

KSIĘGA O PRZYCZYNACH

LIBER DE CAUSIS

I

STAN BADAŃ NAD „KSIĘGĄ O PRZYCZYNACH” I WAŻNIEJSZE I NIEJ PROBLEMY FILOZOFICZNE

Mieczysław Gogacz

II

KSIĘGA O PRZYCZYNACH

Tłumaczenie

Zofia Brzostowska, Mieczysław Gogacz

Edycja internetowa wydania pierwszego

Warszawa 1970

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

CZĘŚĆ PIERWSZA	5
STAN BADAŃ NAD „KSIĘGĄ O PRZYCZYNACH” I WAŻNIEJSZE I NIEJ PROBLEMY FILOZOFICZNE.....	5
1. UZASADNIENIE POLSKIEGO PRZEKŁADU „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	5
1.1. Naukowa wartość tekstu.....	5
1.2. Zainteresowanie „Księgą” w średniowieczu.....	7
1.3. Średniowieczne komentarze do „Księgi o przyczynach”	10
1.3.1. Komentarze zestawione przez A. Pattina.....	10
1.3.2. Inne komentarze do „Księgi o przyczynach”	12
1.4. Historycy zagadnienia „Księgi o przyczynach”	14
1.5. Znajomość w Polsce „Księgi” o przyczynach” i aktualne polskie próby badań nad średniowiecznymi do niej komentarzami	16
1.6. Dotychczasowe tłumaczenia tekstu.....	20
2. WYDANIA KRYTYCZNE ŁACIŃSKIEGO PRZEKŁADU	22
3. ŚREDNIOWIECZNY TŁUMACZ TEKSTU I DATA TŁUMACZENIA	25
4. DYSKUSJE NAD PROBLEMEM AUTORA „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	30
4.1. Opinie uczonych średniowiecza.....	31
4.2. O.Bardenhewer (1882) i zwolennicy jego stanowiska.....	35
4.3. Badania F.Pelstera (1933) i R.Steele (1935).....	36
4.3.1. Zastrzeżenia wobec stanowiska O. Bardenhewera	37
4.3.2. Pogląd F.Pelstera	38
4.3.3. Uwagi ze strony R. Steele	39
4.4. Ujęcie H. Bedoreta (1938)	40
4.5. Podsumowanie H.D.Saffrey’a (1954 i 1963).....	43
4.6. Analizy A.Pattina (1966).....	48
5. AKTUALNY STAN WIEDZY NA TEMAT „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	53
5.1. Stwierdzenia powszechnie przyjęte przez mediewistów	53
5.2. Wnioski obecnego etapu dyskusji	54

6. STRUKTURA „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	55
6.1. Forma literacka „Księgi”	55
6.2. Zagadnienie jednolitości ujęć w „Księdze” według G.Lafonta	57
7. DWA TYPOWE UJĘCIA TREŚCI „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	58
7.1. Kontekstowe ujęcie treści „Księgi” przez H.P.Saffrey’a.....	59
7.2. Immanentne ujęcie treści „Księgi” przez G. Lafonta.....	61
8. TREŚĆ „KSIĘGI O PRZYCZYNACH” WEDŁUG STRESZCZENIA E.GILSONA.	63
9. UWAGI PRZYGOTOWUJĄCE DO ZROZUMIENIA „ESSE”	65
9.1. Próba analizy tekstu „Księgi o przyczynach”	65
9.1.1. „Esse” jako podmiot stopni bytowania	65
9.1.2. „Esse superius”	68
9.2. Interpretacje mediewistów	71
9.2.1. „Esse superius” jako „enter ens”(O.Bardenhewer, Cl.Baeumker, E.Gilson, Tomasz z Akwinu)	71
9.2.2. „Esse” znaczy „anniyya” (P.Duhem, M.T.d’Alverny, C.Fabro).....	75
10. ZAGADNIENIE STWARZANIA	79
11. CZYM JEST „YLIATHIM” (OPINIA TOMASZA Z AKWINU, P. DUHEMA, M.D. ROLAND-GOSSELINA)	83
12. „KSIĘGA O PRZYCZYNACH” A GENEZA ZAGADNIENIA ISTOTY I ISTNIENIA U TOMASZA Z AKWINU	87
12.1. Interpretacja M.D. Roland-Gosselina.....	88
12. 2. Stanowisko M.A. Krąpca	90
12.3. Złożenie „esse” z tego, co skończone i nieskończone, według „De ente et essentia” oraz „Super librum de causis expositio” Tomasza z Akwinu.....	92
12.4. Omówienie ujęć Tomasza przez C.Fabro i A. Foresta.....	94
13. „LIBER DE CAUSIS” I DEFINICJA SUBSTANCJI W „PRINCIPIA PHILOSOPHIAE” R. DESCARTESA	96
14. WYKAZ PUBLIKACJI WYKORZYSTANYCH, DOTYCZĄCYCH WPROST „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”	100
15. WYKAZ CYTOWANYCH POZYCJI POMOCNICZYCH	102
16. WPROWADZENIE DO POLSKIEGO PRZEKŁADU „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”.....	104

CZEŚĆ DRUGA	109
LIBER DE CAUSIS - KSIĘGA O PRZYCZYNACH (TEKST TŁUMACZENIA)	110
SŁOWNIK TRUDNIEJSZYCH TERMINÓW	149
BIBLIOGRAFIA.....	152
RÉSUMÉ.....	157

CZEŚĆ PIERWSZA

Mieczysław Gogacz

STAN BADAŃ NAD „KSIĘGĄ O PRZYCZYNACH” I WAŻNIEJSZE I NIEJ PROBLEMY FILOZOFICZNE

1. UZASADNIENIE POLSKIEGO PRZEKŁADU „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

1.1. Naukowa wartość tekstu

P. Duhem, w swym dziele pt. „System świata”, w 1954 roku może najpełniej wyraził już od dawna przyjmowany przez historyków filozofii pogląd, że „Księga o przyczynach” wnosi w średniowieczny świat arabski i w średniowieczne chrześcijaństwo Zachodu najczystsza, bardzo dokładną, wprost wykwinną wersję helleńskiego neoplatonizmu¹. Nie ulega wątpliwości także dzisiaj, że „Księga o przyczynach” jest najpoważniejszym źródłem neoplatonizmu w późniejszym średniowieczu. I historycy filozofii powszechnie zgadzają się, że „Księga” będąc komentarzem do zawartych w niej niektórych twierdzeń wydobytych z „Stoichéiosis theologiké” Proklosa, przekazuje średniowieczu klasyczny neoplatonizm². Dodają jednak, np. A. Pattin i G. Lafont, że w przekazie tym jest także zawarta, chociaż nie całkiem starannie wbudowana w analizę, teza monoteistyczna i kreacjonistyczna. Jeden z

¹ „Ce livre à distillé aux Arabes et au chrétiens du Moyen Age l'essence la plus pure et la plus précieuse du Neoplatonisme hellénique”. P. Duhem, *Le système du monde*, Paris 1954, t. IV, s. 347.

² Na temat różnicy między klasycznym i średniowiecznym neoplatonizmem por. np. M. Gogacz, O typach metafizyki średniowiecznej, „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” 1(1967) 21-54.

wybitniejszych dziś znawców zagadnienia „Księgi o przyczynach”, właśnie A.Pattin, we Wstępie do swego krytycznego wydania tekstu „Liber de causis” pisze, że „Księga” jest dokonaną przez jej autora osobistą syntezą bogactwa myśli neoplatońskiej i śmiałej inspiracji monoteistycznej oraz kreacjonistycznej³. Sprecyzowania te nie tylko nie podważają poglądu P.Duhema, ale poszerzając go i pogłębiając tym bardziej potwierdzają opinię, że „Księga o przyczynach” zajmuje poważne miejsce wśród źródeł średniowiecznego neoplatonizmu. Gdy się doda za H.D. Saffrey’em, że jeszcze dzisiaj w bibliotekach naukowych znajduje się od 120 do 150 średniowiecznych rękopisów łacińskiej wersji tekstu „Księgi”, to jej wpływ na kulturę umysłową średniowiecza nie może budzić wątpliwości⁴.

Historyk filozofii badający średniowiecze, w którym dominuje wielowątkowy i filozoficznie bogaty nurt neoplatoński, nie może nie sięgać do „Księgi o przyczynach”, gdy chce ustalić poszczególne wersje i odmiany neoplatońskich ujęć. Średniowieczna recepcja zawartej w „Księdze” wizji rzeczywistości musiała owocować, przynajmniej od połowy dwunastego wieku, rozwiązaniami, których zależności od „Księgi o przyczynach” nikt nie kwestionuje. Niekiedy nawet, wbrew faktom, tę zależność widzi się już w czasach, w których „Księga” jeszcze nie powstała. Wykazują to dzisiaj i uściślają historycy zagadnienia „Księgi o przyczynach”, np. wspomniany już A. Pattin.

Nie znaczy to, oczywiście, że neoplatonizm nie wnikał do średniowiecza także innymi drogami, np. poprzez teksty choćby św. Augustyna, czy Pseudo-Dionizego Areopagity, dając w wyniku cały szereg omówionych już przez A. Dempfa odmian metafizyki⁵ oraz wyróżniony przez E. Gilsona i tak mocno przez niego podkreślany augustynizm arystotelizujący i augustynizm awiczenizujący⁶, który, jak twierdzi F.van Steenberghen, De

³ Według A.Pattina autor „Księgi o przyczynach” „a tire synthèse personnelle d’une grande puissance de pensée, et d’inspiration franchement monothéiste e Pattin, Le Liber de causis, Leuven (1966), s.6. Cytuje się według tego tekstu, który jest odbitką z „Tijdschrift voor Filosofie” 28(1966), z. 1, s. 90-203. Por. tegoż autora artykuł pt. De hierarchie van het zijnde in het “Liber de causis” (studie over de vijf eerste proposities) “Tijdschrift voor Philosophie” 23(1961) z.1, s. 130-157. A.Pattin wykazuje w tym artykule, że autor „Księgi o przyczynach” był monoteistą i, przeciwnie niż Proklos, zwolennikiem kreacjonizmu, podobnego do tego, który jest zawarty w Objawieniu chrześcijańskim.

⁴ „On estime qu’il existe encore aujourd’hui entre 120 et 150 manuscrits de ce texte latin pour juger de sa grande diffusion au moyen âge”. H.D. Saffrey, Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio, Fribourg-Louvain 1954. s. XV.

⁵ Za podstawowe źródło metafizyki średniowiecznej A.Dempf uważa filozofię św. Augustyna i wyróżnia w tej filozofii metafizykę twórczego ducha Bożego, metafizykę duszy, metafizykę zmiennego świata. Podkreślając teocentryzm metafizyki średniowiecznej omawia „die organologische Lebensmetaphysik” Jana Szkota Eriugeny, „der ontologische Realismus Anselms”, „der nominalistische Personalismus” Abelarda i Gilberta, „der mystische Realismus” Bernarda z Clairvaux i Ryszarda ze św. Wiktora, „der Witalismus” szkoły w Chartres, „die naturalistische Aristotelesrenaissance” Sigera z Brabancji, „die Ganzheitslehre” Tomasza z Akwinu, „der augustinische Exemplarismus” Bonawentury, „der mystische Augustinismus” Eckharta, „der averroistische Naturalismus” Jana z Janduno, „der Nominalismus” Ockhama. A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters, (brmw), s. 51-79.

⁶ Por. E. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, „Archives d’histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, I (1926-1927) 84-85.

Wulf wolałby nazwać augustynizmem awicebronizującym⁷. Dodajmy, że powołując się na Picaveta F.van Steenberghen prawdziwego mistrza scholastyki widzi jednak w Plotynie. Takim mistrzem jest według niego także Proklos⁸. Jeżeli więc neoplatonizm właśnie Plotyna i Proklosa wpływa do średniowiecza różnymi drogami., to zauważmy tylko tyle, że z tekstem „Stoicheiosis theologike” Proklosa, może bardziej niż poglądy Augustyna, Pseudo-Dionizego, czy później Jana Szkota Eriugeny, jest ściśle związana właśnie „Księga o przyczynach”. A.Pattin powie nawet, że autor „Księgi o przyczynach” przekształcił emanacyjny system Proklosa w teorię stwarzania⁹.

Konieczność studiowania przez historyka filozofii średniowiecznej źródłowego tekstu „Księgi o przyczynach” jest bezspornie oczywista.

Nie należy jednak kryć faktu, że „Księga o przyczynach” jest trudnym tekstem filozoficznym¹⁰. I nawet dobra znajomość łaciny średniowiecznej, którą przecież posiadają mediewiści, nie zmniejsza stopnia tej trudności. Wypływa ona, owszem, z nieco odmiennej terminologii filozoficznej, innej niż ta, którą ustaliły i sprecyzowały wieki doświadczenia filozoficznego, lecz przede wszystkim ze swoistej odmienności koncepcji metafizycznych, wprost niepowtarzalnie przez autora „Księgi o przyczynach” zsyntetyzowanych w całość, czerpiącą, jak stwierdza cytowany już A.Pattin, z bogactwa wielowątkowej neoplatońskiej myśli i śmiałej inspiracji monoteistyczno-kreacjonistycznej. Choćby więc z tych powodów „Księga o przyczynach” winna ukazać się w języku polskim, aby nie zastępując przecież oryginału nie zniechęcała stopniem trudności szczególnie tych polskich badaczy średniowiecznej historii filozofii, którzy dopiero i powoli wchodzą w bogactwo i wielkość średniowiecznej filozofii wyrastającej także z korzeni, stanowiących treść właśnie „Księgi o przyczynach”.

1.2. Zainteresowanie „Księgą” w średniowieczu

⁷ F. van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain 1946, s. 46, 48-49.

⁸ „Le véritable maître de la scholastique serait Plotin... L'influence de Plotin et de Proclus s'exercee par les voies les plus diverses”. F.van Steenberghen, *Aristote en Occident*, s. 47-48. (Zasada cytowania: ponieważ cytuje się w tej pracy niekiedy kilka rozpraw danego autora, przy każdym więc nazwisku, aby uniknąć pomyłek, umieszcza się tytuł dzieła i nr strony. Dane bibliograficzne podaje się przy pierwszym zacytowaniu).

⁹ „L'autour du 'De causis a done transformé le systems des emanations proclusiennes en une doctrine de la creation”. A.Pattin, *Le Liber de causis*, s. 8.

¹⁰ Por. „Liber de causis is by nature difficult to interpret - its author is so near and yet so far from Proclus”. L. Sweeney, *Research difficulties in the Liber de causis*, “The modern schoolman” XXXVI (1959), z.1, s. 115.

Nie ulegająca dziś wątpliwości wartość „Księgi o przyczynach”, jako źródła neoplatonizmu w pełnym średniowieczu, opiera się właśnie na zainteresowaniu, jakie „Księga” ta wywołała wśród średniowiecznych uczonych. H.D. Saffrey¹¹ uważa, że zainteresowanie to, a więc także wpływ „Księgi”, można z dużą precyzją określić tak co do czasu jak i zasięgu.

O wpływie „Księgi” na wiek XII niech świadczą dwa poważne dokumenty. Jest to:

- 1) odkryty przez M.T. d’Alverny anonimowy rękopis (Paris, Bibl.Nat.Lat. 3236A), napisany prawdopodobnie w Toledo pod koniec XII wieku i zawierający cytaty z „Księgi o przyczynach” oraz
- 2) cytaty z „Księgi” w „Contra haereticos” Alana z Lille (1128-1202)¹², który nauczał w Paryżu około 1194 r.

Saffrey uważa, że Alanus z Lille zetknął się z „Księgą” w Montpellier, gdy przebywał tam z misją przeciw katarom. Znane są bowiem związki Toledo ze szkołą medyczną w Montpellier. Tą drogą „Księga o przyczynach” wchodzi w środowiska uniwersyteckie. Alanus z Lille powtarza budowę „Księgi” w swoich „Theologicae regule” i czyni to także Mikołaj z Amiens (druga połowa XII w).

W początkach XIII wieku „Księga” jest znana jeszcze wciąż raczej we fragmentach. Cytuje je Wilhelm z Owerni (1180-1249) Filip Kanclerz (zmarł 1236), Wilhelm z Auxerre (zmarł 1231). W latach 1220-1230 korzysta z „Księgi” Aleksander z Hales (przed 1186 -1245) i Roland z Kremony (jest w Bolonii 1219, umiera między 1233-1258).

Do roku 1230 „Księga o przyczynach” jest raczej dyskretnie studiowana, ponieważ uchodząc za tekst Arystotelesa podlega zakazom na mocy potępienia pism Arystotelesa w 1210 r. przez Synod paryski, w 1215 przez Roberta z Courcon, i jeszcze w 1241 przez papieża Grzegorza IX, Zakaz studiowania Arystotelesa dotyczy krajów łacińskich, w których „Księga o przyczynach” funkcjonuje w przekładzie właśnie na łacinę. A przypisanie jej Arystotelesowi, według zwolenników teorii powstania arabskiego oryginału „Księgi” w Bagdadzie¹³, zapewniało jej powodzenie w krajach arabskich, faworyzujących właśnie Arystotelesa, który w krajach łacińskich podlegał potępieniu. Jednak, jak wynika z rękopisu odnalezionego przez M.Grabmanna, rękopisu napisanego w latach 1230-1240, „Księga o

¹¹ Informacje, podane w tym paragrafie, opieram na Wstępie do edycji komentarza do „Liber de causis” Tomasza z Akwinu. H.D. Saffrey, (Super de causis), s. XV-XXV.

¹² W nawiasach podane są daty życia autorów.

¹³ A.Pattin, Le Liber de causis, s. 9.

przyczynach” jest jednym z tekstów, których znajomości wymaga się do egzaminu na średniowiecznym wydziale sztuk. Rękopis ten jest swoistą instrukcją dla studentów, których autor rękopisu informuje, że do metafizyki należy przygotować się na podstawie trzech tekstów: „metaphysica vetus, metaphysica nova, Liber de causis”. Saffrey dodaje, że w tym więc okresie, czyli w latach 1230-1240, „Księga o przyczynach” jest na uniwersytecie związana z metafizyką Arystotelesa, i że zapewne z tej racji komentuje ją Albert Wielki (1206-1280). Zresztą zakaz studiowania Arystotelesa słabnie po wyborze na papieża Innocentego IV w 1243 r. A w 1255 r. w związku z ustaleniem statutu wydziału sztuk Uniwersytetu Paryskiego „Księga o przyczynach”, wymieniona wśród pism Arystotelesa, staje się oficjalną lekturą, którą należy wyklądać na uniwersytecie przez siedem tygodni. Saffrey zwraca uwagę, że jest to okres, w którym Tomasz z Akwinu pisze swój pierwszy traktat „De ente et essentia”.

Saffrey podkreśla, że w zrehabilitowaniu Arystotelesa mógł pomóc wpływ Oxfordu, w którym nie obowiązywały potępienia papieskie. W Oxfordzie właśnie powołuje się na „Księgę o przyczynach” Aleksander Neckham (1157-1217) w swoim „Speculum speculationum” z lat 1204-1213, i „Księgę” komentuje prawdopodobnie Adam z Bocfeld w latach 1247-1268. Wpływ „Księgi” stwierdzamy w pracach Roberta Grosseteste (1175-1253) i Tomasza z Yorku (zmarł około 1260), który w swym „Sapientiale” zalicza autora „Księgi” do „uczonych chrześcijan”. Także Roger Bacon (około 1214-po 1292) przenosząc to życzliwe nastawienie do księgi o przyczynach” z Oxfordu do Paryża wykląda tu na wydziale sztuk w latach 1241-1245, i według Saffrey’a chyba pierwszy w Paryżu, właśnie „Księgą o przyczynach”. Pisze też komentarz do „Księgi”.

W Paryżu komentuje „Księgę o przyczynach” Albert Wielki (1206-1280) i Tomasz z Akwinu (1225-1274).

Potem powołuje się na „Księgę o przyczynach” Piotr z Owerni (zmarł 1304), Godfryd z Fontaines (zmarł 1306). Zna ten tekst Eckhart (1260-1327) poprzez komentarz Tomasza z Akwinu. Komentuje „Księgę” Wilhelm z Levibus (zmarł 1311) i Idzi Rzymianin (około 1247-1316). „Księgę o przyczynach” wymienia w spisie tekstów neoplatońskich Marsilio Ficino.

O. Bardenhewer podaje, że „Księgę” zna także Dante, i że komentarz Tomasza do „Księgi” w XVII wieku wymieniają; Benedykt Pereyra i Sylwester Maurus¹⁴.

Dodajmy, że „Księgę o przyczynach” znają i komentują także polscy uczeni XV wieku. Wykazane dwa takie komentarze w paragrafie pt. średniowieczne komentarze do „Księgi o przyczynach” niech tymczasem świadczą - dopóki nie zostaną opracowane - tylko o zasięgu właśnie wpływów i wartości „Księgi o przyczynach”.

1.3. Średniowieczne komentarze do „Księgi o przyczynach”

Kontynuując wątek naukowej wartości „Księgi” jako źródła średniowiecznego neoplatonizmu, można dalej uzasadniać jej wpływ na średniowiecze także zainteresowaniem ze strony wielkich uczonych średniowiecza. To zainteresowanie wyraziło się najpełniej w komentującej tekst lekturze. Nie jest bez znaczenia podkreślana przez H.D.Saffrey’a duża ilość średniowiecznych rękopisów „Księgi”, wskazujących na fakt pilnego poszukiwania tekstu i zapewne czytania go przez mistrzów i studentów. Jednak komentarze najwyraźniej świadczą o roli i autorytecie „Księgi” w średniowieczu oraz o faktycznej w tych komentarzach właśnie recepcji neoplatonizmu w wersji, którą „Księga” przekazuje.

Dla zilustrowania faktu tej recepcji i dla poinformowania tych, którzy pracują lub zamierzają pracować nad tekstami omawiającymi treść „Księgi o przyczynach”, pragnę zestawić już odkryte komentarze. Podam więc wykaz tych komentarzy, które w swej edycji wykorzystał i wymienił A.Pattin, (wydobywam dane tylko podstawowe), oraz informacje o tych komentarzach, które zostały wspomniane w dostępnej mi literaturze. Poszukiwanie i rejestrowanie tych komentarzy jest bowiem pierwszym warunkiem i narzędziem organizowanego warsztatu badań nad recepcją neoplatonizmu, wniesionego w średniowiecze przez „Księgę o przyczynach”.

1.3.1. Komentarze zestawione przez A. Pattina

¹⁴ O. Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiberg im Breisgau 1882, s. 294, 301-302. (Dla książki Bardenhewera przyjmuje się skrót: Liber de causis).

1. Albert Wielki, *Liber de causis et processu universitatis a causa prima*. Komentarz napisany w latach 1255-1265. Wydanie: *Alberti Magni Opera omnia*, ed. A. Borgnet, Parisiis 1891, t.X, s.361-619. Data życia Alberta Wielkiego: 1206-1280.

2. Tomasz z Akwinu, *Super librum De causis expositio*. Komentarz napisany w pierwszej połowie 1272 r. Najlepsze wydanie krytyczne¹⁵: H.D.Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super librum De causis expositio*, seria *Textus Philoaophici Friburgenses 4/*, Fribourg-Louvain 1954. Data życia Tomasza z Akwinu: 1225-1274.

3. Roger Bacon, *Quaestiones supra Librum de causis*, edidit R.Steele. Komentarz napisany w 1241-1245. Wydanie: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Oxonii (Oxford) 1935,t.XII,s.1-158.Data życia Rogera Bacona: 1214(1220?) – po 1292.

4. Idzi Rzymianin, *Opus super authorem de causis*, Alpharabium. Wydanie: *Reverendi fratris Aegidii Bonsi Florentini Eremitae augustiniani opera...*, Venise 1550. W tym wydaniu znajduje się uwaga, której według A.Pattina nie ma w rękopi- „sach, że komentarz został napisany w 1290 r., (ukończony 1 lutego 1290). Data życia Idziego Rzymianina: 1244-1316.

5. Wilhelm de Levibus, *Scriptum et expositio totius libri de causis*.Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Vatican, Bibl. Apost. Vat. Borgh.352, f.1r a - 87v b. Data życia Wilhelma de Levibus: umiera 1311.

6. Anonimowy komentarz pt. *Quaestiones in Librum de causis*. Komentarz napisany przed 1268 r. i niepełny; obejmuje tylko XV (16)twierdzeń. Wydanie J.P.Zwaenepoel, *The „Quaestiones in Librum de causis” attributed to Henry of Ghent according to the Escorial manuscript. An unedited text with introduction*, Manille (Philippines) 1959. A.Pattin zdecydowanie odrzuca przypisanie autorstwa komentarza Henrykowi z Gandawy, ponieważ w komentarzu autor broni różnicy między duszą i jej władzami, podczas gdy Henryk z Gandawy i cała szkoła franciszkańska tę różnicę negują¹⁶.

7. Przypisany Adamowi z Bocfeld komentarz pt. *Scriptum super libro de causis*. A. Pattin ustala datę napisania komentarza na lata między 1247 a 1268.Tekst niewydany, zachowany w dwu rękopisach: Venezia, Bibl. Naz. Marc. Lat. X, 61(VI, 1) (= nr. 2821),wiek XIII - XIV; Firenze, Bibl. Naz. Centrale, G. 4,355,f- 90r b - 98v b. Data życia Adama z Bocfeld: około 1220 - 1279/1292.

¹⁵ Opinię taka wyraża A. Pattin w zdaniu: „La meilleure edition du commentaire de Saint Thomas”. A. Pattin, *Le Liber de causis*, s.35.

¹⁶ „Quant à l’auteur de ce commentaire, il faut résolument écarter le nom d’Henri de Gand, ainsi que tous ceux qui n’admettent pas une distinction réelle entre la substance de l’ame et ses facultés, c’est-à-dire toute l’école franciscaine; car notre auteur défend précisément la thèse opposée”. A. Pattin, *Le Liber de causis*, s. 38.

8. Przypisywany Piotrowi z Owernii komentarz pt. *Quaestiones super librum de causis*. Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Wien, Nationalbibliothek, Lat. 2330 (= saec. XIV med). A. Pattin zwraca uwagę, że w rękopisie tym znajdują się dwa komentarze do „*Liber de causis*”, zapisane w spisie rzeczy rękopisu następująco; „Item, quaestione quaedam super librum de causis a quodam magistro in theologia Parisiensi” i „Item, quaestiones quaedam super librum de causis Avicennae a superdicto magistro Petro (de Alvernia)”. (Por. pozycję 13).

9. Anonimowy komentarz pt. *Super librum de causis*, zawierający dziewięć twierdzeń, przepisany ręką Godfryda z Fontaines. Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Paris, Bibl.Nat. lat. 15819.(= Sorb. 563) XIII wiek.

10. Anonimowy komentarz zaczynający się od słów: „Primo quaeritur circa librum de causis” Komentarz datowany na koniec XIII i początek XIV wieku. Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Erfurt, Wissenschaftliche Bibliothek der Stadt Erfurt, Q316, f. 43ra-53vb.

11. Anonimowy komentarz pt. *Super de causis* (według „explicit”). Napisany w latach 1290-1346. Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Wien, Nationalbibliothek, codex 5500, f. 47r - 63r.

1.3.2. Inne komentarze do „Księgi o przyczynach”

12. Przypisywany Alanowi z Lille komentarz pt. *De causis cum glosa magistri Alani*. Rękopis z Citeaux, który zaginął. Nie znaczy to przecież, że ewentualnie jakiejś jego kopii nie da się kiedyś zidentyfikować w innych bibliotekach. G.Raynauld de Lage uważa ten tekst za zaginiony komentarz Alana z Lille. H.D.Saffrey przypuszcza, że był to raczej tekst „Księgi o przyczynach” z „commenta” przypisanymi Alanowi z Lille. Dodaje jednak, że rękopis z Bruges, Bibl.Publ. 463, f.155 v b przypisuje te same „commenta” Gilbertowi de la Porree¹⁷. Data życia Gilberta de la Porree : 1076-1154.

13. Siger z Brabancji, *Quaestiones magitri seieri super librum de causis*. Jest to drugi z komentarzy zawartych w rękopisie Wien, Nationalbibliothek, lat. 2330 wymienionych tu w zestawieniu dokonanym przez A. Pattina (pozycja 8). Komentarz ten został zidentyfikowany

¹⁷ H.D.Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, s. XVII. (Dla tej publikacji Saffrey’a przyjmuje się skrót: *Super de causis*). Zauważmy, że według P. Duhema w „*Le systeme du monde*” s. 330, Gilbert de la Porrée komentował „*Liber de causis*”.

przez A. Dondaine'a i L.J. Bataillon'a, którzy za autora tego komentarza uważają Sigera z Brabancji. Paryskie pismo gotyckie rękopisu wskazuje na datę napisania komentarza: 1270-1290. Tekst wydany przez A. Dondaine i L.J. Bataillon, *Le manuscrit Vindob. Lat. 2330 et Siger de Brabant*, „*Archivum Fratrum Praedicatorum*” XXXVI (1966) 232-261. Data życia Sigera z Brabancji: około 1235-1281/1284 (według F. van Steenberghena).

14. Jakub z Gostynina, *Theoreumata seu propositiones auctoris causarum David Iudaei cum annotationibus ac luculenta expositione*. Komentarz napisany po r. 1477, a przed r. 1490. Jest zachowany w rękopisie: Kraków, B.J. nr. 505. Wydany był drukiem w Krakowie w 1507. Jedyne egzemplarze tego wydania znajdują się w Warszawie, w Bibliotece Narodowej Oddział w Pałacu Krasińskich, nr. Q 254. Wydanie w formie „*editio simplex*”: P. Góra, *Jakub z Gostynina - Komentarz do Liber de causis*, W: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i średniowiecznej (PAN)*, Wrocław 1969, t. XI, s. 3-162. Data życia Jakuba z Gostynina: 1450-1506.

15. Przepisany przez Walentego z Grunperk anonimowy komentarz do *Liber de causis*. Tekst niewydany, zachowany w rękopisie: Wrocław, Ossol. 734, f. 1-31 (mikrofilm w Warszawie, Biblioteka Narodowa, Oddział w Pałacu Krasińskich, sygn. 4354). Walenty z Grunperk wpisany został na Uniwersytet Krakowski w 1475 r. (bakalář w 1477, mistrz artium w 1493)-15a.

15a. W tym samym kodeksie (z XV - XVI w.) znajduje się drugi komentarz pt. *Liber sapientis David Iudaeorum rabbi*. Rękopis: Wrocław, Ossol. 734, f. 31-60. Według W. Seńki komentarz ten został napisany w latach 1478-1494. Z. Kuksewicz podaje r. 1493¹⁸.

16. Komentarze do „*Liber de causis*” znajdują się także w zachowanych w Polsce dwu rękopisach: Kraków, B.J. 506 i 2595¹⁹.

17. Dwa niepełne komentarze do „*Liber de causis*” znajdują się w rękopisie: Cambridge Peterhouse 152, f. 225 r a - 249 v a oraz 285 ra-288 rb²⁰.

17a. Niepełny komentarz do „*Liber de causis*” znajdujemy w rękopisie: Praha, Metr. Kap. L. 74(1320), f. 52v b - 59 ra²¹.

¹⁸ W Seńko, *Jakub z Gostynina i jego komentarz do „Liber de causis”*, „*Studia Mediewistyczne*” 2 (1961) 196; Z. Kuksewicz, *Contribution au problème de l'influence de l'albertisme sur l'Université de Cracovie au XVe siècle*, „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*” XI (1963) 49.

¹⁹ Informuje o tym W. Seńko, tamże, s. 196.

²⁰ Tę krótką informację o wymienionych komentarzach podał L. Bataillon w udostępnionym mi liście prywatnym z dnia 4.IV. 1967 r., pisany z Saulchoir do p. S. Porębskiego.

²¹ Tamże, (list).

18. W swej książce²² O.Bardenhewer podaje jeszcze dwa nie wymienione w tym wykazie komentarze do „Liber de causis”. Są to: Expositio...Liber de causis. Rękopis: München, Staatsbibliothek, lat. 19668, f. 12a - 21a. Commentarius in librum de causis. Rękopis: Wien, Hofbibliothek, lat. 5141, f. 69a - 107a.

1.4. Historycy zagadnienia „Księgi o przyczynach”

Referowane w tej pracy wyniki badań nad „Księgą o przyczynach” są zaprezentowaniem tylko, oczywiście, ważniejszych stanowisk i publikacji. Zawartość tych ważniejszych publikacji daje jednak - tak się wydaje - względnie pełny obraz głównych nurtów badań i wyników. Obraz ten należy jeszcze uzupełniać, poszerzać, wypełniać szczegółami w miarę docierania do coraz większej ilości opracowań i średniowiecznych źródeł.

Stanowiska i publikacje kierują do autorów, których nazwiska i pozycja naukowa są w tym wypadku także swoistym motywem, czy wprost swego rodzaju argumentem, uzasadniającym podjęcie zagadnienia „Księgi o przyczynach”. Nie chodzi tu oczywiście o naśladowanie ich w tematyce badań, lecz o podkreślenie, że mediewista nie może dziś nie uwzględnić w swym warsztacie badawczym problemu „Księgi o przyczynach”. Przy okazji zorientujemy się, że badania nad „Księgą” prawie nieustannie trwają od czasów średniowiecza aż do ostatnich dni z różnym, oczywiście, nasileniem i powodzeniem.

Przedstawiane w tej pracy wyniki badań, ujęte w porządkujące problematykę paragrafy, zamyka r. 1966, czyli opublikowana i dotychczas najlepsza edycja „Liber de causis”, przygotowana przez A.Pattina, który we Wstępie do swej książki po dyskusji z H.D.Saffrey’em precyzuje opinię na temat najważniejszego problemu z zakresu dziejów tekstu „Księgi”, mianowicie opinię na temat autora „Księgi o przyczynach”. Otwiera tym samym nowy etap niezamkniętej w tej sprawie dyskusji.

Pierwszym po średniowieczu poważniejszym etapem badań była krytyczna edycja „Księgi o przyczynach” opublikowana przez O.Bardenhewera w 1882 r. wraz ze Wstępem prezentującym wiadomości na temat oryginału tekstu, jego autora, tłumacza i daty powstania zarówno oryginału jak i łacińskiego przekładu. Bardenhewer pisze we Wstępie, że w r. 1843 A.Jourdain zwrócił uwagę na brak opracowania „Księgi o przyczynach”. Skoro więc, jak

²² O. Bardenhewer, Liber de causis, s. 299-300.

twierdzi Jourdain, do jego czasów nikt z historyków filozofii nie omówił dokładnie „Księgi o przyczynach”, datę 1843 możemy uważać za początek bliższego zainteresowania się po średniowieczu tekstem „Księgi”, a datę 1882, czyli rok edycji Bardenhewera, właśnie za pierwszy etap nowszych badań. Jourdain dodał, że nie pozna się filozofii XIII wieku, jeżeli nie przeanalizuje się tego tekstu²³. Po apelu Jourdaina o „Księdze” pisał B.Haureau (1850)²⁴, M.Steinschneider (1852), S. Münk (1859), CS.Barach (1876), L.Leclerc (1876). Stanowisko jednak O.Bardenhewera, ogłoszone w 1882 r., zostało powszechnie przyjęte i dość długo powtarzane.

Z O.Bardenhewerem polemizują D.Kaufmann (1883) i J.Guttman (1902),lecz Cl.Baeumker (1908), P.Duhem (1916 i 1954), F.Überweg - B.Geyer (1928) na ogół powtarzają jego poglądy.

Tezę O.Bardenhewera zasadniczo podważył - według H.Bedoreta - i tym samym wyznaczył następny, drugi z kolei etap badań nad „Księgą o przyczynach”, F.Pelster (1933). Niezależnie od Pelstera kilka nowych naświetleń zagadnienia wprowadza R. Steele (1935) wydając „Liber de causis” i komentarz do tego tekstu Rogera Bacona.

Do nowej polemiki zapoczątkowując trzeci etap badań mobilizuje swym artykułem H.Bedoret (1938), który podważa wszystkie dotychczasowe stanowiska w sprawie „Księgi o przyczynach”. M.D. Roland-Gosselin (1948) nie nawiązuje do dyskusji pisząc o „Liber de causis”, E.Gilson w swym podręczniku historii filozofii (1954) wypowiada ostrożne stanowisko, uwzględniając dotychczasowe polemiki, M.T.d’Alverny (1954) zastanawia się nad autorem oryginału „Księgi” i (w 1959) nad spornym problemem interpretacji arabskich terminów w „Księdze o przyczynach”, H.D. Saffrey omawia dyskusję nad „Księgą” we Wstępie do edycji komentarza Tomasza z Akwinu (1954)oraz publikuje artykuł referujący stan badań (1963) nad „Księgą o przyczynach” podsumowując dyskusję bardzo pesymistycznymi wnioskami.

Czwarty etap badań, w którym aktualnie jesteśmy, otwiera A.Pattin (1966) polemizując właśnie we Wstępie do edycji „Liber de causis” z H.D. Saffrey’em i ustalając nowe momenty dyskusji, do której wprowadza także wcześniejsze (z 1961) swoje ustalenia.

²³ Zacytujmy za Bardenhewerem to ciekawe stwierdzenie A. Jourdaina: „Cependant, je le répète, on ne connaîtra sûrement la philosophie du troisième siècle que lorsqu’on aura analysé ces ouvrages (Liber de causis et Fons vitae). O. Bardenhewer, Liber de causis, s. V.

²⁴ Oto jak zaprezentował „Księgę o przyczynach” B. Hauréau: „Voilà ce Livre des causes’ qui a fait tant de bruit; qui, suivant l’Eglise, a perdu tant de consciences; qui a produit, du moins, tant de scandals”. Bardenhewer cytuje to zdanie na s. XI swej książki podając, że czerpie je z „De la philosophie scolastique”, Paris 1850, t. I, s. 389-390. (Uwaga: data przy nazwisku oznacza tu rok wydania publikacji dotyczącej „Księgi o przyczynach”).

Z tego przeglądu nazwisk, które w mediewistyce są już dosłownie znakiem ogromnej erudycji i doświadczenia naukowego, jeżeli wymieni się dla przykładu z osób żyjących choćby tylko E.Gilsona i panią d'Alverny, wynika, że poważnie uprawiane dziś badania nad średniowieczem wymagają dużej i gruntownej znajomości tekstów i opracowań, wejścia nie tylko w mediewistykę łacińską, lecz dla jej zrozumienia także w dzieje syryjskiej i arabskiej recepcji greckiego i aleksandryjskiego tak arystotelizmu jak i neoplatonizmu, które poprzez Augustyna, poprzez tłumaczonego przez Eriugena Pseudo-Dionizego, poprzez tłumaczenia Boecjusza, przez „Księgę o przyczynach” i inne przekłady z Toledo wchodzi do łacińskiego średniowiecza i kształtują jego wielonurtową filozofię. Ta filozofia wyznaczała poprzez Descartesa nowożytne myślenie filozoficzne, które z kolei zapoczątkowało kulturę umysłową naszych czasów. I wobec tego „nauczycielem” naszego także dzisiejszego rozumienia świata jest czcigodny tekst „Księgi o przyczynach”.

1.5. Znajomość w Polsce „Księgi” o przyczynach” i aktualne polskie próby badań nad średniowiecznymi do niej komentarzami

W Polsce znajomość „Księgi o przyczynach” jest aktualnie dość mała, i o wiele jest za mała w naukowych środowiskach mediewistycznych. Na ile udało się to zbadać, i zbyt może pobieżnie, spośród autorów polskich „Księgę o przyczynach” prezentują w krótkiej notatce S.Swieżawski i D.Gromska, w dłuższym omówieniu M.A. Krąpiec oraz W.Seńko przy okazji charakteryzowania literatury na temat Jakuba z Gostynina.

S. Swieżawski i D.Gromska podają historyczne dane dotyczące „Księgi”²⁵, M.A.Krąpiec omawia zagadnienie wpływu „Liber de causis” na kształtowanie się u Tomasza z Akwinu teorii złożenia bytu przygodnego z istnienia i istoty²⁶.

W. Seńko informuje²⁷ nie tylko o zidentyfikowanym przez porównanie tekstu z edycją O.Bardenhewera komentarzu Jakuba z Gostynina do „Liber de causis” lecz także podaje kilka uwag o samej „Księdze o przyczynach” oraz opinie autorów, którzy charakteryzowali poglądy Jakuba z Gostynina. Dowiadujemy się, że źródłem dla tych autorów jest omówienie

²⁵ S.Swieżawski, Liber de causis (skorowidz ważniejszych dzieł), Św. Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Poznań 1956, s.(80). Por. wzmiankę S.Swieżawskiego o „Liber de causis” w artykule: Materiały do studiów nad Janem z Głogowa, „Studia Mediewistyczne” 2 (1961) 153 i 157. D.Gromska,Pseudo-Arystoteles, W: Słownik filozofów, Warszawa 1966, t. I, s. 57.

²⁶ Struktura bytu, Lublin 1963, s. 316-317.

²⁷ W. Seńko, Jakub z Gostynina i jego komentarz do Liber de causis, s. 185-210.

komentarza Jakuba z Gostynina i wzmianki o „Liber de causis” znajdujące się w „Historii literatury polskiej” (1840-1857) M. Wiszniewskiego. W. Seńko dodaje, że ujęcie Wiszniewskiego powtarza F.M. Sobieszcański w „Encyklopedii Powszechnej” Orgelbranda (1862) i że powtarzają je: „Studia do dziejów Uniwersytetu Jagiellońskiego” Fijałka (1898), „Historia Uniwersytetu Jagiellońskiego” Morawskiego (1900), „Wielka encyklopedia ilustrowana” (1900), „Podręczna encyklopedia kościelna” (1907), „Historia literatury polskiej” Piłata (1926), „Historia filozofii w Polsce” Straszewskiego (1930).

W. Seńko uważa, że najcenniejszym omówieniem prac, a więc i komentarza Jakuba z Gostynina, jest artykuł ks. K. Michalskiego, pt. „Tomizm w Polsce na przełomie XV i XVI w” (1916). Zauważmy też, że kilka uwag w 1932 r. poświęca „Księżdzę o przyczynach” A. Birkenmajer w pracy na temat pism przypisywanych w średniowieczu Arystotelesowi²⁸. I do tej listy autorów polskich piszących o „Liber de causis” możemy tu dla chronologii dołączyć notatkę S. Swieżawskiego (1956), artykuł W. Seńki (1961), omówienie M.A. Krąpca (1963) i ujęcie D. Gromskiej (1966).

W. Seńko w swoim artykule na s. 196 i 194 zwraca uwagę, że w Polsce w XV wieku na Uniwersytecie Krakowskim według danych zawartych w „Liber diligentiarum facultatis artisticae Universitatis Cracoviensis” za lata 1487-1563, (tekst wydany przez Wisłockiego w 1886), na przestrzeni dwudziestu lat ośmiokrotnie wykładano „Liber de causis”. Dla informacji o ewentualnym wpływie „Księgi o przyczynach” na polską filozofię XV wieku przytoczę podane przez W. Seńko zestawienie wykładów:

- „1490- mgr Vitus Autorem de causis,
- 1491- Jacobus de Gostynyn De causis,
- 1497- Jahannes de Glogovia Autorem de causis,
- 1500- Johannes Michalowsky Autorem de causis,
- 1503- Mgr Martinus Wolborsz Causarum,
- 1505- Johannes Schamotuli Autorem causarum,
- 1507- Pro mgro Petro de Cracovia Causarum,
- 1510 - mgr Michael Olsnensis - incepit causarum”.

Omawiając zaraz po tym zestawieniu powodzenie „Księgi o przyczynach” W. Seńko wyraża przypuszczenie, że „poczytność owego dziełka przypisać należy przede wszystkim

²⁸ On sait bien que l'importance du „De causis” pour la philosophie médiévale est très considerable”. A. Birkenmajer, Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen âge latin, Cracovie 1932, s. 15.

wpływowi Alberta Wielkiego, który obok Arystotelesa był w owym czasie największą bodaj powagą”²⁹.

Spośród autorów obcych, tłumaczonych na język polski, E. Gilson poprzez podręcznik historii filozofii średniowiecznej („History of christian philosophy in the middle ages”), wnosi na teren polski całościową informację o zawartości problemowej „Księgi o przyczynach” i o jej wpływie na średniowiecze³⁰.

Czytelnicy polscy, władający obcymi językami, mogą zapoznać się i z oryginałem „Księgi” i z informacjami o niej w bogatej już - jak wiemy - na jej temat literaturze filozoficznej. Wszystko to jednak nie zmienia faktu, że staranniejsze poznawanie średniowiecza wymaga znajomości jego źródeł, wśród których „Księga o przyczynach” ze względu na stopień trudności tekstu nie jest w Polsce powszechnie znana mediewistom. Wydanie jej w języku polskim może zmniejszyć stopień zniechęcającej trudności i dostarczyć narzędzia badań, którym jest ten źródłowy tekst, wyznaczający w dużym stopniu wielość metafizycznych ujęć w ramach neoplatonickiej w średniowieczu wizji rzeczywistości.

Konkretnym zamówieniem na polski przekład „Liber de causis” są zapoczątkowane w 1966 r. na seminarium historii filozofii średniowiecznej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie próby badań nad średniowiecznymi komentarzami do „Księgi o przyczynach”. Wysiłek badawczy mediewistów winien iść w kierunku odczytywania filozoficznej zawartości komentarzy i stąd sam komentowany tekst nie powinien zatrzymywać ich uwagi w sensie podejmowania osobnego trudu przebrnięcia przez filologiczne i problemowe zawiłości „Księgi”. Chodzi przecież w tym wypadku o badania nad komentarzami, a nie nad „Księgą o przyczynach”. Polskie tłumaczenie „Liber de causis” winno te badania usprawnić.

Immanentna analiza tekstu komentarzy, owszem, przytaczanych i w jakimś stopniu konsultowanych w publikacjach filozoficznych, dotychczas jednak w całości nie opracowanych od strony ich filozoficznej zawartości, winna doprowadzić do ustalenia faktycznej recepcji neoplatonizmu „Księgi o przyczynach”. Recepcja ta, prześledzona w komentarzach, których autorami są wybitni uczeni średniowieczni, wyznaczający i kształtujący najpoważniejsze w ich czasach nurty filozofii, pozwoli wyróżnić i określić dwa zakresy wpływu „Księgi o przyczynach”: ten bezpośredni, polegający na przejęciu wprost z „Księgi” zawartego tam neoplatonizmu, i pośredni, lub raczej anonimowy, kształtujący średniowieczne myślenie neoplatonickie poprzez mniej ścisłą, zasłyszaną informację, nie

²⁹ W. Seńko, Jakub z Gostynia i jego komentarz do Liber de causis, s. 196.

³⁰ E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 233-235.

wynikającą z komentowania tekstu „Księgi”. Gdy z zakresu tego drugiego, pośredniego wpływu, wyłączy się obszar zagadnień wyznaczonych treścią tekstów Pseudo-Dionizego lub św. Augustyna, pozostanie zespół ujęć, z których jedno - po zestawieniu z „Księgą” - będą skutkiem jej anonimowego wpływu, i drugie, ewentualnie zależne od innych źródeł. Nie znaczy to, że badania nad komentarzami do „Liber de causis” powinny iść w kierunku analizy wpływów. Znaczący to tylko, że ustalenie faktycznej treści komentarzy może pomóc w precyzyjniejszym ustaleniu recepcji danych źródeł i w określeniu odmian średniowiecznej metafizyki neoplatońskiej, nazywanej teraz w odniesieniu do wieków wcześniejszych ogólnie augustynizmem, który A. Dempf klasyfikuje według szkół, lub w odniesieniu do wieku XIII nazywanej głównie, wyróżnionym przez E. Gilsona, augustynizmem arystotelizującym i augustynizmem awicenizującym.

