem niego wcześniejsza. Takie warunki spełnia każdy stworzony intelekt, ponieważ w przypadku niestworzonej inteligencji wpięrow daje ona woli określoną przygodną powinność odpowiednią dla jej działania.

333. Jednak w Bożym intelekcie teologia nie może być praktyczna, jeśli ktoś przyjmuje w tym przypadku dwa stanowiska, mianowicie że wiedza praktyczna i działanie, do którego jest ona odniesiona, koniecznie przynależą do tej samej supozycji<sup>382\*</sup> i drugie, że ze strony Boga jako działającego nie ma żadnego działania wymagającego chcenia (jeśli ktoś nie zakłada w Nim istnienia trzeciej władzy poza intelektem i wolą), ponieważ żadna wiedza nakierowana na działanie lub na właściwą przygodną wolę nie poprzedza w Bożym intelekcie Jego właściwego działania lub Bożego chcenia jako takiego, gdyż taka powinność jest wpięrow determinowana przez wolę do tego działania.

<sup>381</sup> Szerzej na ten temat Szkot pisze w: *Ordinatio* I, d. 38, q. un., n.1–4 [VI, 303–304].

<sup>382</sup> \* [interpolacja] a jeśli z innej supozycji, to wówczas ona powinna być praktyczną, ponieważ wtedy byłaby możliwość wyróżnienia i określenia władzy innej supozycji, mianowicie władzy jakiejś stworzonej supozycji.

334. Pierwsza teza jest prawdziwa, ponieważ jeśli w ogóle wiedza o czymś działaniu jest praktyczna, to wówczas moja wiedza dotycząca faktu, że Bóg stworzył świat lub że inteligencja porusza niebiosami będzie praktyczna. To ostatnie wydaje się być rozstrzygające, ponieważ wiedza praktyczna nie może należeć do niższej inteligencji lub poznania, gdy coś innego działa zgodnie działaniem, o które chodzi w tej kwestii, ani w oparciu o parytet (przewagę – przyp. J.S.) rozumowania nie może przysługiwać wyższej lub równej inteligencji, jeśli to nie wnosi niczego do działania wykonawcy. Jednak, jeśli coś wnosi, to wyższa inteligencja posiada w takiej sytuacji swoje własne działanie, w odniesieniu do którego jej wiedza winna być praktyczna.

335. Ponadto, jeśli wiedza praktyczna nie jest żadną przyczyną w odniesieniu do działania, które obejmuje i jeśli uprzączynawia tylko w sposób naturalny w pierwszym odniesieniu do działania w kimś, kto poznaje, to wówczas proponowane rozwiązania [n. 333] wydają się być następstwem takiego rozumowania.

336. Zarzut: zatem o tej samej rzeczy intelekt winien mieć wiedzę praktyczną i inną od niej spekulatywną, jeśli działanie byłoby możliwe dla jednego intelektu.

Można stwierdzić, że doskonała powinność działania zakłada okoliczność wykonawcy, podobnie jak inne okoliczności, w ten sposób, że bez niego nie istnieje żadna powinność. Jeśli bowiem ktoś weźmie sobie tezę „Bóg jest miłowany” i nie dodaje dzięki czemu ma się to odbywać, czyli dzięki woli, to wówczas owa teza absolutnie nie jest prawdą praktyczną, ponieważ Bóg nie powinien być miłowany przez prostaka. Zatem tak doskonała prawda, że „Bóg jest miłowany przez Boga” jest niezależnie prawdą praktyczną w każdym intelekcie. Podobnie prawda, że „człowiek winien czasami działać szybko”, jest praktyczna nie tylko w odniesieniu do człowieka, który o tym wie, ale również dla anioła i dla Boga. Dlatego też jest praktyczna dla człowieka i dla Boga prawda, że „niebios są poruszane przez anioła” – co ja uznaję za niezgodne z tym, co zawiera pierwszy dowód [n. 334].

337. Jeśli zaś kwestionuje się to, że nie jest zachowane pierwszeństwo wiedzy praktycznej względem działania, ponieważ miłość względem niego samego (Boga – przyp. J.S.) jest właściwa, zanim człowiek lub anioł może sobie uświadomić fakt, że „Bóg winien być umiłowany przez Boga”, odpowiadam następująco: owo pierwszeństwo powinno pochodzić ze strony przedmiotu i intelektu, to znaczy, że ono w naturalny sposób determinuje intelekt do poznania określonej powinności działania, mianowicie w takim stopniu, w jakim ona sama występuje w działaniu. W ten sposób przedmiot jest z natury skłonny do determinowania jakiegokolwiek intelektu niezależnie od poznania, że „Bóg powinien być umiłowany przez Boga” w takim stopniu on sam z siebie występuje w działaniu, chociaż może istnieć jakiś intelekt, który ze względu na własną niedoskonałość nie jest zdeterminowany dzięki własnym doskonałym aktom zanim nie zadziała władza działania.

338. Odnośnie do innego zarzutu [n. 336], twierdzą, że chociaż wola może być wyższą przyczyną w stosunku do działania władzy poruszającej, to jednak nie każda wola w stosunku do każdej władzy, na przykład: moja wola nie może działać w stosunku do władzy poruszającej aniola, ale kiedy to jest w tym samym podmiocie, to mamy do czynienia z sytuacją, w której jeśli jest ona praktyczną przyczyną w stosunku do działania, to wtedy tym samym jest poznający i działający. Nie jest też konieczne, aby w kimś jeszcze działanie było niepraktyczne, chyba że ktoś rozumie praktykę w ścisłym znaczeniu jako związaną z tym, co bezpośrednio stosuje się w działaniu (przy wykonywaniu czynności – przyp. J.S.), w takim zakresie, w jakim zależy to od tożsamości przedmiotu w poznającym i działającym, czego bezpośrednio jest określana w łacinie przez bezokolicznik oznaczający działanie, gdy jest on połączony z czasownikiem „poznawać” (*scire*). W ten sposób bowiem przyznaje się, że tylko Bóg dokładnie wie, że kocha samego siebie, czyli nieskończenie, chociaż anioł może wiedzieć, że Bóg jest nieskończenie kochany przez samego siebie.

339. Ktoś, kto odpowiada w ten sposób, musi od początku przyznać, że każda prawda zawarta w działaniu stworzonych sprawców jest poznawana przez jakiś działający intelekt, ponieważ wszystkie te prawdy są z natury zgodne z działaniem lub zdeterminowane powinnością działania (czy to ze strony przedmiotu, jeśli są konieczne, czy też ze strony czegoś jeszcze, gdy są przygodne) zanim działanie zostanie podjęte. Zatem wszystkie prawdy dotyczące Bożej woli są praktyczne, jeśli występuje konieczność, i niepraktyczne, gdy występuje przygodność, ponieważ prawdy te przed wywołanym działaniem, na które się rozciągają, nie zawierają zgodności, gdyż nie posiadają żadnej determinacji wynikającej z powinności. Na przykład: Bóg wie na sposób praktyczny, że człowiek powinien żałować i że anioł powinien poruszać, lecz nie, że Bóg powinien życzyć człowiekowi świętemu nawrócenia, a aniołowi, żeby poruszał.