Pierwszym znakiem tych zapoczątkowanych prób badań są opublikowane komunikaty naukowe, informujące o wynikach wstępnej analizy kilku studiowanych komentarzy. W „*Studia Philosophiae Christianae ATK*” z 1968 r. trzech autorów: E. Kawa, St. Porębski, P. Góra, prezentują próbę wyjaśnienia, czym jest „esse” w wybranych fragmentach komentarza do „Liber de causis” Sigera z Brabancji (E. Kawa), Alberta Wielkiego (St. Porębski) i Jakuba z Gostynina (P. Góra)³¹. W „Rocznikach Filozoficznych”, także z r. 1968, M. Gogacz omawia termin „*existentia*” w komentarzu Tomasza z Akwinu³².

Drugim znakiem jest wydany przez P. Górę w 1969 r. komentarz do „Liber de causis” Jakuba z Gostynina (1450-1506), polskiego uczonego, jednej „z najwybitniejszych postaci w gronie profesorów Uniwersytetu Krakowskiego w drugiej połowie XV wieku”³³. Komentarz ten mógł być wynikiem wykładów, które w r. 1491 Jakub z Gostynina wygłosił na wydziale *artium* na temat „Księgi o przyczynach”. Może to przecież oznaczać, że „Księga o przyczynach” w jakimś stopniu wpływa na poglądy filozoficzne Jakuba z Gostynina, i ewentualnie na polską scholastykę XV wieku. Jakub z Gostynina jest bowiem od r. 1477 aż do swej śmierci w 1506, a więc nieprzerwanie przez 29 lat profesorem wydziału sztuk. Na

³¹ Por. E. Kawa, Problem „esse” w kwestii 9 bis komentarza Sigera z Brabancji i próba egzystencjalnej lekcji tego terminu, „*Studia Philosophiae Christianae*” 4 (1968), z. 1, 151-155; St. Porębski, Egzystencjalna interpretacja terminu „esse” w rozdziale XVIII i XIX komentarza Alberta Wielkiego do „Liber de causis”, tamże 155-157; P. Góra, Analiza pojęcia „esse” w oparciu o teoremat czwarty komentarza do „Liber de causis” Jakuba z Gostynina, tamże, s. 157-164.

³² M. Gogacz, Termin „*existentia*” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”, „*Roczniki Filozoficzne*” XVI (1968), z. 1, s. 93-104.

³³ Jakub z Gostynina, Komentarz do Liber de causis - wydał Piotr Góra, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”(PAN), XI (1969) 3-162.

tym wydziale dwukrotnie (1490-1496) jest dziekanem. Po 1499 r. jest profesorem teologii, a w latach 1503 i 1504 (semestr zimowy) rektorem Uniwersytetu.

Dodajmy, że następne wieki, a więc XVI - XX, od strony zainteresowań w Polsce „Księgą o przyczynach” nie są zbadane.

Mając nadzieję, że aktualnie podjęte próby badań nad komentarzami do „Księgi o przyczynach” będą kontynuowane, pragniemy – publikując przekład „Liber de causis” - wnieść w polski warsztat badawczy podstawowe narzędzie pracy, którym jest komentowany tekst, a jednocześnie wzbogacić mediewistykę polską o większy stopień skierowania uwagi na to źródło filozoficznej myśli, które - według przytoczonego już ujęcia P. Duhema - wnosi w średniowiecze „dokładną, wprost wykwinną wersję helleńskiego neoplatonizmu” uzupełnionego, jak sądzi A. Pattin, monoteistyczną i kreacjonistyczną tezą.

1.6. Dotychczasowe tłumaczenia tekstu

J. Lippl w „Lexikon für Theologie und Kirche” pod hasłem „liber de causis” opierając się, należy przypuszczać, na informacji Bardenhewera i Überwega podaje, że z części tekstu arabskiego i z łacińskiej wersji „Księgi o przyczynach” dokonano czterech tłumaczeń na język hebrajski. Podaje też, że z łaciny tłumaczono „Księgę o przyczynach” na język armeński³⁴.

Informacja J. Lippla jest interesująca choćby z tego względu, że „Księga o przyczynach” nie doczekała się zbyt wielu tłumaczeń. Jest to o tyle zrozumiałe, że przecież przez kilka wieków od czasów średniowiecza Europa posługiwała się wprost językiem łacińskim i ewentualne tłumaczenie „Księgi” było zbyteczne.

A.Pattin w swoim Wstępie do edycji „Liber de causis” na s. 45 wymienia dwa nowożytnie tłumaczenia:

1) tłumaczenie na język niemiecki: O.Bardenhewer, Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Preiburg im Breisgau 1882, s. 58-118. Zauważmy, że sam Bardenhewer uważa to tłumaczenie za parafrazę³⁵.

³⁴ J.Lippl, Liber de causis, w: Lexicon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau 1934(2), t.VI, s. 548.

³⁵ W spisie treści Bardenhewer daje następujący tytuł swojemu tłumaczeniu: „Der arabische Text nebst deutscher Paraphrase”. O.Bardenhewer, Liber de causis, s. XIV.

2) tłumaczenie na język francuski: tekst na prawach, maszynopisu: M.Anawati, *Liber de causis*, Traduction française inédite faite sur le texte arabe édité par Otto Bardenhewer... pro manuscripto, Montreal 1950 (institut d'Etudes médiévales, Université de Montreal).

A. Pattin dodaje, że M.Anawati opublikował tłumaczenie francuskie dwu twierdzeń, mianowicie XIII i XVI w artykule pt. *Prolégomènes à une nouvelle édition du „De causis” arabe*. Artykuł znajduje się w *„Mélanges Louis Massignon*, Damas 1956, s. 95-103.

Dodajmy zaraz, że obydwie tłumaczenia, a więc tekst i Bardenhewera i Anawati'ego są przekładem z tekstu arabskiego. Łacińska wobec tego wersja „Księgi o przyczynach” według dostępnych informacji była dotychczas tłumaczona tylko na język armeński. Tłumaczenia bowiem hebrajskie były oparte zarówno na wersji arabskiej jak i łacińskiej. Gdy weźmie się to pod uwagę, to z niemalym wprost speszeniem trzeba stwierdzić, że publikowany tu polski przekład „Księgi o przyczynach” jest dosłownie pierwszym tłumaczeniem na język nowożytny łacińskiego tekstu „Liber de causis” i oczywiście pierwszym tłumaczeniem na język polski. Zwrócenie na to uwagi nie ma na celu podkreślenia tak zwanej ważności wydarzenia, lecz - i chciałbym to zaakcentować - ma na celu poszukiwanie dalszego uzasadnienia inicjatywy przetłumaczenia „Księgi o przyczynach”. Przetłumaczenie, a więc przemyślenie i wyrażenie w języku współczesnym filozoficznych treści źródła neoplatonizmu średniowiecznego, jest w jakimś sensie naukowo potrzebnym przybliżeniem mediewistom polskim tekstu, którego właśnie naukową wartość rozumieją i podnoszą wszyscy badacze średniowiecza. Chodzi też może o poszukiwanie i nawet swoiste formułowanie usprawiedliwienia, gdy ewentualna krytyka przekładu będzie ostra. Nic nie usprawiedliwia niedoskonałej roboty. Gdy się jednak weźmie pod uwagę, że nie ma bezpośrednich wzorów przekładu w językach nowożytnych, stanie się zrozumiałe nierzadkie stosowanie w polskim tłumaczeniu kryterium dosłowności przekładu, aby rezygnując niekiedy z miłej cechy tak zwanego ładnego przekładu oddać możliwie najwierniej nie zawsze jasną myśl tekstu, którą liczne komentarze różnorodnie precyzowały i rozstrzygały. Trzeba wyznać, że znajomość tych niektórych komentarzy i zawarte w publikacjach filozoficznych prezentacje poglądów z „Księgi o przyczynach”, nie zawsze ułatwiały tłumaczenie tekstu, którego treść przynajmniej jest bardziej skondensowana niż w komentarzach unaoczniających myśl „Księgi”. Dodajmy też, że te niebezpośrednie wzory przekładów z arabskiego nie mogły stanowić pomocy w tłumaczeniu. Parafraza Bardenhewera ma w jakimś stopniu postać rozstrzygającego trudności

komentarza, a tłumaczenie Anawati'ego, przygotowane na prawach rękopisu, nie było dostępne. Nie było także dostępne tłumaczenie armeńskie.

2. WYDANIA KRYTYCZNE ŁACIŃSKIEGO PRZEKŁADU

Przy okazji informowania o wydaniach krytycznych, które podobnie jak tłumaczenia „Księgi” (armeńskie, niemieckie, francuskie) są tylko trzy, należy zwrócić uwagę na dwie i - wydaje się - bardzo ważne sprawy.

Pierwsza sprawa polega na stwierdzeniu, że równoległe do coraz staranniejszych, krytycznych edycji „Księgi” rozwijają się - wywołane naukowym wysiłkiem edytorów, ich znajomością rękopisów, epoki, specjalistycznej literatury - badania nad historią tekstu „Księgi o przyczynach” i nad dyskutowanymi w publikacjach, spornie ustawianymi w komentarzach, niektórymi problemami filozoficznymi, zawartymi w tekście. W związku z tą właśnie sytuacją, także w tej pracy, referującej stan badań nad „Księgą o przyczynach” i nad zawartymi w niej ważniejszymi problemami, zostaną omówione zagadnienia w innej kolejności niż by można oczekiwać. Zagadnienie np. autora „Księgi” zostanie zreferowane po sprawie tłumacza, a zarysowanie obrazu całej problematyki filozoficznej zawartej w tekście „Księgi” stanie się możliwe dopiero kiedyś po rozstrzygnięciu i po jakimś bliższym w oparciu o szersze materiały zbadaniu wciąż niejasnej, trudnej w „Księdze” sprawy np. „esse”, „creatio”, „yliathim”. Wydaje się słuszne, aby więc informować najpierw o tym, co w problematyce dziejów „Księgi” jest pewne i przechodzić kolejno do zagadnień coraz bardziej dyskusyjnych.

Druga sprawa wynikająca z pierwszej i ściśle z nią związana dotyczy właśnie tego, co w wiedzy na temat „Księgi o przyczynach” nie ulega wątpliwości. Należy stwierdzić i właśnie teraz, przy informacji o edycjach krytycznych, że nie ulega wątpliwości fakt tekstu. Bezspornym w nauce faktem jest łacińska wersja tekstu „Księgi o przyczynach” i jej wpływ na filozofię średniowiecza. Dodajmy także, że dzisiaj mediewiści są też już zgodni co do nazwiska tłumacza „Księgi” na język łaciński. Pozostałe zagadnienia są bardziej lub mniej dyskusyjne. I właśnie badania krytyczne, coraz staranniejsze edycje tekstu, pozwalają eliminować błędy, obalać łatwe rozstrzygnięcia, prowadzić w kierunku trafniejszych stwierdzeń.

Przez wydanie krytyczne roboczo i dla potrzeb tej publikacji rozumiem taką edycję tekstu „Księgi o przyczynach”, która jest oparta przynajmniej na dwu rękopisach, pozwalających już w tym najmniejszym stopniu przy porównaniu tekstów nie tyle eliminować pomyłki średniowiecznego kopisty, ile choćby zwrócić uwagę na możliwość zniekształcenia tekstu w danym wyraźnie niejasnym i wątpliwym miejscu rękopisu.

Przez wydanie niekrytyczne rozumiem oparcie edycji na jednym rękopisie, co nie pozwala eliminować zniekształceń dokonanych ewentualnie w tekście przez kopistów. Należy jednak zauważyć, że jest naukowo użyteczna tzw. „editio simplex”, umożliwiająca w ogóle zetknięcie z nieznanym tekstem. Dodajmy, że inne kryterium dla wydania krytycznego trzeba przyjąć wtedy, gdy dany rękopis został zachowany ewentualnie tylko w jednym egzemplarzu.

W związku z powyższymi założeniami trzeba przyjąć, że istnieją trzy wydania krytyczne łacińskiego tekstu „Księgi o przyczynach”.

1) O.Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift liber das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882, s. 163-191.

Książka Bardenhewera zawiera tekst arabski „Księgi o przyczynach”, parafrazujące tłumaczenie niemieckie i wersję łacińską, zrekonstruowaną w oparciu o dwa rękopisy: Munchen, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 162 (XIV wiek) i Clm.572 (XIII wiek). Wydanie to M.D. Saffrey uważa znakomite dla epoki, w której powstało, i dodaje, że winno je zastąpić wydanie we właściwym sensie krytyczne³⁶.

(W związku z tekstem arabskim Saffrey, powołując się Bardenhewera, stwierdza w 1954 r. we Wstępie do edycji komentarza Tomasza z Akwinu, że zachował się tylko jeden rękopis arabskiej wersji „Księgi”³⁷. Jest to rękopis: Leiden, Univ. kodex Golius 209. W r. jednak 1963 Saffrey ogłasza, że został odkryty nowy rękopis, zawierający arabski tekst „Księgi”. Jest to rękopis: Ankara, Bibliothèque de Saih 1696, f. 78 r - 90 v. Są także fragmenty arabskiego tekstu w rękopisie: Kair, kodex Taymur Hikma 117³⁸).

³⁶ „L'édition du „Liber de Causis” par O. Bardenhewer, excellent pour l'époque où elle parut (1882), doit aujourd'hui être remplacée par une édition proprement critique”. M.D. Saffrey, (*Super de causis*), s. VIII.

³⁷ „... un texte arabe dont on ne possède plus qu'un seul manuscrit conserve à Leyde”. H.D. Saffrey, (*Super de causis*), s. XV.

³⁸ „Le Professeur F. Sezgin m'a aimablement informé qu'il a découvert un nouveau manuscrit contenant le texte arabe du „Liber de causis”, w: *Miscelanea Mediaevalia*, Berlin 1963, t.II, s. 281; „Des extraits du même texte ont été découverts par P. Kraus dans un manuscrit de Caire”. Tamże, s. 269.

2) R. Steele, *Liber de causis*, W: *Opera hactenus inedita Rogeri Baconi* 1935, t. XII, s.161-187. Tekst wydany R.Steele został oparty na dwu rękopisach: London, British Museum, Royal 12, F.I/2 oraz Royal 12.D.XIV/2.

3) A. Pattin, *Le Liber de causis*, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes. Uitgave van „Tijdschrift voor Filosofie”, Justus Lipsius straat 18, Leuven, stron 1-115. Tekst ten, poza odbitką, został opublikowany w „Tijdschrift voor Filosofie” 28 (1966) z.1 , s. 90-203.

We Wstępie do edycji, na s. 42-44 cytowanej odbitki, A. Pattin wyjaśnia, że nie uważa swego wydania za definitywną edycję krytyczną, że pragnie tylko dać tekst wystarczająco poprawny i czytelny. Stwierdza, że starannie porównał 10 rękopisów, które wymienia, i sprawdzał tekst w innych 80 rękopisach, także zacytowanych. Porównywał tekst łaciński z arabską wersją „Księgi o przyczynach”, z tekstem łacińskim wydany przez O.Bardenhewera i R.Steele, z parafrazą „Liber de causis” w komentarzu Alberta Wielkiego, z tekstem przytoczonym w komentarzu przez Tomasza z Akwinu i Idziego Rzymianina. Korzystał też z niemieckiego i francuskiego tłumaczenia. W oparciu o cały ten zespół narzędzi badawczych A. Pattin rekonstruował tekst „Liber de causis” wprowadzając w nielicznych miejscach także własne poprawki, zgodne w jego odczuciu z pierwotną wersją.

Ten właśnie tekst w wydaniu A.Pattina, jest podstawą polskiego przekładu.

Dla informacji wymieńmy także bardziej znane wydania niekrytyczne :

1. Parafraza tekstu „Księgi o przyczynach” w komentarzu Alberta Wielkiego pt. *Liber de causis et processu universitatis a causa prima*, Wenecja 1517,i także w edycji A.Borgneta.
2. Tekst „Księgi o przyczynach” w postaci twierdzeń w komentarzu Tomasza z Akwinu, wydany krytycznie w 1954 r., w Fryburgu i Louvain, przez H.D.Saffrey’a pod kilkakrotnie już cytowanym tytułem: *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis exposition*.
3. Tekst w postaci twierdzeń w edycji komentarza Tomasza z Akwinu wydanej przez C.Pera w Turynie, w 1955 r.
4. Tekst w postaci twierdzeń w komentarzu Idziego Rzymianina pt. *Opus super authorem de causis*, Wenecja 1550.
5. Tekst w postaci twierdzeń w komentarzu Wilhelma de Levibus pt. *Scriptum et expositio totius libri de causis*, w rękopisie Borgh. 352.

6. Tekst w postaci twierdzeń w komentarzu Jakuba z Gostynina, wydany przez P.Górę w 1959 r., w „Materiałach i studiach Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i średniowiecznej” PAN w Warszawie.

3. ŚREDNIOWIECZNY TŁUMACZ TEKSTU I DATA TŁUMACZENIA

Należy najpierw mocno podkreślić, że właściwe dzieje „Księgi o przyczynach”, a raczej dzieje tekstu w europejskiej kulturze zachodniej, rozpoczynają się z chwilą przetłumaczenia go na łacinę. I właśnie w tej łacińskiej wersji tekst „Księgi” wchodzi w zakres i dorobek filozoficznej kultury średniowiecznego Zachodu, średniowiecze zapoznaje się z zawartą w „Księdze” wersją neoplatonizmu poprzez więc łacińską terminologię. I łaciński tekst „Księgi” funkcjonuje jako źródło neoplatonizmu, kształtuje filozoficzne i teologiczne myślenie średniowiecza, wywiera wpływ, jest przedmiotem komentarzy. Ten więc tekst interesuje mediewistów i z tych racji właśnie łacińska wersja „Księgi o przyczynach” została przetłumaczona na język polski.

Ta wersja, z której dokonano w średniowieczu przekładu na łacinę, i autor tego arabskiego lub syryjskiego oryginału, stanowią - i tym bardziej w naszych czasach - przedmiot szerokiej i trudnej dyskusji.

Dla uwyrażnienia sprawy wymieńmy to, co w świetle najnowszych badań jest już bezsporne:

- 1) nie ulega wątpliwości - powtórzmy - fakt łacińskiej wersji tekstu „Księgi o przyczynach”. Jeszcze dzisiaj jesteśmy w posiadaniu około - jak stwierdza Saffrey - 150 średniowiecznych kopii tekstu.
- 2) bezsporny jest też fakt wpływu łacińskiej wersji tekstu na kształtującą się średniowieczną myśl neoplatońską. Świadczą o tym wpływie zachowane komentarze i częste powoływania się liczonych średniowiecza na „Liber de causis” jako źródło ich ujęć.
- 3) zgadzają się już dzisiaj mediewiści także na nazwisko tłumacza, który dokonał w średniowieczu przekładu „Księgi o przyczynach” na język łaciński. Podejmując tę ostatnią sprawę stwierdzmy, że zagadnienie tłumacza „Księgi” także jednak ma swoją historię.

Wyjdźmy najpierw od aktualnego stanu wyników badań, ponieważ o te najbardziej chodzi, a więc od publikacji A. Pattina z 1966 r.

A. Pattin dwukrotnie jednak wypowiada się na temat tłumacza. W r.1961, w artykule „Over de schrijver en de vertaler van het ‘Liber de causis’” stwierdza, że łacińska wersja „Księgi o przyczynach” jest bezspornie dziełem Gerarda z Kremony. Dodaje, że szczegóły stylu i języka tłumaczenia wskazują na dokonaną w tekście korektę przez Dominika Gundisalwi³⁹. We Wstępie do edycji „Liber de causis”, a więc w r. 1966, A. Pattin ponownie oświadcza, że Gerard z Kremony jest tłumaczem „Księgi o przyczynach” i że teza ta jest dostatecznie uzasadniona. Zauważmy, że uzasadnienie to wiąże się z dyskusją nad autorem tekstu i że wobec tego zostanie osobno omówione. Tu dodajmy tylko wyjaśnienie A. Pattina, że w dalszym ciągu podtrzymuje on swoją hipotezę, według której Dominik Gundisalwi, nazywany niekiedy w średniowieczu „tłumaczem tolekańskim”, wniósł kilka poprawek do takiego czy innego egzemplarza łacińskiego przekładu „Księgi o przyczynach”, dokonanego przez Gerarda z Kremony⁴⁰. I tłumacząc, na czym ze strony Gundisalwiego polegała ta korekta przekładu, podkreśla, że nie chodzi o dwa różne teksty, mianowicie o niepoprawiony i poprawiony, lecz że do przekładu Gerarda z Kremony wniósł własnoręcznie kilka poprawek Dominik Gundisalwi, o czym świadczy kilka znajdujących się w tekście przekładu terminów filozoficznych, charakterystycznych dla słownika naukowego Dominika Gundisalwi. Takim terminem, który nie występuje w żadnym z innych tłumaczeń dokonanych przez Gerarda z Kremony, jest słowo „intellectibilis”, używane przez Gundisalwiego np. w „De anima”. Gerard z Kremony na oznaczenie tego, co niecielesne i niepoznawalne zmysłami, używał terminu „intelligibilis”. A. Pattin do swojej edycji wprowadził właściwy Gundisalwiemu termin „intellectibilis”, ponieważ - jak twierdzi - ten właśnie termin występuje w wielu rękopisach „Księgi o przyczynach”⁴¹. Uzasadniając to A. Pattin dodaje, że przecież Gerard z Kremony i Dominik Gundisalwi pracowali wspólnie nad łacińskim przekładem arabskich dzieł filozoficznych i że, być może, należeli do tego samego instytutu tłumaczeń. W każdym razie przebywali w tym samym czasie w Toledo. Wiemy ponadto - i tu A. Pattin powołuje się na M.T. d’Alverny - że istniały tam kontakty między zespołami tłumaczy⁴².

³⁹ A. Pattin, Over de schrijver en de vertaler van het „Liber de causis”, „Tijdschrift voor Philosophie” 23 (1961) z.3, s. 526.

⁴⁰ „Que Gérard de Crémone soit le traducteur du ‘De causis’, ce point semble donc solidement établi... Par ailleurs, nous croyons toujours valable et acceptable notre hypothèse que Gundisalvi, appelé parfois au moyen âge le ‘transistor toletanus’, se sera permis de faire quelques corrections sur l’un ou l’autre exemplaire du ‘De causis’”. A. Pattin, Le Liber de causis, s. 12-13.

⁴¹ Tamże, s. 10.

⁴² Tamże, s.12-13.

Z poglądem A.Pattina jest zgodne, wcześniej, bo w 1954 r. opublikowane, lecz mniej szeroko omówione stanowisko H.D. Saffrey'a, który we Wprowadzeniu do edycji komentarza Tomasza z Akwinu do „Liber de causis” stwierdza, że tłumaczenie „Księgi o przyczynach” jest dziełem Gerarda z Kremony⁴³. Stanowisko A.Pattina i H.D.Saffrey'a podziela także F.van Steenberghen w publikacji z r. 1966⁴⁴.

Dodajmy teraz, że ponieważ Gerard z Kremony umiera w r. 1187, „Księga o przyczynach” została przez niego przetłumaczona na łacinę przed rokiem 1187. Takie ostrożne stwierdzenie formułuje A. Pattin i powtarza je za nim F. van Steenberghen.

Zaryskujemy jednak bliższe rozważenie tej sprawy choćby dla dydaktycznego celu pokazania trudności historyka zestawiającego wyniki badań nad sprawą daty tłumaczenia. Po prostu porównajmy daty zastanawiając się, czy jest możliwe sprecyzowanie daty przekładu i pokazując, że informacje mediewistów są w tej sprawie wysoce niepewne.

O.Bardenhewer, a za nim B.Geyer⁴⁵ stwierdzają, że Gerard z Kremony dokonał tłumaczenia w latach 1167-1187. Ważna tu jest, oczywiście, data śmierci Gerarda z Kremony. Pamiętamy, że A. Pattin wyakcentował tylko tę datę. Znaczy to, że tłumaczenie nie mogło być dokonane później. E.Gilson w „History of christian philosophy in the middle ages” pisze, że „Księga o przyczynach” została przetłumaczona około r. 1180⁴⁶. Tę datę E.Gilson prawdopodobnie opiera na stwierdzeniu, że autor tłumaczonego tekstu przybył do Toledo właśnie w 1180 r. po studiach w Kordobie⁴⁷. Ponieważ - jak się przekonamy przy omawianiu zagadnienia autora tekstu - zidentyfikowanie autora oryginału nie jest łatwe, nie akcentujemy tu tej sprawy. Ale podany przez E. Gilsona rok 1180 i wymienione przez O.Bardenhewera oraz powtarzane przez B. Geyera daty 1167-1187, a nawet ostrożnie przez A.Pattina i za nim przez F.van Steenberghena ukazany rok 1187, jako ewentualny „terminus ad quem” tłumaczenia, możemy próbnie zaatakować prostym faktem, którym jest data śmierci Dominika Gundisalwi. Według E.Brehiera Gundisalwi umiera w r. 1151⁴⁸. Ponieważ A.

⁴³ „Cette traduction serait l'oeuvre du traducteur toledan, Gerard de Crémone”, H.D.Saffrey, (Super de causis) s. XV.

⁴⁴ „L'opuscule arabe a été traduit en latin par Gérard de Crémone, donc avant 1187”. F. van Steenberghen, La philosophie au XIIIe siècle, Louvain-Paris 1966, s. 85.

⁴⁵ „... wurde sich durch Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1167 und 1187 ins Lateinische übersetzt”. F. Überweg – B.Geyer, Die patristische und scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1928, t.II, s. 303.

⁴⁶ „Liber de causis”... had been translated into Latin... about 1180”, E.Gilson, History of christian philosophy in the middle ages, New York 1954, s. 434.

⁴⁷ Tamże, s. 652.

⁴⁸ „Dominique Gundisalvi (mort en 1151)”. E.Brehier, Histoire de la philosophie, Paris 1947, t. I, część III, s. 640.

Pattin wykazał, że Dominik Gundisalwi własnoręcznie dokonał poprawek⁴⁹ w łacińskim przekładzie Gerarda z Kremony, tekst „Księgi o przyczynach” musiał być przetłumaczony najpóźniej w r. 1151, jeżeli, oczywiście, prawdziwa jest data śmierci Gundisalwiego. I mając tę ewentualną datę ukończenia przekładu, szukamy daty początkowej. Zauważmy, że ważne tu są trzy opinie. Otóż według B. Geyera Gerard z Kremony jest w Toledo w r. 1134. W związku z tym stwierdzeniem moglibyśmy przyjąć, że tłumaczenie „Księgi o przyczynach” miało miejsce w latach 1134-1151. Zgadzałoby się to z poglądem R. Steele, że „Księga” w ogóle pojawiła się po r. 1240⁵⁰. Ale P. Duhem uważa, że „Księgę o przyczynach” znali już Algazel i Awicenna⁵¹. Awicenna umiera w 1037 r., Algazel - w r. 1111. Data śmierci Awicenny nie zmienia naszych dotychczasowych ustaleń. Data jednak śmierci Algazela zmusza do stwierdzenia, że wobec tego „Księga” musiała już być przed r. 1111. Nie jest jasne, czy Steele i Duhem mówią o tłumaczeniu, czy w ogóle o istnieniu „Księgi”. Ponieważ Duhem wymienia Awicennę i Algazela, może tu chodzić o arabski lub syryjski oryginał. Przesunięcie daty rozpoczęcia tłumaczenia aż na r. 1111 nie jest więc konieczne. Możemy w jakimś sensie utrzymać datę tłumaczenia ustaloną w oparciu o stwierdzenie Geyera (przybycie Gerarda do Toledo) i Brehiera (data śmierci Gundisalwiego), to znaczy lata 1134-1151. Tę datę potwierdzałyby nam zaginiony komentarz z Citeaux, przypisywany przez H.D.Saffrey’a Gilbertów de la Porree. Gilbert żyje w latach 1076-1154. Jeżeli Gilbert de la Porree napisał komentarz do „Liber de causis”, to musiało to stać się przed r. 1154. Za utrzymaniem więc daty tłumaczenia, które mogło być dokonane w latach 1134-1151 przemawiają trzy argumenty: data śmierci Gundisalwiego, data napisania komentarza przez Gilberta de la Porree, data przybycia Gerarda do Toledo. Na niekorzyść tego stanowiska przemawia trudna sprawa ustalenia daty przybycia do Toledo autora tekstu. Ponieważ jednak opinia A.Pattina w sprawie daty tłumaczenia jest tak ostrożna, a stwierdzenia Geyera i Brehiera nie są poparte staranniejszymi badaniami, jest naukowo pewniejsze przyjęcie poglądu Bardenhewera, że „Księga” została przetłumaczona w latach 1167-1187. A już zupełnie nie ryzykuje się przyjmując stanowisko Pattina, że Gerard z Kremony dokonał tłumaczenia przed r. 1187, który jest datą jego śmierci.

⁴⁹ „... ces corections trahissant la main de Gundisalvi, du fait qu'on y (la traduction de Gerard) rencontre quelques termes tiques caracteristiques de son vocabulaire”. A.Pattin, *Le Liber de causis*, s. 10.

⁵⁰ „This title oppers in the earliest documents which remain of University teaching in the decade from 1240 on”. R.Steele, *Supra librum de causis, Opera hectenus inedita Rogeri Baconi, Oxonii 1935*, t.XII, s.XVII.

⁵¹ „Il est certain, en tous cas, qu'Avicenne et Al-Gazali connaissaient l'oeuvre de cet auteur et s'en inspiraient”. P. Duhem, *Le systeme du monde*, s. 333.

Zauważmy jednak, że próba umieszczenia przekładu „Księgi” w latach 1134-1151 jest tylko wtedy uzasadniona, jeżeli są prawdziwe zestawione tu daty. Skąd jednak wziąć daty pewne? Na przykład E.Gilson w swoich podręcznikach historii filozofii nie podaje daty życia Dominika Gundisalwi. Stwierdza tylko, że „działalność Gundissalinusa umieszcza się obecnie w drugiej połowie dwunastego wieku”⁵². Wiem, że nie należy ufać podręcznikom i na nich opierać analiz, tym bardziej analiz tak ważnych, jak spór o datę przekładu „Księgi o przyczynach”. Wiem jednak i to, że Gilson uwzględnia w „History of Christian philosophy in the middle ages” nowsze badania. Z życiem Gundisalwiego wiąże datę 1151-1166, czyli lata mecenatu ze strony Jana, arcybiskupa Toledo, za czasów którego Gundisalwi razem z Avendauthem tłumaczy „De anima” Awicenny⁵³. Wynikałoby z tego, że Gundisalwi żyje przynajmniej do r. 1166. Nie znaczy oczywiście, że wszystkie sprawy, referowane przez Gilsona, są oparte na najnowszej literaturze. Sytuacja jest jednak taka, że korzystając nawet z najnowszych opracowań zarówno podręcznikowych jak i monograficznych nie mogę być pewny opinii tak przecież różnych w kwestii dat, potrzebnych do ustalenia lat tłumaczenia „Księgi o przyczynach”. Ukazuję więc te trudności, a ponadto i ten fakt, że referowanie stanu badań nad „Księgą o przyczynach”, z konieczności oparte na opracowaniach, jest ostatecznie informacją o toczących się dyskusjach. Dodajmy też, że jeżeli autor tekstu, przybył do Toledo rzeczywiście dopiero w 1180 r., jak podaje Gilson, to Gundisalwi nie umarł w r. 1151, ani w r. 1166, ponieważ dowiedziono jego własnoręcznej korekty przekładu „Księgi o przyczynach”, która wobec tego mogła być przetłumaczona dopiero po r. 1180 i przed r. 1187.

Wynika z tego wszystkiego tylko tyle, że na obecnym etapie opublikowanych wyników badań nie można ustalić w sposób pewny daty przekładu, dokonanego, przez Gerarda z Kremony. W dalszym ciągu pozostają niewątpliwe tylko trzy fakty: 1) tekst „Księgi o przyczynach”, 2) jej wpływ na średniowieczną filozofię widoczny w śladach, którymi są przytoczenia w tekstach z okresu średniowiecza i średniowieczne komentarze, oraz 3) nie kwestionowane już nazwisko tłumacza Gerarda z Kremony, który dokonał tłumaczenia przed r. 1187.

I właśnie opinia A.Pattina oraz H.D.Saffrey’a, powtórzona przez F.van Steenberghena, jest odpowiedzią na zarzuty podważające związanie tłumaczenia „Księgi o przyczynach” z imieniem Gerarda z Kremony. Jest także powrotem do wcześniejszej opinii O.Bardenhewera,

⁵² E.Gilson History of cristian philosophy in the middle ages, s. 652. Tekst z polskiego tłumaczenia: Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 634.

⁵³ Tamże, s. 652.

według którego tłumaczem „Księgi” jest właśnie Gerard z Kremony. Opierając się na dostępnym materiale i porządkując go można stwierdzić, że zagadnienie tłumacza „Księgi” stanowią więc trzy stanowiska, które są także trzema jak gdyby etapami w rozwoju wiedzy o tłumaczu „Księgi”:

1. O.Bardenhewer w 1882 r. zamyka swoje badania stwierdzeniem, że Gerard z Kremony jest tłumaczem „Księgi o przyczynach” i że dokonał tego tłumaczenia między rokiem 1167 a 1187. Tę datę - jak już wiemy - powtarzają mediewiści aż do r. 1933, to znaczy do wystąpienia w tej sprawie F.Pelstera. Pogląd Bardenhewera spotykamy np. w pracy Cl.Baeumkera o Witelonie i w powszechnie znanym podręczniku historii filozofii średniowiecznej Uberwega.

2. F.Pelster w 1933 r. ogłosił opinię, że „Księgę o przyczynach” przełożył na łacinę Dawid-Avendauth⁵⁴ i że nie ma podstaw do przypisywania tego tłumaczenia Gerardowi z Kremony. Dyskusję z Pels terem podjął w 1938 r. H., Bedoret wykazując, owszem, słuszność tezy Bardenhewera, lecz wnosząc jednocześnie cały szereg zastrzeżeń wobec wielu spraw składających się na zagadnienie „Księgi”. Historycy filozofii stali się ostrożni i omawiając „Księgę o przyczynach” albo pomijali sprawę tłumacza, albo wyrażali swe wątpliwości. W r. 1954 np. E. Gilson w swym podręczniku właśnie wyraził obawę, czy przekład „Księgi o przyczynach” jest w ogóle dziełem Gerarda z Kremony⁵⁵. Odrzucił opinię Bardenhewera zarówno co do nazwiska tłumacza, jak i co do daty tłumaczenia.

3. W 1954 r. H.D.Saffrey nawiązuje do artykułu Bedoreta, z Saffrey’em dyskutuje w 1966 r. A.Pattin, i ustala się oparta na aktualnym stanie wyników badań najnowsza dziś opinia, którą powtarza w 1966 r. także F.van Steenberghen, że tłumaczem na łacinę „Księgi o przyczynach” jest Gerard z Kremony i że dokonał przekładu przed r. 1187.

4. DYSKUSJE NAD PROBLEMEM AUTORA „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

⁵⁴ Por. F. Pelster, Beitrage zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossen, „Philosophisches Jahrbuch”, 46 (1933) 450-463.

⁵⁵ „Liber de causis...translated into Latin...by an unknown translator (perhaps Gerard of Cremona)”. E. Gilson, History of christian philosophy in the middle ages, s. 637; por. s. 235.

4.1. Opinie uczonych średniowiecza

Ścisłej mówiąc zostanie tu zreferowana raczej wiedza mediewistów omawiających średniowieczne opinie na temat autora „Księgi o przyczynach”. Do takiego ujęcia uprawnia zresztą referowanie właśnie stanu badań czyli publikowanych opracowań. Badanie wprost tekstów średniowiecznych w zakresie podjętego tu tematu wymaga innego warsztatu i w pewnym sensie nie mieści się na terenie sprawozdania ze stanu badań. Dodajmy poza tym, że teksty te dość gruntownie zostały już opracowane. Pozostaje właśnie zaprezentowanie wyników tych opracowań.

H.D.Saffrey stwierdza najpierw, że całe średniowiecze na ogół uważa „Liber de causis” za tekst Arystotelesa⁵⁶. Dodajmy, że ma to źródło w mylącym tytule „Księgi o przyczynach”, która w spisie tłumaczeń Gerarda z Kremony występuje jako „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae”. W wielu jednak średniowiecznych rękopisach tekst ten nosi dwa tytuły: „De expositione bonitatis purae” lub „Liber de causis Aristotelis” czy niekiedy „canones Aristotelis sive de causis”. I powołując się na „Księgę o przyczynach” autorzy średniowieczni, informuje H.D.Saffrey, często używają dwu określeń, mianowicie, że głoszone przez nich twierdzenie znajduje się „in libro de pura bonitate” lub piszą, że jest ono „in libro de causis”⁵⁷. Związanie tekstu „Księgi o przyczynach” z Arystotelesem nie powinno dziwić, bo przecież wiemy, że wyraźniejsza świadomość analizy historycznej pojawia się dopiero w XV gdy podjęto wydanie nowych tłumaczeń tekstów greckich. Zresztą według Saffrey’a, na początku XIII wieku znajomość „Księgi o przyczynach” jest niepełna. Są cytowane tylko pierwsze zdania o przyczynowości, czasie i wieczności. Dopiero pogłębiająca się recepcja pism Arystotelesa budzi wątpliwości co do autorstwa „Księgi o przyczynach”. W połowie XIII wieku się przyjmuje, że twierdzenia „Księgi o przyczynach” są wzięte z Arystotelesa, a wyjaśnienia z tekstów Alfajrabiego.

Albert Wielki, już przecież znawca pism Arystotelesa, w swojej „Summa de creaturis” twierdzenia „Księgi” wiąże z Arystotelesem, a wyjaśnienia odnosi do Alfajrabiego (np. w „De homine”, q 55, a 3) lub do Awicenny (np. w „De quattuor quaevis”, traktat II, q3, a , sed contra 3). W samym komentarzu do „Liber de causis” omawiając powstanie „Księgi” pisze, że to, co najlepszego powiedzieli starożytni, zbiera Dawid Judaeus, który poglądy głównie

⁵⁶ „... tout le moyen age nomme Aristote come l’auteur du ‘De causis’”. H.D. Saffrey, (Super de causis) s. XXI.

⁵⁷ Por. tamże, s. XVIII i XV.

Arystotelesa, Awicenny, i Alfarabiego formułuje w twierdzenia dorzucając do tego własne wyjaśnienia. Polegają one na komentowaniu i dowodzeniu tych twierdzeń. I Albert Wielki jakby precyzując sprawę dodaje, że Dawid zestawiał wyjątki z listu Arystotelesa, mianowicie z „De principio universi esse”, dorzucając do nich ujęcia zaczerpnięte z Awicenny i Alfarabiego⁵⁸. I Saffrey akcentuje to, że Albert Wielki nie przypisuje autorstwa „Księgi” Dawidowi, lecz że Dawid tylko zestawiał i uporządkował twierdzenia, wypisane z „Epistola de principio univarsi esse”, przypisane Arystotelesowi, oraz że te twierdzenia wyjaśniał ujęciami wyczytanymi w tekstach Awicenny, Alfarabiego i innych autorów arabskich. Saffrey uważa, że wiedza Alberta Wielkiego opiera się na dostępnych mu rękopisach, w których „Księga o przyczynach” nosi także tytuł „Metaphysica Avendauth” i często z dopiskiem: „cum commento Alfarabii”. Imię Avendautha jest łacińską transkrypcją arabskiego Ibn Daud.

Saffrey zwraca uwagę, że prawdziwego odkrycia Arystotelesa dokonał dopiero Tomasz z Akwinu komentujący dosłowne przykłady Wilhelma z Moerbeke. Jeszcze w komentarzu do „Sentencji” Piotra Lombarda Tomasz uważa Pseudo-Dionizego Areopagite za arystotelika, ale czytając i komentując „Liber de causis” Tomasz już się nie myli i odkrywa, że „Księga” jest powtórzeniem myśli z „Stoichéiosis theologiké” Proklosa. Myśli te zestawiał w języku arabskim nieznanemu filozofowi arabskiemu. Z arabskiego przetłumaczony na łacinę tekst nosi nazwę „De causis”. Tomasz więc ustala, że źródłem poglądów i twierdzeń, stanowiących „Księgę o przyczynach”, jest tekst Proklosa. Z tej racji Tomasz - pierwszy w średniowieczu - dokonuje krytyki historycznej tekstu⁵⁹. Powtórzmy jednak, że świadome stosowanie takiej krytyki stanie się źródłem metody badawczej dopiero w XV wieku. Jednak Tomasz, co jest oczywiste i co podkreśla Saffrey, a swych żmudnych poszukiwaniach prawdy, w starannym czytaniu tekstów tę krytykę zapoczątkowuje.

Ale wpływ odkrycia Tomasza, stwierdzenie że tekst Proklosa jest źródłem „Księgi o przyczynach”, nie sięga poza wiek XIV. Saffrey stwierdza, że owszem w bibliotece Bessariona i Mikołaja z Kuzy są kopie Tomaszowego komentarza do „Liber de causis”, lecz

⁵⁸ „dans l'esprit de saint Albert, David n'est nullement l'auteur du 'Liber' arabe; il a seulement rassemble en y mettant de l'ordre, des aphorismes tirés de cette 'Epistola de principio universi esse' attribuée à Aristote, et il y a ajouté un commentaire dans lequel il s'inspire de passages lus dans Avicenne, Alfarabi et autres auteurs arabes”. H.D. Saffrey, (Super de causis) s.XXII-XXIII.

⁵⁹ „Ce... point fut établi pour la première fois par Saint Thomas”. Tamże, s. XVI, Por. W tekście komentarza napisanego przez Tomasza z Akwinu, tamże, s. 3: „in graeco quidem invenitur... liber Procli Platonici... in arabico vero invenitur hic liber qui apud Latinos 'De causis' dicitur, quem constat de arabico esse translatum... unde videtur ab aliquo philosophorum arabum ex praedicto libro Procli excerptus”.

że Marsilio Ficino wymieniając najważniejsze pisma platońskie przypisuje „Księgę o przyczynach” jednak Alfarabiemu⁶⁰.

Według A.Pattina opinie uczonych średniowiecza na temat autora „Księgi o przyczynach” zestawia anonimowy komentarz z 1290-1346 r.⁶¹ Anonimowy komentator pisze, że niektórzy uważają Teofrasta, ucznia Platona i Arystotelesa, za autora „Księgi o przyczynach” i że zestawił on twierdzenia zarówno Platona jak i Arystotelesa; inni przyjmują, że oryginał był napisany nie po grecku, lecz po arabsku, i że tłumaczenia z arabskiego na łacinę dokonał ktoś o imieniu Dawid; zwolennicy trzeciej opinii sądzą, że „Księga” jest streszczeniem 300 (!) twierdzeń Proklosa; według czwartej opinii są to twierdzenia wzięte z Arystotelesa i komentowane przez Alfarabiego⁶².

Omawiając streszczony tu fragment komentarza A. Pattin zwraca uwagę, że komentator nie przypisuje autorstwa tekstu „Księgi o przyczynach” Awicennie i Algazelowi, natomiast wiąże tekst z Teofrastem, który pewnie dlatego został uznany za autora „Księgi”, że był uczniem Platona i Arystotelesa. Ich twierdzenia - według niektórych opinii - stanowią treść „Liber de causis”, uczeń więc obydwu mistrzów winien być autorem, który te twierdzenia zestawił. A.Pattin wyjaśnia dalej, że o arabskim oryginale tekstu mówią dopiero Tomasz z Akwinu i Idzi Rzymianin, i że imię Dawida wymienia Albert Wielki. Druga więc opinia jest połączeniem przynajmniej dwu stanowisk. A. Pattin przypomina też, że tekst Proklosa składa się tylko z 211 twierdzeń, a nie z 300, jak podaje anonimowy komentarz. I jeszcze jedno sprecyzowanie w odniesieniu do czwartej opinii, że Idzi Rzymianin w swoim komentarzu nie wiąże wyraźnie autorstwa „Księgi” z Alfarabim, co podkreślały niektóre komentarze w słowach i „cum commente Alfarabi”. Idzi Rzymianin podaje, że autor „Księgi” nie jest znany, lecz że niektórzy uważają za autora Alfarabiego.

Opinie więc uczonych średniowiecza na temat autora „Księgi o przyczynach” można zestawić następująco:

- 1) autorem twierdzeń komentowanych w „Księdze” jest Arystoteles (opinia powszechna, Albert Wielki, anonimowy komentarz), Platon (opinia w anonimowym komentarzu), Alfarabi (rękopis Firanze, Bibl. Laur. Ashburnham 1674), Proklos (Tomasz z Akwinu).

⁶⁰ H.D.Saffrey, (Super de causis), s. XXV.

⁶¹ Por. w wykazie komentarzy pozycję 11.

⁶² Treść wypowiedzi anonimowego komentatora podję według fragmentu zacytowanego przez A.Pattin, Le Liber de causis, s. 3.

2) komentatorem tych twierdzeń, a więc właściwym autorem „Księgi”, w której przytoczone twierdzenia są wyjaśniane, jest Alfarabi (opinia powszechna, Albert Wielki w „De homine”), Awicenna (Albert Wielki w „De quattuor Coaequaevis”), Dawid (Albert Wielki w komentarzu do „Liber de causis”), Teofrast (anonimowy komentarz)⁶³, anonimowy filozof arabski (Tomasz z Akwinu i rękopis z Kopenhavn).

3) Dawid (imię to podaje Albert Wielki), Avendauth (rękopis Oxford, Bodleian Library, Seiden sup. 24). Saffrey stwierdza, że imię Avendauth jest łacińską transkrypcją arabskiego Ibn Daud (s. XXIII). Duhem imię autora „Księgi o przyczynach” zapisuje inaczej: „David Avendauth (Daud ben Daud)” (s. 333 w „Le système du monde”).

Dodajmy jeszcze, że w rękopisach „Księgi”, wymienionych przez A. Pattina, niekiedy za komentatora twierdzeń jest uważany Arystoteles. Świadczą o tym wyrażenia: „Liber de causis compositus ab Aristotele philosopho elegantissimo” (rękopis Madrid, Bibl. Nacional 489), „sermo iste quem composuit Aristoteles de causis” (rękopis Padova, Bibl. Antoniana, Scaff, XX, 428), „Liber de causis cum commento Aristotelis” (rękopis Paris, Bibl. Nat. lat. 14719). Natomiast w rękopisie Vatican, Bibl. Apost. Vat. Barberini lat. 165 czytamy, że komentatorem „Księgi” jest Proklos: „Liber de causis cum commento secundum Proclum”. To „secundum” daje jednak możliwość takiej interpretacji, że ktoś wyjaśniał twierdzenia „Księgi” w oparciu o ujęcia Proklosa. Najczęściej jednak spotyka się w rękopisach przypisanie „Księgi” Arystotelesowi: „Liber de causis Aristotelis” lub „cañones Aristotelis... sive de causis expositis ab Alpharabio” (rękopis Vatican, Bibl. Apost. Vat. lat. 2089). Wynika z tego, że najczęściej przypisywano „Księgę o przyczynach” właśnie Arystotelesowi, co Saffrey uznał za prawie powszechną opinię średniowiecza.

Dla względnie pełnego obrazu stanowisk średniowiecznych dodajmy jeszcze opinię przyjmowaną w polskiej scholastyce XV wieku. Podaje ją piękny tekst z „Historii literatury polskiej” (1840-1857) M. Wiszniewskiego, który charakteryzuje poglądy Jakuba z Gostynina: „Rabin David, jak świadczy Albert Wielki, spisał księgę de determinatione causarum primarum z jakiegoś listu Arystotelesesa, który ten filozof o początku świata był napisał, do tego przydał wiele z Avicenny i Alfaraba, filozofów arabskich. Powiada Albert Wielki, iż ta książka o pierwszej przyczynie znajduje się w tłumaczeniu z języka arabskiego, ale w greckim jej nie masz. Ten traktat o pierwszych przyczynach, który ma być uwieńczeniem

⁶³ Imię Teofrasta podaje też rękopis Paris, Bibl. Vat. lat. 6319: „Comentator huius libri fuit Alpharabius vel Proclus, secundum alios Theofrastus”.

całej filozofii, wyłożył i objaśnił Albert Wielki. a Jakub z Gostynina objaśnił objaśnienia Alberta Wielkiego”⁶⁴. Dodajmy tylko, że według A. Pattina Albert Wielki nie mówi nic o arabskim oryginale. Tę sprawę wniósł dopiero Tomasz z Akwinu.

4.2. O.Bardenhewer (1882) i zwolennicy jego stanowiska

Wyniki badań O.Bardenhewera nad zagadnieniem „Księgi o przyczynach” opublikowane w 1882 r. w książce pt. *Die pseudoaristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, ustalają na wiele dziesiątków lat opinie i stan wiedzy na temat „Księgi o przyczynach”. Opinie te podważył dopiero F.Pelster w 1933 r. wprowadzając na teren wiadomości o „Księdze” szereg zastrzeżeń i naświetleń opartych na odkryciu nowych rękopisów. Poglądy O.Bardenhewera można wyrazić w dwu tezach:

- 1) „Księgę o przyczynach” napisał muzułmanin mieszkający nad Eufratem w IX wieku i nie później niż w połowie wieku X. Dodajmy więc za A. Pattinem⁶⁵, że według teorii Bardenhewera muzułmanin ten skomponował „Księgę” w naukowym środowisku arabskim, którego centrum stanowił Bagdad. W Bagdadzie właśnie około r. 832 Kalif al-Ma-mum utworzył instytut tłumaczeń, w którym przekładano na język syryjski i arabski dzieła np. Arystotelesa, Platona, Euklidesa, Galena⁶⁶.
- 2) Tekst „Księgi o przyczynach” został napisany w języku arabskim jako samodzielna praca, w której autor wykorzystał streszczone w tym języku poglądy Proklosa z jego „*Stoicheiosis theologike*”. Tekst „Księgi” nie był więc arabskim przekładem dzieła greckiego.

Dla całości obrazu powtórzmy, że według O.Bardenhewera Gerard z Kremony przetłumaczył arabski tekst „Księgi” na łacinę w Toledo⁶⁷, między r. 1167-1187, i że właśnie łacińską wersję „Księgi” znali średniowieczni scholastycy.

Pogląd O.Bardenhewera powtarza Cl. Baeumker w 1908 r. informując w swej pracy o Witelonie, że „Księgę o przyczynach” napisał w IX wieku pewien wierzący mahometanin, i że przełożył ją na łacinę Gerard z Kremony. Baeumker dodaje, że „Księga o przyczynach”

⁶⁴ Cytuję za W.Seńko, Jakub z Gostynina i jego komentarz do *Liber de causis*, s. 189.

⁶⁵ A.Pattin, *Le liber de causis*, s. 9.

⁶⁶ A.Pattin powołuje się w tej sprawie na książkę: H. Corbin, *Histoire de la Philosophie islamique*, Paris 1964, t.I, s. 30-40.

⁶⁷ G.Thery, *Toledo*, Oran 1944; także H. Rashdall -F. Powicke, *The universities of Europe in the middle ages*, Oxford 1936, t.II, s. 129 nn.

jest głównym źródłem neoplatonickich poglądów średniowiecza⁶⁸. B. Geyer w 1928 r. pisze, że autorem „Księgi” był pewien Arab żyjący nad Eufratem około 850 r. Tę „Księgę” przetłumaczył na łacinę Gerard z Kremony w Toledo w latach 1167-1187, a Albert Wielki przypisał ją uczonemu o imieniu Dawid⁶⁹. Ujęcia B. Geyera i Cl. Baeumkera z informacją o M. Steinschneiderze i J.Guttmanie powtarza w r. 1934 J. Lippl⁷⁰. P. Duhem w 1916 i 1954 r. powtarza i rozwija ujęcie O.Bardehewera. Wyraża najpierw zastrzeżenie co do poglądu Alberta Wielkiego, że znajdujące się w „Księdze” twierdzenia Proklosa wyjaśnia Dawid Avendeth. Uznaje natomiast, że autorem tych wyjaśnień, stanowiących „Księgę” razem z twierdzeniami, jest jakiś uczonec arabski lub żydowski. Dodaje, że ci uczeni czerpali z Alfarabiego i z Awicenny, i że napisali „Księgę” przed wystąpieniem właśnie Alfarabiego. Zauważmy więc, że skoro Al-farabi umiera w 949 r. (według De Wulfa) lub w 950 (według Geyera), to „Księga o przyczynach” została napisana przed r. 949. Zgadzałoby się to z poglądem Geyera, który wiąże z życiem autora „Księgi” rok 850. P. Duhem uważa także, że „Księgi o przyczynach” zna Algazel (1059-1111) i Awicenna (980-1037)⁷¹.

Ujęcia Baeumkera, Geyera, Lippla, Duhema, jak widzimy, pozostają w kręgu opinii Bardenhewera. Jeszcze wciąż autorem „Księgi o przyczynach” jest nieznany Arab (Bardenhewer, Baeumker, Geyer, Lippl), może nawet uczonec żydowski (Duhem); „Księga” została napisana w języku arabskim, na co zgadzają się wszyscy ci uczeni; powstała w IX wieku (Bardenhewer, Baeumker), w 850 r. (Geyer), przed r.949 (Duhem); przetłumaczył ją na łacinę Gerard z Kremony w latach 1167-1187 (Bardenhewer, Geyer, Lippl), jest znana w Chartres w XII wieku (Duhem)⁷².

4.3. Badania F.Pelstera (1933) i R.Steele (1935)

⁶⁸ „Bekanntlich ist dieses im neuen Jahrhundert von einem gläubigen Mahomedaner verfasste durch Gerhard von Cremona ins Lateinische übertragene Werk - eine Hauptquelle neuplatonischer Anschauungen im Mittelalter...”. Cl.Baeumker, Vitelo, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters” III (1908) z.2, s. 226.

⁶⁹ „...werde von einem Muslim verfasst, der um 850 jenseits des Euphrat lebte... Als vermeintliches Werk des Aristoteles wurde sie durch Gerhard von Cremona in Toledo zwischen 1167 und 1187 ins Lateinische übersetzt, von Albertus Magnus ein David Judaeus zugeschrieben”. F. Überweg i. B.Geyer, s.303.

⁷⁰ J.Lippl, Liber de causis, s. 548.

⁷¹ „Ces commentaires sont-ils du juif David Avendeth... coi me le prétend Albert le Grand? Il est difficile de l'affirmer, Il est vraisemblable, en tout cas, qu'ils ont pour auteur un Arabe ou un Juif. Mais il n'est pas vrai que cet Arabe ou ce Juif ait rien reçu d'Al-Farabi ni d'Avicenne; on peut fort bien admettre qu'il écrivait avant le temps du premier de ces philosophes; il est certain, en tous cas, qu'Avicenne et Al-Gazâli connaissaient l'oeuvre de cet auteur et s'en inspiraient”. P. Duhem, Le système du monde, s. 333.

⁷² „Le Livre de causes fut connu dès le XIIe siècle par les écolâtres de Chartres”. P.Duhem. Le système du monde, s. 330.

4.3.1. Zastrzeżenia wobec stanowiska O. Bardenhewera

Ponad pół wieku przyjmowano w nauce stanowisko O. Bardenhewera, to znaczy do wystąpienia F. Pelstera. Nie znaczy to, że nie istniały inne opinie. Owszem, były, lecz, jak stwierdza H. Bedoret, historycy filozofii na ogół nie znali, lub może nie brali pod uwagę, argumentów D. Kaufmanna i J. Guttmanna, którzy nawiązywali do tezy M. Steinschneidera⁷³. Już w r. 1852, a więc trzydzieści lat przed publikacją O. Bardenhewera, M. Steinschneider głosił, że autorem „Księgi o przyczynach” jest Dawid, i że tym Dawidem jest Avendauth, sławny współpracownik Dominika Gundisalwi, autor wielu znanych tekstów arabskich i łacińskich. Oprócz M. Steinschneidera także S. Münk (1859) i B. Haureau (1872-1880) zwracali uwagę na to, że w wielu rękopisach teksty „Księgi o przyczynach” zawierają imię Dawida.

Po wystąpieniu O. Bardenhewera (1882), który głosił, że autorem „Księgi” jest muzułmanin z nad Eufratu, już w r. 1883 D. Kaufmann podkreślał, że przecież Albert Wielki autorstwo „Księgi” przypisał Dawidowi i że sam Dawid, według Alberta Wielkiego, „Księgę o przyczynach” nazwał „Metaphysica Avendauth”. D. Kaufmann wprost zarzucał O. Bardenhewerowi, że nie podjął dyskusji z poglądem Steinschneidera, Munka i Haureau. O. Bardenhewer - według informacji H. Bedoreta - odpowiedział, że nie widział rękopisów „Księgi” z imieniem Dawida Avendautha⁷⁴. Kaufmann odrzucając tę odpowiedź twierdził, że przecież jednak Albert Wielki uważa właśnie Dawida za autora „Księgi”.

Pozostawał problem zbadania, czy Dawid i Avendauth są tą samą osobą. Podjął ten problem J. Guttmann i twierdził (1902), że Albert Wielki uważa Avendautha za Dawida, Dawid jest wobec tego autorem arabskiego oryginału. Tłumaczenia tego tekstu na łacinę dokonuje Gerard z Kremony.

A historycy filozofii nie znając tej dyskusji lub nie nawiązując do niej, powtarzali opinię Bardenhewera. Spotykamy tę opinię właśnie np. u Baeumkera, Duhema, Geyera, a także u Lippla, który w r. 1934 dodawał, że Steinschneider i Guttmann umieszczają Dawida obok Jana Hiszpana.

⁷³ Por. H. Bedoret, L'auteur et le traducteur du Liber de causis, „Revue Neoscholastique de Philosophie” 41 (1938) 521.

⁷⁴ „Ich habe keine dieser Manuscripte eingesehen”. Są to słowa O. Bardenhewera, które cytuję za H. Bedoret. tamże, s. 520.

4.3.2. Pogląd F.Pelstera

Według H.Bedoreta teza O.Bardenhewera upadła w wyniku badań, ogłoszonych przez F. Pelstera w pracy pt. *Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossen*⁷⁵.

F.Pelster zastanawiał się, skąd Albert Wielki wziął informację, że Dawid Avendauth jest autorem „Księgi o przyczynach”. Doszedł do wniosku, że informacja ta znajdowała się w prologu „metafizyki Avendautha”. Prolog ten z czasem znikł z rękopisów „Księgi”, lecz informacja Alberta Wielkiego ma jednak doskonałe źródło. Pelster zauważył też, że dla Alberta Wielkiego „Księga o przyczynach”, nazywana „*Metaphysica Avendauth*”, różni się od „*Liber de essentia purae bonitatis*”. „Księga” jest dziełem Dawida, „*Liber de essentia purae bonitatis*” napisał Alfarabi. Tekst Alfarabiego jest właśnie na liście tłumaczeń Gerarda z Kremony. Nie należy więc utożsamiać tych dwu dzieł. Utożsamiając je przypisywano Gerardowi z Kremony tłumaczenie „Księgi o przyczynach”. Tymczasem jest inaczej. J. Pelster w oparciu o swoje analizy oraz informacje zaczerpnięte z kolofonu w rękopisie Vatican, Bibl. Vat. lat. 2984, sformułował dwa możliwe rozwiązania zagadnienia autora „Księgi o przyczynach”:

1) Tłumaczem „Księgi” z arabskiego na łacinę jest Avendauth. Gerard z Kremony przełożył z arabskiego na łacinę inne dzieło, mianowicie komentowany przez Alfarabiego „*Liber Aristotelis de exposition bonitatis puree*”.

2) Proklos jest autorem twierdzeń zawartych w „Księdze”, Alfarabi jest autorem znajdujących się w niej wyjaśnień, czyli właściwym twórcą „Księgi”⁷⁶, Dawid Avendauth przetłumaczył cały tekst z arabskiego na łacinę. Przypisanie tłumaczenia Gerardowi z Kremony jest pomyłką, która ma źródło w tym, że przyjaciele Gerarda umieścili „Księgę o przyczynach” na liście jego tłumaczeń.

Obydwa poglądy Pelstera, bardzo jasne i porządkujące zagadnienie, owszem, obudziły nieufność wobec stanowiska Bardenhewera, lecz nie zostały przyjęte jako ostateczne rozwiązanie problemu. Historycy filozofii jednak, np. E.Gilson, formułują swoje opinie już ostrożniej podając w wątpliwość nie tylko imię autora oryginału „Księgi”, lecz także imię jej tłumacza na łacinę.

⁷⁵ Por. w „*Philosophisches Jahrbuch*” 46 (1933) 450-463. Poglądy F.Pelstera podają za H.Bedoretą w oparciu o jego cytowany już artykuł pt. *L'auteur et le traducteur du Liber de causis*. Uwagi o Pelsterze znajdują się na s. 521-524.

⁷⁶ Por. tytuł rękopisu Vatican, Bibl.Vat.lat. 2984, f.217r: „*Proclus collegit propositiones libri de causis ... Alfarabius vero fecit commentum*”.

4.3.3. Uwagi ze strony R. Steele

H. Bedoret, za którym podaję formułę opinii R. Steele porównując ją z tekstem samego R. Steele, uważa, że Steele nie zna pracy Pelstera, i że utożsamia „Liber de causis” z „liber Aristotelis de expositione bonitatis purae”⁷⁷, wymienionym na liście tłumaczeń Gararda z Kremoney.

R. Steele we Wstępie do edycji komentarza Rogera Bacona do „Księgi o przyczynach” wzbogaca dyskusję o kilka ważnych uwag:

- 1) identyfikacja „Liber de causis” i „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae” ma uzasadnienie w rękopisach⁷⁸,
- 2) rękopisy nie zawierają imienia tłumacza, ponieważ Gerard z Kremoney nie podpisywał swoich tłumaczeń.
- 3) w oparciu o pogląd Alberta Wielkiego w jego „Summa de creaturis” z 1244-1246 i w „De causis et processu universitatis” sprzed 1244 należy stwierdzić, że do końca średniowiecza wiązano z Arystotelesem autorstwo twierdzeń, znajdujących się w „Księdze o przyczynach”, a wyjaśnienia tych twierdzeń w „Księdze” przypisywano Al-farabiemu⁷⁹.
- 4) „Księga” pojawiła się po r. 1240 i wkrótce po jej zjawieniu się podano w wątpliwość pogląd, że jej autorem jest Arystoteles. Zgodzono się tylko, „że jest autorem właśnie twierdzeń.

Dodajmy jeszcze, że R. Steele nie mówi o pochodzeniu „Księgi”, o autorze jej arabskiego oryginału, i że prawie w tym samym czasie, bo w 1933 r., w Oxfordzie, a więc w środowisku naukowym, w którym pracuje R. Steele, piszący o Proklosie E.R. Dodds⁸⁰ przyjmuje za Tomaszem z Akwinu zależność „Księgi o przyczynach” od „Stoicheiosis theologike” Proklosa, a więc pogląd niezgodny ze stwierdzeniem R. Steele. Według R. Steele do końca średniowiecza wiązano autorstwo twierdzeń w „Księdze” z Arystotelesem. Zauważmy, że przynajmniej Tomasz z Akwinu - a wiemy, że nie tylko on - był zwolennikiem innego stanowiska.

⁷⁷ H. Bedoret, L'auteur et le traducteur du Liber de causis, s. 524-525

⁷⁸ „That this (liber Aristotelis de expositione bonitatis purae) is the 'de Causis' is evident from the colophons of the the early manuscripts of latter work, which reproduce the title with variations, such as 'essentia' for 'expositione'... As was Gerard's custom, no manuscript of the work bears ars his name as translator”. R. Steele, Quaestiones supra librum de causis, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, Oxonii 1945, t. XII, s. XVII.

⁷⁹ Tamże, s. XVIII-XIX.

⁸⁰ M. Dodds, Proclus. The elements of theology, Oxford 1933. s. XXIX, XXX, XLIII.

4.4. Ujęcie H. Bedoreta (1938)

F. van Steenberghen w „La philosophie au XIIIe siècle”⁸¹, w 1966 r., informuje, że według H. Bedoreta autorem „Księgi o przyczynach” jest prawdopodobnie arabski filozof Alfarabi, który zmarł w 949 lub 950 r.

Wśród zestawionych przez A. Pattina rękopisów, przytoczonych w jego edycji „Księgi o przyczynach”, rzeczywiście znajduje się, jedyny zresztą, rękopis którego „explicit” wyraźnie podaje, że „completus est senno Alfarabi de essentia purae bonitatis” (rękopis Firanze, Bibl. Laur. Ashburnham 1674). Inne rękopisy w wielu wypadkach przypisują autorstwo „Księgi” Arystotelesowi.

Widzimy, że Bedoret doszedł w swych porównaniach do wniosku opartego nie tyle na rękopisach, ile na własnych analizach. Zresztą słusznie Bedoret ewentualnie nie ufa informacji zawartej w „explicit” lub w kolofonie, ponieważ nie zawsze podają one dane zgodne z prawdą historyczną. Bedoret, owszem, w swej publikacji omawia na s. 526-527 rękopisy, które wyznaczają jego pogląd.

Do wniosku Bedoret dochodzi poprzez dwie ważne uwagi⁸²:

- 1) przeciw Pelsterowi stwierdza, że Gerard z Kremony jest na pewno tłumaczem z arabskiego na łacinę „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae”. Ten tekst jest na liście tłumaczeń Gerarda z Kremony i nie można tego podać w wątpliwość. Żaden zresztą dokument średniowieczny nie odmawia Gerardowi tego przekładu. Wiele poza tym rękopisów utożsamia ten tekst z „Liber de causis”. Tłumaczem więc „Księgi o przyczynach”, której drugim tytułem jest „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae”, jest więc Gerard z Kremony.
- 2) arabski oryginał „Księgi o przyczynach” także nie może być dziełem Avendautha. Jest bowiem nieprawdopodobne, aby Avendauth, współpracownik Gundisalwiego, skomponował dzieło po arabsku i, aby będąc tłumaczem, dał je do przetłumaczenia na łacinę Gerardowi z Kremony. Nie jest to możliwe tym bardziej, że przecież „Księga o przyczynach” była uważana w Toledo za tekst Arystotelesa. I sam Avendauth nie

⁸¹ s. 84.

⁸² Stanowisko H. Bedoreta referuję w oparciu o jego artykuł: L’auteur et le traducteur du Liber de causis, „Revue Neoscholastique de philosophie”, 41 (1938) 528-533.

mógł przecież napisanego przez siebie tekstu uznać za tekst Arystotelesa. Avendauth nie jest więc ani autorem „Księgi”, ani jej tłumaczem. Tłumaczem „Księgi” jest Gerard z Kremony.

W związku z problemem autora „Księgi” Bedoret wyciąga wnioski z utożsamienia „Księgi o przyczynach” i „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae”. Jeżeli te dwa teksty nie są różne, lecz stanowią jedno dzieło o dwu tytułach, to Steinschneider, Kaufmann, Guttmann mylą się przypisując „Księgę o przyczynach” Avendauthowi, a Bardenhewer ma rację przypisując jej tłumaczenie Gerardowi z Kremony. A jeżeli Alfarabi jest autorem arabskiego oryginału, to Bardenhewer także ma rację, że tekst został napisany nad Eufratem przez muzułmanina z IX-X wieku. I Bedoret stara się dowieść, że Alfarabi jest autorem tekstu. Dla uzasadnienia tej tezy przytacza cztery argumenty:

1) owszem, połowa rękopisów „Księgi o przyczynach” nosi tytuł „De essentia bonitatis purae” lub tytuł podobny, ale w pięciu rękopisach obydwie tytuły są równoznaczne. Są to następujące rękopisy: Paris, Bibl. Nat. Lat. 16084; Bibliothéque de Richard de Tournival nr. 71; Oxford Bodl.mss. canonici latini 291; Paris, Mazarine 3456; Londres, Brit.Mus. 12-D, XIV. I Bedoret dodaje, że cztery pierwsze rękopisy wymieniają jako autora Alfarabiego⁸³.

Dodajmy zaraz, że wśród 90 rękopisów, wykazanych przez A.Pattina w edycji „Księgi”, znajdują się dwa, które wymienia Bedoret. W „incipit” rkp Paris, Bibl. Nat. lat. 16084 czytamy: „incipiunt canones Aristotelis... expositae ab Alpharabio”. Pattin przytoczył także zdanie: „explicit liber de causis Aristotelis”. Z rkp Paris, Bibl. Mazarine 3456, Pattin przytoczył tylko „explicit”, mianowicie „explicit liber de causis”. Z tych danych, które podał A.Pattin, nie wynika wniosek Bedoreta.

2) trzy rękopisy wprost stwierdzają, że „Księgę o przyczynach” napisał Alfarabi. Są to następujące rękopisy: Paris, Bibl. Nat. lat. 6319; Roma, Vat. lat. 2984; Londres, Brit. Mus. 12 - D, XIV⁸⁴.

3) Tomasz z Akwinu podaje, że autorem „Księgi o przyczynach” jest arabski filozof, który dokonał wyboru twierdzeń ze „Stoichéiosis tbeologike” i że tezy te skomentował.

⁸³ Rękopisy te „affirment exprétement l'équivalence des titres ‘Liber de causis’ et De essentia purae bonitatis; de puls, les quartes premiers de ces mss, mentionnent comme auteur de l'ouvrage, Alfarabi”, Tamże, s. 529-530.

⁸⁴ „... déclarent explicitement qu'Alfarabi a compose le traite intitulé ‘Liber de causis’”. Tamże, s. 530.

4) Idzi Rzymianin w swym komentarzu do „Księgi o przyczynach” pisze na temat jej autora: „creditur a multis fuisse Alfarabium”.

Po przytoczeniu tych argumentów Bedoret, zanim sformułuje znany nam już wniosek, jeszcze rozważa trudności. Pisze, że odrzucenie tożsamości „Liber de causis” i „Liber Aristotelis de essentia bonitatis purae” nie da się uzasadnić. Dodaje, że imię Alfarabiego było związane z tekstem „Liber (canones) de essentia bonitatis purae”, który jest przecież identyczny z „Liber de causis”. I wielu uczonych średniowiecznych przypisywało Alfarabiemu przynajmniej część komentarza. Są więc podstawy, aby „Księgę o przyczynach” przypisać Alfarabiemu. I Bedoret stwierdza, że Alfarabi spełnia warunki, które dla autora „Księgi” wymienia Bardenhewer. Jest to muzułmanin żyjący nad Eufratem nie później niż w połowie X wieku. Właśnie Alfarabi umiera w r. 949/950. Mógł więc skomentować twierdzenia Proklosa. Przypisanie autorstwa „Księgi” Alfarabiemu w sposób niewątpliwy wymaga jednak, według Bedoreta, osobnej analizy. I Bedoret dochodzi do wniosku, który jest według niego, tylko prawdopodobny. Jest prawdopodobne, że „Liber de causis” identyczne z „Liber Aristotelis de expositione bonitatis purae” tłumaczy z arabskiego na łacinę Gerard z Kremony. Jest też prawdopodobne, że autorem „Księgi” jest Alfarabi, który dokonał wypisu twierdzeń ze „Stoichéiosis theologiké” uważając je za dzieło Arystotelesa. Związanie autorstwa „Księgi” z Alfarabim uwalnia nas od sprzeczności, że Avendauth napisał tekst, który uważał za dzieło Arystotelesa.

Bedoret widzi jednak, że ostatecznie przyjął stanowisko Bardenhewera. Wie, że Kaufmann i Guttman przypisując autorstwo „Księgi o przyczynach” Dawidowi Avendauth opierają się na trzech rękopisach: komentarz Alberta Wielkiego, Oxford Bodl. Selden sup. 24 (wyrażenie „Metaphysica Avendauth”), Paris, Bxbl. Nat. lat. 14719. Utożsamiając jednak wymienionego przez Bardenhewera muzułmanina z proponowanym przez siebie Alfarabim, opiera się na przekonaniu osłabiającym argument Kaufmanna i Guttmana, że wymienione przez nich rękopisy referują jedną z opinii, i to głównie opinię Alberta Wielkiego. Oprócz jednak tej opinii, średniowiecze zna przecież także opinię Gilberta de la Porree, Tomasza z Akwinu (z komentarza do „Liber de causis”: „ab aliquo philosophorum arabum ex... libro Procli excerptus”), Idziego Rzymianina („creditur... fuisse Alfarabium”).

Bedoret więc precyzując stanowisko Bardenhewera i zgłaszając szereg wątpliwości, wprowadzając też wiele naświetleń sprawy, przyjmuje tezę, że prawdopodobnie Alfarabi jest

autorem arabskiego oryginału „Księgi o przyczynach”, i że prawdopodobnie Gerard z Kremony tłumaczył tekst na łacinę.

L.P.Geiger informując o artykule Bedoreta w „Bulletin thomiste” i o jego propozycji utożsamienia bardenhewerowskiego muzułmanina z Alfarabim pisze, że według znakomitego arabisty P.Kraussa Alfarabi w żadnym wypadku nie może być uważany ani za autora „Księgi”, ani za jej redaktora. Analiza języka pism Alfarabiego wykazuje, że ewentualnie mógł znać syryjskie streszczenie Proklosa, które było tekstem pośrednim między greckim dziełem Proklosa i arabskim oryginałem „Księgi”⁸⁵.

Stwierdzenie P. Kraussa wyjaśniałoby nam, dlaczego P. Duhem twierdził, że „Księga o przyczynach” została napisana przed wystąpieniem Alfarabiego⁸⁶.

Dodajmy jeszcze, że według F.van Steenberghena G. Thery w 1944 r. i M.Alonso w 1945(także wcześniej w 1944), a więc po wystąpieniu Bedoreta w 1938 r. przypisują „Księgę o przyczynach” tłumaczowi z Toledo, właśnie Dawidowi, współpracownikowi Dominika Gundisalwi. Może po prostu sprawdza się w tym wypadku przekonanie Bedoreta, że historycy filozofii nie zawsze znają wyniki badań, czy też zgłaszane wobec przyjmowanych teorii zastrzeżenia innych badaczy. F.van Steenberghen dodaje, że G.Thery i M.Alonso opierają się na świadectwie Alberta Wielkiego i na dwu rękopisach⁸⁷.

4.5. Podsumowanie H.D.Saffrey’a (1954 i 1963)

Dyskusję, która toczy się wśród mediewistów od czasu wystąpień O.Bardenhewera poprzez etap ujęć F.Pelstera i etap poglądów H.Bedoreta, w jakimś sensie podsumowuje H.D. Saffrey wypowiadając bardzo pesymistyczny pogląd. Dodajmy zaraz, że na szczęście A.Pattin nie przerywa podjętych badań i polemizując z Saffrey’em otwiera perspektywy dla zagadnienia „Księgi o przyczynach”. H.D.Saffrey doszedł do wniosku, że „nie wie się nic

⁸⁵ „Si j’en crois l’excellent arabisant qu’est M.P. Krauss, Alfarabi ne saurait d’aucune manière être mis en cause, n à titre d’auteur, m’a titre de rédacteur. L’ouvrage, qu’il a pu connaître, lui est presque certainement antérieur une étude attentive de la langue invite à admettre l’existence d’une première traduction-adaptation syriaque, in termédiaire entre l’original grec et le texte arabe”. L.B. Geiger (nota nr 172), „Bulletin thomiste” VI (1940-1942), s. 139-140.

⁸⁶ „... il écrivait avant le temps... d’Al Farabi”. P. Duhem, Le système du monde, s. 333. Por. odnośnik 71.

⁸⁷ F. van Steenberghen, La philosophie au XIII siècle, s.84.

pewnego na temat powstania 'Księgi o przyczynach' i jej autora"⁸⁸. Wszystko, co wiemy, jest tylko prawdopodobne. Tak zresztą odebrał pogląd Saffrey'a także F. van Steenberghen⁸⁹.

We Wstępie do edycji „Komentarza” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis” H.D. Saffrey w 1954 r. uważa, że po badaniach O. Bardenhewera przyjmuje się dziś powszechnie następujące dane :

- 1) łacińska wersja „Księgi o przyczynach” jest przekładem arabskiego tekstu, którego jedyny rękopis znajduje się w Leiden. (Pogląd o jedynym rękopisie arabskiego tekstu „Księgi” Saffrey, jak już wiemy, zmienił w 1963 r.).
- 2) przekład na łacinę jest dziełem tłumacza z Toledo, Gerarda z Kremony.
- 3) tłumaczenie zostało dokonane przed r. 1187.
- 4) tekst arabski poprzez nieznane nam etapy pośrednie jest inspirowany przez „Stoicheiosis theologike” Proklosa, jednego z ostatnich spadkobierców myśli Platona w Ateńskiej Akademii Platońskiej, co po raz pierwszy ustalił Tomasz z Akwinu.
- 5) nawiązując do Alberta Wielkiego Thery i Alonso wyprowadzili wniosek, że autorem „Księgi o przyczynach” jest Dawid, którego Thery utożsamia z tłumaczem toledońskim Ibn Daud'em, współpracownikiem Gundisalwiego z połowy XII wieku. Tymczasem Dawid według Alberta Wielkiego nie był autorem „Księgi” i tylko zestawiał twierdzenia wzięte z przypisywanej Arystotelesowi „Epistola de principio universi esse” oraz dodał komentarz oparty na lekturze tekstów Awicenny, Alfarabiego i innych autorów arabskich.

Saffrey poza tym polemizuje z tezą, przypisującą Dawidowi autorstwo arabskiego oryginału „Księgi”, Uważa, że nie można przypisać Dawidowi autorstwa „Księgi”, która jest układem twierdzeń z tekstu Proklosa i dodaniem komentarza, ponieważ taka forma literacka jest całkowicie obca metodom, stosowanym w średniowieczu i obca naukowemu środowisku Toledo. Dodajmy, że obowiązywał tam także styl anonimowości, I np. Gerard z Kremony, jak wiemy, nie podpisywał swoich tłumaczeń. Według Saffrey'a było natomiast możliwe, że Dawid korzystał z arabskiego streszczenia traktatu Proklosa, znanego Awicennie i innym uczonym arabskim, że uważał ten traktat za tekst Arystotelesa i że „Księgę o przyczynach”, jak twierdzi Albert Wielki, „congregavit, collegit, ordinans, adhibuit commentum”. Dawid

⁸⁸ „On ne sait rien du sûr à propos des origines et de l'auteur du 'Liber de causis'” H.D. Saffrey, (Super de causis), s.XV. Charakterystyka poglądów Saffrey'a jest oparta na Wstępie zacytowanej tu książki.

⁸⁹ „Tout cela demeure hypothétique”. F. van Steenberghen, La philosophie au XIII siècle, s. 85.

nie jest więc autorem „Księgi”. Jest tylko kimś, kto ją ewentualnie powtórzył. Struktura „Księgi” wskazuje na to, że nie powstała w Toledo i w środowisku łacińskim.

- 6) zakładając, że arabski oryginał „Księgi” pochodzi z VIII lub IX wieku, możemy dostrzec podobieństwo dziejów tego tekstu do dziejów „Teologii Arystotelesa” oraz pism Pseudo-Dionizego Areopagity. I w związku z tym - tak sądzi Saffrey - możemy z jakimś prawdopodobieństwem odtworzyć historię arabskiego oryginału. Otóż „Teologia Arystotelesa”, która jest zespołem fragmentów V i VI Enneady Plotyna została przetłumaczona na język syryjski i sparafrazowana w tym języku, następnie przetłumaczona na arabski. Podobnie więc takim tłumaczeniem „Stoicheiosis theologike” Proklosa i swoistą adaptacją w języku syryjskim, a później arabskim, mogła być „Epistola de principio universi esse” uznana za tekst Arystotelesa, a będąca właśnie streszczeniem Proklosa. Wiemy poza tym, że „Stoichéiosis Theologiké” zostało przetłumaczone na język arabski przed wiekiem X, ponieważ znajduje się na liście tekstów z tego okresu. Ważne jest także to, że od VI wieku pisma platońskie mogły pojawiać się tylko pod pseudonimami. Wskazują na to dzieje fragmentów „Ennead”, nazywanych „Teologią Arystotelesa”, i pisma Pseudo-Dionizego. Wniosek więc jest taki, że „Księga o przyczynach” mogła powstać w IX wieku.

Zauważmy tylko, że Saffrey wraca w pewnym sensie na pozycje Bardenhewera. Uzasadnia prawdopodobieństwo powstania oryginału z „Księgi” w IX wieku, odrzuca pogląd, że autorem tekstu jest Dawid Avendauth, daje w tej sprawie przewagę opinii Alberta Wielkiego, zgadza się, że tłumaczem tekstu arabskiego na łacinę jest Gerard z Kremony, że „Księga” została przetłumaczona przed r. 1187, i że jest inspirowana przez tekst Proklosa.

W tym samym czasie, tzn. w 1954 i w 1955 r., E. Gilson informuje poprzez swoją „Historię filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, że „Księga o przyczynach” jest zespołem wypisów z Proklosa, że z języka greckiego lub z arabskiej kompilacji została przetłumaczona na łacinę przez nieznanego tłumacza, którym mógł być Gerard z Kremony. Gilson dodaje, że „Księgę” cytuje już Alanus z Lille, że Albert Wielki odrzuca przypisywanie autorstwa „Księgi” Arystotelesowi, że Tomasz z Akwinu zna źródło „Księgi”, którym jest właśnie „Stoichéiosis theologiké” Proklosa⁹⁰.

⁹⁰ E. Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*, s. 637. W tekście polskiego tłumaczenia s. 619.

Dodajmy także, że ze względu na duży zasięg wpływu Wstępu przy wydanym „Komentarzu” Tomasza z Akwinu, przyjmujemy r. 1954 za datę głównego wystąpienia Saffrey’a w sprawie „Księgi o przyczynach”.

H.D.Saffrey zabrał głos na temat „Księgi” także w 1963 r. Przedstawił mianowicie aktualny stan badań nad „Księgą” w artykule pt. *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*⁹¹. W swoim podsumowaniu Saffrey wyakcentował następujące sprawy:

- 1) łaciński tekst „Księgi” stał się znany z początkiem XIII wieku⁹².
- 2) od czasów Steinschneidera i Bardenhewera przypisuje się przekład na łacinę Gerardowi z Kremony. I jeżeli Gerard oraz Gundisalwi są sobie współcześni, to ma rację A. Patti twierdząc, że Gundisalwi dokonał poprawek w przekładzie łacińskim Gerarda.
- 3) już O.Bardenhewer, a teraz dokładnie G.C.Anawati, wykazali, że „Księga” nie jest tekstem Arystotelesa.
- 4) na temat zagadnienia autora oryginału arabskiego, daty i środowiska naukowego, w którym tekst powstał, ukształtował się dwie opinie:
 - a) tekst „Księgi” powstał w środowisku arabskim w Bagdadzie IX-X wieku. Opinię tę przyjmują: O.Bardenhewer, P.Krau M.T. d'Alverny, R.Walzer, G.C.Anawati, A.Badawi (grupa arabizująca). Należy umieścić na tej liście także nazwisko H.D. Saffrey. Zwolennicy tej opinii wysuwają dwa następujące argumenty: terminy ačabskie występujące w łacińskim tekście „Księgi” świadczą, że została ona napisana w środowisku arabskim; w IX wieku w Bagdadzie znano już arabski przekład „*Stoichéiosis theologiké*” Proklosa (odkryto rękopis z arabskim przekładem twierdzeń: 15,16,17. Saffrey przytacza w tej sprawie publikacje arabistów: A. Badawi, P.Thillet, S.Pinès, B.Lewin, R.Paret).
 - b) tekst „Księgi” został napisany w Toledo, w środowisku stanowiącym teren graniczny między średniowieczną kulturą arabską i łacińską. Opinię tę przyjmują: M. Steinschneider, D. Kaufmann, J.Guttman, P.Duhem, G.Thery M. Alonso, A. Patti, (grupa latynizująca). Dopiszmy także nazwisko autora tej

⁹¹ W: *Miscelanea Mediaevalia*, Berlin 1963, t.II, s. 267-281.

⁹² „...ce texte...semble n'être devenu célèbre qu'au début du XIII siècle”. H.D.Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis*, s. 267.

pracy: M.Gogacz. Zwolennicy tej opinii opierają się na dwu argumentach: uczeni arabscy do XII wieku nic nie mówią o tekście „Księgi”; rękopis Oxford, Bodleian Library, Selden sup. 24, w którym występuje zdanie: „explicit metaphysica Avendauth”.

5) w obecnym etapie badań nie można przypisać Avendauthowi autorstwa tekstu arabskiego. Jest to zresztą postać dość legendarna, którą należy utożsamiać z Janem Hiszpanem. Z badań M.T. d'Alverny wynika, że Avendauth przybywa do Toledo z Kordoby około 1148 r. Znamy też jego traktat z 1161r.

Usiłuje tam uzgodnić prawdy objawione z wymaganiami rozumu⁹³. Teza, że Avendauth jest autorem „Księgi” napotyka na dwie trudności: metoda pracy, zastosowana w tekście, jest obca metodom średniowiecza i środowisku w Toledo; jak wyjaśnić obecność słów arabskich w łacińskim tekście „Księgi”⁹⁴.

6) należy przyjąć pogląd Tomasza z Akwinu, wyrażony w Prologu „Komentarza” do „Liber de causis”: autorem „Księgi” jest nieznanemu filozof arabski⁹⁵.

H.D.Saffrey dodaje, że w tej sytuacji znowu nie wiemy, kto był tym arabskim filozofem. Nie wiemy też, czy arabski tekst „Księgi” był oparty na greckim, czy na syryjskim streszczeniu poglądów Proklosa. Wiemy natomiast, co wykazał L.Sweeney⁹⁶, że rzeczywiście emanacyjny system Proklosa został przekształcony w prawdziwą teorię stwarzania. Nie wiemy tylko, jaka metafizyka kryje się u podstaw tej teorii stwarzania: czy jest ona chrześcijańska, muzułmańska, czy żydowska? Wiemy jednak, że „Księga o przyczynach” jest jednym z najważniejszych źródeł metafizyki średniowiecza, i że średniowiecze wyczytało w „Księdze” lub narzuciło jej w postaci interpretacji swoją własną metafizykę⁹⁷.

Zauważmy więc, że stanowisko Saffrey'a jest rzeczywiście pesymistyczne. Nic właściwie pewnego nie wiemy na temat powstania „Księgi” i jej autora.

⁹³ Por. M. T. d'Alverny, Avendauth? w: Homenaje a Millas-Willicrosa, Barcelona 1954, t. I, s. 19-46.

⁹⁴ „... le genre de travail auquel il se serait livré sur une éventuelle traduction littéraire arabe des 'Éléments', apparaît comme totalement étranger aux méthodes du moyen âge et du milieu toledan. En outre, ... comment expliquer les mots arabs laissés en transcription dans la version latine?” H.D. Saffrey, l'état actuel des recherches sur le Liber de causis, s. 272.

⁹⁵ „L'état actuel de la recherche confirme d'une manière éclatante la seule information précise formulée par le moyen âge, celle de S.Thomas d'Aquin” (z 1272 r.). Tamże, s. 274.

⁹⁶ Por. L. Sweeney, Doctrine of Création in Liber de causis, w: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, s. 274-289.

⁹⁷ „'De causis' est... l'une des sources les plus importants de la métaphysique au moyen âge, mais le moyen âge a voulu y lire et y a projeté sa propre métaphysique”. H.D. Saffrey, L'état actuel des recherches sur le Libre de causis, s. 280.

4.6. Analizy A.Pattina (1966)

A. Pattin wypowiada się trzy razy na temat „Księgi o przyczynach” i zawsze wnosi istotne stwierdzenia, które rozstrzygają wiele spornych kwestii.

W r.1961, w artykule pt. De hierarchie van het zijnde in het „Liber de causis” (studie over de vijf eerste proposities)⁹⁸, A.Pattin do dyskusji nad autorem „Księgi” dorzuca ważne stwierdzenie, że autor „Księgi” jest monoteistą i zwolennikiem kreacjonizmu w wersji bliskiej właśnie chrześcijaństwu. Orientujemy się przecież, że to oparte na porównaniu i analizie tekstów stanowisko istotnie charakteryzuje autora arabskiego oryginału. I wiemy przynajmniej tyle, że autora tekstu nie należy szukać w środowisku pogańskim.

W tym samym 1961 r., w artykule pt. Over de schrijver en de vertaler van het „Liber de causis”⁹⁹ A.Pattin wypowiada szersze stanowisko precyzując sporne zagadnienia:

- 1) tłumaczenie łacińskie „Księgi” jest bezspornie dziełem Gerarda z Kremony¹⁰⁰.
- 2) szczegóły stylu i języka wskazują, że tekst przekładu był przejrzany i poprawiony przez Dominika Gundisalwi.
- 3) w przekładzie łacińskim znajdują się słowa arabskie. Nie stanowi to argumentu, że tekst był napisany po arabsku. Mógł być napisany po syryjsku, jak „Teologia Arystotelesa”, i przetłumaczony z syryjskiego na arabski.
- 4) krytyka zewnętrzna (dzieje tekstu) i wewnętrzna (język, poglądy) „Księgi o przyczynach” pozwala uznać za jej autora filozofa z Toledo Avendautha, który jest znany jako współtłumacz z Gundisalwim traktatu Awicenny „De anima”.
- 5) Avendauth nie jest identyczny z „magister Johannes”, który tłumaczył z Gundisalwim „Fons vitae” Awicebrona i „Summa philosophiae” Algazela. Trzeba też odróżnić od Avendautha i magistra Jana innego tłumacza z Toledo, mianowicie „Johannes Hispalensis”, który tłumaczył z arabskiego na łacinę teksty z astronomii. Działalność Jana Hiszpana przypada na pierwszą połowę XII wieku.
- 6) Avendauth i „magister Johannes” pracują w Toledo w drugiej połowie XII wieku¹⁰¹.

⁹⁸ „Tijdschrift voor philosophie” 23 (1961) z.1, s. 130-157.

⁹⁹ Tamże, 23(1961) s. 2, s. 323-333 i 23 (1961) z. 3, s. 503-526.

¹⁰⁰ Referuję ujęcia A.Pattina z „Tijdschrift voor philosophie” 23 (1961) z. 3, s. 525-526.

¹⁰¹ „...la carrière scientifique d’Avendauth et de ‘Maître Jean’ (magister Johannes) sont situées dans la seconde moitié... du douzième siècle”. Tamże, s. 526.

Zauważmy, że według informacji Lippla Steinschneider i Guttman umieszczali Avendautha obok Jana Hiszpana, który jest w Toledo w pierwszej połowie XII wieku, M.T. d'Alverny utożsamia Avendautha z Janem Hiszpanem. Tymczasem według Pattina Avendauth działa w drugiej połowie XII wieku razem z magistrem Janem. I podkreślmy, że Avendauth, magister Jan i Jan Hiszpan, są trzema odrębnymi osobami.

A Pattin w drugiej publikacji z 1961 r. zgadza się z H.D. Saffrey'em tylko w sprawie ewentualnie syryjskiego języka oryginału „Księgi o przyczynach”. W innych sprawach wyraża odmienne stanowisko i bliżej uzasadnia je w 1966 r. we Wstępie do edycji „Liber de causis” polemizując tam z artykułem opublikowanym przez Saffrey'a w 1963 r.

W r. 1966 we Wstępie do „Le Liber de causis” A. Pattin szeroko rozważa sprawę autora „Księgi o przyczynach”.

Uważa najpierw, że krytyczne rozpatrzenie hipotez, wysuniętych w anonimowym komentarzu Wien, Nationalbibliothek, lat. 5500¹⁰² pozwala wysunąć kilka zagadnień dotyczących powstania „Księgi”. Zagadnienia te są następujące:

- 1) ponieważ głównym źródłem „Księgi” jest tekst Proklosa, należy wykluczyć jako autorów Arystotelesa i Teofrasta.
- 2) terminy arabskie w łacińskim tłumaczeniu „Księgi” wskazują tylko na to, że została ona przynajmniej tłumaczona z arabskiego. Jest możliwe, że „Księga” została napisana np. po syryjsku i przetłumaczona na arabski, z którego dokonano tłumaczenia na łacinę. Ta hipoteza wymaga jednak udowodnienia.

I Pattin stawia pytania: Dlaczego rękopis z Leiden przypisuje „Księgę” Arystotelesowi? Czy autor „Księgi” czerpie twierdzenia wprost z tekstu Proklosa, czy też z jakiegoś streszczenia, i jakie w ogóle są te źródła pośrednie? (Zauważmy, że Saffrey za to pośrednie streszczenie uznał „Epistola de principio universi esse”). Dlaczego komentarz z Wiednia 5500 opierając się, być może, na świadectwie Alberta Wielkiego eliminuje sugerowane przez Alberta autorstwo Awicenny na rzecz Dawida Avendautha?

A. Pattin stwierdza, że aktualne wyniki badań nad „Księgą o przyczynach” dobrze zestawia H.D. Saffrey w wymienionym artykule i Pattin polemizuje z tymi wynikami. Dodajmy, że Saffrey powtarza ujęcia z omawianego już Wstępu do edycji komentarza Tomasza z Akwinu.

¹⁰² Zawarte w tym komentarzu poglądy są zreferowane w paragrafie pt. „Opinie uczonych średniowiecza”.

W dyskusji na temat środowiska, autora i daty powstania arabskiego tekstu „Księgi o przyczynach” historycy filozofii według Saffrey’a - powtórzmy - zajmują dwa stanowiska:

- 1) „Księga” powstała w środowisku naukowym, którego centrum w IX i X wieku stanowił Bagdad,
- 2) „Księga” powstała w Toledo, w średniowiecznym miejscu granicznym kultury arabskiej i łacińskiej.

Zwolennicy pierwszego stanowiska stanowią grupę arabizującą, zwolennicy drugiego - grupę latynizującą. Patti opowiada się za drugim stanowiskiem. I broniąc tego stanowiska zestawia argumenty zewnętrzne i wewnętrzne.