340. Jeśli pytasz, jaka część teologii dotyczącej przygodności jest sama w sobie, kiedy nie jest porównywana z tym, czy też innym intelektem, to można na to odpowiedzieć, że jest ona sama w sobie tą częścią, która pochodzi z jej przedmiotu. Ale ze względu na swój przedmiot nie jest ona zgodna z działaniem w założeniu każdego działania, ponieważ żadna zdeterminowana wiedza dotycząca przygodnej powinności nie czerpie swej natury z przedmiotu. Dlatego też jej praktyczność nie pochodzi z jej przedmiotu, zatem jest ona wiedzą spekulatywną, jeśli założymy, że wystarcza podział wiedzy na wskazane dwie wiedze [n. 303]. Jest to zgodne z faktem, że Boży intelekt nie ma wiedzy o jej praktycznym charakterze [n. 303]. Wydaje się tak być w odniesieniu do rzeczy samej w sobie, ale tylko gdy ujęta ogólnie istnieje na sposób doskonały, a nie niedoskonały.

341. Jeśli zaś stawia się zarzut, że w takiej sytuacji wiedza sama w sobie spekulatywna może być dla kogoś praktyczna, co wydaje się oczywiste dla intelektu

stworzonego, zatem bycie praktyczną nie wyklucza bycia spekulatywną, to odpowiadam następująco: bycie spekulatywną w oparciu o przedmiot jest byciem spekulatywną *per se*. Z kolei bycie praktyczną w oparciu o przedmiot, który w sposób pewny determinuje intelekt do poznania powinności – a jeśli w sposób pewny, to wówczas prymarnie względem woli – jest byciem praktyczną *per se*. W ten sposób oba te twierdzenia wzajemnie się wykluczają na podobnej zasadzie jak twierdzenia: „niezdolne do rozciągania się na działanie” i „zdolne do rozciągania się na działanie”. Jednak bycie praktyczną w oparciu o coś innego niż o przedmiot, czyli w oparciu o przyczynę zewnętrzną, z czym mamy do czynienia w przypadku woli determinującej intelekt do poznania działania, jest byciem praktyczną przypadłościowo. Utrzymuję więc, że teologia o rzeczach przygodnych jest praktyczną dla nas, chociaż sama w sobie jest spekulatywną.

342. Przeciwno argumentuje się następująco: do tego, do czego coś przynależy *per se*, coś temu przeciwnie nie przynależy ani *per se*, ani akcydentalnie, zatem wiedza sama w sobie spekulatywna nie jest praktyczną ani *per se*, ani też *per accidens*.

Odpowiadam: chociaż przesłanka może być wyeksponowana *per se* w pierwszy lub drugi sposób, to jednak nie w sposób trzeci, kierując się ustaleniami Filozofa<sup>383</sup>. Uważam jednak, że w żaden sposób argument nie stoi w sprzeczności z tym predykatem, który jest „*per se* praktyczny” lub z tym predykatem, który jest „*per se* spekulatywny”, ponieważ teologia przygodna rozumiana w drugi sposób jest praktyczna lub spekulatywna *per se* na tej zasadzie, że jej trwanie jest *per se*, a predykat jest determinowany przez *per se*. Jednak bycie praktycznym *per accidens* nie stoi w sprzeczności względem trwania, podobnie jak bycie czarnym i bycie białym po prostu pod pewnym względem nie jest trwaniem w sprzeczności. „Pod pewnym względem” i „po prostu” determinują predykaty na sposób denominatywny. Jeśli stwierdza się, że „coś jest *per se* takie, aby *per se* było spekulatywne, zatem jest *per se* spekulatywne”, to zgadzam się z tym rozumowaniem, jednak predykat odniesiony do czegoś jako predykat „praktyczny *per accidens*” nie jest sprzeczny z pierwszym (to znaczy z „praktycznym *per se*” przyp. – J.S.).

343. Jednak, jeśli jednego z tych dwóch warunków [n. 333] przyjmowanych w podanej odpowiedzi nie przyjmuje się, to wówczas można uznać, że teologia przygodna, mimo że sama w sobie nie jest praktyczna, ponieważ nie wynika to z jej przedmiotu, w każdym intelekcie, obojętnie czy stworzonym, czy niestworzonym, powinna być praktyczna *per accidens*, gdyż w Bożym intelekcie może być ona zgodna z działaniem, zanim działanie zostanie ustanowione przez stworzoną wolę. Intelekt Boży wie bowiem, że grzesznik wedle Nowego Prawa winien

<sup>383</sup> Stagiryta objaśnia to szczegółowo w dwóch rozdziałach, Szkot odwołuje się do jego wywodów. Zob. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, rozdz. 4–5, 73a 34–74b 10, s. 191–197.

być ukarany, zanim ów grzesznik faktycznie zostanie ukarany. Nie przyjmując pierwszego z dwóch wymienionych powyżej warunków, wiedza Boga dotycząca działania jakiegokolwiek innego działającego jest wiedzą praktyczną. Odrzuca się też drugi z wymienionych warunków, uznając zewnętrzne działanie Boga za działanie formalne różne od Bożej woli, chociaż Boży intelekt nie wie o jakiegokolwiek „konieczności stworzenia” zanim Jego wola tego nie zechce, to jednak posiada On wiedzę, zanim przystąpi do stwarzania, a więc wiedza będąca zgodną poprzedza zewnętrzne działanie pomimo faktu, że jej zgodność nie wynika z jej przedmiotu, ale wynika z czegoś innego.

344. Utrzymuję zatem, że teologia dotycząca tego, co przygodne, nie jest praktyczna *per se* lub z powodu swego przedmiotu. Niemniej dla intelektu stworzonego może być ona praktyczna *per accidens*, na przykład w inteligencji, od której uzależniona jest pod względem aktu zgodnie z działaniem, dla którego powinność jest zdeterminowana przez Bożą wolę. Jednak co do tego, czy jest ona praktyczna dla Bożej woli, biorąc pod uwagę wskazane dwa stanowiska [n. 333], lub też przeciwne z nimi stanowiska wskazane później [n. 343], wydaje się jasne to, co zostało ustalone jako wniosek. Dlatego następujące trzy warunki są prawdopodobne: po pierwsze, że bycie praktycznym reguluje się w działaniu przygodności; po drugie, że jest ono regulowane mocą sprawcy, który działa poprawnie dzięki czemuś innemu niż on sam; po trzecie, że jedyną mocą, która działa w Bogu jest wola. Z pierwszego i trzeciego warunku wynika, że jeśli Boża wiedza jest praktyczna, to jest racjonalna i regulowana Bożą wolą. Jednak okazuje się to fałszywe przy uwzględnieniu drugiej tezy w tym, co zostało powiedziane wcześniej [n. 333], ponieważ najpierw sama wola słusznie sugeruje chęć w odniesieniu do pierwszego przedmiotu, podobnie jak w odniesieniu do pozostałych przedmiotów, do których odnosi się na sposób przygodny i jest ona determinowana wyłącznie przez samą siebie, a nie przez jakąkolwiek wiedzę o powinności.

## VI. Odnośnie do zasadniczych argumentów kwestii pierwszej

345. Odnośnie do zasadniczych argumentów kwestii pierwszej. Odnośnie do pierwszego [n. 217], twierdzą, że wiara nie jest sprawnością spekulatywną i uwierzenie nie jest aktem spekulatywnym, ani też nie jest wizją wynikającą ze spekulatywnego zawierzenia, lecz wiara jest sprawnością praktyczną. Skoro wizja z natury jest zgodna z przyjemnością – a to w naturalny sposób ma w intelekcie – w konsekwencji wynika z tego, że właściwa przyjemność może być wywołana zgodnie z intelektem.