A. Argumenty zewnętrzne na rzecz stanowiska latynizującego są następujące:

- 1) aż do XII wieku uczeni arabscy nie wymieniają „Księgi o przyczynach”. Nie powstała więc ona w Bagdadzie i tym bardziej w IX lub X wieku, ponieważ byłaby znana uczonym z nad Eufratu.
- 2) trzy łacińskie rękopisy przypisują autorstwo „Księgi” Avendauthowi:
 - a) jeden z najstarszych rękopisów, bo z początku XIII wieku, Oxford Bodleian Library Selden sup. 24 (wyrażenie „metaphysica Avendauth”),
 - b) świadectwo Ryszarda Rufusa z Cornwall około 1250r., który cytuje „Księgę” jako „metaphysica Avendauth”,
 - c) świadectwo Alberta Wielkiego, który przypisuje autorstwo „Księgi” Dawidowi w rękopisie Vat. lat. 717 („Dawid... hunc librum (de causis) collegit... composuit”...).
- 3) przypisanie „Księgi” Awicennie, Algazelowi, czy Alfa-rabiemu, miało źródło tylko w dostrzeżeniu podobieństwa myśli, a nie w porównaniu tekstów.
- 4) w związku ze stwierdzeniem Saffrey’a, że Avendauth nie znał dostatecznie języka greckiego, by pracować wprost na tekście Proklosa, i że rodzaj pracy, którą podjął, jest obcy metodom średniowiecza i szkole w Toledo (dodajmy, że chodzi tu o budowę „Księgi”; twierdzenie i komentarz¹⁰³) należy odpowiedzieć, że być może Avendauth nie znał greki, lecz nie ma na to dowodu, i że „Stoicheiosis theologike Proklosa mógł czytać w tłumaczeniu lub streszczeniu arabskim uważając je za tekst Arystotelesa. Należy też zauważyć, że jeszcze nie znamy dokładnie działalności pisarskiej uczonych

¹⁰³ Stwierdza to Saffrey we Wstępie do edycji Komentarza Tomasza z Akwinu, do „Liber de causis”, s. XVII. Dodajmy, że zarzut przeciw Avendauthowi Saffrey formułuje w wymienionym tu Wstępie na s. XXIII oraz w artykule „L’état actuelle des recherches sur ‘Liber de causis’”, s. 272.

z Toledo, i że wobec tego zarzut literackiej odrębności „Księgi”, nie mieszczącej się w rodzaju litrackim stosowanym według Saffrey’a w Toledo, nie jest poparty dowodami. Pattin dodaje, że „Tractatus de anim” Gundisalwiego jest kompilacją „De anima” Awicenny. Poza tym „De scientiis” Gundisalwiego jest streszczającym wyciągiem z „De scientiis” Alfarabiego. I Pattin przytaczając te dane powołuje się na książkę A. Alonso pt. „Domingo Gandisalvo” z 1954 r. Nawiązuje też do opinii Tomasza z Jorku, który nazwał Gundisalwiego „compiler Algazelis et Avicenne”. Avendauth według Pattina mógł więc skomponować „Księgę” naśladując w kompilowaniu Guidisalwiego. Mógł zestawić twierdzenia i dodać swój komentarz, ponieważ właśnie tak pracowano w Toledo.

5) Avendauth może być autorem „Księgi” tym bardziej, że nie tylko nie powtarza twierdzeń zaczerpniętych z Proklosa w kolejności, w jakiej występują w „Stoicheiosis theologike”, lecz także dokonuje syntezy ujęć neoplatonickich i właśnie ujęć monoteistycznych oraz kreacjonistycznych. Dodajmy za Pattinem, że te ostatnie ujęcia stawiają autora „Księgi” w kręgu starotestamentowym lub chrześcijańskim. I Pattin wzmacnia swój argument powołaniem się na książkę tym razem G.Lafonta, który właśnie akcentuje kreacjonizm „Księgi o przyczynach”¹⁰⁴.

B. Zagadnienie monoteizmu i kreacjonizmu wprowadza już w zespół argumentów wewnętrznych. Te wewnętrzne, dotyczące treści „Księgi”, argumenty na rzecz stanowiska latynizującego są następujące:

1) H.D. Saffrey uważa, że jeżeli w łacińskim przekładzie „Księgi” znajdują się terminy arabskie, to znaczy, że autorem arabskiego oryginału nie jest Avendauth, współ pracownik Gundisalwiego, bo przecież Gerard z Kremony zapytałby go o znaczenie tych terminów. A.Pattin wyjaśnia, że terminy arabskie znalazły się w przekładzie nie dlatego, jak sugeruje Saffrey, że nie można było ich przetłumaczyć na łacinę. W tekście „Księgi” te dwa terminy, mianowicie „achili” i „yliathim”, są właśnie także przetłumaczone przez „intelligentia” i „universalitas”, i mimo to pozostawione w tekście. Tłumaczy się to tym, że tak właśnie pracował Avendauth. Podobnie postępował w tekście „Emunah Ramah” napisanym po arabsku i przetłumaczonym na język hebrajski. Terminy arabskie zostawił także w swym tłumaczeniu z arabskiego na łacinę „Logica Avicennae”. Avendauth tłumaczył z

¹⁰⁴ Stanowisko G. Lafonta zostało omówione osobno. Por. paragraf pt. „Struktura ‘Księgi o przyczynach’”.

Gundisalwim „De anima” Awicenny nie dlatego, że nie znał łaciny, lecz że Gundisalwi nie znał arabskiego. Wynika z tego, że Gerard z Kremony tłumacząc „Księgę o przyczynach” napisaną przez Avendautha postępował zgodnie ze sposobem pracy przyjętym w instytucie tłumaczeń, i że „Księgę” mógł tłumaczyć lub poprawić zespół, gdy Gerard dokonał pierwszej redakcji przekładu. Wiemy zresztą, że takiej poprawki dokonał w „Księdze” właśnie Gundisalwi. Zresztą, dodaje Pattin, w języku łacińskim „substantiae separatae” oznacza się prawie zamiennie terminami „angelus” lub „intelligentia”. Tymczasem w języku arabskim, jak wiemy z metafizyki Awicenny, termin „angelus” ma szersze znaczenie niż „intelligentia”. Tłumacz więc „Księgi” używając terminu „intelligentia”, żeby uniknąć utożsamienia treści tego terminu z „angelus” pozostawił także termin „achili”. Terminy więc arabskie nie sprawiały trudności Gerardowi z Kremony i nie świadczą na niekorzyść przypisania autorstwa „Księgi” Avendauthowi. Należy poza tym stwierdzić, że Gerard w swych innych tłumaczeniach także zostawiał terminy arabskie. W jego przekładzie „Canon medicinae” Awicenny znajdujemy takie terminy.

2) Argumenty wewnętrzne, a więc dotyczące treści „Księgi”, przyjmowane przez grupę arabizującą są bardzo mocne. Pattin zanim je poda w wątpliwość przypomina je czytelnikowi. Wymieńmy więc także najpierw te argumenty orientacji arabizującej.

a) Pewne terminy charakterystyczne dla „Księgi o przyczynach”, jak np. „yliathim - universalitas” lub „ufq - anima in horizonte”, występują także w tekście „Teologii Arystotelesa”, czyli w wypisach z „Ennead”, dokonanych przed X wiekiem. Wskazywałoby to, że „Księga o przyczynach” powstała także w IX lub X wieku.

b) Termin „stwarzanie” występujący w 17-tym twierdzeniu „Księgi”, (w języku arabskim „ibda”) przekształca emanacyjny system Proklosa w teorię kreacjonistyczną. Otóż - dodajmy - podobnie postępował arabski tłumacz z drugiej połowy IX wieku, Izaak ibn Honayn z Bagdadu. Był on synem sławnego tłumacza Honayn ibn Izaak, znanego w średniowieczu pod imieniem Johannitius. Syn Johannitiusa, czyli Izaak ibn Honayn, tłumacząc „De mundi aeternitate” Proklosa wniósł w tłumaczenie, według opinii A. Badawi’ego, atmosferę religijną tak muzułmańską jak i chrześcijańską wprost zniekształcając tekst tłumaczony.

A.Pattin wyznaje, że te argumenty kierują do arabskiego centrum naukowego w Bagdadzie i że sam był dlatego zwolennikiem teorii, wiążącej powstanie „Księgi” z Bagdadem IX lub X-go wieku. Dodaje też, że jeżeli Izaak ibn Honayn znając teksty Proklosa jednak „Księgę”, jeżeli był jej autorem, przypisał Arystotelesowi, to tylko dlatego, że - jak zresztą sugeruje także Saffrey - tylko pod modnym wówczas nazwiskiem Arystotelesa mogły pojawić się teksty innych autorów. I „Teologia Arystotelesa” jest tego wyraźnym przykładem.

Pattin jednak widzi trudności w przyjęciu argumentów grupy arabizującej. Tą podstawową trudnością i argumentem przeciw stanowisku arabistycznemu jest używane w twierdzeniu 17 „Księgi o przyczynach” rozróżnienie między „dare ens per modum creationis” (termin „ibda”) i „daré vitara... per modum formae”. Tego rozróżnienia nie ma w „Stoichéiosis theologiké” Proklosa. Jest to znane rozróżnienie scholastyczne między przyczynowaniem „per modum creationis” i przyczynowaniem „per modum informationis”, które nie było używane przed wiekiem XII. Tekst więc „Księgi o przyczynach” musiał powstać dopiero w XII wieku. Upadają argumenty grupy arabizującej, musi zwyciężyć stanowisko grupy latynizującej, wiążącej powstanie „Księgi” z nazwiskiem Avendautha z Toledo.

Z rozważań A.Pattina wynika wniosek, że za autora „Księgi o przyczynach” można uznać, jak podają rękopisy, Avendautha, współpracownika Gundisalwiego z drugiej połowy XII wieku.

5. AKTUALNY STAN WIEDZY NA TEMAT „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

5.1. Stwierdzenia powszechnie przyjęte przez mediewistów

- 1) Nie ulega wątpliwości, że średniowiecze posiada łacińską wersję „Księgi o przyczynach”.
- 2) Bezsporny jest wpływ łacińskiej wersji tekstu na filozofię średniowieczną.
- 3) Tłumaczem oryginału „Księgi” na łacinę jest Gerard z Kremony.
- 4) W łacińskim przekładzie dokonał poprawek terminologicznych własnoręcznie Dominik Gundisalwi.
- 5) Tłumaczenie zostało dokonane w Toledo przed r. 1187.

5.2. Wnioski obecnego etapu dyskusji

- 1) Gerard z Kremony przy ewentualnym współdziałaniu zespołu tłumaczy przełożył na łacinę tekst arabski.
- 2) Oryginał tekstu „Księgi o przyczynach” mógł być jednak napisany w języku syryjskim i przetłumaczony na arabski, z którego dokonano tłumaczenia na łacinę.
- 3) Krytyka wewnętrzna tekstu wskazuje, że oryginał „Księgi” ze względu na obecne w nim rozróżnienie przyczynowania przez stwarzanie i przyczynowania przez nadanie formy mógł powstać dopiero w XII wieku. Nie powstał więc w Bagdadzie w IX lub X wieku.
- 4) Oryginał „Księgi” został napisany w Toledo, ponieważ w XII wieku Hiszpania była centrum kulturalnym Arabów i miejscem granicznym dwu kultur, arabskiej i łacińskiej, których ślady znajdujemy w tekście.
- 5) Autorem oryginału tekstu „Księgi” zgodnie z informacjami, przekazywanymi przez rękopisy, jest Avendauth, pisarz i tłumacz w jednym z instytutów tłumaczeń w Toledo, współpracownik Dominika Gundisalwi, różny od magistra Jana i Jana Hiszpana. Autorem tekstu nie jest więc Alfarabi, ani Awicenna, ani Arystoteles.
- 6) Imię Avendauth jest równoznaczne z imieniem Dawid lub Tbn Daud.
- 7) Tekst „Księgi” jest kompozycją dwu elementów: wypisów ze „Stoicheiosis tbeologike” Proklosa, i wyjaśnień, wniesionych przez Avendautha.
- 8) Obecność terminów arabskich w łacińskim tekście „Księgi” nie świadczy o nieumiejętności tłumacza, lecz jest wynikiem stosowanej w Toledo metody pracy.

Zauważmy więc, że dzisiaj głoszone przez A.Pattina wyjaśnienia odbiegają od tezy O.Bardenhewera (nieznany autor, Bagdad, wiek IX lub X), od poglądu Pelstera (autorem Alfarabi, tłumaczem Avendauth), od stanowiska Bedoreta (Alfarabi prawdopodobnie autorem), od ujęć Saffrey'a (nieznany autor, Bagdad, wiek VIII lub IX). A.Pattin podejmuje wszystkie zagadnienia związane z „Księgą”, dyskutowane od 1852 r. do 1966, rozwiązuje je w sposób przekonywający i otwiera tym samym nowy etap dyskusji w sprawie ujęć prawdopodobnych, nie do końca jeszcze i całkowicie bezspornie rozwiązanych.

Referując ważniejsze etapy dyskusji nad zagadnieniem autora „Księgi o przyczynach” kierowałem się - należy to wyznać - celem zgromadzenia i zestawienia wyników badań oraz celem dydaktycznym, aby mianowicie polski badacz „Komentarzy” do „Księgi o

przyczynach” został wprowadzony także w zagadnienie dziejów tekstu, w style argumentacji, w obecny etap badań nad „Księgą”, która według słów P.Duhema wniosła w naszą kulturę umysłową „bardzo dokładną, wprost wykwinną wersję helleńskiego neoplatonizmu”.

6. STRUKTURA „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

6.1. Forma literacka „Księgi”

W dotychczasowych rozważaniach przejawiała się już sprawa sposobu zredagowania „Księgi”, a więc jej budowy, czy formy literackiej. Należy więc podjąć to zagadnienie, tym bardziej że ma ono znaczenie w dyskusji nad autorem i historycznymi źródłami „Księgi”.

H.D.Saffrey nazywa literacką formę „Księgi” „formą aksjomatyczną” i rozumie przez to strukturę z twierdzeń („propositio”) i wyjaśnienia („commentum”)¹⁰⁵. Twierdzenia, jak to już zauważył Tomasz z Akwinu w prologu swego „Komentarza” do „Księgi o przyczynach”, są zaczerpnięte z Proklosa, wyjaśnienia pochodzą od autora „Księgi” i polegają na dowodzeniu słuszności twierdzenia w sposób przypominający postępowanie w traktatach geometrycznych Euklidesa, na co zwraca uwagę Albert Wielki w swoim komentarzu do „Księgi o przyczynach”. Saffrey dodaje, że tę aksjomatyczną budowę „Księgi” powtórzył w „Theologicae Regulae” Alanus z Lille, i współczesny mu Mikołaj z Amiens w swej „Ars catholicae fidei”¹⁰⁶. Według Saffrey’a także Aleksander z Hales i Roland z Kremony cytując „Księgę” odróżniają „propositio” i „commentum”¹⁰⁷.

Ta specyficzna budowa „Księgi o przyczynach” różna od „Komentarzy”, „Summy teologii”, czy „Quaestiones” jest formą literacką, którą historyk zagadnienia „Księgi” zawsze podkreśla. Także P.Duhem informuje, że „Księga o przyczynach”... była zbudowana z dwu części. Pierwsza, utworzona z kolejnych twierdzeń, była wyciągiem z tekstu greckiego...

¹⁰⁵ „Propositio” tłumaczę przez „twierdzenie”, aby odróżnić je od kolejnego zdania „Księgi”, „Commentum” nazywam „wyjaśnieniem”, a nie komentarzem, aby termin „Komentarz” zachować dla średniowiecznej formy literackiej, którą jest np. komentarz do Sentencji Piotra Lombarda, komentarz do danego traktatu Arystotelesa, czy komentarz do „Księgi o przyczynach”.

¹⁰⁶ Nie wchodzę w to, że Saffrey opowiada się po stronie poglądu M.T. d’Alverny, która sceptycznie ocenia pogląd C. Balica odróżniającego dwa dzieła o tym samym tytule dwu różnych autorów.

¹⁰⁷ H.D. Saffrey, (Super de causis), s. XVII - XVIII.

Druga jest ukształtowana z krótkich wyjaśnień, z których każde rozwija jedno z twierdzeń, zapożyczonych od Proklosa¹⁰⁸.

Różnica w „Księdze” między „propositio” i „commentum” pozwalała mediewistom snuć przypuszczenia na temat właśnie autora „Księgi”. F.Pelster i H.Bedoret podkreślali, że owszem, autorem twierdzeń jest Proklos, lecz wyjaśnienia napisał Alfarabi. O.Bardenhewer, Tomasz z Akwinu i H.D.Saffrey za autora wyjaśnień uznali nieznanego uczonego arabskiego. Albert Wielki przypisał to autorstwo Dawidowi. Pogląd ten podziela A.Pattin nazywając Dawida Ibn Daud, czyli Avendauth w transkrypcji łacińskiej.

Zauważmy dalej, że zbudowana z „propositio” i „commentum” „Księga o przyczynach” składa się z 31 lub z 32 takich twierdzeń i wyjaśnień. Taka właśnie nierówna ilość twierdzeń występuje w średniowiecznych rękopisach, z których jedne zawierają 31 twierdzeń, inne 32 twierdzenia. W rękopisach, podających 31 twierdzeń, jedną całość stanowią twierdzenia 4i 5- Dodajmy, że „Stoicheiosis theologike” Proklosa, z którego wzięte są twierdzenia „Księgi”, składa się z 211 twierdzeń. Wynika z tego, co potwierdzają prównania, że autor „Księgi” nie przepisał tekstu z Proklosa, lecz że wyraził w swoim ujęciu myśli tekstu, z którego korzystał. I A.Pattin ciekawie informuje, że Avendauth wydobyl myśli tylko z niektórych fragmentów tekstu Proklosa¹⁰⁹. Streścił mianowicie następujące twierdzenia Proklosa z jego „Stoicheiosis theologike”, nazywanej po łacinie „Elementatio theologica” lub „Institutio theologicae”. Twierdzenia 40-52, 55-57, 102-116, 122-142, 167-184. Avendauth więc z 211 twierdzeń Proklosa wykorzystał tylko w najlepszym razie 52 twierdzenia. Pomiął pierwszych 40 twierdzeń i ostatnich 27. Nawiązał do środkowych twierdzeń dzieła Proklosa.

Forma literacka „Księgi” polegająca na zbudowaniu tekstu z aksjomatu i dowodu, czyli z twierdzenia i wyjaśnienia sprzyja „jasnemu” wyłożeniu myśli. Ta myśl, tak trudna i skomplikowana być może jaśniejsza dzięki tej budowie „Księgi” ujęta w 31 lub 32 twierdzenia, jest wyrażona w ilościowo niewielkim tekście. W wydaniu książkowym A.Pattina tekst ten wraz z przypisami i aparatem krytycznym obejmuje 68 stronice. Sam tekst może zająć nie więcej niż 34 stronice.

¹⁰⁸ „Livre des causes... était forme de deux parties. La premiere, constituée par une suite de propositions, était un extrait d'un ouvrage grec... La seconde est formée de courts commentaires dont chacun développe une des propositions empruntées a Proclus”. P.Duhem, Le système du monde, s. 332 i 333.

¹⁰⁹ A. Pattin, Le Liber de causis, s. 6.

6.2. Zagadnienie jednolitości ujęć w „Księdze” według G.Lafonta

Do zagadnienia struktury „Księgi o przyczynach” należy także prowadzenie lub układ problemów, wynikanie myśli.

Już właśnie Cl.Baeumker zauważył, że „Księga o przyczynach” ma mało wspólnego z systemem Proklosa¹¹⁰. To ujęcie może wskazywać na tezę, którą wyakcentował A.Pattin, że autor „Księgi” wprowadza na teren klasycznej, proklosowskiej myśli neoplatońskiej tezę monoteistyczną i kreacjonistyczną, a poza tym scholastyczne i dopiero XII-wieczne rozróżnienie przyczynowania przez stwarzanie i przez udzielanie formy¹¹¹. To wszystko dawałoby w wyniku dwa przenikające się poziomy myśli: klasyczny neoplatonizm i tzw. neoplatonizm średniowieczny. Zagadnienie tych dwu neoplatonizmów w „Księdze o przyczynach”, występujących w swej jakiejś jeszcze załączkowej postaci podejmuje G.Lafont rozważając bliżej inną zresztą sprawę, mianowicie sprawę strukturalnej jednolitości ujęć w „Księdze o przyczynach” i dwa porządki wynikania bytów.

G. Lafont podejmuje te zagadnienia rozważając strukturę „Summy teologii” Tomasza z Akwinu i stosowaną przez niego w tym dziele metodę¹¹². W paragrafie pt. „Księga o przyczynach i św. Tomasz” wysuwa trzy trudności:

- 1) Nawiązując do Saffrey’a który zwraca uwagę,- że poglądy autora „Księgi”, a głównie jego teorię stwarzania, trzeba rozważać w powiązaniu z terminologią arabską, Lafont zapytuje, czy to jednak wystarczy, skoro „Księga” jest streszczeniem inspirowanym przez „Stoicheiosis theologike” Proklosa. znanym autorowi „Księgi” z tradycji, być może syryjskiej? Dodajmy, że ważna wobec tego oprócz arabskiej byłaby także terminologia syryjska i grecka.
- 2) Poza problemem języka jest jeszcze sprawa jedności kompozycji „Księgi”. Ta jedność jest zachwiana, bo przecież autor używając w całej „Księdze” terminu „Przyczyna pierwsza” wprowadza w twierdzeniu 22 (23) termin „Bóg”. I nawet więcej, w tym właśnie twierdzeniu 22 (23)w serię zdań stanowiących wyjaśnienie twierdzenia i mówiących o przyczynowaniu ze strony Boga wprowadza rozwiązanie

¹¹⁰ „Der Liber de causis... mit dem Systeme des Proklus dagegen weniger vereinbar ist”. Cl. Baeumker, Witelu, s. 268.

¹¹¹ A.Pattin, Le Liber de causis, s. 6 i 9.

¹¹² G.Lafont, Structures et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin, Bruges 1961, s. 104-109 (rozd. Le Liber de causis et St. Thomas).

typu ciągłości wynikania bytów¹¹³. Dodajmy więc, że autor „Księgi” z jednej strony w neoplatoński porządek wynikania bytów wprowadza sprawczość Boga, z drugiej - w porządek przyczynowania sprawczego wprowadza właściwy neoplatonizmowi ciąg wynikania bytów. Wygląda to na przenikanie się neoplatonizmu klasycznego i średniowiecznego, a w rzeczywistości jest zwichnięciem wewnętrznej kompozycji „Księgi”, zaatakowaniem jednolitości ujęć.

3) Lafont widzi także niespójność wynikania inteligencji inaczej uzależnionych i powiązanych w twierdzeniu 18 (19) i inaczej w początkowych twierdzeniach „Księgi”.

Wynika z tego omówienia wniosek w dużym stopniu pozornie niekorzystny dla „Księgi o przyczynach”. Terminologiczna i kompozycyjna jednolitość „Księgi” według G.Lafonta jest zachwiana. W rzeczywistości jednak jest to kreacjonistyczna poprawka neoplatonizmu Proklosa, tak charakterystyczna dla arabskiego stylu filozofowania. I właśnie to, co jest na niekorzyść kompozycyjnej jednolitości „Księgi”, ma walor świadectwa o epoce, o średniowiecznym neoplatonizmie arabskim. Zresztą G.Lafont w paragrafie pt. „Synteza doktrynalna ‘Księgi o przyczynach’ „ tę jednolitość ujęć w „Księdze” obroni przez wyróżnienie dwu porządków wynikania bytów, co zostanie osobno omówione.

7. DWA TYPOWE UJĘCIA TREŚCI „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

Historycy filozofii średniowiecznej dyskutują nie tylko na temat dziejów tekstu „Księgi o przyczynach”, na temat bezspornego wpływu treści „Księgi” na filozofię średniowiecza, dyskutują także i bardzo różnorodnie rozumieją samą treść filozoficzną „Księgi”, tak przecież - co podkreślaliśmy - trudną i trochę nawet zawiłą, komentowaną przez uczonych średniowiecza i także dzisiaj niekiedy analizowaną. Wydaje się, że aktualnie występują, i w ogóle są możliwe, dwa typowe ujęcia treści „Księgi”. Jest to swoista analiza zewnętrzna i analiza wewnętrzna, inaczej mówiąc jest to ujęcie historyczne, szeroko kontekstowe i ujęcie merytoryczne, immanentne.

Znaczy to, że niektórzy historycy filozofii odczytują treść „Księgi” przez odniesienie jej do źródeł, a więc do myśli Proklosa, którego znowu tłumaczy się poprzez jego związki z

¹¹³ Twierdzenie 22 (23) „introduit une solution de continuité à l’intérieur d’une serie de propositions consecrées a la causalité divine”.G.Lafont, tamże, s. 106.

filozofią Plotyna, by z kolei jego odrębność tłumaczyć jego odpowiedzią na konflikt między platonizmem i arystotelizmem. W tak szerokim tle doktrynalnym odczytana treść „Księgi” wydaje się niektórym historykom filozofii dopiero zrozumiała i właściwie ujęta. Ta tendencja badawcza - dodajmy - jest interesująca i w dużym stopniu uzasadniona, związana oczywiście z pewną teorią metodyki historii filozofii uwzględniającej wpływy i zależności między rozwiązaniami problemów.

Można jednak badać problemową zawartość tekstu w tym celu, aby ustalić faktyczny kształt zagadnień występujących w tekście. Ich bliższe wyjaśnienie poprzez związki ze źródłami staje się wtedy dopiero drugim etapem wyjaśnień.

Obie perspektywy metodyczne, obydwaj ujęcia są słuszne i obydwaj mają swych przedstawicieli. Obydwaj też ujęcia stosuje się wobec tekstu „Księgi o przyczynach”. Te dwa ujęcia treści „Księgi” pragnę właśnie zaprezentować.

7.1. Kontekstowe ujęcie treści „Księgi” przez H.P.Saffrey’a

We Wstępie do edycji „Komentarza” Tomasza z Akwinu do „Księgi o przyczynach” Saffrey poświęca wiele uwagi samej „Księdze”. Analizuje tam także jej treść.

Saffrey uważa, że jeżeli Tomasz z Akwinu odkrył zależność „Księgi” od filozofii Proklosa, to należy badać zakres tej zależności. Ta przyjęta przez niego reguła metodyczna kieruje go do rozważenia wszystkich etapów zależności, a więc „Księga” i Proklos, Proklos i Plotyn, Plotyn i spotkanie arystotelizmu z platonizmem. Analiza, czy opinie Saffrey’a są niewątpliwie interesujące. Zasygnalizujemy tu niektóre jego stwierdzenia.

Platońska teoria idei i teoria poznania są korelatywne i właściwie stanowią ten sam świat myśli. Stąd, według Saffrey’a, platonizm jest przede wszystkim teorią poznania, czyli szeroko rozumianą logiką, która jest tożsama z platońską metafizyką. I właśnie Arystoteles oddzielił logikę od filozofii nauralnej, osobno uprawiając w niej tzw. fizykę i metafizykę. Ale komentatorzy Arystotelesa doprowadzili właśnie do odnowienia platonizmu, w którym zaczęto stosować kategorie arystotelesowskie. Z tego spotkania racjonalizmu i mistycznych aspiracji po platońsku pojętej duszy wyszedł Plotyn. Dusza według niego jest kimś obcym w świecie i poznanie racjonalne świata wzmaga w niej dążenie do przekroczenia granicy przestrzeni i czasu, poza którymi jest jej wieczna ojczyzna czystego porządku umysłowego. Proklos, podobnie jak Jamblich, Syrianos, Porfiriusz, uczył myśli Plotyna, by przeciwstawić

się naporowi chrześcijaństwa. Akademia Platońska jednak zostaje zamknięta w 529 r. przez Justiniana, arystotelizm przechodzi w ręce chrześcijan z Bagdadu IX wieku, by chronić platońską i neoplatońską myśl wspomagającą chrześcijańskie i mahometańskie ujęcie monoteizmu i kreacjonizmu. Taki bieg wydarzeń tłumaczy właśnie według Saffrey'a treść i rolę „Księgi o przyczynach”.

Proklos przy pomocy swej logicznej dedukcji tłumaczy w 211 twierdzeniach świat i Boga, wielość i Jednię. W wertykalnym ujęciu wyjaśnia wynikanie hipostaz z Jedni, w ujęciu horyzontalnym Jedni, inteligencji, duszy omawia uzależnione od tych hipostaz zespoły bytów.

„Księga o przyczynach” w 32 twierdzeniach powtarza triadę Proklosa: przyczyna pierwsza, inteligencje, dusza. Proklosowska wielość hipostaz stanowi teraz w „Księdze” przyczynę pierwszą, która stwarza różne inteligencje i wszystkie dusze. Przyczyna pierwsza jest ponad jednią, dobrem, wiecznością, ponieważ zawiera w sobie wszystkie doskonałości. Schemat ten pod wpływem monoteizmu religijnego przekształca się w „Księdze” w zespół powiązanych między sobą bytów, które bezpośrednio poprzez stwarzanie zależą od Boga. Różnicę między Proklosem a filozofią „Księgi” Saffrey widzi w tym, że Proklos odróżnia byty poprzez większe lub mniejsze związanie z ruchem, podczas gdy autor „Księgi” opiera odrębność bytów na ich powiązaniu z czasem lub na większym lub mniejszym posiadaniu wieczności. I Saffrey dodaje, że punkt widzenia autora „Księgi” jest głębszy, bardziej wbudowany w tradycję filozoficzną niż ujęcia Proklosa.

To przekształcenie jednak neoplatońskiego wynikania bytów w uzależnienia poprzez stwarzanie nie jest w „Księdze” pełne. Pierwsza przyczyna bowiem stwarza przede wszystkim „esse”, które jest pierwszym stworzeniem wśród rzeczy. („Prima rerum creatarum est esse”, stwierdzenie 4). To „esse” nazywane „esse superius” lub „primum esse”, jest bezpośrednią przyczyną doskonałości w innych „esse”. I Saffrey zwraca uwagę na to, że nie jest łatwe określenie „esse” i ustalenie na czym polega przyczynowanie poprzez stwarzanie, ponieważ w „Księdze” nie chodzi o istnienie. Dodaje, że pojęcie istnienia jeszcze nie występuje ani w systemie Plotyna ani Proklosa, ani w „Księdze o przyczynach”¹¹⁴. Plotyn ustala zależność bytów od Absolutu, lecz to, co one otrzymują od Absolutu nie jest istnieniem. Jest zawartością wyznaczającą bytowość w porządku formy. Wynikałoby z tego, czego już Saffrey nie dopowiada, że w „Księdze” nie jest określony charakter tego ładunku ontycznego,

¹¹⁴ Zacytujmy to ważne stwierdzenie Saffrey'a: „Ce qui est sur, c'est que le concept d'„existence” n'est pas degage, ni dans le systeme de Plotyn, ni dans celui de Proclus, ni dans le „Liber de causis””. H.D.Saffrey, (Super de causis), s. XXXI.

który przez stwarzanie zostaje urealniony jako dany byt. Sprawa więc „esse” jest podstawowym problemem i kluczem do zrozumienia treści „Księgi o przyczynach”.

7.2. Immanentne ujęcie treści „Księgi” przez G. Lafonta

G. Lafont usiłuje odczytać w „Księdze o przyczynach” metafizyczną strukturę rzeczywistości. Zestawia ujęcia „Księgi” i ustala cztery ważne problemy, a jednocześnie porządki rzeczywistości. Są one następujące:

- 1) przyczyna pierwsza,
- 2) najwyższe „esse” stworzone,
- 3) pochodzenie bytów od „esse” w sferze wyższej
- 4) pochodzenie bytów od „esse” w sferze niższej.

1) Odtwarzając koncepcję przyczyny pierwszej G. Lafont uważa, że jest to koncepcja wynikająca z religijnego monoteizmu autora „Księgi”. Przyczyna pierwsza przekracza bowiem neoplatońską Jednię. Jest ponad wiecznością i ponad „esse”, które stworzyła. Dodajmy, że to „esse” Lafont nazywa „bytem” unikając więc terminu „istnienie”, którym oddaje się w tomiźmie znaczenie „esse” z tekstów Tomasza. Lafont dodaje, że przyczyny pierwszej, według „Księgi”, nie mogą wyrazić nasze określenia, że przejawia ona swą moc we wszystkich porządkach przyczynowania, że wpływa na duszę, która stanowi zasadę powszechności wobec świata niższego. W ujęciu Lafonta autor „Księgi” właśnie monoteistycznie charakteryzuje transcendencję i immanencję przyczyny pierwszej wobec stworzonych przez nią skutków.

2) Najwyższe „esse” jest pierwszym skutkiem stwarzania ze strony przyczyny pierwszej. Według Lafonta jest ono także - tak się wydaje- jedynym bytem stworzonym, ponieważ inne byty są jego przekształceniem wyrażającym się w odmienności form. Jest ono na szczycie dedukcji coraz mniej doskonałych bytów.

Najwyższe „esse” jest inteligencją, a więc substancją umysłową, czy duchową, jak ją nazywa Lafont. Jest na tyle proste i na tyle stanowiące jedność, na ile jest to możliwe w najwyższym bycie stworzonym. Prostota bowiem najwyższego „esse” nie wyklucza jego złożenia „ex finito et infinito”, z tego, co skończone i nieskończone. I teraz chciałoby się powiedzieć, że tym czymś skończonym w obrębie najwyższego „esse” jest cały porządek bytów sfery wyższej.

3) Według Lafonta najwyższe „esse” rozpada się na samodzielne formy umysłowe, przekształca się w wielość tego, co jest w „Księdze” nazywane „formae intelligibiles” lub „intelligentiae”, i co stanowi sferę świata wyższego. Nie jest to oczywiście przekształcenie na zasadzie rozdrobnienia, jest to, jakies przekształcanie - dorzucmy tę uwagę do ujęć Lafonta - na zasadzie powielania się, odciskania najwyższego „esse”, z którym wszystkie inteligencje - i to już stwierdza Lafont - pozostają w ścisłym związku jedności. Z tych inteligencji pochodzą lub powielają się dusze najwyższe, które przewodzą przeznaczeniu ciał niebieskich. Wszystko to, a więc najwyższe „esse”, inteligencje, dusze i ciała niebieskie, stanowi właśnie wyższą sferę rzeczywistości. Powiązanie między najwyższym „esse” a innymi bytami tej sfery polega na partycypowaniu. Partycypują one w „primum esse”. I Lafont dodaje, że przyczyna pierwsza nie jest „participable”, że więc nic w niej nie partycypuje¹¹⁵.

4) Sfera bytów niższych jest zespołem dedukujących się inteligencji na wzór sfery wyższej. Te inteligencje niższego świata są podmiotem partycypowania ze strony powielonych dusz niższych, które rządzą światem ciał zniszczalnych. Poniżej więc tych dwu sfer inteligencji i dusz jest świat zniszczalny. Lecz w „Księdze o przyczynach” omawia się tylko pierwszą przyczynę, najwyższe „esse”, inteligencje i dusze świata wyższego oraz inteligencje i dusze świata niższego. Poza tym dopiero jest świat zniszczalny.

Lafont wyjaśnia, że jego synteza filozofii zawartej w „Księdze”, czy odczytana tam przez niego struktura rzeczywistości, jest rekonstrukcją wtedy prawdopodobną, gdy się ją odniesie do źródeł proklosowskich. W oparciu o te źródła tak można odczytać treść „Księgi o przyczynach”. W samej „Księdze” według Lafonta związek wyższej i niższej sfery bytów nie jest jasno określony. Niejasna tam jest także dedukcja inteligencji z najwyższego „esse”, to zagadnienie właśnie wpływania, rzutowania, czy powielania „esse”. Obie te sfery podlegają też przeciwieństwu mocy przyczyny pierwszej. Dokładnie jednak nie wiadomo, jak ten wpływ się realizuje. Trudność płynie stąd, że jak podkreślał Saffrey i na co powołuje się Lafont - działanie przyczyny pierwszej pozostaje według „Księgi” poza porządkiem istnienia.

Pewne są jednak według Lafonta dwa fakty: że najwyższe „esse” jest bezspornie samodzielną rzeczywistością stworzoną, a nie tylko formą logiczną, i że w tym systemie inteligencji, niezależnie od szczegółów ich zorganizowania, pierwszorzędną rolę pełnią dusze

¹¹⁵ „... la cause première absolument sixuple n'étant pas participable”. G. Lafont, Structures et méthode dans la Somme theologique de saint Thomas d'Aquin, s. 107. (Poglądy Lafonta referuję w oparciu o zacytowaną tu publikację).

ciał niebieskich. Emanując z najwyższego „esse” przekazują ciałom niebieskim charakter boski i w konsekwencji przekazują wieczność. Lafont dodaje, że wieczność ciał niebieskich jest w neoplatonizmie „Księgi” momentem teologicznym.

Wydaje się, że Lafont usprawiedliwiając swoje odczytanie treści „Księgi” tylko zapowiada konieczność tłumaczenia tego neoplatonizmu przez odwołanie się od Proklosa. A jeżeli nawet rzeczywiście treść „Księgi” nakłada na proklosowski schemat lub z proklosowskim schematem przystępuje do badania filozoficznej treści „Księgi”, to tylko dostarcza przykładu, że nie łatwo uwolnić się od komentarzy, że nie łatwo analizować tekst sam w sobie, że po prostu „Księga” jest tekstem trudnym, który zamierzylismy przetłumaczyć w sposób nie wnoszący w tekst interpretacji.

8. TREŚĆ „KSIĘGI O PRZYCZYNACH” WEDŁUG STRESZCZENIA E.GILSONA

Wstęp

Wydaje się, że w całości wprowadzenia do „Księgi o przyczynach” nie powinno zabraknąć streszczającego ujęcia problemów, zawartych w tekście. I może byłoby nawet właściwe, aby to streszczenie przygotował autor tego „Stanu badań”. Decyzja przytoczenia tu streszczenia, dokonanego przez E.Gilsona, daje się jednak także uzasadnić:

- 1) Gilson jest znakomitym historykiem filozofii i w sposób naukotwórczy odczytuje teksty, czego przykładem jest choćby także dzięki niemu rozwijający się dzisiaj tomizm egzystencjalny. Można więc mieć zaufanie do jego ujęcia.
- 2) dokonane przez niego streszczenie mogłoby być sugestią interpretowania „Księgi”, czego pragnę uniknąć i pozostawić Czytelnikom odbiór problematyki.
- 3) ewentualna ze strony Gilsona poprzez streszczenie sugestia interpretowania tekstu jest o tyle usprawiedliwiona, że Gilson jest wielkim autorytetem w historiografii filozofii. I może być ciekawa, gdy Czytelnik dostrzeże ewentualną różnicę między jego ujęciem i zawartością problemową tekstu „Księgi”.
- 4) chodzi poza tym o to, aby w tej prezentacji wyników badań nad „Księgą” znalazły się możliwie wszystkie ważniejsze ujęcia. A właśnie streszczenie Gilsona jest dzisiaj jedyną w języku polskim informacją o całości problemów filozoficznych „Księgi o

przyczynach”. Nie powinno więc jej zabraknąć w szeregu wypowiedzi historyków zagadnienia „Księgi o przyczynach”.

Streszczenie¹¹⁶

„Wszechświat jest układem przyczyn i skutków. Pierwsza przyczyna jest przyczyną wszystkich pozostałych przyczyn, i - konsekwentnie - wszystkich ich skutków. Skoro jej energia zawiera w sobie wszelką pozostałą energię, jest przeto pierwsza przyczyna prawdziwej przyczyną jakiegoś skutku aniżeli najbliższa przyczyna tego skutku. Energia pierwszej przyczyny jest stała i nie ma na nią wpływu obecność lub brak jej skutków. Gdyby człowieka pozbawiono rozumności, pozostałoby życie; gdyby pozbawiono go życia, pozostałby byt. Pierwsza przyczyna jest przyczyną bytu, który jest przyczyną życia, które z kolei jest przyczyną rozumności, tak więc jej przyczynowa energia intensywniej pracuje w przypadku człowieka niż w przypadku życia, a intensywniej w przypadku życia niż w przypadku bytu. Krótko mówiąc, przyczyna dalsza zawsze jest intensywniej przyczyną rzeczy aniżeli przyczyna bliższa tej rzeczy (tw. 1)”.

„Pierwszą rzeczą stworzoną jest byt (*prima rerum creatarum est esse*; tw.4)¹¹⁷ Jest on najprostszy ze wszystkich rzeczy, składając się tylko z tego, co skończone, oraz z tego co nieskończone. Byt ten jest inteligencją, obejmującą nieskończoność intelektualnie poznawalnych form, skąd wynika nieskończoność jednostek. Formy te można różnicować nie dzieląc ich. Inteligencje, które wypływają z pierwszej inteligencji, otrzymują od niej intelektualnie poznawalne formy i przekazują je niższym inteligencjom. Niektóre z tych form łączą się z materią i stają się duszami (tw. 4). Inteligencje są przyczynami przez sam fakt, że są inteligencjami; wszelkie rzeczy są intelektualnie poznawalne w inteligencji, nawet rzeczy cielesne, ponieważ inteligencja ta jest przyczyną ich bytu (tw. 7)”.

„Pierwsza przyczyna nie jest ani inteligencją ani duszą, ani naturą; znajduje się ponad nimi, ponieważ je stwarza; ale pierwszą inteligencję stwarza bez jakiegokolwiek pośrednictwa, podczas gdy dusze, natury i inne rzeczy stwarza poprzez tę inteligencję. Skoro inteligencja ta jest stworzona, posiada zarówno materię, jak i formę; dusza również posiada materię i formę, podobnie jak i natura. Tylko pierwsza przyczyna nie posiada materii,

¹¹⁶ E.Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, s. 234-235.

¹¹⁷ W tekście streszczenia mylnie podano, że jest to twierdzenie nr 2. Ta niedokładność występuje także w angielskim tekście historii filozofii Gilsona z r. 1955, s. 236. (W zacytowanym streszczeniu w odniesieniu do nazw takich, jak „przyczyna pierwsza”, „inteligencja”, stosuję małe litery).

ponieważ jest tylko bytem (tw. 8). Włada stworzeniami nie utożsamiając się z nimi (tw. 19)”.

„Wszelka inteligencja pełna jest form; wyższe inteligencje zawierają w sobie bardziej ogólne formy, natomiast niższe inteligencje - mniej ogólne formy. Im bardziej formy są ogólne, tym bardziej są połączone (tw. 9). Każda inteligencja pojmuje własną istotę i własny byt (tw. 12). Zdobywa samoświadomość w całkowitym zwróceniu się w siebie (tw. 13)”.

„Pierwsza przyczyna istnieje we wszelkich rzeczach, rzeczy jednak odbierają pierwszą przyczynę stosownie do swych zdolności. Różne sposoby, na jakie odbierana jest jej sprawczość, nie pochodzą od pierwszej przyczyny, lecz raczej od odbiorców jej sprawczości (tw. 23). Substancje złożone są niezniszczalne (tw. 26; por. tw. 27). Substancje proste są ze względu na swe istoty; nie trwają w czasie i są szlachetniejsze od substancji bytujących w czasie (tw. 28). Pomiedzy substancjami wiecznymi a substancjami bytującymi w czasie znajdują się substancje pośrednie, które są wieczne dzięki swym istotom, a bytują w czasie z racji swych działań (tw. 30). Owe substancje pośrednie są zarazem bytem (przez swą substancję) i stają się (przez swe działanie). Wszystkie substancje bez różnicy posiadają jedność wyłącznie ze względu na swą przyczynę, która jest jedyną prawdziwą jednością (tw. 31). Każda jedność poza jednością Jedności jest stworzona i pochodzi od niej jako od przyczyny, która udziela jedności, sama zaś nie musi jej nabywać”.

9. UWAGI PRZYGOTOWUJĄCE DO ZROZUMIENIA „ESSE”

9.1. Próba analizy tekstu „Księgi o przyczynach”

9.1.1. „Esse” jako podmiot stopni bytowania

Termin „esse” pojawia się na terenie tekstu „Księgi” już w I twierdzeniu, w zdaniu 6 (według podziału A.Pattina). I zaraz w następnych zdaniach jest przeciwstawione dwu terminom: „vivum” i „homo”. Dowiadujemy się, że „vivum” jest najbliższą przyczyną człowieka,

a „esse” jest jego przyczyną najdalszą i jednocześnie przyczyną jego przyczyn. Kolejność tych przyczyn byłaby więc następująca: „esse” jako przyczyna najdalsza, potem uprzyczynowane przez nią „vivum”, będące przyczyną „rozumności”, która jest już bezpośrednią przyczyną człowieka. I autor „Księgi” wyjaśnia, że gdy nie będzie w człowieku rozumności, człowiek ginie. Pozostaje jednak to, co żywe. Gdy usunie się to, co żywe, oddychające, posiadające zmysły, pozostanie „esse”. Jest więc ono pierwszym i podstawowym etapem bytowania, które, gdy dodają się do niego inne formy, staje się kolejno czymś żywym. To żywe po uzyskaniu rozumności może stać się człowiekiem. „Esse” ma więc w I twierdzeniu „Księgi” ontyczną pozycję czegoś właśnie podstawowego, jakiegoś swoistego podmiotu kolejnych ukwalifikowań.

Jeżeli „esse” jest właśnie czymś tak bardzo pierwszym, czymś wprost zapoczątkowującym dany byt, np. byt żywy lub człowieka, i jeżeli wchodzi w kompozycję tego bytu razem z j treściowym ukwalifikowaniem (żywe, rozumne), to chciałoby się przez to „esse” rozumieć istnienie. I np. P.Duhem, zanim podda refleksji całą sprawę, tłumacząc działanie przyczyn powodujących człowieka pisze, że jedna z nich sprawia człowieczeństwo, druga bycie czymś żywym, inne tylko to, że człowiek istnieje („qu’il existe”)¹¹⁸. Dodaje zaraz jednak, że w „Księdze o przyczynach” w ogóle nie występuje różnica między istnieniem i istotą, ponieważ tej różnicy nie było w neoplatonizmie arabskim. Jest właśnie odwrotnie. Duhem stwierdza, że w łacińskiej wersji „Księgi” „esse, essentia, ens” są synonimami. Określają one ten stworzony przez pierwszą przyczynę podmiot, który i przyczyna pierwsza i inne przyczyny wypełniają bardziej szczegółowymi ukwalifikowaniami¹¹⁹. Pamiętamy też, że Saffrey wykluczył obecność zagadnienia istnienia w „Księdze o przyczynach”.

Ta sugestia mediewistów nie byłaby istotna, gdyby sytuacja problemowa w „Księdze” była jasna. Tymczasem, jak wynika z analizy I twierdzenia, to początkowe „esse” może być ukwalifikowane tym, co jest żywe, i może to żywe, oddychające, posiadające zmysły utracić. A utraciwszy je trwa dalej. Nie jest więc istnieniem w sensie aktu, który urealnia i zapoczątkowuje byt, ponieważ taki właśnie akt istnienia bez treściowego ukwalifikowania staje się automatycznie bytem pierwszym, absolutem. Tymczasem to „esse” z „Księgi o przyczynach” nie jest absolutem. Jest nadal początkowym „esse”, które może przyjąć formę,

¹¹⁸ „...l’une d’elles (des causes) fait qu’il est homme, une autre qu’il est animal, une autre, simplement, qu’il existe”. P.Duhem, *Le système du monde*, s. 333.