346. Odnośnie do drugiego [n. 218], należy stwierdzić, że rzecz przygodna, o której istnieje nauka praktyczna, jest celem lub czymś, co należy do celu. Jednak

w możliwych do sprawienia rzeczach działanie jest ostatecznym celem – według Filozofa w *Etyce nikomachejskiej*<sup>384</sup>. Zatem przygodność działania jest wystarczającą dla przedmiotu nauki praktycznej.

347. Przeciwno temu argumentuje się, po pierwsze, że nauka jest o rzeczach koniecznych. Zatem nie ma żadnej nauki o rzeczach przygodnych. Przesłanka jest pewna w oparciu o definicję słowa „wiedzieć (poznać)” zawartą w *Analitykach wtórych*<sup>385</sup>.

348. Podobnie czytamy w *Etyce nikomachejskiej*<sup>386</sup>, że istnieje różnica w ujęciu naukowym (*scientificum distinguitur a ratiocinativo*) przy rozpatrywaniu odniesienia do konieczności i do przygodności [n. 226], dlatego też wszystkie sprawności naukowe części duszy dotyczą konieczności. A nauka jest sprawnością takiej części, zatem itd.

349. Ponadto, jeśli teologia dotyczy czegoś możliwego do sprawienia na sposób przygodny, to jest sprawnością działania razem z jej prawdziwym warunkiem. Jednak, jak mówi *Etyka nikomachejska*<sup>387</sup>, jest to definicja roztropności. Zatem teologia jest roztropnością, a nie nauką.

350. Odnośnie do pierwszego argumentu [nn. 347–348], odpowiadam: istnieje wiele prawd dotyczących rzeczy przygodnych, ponieważ koniecznym wnioskiem jest to, że akt wywołany przygodnie musi być słuszny. O tym, co przygodne, istnieje więc nauka w takim stopniu, w jakim przyjmuje z konieczności

<sup>384</sup> „Natomiast działanie jest [celem w znaczeniu bezwzględnym], ponieważ celem jest tu powodzenie w działaniu i to powodzenie jest przedmiotem pragnienia”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 2, 1139b 3–4, s. 208.

<sup>385</sup> „[...] a teraz twierdzimy, że i przy pomocy dowodu zdobywamy wiedzę. Przez dowód rozumieniem sylogizmem tworzący wiedzę naukową, czyli taki, dzięki któremu, jeżeli tylko jesteśmy w jego posiadaniu, mamy tę wiedzę”. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, rozdz. 2, 71b 15–16, s. 185.

<sup>386</sup> „Powiedzieliśmy wyżej, że dwie są części duszy: jedna rozumna, druga zaś nierozumna, obecnie zaś trzeba dokonać takiego samego rozróżnienia w obrębie rozumnej części duszy. Przyjmijmy, że i rozumna część duszy dzieli się na dwie części: jedną, za pomocą której ujmujemy to wszystko, czego zasady są niezienne, i drugą, za pomocą której ujmujemy rzeczy zienne. Przedmiotom bowiem różniącym się swym rodzajem odpowiadają też różniące się swym rodzajem części duszy, które ujmują owe dwa różne rodzaje przedmiotów, skoro przecież poznawanie dokonuje się dzięki pewnemu podobieństwu i pokrewieństwu z przedmiotami poznawanymi. Nazwijmy więc jedną z owych dwóch części rozumnej części duszy zdolnością poznawania naukowego, drugą zaś – zdolnością rozumowania; rozumować bowiem to to samo, co namyślać się nad czymś, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może mieć się inaczej. Tak tedy zdolność rozumowania jest jedną częścią rozumnej części duszy. Należy więc określić, która z trwałych dyspozycji każdej z tych dwóch części jest najlepsza; ta bowiem jest dzielnością każdej z tych dwóch części; dzielność zaś każdej rzeczy jest czymś względnym w stosunku do swoistej jej funkcji”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 1, 1139a 3–15, s. 206–207.

<sup>387</sup> „Wynika więc stąd, że rozsądek jest trwałą dyspozycją do działania, opartą na trafnym rozważaniu tego, co jest dobre dla ludzi”. Arystoteles, *Etyka nikomachejska* VI, rozdz. 5, 1140b 20–21, s. 214.

wydedukowany wniosek, pomimo tego, że ona sama w sobie jest przygodna tak dalece, jak działa jej właściwa władza.

Odpowiedź zatem na tezę Filozofa zawartą w jego dziele *Analityki wtóre* [n. 347] brzmi następująco: nauka wychodzi od czegoś koniecznego, co mówi jednak o przygodności i dlatego konieczne prawdy są zawarte w treści tej przygodności, lub też są dedukowane o czymś, co jest przygodne z powodu jakiejś wcześniejszej koniecznej rzeczy<sup>388</sup> [n. 212].

Do tego samego prowadzi odpowiedź na tezę Filozofa zawartą w jego *Etyce nikomachejskiej* [n. 348] o tym, że sprawność części rozumnej (*habitus partis rationativae*) dotyczy aktu, o ile jest on wywołany w sposób przygodny. Jednak sprawność naukowa lub nauka jest o tym samym, o ile coś jest w jej ramach na sposób konieczny wydedukowane. Jeśli zaś podnosi się wątpliwość, że nie istnieje ten sam przedmiot dla sprawności naukowej ujętej jako rozumowanie (*rationativi*), to odniesiemy się do tego w następnym paragrafie [n. 351], rozważając kwestię, jak może istnieć ten sam przedmiot dla kilku sprawności, chociaż nie może istnieć ta sama sprawność dla kilku przedmiotów.

351. Odnosnie do drugiego [n. 349], twierdząc, że powinno być udowodnione, iż nauka moralna jest rozważna, ponieważ nauka moralna jest sprawnością działania ze słusznych powodów (*vera ratione*). Dlatego też twierdząc, że definicja rozważgi musi być rozumiana jako najbliższa sprawność działania, tak jak istnieje sprawność uzyskana dzięki aktom. Zatem tak jak sztuka jest odniesiona, jeśli chodzi o rzeczy, które mają zostać wykonane, do sprawności człowieka doświadczonego, podobnie nauka moralna przy uwzględnieniu rzeczy, które mają zostać uczynione, jest odniesiona do sprawności rozważgi, ponieważ sprawności sztuki i nauki moralnej są dość słabo nakierowane, gdyż pozostają uniwersalne. Jednak sprawności rozważgi i sprawność człowieka doświadczonego, ponieważ są wygenerowane z aktów, są konkretnymi i najbliższymi wyznacznikami kierunku działania. Takie wyjaśnienie jest konieczne, ponieważ w innym wypadku nie byłoby nauki praktycznej, gdyż każda nauka praktyczna jest sprawnością sprawiania lub wykonywania. Jednak wniosek – jak się wydaje – jest niezgodny z poglądem Filozofa wyrażonym w *Metafizyce*<sup>389</sup> i jest sprzeczny z poglądem Awicenny

<sup>388</sup> „[...] nie można przeprowadzić żadnego dowodu, który by dotyczył rzeczy zniszczalnych, ani też nie ma o nich wiedzy absolutnej. Dowód może być tylko akcydentalny, ponieważ związek atrybutów z rzeczą zniszczalną nie ma charakteru ogólnego, lecz jest zależny od czasu i okoliczności. [...] Co się tyczy dowodów i wiedzy o tym, co się często zdarza, jak np. zaćmienie księżycy, to jasne, że jeżeli się odnoszą do pewnego typu przedmiotów, to są wieczne, jeżeli natomiast nie są wieczne, to są tylko szczegółowymi przypadkami”. Arystoteles, *Analityki wtóre* I, rozdz. 8, 75b 24–27, 33–36, s. 202–203.