¹¹⁹ „Le Livre des causes ne reconnaît aucunement, entre l’être ou existence et l’essence, la distinction que marquera le Néoplatonisme arabe. Dans la traduction latine du Livre des causes les trois mots: esse, essentia, ens sont absolument synonymes. Ils désignent également, en chaque chose, ce support, ce sujet que la Cause supreme créé tout d’abord, et qui recevra, de cette Cause et de celles qui lui sont subordonnées, des formes et des activités diverses”. P.Duhem, *Le système du monde*, s. 342.

sprawiającą życie i oddychanie. I nie jest nawet tylko bytowym podłożem. Jest czymś ontycznie samodzielnym. Jest jakimś już właśnie treściowo ukwalifikowanym bytem, czymś w rodzaju minerałów, może nawet zespołem tego, co nie posiada rozumności i własności życiowych. Z tej racji nie można „esse” tłumaczyć przez „istnienie”. I nawet nie powinno się oddać znaczenia „esse” przez „byt”.

W polskim przekładzie „Księgi” „esse” zostało wyrażone terminem „bytowanie”. Pozostawia to właściwą „Księdze” niejednoznaczność, bo przecież „esse” nie oznacza w „Księdze” tylko tzw. przyrody martwej. Jest przecież także podmiotem tego, co żywe, jest podmiotem dodającej się do tej struktury rozumności, przypisane jest duszy¹²⁰ (II, 22) inteligencji (II, 21) stanowi też najwyższe „esse” (II, 20). Oznacza więc całą egzystencjalnotreściową strukturę danej rzeczy i oznacza całość stworzonej rzeczywistości zawierającej w sobie wszystkie odmiany ontycznych struktur, na co zwracał uwagę właśnie G. Lafont. „Esse” jest więc swoistym podmiotem danego stopnia bytowania i jest podmiotem całości form, wszystkich odmian rzeczy czy rodzajów bytowania stworzonego.

Można znaleźć w „Księdze” także argument terminologiczny, nie pozwalający na wyrażenie „esse” przy pomocy takich terminów jak „byt”, „istota”, „substancja”, „istnienie”. Właśnie autor „Księgi” wszystkich tych terminów używa i obok nich wielokrotnie posługuje się terminem „esse”. Znajdujemy więc termin „ens” (XV,130,135,136,137,143, 148; XVII, 144; XXXI, 214, 215, 216), który występuje obok terminu „essentia” (XVII, 143), a termin „essentia” obok terminu „substantia” (XIV, 128; XXIV, 181,182,186, 188,194, itd.) i razem z terminem „ens” (XXXI, 216). Także termin „existere” w różnych odmianach gramatycznych występuje obok terminu substancja i, oczywiście, nie oznacza istnienia, lecz znajdowanie się czegoś w czymś, lub bycie czymś (XXIII, 176,177, 179; XXX, 210). Termin „esse” pojawia się obok terminu „essentia” w tym samym zdaniu (XII, 114) i jednocześnie obok terminu „ens”. np. „est bonitas... per suum esse et suum ens” (XIX, 158). „Esse” można więc najostrożniej, nie przesadzając jego znaczenia i pozostawiając całą jego wieloznaczność, oddać po polsku tylko przez termin „bytowanie”.

Sprawa „esse” nie jest jednak już jasna. W twierdzeniu XXIII, zdanie 180, znajduje się zaskakujące oświadczenie autora „Księgi”, że przez „esse” rozumie „poznanie”. Zacytujmy całe to wyrażenie: „et non intelligo per esse nisi cognitionem”. I autor „Księgi” wyjaśnia, że przez „bytowanie” dlatego rozumie tylko „poznanie”, że „zależnie od sposobu, w

¹²⁰ Cytując teksty „Księgi o przyczynach” podaję nr twierdzenia w cyfrach rzymskich i za A. Pattinem nr zdania w cyfrach arabskich.

jaki rzecz poznaje stwarzającą przyczynę pierwszą, według tej ilości czerpie z niej i cieszy się nią”. Znaczyłyby to, że poznanie jest miarą otrzymywania bytowania od przyczyny pierwszej. Taka więc ilość „esse” stanowi daną rzecz, ile ta rzecz poznawczo przyjmie w siebie przyczyny pierwszej. Ta miara uzyskania bytowania jest zrozumiała. Nie jest jednak jasne, dlaczego miara uzyskania bytowania jest tym samym, co bytowanie.

Wynika z tego wszystkiego, że „esse” w podstawowym i pierwszym znaczeniu jest „bytowaniem”, stanowiącym podmiot innych stopni bytowania. Jest czymś innym niż byt, istota, substancja, istnienie. I ewentualnie jest może tym samym, co „poznanie”.

Sprawę tej tożsamości „bytowania” i „poznania” zilustrujemy jeszcze wyjaśnieniem A.Pattina.

W przypisie do cytowanego tu zdania z „Księgi” A.Pattin wyjaśnia posługując się tłumaczeniem Anawatiego, że „przez istnienie rozumiem tylko poznanie”¹²¹. Pattin nie tylko więc powtarza za autorem „Księgi”, że „esse” równa się „poznaniu”, lecz także zgadza się z Anawatim na egzystencjalne zinterpretowanie tego terminu. Tymczasem wydaje się, że nie ma podstaw w „Księdze”, aby „esse” tłumaczyć przez „istnienie”. „Esse” w „Księdze o przyczynach”, jak wykazaliśmy, może oznaczać tylko bytowanie. A.Pattin przytacza także tłumaczenie O.Bardenhewera, który dla „esse” przyjmuje termin „das Sein”¹²². Ten termin nie oznacza jednoznacznie istnienia. Oznacza także „bycie”.

Ale ważniejsze jest to, że w przytoczonych przez Pattina rękopisach inne wersje tego zdania mniej akcentują tożsamość „esse” i „cognitio”. Wyrażenie „et non intelligo per modum esse” lub „et non intelligo modum esse”, zbliżają do problemu raczej „miary” bytowania, do sposobu, który jest wyznaczony poznawaniem, niż do tożsamości samego bytowania i poznania. Pattin wybrał wersję, która jest według niego najbliższa ujęciu w tekście arabskim, czyli sugerującą tożsamość bytowania i poznania. Nie rozstrzygając tej sprawy będziemy przez „esse” rozumieli w tekście „Księgi” przede wszystkim „bytowanie”.

9.1.2. „Esse superius”

Jeżeli ogólnie pojęte „esse” różni się od „esse superius”, to G.Lafont nie całkiem miałby rację widząc w „Księdze” tylko jedno „esse” ogarniające wszystkie znajdujące się w

¹²¹ „... et ce que j’entends par existence, c’est uniquement la connaissance”. A.Pattin, *Le Liber de causis*, s. 98-99.

¹²² „Unter dem Sein aber verstehe ich die Erkenntniss”. O.Bardenhewer, *Liber de causis*, s.103. W tekście A. Pattina, s. 99.

nim formy lub rzeczy, na które się rozpada lub które go powielają stanowiąc wielość i całość stworzonej rzeczywistości. Wydaje się, że autor „Księgi o przyczynach” używa dwu rozumień „esse”: zwykle „esse” właściwe każdej rzeczy, stanowiące w niej podmiot dodających się do niego innych form bytowania, i właśnie „esse superius”.

To „esse superius” według autora „Księgi” albo przewyższa wieczność i (jest) ponad nią, albo jest z wiecznością, albo jest po wieczności a ponad czasem (II, 19. Autor „Księgi” idzie więc dalej i wyróżnia aż trzy rodzaje „wyższego bytowania”:

- 1) to „wyższe bytowanie”, które jest ponad wiecznością nazywa pierwszą przyczyną,
- 2) „bytowanie wyższe” występujące z wiecznością jest dla niego inteligencją,
- 3) „bytowanie wyższe”, które jest po wieczności lecz ponad czasem, to po prostu dusza, znajdująca się na granicy wieczności i czasu („anima... in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus”; II, 22).

Wyciągnijmy z tego wniosek, że także odmiany wyższego bytowania dają podstawę do dystrybutywnego rozumienia „esse” w tekście „Księgi o przyczynach”. I powtórzmy, że „esse” występuje jako podmiot niczym nieukwalifikowany, że towarzyszy temu, co żywo, co rozumne, że przypisane jest duszy, inteligencji, wieczności i pierwszej przyczynie. W związku z tym można przyjąć, że termin „esse” jest w „Księdze o przyczynach” stosowany dystrybutywnie. Dodajmy jednak, że gdy się weźmie pod uwagę problem „stwarzania” i zwiąże się go z zagadnieniem „esse”, to G. Lafont jednak może mieć podstawę, aby „esse” traktować kolektywnie jako całość stworzonej rzeczywistości, a jednocześnie jako sumę wszystkich formalnie, a nie bytowo, uprzyczynowanych w niej rzeczy.

Wyjaśnijmy zaraz, że wyrażone tu zastrzeżenia wobec stanowiska Lafonta nie dotyczą tego, że kolektywnie potraktował „esse”, bo zarówno dystrybutywne jak i kolektywne ujęcie mieści się w poglądach autora „Księgi”, lecz że tę kolektywność ujmuje w sposób holistyczny. Jest według niego jedno „esse superius”, które działa w dwu porządkach: horyzontalnym („esse” rozpada się, zmienia, powiela) i wertykalnym (jest ciągiem bytowania, którego stopnie różnią się formami).

Trudno rozstrzygnąć, jak jest naprawdę w „Księdze o przyczynach”, ponieważ tekst nie jest do końca precyzyjny i ponieważ zagadnienie „esse” w „Księdze” wymagałoby osobnej, starannej, wielostronnej analizy, której nie stanowią te „uwagi przygotowujące do rozumienia ‘esse’”.

Na korzyść Lafonta można przytoczyć IV twierdzenie „Księgi (zdanie 37), że „pierwsze z rzeczy stworzonych jest bytowanie”; sławny tekst, który brzmi: „Prima rerum creatarum est esse”. Chodzi tu oczywiście o „bytowanie wyższe”, o „esse superius”. I autor „Księgi” dodaje, że przed tym „esse” nic nie zostało wcześniej stworzone. Jest ono z tej racji przed wszystkimi stworzeniami i chociaż jest jedno, jednak zmienia się, powiela nie tracąc swej jedności. Różni się ono od „esse puro et uni et vero” (IV, 40) tym, że pozostając w relacji do innych stworzeń czymś najprostszym, jest złożone z tego, co skończone i nieskończone („est compositum ex finito et infinito”; IV, 42) Rozważania nad „esse superius” prowadzą do trzech różnych zagadnień.

- 1) „esse” najwyższe, które jest „purum, unum, verum”;
- 2) trzy odmiany „esse” wyższego, (przyczyna pierwsza, inteligencja, dusza) i stąd orzekanie terminem „esse” dystrybutywistyczno-kolektywistyczne, a jednocześnie wertykalna i horyzontalna systematyzacja rzeczy stworzonych, odmiennych przez formę i stanowiących całość „esse wyższego”, z tym, dodajmy, że „esse superius” jako całość nie jest tym samym, co suma stanowiących go części ;
- 3) „esse superius” samo w sobie, będące jednością na miarę dostępną stworzeniu, niższe od „esse” najwyższego, wzięte więc nie tylko kolektywnie, lecz już holistycznie, i złożone „ex finito et infinito”.

Zagadnienie drugie pomijamy, ponieważ zostało już na miarę dostępnych publikacji i ujmującej je teraz refleksji zarysowane przez opis odmian „esse” wyższego i zestawienie z uwagami o syntetyzującym ujęciu G.Lafonta. Zagadnienie trzecie nie jest w tekście „Księgi” wprost rozwijane. Sprawę złożenia rzeczy autor „Księgi”, owszem, podejmuje, lecz przy okazji omawiania inteligencji, które będąc całością zawierają jednak W sobie „esse” i formę (VIII, 90). Jest to sławne zagadnienie terminu „yliathim”, co osobno krótko omówię. W zagadnieniu substancji chodzi więc o złożenie z „esse” i formy. Nie ma tu rozważań o złożeniu w samym „esse” wyższym. A komentarze, do których A.Pattin odnosi w przypisie do swej edycji, wiążą tę sprawę albo z zagadnieniem „yliathim”, albo wprost z Proklosem, u którego w „Stoichéiosis theologike”, tw. 89, 90, 91, 92, 94, 102, 138, 159, trzeba by szukać bliższych wyjaśnień, albo z problemem „principium limitationis” w wersji Awicebrona, uznającego formę za zasadę ograniczenia¹²³. Sprawa jest niewątpliwie ciekawa, lecz w

¹²³ A Pattin na s.54 wydanego przez siebie tekstu „Księgi” przytacza sformułowanie Avicebrona z jego „Fons vite”(V, 23): „res non est finita nisi per suam formam”.

pewnym sensie wykracza poza temat uwag przygotowujących do rozumienia „esse”, i wykracza poza tekst „Księgi o przyczynach”. Proklos bowiem jest tylko źródłem „Księgi”.

W związku z pozostałym zagadnieniem pierwszym, czyli o najwyższym „esse” można powiedzieć tylko tyle, że nie ma w nim zwielokrotnień, właściwych „esse” wyższemu, które jest najdoskonalsze ze stworzeń dzięki swemu wyjątkowo bliskiemu przebywaniu obok „esse” najwyższego. Jest ono właśnie nieskończone, pierwsze, czyste (XV, 132,133: XVI, 139,142). Autor „Księgi” podkreśla to pierwszeństwo i jedyność najwyższego „esse” powtarzając, że jest ono „unum primum verum” lub „unum verum purum” (XXXI, 21, 21). I to jest wszystko, co można znaleźć w „Księdze” na temat najwyższego „esse”.

„Esse” więc i „esse superius” w pewnym sensie stanowią jedno zagadnienie i jedną rzeczywistość stworzoną. I ewentualnie można terminem „esse” oznaczać to wszystko, co w przyjętej przez Lafonta wertykalnej systematyce stanowi podmiot różnych stopni bytowania, jakież bytowo-treściowe struktury ontyczne, różniące się formami. I można terminem „esse superius” oznaczać całość stworzonej rzeczywistości, podmiot wszystkich form, które według Lafonta wyjaśnia horyzontalna systematyka, rozpatrująca dzielenie się wyższego bytowania najpierw na inteligencje i dusze, potem na wielość form niższych. W obu wypadkach, „esse” jest podmiotem albo zapoczątkowującym daną treściową całość ontyczną, albo ogarniającą wszystko spójną całością, w której bytują powielające to „esse” rzeczy. Termin „esse” tłumaczymy przez „bytowanie”, termin „esse superius” przez bytowanie wyższe.

9.2. Interpretacje mediewistów

9.2.1. „Esse superius” jako „enter ens”(O.Bardenhewer, Cl.Baeumker, E.Gilson, Tomasz z Akwinu)

Tłumacząc „esse superius” z łacińskiej wersji „Księgi” nie mamy wątpliwości, że w języku polskim należy to wyrażenie oddać przez „wyższe bytowanie”. Ponieważ nie chodzi tu o odnoszenie łacińskiego tekstu do Proklosa, sprawa mogłaby być zamknięta. Łacińska wersja „Księgi” jest jednak przekładem z arabskiego oryginału i to powiązanie ma swoje skutki w zagadnieniu właśnie „esse superius”. Otóż wyrażenie „omne esse superius” (II, 19)

O. Bardenhewer tłumaczy jako „jedes wirkliche Sein”¹²⁴ „wirkliche” oznacza „rzeczywiste, istotne, realne” bytowanie, a nie „bytowanie wyższe”. Bardenhewer omawiając łacińskie tłumaczenie Gerarda z Kremony, pokazuje, że w arabskim oryginale jest inaczej niż w łacińskim przekładzie Gerarda. Arabski tekst, co na s. 201 swej książki O. Bardenhewer dokumentuje przytoczeniem arabskiego sformułowania, zawiera przy „omne esse” właśnie termin, który Bardenhewer tłumaczy przez „wirkliche”. „Wirkliche” różni się od „superius”. Termin „wirkliche” wskazuje na „rzeczywiste bytowanie”, podczas gdy termin „superius” mówi o „bytowaniu wyższym”. Dodajmy jednak i przypomnijmy, że średniowiecze zna łacińską wersję tekstu „Księgi o przyczynach” i że wobec tego problematykę filozoficzną i rozumienie „esse” kształtuje wyrażenie „esse superius”. Ale A. Pattin w przypisie do tego wyrażenia podaje taki równoznacznik: „Toute être véritable” - „każdy prawdziwy byt”. „Esse” tłumaczy więc przez „byt” i na dodatek odsyła do Proklosa, do 88twierdzenia z jego „Stoichéiosis theologiké” przytaczając wyrażenie: „omne enter ens”¹²⁵. Gerard z Kremony wobec tego termin „enter” przetłumaczył przez „superius”. Co więc oznacza wyrażenie „enter ens” równoznaczne z „esse superius”?

Cl. Baeumker przypomina, że Proklos wyróżnił trzy rodzaje prawdziwego bytu („wahres Sein”), i że w „Stoichéiosis theologiké” użył wyrażenia: „pan to ontos on”. Dodaje też, że Wilhelm z Moerbeke to wyrażenie oddał w terminach: „omne enter ens”¹²⁶. Wynika z tego, jeżeli pójdziemy za sugestią Bardenhewera, że w tekście arabskim to „wirkliche Sein” jest przejściem z proklosowskiego „enter ens” do „esse superius” w łacińskiej wersji „Księgi”. Baeumker prawie zaskakująco stwierdza, że Gerard z Kremony swoim „esse superius” lepiej oddał myśl arabskiego oryginału „Księgi” niż Wilhelm z Moerbeke swoim dosłownym i powtarzającym Proklosa „enter ens”¹²⁷. Baeumker zresztą wyjaśnia, że „Księga o przyczynach” ma mało wspólnego z systemem filozoficznym Proklosa.

Aby jednak wyjaśnić „esse superius” mediewiści sięgają do Proklosa i do zagadnienia „enter ens”.

E. Gilson rozważa „enter ens” lub „ontos on” w ujęciu Platona. Píše w książce „Byt i istota”¹²⁸, że „wyrażenie to oddawane bywa zazwyczaj w łacinie przez „vere ens”, my

¹²⁴ O. Bardenhewer, *Liber de causis*, s. 61.

¹²⁵ A. Pattin, *Le Liber de causis*, s. 50.

¹²⁶ Cl. Baeumker, *Vitelo*, s. 267 i przypis 2.

¹²⁷ „Das arabische Original, entsprechend dem griechischen „pan to ontos on” der „Stoicheiosis” des Proklus, ist hier weniger gut, doch dem Sinne nach richtig, mit „omne esse superius” wiedergegeben”. Cl. Baeumker, *Vitelo*, s. 268, przypis 1.

¹²⁸ E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 23.

tłumaczymy je przez ‘prawdziwie byt’. Te tłumaczenia są z pewnością poprawne, lecz nie są doskonałe. W braku lepszych - trzeba się nimi zadowolić. Oddając przysłówek ‘ontos’ przez ‘prawdziwie’, zatracamy owo tak wymowne w sformułowaniu greckim powtórzenie rdzenia, który wskazuje dwukrotnie na byt. „Rzeczywiście rzeczywiste” byłoby analogicznym powtórzeniem, lecz pojęcie ‘bytu’ zastąpione tu zostaje przez pojęcie ‘res’, rzeczy, przez co znika ono całkowicie. W jakikolwiek sposób przetłumaczy się to wyrażenie, sens jego pozostaje jasny. Platon najwyraźniej pragnie wskazać poprzez nie te przedmioty spośród wszystkich przedmiotów poznania, które prawdziwie i w całej pełni zasługują na miano bytów, czyli - innymi słowy - te, o których można słusznie powiedzieć, że są”.

„Cóż to znaczy - być czymś „rzeczywiście rzeczywistym”? Jak Platon wciąż to niestrudzenie powtarza, jest to być „samym sobą jako samym sobą”. Cechą właściwą bytowi jest więc tu tożsamość rzeczy z samą sobą. Odnajdujemy w tym natychmiast ów tajemniczy a nieuchronny stosunek, jaki według Parmenidesa zachodzi między pojęciem tożsamości i rzeczywistości: ten stosunek to równość. ‘Być’ dla jakiegokolwiek rzeczy - znaczy ‘być tym, czym się jest’. To abstrakcyjne sformułowanie nabiera konkretnego sensu, gdy zapytamy się, czym by było dla kogokolwiek z nas ‘stanie się kimś innym’. Ściśle mówiąc, przypuszczenie takie pozbawione jest sensu, zawiera bowiem sprzeczność. ‘Stać się innym’ znaczyłoby ‘przestać być’, ponieważ znaczyłoby: „przestać być bytem, którym się jest”. Być bytem, którym się jest, to to samo zatem, co być”.

W rozumieniu Gilsona „*enter ens*” oznacza więc „rzeczywiście rzeczywiste”. A Platon rozumie przez to równość między tożsamością i rzeczywistością. Prawdziwe lub rzeczywiste bytowanie wobec tego polega w tym ujęciu na tym, aby być tym, czym się jest. Gilson dodaje, że jest to ontologia obojętna „wobec wszelkiej problematyki egzystencjalnej”¹²⁹, i że chodzi tu „nie tyle o wyróżnienie tego, co jest, od tego, czego nie ma, ile o wyodrębnienie od tego „co nie jest naprawdę” – tego „co jest naprawdę”. Stanowisko takie wiąże się nieuchronnie z zasadniczym wątkiem nauki Platona, jakim jest poszukiwanie tego, co „jest naprawdę”, czy też „rzeczywiście rzeczywistego”. Przysłówki te zresztą skłaniają nas do myślenia, że tego typu cytologie nie obejmują w ogóle problemu istnienia”. I Gilson wyjaśnia, że w metafizyce egzystencjalnej, w której „być bytem” oznacza „istnieć”, nie ma w ogóle problemu czegoś pośredniego między bytem i niebytem. W metafizykach natomiast esencjalistycznych, w których „byt” oznacza „istotę”, trzeba

¹²⁹ Tamże, s. 28.

wyróżnić stopnie bytu, które polegają na większym lub mniejszym uwikłaniu istoty w coś od niej odrębnego. I pełnym bytem, czy raczej prawdziwie bytem, jest sama istota. Bytem mniej prawdziwym, tym co nie jest naprawdę, jest istota zmieszana np. z materią. Stąd świat przedmiotów, zawierających szczegółowe własności fizyczne, owszem, jest, lecz nie jest całkowicie, nie bytuje w pełni. I te przedmioty o tyle są, o ile uczestniczą w istocie tego, co naprawdę jest. W tych esencjalistycznych ontologiach byt jest wobec tego wartością zmienną, nie jest czymś egzystencjalnie zdecydowanym, jest proporcjonalny do istoty, jest ustopniowany.

I tu Gilson prowadzi do ujęcia założeń myślenia Plotyna. Wyjaśnia, że „ontologia Plotyna osiąga swą ostateczną głębię w tym momencie, kiedy usiłując zdefiniować byt w jego istocie, stwierdza, że byt, jako taki, sam zależy ostatecznie od czegoś, co jest ponad nim, od czegoś, co wyraża jedynie jego zasadniczą niezgodność z wielością, to znaczy - od tego, co jest Jednym”¹³⁰. Jeżeli bowiem to, co „rzeczywiście rzeczywiste”, to więc, co naprawdę jest, było trudne do określenia, trzeba było szukać ponad nim czegoś, co uczyniłoby je zrozumiałym. I Plotyn uzależnił wszystkie zmienne byty od Jedni. Ona jest co naprawdę jest. Wszystko inne jest wtórne i w niej uczestniczy. Rzeczywistość więc jest ustawiczną wędrówką „bytów ku Pierwszej Zasadzie i Pierwszej Zasady ku bytom”. Jednia jest ponad bytem, który stał się „prima rerum creatarum”, jak to określa „Księga o przyczynach”.

Byt więc, różny od Jedni, jest pierwszy wśród rzeczy stworzonych. Jest z tej racji bytem wyższym („esse superius”), jest prawdziwie bytem („enter ens”) czyli tym, czym jest. Taki byłby wniosek z wyjaśnień Gilsona.

Zobaczmy jeszcze, jak wyrażenie „enter ens” tłumaczy Tomasz z Akwinu.

W swoim „Komentarzu” do „Księgi o przyczynach” wyjaśniając II twierdzenie nawiązuje, jak zresztą w całym „Komentarzu”, do Proklosa. Informuje najpierw, że twierdzenie o „esse superius” u Proklosa brzmi inaczej, że mianowicie występuje tam wyrażenie „enter ens”. I przytaczając to 88 twierdzenie Proklosa już w samym cynowanym zdaniu dodaje, że „enter” znaczy „existenter ens”¹³¹. A omawiając to bliżej Tomasz pisze, że „określa się ‘enter ens’ przez przeciwstawienie go ‘mobilter ens’, tak jak ‘esse stans’ określa się przeciwstawiając go zmienności; dzięki temu możemy zrozumieć, czym jest to, co w ‘Księdza’ zostało nazwane ‘omne esse superius’. Znaczy to, że jest ono ponad zmiennością

¹³⁰ Tamże, s. 35-36.

¹³¹ Super librum de causis expositio, wyd.H.D. Saffrey’a, s. 13.

i czasem”¹³². Wyjaśniając twierdzenie XI Tomasz określi termin „enter” wyrażeniem: „id est per modum entis”. Przy twierdzeniu IV tylko przytacza proklosowskie „enter ens”¹³³.

Tłumacząc więc, czym jest „esse superius” Tomasz najpierw nawiązuje do „enter ens” i określa je trzema różnymi wyrażeniami: „existenter”, „immobiliter”, „per modum entis”. „Existenter ens” oznacza tu „bytujący byt”, na co wskazuje wyrażenie „na sposób bytu” („per modum entis”), a także przeciwstawienie „bytującego bytu” zmienności czy ruchowi. „Enter ens” według Tomasza, to tyle co „byt bytujący” lub „byt trwały”¹³⁴.

Zestawiając wydobyte przez Bardenhewera, Pattina i Baeumkera zagadnienie „enter ens”, jako prawzoru „esse superius”, widzimy, że Gilson rozważa „enter ens” w perspektywie różnicy, między metafizyką egzystencjalną i treściową, oraz że umieszczając „enter ens” w metafizyce treści rozumie „enter” jako „będący tym, czym jest”, „będący prawdziwie” w przeciwstawieniu do nieprawdziwego, zmiennego bytowania. Tomasz z Akwinu także wydobywa to przeciwstawienie bytu zmienności i „enter” tłumaczy przez „bytujący”, „będący czymś niezmiennym”, „będący bytem”. Termin „bytujący byt” wnosi zresztą podkreślenie i zaakcentowanie bytowania. Chodzi jak gdyby o ten byt, który bytuje, o ten, który już trwa. Mimo tych podobieństw w ujęciu Gilsona i Tomasza z Akwinu, jest jednak - wydaje się - różnica w oddaniu znaczenia „enter ens” przez Gilsona i Tomasza. Gilson podkreśla bardziej tożsamość bytu, Tomasz akcentuje trwałość. Gilson wyjaśnia „enter ens” w tradycji metafizyki platońskiej, co zresztą wyraźnie mówi, Tomasz tłumaczy „enter ens” w tradycji i klimacie metafizyki augustyńskiej, podkreślającej w „esse” właśnie trwałość, jako jego zasadniczą treść.

9.2.2. „Esse” znaczy „anniyya” (P.Duhem, M.T.d’Alverny, C.Fabro)

Przygotowując się do zrozumienia „esse” w „Księdze o przyczynach” należy jeszcze rozważyć samo znaczenie tego terminu, jego treść. Termin ten przecież znacząc już coś w języku łacińskim stał się w „Księdze o przyczynach” znakiem i nosicielem tych treści, które w arabskim oryginale były oznaczone wyrażeniem, przetłumaczonym właśnie na „esse”.

¹³² „... omne enter, vel existenter, ens... Dicitur autem ‘enter ens’ per oppositum ad mobiliter ens, sicut esse stans dicitur per oppositum ad moveri; per quod datur intelligi quid est in hoc libro dicitur ‘omne esse superius’, quia scilicet est supra motum et tempus”. Tamże, s.13.

¹³³ Tamże, s. 78 i 30.

¹³⁴ Na temat terminu „existenter” por. M.Gogacz, Termin „existentia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”, s. 101.

Dodajmy zaraz, że jakkolwiek termin „esse” znacząc już coś w łacinie mógł kojarzyć jakieś oznaczane przedmioty, to jednak na terenie tekstu „Księgi”, wbudowany w zdania orzekające określoną treść, przekazywał znaczenie wyznaczone tym tekstem, przenoszącym myśl arabskiego oryginału. I „esse” w „Księdze” oznacza to wszystko, co niósł, jako konkretną treść, arabski termin „anniyya”. Nie jest więc konieczne rozważenie znaczenia „esse” sprzed tłumaczenia „Księgi”. Jest natomiast celowe i użyteczne uświadomienie sobie treści terminu „anniyya”, który w tekście Gerarda z Kremony został oddany przez łacińskie „esse”, aby przekonać się, czy termin „bytowanie”, zastosowany w polskim przekładzie, wyraża znaczenie „esse”-„anniyya”.

I właśnie znowu A.Pattin, gdy termin „esse” wystąpił w tekście „Księgi o przyczynach” (I, 6,7), zaznaczył w odnośniku, że „esse” jest przekładem terminu „anniyya”. Rozważmy więc znaczenie tego arabskiego słowa, lecz idąc za sugestią mediewistów zobaczmy najpierw, jakimi terminami Proklos oznaczał te treści, które arabski tłumacz już może na podstawie syryjskiej wersji „Księgi” w swym arabskim przekładzie nazwał „anniyya”, i co w sumie tekst łaciński „Księgi” oddaje przez „esse”. Pamiętajmy też, że arabski oryginał oparty na Proklosie, lecz stanowiący samodzielne ujęcie, czy nawet streszczenie „Stoichéiosis theologiké”, nie musiał wiernie oddawać myśli Proklosa. Jest przecież tekstem przekazującym w ogóle, jak twierdzi P. Duhem, helleński neoplatonizm, bogatszy niż wersja Proklosa.

P. Duhem podkreślał, że w „Księdze o przyczynach” terminy „esse, essentia, ens” są używane zamiennie. Jego ujęcie zostało już zacytowane, lecz przy okazji wykazywano, że jednak w tekście „Księgi” w tym samym zdaniu występują obok siebie terminy np. „esse” i „ens”, „ens” i „essentia”, „essentia” i „substantia”. Terminy te muszą więc wnosić przynajmniej częściowo odrębne treści, czego w tej chwili nie rozstrzygamy. I wydaje się, że Duhem swój wniosek na temat terminologicznej sytuacji w „Księdze o przyczynach” oparł na analizie tekstów Proklosa, czyli inaczej mówiąc, sytuację terminologiczną u Proklosa przerzucił na tekst „Księgi”. Uważa, że Proklos zamiennie używa czterech terminów: „to on, to einai, he uzya, he hyparksis”. Dodaje, że w łacinie oddawano te terminy przez „ens, esse, essentia, substantia”, a po francusku jako „être, existence, essence, subsistence”. Wszystkie te cztery terminy służą Proklosowi do oznaczenia skutku spowodowanego przez stwarzającą przyczynę. Ten skutek, czyli byt, różni się od formy (to eidos), Byt jest od niej wcześniejszy. Demiurg kształtuje stworzony byt wyciskając w nim formy. Duhem dodaje, że natomiast u

Plotyna zachodzi różnica między substancją i bytem. Substancja, np. u Jana z Damaszku, oznacza istotę. A autor „Księgi o przyczynach” nazywa istnieniem lub istotą to, co stwarza przyczyna najwyższa. Jest to podmiot, w którym przyczyny niestwarzające kształtują formy, czyli rzeczy¹³⁵.

M.T. d’Alverny w artykule pt. *Anniyya - anitas*, po rozważeniu przytoczonych opinii arabistów, stwierdza ostatecznie, że termin „*anniyya*” odpowiada greckim wyrażeniom „*to einai, to ti en einai, to on*” i oznacza byt, albo jako bytujący konkret, albo też jako szczegółową istotę¹³⁶.

W oparciu o informację M.T. d’Alverny możemy stwierdzić, że termin „*esse*” w „*Księdze o przyczynach*” stanowiąc tłumaczenie arabskiego „*anniyya*”, które oddaje treść używanych przez Plotyna i Proklosa wyrażen takich, jak „*to on, to einai, to ti en einai, he uzya*” (gdy połączymy terminy wymienione i przez Duhema i przez p.d’Alverny), oznacza zarówno byt, istnienie, istotę, jak i substancję, w ogóle więc to, co w języku polskim można nazwać właśnie bytowaniem. Termin „*bytowanie*” nie przesądza bowiem sposobu bytowania, które może mieć postać bytu, istnienia, istoty, substancji, czy jeszcze czegoś innego, co wyróżni wśród stopni bytowania neoplatońska ontologia.

Aby dokładniej przekazać informację M.T. d’Alverny i zilustrować całe znaczeniowe skomplikowanie terminu „*anniyya*”, przytoczmy stanowiska orientalistów¹³⁷, którzy w badanych przez siebie tekstach ustalili treść tego terminu.

M.S.van den Bergh: „*anniyya*” jest dosłownym tłumaczeniem arystotelesowskiego terminu „*to hoti*” i oznacza fakt, że jakaś rzecz jest. „*To hoti*” Arystoteles używa zamiennie z „*to einai*”. W „*Księdze o przyczynach*” „*to on*” i „*to einai*” są tłumaczone właśnie jako „*anniyya*”.

Sylwester de Sacy: (podaje definicję terminu „*anniyya*” za autorem arabskim z XV wieku): jest to poznanie substancjalnego istnienia, czyli Boga, poprzez wniknięcie istoty w istotę Bożą.

S. Munk: „*anniyya*” oznacza to, co jest, („*quoddite*”) byt sam w sobie poza jakimikolwiek uszczegółowieniami, takimi jak *quidditas*, jakość, przyczyna; (U Awicenny w

¹³⁵ P.Duhem, *Le système du monde*, s. 342-343; Por. „En appelant existence ou essence ce qui crée la Cause supreme, en regardant cette existence, cette essence comme un sujet, comme un receptacle ou les causes noncréatrices imprimeront des formes, des différences spécifiques, l’auteur du *Libre des causes* interprète très exactement la ipensée du Neo-platonisme hellénique”. P. Duhem, tamże s. 344.

¹³⁶ „’*Anniyya*’ correspondant à *to einai, à to ti en einai, à on* recouvre la notion d’être, substantif, soit exisant concret, soit essence particulière”. M.T. d’Alverny, *Anniyya-anitas*, w: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, s. 73.

¹³⁷ Podaję na podstawie cytowanego artykułu M.T. d’Alverny, s. 60-73.

„Fons vitae” „anniyya” oznacza czyste istnienie, właśnie arystotelesowskie „ei esti”, łacińskie „an est”). M.De Siane: to, czym coś jest („quoddite”). M.L.Massignon: „anniyya” to tyle, co „hecceite”, czyli wskazywanie na obecność i indywidualność. Później Massignon przyjmuje, że jest to „ipséité” - indywidualna odrębność urealniona i szczegółowa, (w tekstach mistycznych jest to osobowość, „ja sam w sobie”, „moja obecność”). A.M.Goichon: „anniyya”, to jednostkowa istota w tym sensie, że jest. Także: bytowanie (être) w znaczeniu „einai”. N.Caramè: „anniyya” oznacza „entitas”. M. Alonso: „anniyya”, to istota lub substancja w powiązaniu ze szczegółowością, czyli jednostkowa istota. M.Cruz Hernandez: „anniyya” - istota, „ja bytujące”. F.Rosenthal: „anniyya” jest przekładem greckiego „on” i „einai”, byt bez szczególnego atrybutu. P.Thillet: „anniyya” odpowiada greckiemu „to ti en einai” lub „to hoti” (W „Księdze o przyczynach” „anniyya” jest tłumaczone przez „esse”, a „huwiyya” przez „ens”, co odpowiada proklosowskiemu „to einai”, „to on”, „uzya”).

W XII wieku w Toledo „anniyya” tłumaczono przez „quale quid” lub „quale esse” przeciwstawione „quidditas”.

M.T.d’Alverny stwierdza, że orientaliści tłumaczą termin „anniyya” w sensie jednak często egzystencjalnym, lecz wiążą go z greckim „einai” lub „hoti”. W odniesieniu do człowieka termin „anniyya” u Awicenny może oznaczać byt, którym jest dusza¹³⁸. Na ogół więc mówiąc o „anniyya” akcentuje się zarówno realne bytowanie, jak i to, co bytuje, czyli istotę. I porządkując terminologię M.T. d’Alverny sugeruje, że „anniyya” oznacza zarówno istotę jak i istnienie, „huwiyya” oznacza tylko istnienie lub „ens”, a „mahiyya” oznacza istotę w sensie „quidditas”.

W średniowieczu, jak informuje M.T.d’Alverny, na oznaczenie bytowości, istoty wiedzy, inteligencji, duszy, natury samej w sobie, używano także terminu „anitas”, który zapożyczony od Awicenny oznaczał to wszystko, co obejmuje termin „anniyya”. Tomasz z Akwinu cytując „Metafizykę” Awicenny termin „anitas” tłumaczy przez „esse”¹³⁹.

Ustala się więc następujący ciąg tradycji terminologicznej: „einai” - „anniyya” - „esse”. „Esse” odnosi do treści oznaczonych przez „anniyya”. Są to te same treści, które określał grecki termin „einai”.

¹³⁸ Tamże, s. 80.

¹³⁹ Tamże, s. 90-91.

Arystoteles zamiennie używa „to einai” i „to on”, co podkreśla C.Fabro przypominając z „Metafizyki” Arystotelesa miejsca: 1019 a 4 i 1028 a 10. Według C.Fabro „to einai” czyli „esse” u Arystotelesa oznacza, że jakaś rzecz jest¹⁴⁰.

Zauważmy, że tłumaczenie „to einai” przez Fabro i tłumaczenie „anniyya” przez van den Bergha są identyczne: „że jakaś rzecz jest”. „Esse” w „Księdze o przyczynach” oznacza więc, że jakaś rzecz jest, że po prostu bytuje.

I wydaje się po tych ustaleniach, że C.Fabro nie ma racji, gdy to bytowanie, a więc „esse”, uważa za abstrakt od „ens”, za „esse” ujęte formalnie, stanowiące wspólny akt bytów¹⁴¹. Owszem, to jest „esse”, w którym znajduje się porządek różniących się formą rzeczy. To nie jest jednak dla autora „Księgi” tylko pojęcie. To jest właśnie stworzone bytowanie, dzięki któremu „jakakolwiek rzecz jest”. Ale może mieć rację Fabro, gdy dodaje, że realność „esse”, to tyle co porządek istoty. Mówiąc językiem Tomasza z Akwinu „esse” z „Księgi o przyczynach”, to wspólna istota wszystkich formalnie różniących się w niej rzeczy.

10. ZAGADNIENIE STWARZANIA

Ważniejsze w „Księdze o przyczynach” problemy filozoficzne to właśnie te, które są najbardziej dyskusyjne. Taki jest ostatecznie ich wyróżnik. Są dyskusyjne z tej racji, że albo „Księga” nie precyzuje w danej sprawie stanowiska, albo interpretacje zagadnień, poruszanych w „Księdze”, są bardzo różne i nie zawsze zgodne z poglądami Proklosa, do którego odsyła w analizie „Księgi” uporczywa tendencja metodyczna wśród mediewistów, albo są to problemy tak ważne, np., dla zagadnienia genezy i dziejów tekstu, czy autora „Księgi”, że historycy filozofii nie są w stanie uzgodnić opinii.

Takim dyskusyjnym i ważnym problemem jest omówione zagadnienie w ogóle „esse” i „esse superius”, a także zagadnienie stwarzania, które wyjaśnia ontyczny status „esse”.

Wiemy już z dyskusji nad autorem tekstu „Księgi”, że zagadnienie stwarzania pomaga także w ustaleniu daty pojawienia się oryginału „Księgi”. A. Pattin i G. Lafont podkreślili

¹⁴⁰ C.Fabro, *Dall'essere di Aristotele alio "esse" di Tommaso*, W: *Melanges offerts à Etienne Gilson*, s.234-235.

¹⁴¹ „L' 'esse' est l'abstrait formel de 'ens' et ne se dit donc que du fini: il est et peut être dit infini en tant qu'il est la formalité première prediguée en général de tous et de chacun des existents; sa 'réalité' effective se présente par suite constituée par sa propre essence, qu'est telle autre, c'est-à-dire fini, et par l'esse' formalissime qui est l'act commun a tous les êtres. Ce sont les essences concrètes et finies qui multiplient l'esse' qui de soi est illimité”. C. Fabro, *Participation et causalité*, s. 238.

najpierw monoteizm i kreacjonizm filozoficznej tezy „Księgi”. Ale A. Pattin dodał, że wnoszenie w przekłady tekstów neoplatonickich ujęć religijnych było czymś przyjętym i stosowanym już w Bagdadzie IX wieku. Izaak ibn Honayn tak właśnie tłumaczył Proklosa. W „Księdze” występuje jednak wyrażenie, które wskazuje na rozróżnienie nie stosowane przed wiekiem XII. Chodzi tu o to, że „ens primum... dat... omnibus rebus ens... per modum creationis. Vita autem prima dat eis... vitam... per modum formae” (tw. XVII, 148).

G. Lafont uważał, że zagadnienie stwarzania nie jest kompozycyjnie wbudowane w „Księgę”, że jest dość zewnętrznie wprowadzonym akcentem. A. Pattin natomiast sądzi, że właśnie autor „Księgi” „przekształcił proklosowski system emanacji w doktrynę stwarzania”. To samo twierdzi L. Sweeney w swym artykule na temat „creatio” w „Liber de causis”.

A. Pattin powołując się na pracę A. Altmanna i S.-M. Sterna¹⁴² informuje, że występujący w „Księdze o przyczynach” termin „creatio” jest tłumaczeniem arabskiego „ibda”, który oznacza stwarzanie „ex nihilo”. W związku z tym dorzucimy uwagę H.D. Saffrey’a¹⁴³, który przytacza pogląd H. Bartha. Otóż H. Barth uważa, że używany w „Księdze” termin „stwarzanie” nie jest tym terminem, którego w „Koranie” używa się na oznaczenie stwarzania „ex nihilo”. Saffrey jednak sądzi, że kontekst stosowanego w „Księdze” terminu „stwarzanie” wskazuje na ten sam sens, to znaczy na stwarzanie „ex nihilo”.

W łacińskim tekście „Księgi o przyczynach” termin „creatio” występuje bardzo często, stwórcze działanie przyczyn jest zagadnieniem obecnym w całej doktrynie „Księgi”. I ma rację A. Pattin, gdy podkreśla, że proklosowski emanacjonizm stał się w „Księdze” porządkiem stwarzania. Ustalenie, jakiego typu działaniem przyczynowym jest stwarzanie, i czy to jest stwarzanie „ex nihilo”, wymaga osobnej analizy. Wspomagając się opracowaniami należałoby starannie przestudiować tekst „Księgi” od strony powiązań przyczynowych między bytami i stwarzającą przyczynę pierwszą, aby w tym metafizycznym kontekście dopiero określić charakter teorii stwarzania, prezentowanej w „Księdze”. Wzorem postępowania w tej analizie może być dobra praca C. Fabro na temat „participation et causalite”. I jest znamienne, że Fabro rozważając „esse” jako kres stwarzania w ujęciu Tomasza z Akwinu często odwołuje się do „Księgi o przyczynach”. Rozważa rozróżnienie przyczynowania „per modum creationis” i „per modum formae”, rozważa też treść

¹⁴² Por. A. Altmann i S.M. Stern, Isaac Israeli. A neoplatonic philosopher of the early tenth century, Oxford 1958, s. 72-74.

¹⁴³ Por. H.D. Saffrey, (super de causis) s. XXXI, przypis 3.

twierdzenia IV, że „prima rerum creatarum est esse”¹⁴⁴. Uważa, że w „Księdze” jest coś w rodzaju separatyizmu przyczynowego. Bóg stwarza „esse”, a przyczyny drugie są źródłem tylko ukształtowań formalnych. Tomasz natomiast przełamując ten separatyzm przyznał także przyczynom drugim realny udział w stwarzaniu.¹⁴⁵

Zagadnienie stwarzania w „Księdze o przyczynach” jest omawiane np. w następujących pracach:

A. Pattin,: De hiërarchie van het zijnde in het „Liber de causis” (studie over de vijf eerste proposities), „Tijdschrift voor Philosophie” 23 (1961) z.1, s.130-157.

L. Sweeney,: The doctrine of creation in the „Liber de causis”, W: E. Gilson testimonial volume. Milwaukee 1959, s. 274-289.

Porównanie ujęć teorii stwarzania w „Księdze o przyczynach” i tekstach Tomasza z Akwinu:

K. Kremer,: Die Creatio nach Thomas von Aquin und dem Liber de causis, W: Ekklesia, Festschrift für Bischof Dr Mathias Wehr. Trier 1962, s. 321-344.

C. Fabro,: Participation et causalité selon S. Thomas d’Aquin, Louvain-Paris 1961, passim.

A. Forest,: La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin, Paris 1956, s. 62-64, 69,137.

Należy także uwzględnić wskazaną przez Pattina pracę A. Altmanna i S.M. Sterna o Izaaku Israeli oraz wymienioną przez Saffrey’a książkę H. Bartha, „Philosophie der Erscheinung”, Basel 1947, s. 282, n. 3. Ważną lekturą jest także „Komentarz” Tomasza z Akwinu do „Księgi o przyczynach”.

Referując pogląd Tomasza na zawartą w „Księdze” teorię stwarzania A. Forest podkreśla, że Tomasz widzi w „Księdze” przypisanie stwarzania tylko Bogu. Przyczyny drugie działają bowiem mocą przyczyny pierwszej¹⁴⁶. I Forest podkreśla, że według Tomasza ujęcia w „Księdze” są dalekie od tego, co można by nazwać filozofią stwarzania.¹⁴⁷

¹⁴⁴ C. Fabro, Participation et causalité, s. 372-373, 375.

¹⁴⁵ „Saint Thomas a dépassé le séparatisme causal du „de Causis”, donnant aux causes créées,et non exclusivement .aux hypostases primaires, une causalité secondaire, mais réelle,sur l’ „esse” même. La perspective causale du „de Causis” est présentée en deux directions: premièrement la causalité par création l’ „esse” est réservé à Dieu, et les autres causes produisent les formalités respectives 'per informationem'; ensuite, les causes créées répandent aussi l’ „esse”, ‘pour autant qu’elles reçoivent la force divine”. C. Fabro, s. 488.

¹⁴⁶ A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin, s. 62.

¹⁴⁷ „Le système du 'de Causis' reste pourtant bien éloigné de ce que doit être, aux yeux de saint Thomas, une philosophie rigoureuse de la création”. A. Forest, tamże, s. 63-64.

Przyczyna pierwsza stwarza byt, przyczyny drugie działając mocą przyczyny pierwszej, jednak tylko wnoszą strukturę formalną, jak życie, czy rozumność. Takie działanie nie jest według Tomasza prawdziwym stwarzaniem. Jest raczej kształtowaniem tego, co stworzone.