<sup>389</sup> Por. „W przypadku bowiem rzeczy wytworzonych zasada znajduje się w wytwórcy: jest nią albo rozum, albo sztuka, albo jakaś zdolność; natomiast w przypadku działania zasada znajduje

wyrażonym w jego *Metafizyce*<sup>390</sup>, pozostaje także sprzeczny z poglądami innych autorów.

352. Odnośnie do trzeciego argumentu [n. 219] stwierdzającego, że Boecjusz rozumie przez teologię metafizykę. Do tego, co mówi on o substancji Boga, stwierdzam, że Bóg jest rozważany w ramach tej nauki w takim stopniu, w jakim można go rozważać w naukach nabytych.

353. Odnośnie do następnego [n. 220], twierdzą, że jest to określenie szlachetności w czymś niższym wzbogacanym przez coś, co pochodzi z czegoś wyższego, według tego, co pisze Filozof w swej *Polityce*<sup>391</sup>. Stąd władza zmysłowa w człowieku jest szlachetniejsza niż władza zmysłowa dzikiego zwierzęcia, ponieważ w człowieku jest ona odniesiona do władzy intelektualnej. Jest więc określeniem szlachetności w nauce to, co odnosi się do porządku aktu szlachetniejszej władzy. Filozof nie zakłada jednak, że nauka jest zgodna z działaniem woli odnośnie do celu, ponieważ nie uznaje, że wola musi działać ze względu na cel, ale jak gdyby jej działanie było pewnym prostym naturalnym ruchem, a zatem nie uznaje, że może istnieć jakaś szlachetna nauka w oparciu o zgodność z celem. Gdyby jednak brał on pod uwagę jakieś działanie ze względu na cel, to wówczas, jak się wydaje, nie odrzucałby faktu, że nauka praktyczna w odniesieniu do tego działania jest szlachetniejsza od nauki spekulatywnej dotyczącej tej samej rzeczy. Na przykład, gdyby istniała jakaś nauka spekulatywna o tym, o czym jest nauka moralna, to wtedy nie twierdziłby on, że owa nauka spekulatywna jest szlachetniejsza od nauki moralnej. Jednakże zdajemy sobie sprawę, że istnieje prawdziwe działanie ze względu na cel, z którym musi być z natury zgodna wiedza, a zatem ta wiedza praktyczna ze względu na cel jest szlachetniejsza od jakiegokolwiek wiedzy spekulatywnej. Dlatego też pierwsza teza z argumentu [n. 220], która, jak się wydaje, mogła zostać zaczerpnięta z *Metafizyki*, chociaż Filozof nie mówi tego wprost, powinna zostać odrzucona.

354. Odnośnie do pierwszego dowodu tezy [n. 220], twierdzą, że jest szlachetniejsze to, co działa wedle siebie od tego, co zawiera jakiś niższy od siebie akt. Jednak cokolwiek uznaje on za praktyczne, służy zachowaniu czegoś niższego od rozważań spekulatywnych, ponieważ w pewnym stopniu jest czymś niższym od

---

się w czynniku działającym, mianowicie w woli, bo przedmiot działania i przedmiot wolnego wyboru jest tym samym”. Arystoteles, *Metafizyka* VI, rozdz. 1, 1025b 25, s. 713.

<sup>390</sup> Avicenna, *Metaphysica* I, c. 1, 70 ra.

<sup>391</sup> Szkotowi chodzi być może o ten fragment: „Jest to również rzeczą oczywistą, bo u dzieci zaraz po urodzeniu ukazują się przejawy gniewu i woli, a nawet pragnienia, podczas gdy zdolność rozumowania i myślenia rozwija się u nich z natury rzeczy dopiero z wiekiem. Dlatego troska o ciało musi wyprzedzać troskę o duszę, z kolei zaś nastąpi kształtowanie zdolności pożądania, mające na celu kształcenie myśli, tak jak pielęgnowanie ciała ma na celu urabianie duszy”. Arystoteles, *Polityka* VII, rozdz. 13, 1333a 21–25, s. 185.

tego, co uznaje on za przedmiot spekulatywnych rozważań. I dlatego cokolwiek, co uznaje za praktyczne, jest mniej szlachetne od tego, co spekulatywne. Teraz to, co służy zachowaniu jakiegoś innego aktu szlachetniejszego od jego własnego aktu, z powodu takiego porządku nie jest mniej szlachetne. Jest tak z tego względu, że wtedy nasza władza zmysłowa byłaby mniej szlachetna od władzy zmysłowej dzikich zwierząt.

Oдноśnie do drugiego dowodu odrzucanej tezy, kiedy dyskusja dotyczy pewności [n. 220], twierdząc, że każda wiedza naukowa w odniesieniu do swego przedmiotu jest w równym stopniu proporcjonalnie pewna, ponieważ każda nauka korzysta ze swych bezpośrednich zasad. Jednak nie jest w równym stopniu pewna pod względem ilościowym, ponieważ te (zasady – przyp. J.S.) są dla poznających pewniejsze od tamtych (zasad ilościowych – przyp. J.S.). W ten sposób Filozof uznaje w odniesieniu do nauki praktycznej, że jest ona sama w sobie mniej pewna i mniej doskonała pod względem poznawalności od tego, co przypisuje on jakiejś nauce spekulatywnej. Dlatego też niektóre nauki spekulatywne, według niego, są określane jako pewniejsze od jakiegokolwiek nauki praktycznej. Niemniej jesteśmy zdolni osiągnąć to, co możliwe do poznania, to znaczy to, co można uczynić i co jest prawdziwym działaniem, i jest to samo w sobie w najwyższym stopniu możliwe do poznania, a zatem nauki o czymś takim nie przekracza żadna inna nauka ani pod względem ilości, ani pod względem stopnia pewności.

355. Oдноśnie do innego rozumowania dotyczącego konieczności rzeczy istniejących (*de necessariis existentibus*) [n. 221], twierdząc, że nauka ta nie została stworzona w celu zachowania zewnętrznych konieczności, ale dla zachowania wewnętrznych konieczności (mianowicie dla zachowania porządku i umiarkowania namiętności oraz działań), podobnie jak nauka moralna, nawet jeśli byłaby ona stworzona dopiero po wskazaniu wszystkich zewnętrznych konieczności, to jednak pozostawałaby dalej praktyczna. A więc nauka ta nie została utworzona „aby uciec przed ignorancją”, ponieważ dużo więcej faktów możliwych do poznania można było przekazać w tak ilościowo ujętej doktrynie (*in tanta quantitate doctrinae*), niż zostało przekazanych. Jednak często powtarza się to samo po to, aby słuchacz mógłby zostać mocniej zachęcony do czynienia tego, co zostało przedstawione.

## VII. Oдноśnie do zasadniczych argumentów kwestii drugiej

356. Oдноśnie do argumentów z kwestii drugiej. Według autorytetu Filozofa w dziele *O duszy* [n. 223], twierdząc, że mówi on tam o celu jako czymś poznającym. Ponieważ intelekt, który rozważa coś, czyni to ze względu na cel jako poznany i jako zasadę logicznego dowodzenia.