Forest dodaje, że teoria stwarzania, wyrażona w „Księdze”, jest bliska ujęciu Pseudo-Dionizego Areopagity, czyli teorii Platona. To ujęcie nie wyjaśnia tego, co w skutkach stworzonych jest powszechne. Przyczyny drugie przecież wnoszą tylko szczegółowe uzupełnienia. W tej teorii zresztą dany byt nie jest jednym bytem. Na człowieka np. składają się aż trzy różne formy: „esse”, życie, rozumność. Tomasz krytykuje to ujęcie z pozycji Arystotelesa. Dowiedzieliśmy się bowiem, że według „Księgi”, Pseudo-Dionizego i platonizmu, Bóg jest przyczyną pierwszą, lecz nie jest pełną przyczyną bytu. Tomasz odrzuca takie stanowisko.

Dla pełniejszego poinformowania o dyskusyjnym problemie stwarzania podajmy jeszcze zestawienie znajdujących się w „Księdze” tekstów, dotyczących „creatio”:

„causa prima creavit esse animae” - III, 32, 33; „prima rerum creatarum est esse” - IV, 37; „non est post causam primam... prius creatum ipso” - IV, 33, „est superius creatis rebus” - IV, 39, „esse creatum... et non sit in creatis simplicius eo” - IV, 41, 42; „ex esse creato primo... apparent formae” - IV, 45; „intelligentiae... sequitur esse creatum inferius” - (V) 50; „intelligentia... est primum creatum quod creatum est a causa prima” VI, 70; „causa prima est creans omnes res, est creans intelligent iam absque medio et creans animam... scientia divina est creans cientes” - VIII, 87, 88; „ens primum creatum scilicet intelligentia” - XV, 130; „ens primum creans est infinitum primum purum” - XV, 132, 134; „ipsum est quod creavit entia” - XV, 135; „ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum, et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum” - XV, 136; „ens primum... dat... rebus ens... per modura creationis. Vita... prima... dat eis vitam... per modum formae” - XVII, 148; „causa prima regit res creaturas” - XIX, 155; „diminutum... non potest creare... primum non est diminutum... quoniam est creans” - XXI, 167, 168; „intelligentia est primum creatum” - XXII, 173; „res... recipiunt regimen creatoris” - XXII, 175; „substantia simplex... est creata sine tempore” - XXVIII, 200; creata sequuntur se ad invicem” - XXIX 204; „omnis unitas post unum verum est... creata... unum verum purum est creans unitates” - XXXI, 219.

11. CZYM JEST „YLIATHIM” (OPINIA TOMASZA Z AKWINU, P. DUHEMA, M.D. ROLAND-GOSSELINA)

Autor „Księgi o przyczynach” stwierdza, że „esse”, stanowiąc wśród stworzeń strukturę najbardziej prostą, jest jednak złożone „ex finito et infinito”. „Esse” więc wiąże się z zagadnieniem stwarzania i zagadnieniem złożenia. To złożenie nie jest w „Księdze” bliżej omówione. Tomasz z Akwinu i historycy tego zagadnienia wiążą sprawę złożenia „esse” „ex finito et infinito” ze sprawą „yliathim”. Zagadnienie „ex finito et infinito”, rozwijane więc głównie przez komentatorów, zostanie omówione przy rozpatrywaniu stanowiska Tomasza w sprawie złożenia bytu z istnienia i istoty, sprawa „yliathim” jest podjęta w tym paragrafie.

Najpierw wyjaśnienie, że przyjmuje się tu transkrypcję A. Pattina za jego edycja łacińskiego tekstu „Księgi” i interesujący nas termin jest zapisywany następująco: „yliathim”. Dodajmy, że termin ten przez H D. Saffrey'a został zapisany inaczej, mianowicie „yliatim” (w edycji komentarza Tomasza do „Księgi o przyczynach”). Podobnie zapisuje to słowo C. Fabro. M.D. Roland-Gosselin i M.A. Krąpiec używają takiej transkrypcji: „ylcachim”. (Roland-Gosselin zapisał ten termin także jako „hyleachim” i „helyatm”). A. Forest pisze „ylcahin”, a P. Duhem „hyliathis” lub „hyliathim”. Pattin w przypisach do tw. VIII i zdania 90 oraz 91 podaje wersje transkrypcji tego terminu występujące w rękopisach łacińskiego tekstu „Księgi”.

Termin „yliathim” w swym arabskim brzmieniu znajduje się w łacińskim przekładzie „Księgi” w twierdzeniu VIII, zdanie 90 i 91 (według edycji A, Pattina). W twierdzeniu XXVII, zdanie 197, został przetłumaczony przez łacińskie słowo „universitas”, a w twierdzeniu XXIX, zdanie 208, przez słowo „universalitas”. O tym, że w tekście „Księgi” znajduje się łaciński przekład terminu „yliathim” informuje A. Pattin we Wstępie do swej edycji „Księgi”. Podaje też przy twierdzeniu VIII, że termin ten oznacza „universalité”, i że O. Bardenhewer przetłumaczył go jako „etwas Ganzes (Zusammengesetztes)”. (Przy terminie „universalitas” Pattin daje odpowiednik „totalité”). Zauważmy, że C. Fabro tłumaczy „yliathim” jako „totalità”. w polskim tekście „Księgi” termin „yliathim” przetłumaczono jako „zbiorczość”.

Oto odnośne fragmenty polskiego przekładu; „Ta jej zbiorczość nie jest wystarczająca sama przez się dlatego, że potrzebuje części, z których jest złożona” (XXVII, 197); „A

zbiorczość jednej z nich wynika z jej istoty, zbiorczość drugiej wynika z jej części, z których każda jest odłączona od siebie podobnej na sposób tego, co pierwsze i ostatnie” (XXIX, 208).

Autor „Księgi” w twierdzeniu VIII, 90 i 91, zagadnienie „yliathim” ujął następująco:

„I inteligencję charakteryzuje „yliathim”, ponieważ jest bytowaniem i formą, i podobnie duszę charakteryzuje „yliathim”, oraz charakteryzuje „yliathim” naturę. A przyczyna pierwsza nie ma „yliathim”, ponieważ jest tylko bytowaniem”.

„Gdyby ktoś powiedział: konieczne jest aby było „yliathim”, odpowiemy: „yliathim” jest nieskończonością siebie, a jego swoistość stanowi czysta dobroć, rozlewająca na inteligencję wszystkie dobra, a przez jej pośrednictwo na pozostałe rzeczy”.

Z przytoczonego tekstu wynika, że „yliathim” jest swoistą całością, może całościowością, jakąś „universitas”, która obejmuje części takie, jak „esse” i forma. I sugestia twierdzenia VII; byłaby taka, że ta całościowość jest czymś innym niż suma stanowiących ją części. Ale w przytoczonym zdaniu z twierdzenia XXVII i XXIX wynika, że ta całościowość substancji, bo o niej mówi autor „Księgi”, wynika z części substancji i że ta całość nie jest wystarczająca sama przez się, ponieważ „potrzebuje części, z których się składa”. Związanie „yliathim” z częściami, nawet uzależnienie jej od części, spowodowało, że w polskim przekładzie zdecydowano się na termin „zbiorczość”. Ta zbiorczość więc „potrzebuje części, z których się składa” i z tych części wynika.

A Pattin zwraca uwagę, że w rękopisie „Księgi” - Vatican, Ottob. lat. 1415, f. 19 r. - podane jest wyjaśnienie znaczenia terminu „yliathim”. „Jest to materia podtrzymująca formę”¹⁴⁸ I może w tej właśnie tradycji rękopiśmienniczej ma źródło pogląd Tomasza z Akwinu, że „yliathim” oznacza coś materialnego.

W „Komentarzu” do „Liber de causis” wyjaśniając twierdzenie VIII (w edycji „Komentarza”, dokonanej przez Saffrey’a, jest to twierdzenie IX) Tomasz właśnie pisze, że „yliathim” „jest to coś materialnego lub mającego się na sposób materii; mówi się bowiem, że „yliathim” (pochodzi) od „hyle”, co oznacza materię”¹⁴⁹. I Tomasz tłumaczy, że substancja inteligencji i jej „quidditas” są niematerialną formą. Substancja nie jest swoim „esse”, tylko bytuje w „esse”. Jej forma więc odnosi się do „esse”, tak jak możność do aktu lub materia do formy. A w duszy jest po prostu tak, że mając „yliathim” dusza nie jest samą formą, lecz jest powiązana także z ciałem, którego jest formą.

¹⁴⁸ „Halwiachim id est materia sustinans formam”. A. Pattin, *Le Liber de causis*, s. 7.

¹⁴⁹ „Yliathim, id est aliquid materials vel ad modum materiae se habens; dicitur enim ‘yliatim’ ab ‘hyle’, quod est materia”. H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, s. 64.

Tomasz więc zgodnie z tekstem „Księgi” wyjaśniał „yliathim” w sensie złożenia zachodzącego w inteligencji i w duszy, lecz niezgodnie z „Księgą” wyakcentował powiązanie między formą i materią. W „Komentarzu” do „Księgi” nie zestawiał jednak tej sprawy z zagadnieniem złożenia „esse” z tego, co skończone i nieskończone.

W opracowaniach myśli Tomasza podkreśla się i podejmuje dwie sprawy: właśnie argumentację Tomasza, zaczerpniętą z „Księgi”, za różnicą realną między istnieniem i istotą oraz jego pomyłkę w tłumaczeniu „yliathim”. I wiąże się te sprawy w jedno zagadnienie złożenia „esse” z tego, co skończone i nieskończone, wyjaśniane zagadnieniem „yliathim”, jako punkt wyjścia dla Tomaszowego problemu różnicy między istnieniem i istotą.

Ciekawie pisze P. Duhem w „Le système du monde”, że podmiot form autor „Księgi” nazwał „yliathim” (Duhem podaje „hyliathis”). Tomasz nazwał „yliathim” czymś materialnym. Ale stwierdza P. Duhem w „Księdze” nie ma terminu „materia” i nie ma go w „Stoicheiosis theologike” Proklosa. „Księga” mówi tylko o rzeczach podlegających rodzeniu i rozpadowi. Mają one „yliathim” którym jest istota, stworzona przez byt najwyższy. Ta istota, to „yliathim” tych rzeczy, które powstały jako wynik ukształtowania się form w obrębie tego właśnie „yliathim”. Ale to „yliathim” czyli istota („esse”), nie jest materią pierwszą. I Duhem dodaje, że w „Księdze” zagadnienie materii pierwszej nie zostało w ogóle postawione.¹⁵⁰

Duhem przyznaje, że „Księga o przyczynach” stawia zagadnienie złożenia we wszystkim, co następuje po bycie pierwszym. Jest to złożenie z istnienia („esse”) i z formy. Ale rzecz nie posiada ani „esse”, ani formy, ponieważ jej „esse” przychodzi z zewnątrz od bytu pierwszego, a formę dla niej wytwarzają inteligencje, podporządkowane bytowi pierwszemu. I raczej ta forma zostaje przyjęta przez „esse”. Ono więc jest możliwością wobec formy i może być porównane z materią pierwszą, czy raczej z tym, co zostało nazwane „yliathim”.¹⁵¹

Zwróćmy uwagę na trzy sprawy:

1) P. Duhem przez „esse” rozumie w tej ostatniej wypowiedzi (s. 479) istnienie

¹⁵⁰ „Ce réceptacle des formes, l’auteur du Livre des Causes... nommé hyliathis... Le mot de matière n’est même pas prononcé au Livre des causes; il n’est pas davantage dans l’Institution theologique... la question (de la matière première)... n’aît été posée... par l’auteur du Livre des causes”. P. Duhem, Le système du monde, s. 345-346.

¹⁵¹ „En toute chose après le Premier... ily a existence (esse) et forme. Mais la chose ne possédait par elle-même ni l’existence ni la forme;... l’existence venait du premier stre par voie de création,... la forme provenait des Intelligences... c’est donc l’existence... jouait le rôle de sujet prêt a recevoir la forme, c’est en elle que résidait la possibilité de cette forme; c’est elle qui devait être comparée a une matière, qui méritait le nom d’hyliathis”. P. Duhem, Le système du monde, s. 479.

(existence - esse), w poprzedniej wypowiedzi (s. 345) „esse” oznaczało istotę (essence). Może to tylko niekonsekwencja, a może akcentowanie wieloznaczności terminu „esse” w „Księdze o przyczynach”.

2) Podmiotem (sujet, receptacle) rzeczy podlegających rodzeniu i rozpadowi jest jakaś „universitas”, właśnie „yliathim”, a ostatecznie pierwsze „esse” stworzone, które wobec tego jest jakąś powszechną możliwością (la possibilité), przyjmującą formy. To „esse” stworzone, a więc - dodajmy - „esse superius” może być przyrównane do materii pierwszej. Zauważmy teraz idąc za konsekwencjami, które wykrywa Duhem, że wobec tego arystotelicy Aleksandryzujący komentując teorię formy i materii może powiązali ujęcia Arystotelesa z koncepcją „esse” w „Księdze o przyczynach”. Może np. Dawid z Dinant swoją koncepcję materii jako trwałego podmiotu form wyprowadził jednak z wizji „esse”, przedstawionej w „Księdze o przyczynach”? To „esse” przecież „superius creatis rebus” i „prima rerum creatarum”, „quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet ipsum recipit multipliciter”. Poza tym „quamvis sit simplex, ... tamen est compositum ex finito et infinito” (tw. IV, 37-42). „Esse” pierwsze jednak więc podlega zwielokrotnieniu, jest złożone i stanowi podmiot form. Jakże blisko od teorii „esse” z „Księgi o przyczynach” do arystotelesowskiej teorii materii pierwszej.

3) P. Duhem w swojej interpretacji „yliathim” odbiega zupełnie od perspektyw, które wyznacza „Komentarz” Tomasza z Akwinu. Tomasz przy okazji zagadnienia „yliathim” rozważa złożenie substancji i duszy z „esse” i formy, oraz złożenie człowieka z formy i materii. Duhem idzie w kierunku poszukiwania teorii materii pierwszej i widzi jej zbieżność z „esse”. Tylko widzi, nie rozstrzyga, lecz sugeruje perspektywy wprost niepokojące. Czy pozostaje jeszcze w obrębie doktryny „Księgi”, którą omawia?

Blizsze Tomaszowi ujęcie „yliathim” rozważa M.D. Roland-Gosselin. Stwierdza, że w średniowieczu wyprowadzano ten termin od „hyle” i że pojmowano go jako nazwę czegoś w rodzaju materii. Przypomina, że według Bardenhewera¹⁵² arabskie „yliathim” jest przekładem greckiego terminu „holotes” i oznacza w neoplatonizmie realność zasady jakiegokolwiek

¹⁵² O. Bardenhewer w dwu miejscach swej książki daje przykład terminu „yliathim”, mianowicie na s. 78 w niemieckiej wersji tekstu „Księgi” „etwas Ganzes (Zusammengesetztes)”; dodajmy, że jest to tłumaczenie tw. VIII i że termin „Ganzheit (Zusammengesetztheit)” zostaje powtórzony na s. 79; oraz daje przekład tego terminu na s. 194, gdzie porównuje tłumaczenie łacińskie Gerarda z arabskim oryginałem. Powtarza tu „Ganzheit (Zusammengesetztheit)“.

całości.¹⁵³ Proklos wyróżnia kilka rodzajów całości, które uczestniczą w całości najwyższej, niezależnej od części, z których się składa i które jednoczy. Te części, to byt, życie, inteligencja, Byt jednak wyższy, złożony „ex finito et infinito” jest powyżej „totalite” i powyżej form. Roland-Gosselin dodaje, że zachodzi analogia między złożeniem z „esse” i formy oraz złożeniem z istnienia i istoty.¹⁵⁴ W każdym razie neoplatońskie „yliathim” i złożenie z „esse” i formy nie są w neoplatonizmie tak ważne, jak teoria różnicy między istotą i istnieniem w tomizmie.

Ujęcie M.D. Roland-Gosselina powtarza C. Fabro i M.A. Krąpiec. Występuje też ono w rozważaniach A. Foresta¹⁵⁵.

Wydaje się, że koncepcja „zbiorczości” „esse” i formy, oraz koncepcja wyższego bytowania złożonego „ex finito et infinito” jednak się różnią. I Tomasz obie koncepcje rzeczywiście analizował, na obu opierał swoją teorię realnej różnicy między istnieniem i istotą. W związku z teorią „yliathim” podkreślił, że inteligencja i dusza składają się z istnienia i formy. To istnienie jest czymś skończonym, istota - czymś nieskończonym. Te myśli rozwinię już jednak następny paragraf.

12. „KSIĘGA O PRZYCZYNACH” A GENEZA ZAGADNIENIA ISTOTY I ISTNIENIA U TOMASZA Z AKWINU

Dostrzeżone przez Awicennę, a w pełni opracowane przez Tomasza z Akwinu zagadnienie istnienia jako aktu urealnającego byt, który może być samym istnieniem lub złożeniem z istnienia i istoty tak w porządku substancjalnych bytów przygodnych, jak i w porządku przygodnych bytów przypadłościowych, pozwala obronić realistyczny pluralizm przed dualizmem i monizmem, a przede wszystkim już na zawsze wydobywa teorię bytu z mylących, niefilozoficznych, wprost szczegółowych analiz treściowych, osuwających się w nauki przyrodnicze lub w idealizm, i stawia ją po stronie ujęć egzystencjalnych, zakotwiczonych w realnej rzeczywistości. Zagadnienie istnienia w Tomaszowej teorii bytu

¹⁵³ „Designé la réalité principe de n'importe quel tout”. M.D. Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia* de S. Tomas d'Aquin, Paris 1948, s. 149.

¹⁵⁴ „La seule analogie qui rapelle la distinction de l'essence et de l'existence est la composition de la forme et d'être”. M.D. Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia*, s. 149. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, s. 112; M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s. 317; A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, s. 138.

¹⁵⁵ C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, s. 112; M. A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s. 317; A. Forest, *La structure métaphysique du concret*, s. 138.

prowadzi od odkrycia w bytach przygodnych realnej odrębności ontycznej między istnieniem i istotą. Te dwa tak ważne zagadnienia, a mianowicie sprawa istnienia i sprawa realnej różnicy między istnieniem i istotą, wysuwają się na pierwsze miejsce w realistycznej teorii bytu i przykuwają uwagę filozofów. I właśnie Tomaszowy pomysł realnej różnicy między istnieniem. Jako aktem i istotą jako możliwością, historycy filozofii wiążą z wpływem „Księgi o przyczynach”.

H.D. Saffrey mocno podkreślając, że w tekstach Plotyna, Proklosa i w „Księdze o przyczynach” nie występuje zagadnienie istnienia, dodał jednak, że poprzez Boecjusza i „De hebdomadibus” wnika do średniowiecza taka interpretacja teorii przyczynowości u Plotyna, która jest na korzyść zagadnienia istnienia.¹⁵⁶ L. Rougier już wcześniej stwierdzał, że przyjęta przez Tomasza z Akwinu realna różnica między istnieniem i istotą jest „niewątpliwie pochodzenia neoplatońskiego”¹⁵⁷. Nawiązując do tego stanowiska Rougiera M.A. Krapiec przypuszcza, że ma ono źródło w tekstach Tomasza, który „Księgę o przyczynach” komentował „w sensie realnej różnicy między istotą i istnieniem”¹⁵⁸. A. Forest wprost pokazuje, w jaki sposób Tomasz z Akwinu dość wieloznaczne sformułowanie „Księgi o przyczynach” traktuje jako argument za realną różnicą między istotą i istnieniem.¹⁵⁹ I M.A. Krapiec, a także M.D. Roland-Gosselin rozważają, co w „Księdze o przyczynach” mogło być podstawą pomysłu Tomasza, czy wprost teorii, rozróżnienia istoty i istnienia. Prześledźmy te rozważania, które należą do dziedziny badań nad genezą zagadnienia istoty i istnienia u Tomasza z Akwinu.

12.1. Interpretacja M.D. Roland-Gosselina

Autor „Księgi o przyczynach” według Roland-Gosselina przeciwstawia wielości stworzeń absolutną jedność pierwszej zasady. I Roland-Gosselin zapytuje, czy to przeciwstawienie może być punktem wyjścia dla teorii różnicy między istnieniem i istotą?

¹⁵⁶ „C’est par Boèce et la ‘De hebdomadibus’ qui viendra Au moyen âge une utilisation du système platonien de la causalité au profit de l’existence”. H. D. Saffrey, (Super de causis), s. XXXI.

¹⁵⁷ L. Rougier, La scolastique et le thomisme, Paris 1925, s. 556 i 563. Cytuję za: M.A Krapiec, Struktura bytu, Lublin 1963, s. 308.

¹⁵⁸ M.A. Krapiec, s. 315.

¹⁵⁹ „Nous alons le voir maintenant prendre les formules sou souvent équivoques du De Causis pour des arguments en faveur delà distinction d’essence et d’existence”. A. Forest, La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d’Aquin, Paris 1956, s. 137.

Jednia, w ujęciu „Księgi o przyczynach” jest absolutnie prosta, lecz nie można mówić, że utożsamia się w niej istota i istnienie, ponieważ jest ona poza bytem. Można jednak powiedzieć, że jej jedność jest identyczna z dobrem. Stworzenia natomiast będąc skutkiem swej bezpośredniej przyczyny i pochodząc od pierwszego bytu różnią się między sobą. I Roland-Gosselin przypomina, że według „Księgi” w człowieku najpierw zostaje wytworzony byt, potem życie, wreszcie inteligencja. I właśnie każda ta forma różni się od innej i różni się od bytu, stwarzanego przez przyczynę pierwszą. Te różnice można by uważać za jakiś odpowiednik odrębności między istotą i istnieniem lecz według Roland-Gosselina Tomasz z Akwinu nie w tym zagadnieniu znajduje podstawę odróżnienia istoty i istnienia, znajduje ją w różnicy między tym, co skończone i tym, co nieskończone¹⁶⁰.

Tomasz nawiązuje do wyłożonej w „Księdze o przyczynach” teorii bytu (Roland-Gosselin mówi wprost „byt”, a nie „esse”) który będąc czymś prostym na tyle, na ile stworzenie może być czymś ontycznie prostym, jest złożony z tego, co skończone i nieskończone. To złożenie zachodzi właśnie w duszy i w inteligencji. Możemy dodać, że wobec tego zachodzi we wszystkich trzech odmianach wyższego bytowania, ponieważ poza duszą i inteligencją jest złożony także byt sam w sobie.

Ponieważ „Księga” w małym stopniu wyjaśnia to złożenie, Roland-Gosselin odwołuje się do Proklosa i tłumaczy, że byt pierwszy sam w sobie, a więc jeszcze nie posiadający form, czy ukwalifikowań, znajdujący się zaraz po Jedni, będąc bytem jednak obejmuje wszystkie porządki rzeczy. I w odniesieniu do tych zawartych w nim rzeczy, jako swych skutków, jest nieskończony. W relacji natomiast do bytów wyższych jest skończony. Skończoność i nieskończoność nie są w bycie czymś ilościowym. Są mocą przyczynowania. Byt jest uprzyczynowany przez Jednię i z tej racji jest skończony. Byt jest z kolei przyczyną zawartych w nim porządków rzeczy i z tego względu jest nieskończony, jako właśnie przyczyna. Tą nieskończonością w nim jest to, co go zbliża do Jedni i czyni czymś do niej podobnym. To, co w nim jest skończone, jest w swej mocy mniej doskonałe od skończoności, pojętej jako jego pozycja przyczyny, lecz jest czymś doskonalszym od nieskończoności ilościowej. Nieskończoność sama w sobie jest więc pośrednikiem między Jednią i bytem. Jednia jest ponad nieskończonością, byt jest poniżej nieskończoności i jednocześnie w niej się znajduje. Nie może utożsamiać się z nią, ponieważ zawiera w sobie także skończoność, To więc, co w bycie jest skończone i nieskończone, polega na uczestniczeniu w nieskończoności

¹⁶⁰ „Il croit la reconnaître... dans la distinction du fini et de l'infini”. M.D. Roland-Gosselin, *Le De ente et essentia*, s. 147.

i na uczestniczeniu w skończoności. Byt uczestniczy w nieskończoności przez swą moc przyczynowania bytów niższych, uczestniczy w skończoności przez zależność przyczynową od Jedni.

Tomasz według Roland-Gosselin związał nieskończoność z istnieniem („esse”), a skończoność z formą lub istotą („essentia”). Złożenie więc ze skończoności i nieskończoności w bycie pojętym po neoplatońsku, a więc jako w pierwszej rzeczy stworzonej przez Jednię, stało się dla Tomasza zaczerpniętym z „Księgi” pierwszym źródłem teorii różnicy między istnieniem i istotą.

Drugim źródłem jest dla Tomasza zagadnienie „yliathim”, a więc podany w „Księdze” przykład złożenia w inteligencji z „esse” i „forma”, przykład złożenia także w duszy i przykład złożenia natury. Roland-Gosselin dodaje, że różnica w neoplatonizmie między składającymi się na inteligencję czynnikami takimi, jak byt („esse”) i forma, ma inną wymowę ontyczną niż złożenie bytu z istnienia i istoty w teorii Tomasza z Akwinu.

Wniosek Roland-Gosselin jest więc taki, że Tomasz swoją teorię realnej różnicy między istnieniem i istotą oparł na neoplatońskiej teorii złożenia bytu z tego, co skończone i nieskończone oraz na podanych w „Księdze” przykładach złożenia w inteligencji, w duszy i w tym, co „Księga” nazywa „naturą”.

Dodajmy, że Roland-Gosselin widząc w „Księdze” przeciwstawienie jedności pierwszej zasady wielości stworzeń, przez pierwszą zasadę pojął Jednię i stąd wyciągnął wniosek, że nie to zagadnienie jest dla Tomasza źródłem teorii różnicy między istnieniem i istotą. Ale pierwszą zasadą według „Księgi” może być właśnie byt stworzony, który jako stworzenie jest złożony z nieskończoności i skończoności bardziej, oczywiście, na podstawie uczestniczenia niż swej ontycznej struktury. Ujęcia Roland-Gosselina ciekawe i porządkujące, są jednak terminologicznie nie całkiem ścisłe.

12. 2. Stanowisko M.A. Krapca

M. A. Krapiec zastanawia się, czy w „Księdze o przyczynach” są podstawy do tego, by wyróżnić w bytach istnienie i istotę. Uważa, że tych podstaw nie ma i że Tomasz niezgodnie z tekstem „Księgi” jednak ją komentował na korzyść swej teorii złożenia bytu. I Krapiec, podobnie jak Roland-Gosselin, przyjmuje, że autor „Księgi” „przeciwstawia wielość

bytów absolutnej jedności”¹⁶¹. Opierając się na Roland-Gosselinie Krąpiec rozważa więc zagadnienie Jedni pojętej jednakowo - jak twierdzi - u Proklosa i w „Księdze o przyczynach” oraz powtarza w tej sprawie wnioski Roland-Gosselina, że nie z tego zagadnienia Tomasz czerpał uzasadnienie dla swej teorii złożenia bytu z istnienia i istoty.

Także więc myśląc pierwszą zasadę z Jednią, M.A. Krąpiec kieruje uwagę ku zagadnieniu bytu. Dodajmy, że używając terminu „byt” rozstrzyga tłumaczenie terminu „esse” na korzyść już określonej struktury ontycznej w ramach w ogóle bytowania, którym jest samo w sobie „esse” przed uformowaniem się w nim odmian rzeczy.

Krąpiec tłumaczy też wzięte z „Księgi o przyczynach” zagadnienie złożenia bytu wyższego z nieskończoności i skończoności sięgając do ujęć Proklosa. Wyłożywszy to zagadnienie według proklosowskiego schematu i w sposób, który jest powtórzeniem ujęć Roland-Gosselina, Krąpiec dorzuca jednak myśl, która różni się od Roland-Gosselina.

Roland-Gosselin uważa, powtórzmy, że tylko teoria złożenia bytu z nieskończoności i skończoności, oraz teoria „yliathim”, były podstawą pomysłu Tomasza, by przyjąć realną różnicę między istnieniem i istotą. Krąpiec najpierw stwierdza, że Tomasz, owszem, przekształcił złożenie z nieskończoności i skończoności w teorię istnienia i istoty, i że nie miał do tego treściowych danych ani u Proklosa, ani w „Księdze o przyczynach”. Natomiast - dodaje Krąpiec - podstawy problemu mieszczą się w neoplatońskim oddzieleniu wielości od prajedni. To stwierdzenie różni Krąpca od Roland-Gosselina i jest niezmiernie ciekawe. Krąpiec podkreśla, że to oddzielenie wielości od prajedni jest solidną bazą problemu, ponieważ „jeśli istnieje absolut i świat pluralizmu, to powstaje pytanie, jakie elementy odróżniają absolut od świata pluralizmu”¹⁶².

Według Krąpca więc teoria złożenia z nieskończoności i skończoności oraz teoria „yliathim”, z których Tomasz faktycznie czerpał argumenty dla swej teorii różnicy realnej między istnieniem i istotą, nie stanowią obiektywnej bazy problemu. Tą bazą jest zagadnienie różnicy między absolutem i wielością bytów.

Teoria Roland-Gosselina jest referatem historycznego faktu. Teoria Krąpca jest tropieniem źródeł i tendencji metafizyki Tomasza. Te źródła i tendencje wyczuwa Krąpiec w zagadnieniu różnicy między Bogiem i bytami strukturalnie różnymi od Boga. Dodajmy, że przecież ta faktyczna, rzeczywista lub egzystencjalna różnica wyznaczyła całą odrębność i klasę metafizyki Tomasza.

¹⁶¹ M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, s. 316.

¹⁶² Tamże, s. 317.

Dodajmy też, że Tomasz przecież nie tylko wprowadził do średniowiecznej kultury chrześcijańskiej dobrze odczytane i - jak się często sądzi z dużą dozą racji - zinterpretowane, a więc bezkolizyjnie ustawione wobec Objawienia poglądy Arystotelesa, lecz także i przede wszystkim tylko operując filozoficznymi twierdzeniami i językiem arystotelizmu sformułował inną, nową, własną teorię bytu, której naukotwórczy i realistyczny walor odkryli w pełni dopiero uczeni XX wieku pokazując jej wielką zgodność z rzeczywistością. Bóg w tej teorii jest strukturalnie różny od wszystkich innych bytów i wobec każdego bytu pełni rolę pierwszej przyczyny sprawiającej akt istnienia zapoczątkowującego dany byt w sensie egzystencjalnym, a nie tylko formalno-treściowym.

12.3. Złożenie „esse” z tego, co skończone i nieskończone, według „De ente et essentia” oraz „Super librum de causis expositio” Tomasza z Akwinu

Na temat złożenia „ex finito et infinito” przytoczmy także ujęcia samego Tomasza z dwu jego dzieł z pierwszej pracy pt. „O bycie i istocie” i z ostatniej rozprawy filozoficznej, właśnie z komentarza do „Księgi o przyczynach”, aby zestawić pierwsze i ostatnie ślady jego czerpania myśli z „Księgi o przyczynach”.

W „De ente et essentia” Tomasz trzy razy powołuje się na „Liber de causis”. Wykazując, że w duszy lub inteligencji nie ma złożenia z materii i formy, Tomasz przytacza myśl z „Księgi”, według której inteligencja jest ukonstytuowana z formy i „esse”¹⁶³. A tłumacząc, że Bóg nie jest wspólnym dla rzeczy istnieniem, lecz odrębnym, czystym istnieniem samym w sobie, dodaje, że według „Księgi” pierwszą przyczynę stanowi właśnie także tylko „esse”, któremu jego czysta dobroć nadaje ukonkretnienie i indywidualność¹⁶⁴. I Tomasz twierdzi, że stworzone substancje duchowe nie zawierają w swej istocie materii. Ich istota różni się od istnienia, które przez tę istotę zostało ograniczone. Istota natomiast pozostaje nieograniczona, ponieważ nie jest przyjęta w jakąś materię. Podobna myśl jest właśnie w „Księdze o przyczynach”, gdzie autor przypisuje inteligencjom nieskończoność wobec czegoś od nich niższego, a skończoność wobec bytu pierwszego. Są więc skończone w

¹⁶³ „In anima vel intelligentia nullo modo est compositio ex materia et forma... Sed est ibi compositio formae et esse; unde in commento none propositionis libri ‘De causis’ dicitur quod intelligentia est habens formam et esse”. Według edytowanego wydania Roland-Gosselina, *Le De ente et essentia*, s. 32.

¹⁶⁴ „Deus est esse tantum... per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni alio esse... In... ‘De causis’ dicitur quod individuatio primae causae quae est esse tantum est per puram bonitatem eius”. Tamże, s. 38.

swym istnieniu, które otrzymują, natomiast są nieskończone w relacji do czegoś od nich niższego, ponieważ ich formy nie są ograniczone i ujednostkowione przez materię¹⁶⁵.

Widzimy więc, że ujęcie Tomasza w „De ente et essentia” w pewnym stopniu różni się od referowanego przez Roland-Gosselina ujęcia Proklosa. I Tomasz i Proklos podobnie mówią, że ograniczenie „esse”, a więc jego skończoność jest wyznaczona przez zależność od bytu wyższego, natomiast nieskończoność „esse” polega na jego relacji do bytów od niego niższych. Tomasz jednak wyjaśnia, że substancje duchowe są skończone w swoim otrzymywanym istnieniu i że są nieskończone w swej istocie, ponieważ ich formy nie ogranicza materia. Tomasz więc ujmuje problem na terenie teorii ontycznej struktury bytu, Proklos rozważa sprawę skończoności i nieskończoności bytu na terenie przyczynowych relacji między Jednią, „esse” wyższym i formami rzeczy.

W „Komentarzu” do „Księgi o przyczynach” wyjaśniając twierdzenie IV i zagadnienie złożenia „esse” „ex finito et infinito” Tomasz pisze, że „każdy byt niezmienny jest nieskończony na miarę mocy bytowania. Jeżeli coś może bardziej trwać w swym bytowaniu, ma moc większą, a jeżeli nieskończenie trwa w swym bytowaniu, posiada moc nieskończoną”¹⁶⁶. I powołując się na Proklosa, który twierdzi, że każdy „enter ens” jest nieskończony nie w zakresie ilości czy wielości, lecz w zakresie mocy, Tomasz dodaje, że chodzi tu o moc „existendi”. Wydaje się, dodajmy, że to „existendi” oznacza tu raczej moc bytowania niż moc dosłownie istnienia. Wynika to z dalszych stwierdzeń Tomasza, który wyjaśnia, że byt jest samą nieskończonością, gdy jego moc bytowania nie polega na czerpaniu „esse” z innego bytu. Tak właśnie bytuje Bóg. Jeżeli natomiast coś bytuje w taki sposób, że czerpie swoje „esse” z innego bytu, z powodu tego partycypowania jest skończone, ponieważ to, co jest partycypowane, nie zostaje przyjęte przez byt partycypujący z całą nieskończonością, lecz tylko w pewnym zakresie. Inteligencja więc jest złożona w swym „esse” z tego, co skończone i nieskończone w ten sposób, że miarę nieskończoności jej natury określa właściwa jej moc bytowania. To bytowanie, czyli „esse”, jest właśnie skończone, ponieważ jest zaczerpnięte z doskonalszego bytu, który nie partycypuje w innym. Wynika z tego, tak twierdzi Tomasz, że może być wiele „esse” inteligencji, ponieważ jest to „esse” partycypujące. I według Tomasza na tym właśnie polega złożenie „ex finito et infinito”.

¹⁶⁵ „Dicitur in libro ‘De causis’ quod intelligentiae sunt infinitae inferius et finite superius. Sunt enim finitae quantum ad esse suum quod a superiori recipiunt, non autem finiuntur inferius quia earum formae non limitantur ad capacitatem alicuius materiae recipientis eas”. Tamże, s. 39.

¹⁶⁶ Komentarz do „Księgi o przyczynach”, edycja H.D. Saffrey’a, (Super de causis), s. 30.

To samo zagadnienie złożenia Tomasz rozważa także przy wyjaśnieniu twierdzenia V w *possusie* dotyczącym duszy¹⁶⁷. „Esse” duszy jest podobnie złożone, jak „esse” inteligencji. A jest złożone dlatego, że nie jest samobytujące, lecz zaczerpnięte z innego bytu. W wyniku tego może być wiele inteligencji i wiele dusz.

„Esse” duszy jest poniżej nieskończoności. To „poniżej” oznacza naturę partycypującą w „esse” i nazywamy tę naturę nieskończoną naturą z powodu jej mocy do nieskończonego trwania w „esse”. To „esse” partycypowane przez naturę nazywamy „esse” skończonym, ponieważ nie jest partycypowane w całej swej nieskończoności. Jest częściowo przyjęte przez naturę partycypującą. Stąd dusze mają skończone „esse” i nieskończoną naturę gatunkową, którą jednostkuje powiązanie duszy z ciałem.

12.4. Omówienie ujęć Tomasza przez C.Fabro i A. Foresta

Myśl Św. Tomasza z jego „Komentarza” do „Księgi o przyczynach” sprowadza się - w ujęciu C. Fabro - do dwóch akcentów: porządek nieskończoności jest związany z istotą, gdy nie jest ona ograniczona materią. Skończoność dotyczy „esse”¹⁶⁸. Fabro podkreśla, że w „Księdze” „esse” jest nieskończone, a „essentia” jest skończona, i że Tomasz właśnie odwrócił sytuację przypisując nieskończoność tylko „esse” Bożemu¹⁶⁹. Stąd właśnie dla Tomasza „esse” jest skończone, a „essentia” charakteryzuje się nieskończonością. Fabro dodaje, że analizy Tomasza są jego własnym ujęciem, a nie egzegezą neoplatonizmu i „Księgi o przyczynach”. Dotyczą realnej struktury bytu, podczas gdy w platonizmie chodzi o formalny porządek przyczyn wzorczych¹⁷⁰.

A. Forest¹⁷¹ omawiając ujęcie Tomasza, formułowane w „*Super librum de causis expositio*”, uważa, że myśl „Księgi” jest wysoce niejasna i że Tomasz z dużą pewnością

¹⁶⁷ Tamże, s. 38.

¹⁶⁸ „S. Tommaso nel suo Commento trova la ragione d'infinito 'ex parte essentiae' dell'Intelligenza, in quanto non e ricevuta in una materia, e la ragione di finito 'ex parte ipsius esse' in quanto è limitata dal grado di essere proprio dell'Intelligenza”. C.Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione*, Torino 1963, s. 111.

¹⁶⁹ „Tandis que Proclus et le 'de Causis'... entendent... designer... l'esse' comme infini et l'essence comme fini, saint Thomas renverse exactement la situation car pour lui l'esse' infini est Dieu et lui seul”. C. Fabro, *Participation et causalité*, s. 39.

¹⁷⁰ „Tout cela est synthèse thomiste et non exégèse du néoplatonisme et de l'écrit neoplatonicien 'de Causis'... Dans le platonisme il s'agit d'un rapport d'exemplarité, formelle et non de composition réelle ou de structure”. C.Fabro, *Participation et causalité*, s. 238, przypis 134.

¹⁷¹ „La pensée du *De Causis* reste tout a fait incertaine. Mais saint Thomas l'interprète avec beaucoup d'assurance en faveur de sa propre doctrine... Peut-être saint Thomas pouvait-il sans trop dénaturer la pensée

interpretuje ją na korzyść swej teorii złożenia bytu z istnienia i istoty. Przypominając tekst z „In II Sent., d.3, q. 1, a. 1, trudność 6 oraz ad. 5 i ad 6” Forest podkreśla, że dla Tomasza omówione w „Księdze” złożenie „ex finito et infinito” nie oznacza ontycznej kompozycji z formy i materii, lecz złożenie z aktu i możliwości, a dokładniej mówiąc - z istnienia i istoty, bo właśnie według Tomasza te momenty są w inteligencjach skończonością i nieskończonością, o których mówi „Księga”.

Forest z delikatną i życzliwą ironią zauważył, że Tomasz mógł ciemną myśl „Księgi” o złożeniu z tego, co skończone i nieskończone, utożsamić bez większych zniekształceń z istnieniem i istotą. Ale zagadnienie „yliathim” (Forest używa terminu „ylcachin”) według Foresta Tomasz całkowicie zinterpretował wyprowadzając „yliathim” od greckiego słowa „hyle”, podczas gdy pochodzi ono właśnie od „holotes” i funkcjonuje w doktrynie Proklosa, który jest w ogóle daleki od zagadnienia różnicy między istnieniem i istotą. Omówione w „Księdze” złożenie w inteligencji z formy i „esse” Tomasz w „Komentarzu” omawia jako złożenie z istoty i istnienia. W „Księdze” chodzi o to, że przyczyna pierwsza stwarza „esse”, a przyczyny drugie produkują w nim różne formy, w wyniku czego powstaje porządek ustopniowanych bytów. I Forest dziwi się, że Tomasz, który takie ujęcie odrzucił w teorii stwarzania, teraz je przyjął jako uzasadnienie teorii złożenia bytu z istoty i istnienia.

Omówienie myśli Tomasza przez C. Fabro wydobywa różnicę między ujęciem „Księgi” i ujęciem Tomasza. Podstawowe przekształcenie doktryny, zawartej w „Księdze”, polega na przypisaniu nieskończoności istocie, a skończoności istnieniu, pod czas gdy w „Księdze” właśnie „esse” jest nieskończone, a „essentia” skończona. Dodajmy, że Fabro zestawia tu „esse” z istnieniem, mimo że podkreślał treściową, esencjalistyczną, czy nawet abstrakcyjno-pojęciową strukturę „esse”. Należy zauważyć, że to zestawienie, dokonane przez Fabro, nie jest precyzyjne, ponieważ autor „Księgi” w zagadnieniu złożenia „esse” nie posługuje się terminami „esse” i „essentia”, lecz terminem „ex finito et infinito”. I właśnie „esse” nie przeciwstawiane istocie jest według „Księgi” złożone z tego, co skończone i nieskończone. Skończoność „esse” polega - jak to tłumaczy i Tomasz i Roland-Gosselin - na jego zależności od pierwszej przyczyny stwarzającej, a jego nieskończoność wyraża się w tym, że „esse” ma moc formalnego przyczynowania bytów niższych.

obscure du ‘De Causis’ identifier le fini et l’infini avec l’essence et l’existence... La pensée vraie du ‘De causis’ est bien éloignée de ce que nous lisons dans le commentaire de saint Thomas”. A. Forest, La structure métaphysique du concret, s. 138.

A. Forest w swym omówieniu myśli Tomasza podkreślił, że interpretacje Tomasza nie wynikają z tekstu „Księgi”.

Jest jednak pewne, że Tomasz z Akwinu swoją teorię realnej różnicy między istnieniem i istotą, przynajmniej w „De ente et essentia”, w „In II Sent.” i w „Komentarzu” do „Liber de causis”, uzasadnia przez odwołanie się do autorytetu „Księgi o przyczynach”. I chociaż to uzasadnienie widzi w teorii złożenia „esse” „ex finito et infinito”, to jednak może przekonywać intuicja A.M. Krąpca, że faktycznie bazą tego problemu jest zagadnienie strukturalnej różnicy między Bogiem i stworzeniami, czyli - dodajmy - sprawa przyczynowania istnienia.

13. „LIBER DE CAUSIS” I DEFINICJA SUBSTANCJI W

„PRINCIPIA PHILOSOPHIAE” R. DESCARTESA

Wyjaśniając twierdzenie XIV autor „Księgi o przyczynach” rozwija sławne już dzisiaj¹⁷² zagadnienie „powracania do swej istoty”¹⁷³. Zauważmy przy okazji, że wyraża je w pięknym zdaniu, ponieważ zbudowanym z właściwych Wschodowi powtórzeń, podkreślających w jakimś stopniu ważność sprawy: „Každy wiedzący, który zna swoją istotę, powraca do swej istoty powracaniem zupełnym”¹⁷⁴. Mówimy oczywiście, o wiele prościej, że według „Liber de causis” každy kto „zna swoją istotę, całkowicie do niej powraca”. Autor „Księgi” tłumaczy, że wiedza jest czynnością umysłową, i że wobec tego, gdy ktoś zna swoją istotę, to poprzez tę wiedzę do swej istoty powraca. Dodaje, że w tym wypadku wiedzący i to, co on wie, są tym samym. Wiedza przecież jest jego wiedzą, i gdy zna swoją istotę, tym swoim działaniem poznawczym do niej powraca. Autor „Księgi” wyprowadza z tego wniosek, że w ten sposób substancja wiedzącego również powraca do jego istoty¹⁷⁵.

W tym miejscu wyjaśnień i na tej drodze pojawia się sygnalizowana w tytule sprawa związku „Liber de causis” z definicją substancji u Descartesa.

Otóż w zdaniu 128 autor „Księgi” podaje, co rozumie „przez powracanie substancji do jej istoty”. Określając to „powracanie” stwierdza, że polega ono na trzech właściwościach substancji lub, inaczej mówiąc, sprowadza się tylko do tego, że substancja jest

¹⁷² Por. np. K. Rahner, *Geist in Welt*, München 1957, s. 129-241.

¹⁷³ Np. „reditio sui super essentiam suam” (zd.68), „rediens ad essentiam suam” (zd. 124).

¹⁷⁴ „Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa” (zd. 124).

¹⁷⁵ Przedstawiłem główną myśl następujących zdań: 125-127.

1. stała,
2. trwała sama przez się,
3. „nie potrzebująca żadnej innej rzeczy podtrzymującej ją w jej trwaniu i w jej istocie”.

Dodaje, że przecież „substancja jest prosta, wystarczająca sama przez się”.

Autor „Księgi” nie określa więc tego, co rozumie przez substancję, lecz to, na czym polega jej powracanie do istoty. I widzi je także w tym, co zostało tu ujęte jako trzecia właściwość substancji. Tę trzecią właściwość wyraża w terminach, które odnajdujemy właśnie w kartezyjskiej definicji substancji.

Od razu zauważmy, że nie chodzi o ustalenie zależności od „Liber de causis” tej wersji definicji substancji, którą Descartes podał w „Principia philosophiae”. Pragnę tylko pokazać terminologiczną zbieżność sformułowania, narzucającą się prawie identyczność ujęcia. I może tylko tyle chciałbym zauważyć, a raczej zwrócić uwagę Czytelnika na to, że nie tylko tekst „Księgi” jest anonimowy, lecz że często anonimowy jest także wpływ poglądów, zawartych w „Księdze”, a nawet jej dosłownych sformułowań, skoro odnajdujemy je w tekstach Descartesa.

W dostępnej mi literaturze filozoficznej, dotyczącej poglądów Descartesa, nie znalazłem próby wiązania kartezyjskiej definicji substancji z „Księgą o przyczynach”. Nie wymienia, ani nie sugeruje takich powiązań, o ile udało się dotrzeć do wszystkich odnośnych stwierdzeń, nawet E. Gilson, który sprawie związków filozofii Descartesa z filozoficzną myślą średniowiecza poświęca przynajmniej cztery duże publikacje¹⁷⁶. Może więc być w jakimś sensie naukowo ciekawe prześledzenie zbieżności sformułowania w dwu tak odległych tekstach, tym bardziej że według E. Gilsona do dziejów myśli średniowiecznej należą także jej wpływy, podobnie jak do dziejów filozofii nowożytnej należą jej źródła. I podejmując sugestię, stosowanej przez Gilsona wobec filozofii Descartesa metody badań, szukajmy „tego, co może nas nauczyć w odniesieniu do systemu kartezyjskiego skonfrontowanie go historyczne z myślą średniowieczną, w kontakcie z którą został ukształtowany”¹⁷⁷.