357. Odnośnie do drugiego argumentu z dzieła *Metafizyka* [n. 224], twierdzą, że bycie praktycznym nie służy zachowaniu użyteczności jako jego celu *per se*. Odnosi się to jednak do użyteczności w taki sposób, że użyteczność jest *per se* jego przedmiotem lub jest czymś, co wirtualnie zawiera użyteczność, z którego jedynie część Filozof uznaje za coś związanego z celem. Jednak każdy taki przedmiot jest mniej szlachetny od przedmiotu spekulacji. Zatem takie odniesienie do działania świadczy o uszlachetnieniu praktyczności w stosunku do spekulacji.

358. Odnośnie do trzeciej tezy z *Metafizyki* [n. 225], twierdzą, że spekulatywność i praktyczność mają różne cele, gdy mówimy o celach *per se* w odniesieniu do rodzaju wiedzy, jednak owe cele nie rozróżniają prymarnie spekulatywności i praktyczności, a są one rozróżniane apriorycznie ze względu na przedmioty, jak zostało stwierdzone wcześniej [nn. 252–255, n. 259, nn. 265–266].

359. Odnośnie do rozumowań poświadczających przeciwne stanowisko, kiedy przytacza się argument przeciwko tezie, że przedmioty sprawiają różnicę.

Odnośnie do pierwszego [n. 249], twierdzą, że sprawność spekulatywna i sprawność praktyczna nie mogą dotyczyć tego samego przedmiotu. Jednak, gdy tezę przeciwną opiera się na wywodach Filozofa z dzieła *O duszy*, gdzie pisze on, że „intelekt jest praktyczny dzięki rozciąganiu się na coś”, twierdzą, że Filozof nie mówi tu, że intelekt spekulatywny pojawia się jako praktyczny dzięki rozszerzeniu. Arystoteles jednak, gdy zakłada trzy stopnie intelektu, z których pierwszy odnosi się tylko do tego, co spekulatywne, a drugi do tego, co możliwe do sprawiania, to nie uznaje tego z powodu kontynuowania lub odejścia (*prosequi vel fugere*), mówi on bowiem „rozszerzenie się dalej samo w sobie zmierza do kontynuacji lub odejścia”, tak że owo rozszerzanie jest intelektem praktycznym, niedoskonałym w stosunku do doskonałej praktyki, na przykład jak w przypadku procesu od przedstawienia sobie rzeczy strasznych do ich pełnego pojawienia się, na podobnej zasadzie, gdy pisze się o locie lub pościgu. Jednak uznanie, że intelekt spekulatywny przekształca się w praktyczny nie jest właściwe, ponieważ „spekulatywny” i „praktyczny” są jedynie przygodnymi różnicami w intelekcie, pomimo faktu, że są one istotowo różnymi sprawnościami i aktami, a więc sprawności i akty nie rozszerzają się.

360. Odnośnie do argumentu z medycyny [n. 250] są tacy, którzy utrzymują, że sprawność ogólna jest spekulatywna, jednak gdy w oparciu o nią uzyskuje się sprawność konkretną, to wówczas staje się ona praktyczną. Przeciwko temu argumentuje się jednak następująco: jeśli tak jest, to wówczas z zasad spekulatywnych wynika praktyczny wniosek, co jest nie do utrzymania.

361. Dlatego też trzeba powiedzieć inaczej i stwierdzić, że gdy istnieją skrajne przeciwieństwa, to im bardziej coś oddala się do jednego z nich, tym bardziej ciąży ku drugiemu. Zakłada się tu, że idea praktyczności bardziej jest tym, co z natury jest bezpośrednio formalnie zgodne z działaniem, które jest wywoływane.

Zatem czym coś bardziej odchodzi od tego, tym bardziej ciąży ku spekulatywności. Dlatego też sprawność ogólna, która z natury nie jest bezpośrednio zgodna z działaniem, może być nazwana spekulatywną w odniesieniu do sprawności z natury bezpośrednio zgodnej z działaniem, które ma być wywołane. Tym sposobem sztuka może być określana jako sprawność spekulatywna w odniesieniu do sprawności człowieka doświadczonego, ponieważ sztuka, jako bardziej uniwersalna sprawność, nie jest tak bezpośrednio nakierowana, jak to wynika z *Metafizyki*<sup>392</sup>, gdzie czytamy: „ktoś w sztuce będzie błędził, ktoś w doświadczeniu nie będzie błędził”. W ten sposób medycyna może być określona jako spekulatywna wtedy, gdy mówi o ogólnych przyczynach (chorobach – przyp. J.S.) i lekarstwach, a wtedy jest wiedzą bardziej odległą od działania, które ma być wywołane. Może też być określona jako praktyczna, kiedy dotyczy konkretów i rzeczy bliższych działaniu, ponieważ wówczas w większym stopniu jest zgodna z działaniem, które ma być wywołane. Jednakże prawdą jest, że wiedza w większym stopniu ogólna, którą na zasadzie porównania (*comparative*) nazywa się spekulatywną, jest prosta (*simpliciter*), zaś wiedza w większym stopniu praktyczna z tego powodu, że wirtualnie zawiera wiedzę szczegółową, jest formalnie zgodna z działaniem.

362. Odnośnie do następnego rozumowania odwołującego się do dobra i zła [n. 251], twierdząc, że nie każdy dobry akt jest dobry prymarnie ze względu na okoliczność celu jako celu, niektóre akty są bowiem dobre ze względu na okoliczność przedmiotu, oczywiście, gdy cel jest przedmiotem, to wtedy okoliczność celu jako przedmiotu prymarnie powoduje powinność dla działania [nn. 263–264]. Ponieważ akt jest z samego przedmiotu po prostu dobry (*solo simpliciter bonus*), jak w przypadku aktu „umiłować Boga”, który jest po prostu dobry bez względu na wszelkie okoliczności. Fałszywe jest więc twierdzenie, że prymarne dobro aktu moralnego pochodzi od celu jako celu, co wyklucza jego pochodzenie od przedmiotu, chociaż nie jest fałszywe wynikanie w drugą stronę, ponieważ pomimo faktu, że akt tego, co jest celem ma cel wynikający z jego własnych okoliczności,

<sup>392</sup> W rzeczywistości u Stagiryty jest dłuższy wywód: „Jeżeli zaś lekarstwo pomogło w ogóle wszystkim ludziom, którzy cierpią na pewien rodzaj określonej choroby [...], to mamy do czynienia z wiedzą (*techné*). Tam, gdzie chodzi o działanie, doświadczenie, jak się zdaje, niczym nie różni się od wiedzy, a nawet ludzie doświadczeni prędzej osiągną cel niż niedoświadczeni teoretycy. (Przyczyną jest to, że doświadczenie jest poznaniem poszczególnych przypadków, a wiedza jest poznaniem ogółu, i że wszelkie działania i wytwory odnoszą się do poszczególnych przypadków. Bo lekarz leczy nie «człowieka», lecz Kalliasa albo Sokratesa, albo kogoś innego tak nazywanego, który oprócz tego jest także «człowiekiem». Jeżeli więc ktoś posiada teorię bez doświadczenia i wiedzą ogólną, a nie zna poszczególnych faktów objętych tą wiedzą, będzie często popełniał błędy w leczeniu; leczy się bowiem poszczególnego człowieka)”. Arystoteles, *Metafizyka* I, rozdz. 1, 981a 14–24, s. 617. Należy pamiętać, że za pomocą polskiego terminu „wiedza” tłumaczy się tu greckie słowo *techné*, które można przełożyć także jako „sztuka” i do tego odwołuje się Szkot. Pisząc zatem o sztuce, myśli o wiedzy ogólnej (uniwersalnej), czyli sprawności spekulatywnej.

to jednak czerpie swe dobro z przedmiotu, który jest w założeniu dobry, dzięki czemu ów akt w swoim rodzaju nazywa się dobrym. Trzecia odpowiedź wskazuje zaś na to, że chociaż okoliczność formalnie odnosi się do działania w ten sposób, że jest ono ze względu na nią dobre, to jednak takiego formalnego wpływu okoliczności na działanie nie należy przyjmować w odniesieniu do okoliczności praktycznych. Dzieje się tak dlatego, że intelekt kieruje aktem w umiarkowany lub pośredni sposób, tak że jest on dość słabo determinowany przez okoliczność nakierowania, przy założeniu, iż intelekt kieruje aktem wedle swej mocy. Niemniej nakierowanie (*directare*) jest właściwe, kiedy pochodzi od zasady, a zasada pochodzi od pierwszego przedmiotu.