¹⁷⁶ Por. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930; tenże: *Index scolastico-cartésien*, Paris 1913, tenże: *La liberté chez Descartes et la théologie*, Paris 1913; tenże: *R. Descartes Discours de la méthode (texte et commentaire)*, Paris 1947).

¹⁷⁷ „L’histoire de la pensée médiévale inclut celle de son influence, comme l’histoire de, la pensée moderne inclut celle de ses sources”. E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale*, s. 6.

W „Księdze o przyczynach” „powracanie substancji do jej istoty” polega więc na tym, że substancja oprócz swej stałości i trwania przez się nie potrzebuje żadnej innej rzeczy podtrzymującej ją w trwaniu i w jej istocie. Płyynie to z tego, że jest substancją prostą, wystarczającą sobie. Autor „Księgi” wyraził tę trzecią właściwość w następujących słowach: „est... non indigens in sui fixione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsa”¹⁷⁸.

W „Zasadach filozofii” Descartes pisze, że „per substantiam nihil aliud intelligere possumus, quam rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substantia quae nulla plane re indigeat, unica tantum potest intelligi, nempe Deus”¹⁷⁹.

Wybermy z tych określeń terminy najbardziej podobne i wprost identyczne:

„Liber de causis”: „substantia... est non indigens in sui fixione... re alia rigente ipsam”.

„Principia philosophiae”: „per 'substantiam', ... intelligere possumus... rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum”.

Nie zmienimy sensu tych określeń, a nawet ich równokształtności, gdy powiemy, że substancja według „Liber de causis” jest „non indigens... re alia rigente ipsam... in sui fixione” lub, gdy zauważymy, że według „Principia philosophiae” substancja tak istnieje, „ut nulla alia re indigeat ad existendum”.

Tłumacząc to dosłownie otrzymujemy nawet w języku polskim dość dużą równokształtność „substancja nie potrzebuje żadnej innej rzeczy podtrzymującej ją w jej trwaniu” („Księga o przyczynach”) i substancja tak istnieje, „że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do istnienia” („Zasady filozofii”).

W języku łacińskim identyczne są, choć w innych odmianach gramatycznych, następujące terminy:

„Liber de causis”	„Principia philosophiae”
substantia	substantiam
non indigens	indigeat
re alia	nulla alia re
(in sui fixione)	(ad existendum)

¹⁷⁸ Cytowane już zdanie 128.Por. w zd. 184: „Si invenitur res non indigens... re alia nisi se”.

¹⁷⁹ Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1905, t. VIII, s. 24.(Principia philosophiae. pars prima, cap. 51).Por. u Descartesa inną definicję substancji: „wszelką rzecz, w której jak w podmiocie tkwi bezpośrednio lub dzięki której istnieje coś, co ujmujemy... nazywamy substancją”. R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem, (odpowiedź na zarzuty drugie, tłum. S. Swieżawski), Warszawa 1958, t. I, s. 199.

Podobnie w języku polskim powtarzają się słowa: „substancja” - „substancję”, „nie potrzebująca” - „nie potrzebuje”, „żadnej innej rzeczy” - „żadnej innej rzeczy” „w jej trwaniu” - „do istnienia”¹⁸⁰.

Uzupełniając swoje wyjaśnienia autor „Księgi” dodaje, że „substancja jest... wystarczająca sama przez się („est substantia... sufficiens per seipsam”)", a Descartes podobnie wyjaśniając substancję pisze, że Bóg jest taką substancją, „która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje” gdy ją poznajemy („substantia quae nulla plane re indigeat potest intelligi, nempe Deus”).

Terminologiczne podobieństwo i nawet terminologiczna wprost identyczność określenia substancji w „Liber de causis” oraz w „Principia philosophiae”, nie ulegają wątpliwości. Dokładniej mówiąc wyjaśnienie „powracania substancji do jej istoty” w „Księdze o przyczynach” i definicja substancji w „Zasadach filozofii” są sformułowane w podobnych terminach. I to jest wniosek prezentowanego tu zestawienia.

Nie znaczy to jednak, że podobieństwo użytych w obydwu tekstach terminów i podobieństwo treści określeń dają podstawę do wniosku o tożsamość teorii substancji w „Księdze o przyczynach” i w „Zasadach filozofii”. E. Gilson w komentarzu do „Rozprawy o metodzie” wyraźnie podkreśla różnicę między scholastyczną i kartezjańską koncepcją substancji. Uważa, że Descartes nie interesuje się tym, czym jest substancja, i że tym właśnie różni się od scholastyków. Chce określić tylko specyfikę substancji myślącej i substancji rozciągłej. Odbiega takim postawieniem sprawy od teorii scholastycznej, i to tym bardziej, gdy przypisuje każdej substancji istotny dla niej atrybut, twierdząc nawet, że substancja jest tym zsubstancjalizowanym atrybutem. Dodaje też, odwrotnie niż scholastycy, że poznanie atrybutów jest poznaniem samej substancji¹⁸¹.

¹⁸⁰ Podajemy dla porównania obydwie pełne tłumaczenia: „A przez powracanie substancji do jej istoty rozumiem tylko to, że jest (ona) stała, trwała przez się, nie potrzebująca żadnej innej rzeczy podtrzymującej ją w jej trwaniu i w jej istocie, ponieważ substancja jest prosta, wystarczająca (sama) przez się”. Liber de causis, zd. 128 (tłumaczenie własne). „Przez substancję niczego innego nie możemy rozumieć jak tylko rzecz, która tak istnieje, że żadnej innej rzeczy nie potrzebuje do (swego) istnienia. A bez wątpienia jedna tylko jest taka możliwa do pojęcia substancja, która w ogóle żadnej rzeczy nie potrzebuje, mianowicie Bóg”. R. Descartes, Zasady filozofii, tłum. I. Dąmbska, Warszawa 1960, s. 32.

¹⁸¹ „Descartes s'éloigne de la conception scolastique, d'abord en ce qu'il ne pose pas le problème de la substance pour lui-même... Ce qui l'intéresse ce n'est pas ce qu'est la substance en général... il veut surtout déterminer les caractères propres de la substance pensante et de la substance étendue... De là résulte une modification profonde de la doctrine traditionnelle... Descartes, allant beaucoup plus loin, assigne a chaque substance un attribut en quelque sorte essentiel... puisque la substance n'est que cet attribut substantiaise... au contraire de la scolastique,... voit, dans cette connaissance des propriétés, une connaissance de la substance meme”. R. Descartes, Discours de la la méthode, s. 304.

Wśród scholastyków jednak, jak wiemy, są nie tylko arystotelicy, lecz są także augustyniści i szkotyści. I Descartes, jak wykazuje E. Gilson, buduje metafizykę podobną do metafizyki św. Augustyna. Jeżeli go nie powtarzał w swoich ujęciach, to na pewno spotkał Augustyna w nurcie platońskim, w ramach którego filozofuje.¹⁸²

Zapytajmy jednak czy platonizm Descartesa był czystym platonizmem? Jeżeli to był neoplatonizm, to w jakiej wersji i z jakich źródeł Descartes mógł go czerpać? Zagadnienie jest niewątpliwie interesujące i podjęcie go mogłoby rzucić światło na sprawę zaskakującej zbieżności pomiędzy określeniem w „Liber de causis” własności substancji, powracającej do swej istoty, a definicją substancji w „Principia philosophiae” Descartesa.

14. WYKAZ PUBLIKACJI WYKORZYSTANYCH, DOTYCZĄCYCH WPROST „KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

1. M.T. d'Alverny, Anniyya - anitas, w: *Mélanges offerts à Etienne Gilson*, Toronto-Paris 1959, s. 59-91.
2. Cl. Baeumker, Witelio, „Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ III (1908) z. 2, s.266-268.
3. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis*, Freiburg im Breisgau 1882.
4. H. Bédoret, L'auteur et le traducteur du Liber de causis, „Revue Neoscalastique de Philosophie” 41 (1938) 519-533.
5. A. Birkenmajer, *Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen âge latin*, Cracovie 1932, s. 15.
6. P. Duhem, *Le système du monde*, Paris 1954, t. IV, s. 329 (rozdz. pt. Le Livre des causes).
7. C. Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1963, s. 107-113 (rozdz. pt. La nozione di partecipazione nel De causis).
8. C. Fabro, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1961, s. 229-244 (rozdz. pt. De causis).

¹⁸² Tamże, s. 199. Zauważmy także, że Gilson, jak wynika ze Wstępu do „Index scolastico-cartésien”, s. IV, porównuje pisma Descartesa tylko z tymi tekstami scholastycznymi, które były czytane w La Flèche. W wykazie (s.VII) dzieł cytowanych nie wymienia „Liber de causis”, ani żadnego do niej komentarza.

9. A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris 1956, wyd. 2, s. 62-64 (rozdz.pt. Doctrine du De causis).
10. L.B. Geiger (nota nr 172 o artykule H. Bédoret) „*Bulletin Thomiste*” VI (1940-1942) 139-140.
11. E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1955, s. 235-237.
12. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 233-235.
13. M.A. Krąpiec, *Struktura bytu*, Lublin 1963, s.314-317.
14. G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Bruges 1961, s. 104-109 (rozdz.pt. La synthèse doctrinale du De causis).
15. J. Lippl, *Liber de causis*, W: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg im Breisgau 1934, wyd. 2, t. VI, s. 548.
16. A. Pattin, *De hiérarchie van het zijnde in het „Liber de causis“* (studie over de vijf eerste proposities) „*Tijdschrift voor Philosophie*“ 23 (1961) s. 1, s. 130-157.
17. A. Pattin, *Over de schrijver en de vertaler van het „Liber de causis“*, „*Tijdschrift voor Philosophie*“ 23 (1961) z.2, s. 323-333 i 23 (1961) s.3, s.503-526.
18. A. Pattin, *Le Liber de causis, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes*, Uitgave van „*Tijdschrift voor Filosofie*” Justus Lipsiusstraat 18, Leuven s. 1-115. (Odbitka z „*Tijdschrift voor Filosofie*” 28 (1966), z. 1, s. 90-203).
19. M.D. Roland-Gosselin, *Le „De ente et essentia” de S. Thomas d'Aquin*; Paris 1948, s. 146-149 (rozdz. pt. Le „De causis”).
20. H. D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, s. XV-XXXII (introduction).
21. H.D. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*, *Vi Miscelanea Mediaevalia*, Berlin 1963, t.II, s. 267-281.
22. R. Steele, *Liber de causis, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Oxonii 1935, t. XII, s. XV-XXIV (introduction) i 161-187.
23. F. van Steenberghen, *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1966.
24. L.Sweeney, *Research difficulties in the Liber de causis*, „*The modern schoolman*” XXXVI (1959) z.2, s. 109-116.

25. F. Überweg i B.Geyer, Die patois tische und Scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1928, wyd. 11, t. II, s. 303.

15. WYKAZ CYTOWANYCH POZYCJI POMOCNICZYCH

1. A. Altmann i S.M. Stern, Isaac Israeli. A neoplatonic philosopher of the early tenth centery, Oxford 1958.
2. M.T. d'Alverny, Avendauth? W: Homenaje a Millas-Villicrosa Barcelona 1954, t. I, s.19-43.
3. E. Bréhier, Histoire de la philosophie, Paris 1947.
4. H. Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Paris 1964.
5. R.E. Dodds, Proclus. The Elements of theology, Oxford 1933.
6. R. Descartes, Principia philosophiae, Oeuvres de Cascartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1905, t. VIII, s. 5-229.
7. R. Descartes, Zasady filozofii, tłum. I. Dąbska, Warszawa 1960.
8. R. Descartes, Medytacje o pierwszej filozofii wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora oraz rozmowa z Burmanem (odpowieź na zarzuty drugie, tłum. S. Swieżawski), Warszawa 1958, t. I, s. 163-208.
9. A. Dempf, Metaphysik des Mittelalters, (brmw).
10. A. Dondaine i L.J. Bataillon, Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant, „Archivum Fratrum Praedicatorum” XXXVI (1966) 232-261.
11. C. Fabro, Dall'essere di Aristotele alio „esse“ di Tommaso, W: Mélanges offerts à Etienne Gilson, Toronto-Paris 1959, s. 227-247.
12. E. Gilson, Byt i istota, tłum. P. Lubicz i J. Nowak, Warszawa 1963.
13. E. Gilson, Index scolastico-cartésien, Paris 1913.
14. E. Gilson, Etudes sur le rôle de la pensée médiéval dans la formation du système cartésien, Paris 1930.
15. E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie, Paris 1913.
16. E. Gilson, R.Descartes - Discours de la méthode (texte et commentaire), Paris 1947.
17. E. Gilson, Pourquoi saint Thomas à critiqué saint Augustin, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” I (1926-1927) 5-127.

18. M. Gogacz, Termin „existentia” w „Komentarzu” Tomasza z Akwinu do „Liber de causis”, „Roczniki Filozoficzne” XVI (1968) z.1, s. 93-104.
19. M. Gogacz, O typach metafizyki średniowiecznej, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 1 (1967) 21-54.
20. P. Góra, Jakub z Gostynina - Komentarz do „Liber de causis”, „Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej”(PAN), XI (1969) 3-162.
21. P. Góra, Analiza pojęcia „esse” w oparciu o teoremat czwarty komentarza do „Liber de causis” Jakuba z Gostynina, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 4(1968) z.1, s. 157-164.
22. D. Gromska, Pseudo-Arystoteles, w: Słownik filozofów, Warszawa 1966, t.I, s. 57.
23. B. Haureau, De la philosophie scolastique, Paris 1850.
24. E. Kawa, Problem „esse” w kwestii 9 bis komentarza Sigers z Brabancji i próba egzystencjalnej lekcji tego terminu, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 4 (1968) z.1, 151-155.
25. Z. Kuksewicz, Contribution au problème de l’influence de l’arbertisme sur l’Université de Cracovie au XV^e siècle, „Mediaevalia Philosophica Polonorum” XI (1963) 115-127.
26. F. Pelster, Beitrage zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grosseri, „Philosophisches Jahrbuch“ 46 (1933) 450-463.
27. S. Porębski, Egzystencjalna interpretacja terminu „esse” w rozdziale XVIII i XIX komentarza Alberta Wielkiego do „Liber de causis”, „Studia Philosophiae Christianae ATK” 4 (1968) z.1, s. 155-157.
28. K. Rahner, Geist in Welt, Munchen 1957, s. 129-241. (problem: reeditio subiecti in se ipsum).
29. H. Rashdall- F. Powicke, The universities of Europe in the Middle-Ages, Oxford 1936.
30. L. Rougier, La scolastique et le thomisme, Paris 1925.
31. W. Seńko, Jakub z Gostynina i jego komentarz do „Liber de causis”, „Studia Mediewistyczne” 2 (1961) 185-210.
32. F. van Steenberghe, Aristote en Occident, Louvain 1946.
33. L. Sweeney, Doctrine of creation in Liber de causis, w: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, e. 274-289.

34. S. Swieżawski, Liber de causis (skorowidz ważniejszych dzieł), Św. Tomasz z Akwinu - Traktat o człowieku, Poznań 1956, s. (80).
35. S. Swieżawski, Materiały do studiów nad Janem z Głogowa, „Studia Mediewistyczne” 2 (1961) 153 i 157.
36. G. Théry, Tolède, Oran 1944.

16. WPROWADZENIE DO POLSKIEGO PRZEKŁADU

„KSIĘGI O PRZYCZYNACH”

Polskie tłumaczenie łacińskiej wersji „Księgi o przyczynach” jest przekładem tekstu z edycji A. Pattina, opublikowanej pt. „Le Liber de causis, édition établi à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”. Korzystano z odbitki numerowanej od strony 1 do 115, zawierającej na okładce obok tytułu napis: „Uitgave van ‘Tijdschrift voor Filosofie’, Justus Lipsiusstraat 18, Leuven”. Inną numerację stron zawiera ta publikacja, ogłoszona pod tym samym tytułem we wspomnianym „Tijdschrift voor Filosofie” 28 (1966) z.1, s. 90-203.

W polskim tekście „Księgi o przyczynach” podobnie jak w edycji A. Pattina zastosowano osobną numerację twierdzeń i osobną numerację fragmentów tekstu, nazywanych przy cytowaniu zdaniami. Cytat więc jest oznaczony następująco, np. IV, 42. Cyfra rzymska odnosi do twierdzenia, cyfra arabska wskazuje na numer fragmentu tekstu, czyli zdania. Należy zaznaczyć, że od twierdzenia piątego numeracja twierdzeń jest podwójna, np. V (VI). A. Pattinowi chodziło o to, aby zachować w swej edycji spotykane w rękopisach dwie różne numeracje twierdzeń, tzn. 1-31 lub 1-32. W niektórych bowiem rękopisach twierdzenia IV i V stanowiły jeden tekst i wtedy rękopis zawierał tylko 31 twierdzeń. W rękopisach, w których podzielono twierdzenie IV na dwie części, rękopis uzyskiwał 32 twierdzenia. Zauważmy, że Tomasz z Akwinu komentował tekst „Księgi” zawierający 32 twierdzenia. Wspominamy o tym, aby zainteresowani odnosząc „Komentarz” Tomasza w wydaniu H.D. Saffrey’a do tekstu „Księgi” w edycji A. Pattina zwrócili uwagę na różnicę w numeracji twierdzeń.

A. Pattin numeruje twierdzenia na marginesie tekstu „Księgi”. Nie wyodrębnia więc twierdzeń i komentujących dane twierdzenia tekstów. W przekładzie polskim nawiązując do wydania „Księgi” przez R. Steele, opublikowanej razem z „Komentarzem” Rogera Bacona i

do edycji H. D. Saffrey'a, który obok „Komentarza” Tomasza z Akwinu podaje także tekst „Księgi”, wyodrębnia się twierdzenia jako tytuły fragmentów tekstu „Księgi”. „Księga” uzyskuje dzięki temu przejrzystszą budowę. Pozostawało jednak niebezpieczeństwo, że Czytelnik może nie potraktować tytułu, który w wielu publikacjach bywa hasłem treści tekstu, jako istotnej części tekstu „Księgi”, jako właśnie tego twierdzenia, które uzasadnia dalszy tekst wyjaśniający. Tytuł więc, który jest także fragmentem tekstu, powtórzono jako pierwsze zdanie danej części tekstu, oznaczonej kolejnym numerem twierdzenia, aby również stał się przedmiotem analizy.

A. Pattin stosował w tekście łacińskim nawiasy kwadratowe. Są one zachowane także w tekście polskiego przekładu. Nawias okrągły pochodzi od tłumacza i zawiera dopowiedzenia, bez których nie można by wyrazić sensu łacińskiego zdania. I nawias ten wskazuje, że danego słowa czy wyrażenia nie ma w tekście łacińskim, lecz że zostały dodane ze względów stylistycznych dla uzyskania zrozumiałego przekładu.

Tłumacz zabiegał o przekład czytelny, przekazujący wiernie i w sposób zrozumiałą myśl, czy sens tłumaczonego zdania, lecz zabiegał także o przekład w dużym stopniu dosłowny. Ta dosłowność broniła przed zinterpretowaniem tekstu, czy też przed wniesieniem w tekst, treści, znanych na temat problemowej zawartości „Księgi” z „Komentarzy” lub ze studiów nad historią filozofii średniowiecznej. Tłumacz starał się także oddać językowy klimat tekstu. Zostawiono więc w kilku miejscach właściwe Wschodowi powtórzenia unikając jednak pełnej wersji orientalizmu. Dla przykładu podajemy, że twierdzenie, XIV, 124; „każdy wiedzący, który zna swoją istotę, całkowicie do niej powraca”, w dosłownym, a raczej pełnym przekładzie miałyby następującą wersję: „każdy wiedzący, który zna swoją istotę powraca do swej istoty powracaniem zupełnym”. Jest to niewątpliwie ładny *passus* i zrezygnowanie z niego nie przyszło łatwo. Zwyciężył jednak postulat takiej formuły, która oddając wiernie myśl zdania unika powtórzeń nie wnoszących nowego akcentu. Zachowano te powtórzenia, które podkreślają jakiś moment nie narzucający się przy czytaniu podstawowego zdania lub wyrażenia. Zostawiając więc w umiarkowany sposób właściwości stylu i przekazując sens tłumaczonych zdań nie usuwano jednak częstej wieloznaczności sformułowań, czy terminów. Wynikało to właśnie z postulatu wierności przekładu i stosowanej dosłowności. Dosłowność stanęła w obronie wieloznaczności. Może najwyraźniej występuje to w przekładzie terminu „esse”. Termin ten oddany po polsku przez „bytowanie” przekazuje swoistą nieokreśloność „esse” w tekście „Księgi”, brak ukonkretnień i

ukwalifikowań. I właśnie takie jest „esse” opisywane w „Księdze o przyczynach”. To nie jest „byt”, jak to podaje Tomasz z Akwinu, Roland-Gosselin, czy Krąpiec. To jest właśnie termin „anniyya” przekazujący znaczenie greckiego „einai”. A w „einai” mieści się i „byt” i „isota”, „istnienie” i nawet „substancja”, jak wyjaśniali to P. Duhem i pani d’Alverny.

Przekład polski jest podpisany dwoma nazwiskami. Wiąże się to z historią przekładu. Na seminarium historii filozofii średniowiecznej w Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie w roku akademickim 1966/67 analizowano wydany przez „Saffrey’a tekst komentarza Tomasza z Akwinu do „Księgi o przyczynach”. Zrozumienie komentarza domagało się znajomości tekstu samej „Księgi o przyczynach”. Propozycję przekładu „Księgi” przyjęła mgr filologii polskiej Z. Brzostowska. Praktycznie było to tak, że Z. Brzostowska dokonała pierwszej wersji tłumaczenia pilnując bardziej językowej niż filozoficznej wierności przekładu. M. Gogacz, historyk filozofii, pracując na przetłumaczonej w ten sposób polskiej wersji tekstu, dokonywał przekształceń tej wersji w tekst, filozoficznie zgodny z łacińską edycją. Nie było to łatwe, ponieważ zdanie filologicznie poprawne i stylistycznie dobre w języku polskim nie zawsze wiernie oddawało skomplikowaną lub wieloznaczną myśl ujętą w łacińską formułę. Powstała więc druga wersja polskiego tłumaczenia, dokonana, przez M. Gogacza w oparciu o tekst łaciński i polski. Chodziło o to, aby filologiczną wierność wobec łacińskiego tekstu i językową poprawność polskiego tłumaczenia uzgodnić z filozoficzną wiernością przykładu. Konsultorem drugiej wersji tłumaczenia, sprawdzającym przekład wspólnie z M. Gogaczem, jest mgr filologii klasycznej M. Kaczmarkowski, któremu w tym miejscu serdecznie dziękuję. M. Gogacz połączył obie wersje tłumaczenia w jedną całość. Powstała w ten sposób nowa wersja polskiego przekładu. Tę wersję publikujemy uświadamiając sobie, że jest ona mimo wszystko daleka od doskonałości. Ponieważ o doborze terminów filozoficznych i kształcie tłumaczenia ostatecznie rozstrzygały decyzje M. Gogacza na niego głównie spada odpowiedzialność za przekład.

Trudności w ustaleniu filologicznej i filozoficznej wierności przekładu wobec tekstu „Księgi” niech zilustruje przykład poszukiwania odpowiedniego w języku polskim słowa dla nawet nie centralnego, prawie ubocznego - terminu „fixio”.

Termin „fixio” najpierw oznacza „umocowanie”, „przymocowanie”, „przygwożdżenie”. Może oznaczać także „trwałość”, „utrwalenie”, „trwanie”. Używany jest bardzo często na oznaczenie „umocowania” i „utrwalenia”. W łacinie mówi się np. „crucifixus”, a w języku polskim używa się terminu np. „zafiksowanie” czegoś, czyli

ustalenie czegoś, zdecydowanie. W tekście filozoficznym operatywniejsze jest znaczenie „utrwalenia”, „trwania”, „trwałości”. Które jednak z tych znaczeń wybrać, aby wiernie oddać myśl tekstu „Księgi”? Dyskusja dotyczyła dwu znaczeń: „trwanie” i „trwałość”. „Trwanie” oznacza jakiś proces, coś jeszcze nie dokonanego. „Trwałość” już jest czymś zamkniętym, zdecydowanym. Ponieważ „fixio” charakteryzuje w „Księdze” głównie substancję, która przecież jest czymś już dokonanym, już zdecydowanym, już bytującym, należało związać z nią raczej „trwałość” niż „trwanie”. Dla rzeczownika „fixio” przyjęto więc znaczenie „trwałość”, dla odmian czasownikowych znaczenie tego terminu w czasie dokonanym, a więc „trwały”. Stąd np. w zdaniu 192 (podaję tylko nr zdania, bez numeru twierdzenia) wyrażenie: „in fixione sua”, przetłumaczono „w swej trwałości”. W zdaniu 207 „fixio” oddano przez „trwałość”. Odmiany czasownikowe: „fixum” - „trwałe” (54), „fixa” - „trwała” (128), „fixa” - „trwała” (129), „fixa” - „trwała” (157), „fixa” - „trwała” (188).

Decyzja na przyjęcie dla „fixio” polskiego odpowiednika „trwałość” lub dla wersji czasownikowych „trwały”, nie była łatwa z dwu względów: pierwszy - to sugestia przekładu Bardenhewera, drugi - to wynikające z tego tłumaczenia konsekwencje filozoficzne.

W twierdzeniu XXIX, zdanie 204, znajduje się następujące wyrażenie: „inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore”. W polskim tekście przetłumaczono to w taki sposób: „między substancjami trwałymi a substancjami pociętymi w czasie”. Otóż O. Bardenhewer przetłumaczył ten fragment wprost z arabskiego inaczej (u Bardenhewera s. 111); „zwischen den subsistirenden Vasen und den von der Zeit sich loslösenden Wesen”. Gdy względnie dosłownie przyłożymy na język polski tłumaczenie Bardenhewera, otrzymujemy następujący tekst: „między samodzielnie bytującymi substancjami i przez czas odłączonymi substancjami”. Dla terminu „fixa” Bardenhewer przyjmuje znaczenie „subsistierend”, czyli „bytując”. Sugestia jest mocna. Zanim jednak zapoznałem się z nią, już sam tekst łaciński skłaniał do tłumaczenia „fixa” przez „bytująca”. Przyjęcie jednak tego znaczenia wprowadzało zamieszanie i nie pozwalało wyraźnie odróżnić ważnego w tekście „Księgi” znaczenia terminu „esse”. Jeżeli „esse” trzeba tłumaczyć jako „bytowanie”, to nie można „fixa” oddać przez „bytująca”. Z tego powodu zdecydowano się na zatrzymanie dla terminu „fixa” znaczenia „trwała”, a „bytowanie” konsekwentnie związane z terminem „esse”. Bardenhewer tłumaczy „esse” przez „des Sein” (s. 65, pierwsze zdanie twierdzenia IV). Decyduje się więc na termin „byt”, co - wydaje się - jest jednak interpretacją tekstu. Może nie wyczuwając różnic między znaczeniem terminów „byt”, „bytowanie” „istnienie”,

„istota”, Bardenhewer oświadcza na s. 194 swej książki, że „fixio” tłumaczy przez „Existenz oder Subsistenz”, a „fixus” przez „subsistirend”. Takie ustalenie jest potrzebne i informuje czytelnika. Czy jednak uwzględniła dość subtelne odrębności między sytuacjami ontycznymi, opisywanymi w „Księdze o przyczynach”?

Dodajmy poza tym, że w zdaniu 207 „Księgi” autor powtarza ujęcie ze zdania 204 i pisze, że „inter substantias sectas in tempore et inter substantias sempiternas”... Przeciwstawia więc substancje pocięte w czasie substancjom wiecznym. Autor „Księgi” wyróżnia więc trzy rodzaje substancji: substancje trwałe, substancje pocięte w czasie i substancje wieczne. Czy więc można, jak sugeruje Bardenhewer, termin „substancje trwałe” („inter substantias fixas”) tłumaczyć przez „samodzielnie bytujące „substancje” („zwischen den subsistirenden Wesen”)? Przecież substancje wieczne także bytują i tym bardziej bytują samodzielnie! Bardenhewer dla terminów „sectas in tempore” i „sempiternas” przyjmuje tłumaczenie: „zwischen den zeitlichen Wesen, welche sich von der Zeit loslösen, und den immerwährenden Wesen” (s. 112). Bardenhewer zamiast używanego „subsistirenden” wprowadza teraz termin „zeitlichen”. Uzyskuje przeciwstawienie: substancje „czasowe” i substancje „ustawiczne”, „ciągłe”. Owszem, niełatwo w przekładzie utrzymać zawsze te same znaczenia danych terminów. W polskim przekładzie trudno było konsekwentnie zachować różnicę np. między „fixa” i „stans”. Centralne jednak terminy, takie jak „esse”, nie mogą zagubić swego podstawowego znaczenia. Nie można więc „fixa” tłumaczyć jako „bytująca”, skoro to znaczenie wiąże się z terminem „esse”. I tym bardziej nie można „fixio” tłumaczyć przez „istnienie” („Existenz”), skoro wiemy, że - jak to podkreśla choćby P. Duhem, czy H. D. Saffrey - w „Księdze o przyczynach” nie pojawia się zagadnienie i termin istnienie. „Fixio” więc musi oznaczać „trwałość”, a „fixa” musi znaczyć „trwała”.

Ustalenie znaczenia centralnych terminów dla treści „Księgi”, jak np. terminu „esse”, wymagało analiz głównie filozoficznych, pozwalających odpowiednio nazwać po polsku ten stan bytowy, o którym mówił autor „Księgi”. Zorientowanie się dokładnie w jego rozumieniach wymaga jednak terenu, którym byłaby osobna książka, poświęcona analizie czy skomentowaniu problemów, zawartych w „Księdze o przyczynach”. Na etapie podjętych informacji o stanie badań nad „Księgą” można było zreferować tylko niektóre, dyskusyjne w literaturze filozoficznej problemy z zakresu metafizyki, prezentowanej przez „Księgę o przyczynach”.

CZEŚĆ DRUGA

LIBER DE CAUSIS

KSIĘGA O PRZYCZYNACH

Tłumaczenie: Zofia Brzostowska, Mieczysław Gogacz

Przypisy, słownik, bibliografia: Mieczysław Gogacz

I. Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.

1. Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda.

2. Cum ergo removet causa universalis secunda virtutem suam a re, causa universalis prima non aufert virtutem suam ab ea.

3. Quod est quia causa universalis prima agit in causatum causae secundae, antequam agat in ipsum causa universalis secunda quae sequitur ipsam.

4. Cum ergo agit causa secunda, quae sequitur, causatum, non excusat ipsius actio a causa prima quae est supra ipsam.

5. Et quando separatur causa secunda a causato, quod sequitur ipsam, non separatur ab eo prima quae est supra ipsam, quoniam

I. Każda znakomitsza przyczyna więcej rozlewa (mocy) na swój skutek niż powszechna przyczyna druga.

1. Każda znakomitsza przyczyna więcej rozlewa (mocy) na swój skutek¹⁸³ niż powszechna przyczyna druga.

2. Gdy bowiem powszechna przyczyna druga pozbawia rzecz swojej mocy, powszechna przyczyna pierwsza nie zabiera jej swojej mocy.

3. Jest tak dlatego, że powszechna przyczyna pierwsza działa na to, co (zostało) przez przyczynę drugą uprzyczynowane, zanim na ten skutek oddziała powszechna przyczyna druga, która następuje po pierwszej.

4. Gdy więc przyczyna druga, która występuje później, sprawia skutek, jej działanie nie wyklucza przyczyny pierwszej, która jest ponad nią.

5. I kiedy przyczyna druga oddziela się od skutku, który po niej następuje, nie oddziela się od niego pierwsza, znajdująca się nad nią,

¹⁸³ Dla terminu „causatum” przyjmuje się ze względów stylistycznych dwuzamiennie tłumaczenia: „skutek” i „to, co uprzyczynowane”. W zdaniu np. 3 wyrażenie „działa na skutek” (agit in causatum), mogłoby wprowadzić niejasność: nie chodzi tu o „działanie wskutek czegoś”, lecz o wpływ na to, co uprzyczynowane.

est causa ei [...].

6. Et nos quidem exemplificamus illud per esse et vivum et hominem.

7. Quod est quia oportet ut sit res esse in primis, deinde vivum, postea homo.

8. Vivum ergo est causa hominis propinqua; et esse, causa eius longinqua.

9. Esse ergo vehementius est causa homini quam vivum, quoniam est causa vivo quod est causa homini.

10. Et similiter, quando ponis rationalitatem causam homini, est esse vehementius causa homini quam rationalitas, quoniam est causa causae eius.

11. Et illius quod dicimus significatio est quod quando tu removes virtutem rationalem ab homine, non remanet homo sed remanet vivum, spirans, sensibile. Et quando removes ab eo vivum, non remanet vivum sed remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo, sed removetur vivum; quoniam causa non removetur per remotionem causati sui, remanet ergo homo esse. Cum ergo individuum non est homo, est animal et, est esse tantum.

ponieważ jest jego¹⁸⁴ przyczyną [...].

6. Przedstawiamy to na przykładzie bytowania¹⁸⁵ i tego, co żywe¹⁸⁶, i człowieka.

7. Jest tak dlatego, że trzeba, aby rzecz była najpierw bytowaniem, następnie czymś żywym, później człowiekiem.

8. Coś więc żywego jest bliższą przyczyną człowieka; a bytowanie - jego przyczyną dalszą.

9. Bytowanie wobec tego jest w większym stopniu przyczyną człowieka niż coś żywego, ponieważ jest przyczyną czegoś żywego, które jest przyczyną człowieka.

10. I podobnie, gdy założysz, że rozumność jest przyczyną człowieka, to bytowanie jest w większym stopniu przyczyną człowieka niż rozumność ponieważ jest przyczyną jego przyczyny.

11. A sens¹⁸⁷ tego, o czym mówimy, jest taki, że kiedy pozbawiasz człowieka rozumnej mocy, nie pozostaje człowiekiem, lecz pozostaje czymś żywym, oddychającym, obdarzonym zmysłami. A kiedy oddzielasz od niego to, co żywe, nie pozostaje czymś żywym, lecz pozostaje bytowaniem, ponieważ bytowanie nie zostało mu odebrane; zostało odebrane to, co żywe; ponieważ przyczyna nie przestaje działać po oddzieleniu się jej skutku, pozostaje więc bytowanie człowieka. Gdy więc jednostka nie jest człowiekiem, jest czymś żywym obdarzonym zmysłami, a jeżeli nie jest czymś

¹⁸⁴ Uszkodzony w tym miejscu tekst łaciński nie pozwala rozstrzygnąć, czy zaimek „ei” odnosi się do „causatum”, czy do „causa”. Rozstrzyga się zagadnienie wiążąc „ei” z „causatum”, ponieważ w zdaniu jest podkreślony związek przyczyny pierwszej właśnie ze skutkiem („non separatur ab eo prima”). (Nawiasy kwadratowe wprowadził edytor tekstu łacińskiego, nawiasy okrągłe pochodzą od tłumacza).

¹⁸⁵ „esse” tłumaczy się przez „bytowanie”. Próbę uzasadnienia takiego przekładu zawiera w tej książce rozdział 9 p.t. Uwagi przygotowujące do zrozumienia „esse”.

¹⁸⁶ „Vivum” nie można tłumaczyć przez „życie”, ponieważ w zdaniu 104 występuje termin „vita”.

¹⁸⁷ „Significatio” oddaje się w tym wypadku terminem „sens”. W innych zdaniach ze względu na kontekst „significatio” tłumaczy się przez „dowód” (np. w zdaniu 23).

12. *Iam igitur manifestum est et planum quod causa prima longinqua est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa rei quam causa propinqua.*

13. *Et propter illud fit eius operatio vehementioris adhaerentiae cum re quam operatio causae propinqua. Et hoc quidem non fit secundum hoc, nisi quia res in primis non patitur nisi a virtute longinqua; deinde patitur secundo a virtute quae est sub prima.*

14. *Et causa prima adiuvat secundam causam super operationem suam, quoniam omnem operationem quam causa efficit secunda, et prima causa efficit; verumtamen efficit eam per modum alium, altiorem et sublimiorem.*

15. *Et quando removetur causa secunda a causato suo, non removetur ab eo causa prima, quoniam causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua.*

16. *Et non igitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae secundae nisi per virtutem causae primae.*

17. *Quod est quia causa secunda quando facit rem, influit causa prima quae est supra eam super illam rem de virtute sua, quare est supra adhaeret ei adhaerentia vehementi et servat eam.*

18. *Iam ergo manifestum est et planum quod causa longinqua est vehementius causa rei quam causa propinqua quae sequitur eam, et quod ipsa influit virtutem suam super eam, et servat eam, et non separatur ab ea separatione*

żywym obdarzonym zmysłami¹⁸⁸, jest tylko bytowaniem.

12. Widać więc już całkiem wyraźnie, że dalsza przyczyna pierwsza jest czymś, co więcej ogarnia, i jest w większym stopniu przyczyną rzeczy niż przyczyna bliższa.

13. I z tego powodu jej działanie jest silniej związane z rzeczą niż działanie przyczyny bliższej. A jest tak tylko dlatego, że rzecz najpierw doznaje (działania) od mocy dalszej; później, wtórnie doznaje (go) od mocy, która podlega pierwszej.

14. A przyczyna pierwsza wspomaga przyczynę drugą w jej działaniu, ponieważ każde działanie, które spełnia przyczyna druga, spełnia też pierwsza przyczyna; spełnia je jednak w inny sposób, wyższy i wznioślejszy.

15. I kiedy przyczyna druga oddala się od swego skutku, nie oddala się od niego przyczyna pierwsza, ponieważ przyczyna pierwsza jest więcej i bardziej związana z rzeczą niż przyczyna bliższa.

16. A skutek wiąże się z przyczyną drugą tylko poprzez moc przyczyny pierwszej.

17. Jest tak dlatego, że gdy przyczyna druga sprawia rzecz, to przyczyna pierwsza, która jest ponad przyczyną drugą, rozlewa na tę rzecz swoją moc, i z tego względu wiąże się z nią bardzo mocnymi więzami¹⁸⁹ i ją zachowuje.

18. Widać więc już całkiem wyraźnie, że przyczyna dalsza jest w większym stopniu przyczyną rzeczy niż przyczyna bliższa, która następuje po niej, oraz że przyczyna dalsza rozlewa swoją moc na rzecz i tę rzecz

¹⁸⁸ Unikając terminu „zwierzę” tłumaczy się „animal” przez „to, co żywe, obdarzone zmysłami”, zgodnie zresztą z filozoficzną tradycją rozumienia tego terminu.

¹⁸⁹ Zachowuje się tu występujący w tekście łacińskim orientalizm powtarzając „wiąże (...) więzami”. Por. zdanie 18.

suae causae propinqua, immo remanet in ea et adhaeret ei adhaerentia vehementi, secundum quod ostendimus et exposuimus.

zachowuje, i nie oddziela się od niej po oddzieleniu się jej przyczyny bliższej, owszem, zostaje w niej i wiąże się z nią bardzo mocnymi więzami, jak pokazaliśmy i wyłożyliśmy.

II. Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem et supra tempus.

II. Każde bytowanie wyższe albo przewyższa wieczność i jest przed nią, albo jest z wiecznością, albo jest po wieczności.

19. Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut est post aeternitatem sed supra tempus.

19. Każde bytowanie wyższe¹⁹⁰ albo przewyższa wieczność i jest przed nią, albo jest z wiecznością, albo jest po wieczności.

20. Esse vero quod est ante aeternitatem est causa prima, quoniam est causa ei.

20. Bytowanie więc, które jest przed wiecznością, jest przyczyną pierwszą, ponieważ jest przyczyną wieczności.

21. Sed esse quod est cum aeternitate est intelligentia quoniam est esse secundum, [secundum habitudinem unam, unde non patitur neque destruitur.]

21. Lecz bytowanie, które jest z wiecznością, jest inteligencją¹⁹¹, ponieważ jest drugim bytowaniem [posiadającym tę jedną właściwość, że nie doznaje (działania) i nie ulega niszczeniu].

22. Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus.

22. Bytowanie więc, które jest po wieczności a przed czasem, jest duszą, ponieważ jest na granicy: poniżej wieczności i ponad czasem.¹⁹²

23. Et significatio quod causa prima est ante aeternitatem ipsam, est quod esse in ipsa est acquisitum.

23. A dowodem na to, że przyczyna pierwsza znajduje się nawet przed wiecznością, jest (fakt), że bytowanie wieczności jest czymś nabytym.

24. Et dico quod omnis aeternitas est esse, sed non omne esse est aeternitas. Ergo esse est plus commune quam aeternitas. - Et causa prima est supra aeternitatem, quoniam aeternitas est causatus ipsius.

24. I twierzę, że każda wieczność jest bytowaniem, lecz nie każde bytowanie jest wiecznością. Bytowanie więc jest czymś powszechniejszym niż wieczność. A przyczyna pierwsza jest ponad wiecznością, ponieważ wieczność jest jej skutkiem.

25. Et intelligentia [apponitur vel] parificatur

25. A inteligencja [nakłada się] na wieczność lub

¹⁹⁰. Por. w części „Stan badań” rozdział 9, uwagi o „esse superius” i o „enter ens”.

¹⁹¹ „Intelligentia” w „Księdze o przyczynach” według wyjaśnień A.Pattina, *Le Liber de causis*, s.7, odpowiadające arabskiemu „achili” oznacza bytowanie czysto duchowe, przewyższające aniołów i dusze, lecz niższe od przyczyny pierwszej.

¹⁹² Należy zwrócić uwagę, że wyrażenie „na granicy” jest tłumaczeniem sławnego sformułowania i problemu „anima... in horizonte”.

- aeternitati, quoniam extenditur cum ea; et non alteratur neque destruitur.
26. Et anima annexa est cum aeternitate inferius quoniam est susceptibilior impressionis quam intelligentia, et es supra tempus, quoniam est causa temporis.
- III. Omnis anima nobilis tres habet operationes; [nam ex operibus eius est] operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina.
27. Omnis anima nobilis tres habet operationes: [nam ex operibus eius est] operatio animalis et operatio intellectibilis et operatio divina.
28. Operatio autem divina est quoniam ipsa parat naturam cum virtute quae est in ipsa a causa prima.
29. Eius autem operatio intellectibilis est quoniam ipsa scit res per virtutem intelligentiae quae est in ipsa.
30. Operatio autem eius animalis est quoniam ipsa movet corpus primum et omnia corpora et naturalia, quoniam ipsa est causa motus corporum et causa operationes naturae.
31. Et non efficit anima has operationes nisi quoniam ipsa est exemplum superioris virtutis.
32. Quod est quia causa prima creavit esse animae mediante intelligentia, et propter illud facta est anima efficiens operationem divinam.
33. Postquam ergo creavit causa prima esse
- jest jej równa, ponieważ rozciąga się (tak daleko) jak ona; i nie zmienia się ani nie niszczy.
26. A dusza jest związana z wiecznością niżej, ponieważ bardziej niż inteligencja podlega odciśnięciu i jest ponad czasem, ponieważ jest przyczyną czasu.
- III. Każda dusza doskonała spełnia trzy działania; [bowiem do jej działań należy] działanie duchowe, i działanie umysłowe, i działanie boskie.
27. Każda dusza doskonała¹⁹³ spełnia trzy działania; [bowiem do jej działań należy] działanie duchowe¹⁹⁴, i działanie umysłowe, i działanie boskie.
28. Działanie boskie polega na tym, że przysposabia ono naturę mocą, która pochodzi w niej (naturze) od przyczyny pierwszej.
29. Jej działanie umysłowe polega na tym, że zna ona rzecz mocą inteligencji, która jest w niej.
30. Jej działanie duchowe polega na tym, że porusza ona ciało pierwsze i wszystkie ciała naturalne, ponieważ jest ona przyczyną ruchu ciał oraz przyczyną działania natury.
31. A dusza tylko dlatego sprawia te działania, że jest odbiciem¹⁹⁵ mocy wyższej.
32. Jest tak dlatego, że przyczyna pierwsza stworzyła bytowanie duszy poprzez inteligencję i z tego powodu dusza stała się czymś sprawiającym działanie boskie.
33. Gdy więc przyczyna pierwsza

¹⁹³ Termin „nobilis” oznaczający, że coś jest sławne, znane, znakomite, szlachetne, tłumaczy się przez „doskonała”, lecz nie w sensie wartości moralnej; chodzi o podkreślenie, że „anima nobilis” jest bliżej przyczyny pierwszej niż dusze niższe.

¹⁹⁴ „Operatio animalis” tłumaczy się przez „duchowe” idąc za sugestią A. Pattina, s. 52, który powołując się na Alberta Wielkiego i Dominika Gundisalwi stwierdza, że w „Księdze o przyczynach” „animalis” wiąże się z „anima”, a nie z „animal”. Por. w tekście „Księgi” zdanie 88: „animalis” wiąże się tam właśnie z „anima”.

¹⁹⁵ „Exemplum” tłumaczy się tu przez „odbicie”, a nie przez „wzór”, ponieważ w kontekście słowo to wskazuje na skutek a nie na przyczynę. Zagadnienie „exemplum” por. w zdaniach 115-119.

animae, posuit eam sicut [stramentum] intelligentiae in quod efficiat operationes suas.

34. Propter illud ergo anima intellectibilis efficit operationem intelligentiae, facta est inferioris operationis quam ipsa in impressione sua in id quod est sub ipsa.

35. Quod est quia ipsa non imprimit in res nisi per motum, scilicet quia non recipit quod est sub ea operationem eius nisi ipsa moveat ipsum. Propter hanc ergo causam fit quod anima movet corpora; de proprietate namque animae est ut vivificet corpora, quando influit super ea virtutem suam, et directe producit ea ad operationem rectam.

36. Manifestum est igitur nunc quod anima habet tres operationes, quoniam habet virtutes tres: scilicet virtutem divinam et virtutem intelligentiae et virtutem eius essentiae, secundum quod narravimus et ostendimus.

IV. Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.

37. Prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum aliud.

38. Quod est quia esse est supra sensum et supra animam et supra intelligentiam, et non est post causam primam latius neque prius creatum ipso.

39. Propter illud ergo factum est superius creatis rebus omnibus et vehementius unitum.

stworzyłabytowanie duszy, uczyniła ją dla inteligencji jakby [podłożem]¹⁹⁶, wobec którego mogłaby sprawiać swoje działanie.

34. Z tego więc powodu dusza umysłowa sprawia działanie umysłowe. I ponieważ dusza przyjmuje odcisnięcie inteligencji, spełnia niższe działa nie niż (właściwe inteligencji) odciskanie w tym, co jest pod nią.

35. Jest tak dlatego, że dusza (dokonuje) odcisnięcia w rzeczy tylko przez ruch; znaczy to, że przyjmuje jego działanie, które jest pod nią, tylko wtedy, gdy sama spowoduje ruch. Dzięki więc tej przyczynie jest tak, że dusza porusza ciała; właściwością bowiem duszy jest to, że ożywia ciała, gdy rozlewa na nie swoją moc i prowadzi je prosto do właściwego działania.

36. Widać więc teraz, że dusza spełnia trzy działania; ponieważ ma potrójną moc: mianowicie moc boską, i moc inteligencji, oraz moc swej istoty, co czym mówiliśmy i co wykazaliśmy.