363. Przeciwno temu argumentuje się jednak, że różnica między nimi nie pochodzi ze strony przedmiotów. Dowodem ma być to, że wszystko, co formalnie jest jakieś, jest takowym ze względu na coś, co tkwi wewnątrz tego czegoś. Wynika więc z tego, że jeśli jakaś sprawność jest formalnie praktyczna, dzieje się tak dzięki czemuś tkwiącemu wewnątrz niej. Ale tym czymś nie jest przedmiot, zatem itd. Przykład: słońce nie jest formalnie gorące, choć jest gorące wirtualnie.

364. Co więcej, przedmiot różni się od sprawności jedynie jako przyczyna sprawcza. Przyczyny sprawcze nie różnicują skutku gatunkowo, ponieważ ten sam skutek w jednym gatunku może zostać uzyskany za pomocą różnych przyczyn, tak jak rzecz gorąca, ta sama w różnych gatunkach, jest wytwarzana wieloznacznie i jednoznacznie przez ogień i przez słońce.

365. Na pierwszy zarzut [n. 363] odpowiadam, że bycie praktycznym oznacza coś wewnętrznego dla wiedzy (*intrinsicum notitiae*), tak jak w przypadku, gdy pożądane odniesienie oznacza coś wewnętrznego względem założenia. Oznacza także, że jakaś wiedza jest w sposób naturalny przeznaczona do czegoś innego, to znaczy ze względu na coś naturalnie tkwiącego wewnątrz wiedzy, a co posiada w sposób naturalny przekazane jej przez przedmiot jako jego zewnętrzną przyczynę. Twierdę zatem, że sprawność jest praktyczna dzięki czemuś wewnętrznemu, rozumianemu jako przyczyna formalna, a dzięki przedmiotowi, który jest wewnątrz jest ona praktyczna, ale ów przedmiot jest wtedy przyczyną sprawczą.

366. Odnośnie do drugiego zarzutu [n. 364], twierdę, że chociaż ze względu na istotowy porządek przyczyn coś jest rozumiane jednoznacznie, a coś innego wieloznacznie, to jednak może się okazać, że kiedy każdy z nich w naturze wywołuje jeden i ten sam skutek, jak w przykładzie z ciepłem, a bliskie przyczyny tego samego porządku skutkowego sprawiają coś w takim zakresie, w jakim te przyczyny różnią się od siebie, szczególnie gdy każda jest jednoznaczna względem skutku (bez względu na to, czy jednoznaczność jest pełna, czy też nie), wówczas nie może z takich różnych przyczyn wynikać skutek tej samej natury. Twierdę zaś, że jednoznaczność jest pełna wtedy, gdy istnieje podobieństwo w formie i w sposobie bycia formy. Twierdę też, że jednoznaczność niepełna jest wtedy, gdy istnieje

podobieństwo w formie, chociaż podobieństwo ma inny sposób bycia, gdy na przykład realny dom pochodzi od domu istniejącego w umyśle budowniczego (stąd Filozof nazywa takie tworzenie „w pewien sposób” (*aliqualiter*) jednoznacznym – *Metafizyka*<sup>393</sup>). Ponieważ przedmiot jest najbliższą przyczyną w odniesieniu do wiedzy i jest jednoznaczny, chociaż tylko w niepełny sposób, wynika z tego, że formalna różnica między przedmiotami, skoro sprawiają one wiedzę zależną od stopnia różnicy między nimi, koniecznie musi zawierać formalną różnicę poszczególnych nauk (*distinctionem formalem notitiarum*).

---

<sup>393</sup> „Z powyższych wywód wynika jasno, że wszystko powstaje z rzeczy równoimiennych, na wzór tworów przyrody, albo z części rzeczy równoimiennych, jak na przykład dom pochodzi z domu w umyśle budowniczego (wszak sztuka budownicza to nadawanie formy), albo powstaje z części [tzn. kamieni, cegieł] albo wreszcie z czegoś, co zawiera w sobie części składowe powstającego domu [a więc wszelki budulec], jeżeli oczywiście nie zachodzi tutaj czysty przypadek”. Arystoteles, *Metafizyka* VII, rozdz. 9, 1034a 21–25, s. 730–731. Na podstawie tego fragmentu Szkot chce pokazać słusność przyjętej przez niego koncepcji tak zwanej jednoznaczności bytu (*univocatio entis*), na której opiera się różnica formalna. W przytoczonym tu polskim przykładzie tłumacz na przełożenie greckiego terminu *homonin* wybrał raczej niefortunnie słowo „równoimienny”. Chodzi zaś o jednoznaczność – *univocatio*. Wszystko zatem powstaje z rzeczy, które łączy to, że są jednoznaczne, czyli nie różni się między sobą ani gatunkowo, ani rodzajowo. To oczywiście dotyczy przypadku konkretnej sztuki – tu budownictwa. Szkot w metafizycznym ujęciu rozciąga jednoznaczność na wszystko, czyli wprowadza jednoznaczność bytową, która zasadniczo różni jego stanowisko od Tomaszowej analogii bytowej czy też nominalistycznej wieloznaczności bytowej (Ockham). Na formalizmie, który nie jest jednak (jak chcieliby to miści) różnicą wyłącznie myślną, opiera Szkot systematyzację nauki i jej uwarunkowanie.



## Indeks osób

- Adam, bibl. 121  
Aegidius Romanus 91  
Alluntis Felix 67, 68  
Anaksagoras 105  
Andoková Marcela 67  
Antonius Andreas 80  
Antystenes 118  
Anzelm z Canterbury, św. 15, 17–19, 48, 50, 59, 64, 113  
Aperribay Bernardo 67, 68  
Arystoteles (także: Filozof, Stagiryta) 9, 10, 14, 19, 20, 22–26, 28, 30, 33, 34, 37, 42, 44, 45, 52, 58–60, 64, 69, 70, 76–84, 89–91, 93, 99, 101, 103–107, 113, 119, 124, 133–139, 142, 144, 154, 157, 165, 168, 171–178, 180, 181, 184, 192–199, 206, 208, 212, 214–219, 221  
Arystyp 118  
Augustyn z Hippony, św. 18, 43, 48, 64, 83, 85–89, 103–105, 115–129, 131, 133, 135, 137, 142, 166, 167, 172, 176, 177, 190, 195, 199, 200  
Awerroes 64, 136  
Awicenna 64, 76, 85, 88, 89, 113, 123, 136, 158, 159, 172, 183, 203, 215, 216  
  
Balić Charles 80  
Baron Arkadiusz 12, 59  
Barth Timotheus 67  
Bates Todd 14, 17, 19, 60  
  
Bérubé Camille 50, 59  
Bielak Rafał 134  
Boecjusz (łac. Anicius Manlius Severinus Boëthius) 64, 134, 155, 171, 216  
Bonawentura, św. (właśc. Giovanni Fidanza) 86, 92, 149  
Bruni Leonardo 60, 61  
Burgundiusz z Pizy 60, 61  
Bychkov Oleg V. 80, 97, 98, 144  
  
Carbajo Núñez Martín 11, 59, 80  
Chabada Michal 28, 50, 59, 67  
Chenu Marie-Dominique 11, 59  
Cirami Salvatore 10, 59  
Cross Richard 9, 10, 59  
Cyceron (łac. Marcus Tullius Cicero) 60, 61, 124  
Cyprian z Kartaginy, św. 126  
  
Dales Richard C. 151  
Day Sebastian 51, 59  
Dąbrowski Eugeniusz 129  
De Rijk Lambertus-Marie 24, 25  
Di Marino Fortunato 67  
Dionizy Areopagita, św. 126  
Domański Juliusz 60, 61  
  
Enoch, bibl. 121  
Eustracjusz (Eustratius) z Nicei 133, 192, 193  
Euzebiusz z Cezarei 129

- Ezaw, bibl. 190  
 Ezechiel, bibl. 119
- Fiorentino Francesco 94
- G**  
 Gamaliel, bibl. 125  
 Gieben Servus 151  
 Gilson Étienne 40, 44, 49, 51, 59  
 Gotfryd z Fontaines 64, 179, 185  
 Gregorio da Rimini 94  
 Gromska Daniela 59, 82  
 Grosseteste Robert 151  
 Grzegorz Wielki, papież 117, 122  
 Guerra Isidro de 67, 68
- H**  
 Haerveus Natalis 109  
 Hechich Barnaba 11, 59, 80  
 Henryk z Gandawy 38, 59, 64, 77–81, 85, 86, 89, 91, 93, 95, 96, 98, 104, 109, 114, 115, 121, 123, 131, 133, 136, 138, 139, 154, 156, 157, 159, 160, 162, 172, 182, 184, 189–191  
 Hieronim, św. 60–62, 64, 121  
 Hiob, bibl. 199  
 Hoffmann Tobias 59, 67  
 Hofmeister Pich Roberto 21, 24, 30, 33, 49, 53, 54, 56, 59  
 Holopainen Toivo J. 67  
 Honnefelder Ludger 20, 28, 29, 32, 44, 53, 59  
 Hugon od św. Wiktora 135, 157
- I**  
 Iammarrone Luigi 20, 21, 44, 45, 59  
 Innocenty III, papież 11
- J**  
 Jakub Apostoł, bibl. 116  
 Jakub, patriarcha, bibl. 77, 123, 190  
 Jan Chrzyciel, bibl. 129  
 Jan Damasceński, św. 116, 144, 151  
 Jan Ewangelista, bibl. 129, 162, 171, 200
- Jeremiasz, bibl. 119  
 Jezus Chrystus 120, 121, 123, 125–127, 129, 135, 141, 149–152  
 Joachim z Fiore 11  
 Józef Flawiusz 129  
 Juda Apostoł, bibl. 121
- K**  
 Kant Immanuel 50, 59  
 Kasjodor (łac. Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus) 135, 157  
 Kielbasa Jan 46  
 Kijewska Agnieszka 134  
 Konstantyn, cesarz (łac. Gaius Flavius Valerius Constantinus) 127  
 Korneliusz, bibl. 97  
 Körver Benignus 37, 60  
 Krąpiec Mieczysław A. 84, 91, 144  
 Krop Henrick A. 19, 21, 24, 25, 27, 34, 44, 60, 64, 68  
 Kubiak Zygmunt 129  
 Kubicki Władysław 103  
 Kurylewicz Gabriela 108  
 Kuryś Agnieszka 29, 60
- L**  
 Lauriola Giovanni 20–22, 26, 27, 32, 60  
 Le Goff Jacques 11, 12, 60  
 Leśniak Kazimierz 59, 77, 79, 80
- Ł**  
 Łukasz Apostoł, bibl. 125
- M**  
 Madariaga Bernardo de 67, 68  
 Mahomet 88, 116, 123, 125  
 Malej Witold 129  
 Mateusz Apostoł, bibl. 122, 127, 130, 172  
 Merino José Antonio 67  
 Migne Jacques Paul 43, 60, 83, 85, 113, 116, 120, 121, 124, 125, 131, 172  
 Mojżesz, bibl. 115, 119, 131, 153

- Nerczuk Zbigniew 108  
Nicolaus de Lyra 152  
Noe, bibl. 121, 131
- O'Connor Edward D. 29, 60  
Ockham Wilhelm 56, 69, 221  
Olszaniec Włodzimierz 60, 61  
Olszewski Mikołaj 108  
Orlando Todisco 68  
Oromí Miguel 68  
Orygenes 129, 131  
Ozeasz, bibl. 152
- Paweł Apostoł, bibl. 120, 126, 128, 200  
Pietras Henryk 12, 59  
Piłat, bibl. (łac. Pontius Pilatus) 129  
Pini Giorgio 80  
Piotr Abelard 23  
Piotr Apostoł, bibl. 125  
Piotr Lombard 9, 11, 12, 14  
Piotrowicz Ludwik 103  
Platon 17, 119  
Pomplun Robert Trent 97  
Porfiriusz 23
- Radożycki Jan 129  
Rodler Klaus 144, 202  
Rosnerowa Hanna 11, 59  
Ross James 14, 17, 19, 60  
Ryszard od św. Wiktora 120, 125, 126, 139
- Saco Alarcón César 80  
Salamon Grzegorz Witold 8, 10, 11, 50, 51, 60, 94, 106, 109  
Seńko Władysław 60, 61, 144  
Simpson Peter 68, 135  
Siwek Paweł 59, 76, 106  
Sondag Gerard 67  
Stokowska Maria 86  
Sulowski Jan 124, 133
- Surzyn Jacek 10, 60, 68, 73  
Sylwester, św., papież 127
- Tatarkiewicz Władysław 20, 24, 60  
Tomasz z Akwinu, św. 11, 29, 59, 60, 63, 64, 69, 70, 75, 84, 91, 108, 144, 221  
Torrell Jean Pierre 29, 60  
Tugendhat Ernst 52, 60
- Vivès Ludovicus 75, 76, 79, 80, 97, 98, 114, 144, 202  
Vos Antonie 10, 16, 18, 20, 37, 58, 60
- Wadding Luke 60, 65, 75, 80  
Wilhelm z Alwicks 80  
Williams Thomas 11, 60  
Włodarczyk Tadeusz 9, 19, 59, 60  
Wolter Allan B. 9, 60, 68, 80, 144



# John Duns Scotus' 'Prologue' to the *Ordinatio*: Theology as a Science

## Summary

The monograph analyses the problem of metatheoretical reflection on theology as a science, as addressed by one of the most fascinating thinkers of late mediaeval scholasticism, John Duns Scotus. The reflection is based on the text of his 'Prologue' to the *Ordinatio*, considered to be the most important and comprehensive exposition of the subject among Duns Scotus' philosophical works.

The monograph consists of two parts, the first of which is devoted to an analysis of selected issues related to metatheoretical reflections on theology. It begins by exploring the question of how theology is to be understood as a science and how its subject matter is to be defined. This involves identifying the formal conditions of a science and then determining the extent to which theology, as a science of God, fulfils these conditions. Scotus is extremely cautious in this regard and recognises the complexity of assuming that God can be the object of theology. In this context, he distinguishes between two types of science and, consequently, two types of theology. The first type is *scientia in se*, which fulfils the absolute conditions of being a science. The second type is *scientia nostra*, which is a science accessible to a limited intellect, especially that of a human being. Similarly, in the field of theology, Duns Scotus distinguishes between 'theology in itself', an absolute and perfect science in which the perfect intellect fully understands the perfect object, and 'theology for us' or 'ours', which characterises the science available to the limited human intellect. This leads him to delineate the absolute cognitive conditions involved in the practice of theology and its ultimate place within the system of knowledge – especially in relation to philosophy, which was of fundamental importance to mediaeval thinkers.

The second part contains a translation of the entire Prologue of the *Ordinatio*, together with an extensive commentary and explanatory notes on the text. There is also an index of key Latin terms. The book contains a comprehensive bibliography, featuring critical editions and translations of the 'Prologue' itself, as well as relevant literature on the topics discussed.

It is generally accepted that Duns Scotus' work can be divided into two parts. The first part, known as the philosophical oeuvre, consists mainly of commentaries on Aristotle, often referred to by scholars of Duns Scotus' thought as his early texts. The other part of Duns Scotus' oeuvre consists of theological works, in particular various commentaries on Peter Lombard's *Sentences*. These are undoubtedly his later texts and thus represent his most mature work. They are divided into three groups according to the type of commentary: *Ordinatio*, *Lectura* and *Reportatio*. Most scholars of Duns Scotus' thinking consider the most important commentary to be the *Ordinatio* and the Oxford lectures, which were incomplete until about 1300. The *Lectura* dates from between 1298 and 1299, while *Reportatio* is the most recent text in this group, covering lectures given in Paris at various times towards the end of Duns Scotus' life.

Each series of commentaries on the *Sentences* begins with a prologue. The prologue is a metatheoretical introduction to the detailed theological issues taken up in the body of the work itself. It presents the assumptions about theology as the science of God, set against the background of general scientific considerations. These show how Duns Scotus understands science itself in the context of theoretical/cognitive considerations. The knowledge of God marks the ultimate cognitive horizon, so that theology – as the highest science – offers the possibility of finding the limit of all knowledge and existence. All these questions are taken up by Scotus in the prologues to Peter Lombard's earlier Oxford-period treatises (*Lectura* and *Ordinatio*), and they also make up the prologue to the *Reportatio*.

Thus, for Duns Scotus, the 'Prologue' provides an opportunity for a detailed analysis of the assumptions involved in defining the meaning of science, indicating its formal structure, its object and its theoretical/practical character. In this respect, the 'Prologue' reflects, as it were, the author's position on the fundamental questions that underlie all the specific questions that follow. Given the importance of the *Ordinatio* in Duns Scotus' entire corpus, the importance of its prologue is also appropriate. It is quite extensive, covering five topics, and its main content is an exposition of Duns Scotus' theological conception, which is divided into two main types.

The first type of theology is the *de facto* ideal of science, unattainable by any cognitive subject other than the most perfect, which is God. This theology was called by Duns Scotus *theologia in se* – theology in itself – and it constitutes the absolute standard (reference point) for all existing and possible science. Its perfection refers to both its subject and its object, and it is therefore the most perfect, because the most perfect is its subject, the intellect of God, and the most perfect is its object, the very essence of God (God as God). The second type of theology, according to Duns Scotus, is 'theology for us' (*theologia nostra – pro nobis*). It is primarily accessible to the human intellect in its earthly state and,

moreover, it is the most important doctrine because it concerns God. This is the theology that interests him most, and indeed the greater part of the 'Prologue' is devoted to an analysis of the various questions connected with it, which boil down to the definition of its scientific nature, its object, the possibility and scope of the human intellect (through the aspect of the necessity of supernatural knowledge or theology's relationship to faith) and the relationship of theology to metaphysics. Duns Scotus also devotes a great deal of space to the equally important question of the practical nature of theology, which involves delineating the autonomy of intellect and will.

Overall, then, the 'Prologue' is a particularly important part of the overall commentary on the *Sentences*. In it, Duns Scotus raises questions that not only concern theology itself (although they do refer to it), but are metatheoretical considerations on the condition of science, the status of knowledge, the possibility of knowledge, the limits of knowledge and the subject-object relationship. These are universal questions that fall within the context of epistemology in the broadest sense. On the other hand, the book, which also contains a translation of Duns Scotus' work, raises questions about the role of translation itself, the idea of how to translate, the problem of choosing appropriate vocabulary and the difficulties involved in translating a mediaeval Latin text into a modern language.



Monografia Jacka Surzyna składa się z dwóch zasadniczych części: drugą jej część stanowi pierwszy polski przekład „Prologu” do oksfordzkiego komentarza Jana Dunsza Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda, znanego jako *Ordinatio*, natomiast część pierwszą stanowi autorskie opracowanie dotyczące samego tłumaczonego tekstu Dunsza Szkota – jego historycznego kontekstu i znaczenia, jego struktury i problematyki. Na tej podstawie Autor przeprowadza analizę metateoretycznego stanowiska Dunsza Szkota, to jest jego rozumienia teologii jako nauki.

Pomysł łącznego wydania polskiego przekładu tekstu źródłowego i sporządzonego przez tłumacza kompetentnego opracowania wydaje się dobrze uzasadniony i zdecydowanie wart wsparcia, zwłaszcza jeśli zważyć, jak niewielka część dzieła Doktora Subtelnego doczekała się wydania w polskim przekładzie i jak skromna wciąż jest dostępna po polsku literatura przedmiotu. Dlatego udostępnienie polskiemu czytelnikowi wiedzy „z pierwszej ręki” na ten temat należy przyjąć z zadowoleniem i życzyć tak Autorowi książki, jak Wydawcy kontynuacji tego dobrego i ważnego dzieła.

*Dr hab. Jan Kiełbasa, prof. UJ*

Z pewnością Jacek Surzyn jako historyk filozofii w pracy analitycznej i translatorskiej wykazuje należycie rozwinięte i zespolone z sobą (rzec można, że dziś coraz bardziej unikatowe i trudne do wypracowania) sprawności filozoficzne, historyczne i filologiczne, dzięki czemu zdecydowanie wychodzi poza granice werbalizmu w rozumieniu i wyjaśnianiu źródeł.

Warta przytoczenia w tym miejscu jest przestroga Konstantego Michalskiego, jednego z mistrzów analizy i przekładu tekstów średniowiecznych: „Praca ciągła nad dokumentami i tekstem może tak dalece zaważyć nad umysłem badacza, że straci zmysł do wielkich pytań i form ujmowania. A jednak dopiero w formułowaniu zagadnień i ich rozwiązywaniu rozpoczyna się filozoficzne myślenie”. W pracy nad tekstem Jana Dunsza Szkota i w analizach jego filozoficznego dziedzictwa Jacek Surzyn wykazuje ten wysoce pożądaną „zmysł do wielkich pytań i form ujmowania”, a w jego dociekaniach znajduje swój wyraz owo filozoficzne myślenie.

Autorowi analiz i przekładu oraz Wydawnictwu należy życzyć, aby publikacja książki przyczyniła się do zintensyfikowania debaty nad dziedzictwem intelektualnym Jana Dunsza Szkota.

*Dr hab. Marek Rembierz, prof. UŚ*

ISBN 978-83-7614-579-2



Fundacja  
Ignatianum