IV. Pierwsze z rzeczy stworzonych jest bytowanie i nie ma nic innego stworzonego przed nim.

37. Pierwsze z rzeczy stworzonych jest bytowanie i nie ma nic innego stworzonego przed nim.

38. Jest tak dlatego, że bytowanie jest ponad tym, co zmysłowe, i ponad duszą, i ponad inteligencją; i po przyczynie pierwszej nie ma niczego pełniej niż ono i wcześniej stworzonego.

39. Z tego więc powodu stało się czymś wyższym niż wszystkie rzeczy stworzone i czymś w większym stopniu.

¹⁹⁶ „Stramentum”; dosłownie tłumacząc dusza jest jakby „podściółką” inteligencji i „siodłem” (a więc terenem) jej działań.

40. Et non est factum ita nisi propter suam propinquitatem esse puro et uni et vero in quo non est multitudo aliquorum modorum.

41. Et esse creatum quamvis sit unum tamen multiplicatur, scilicet quia ipsum recipit multipliciter.

42. Et ipsum quidem non est factum multa nisi quia ipsum, quamvis sit simplex et non sit in creatis simpliciter eo, tamen est compositum ex finito et infinito.

43. Quod est quia omne quod ex eo sequitur causam primam est achili [id est] intelligentia, completa et ultima in potentia et reliquis bonitatibus.

44. Et formae intellectibiles in ipso sunt latiores et vehementius universales. Et quod ex eo est inferius est intelligentia iterum, verumtatem est sub illa intelligentia in complemento et virtute et bonitatibus. Et non sunt formae intellectibiles in illa ita dilatatae sicut est earum latitudo in illa intelligentia. Et esse quidem creatum primum est intelligentia totum, verumtatem intelligentia in ipso est diversa per modum quem diximus.

45. Et quia diversificatur intelligentia, fit illic forma intellectibilis diversa. Et sicut ex forma una, propterea quod diversificatur, in mundo inferiori proveniunt individua infinita in multitudine, similiter ex esse creato primo, propterea quod diversificatur, apparent formae intellectibiles infinite.

46. Verumtatem, quamvis diversificentur non seiunguntur ab invicem, sicut est seiunctio individuorum.

47. Quod est quoniam ipsae uniuntur absque

40. A stało się takie tylko ze względu na swoją bliskość wobec czystego, jednego i prawdziwego bytowania, w którym nie ma żadnych odmian wielości.

41. I bytowanie stworzone chociaż jest jedno, mnoży się jednak, mianowicie dlatego, że przyjmuje on zwielokrotnienie.

42. I ono właśnie jest uczynione wielością jako to oto (bytowanie), (i) chociaż jest proste i nie ma wśród stworzeń nic od niego prostszego, jednak jest złożone z tego, co skończone i nieskończone.

43. Jest tak dlatego, że wszystko, co z niego idzie po przyczynie pierwszej, jest „achili”, (to znaczy) inteligencją, zupełną i ostateczną w możliwości oraz pozostałych dobrach.

44. A zawarte w nim formy umysłowe są rozleglejsze i w większym stopniu powszechne. A to, co z niego jest niżej, jest również inteligencją, jest jednak pod tą inteligencją dodatkiem, tak co do mocy, jak i co do dobra. A formy umysłowe nie są w niej tak rozprzestrzenione, jak ich rozległość w tej inteligencji. Wprawdzie pierwsze bytowanie stworzone jest całe inteligencją, to jednak (ta) w nim inteligencja jest (od niego) różna w sposób, który omówiliśmy.

45. A ponieważ różnicuje się inteligencja, (to i) zmienia się w niej forma umysłowa. I jak z jednej formy, ponieważ się różnicuje, pochodzą w świecie niższym nieskończone w ilości jednostki, tak podobnie z pierwszego bytowania stworzonego, z tej racji że się różnicuje, zjawiają się w nieskończonej ilości formy umysłowe.

46. Jednak, chociaż się różnicują, nie oddzielają się wzajemnie (od siebie), tak jak oddzielają się jednostki.

47. Jest tak, ponieważ łączą się one bez

corruptione et separantur absque seiunctione, quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudo in unitate.

48. Et intelligentiae primae influunt super intelligentias secundas bonitates quas recipiunt a causa prima, et intendunt bonitates in eis usquequo consequuntur ultimam earum.

(V). Intelligentiae superiores primae imprimunt formas stantes. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines.

49. Intelligentiae superiores primae, quae sequuntur causam primam, imprimunt formas secundas, stantes, quae non destruuntur ita ut sit necessarium iterare eas vice alia. Intelligentiae autem secundae imprimunt formas declines, separabiles, sicut est anima.

50. Ipsa namque est ex impressione intelligentiae secundae quae sequitur esse creatum inferius.

51. Et non multiplicantur animae nisi per modum quo multiplicantur intelligentiae. Quod est quia esse animae iterum habet finem, sed quod ex eo est inferius est infinitum.

52. Igitur animae quae sequuntur alachili [id est] intelligentiam, sunt completae, perfectae, paucae declinationis et separationis; et anima quae sequuntur esse inferius sunt in complemento et declinatione sub animabus superioribus.

53. Et anima superiores influunt bonitates, quas recipiunt ab intelligentia, super animas inferiores.

54. Et omnis anima recipiens ab intelligentia virtutem plus, est super impressionem fortior,

rozpadania, a oddzielają się bez odłączania, ponieważ są jednością zawierającą wielość i (są) wielością w jedności.

48. A inteligencje pierwsze rozlewają na inteligencje drugie dobra, które otrzymują od przyczyny pierwszej, i zmiierzają do tych dóbr, aż ostatnie z nich osiągną.

(V). Pierwsze inteligencje wyższe odciskają formy stałe. Inteligencje drugie odciskają formy powtarzalne.

49. Pierwsze inteligencje wyższe, które następują po pierwszej przyczynie, odciskają formy drugie, stałe, które nie niszczą tak, aby było konieczne powtarzanie ich po raz drugi. Natomiast inteligencje drugie odciskają formy powtarzalne, dające się odłączyć, takie jak dusza.

50. Ona bowiem powstaje z odcisnięcia inteligencji drugiej, która następuje niżej po bytowaniu stworzonym.

51. Dusze mnożą się tylko w taki sposób, w jaki mnożą się inteligencje. Jest tak dlatego, że bytowanie duszy jednak jest skończone, lecz to, co z niego jest niżej, jest nieskończone.

52. Dusze więc, które następują po "alachili", [to znaczy] inteligencji, są zupełne, doskonałe, o małym stopniu powtarzalności i oddzielenia; a dusze, które następują po bytowaniu niższym, są pod duszami wyższymi dodatkiem i czymś powtarzalnym.

53. A dusze wyższe rozlewają na dusze niższe dobra, które otrzymują od inteligencji.

54. I każda dusza, otrzymująca więcej mocy od inteligencji, jest silniejsza w odciskaniu, a to, co

et quod impressum est ab ea est fixum, stans, et est motus eius motus aequalis, continuus. Et illa in qua ex ea est virtus intelligentiae minus, est in impressione sub animabus primis, et est quod ab ea impressum est debile, evanescens, destructibile.

55. Verumtamen, quamvis sit ita, tamen permanent per generationem.

56. Iam ergo ostensum est quare factae sunt formae intellectibiles multae, et non est esse nisi unum, simplex, et quare factae sunt multae animae, quarum quaedam sunt fortiores aliis quibusdam, et esse earum est unum, simplex, in quo non est diversitas.

V (VI). Causa prima superior est omni narratione.

57. Causa prima superior est omni narratione. Et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsum, quoniam ipsa est supra omnem causam et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae.

58. Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen.

59. Ex illo ergo facta est prima sola cuius deficit narratio; et non est ita nisi quia supra ipsam non est causa per quam cognoscatur,

60. quia omnis quidem res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. Cum ergo res est causa tantum et non est causatum, non scitur per causam primam, neque narratur quoniam est superior narratione, neque

zostało przez nią odcisnięte, jest trwałe, stałe, i jego ruch jest ruchem równym, ciągłym. Ta natomiast, w którą (przeszła) z tamtej mniejsza moc inteligencji, jest w odciskaniu poniżej dusz pierwszych, i to, co sama odcisnie, jest słabe, znikome, niszczone.

55. A jednak, chociaż jest taka, trwa dzięki rodzeniu.

56. Już więc wykazano, dlaczego powstało wiele form umysłowych, i że bytowanie jest tylko jedno, proste, oraz dlaczego powstało wiele dusz, z których jedne są silniejsze od jakichś innych, i że ich bytowanie jest jedno, proste, w którym nie ma różnorodności.

V (VI). Przyczyna pierwsza wymyka się wszelkiemu określeniu

57. Przyczyna pierwsza wymyka się wszelkiemu określeniu. I nie wystarczy słów do jej określenia głównie wtedy, gdy próbujemy określić jej bytowanie, ponieważ jest ona ponad każdą przyczyną, a można ją określić tylko przez przyczyny drugie, które są oświetlane światłem przyczyny pierwszej.

58. Jest tak, ponieważ przyczyna pierwsza nie przestaje oświetlać swego skutku, a sama nie jest oświetlana innym światłem, ponieważ ona jest czystym światłem, ponad którym nie ma światła.

59. Z niego więc została utworzona sama pierwsza, której nie można wypowiedzieć; a jest tak dlatego, że ponad nią nie ma przyczyny, przez którą byłaby poznana.

60. Bo przecież każdą rzecz poznaje się i określa jedynie przez samą jej przyczynę. Gdy więc rzecz jest tylko przyczyną i nie jest skutkiem, nie jest poznawana przez przyczynę pierwszą, ani określana, ponieważ wymyka się określeniu, i

consequitur eam loquela.

61. Quod est quia narratio non fit nisi per loquelam, et loquela per intelligentiam, ei intelligentia per cogitationem, et cogitatio per meditationem, et meditatio per sensum. Causa autem prima est supra res omnes, quoniam est causa eis; propter illud ergo fit quod ipsa non cadit sub sensu et meditatione et cogitatione et intelligentia et loquela; non est ergo narrabilis.

62. Et dico iterum quod res, aut est sensibilis et cadit sub sensu, aut est meditabilis et cadit sub meditatione, aut est fixa stans secundum dispositionem unam et est intellectibilis, aut convertibilis vel destructibilis cadens sub generatione et corruptione et ens cadens sub cogitatione. Et causa prima est supra res intellectibiles sempiternas et supra res destructibiles, quapropter non cadunt super eam sensus neque meditatio neque cogitatio neque intelligentia.

63. Et ipsa quidem non significatur nisi ex causa secunda quae est intelligentia et non nominatur per nomen causati sui primi nisi per modum altiorem et meliorem, quoniam quod est causati est causae iterum, verumtatem per modum sublimiorem et meliorem et nobiliorem, sicut ostendimus.

VI (VII). Intelligentia est substantia quae non dividitur.

64. Intelligentia est substantia quae non

nie można jej omówić.

61. Jest tak dlatego, że określanie dokonuje się tylko dzięki mówieniu, a mówienie dzięki rozumieniu¹⁹⁷, a rozumienie dzięki myśleniu, a myślenie dzięki rozważaniu, a rozważanie dzięki doznawaniu zmysłowemu. Otóż przyczyna pierwsza jest ponad wszystkimi rzeczami, ponieważ jest ich przyczyną; z tego więc powodu dzieje się to, że nie podpada ona ani pod odczuwanie, ani rozważanie, ani myślenie, ani rozumienie, ani mówienie; nie można więc jej określić.

62. I również powtarzam, że rzecz albo jest poznawalna zmysłami i podpada pod zmysły, albo daje się rozważać i podpada pod rozważanie, albo jest trwała (i) stała dzięki jednej właściwości i można ją zrozumieć, albo (jest) zmienna lub niszczalna, podpadająca pod rodzenie oraz rozpadanie, i podpada pod myślenie. A przyczyna pierwsza jest ponad wiecznymi rzeczami umysłowymi oraz ponad rzeczami niszczalnymi, i z tego powodu nie dosięgają jej zmysły, ani rozważanie, ani myślenie, ani rozumienie.

63. I można ją wykazać na podstawie przyczyny drugiej, którą jest inteligencja, a imię jej pierwszego skutku można do niej odnieść tylko w sposób wyższy i lepszy, ponieważ to, co należy do skutku, należy również do przyczyny, lecz jednak w sposób wznioślejszy, i lepszy, i szlachetniejszy, jak pokazaliśmy.

VI.(VII). Inteligencja jest substancją niepodzielną.

64. Inteligencja jest substancją, która się nie

¹⁹⁷ W tym wypadku, w wyrażeniu „loquela per intelligentiam”, termin „intelligentia” nie oznacza oddzielonej substancji umysłowej.

dividitur.

65. Quod est quia si non est cum magnitudine neque corpus neque movetur, tunc procul dubio non dividitur.

66. Et irum omne divisibile non dividitur nisi aut in multitudinem aut in magnitudinem aut in motum suum.

67. Cum ergo res est secundum hanc dispositionem, est sub tempore, quoniam non recipit divisionem nisi in tempore. Et intelligentia quidem non est in tempore, immo est cum aeternitate; quapropter facta est altior et superior omni corpore et omni multitudine. Quod si inveniatur in ea multitudo, non invenitur nisi quasi res existens una. Cum ergo intelligentia sit secundum hunc modum, penitus divisionem non recipit.

68. Et significatio [quidem] illius est reditio sui super essentiam suam, scilicet quia non extenditur cum re extensa, ita ut sit una suarum extremitatum secunda ab alia.

69. Quod est quia quando vult scientiam rei corporalis [...] non extenditur cum ea, sed ipsa stat fixa secundum suam dispositionem; quoniam est forma a qua non pertransit aliquid. Et corpora quidem non sunt ita.

70. Et significatio [...] quod intelligentia non est corpus neque dividitur eius substantia et operatio eius, est quod utraeque sunt res una. Et intelligentia quidem est multa propter bonitates quae adveniunt ei a causa prima. Et ipsa quamvis multiplicetur per hunc modum,

dzieli.

65. Jest tale dlatego, że jeżeli nie ma wielkości, ani ciała, ani nie jest w ruchu, to bez wątpienia nie ulega podziałowi.

66. I również wszystko, co jest podzielne, dzieli się albo co do ilości, albo co do wielkości, albo co do swego ruchu.

67. Gdy więc rzecz posiada tę właściwość, podlega czasowi, ponieważ poddaje się podziałowi tylko w czasie. A inteligencja nie jest w czasie, jest raczej (związana) z wiecznością; z tego powodu jest wyższa i doskonalsza od każdego ciała i od każdej wielkości. Dlatego, gdyby znalazła się w niej wielość, to znalazłaby się jako coś jednego¹⁹⁸. Gdy więc inteligencja bytuje w taki sposób, zupełnie nie podlega podziałowi.

68. A dowodem tego jest jej powracanie do swej istoty, ponieważ przecież nie rozciąga się wraz z rzeczą rozciąglą tak, aby była jedną z jej granic różną od innej.

69. Jest tak dlatego, że kiedy chce wiedzy rzeczy cielesnej [...], nie staje się z nią rozciąglą¹⁹⁹, lecz pozostaje trwała zgodnie ze swą właściwością; jest bowiem formą, z której nic nie ubywa. A ciała takie nie są.

70. I dowodem [...], że inteligencja nie jest ciałem, i że nie dzieli się jej substancja, ani jej działanie, jest to, że jedno i drugie jest czymś jednym. A inteligencji jest wiele ze względu na dobra, jakie jej przypadają ze strony przyczyny pierwszej. I sama, chociaż w ten sposób się

⁵⁷ Wyrażenie „quasi res existens una” może niepokoić swym egzystencjalnym terminem. Wiemy jednak, że w „Księdze o przyczynach” nie występuje zagadnienie istnienia. Termin „existens” oznacza tu więc raczej potoczne „jest” w sensie „znajduje się”. W wielu rękopisach, przytoczonych przez A.Pattina, zamiast terminu „existens” znajduje się termin „sit”.

¹⁹⁹ A. Pattin, s. 63, podaje w przypisie pogląd Idziego Rzymianina, że w niektórych tekstach „Księgi” jest to ujęte negatywnie (nie jest rozciąglą), w innych pozytywnie (jest rozciąglą). I Idzi Rzymianin stwierdza w zacytowanym przez Pattina zdaniu, że obie wersje można przyjąć.

tamen quia appropinquat uni, fit unum et non dividitur. Et intelligentia quidem non recipit divisionem quoniam est primum creatum quod creatum est a causa prima, et unitas est dignior ea quam divisio.

71. Iam ergo verificatum est quod intelligentia substantia est quae non est cum magnitudine neque corpus neque movetur per aliquem modorum motus corporei: quapropter facta est supra tempus [et cum aeternitate], sicut ostendimus.

VII (VIII). Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se.

72. Omnis intelligentia scit quod est supra se et quod est sub se: verumtatem scit quod est sub se quoniam est causa ei, et scit quod est supra se quoniam acquirit bonitates ab eo.

73. Et intelligentia quidem est substantia intellectibilis; ergo secundum modum suae substantiae scit res quas acquirit desuper et res quibus est causa.

74. Ergo ipsa discernit quod est supra eam et quod est sub ea, et scit quod illud quod est supra se est causa ei et quod est sub ea est causatum ab ea; et cognoscit causam suam et causatum suum per modum qui est causa eius, scilicet per modum suae substantiae.

75. Et similiter omnis sciens non scit rem meliorem et rem inferiorem et deteriorem nisi secundum modum suae substantiae et sui esse, non secundum modum secundum quem res sunt.

mnoży, jednak, ponieważ zbliża się do jedni, staje się jednią, i nie dzieli się. I inteligencja nie podlega podziałowi, ponieważ jest czymś pierwszym stworzonym wśród tego, co stworzyła pierwsza przyczyna, i jedność bardziej jej przystoi niż podział.

71. Już więc sprawdzono, że inteligencja jest substancją, która nie ma ani wielkości, ani ciała, ani poruszania się jakimś ze sposobów ruchu ciała: jest z tego względu utworzona ponad czasem [i (razem) z wiecznością], jak wykazaliśmy.

VII (VIII). Każda inteligencja wie, co jest ponad nią i co jest pod nią.

72. Każda inteligencja wie, co jest ponad nią i co jest pod nią: jednak wie, co jest pod nią, bo jest tego przyczyną, i wie, co jest ponad nią, ponieważ od tego otrzymuje dobra.

73. I inteligencja jest substancją umysłową; na sposób więc swojej substancji zna rzeczy, które otrzymuje z góry, i rzeczy, których jest przyczyną.

74. Sama więc rozpoznaje to, co jest ponad nią, i to, co jest pod nią, oraz wie, że to, co jest ponad nią, jest jej przyczyną, i że to, co jest pod nią, jest jej skutkiem; i poznaje swoją przyczynę oraz swój skutek poprzez sposób, w jaki jest tego przyczyną²⁰⁰, mianowicie na sposób swojej substancji.

75. I podobnie każdy wiedzący zna rzecz lepszą i rzecz niższą oraz gorszą tylko na sposób swej substancji i swego bytowania, a nie na sposób, według którego są rzeczy.

²⁰⁰ Zauważmy, że A. Pattin s. 64, z wyrażeniem „per modum qui est causa eius” wiąże dwa inne tłumaczenia: „selon ce qu'elle est” i „in der Weise, in welcher sie selbst ist”, czyli „według tego, czym jest”.

76. Et si hoc ita est, tunc procul dubio bonitates quae descendunt super intelligentiam a causa prima, sunt in ea intellectibiles et similiter res corporeae sensibiles sunt in intelligentia intellectibiles.

77. Quod est quoniam res quae sunt in intelligentia non sunt impressiones ipsae, immo sunt causae impressionum. Et significatio illius est quod intelligentia ipsa est causa rerum quae sunt sub ea per hoc quod est intelligentia. Si ergo intelligentia est causa rerum per hoc quod est intelligentia, tunc procul dubio causae rerum in intelligentia sunt intellectibiles etiam.

78. Iam ergo manifestum est quod res supra intelligentiam et sub ea sunt per virtutem intellectibilem et similiter res corporeae cum intelligentia sunt intellectibiles et res intellectibiles in intelligentia sunt intellectibiles, quoniam ipsa est causa causae esse earum; et quoniam ipsa non apprehendit nisi per modum suae substantiae et ipsa, quia est intelligentia, apprehendit res apprehensione intellectibili, sive intellectibiles sint res sive corporeae.

VIII (IX). Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.

79. Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est causa prima.

80. Et virtus [quidem] intelligentiae est vehementioris unitatis quam res secundae quae sunt post eam, quoniam ipsae non accipiunt cognitionem eius. Et non est facta ita, nisi quia causa est ei quod est sub ea.

81. Et significatio eius est illud cuius rememoramus: intelligentia est regens omnes

76. A jeżeli tak jest, to niewątpliwie dobra, które zstępują na inteligencję od przyczyny pierwszej, są w niej umysłowe, i podobnie rzeczy cielesne, poznawalne zmysłami, są w inteligencji umysłowe.

77. Jest tak, ponieważ rzeczy, które są w inteligencji, nie są jej odcisnięciami, raczej są przyczynami odcisnięć. A dowodem tego jest to, że sama inteligencja jest przyczyną rzeczy, które są pod nią, z tego względu, że jest inteligencją. Jeżeli więc inteligencja jest przyczyną rzeczy przez to, że jest inteligencją, to bez wątpienia przyczyny rzeczy w inteligencji są także umysłowe.

78. Już więc jest jasne, że rzeczy ponad inteligencją i pod nią są dzięki mocy umysłowej, i podobnie rzeczy cielesne zawierające inteligencję są umysłowe, a rzeczy umysłowe w inteligencji są umysłowe, ponieważ jest ona przyczyną przyczyny ich bytowania; a ponieważ sama poznaje tylko na sposób swej substancji, i ponieważ jest inteligencją, poznaje (przy pomocy) poznania umysłowego rzeczy zarówno umysłowe jak i cielesne.

VIII (IX). Każda trwałość i istota inteligencji zależą od czystej dobroci, która jest pierwszą przyczyną.

79. Każda trwałość i istota inteligencji zależą od czystej dobroci, która jest pierwszą przyczyną.

80. [otóż] moc inteligencji ma większą jedność niż rzeczy drugie, które są po niej, ponieważ nie są one zdolne do jej poznania. A ona jest tak utworzona dlatego, że jest przyczyną tego, co jest pod nią.

81. A dowodem tego jest to, co raz jeszcze przypominamy: inteligencja rządzi wszystkimi

res quae sunt sub ea per virtutem divinam quae est in ea et per eam retinet res, quoniam per eam est causa rerum; et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea et comprehendit eas.

82. Quod est quoniam omne quod est primum rebus est causa eis, est retinens illas res et regens eas et non evadit ab eo ex ipsis aliquid propter virtutem suam altam. Ergo intelligentia est princeps rerum quae sunt sub ea et retinens eas et regens eas, sicut natura regit res quae sunt sub ea per virtutem intelligentiae. Et similiter intelligentia regit naturam per virtutem divinam.

83. Et intelligentia quidem non facta est retinens res quae sunt post eam et regens eas et suspendens virtutem suam super eas, nisi quoniam ipsae non sunt virtus substantialis ei, [immo] ipsa est virtus virtutum substantialium, quoniam est causa eis.

84. Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam.

85. Quod est quia natura continet generationem et anima continet naturam et intelligentia continet animam.

86. Ergo intelligentia continet omnes res; et non est facta intelligentia ita nisi propter causam primam quae supereminet omnibus rebus, quoniam est causa intelligentiae et animae et naturae et reliquis rebus.

87. Et causa quidem prima non est intelligentia neque anima neque natura, immo est supra [intelligentiam et] animam et

rzeczami, które są pod nią, poprzez moc boską w niej będącą i przez nią zachowuje rzeczy, ponieważ przez nią jest przyczyną rzeczy; ona to zachowuje wszystkie rzeczy, które są pod nią, oraz je ogarnia.

82. Jest tak, ponieważ wszystko, co jest dla rzeczy pierwsze i (co jest) ich przyczyną, zachowuje te rzeczy i rządzi nimi, i nic z nich nie wymyka się spod jego wpływu z powodu głęboko (sięgającej) jego mocy. Inteligencja więc jest pierwsza wśród rzeczy, które są pod nią, i zachowuje je oraz rządzi nimi, tak jak natura rządzi rzeczami, które są pod nią, mocą inteligencji. I podobnie inteligencja rządzi naturą poprzez moc boską.

83. A inteligencja zachowuje rzeczy, które są po niej, i rządzi nimi oraz rozciąga na nie swoją moc tylko dlatego, że one nie są jej mocą substancjalną, [raczej] sam jest mocą mocy substancjalnych, ponieważ jest ich przyczyną.

84. Inteligencja więc ogarnia to, co zrodzone, oraz naturę i granicę natury, mianowicie duszę, bowiem ona jest ponad naturą.

85. Jest tak dlatego, że natura zawiera²⁰¹ rodzenie, dusza zawiera naturę, a inteligencja zawiera duszę.

86. Inteligencja więc zawiera wszystkie rzeczy; inteligencja została tak utworzona tylko ze względu na przyczynę pierwszą, która przewyższa wszystkie rzeczy, ponieważ jest przyczyną inteligencji, i duszy, i natury, i pozostałych rzeczy.

87. A przyczyna pierwsza nie jest ani inteligencją, ani duszą, ani naturą, raczej jest ponad [inteligencją i] duszą i naturą, ponieważ stwarza

²⁰¹ „Continet” tłumaczy się przez „zawiera”, aby odróżnić tym terminem podobne znaczenie słowa „comprehendit”, tłumaczon tu przez „ogarnia”.

naturam, quoniam est creans omnes res. Verumtamen est creans intelligentiam absque medio et creans animam et naturam et reliquas res, mediante intelligentia.

88. Et scientia quidem divina non est sicut scientia intellectibilis neque sicut scientia animalis, immo est supra scientiam intelligentiae et scientiam animae, quoniam est creans scientias.

89. Et quidem virtus divina est supra omnem virtutem intellectibilem et animalem et naturalem, quoniam est causa omni virtuti.

90. Et intelligentia est habens yliathim quoniam est esse et forma et similiter anima est habens yliathim, et natura est habens yliathim. Et causae quidem primae non est yliathim, quoniam ipsa est esse tantum.

91. Quod si dixerit aliquis: necesse est ut sit yliathim, dicemus: yliathim suum est infinitum et individuum suum est bonitas pura, influens super intelligentiam omnes bonitates et super reliqua res mediante intelligentia.

IX (X). Omnis intelligentia plena est formis.

92. Omnis intelligentia plena est formis; verumtatem ex intelligentiis sunt quae continent formas minus universales et ex eis sunt quae continent formas plus universales.

93. Quod est quoniam formae quae sunt intelligentiis secundis inferioribus per modum particularem, sunt in intelligentiis primis per modum universalem; et formae

wszystkie rzeczy. Inteligencji jednak stwarza bezpośrednio²⁰² a duszę i naturę oraz pozostałe rzeczy stwarza przez pośrednictwo inteligencji.

88. I wiedza boska nie jest taka, jak wiedza umysłowa, ani jak wiedza duchowa, raczej jest ponad wiedzę inteligencji i wiedzę duszy, ponieważ stwarza (każdą) wiedzę.

89. A zatem moc boska jest ponad wszelką mocą umysłową i duchową oraz naturalną, ponieważ jest przyczyną każdej mocy.

90. I inteligencję charakteryzuje „yliathim”²⁰³, ponieważ jest bytowaniem i formą, podobnie też duszę charakteryzuje „yliathim” oraz harakteryzuje „yliathim” naturę. A przyczyna pierwsza nie ma „yliathim”, ponieważ jest ona tylko bytowaniem.

91. Gdyby ktoś powiedział: jest konieczne, aby było „yliathim”, odpowiemy: „yliathim” jest nieskończonością siebie, a jego swoistość stanowi czysta dobroć rozlewająca na inteligencję wszystkie dobra i przez pośrednictwo inteligencji na pozostałe rzeczy.

IX (X). Każda inteligencja jest pełna form.

92. Każda inteligencja jest pełna form; jednak spośród inteligencji są te (rzeczy), które zawierają formy mniej powszechne, i spośród nich są te, które zawierają formy bardziej powszechne.

93. Jest tak, ponieważ formy, które są w niższych inteligencjach drugich w sposób szczegółowy, w inteligencjach pierwszych są w sposób powszechny; i formy, które są w inteligencjach

²⁰² „Absque medio” tłumaczy się przez „bezpośrednio”. Pełny sens tego wyrażenia oznacza brak jakiegoś bytu, stanowiące go narzędzie lub coś pośredniczącego w stwarzaniu.

²⁰³ Por. w części „Stan badań” rozdział 11, pt. Czym jest „yliathim”? W związku z tym, że „yliathim” oznacza zbiorczość, powszechność, wyrażenie „est habens” tłumaczy się tu przez „charakteryzuje”.

quae sunt in intelligentiis primis per modum universalem sunt in intelligentiis secundis per modum particularem.

94. Et in primis intelligentiis est virtus magna, quoniam sunt vehementioris unitas quam intelligentiae secundae inferiores; et in intelligentiis secundis inferioribus sunt virtutes debiles, quoniam sunt minoris unitatis et plaris multiplicatis.

95. Quod est quia intelligentiae quae sunt propincae uni, puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, et intelligentiae quae sunt longinquoeres ab uno, puro vero sunt plaris quantitatis et debilioris virtutis.

96. Et quia intelligentiae propincae [uni], puro vero sunt minoris quantitatis et maioris virtutis, accidit inde ut formae quae procedunt ex intellegentiis primis, procedant processione universali unita [...].

97. Et nos [quidem] abbreviamus et dicimus quod formae quae adveniunt ex intelligentiis primis secundis sunt debilioris processiois et vehementioris separationis.

98. Quapropter fit quod intelligentiae secundae proiciunt visos suos super universalem formam, quae est in intelligentiis universalibus, et dividunt eam et separant eam, quoniam ipsae non possunt recipere illas formas secundum veritatem et certitudinem earum, nisi per modum secundum quem possunt recipere eas, [scilicet per separationem et divisionem.

99. Et similiter aliqua ex rebus non recipit quod est supra eam nisi per modum secundum quem potest recipere ipsum,] non per modum secundum quem est res recepta.

pierwszych w sposób powszechny, są w sposób szczegółowy w inteligencjach drugich.

94. A w pierwszych inteligencjach jest wielka moc, ponieważ są one w większym stopniu jednością niż drugie inteligencje niższe; a w niższych inteligencjach drugich są mo słabsze, ponieważ mają mniej jedności a więcej mnogości.

95. Jest tak dlatego, że inteligencje, które są blisko jedni, czystej prawdy, mają mniej ilości i większą moc, od jedni, czystej prawdy, ma więcej ilości i słabszą moc.

96. A ponieważ inteligencje bliskie [jedni] czystej prawdy mają mniej ilości a więcej mocy, wynika stąd, że formy, które pochodzą z inteligencji pierwszych, pochodzą w jednakowy, powszechny sposób²⁰⁴ [...].

97. My [zatem] ujmujemy to krócej i mówimy, że formy, które przychodzą z inteligencji pierwszych do drugich, charakteryzują się słabszym pochodzeniem a silniejszym oddzieleniem.

98. Z tego powodu jest tak, że inteligencje drugie kierują swoje spojrzenie na formę powszechną, która jest w inteligencjach powszechnych, i dzielą ją oraz ją wyodrębniają, ponieważ same mogą przyjąć te formy w ich prawdzie i pewności tylko w sposób, według którego mogą je przyjąć, [mianowicie przez wyodrębnienie i podział.

99. I podobnie każda z rzeczy przyjmuje to, co jest ponad nią, tylko w sposób, dzięki któremu może to przyjąć] a nie w sposób, w jaki jest (sama) rzeczą przyjętą.

²⁰⁴ „Formae... procédant processione universali unita”; Pattin przytacza następujące tłumaczenie tego zdania: „procèdent... selon une procession particulière, dispersée”.

X (XI). Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

100. Omnis intelligentia intelligit res sempiternas quae non destruuntur neque cadunt sub tempore.

101. Quod est quoniam si intelligentia est semper quae non movetur, tunc ipsa est causa rebus sempiternis quae non destruuntur [nec permutantur] neque cadunt sub generatione et corruptione. Et intelligentia quidem non est ita, nisi quia intelligit rem per esse suum, et esse suum est sempiternum quod non corrumpitur [...].

102. Cum ergo hoc sit ita, dicimus quod res destructibiles [...] sunt ex corporeitate, scilicet ex causa corporea temporali, non ex causa intellectibili aeterna.

XI (XII). Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.

103. Primorum omnium quaedam sunt in quibusdam per modum quo licet ut sit unum eorum in alio.

104. Quod est quia in esse sunt vita et intelligentia, et in vita sunt esse et intelligentia, et in intelligentia sunt esse et vita.

105. Verumtamen esse et vita in intelligentia sunt duae alachili, [id est] intelligentiae, et esse et intelligentia in vita sunt duae vitae, et intelligentia et vita in esse dunt duo esse.

106. Et illud [quidem] non est ita nisi quia unumquodque primorum aut est causa aut

X (XI). Każda inteligencja pojmuje rzeczy wieczne, które nie niszczą, ani nie podlegają czasowi.

100. Każda inteligencja pojmuje rzeczy wieczne, które nie niszczą, ani nie podlegają czasowi.

101. Jest tak, ponieważ, jeżeli inteligencja jest zawsze tym, co nie jest poruszone, jest wtedy przyczyną rzeczy wiecznych, które nie niszczą [ani nie zmieniają się], ani nie podlegają rodzeniu i rozpadowi. I inteligencja jest taka tylko przez to, że pojmuje rzecz swoim bytowaniem, a jej bytowanie jest wieczne, bo nie ulega rozpadowi [...].

102. Skoro więc tak jest, mówimy, że rzeczy niszczone [...] są z cielesności, mianowicie z czasowej przyczyny cielesnej, (a) nie z wiecznej przyczyny umysłowej.

XI (XII). Niektóre spośród (tych) wszystkich, które są pierwsze, są w innych na sposób, który pozwala, aby była z nich jedność w czymś innym.

103. Niektóre spośród (tych) wszystkich, które są pierwsze, są w innych na sposób, który pozwala, aby była z nich jedność w czymś innym.

104. Jest tak dlatego, że w bytowaniu jest życie i inteligencja, a w życiu jest bytowanie i inteligencja, a w inteligencji jest bytowanie i życie.

105. Jednak bytowanie i życie są w inteligencji dwiema "alachili", [to znaczy] inteligencjami, a bytowanie oraz inteligencja są w życiu dwoma (rodzajami) życia, a inteligencja i życie są w bytowaniu dwoma bytowaniami.

106. A jest to w taki sposób wtedy, gdy któreś z tych, które są pierwsze, jest albo przyczyną, albo

causatum. Causatum ergo in causa est per modum causae et causa in causato per modum causati.

107. Et nos [quidem] abbreviamus et dicimus quod res agens in rem per modum causae non est in ea nisi per modum quo est causa eius, sicut sensus in anima per modum animale, et anima in intelligentia per modum intellectibilem, et intelligentia in esse per modum essentielle, et esse primum in intelligentia per modum intellectibilem, et anima in sensu per modum sensibilem.

108. Et redeamus et dicamus quod sensus in anima et intelligentia in causa prima sunt per modos suos, secundum quod ostendimus.

XII (XIII). Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.

109. Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.

110. Quod est quia intelligens et intellectum sunt simul, cum ergo est intelligentia intelligens et intellectum, tunc procul dubio videt essentiam suam.

111. Et, quando videt essentiam suam, scit quod intelligit per intelligentiam essentiam suam.

112. Et, quando scit essentiam suam, scit reliquas res quae sunt sub ea, quoniam sunt ex ea.

113. Verumtamen in ea sunt per modum intellectibilem. Ergo intelligentia et res intellectae sunt unum.

114. Quod est quia, si res intellectae et intelligentia sunt unum, et intelligentia scit esse suum, tunc procul dubio quando scit

skutkien. Skutek więc jest w przyczynie na sposób przyczyny, a przyczyna w skutku jest na sposób skutku.

107. My [zatem] ujmujemy to krócej i mówimy, że rzecz działająca na rzecz na sposób przyczyny, jest w niej tylko w ten sposób, dzięki któremu jest jego przyczyną, tak jak zmysł (jest) w duszy w sposób duchowy, a dusza w inteligencji w sposób umysłowy, a inteligencja w bytowaniu na sposób bytowania, a bytowanie pierwsze w inteligencji w sposób umysłowy, a inteligencja w duszy w sposób duchowy, a dusza w zmyśle w sposób zmysłowy.

108. I powtarzamy i mówimy, że zmysł w duszy, a inteligencja w przyczynie pierwszej, są w sposób im właściwy, co wykazaliśmy.

XII (XIII). Każda inteligencja pojmuje swoją istotę.

109. Każda inteligencja pojmuje swoją istotę.

110. Jest tak dlatego, że pojmujący i to, co pojmowane, są jednocześnie; gdy więc jest inteligencja pojmująca i to, co pojmowane, wtedy bez wątpienia widzi swoją istotę.

111. A gdy widzi swoją istotę, wie, że pojmuje swoją istotę przez inteligencję.

112. A gdy zna swoją istotę, zna pozostałe rzeczy, które są pod nią, ponieważ one z niej pochodzą.

113. Są w niej jednak w sposób umysłowy. A więc inteligencja i rzeczy pojmowane są tym samym.

114. Jest tak dlatego, że jeżeli rzeczy pojmowane i inteligencja są tym samym, a inteligencja zna swoje bytowanie, to wtedy bez wątpienia, gdy zna

essentiam suam, scit reliquas res, et, quando scit reliquas res, scit essentiam suam, quia, quando scit reliquas res, ipsa non scit eas nisi quia sunt intellectae. Ergo intelligentia scit essentiam suam et scit res intellectas simul, sicut ostendimus.

XIII (XIV). In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt, quia scit eas.

115. In omni anima res sensibiles sunt per hoc quod est exemplum eis, et res intellectibiles in ea sunt, quia scit eas.

116. Et non facta est ita nisi quia ipsa expansa est inter res intellectibiles non moventur et inter res sensibiles quae moventur.

117. Et quia anima sic est, fit quod imprimit res corporeas, quapropter facta est causa corporum et facta est causata ex intelligentia quae est ante eam.

118. Res igitur quae imprimuntur ex anima, sunt in anima per intentionem exempli, scilicet quia res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae, et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum.

119. Cum ergo hoc sit ita, redeamus et dicamus quod res sensibiles exemplificantur secundum exemplum animae, et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum.

120. Et intelligo per animam virtutem agentem res sensibiles,

121. verumtamen virtus efficiens in anima non est materialis, et virtus corporea in anima

swoją istotę, zna (także) rzeczy pozostałe, a gdy zna rzeczy pozostałe, zna swoją istotę, ponieważ gdy zna pozostałe rzeczy, zna je tylko dlatego, że są pojmowane. A więc inteligencja zna swoją istotę i zna jednocześnie rzeczy pojmowane, jak wykazaliśmy.

XIII (XIV). W każdej duszy rzeczy zmysłowe są w ten sposób, że jest (ona) ich wzorem, a rzeczy umysłowe są w niej (przez to), że je zna.

115. W każdej duszy rzeczy zmysłowe są w ten sposób, że jest (ona) ich wzorem, a rzeczy umysłowe są w niej (przez to), że je zna.

116. A jest tak utworzona dlatego, że jest rozciągnięta między nieruchomymi rzeczami umysłowymi i między ruchomymi rzeczami zmysłowymi.

117. I ponieważ dusza jest taka, dzieje się to, że odciska rzeczy cielesne, (i) z tego powodu została ustanowiona przyczyną ciał i została uprzączynowana przez inteligencję, która jest przed nią.

118. Rzeczy więc, które zostały odcisnięte z duszy, są w niej po to, aby być wzorem, mianowicie dlatego, że rzeczy zmysłowe są odwzorowaniem wzoru, jakim jest dusza, a rzeczy, które spadają na duszę, są w duszy na sposób czegoś nabytego.

119. Skoro więc tak jest, powtarzamy i mówimy, że wszystkie rzeczy poznawane zmysłami są w duszy na sposób przyczyny, z powodu czego dusza jest przyczyną wzorcą.

120. I przez duszę rozumiem moc czyniącą rzeczy zmysłowe.

121. jednak moc sprawcza w duszy nie jest materialna, a moc cielesna w duszy jest

est spiritualis, et virtus imprimens in rebus habentibus dimensiones et sine dimensione.

122. Res autem intellectibiles in anima sunt per modum accidentalem, scilicet quia res intellectibiles quae non dividuntur sunt in anima per modum divisibilem. Ergo res intellectibiles unitae sunt in anima per modum qui multiplicatur, et res intellectibiles quae non moventur sunt in anima per modum motus.

123. Iam ergo ostensum est quod [...] res intellectibiles et sensibiles sunt in anima, verumtamen res sensibiles, corporeae, motae sunt in anima per modum animale, spirituale, unitum, et quod res intellectibiles, unitae, quiescentes, sunt in anima per modum qui multiplicatur secundum motum [...].

XIV(XV). Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.

124. Omnis sciens qui scit essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa.

125. Quod est quia scientia non est nisi actio intellectibilis. Cum ergo scit sciens suam essentiam, tunc redit per operationem suam intellectibilem ad essentiam suam.

126. Et hoc non est ita nisi quoniam sciens et scitum sunt res una, quoniam scientia scientis essentiam suam est ex eo et ad eum: est ex eo quia est sciens, et ad eum quia est scitum.

umysłowa, moc (natomiast) odciskająca w rzeczach mających wymiary jest bez wymiaru.

122. Rzeczy umysłowe są w duszy w sposób przypadłościowy²⁰⁵, dlatego że rzeczy umysłowe, które nie dzielą się, są w duszy w sposób podzielny. Rzeczy więc umysłowe stanowiące jedność są w duszy w sposób, który jest zwielokrotniony, a rzeczy umysłowe nieruchome są w duszy na sposób ruchu.

123. Już więc wykazano, że [...] rzeczy umysłowe i poznawane zmysłami są w duszy, jednak rzeczy poznawane zmysłami, cielesne, ruchome, są w duszy w sposób duchowy, umysłowy, powodujący jedność, natomiast rzeczy umysłowe, stanowiące jedność, uspokojone, są w duszy na sposób zwielokrotnienia według ruchu [...].

XIV (XV).Každy wiedzący, który zna swoją istotę, całkowicie do niej powraca.

124. Každy wiedzący, który zna swoją istotę, całkowicie do niej powraca²⁰⁶.

125. Jest tak dlatego, że wiedza jest tylko czynnością umysłową. Gdy więc wiedzący zna swą istotę, wtedy powraca do swej istoty przez swoje umysłowe działanie.

126. A jest tak tylko dlatego, że wiedzący i to, co wie, są jedną rzeczą, ponieważ wiedza znającego swoją istotę jest z niego i ku niemu: jest z niego, ponieważ jest wiedzący, i (jest) ku niemu, ponieważ jest tym, co (on) wie.

²⁰⁵ Do wyrażenia „per modum accidentalem” Pattin, s. 78, za Idzim Rzymianinem dodaje w przypisie wyjaśnienie: „i.e. modo divisibili”.

²⁰⁶ Upraszczamy występujący w tym zdaniu orientalizm. W dosłownym przekładzie zdanie to brzmiałoby: „každy wiedzący, który zna swoją istotę, powraca do swej istoty powracaniem zupełnym”. To niezwykle ciekawe zagadnienie: „reditio sui super essentiam suam” (zd. 68), znajduje się w „Księdze” w zdaniach: 68, 124-128, 195.

127. Quod est quia propterea quod scientia est scientia scientis, et sciens scit essentiam suam, est eius operatio rediens ad essentiam suam; ergo substantia eius est rediens ad essentiam ipsius iterum.

128. Et non significo per reditionem substantiae ad essentiam suam, nisi quia est stans, fixa per se, non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam, quoniam est substantia simplex, sufficiens per seipsam.

XV (XVI). Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum.

129. Omnes virtutes quibus non est finis pendentes sunt per infinitum primum quod est virtus virtutum, non quia ipsa sit acquisita, fixa, stans in rebus entibus habentibus fixationem.

130. Quod si aliquis dicat quod ens primum creatum, scilicet intelligentia, est virtus cui non est finis, dicemus quod non est ens creatum virtus, immo est ei virtus quaedam.

131. Et virtus quidem eius non est facta infinita nisi inferius, non superius, quoniam ipsa non est virtus pura quae non est virtus nisi quia est virtus et est res quae non finitur inferius neque superius. Ens autem primum creatum, scilicet intelligentia, habet finem et virtuti eius est finis [...] secundum quem remanet causa eius.

132. Ens autem primum creans est infinitum primum purum.

133. Quod est quia, si entibus fortibus non est

127. Jest tak, ponieważ z tego powodu, że wiedza jest wiedzą wiedzącego, a wiedzący zna swoją istotę, to jego działanie powraca do jego istoty; jego więc substancja również powraca do jego istoty.

128. A przez powracanie substancji do jej istoty rozumiem tylko to, że jest (ona)stała, trwała (sama) przez się, nie potrzebująca dla swej trwałości i swej istoty innej podtrzymującej ją rzeczy, ponieważ substancja jest prosta, wystarczająca sama przez się.²⁰⁷

XV (XVI). Wszystkie moce, które nie mają kresu, zależą od pierwszej nieskończoności.

129. Wszystkie moce, które nie mają kresu, zależą od pierwszej nieskończoności, która jest mocą mocy, nie dlatego, że jest ona przyjęta, trwała, stała w rzeczach bytujących, lecz że jest mocą rzeczy bytujących, mających trwałość.

130. A gdyby ktoś powiedział, że pierwszy byt stworzony, mianowicie inteligencja, jest mocą nie mającą kresu, powiemy, że byt stworzony nie jest mocą, lecz że ma pewną moc.

131. A jego moc jest nieskończona tylko wobec (rzeczy) niższych, nie wobec wyższych, ponieważ nie jest on czystą mocą, która jest mocą dlatego, że jest mocą, i że jest rzeczą która nie kończy się ani wobec (rzeczy) niższych, ani wobec wyższych. Natomiast stworzony byt pierwszy, mianowicie inteligencja, ma kres i jej moc jest skończona ze względu na co pozostaje (zależna od) swej przyczyny.

132. Byt natomiast pierwszy twarzający jest nieskończony, pierwszy, czysty.

133. Jest tak dlatego, że jeżeli byty mocniejsze

²⁰⁷ W związku z wyrażeniem: „non indigens... re alia” por. w części „Stan badań”, rozdział 13, uwagi o podobieństwie definicji substancji u Descartesa i określenia w „Księdze” powracania substancji do jej istoty. Wyrażenie „non indigens” występuje w zdaniach: także 164, 192, 197.

finis propter suam acquisitionem ab infinito primo puro propter quod sunt entia, et si ens primum ipsum est quod ponit res quibus non est finis, tunc ipsum procul dubio est supra infinitum.

134. Ens autem creatum primum, scilicet intelligentia, non est non finitum; immo dicitur quod est infinitum, neque dicitur quod est ipsum met quod non est finitum.

135. Ens ergo primum est mensura entium primorum intellectibilium et entium secundorum sensibilium, scilicet quia ipsum est quod creavit entia et mensuravit eamensura convenienti omni enti.

136. Redeamus ergo et dicamus quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum; et quod est inter ens primum creans et ens secundum creatum est non finitum.

137. Et reliquae bonitates simplices, sicut vita et lumen et quae sunt eis similia, sunt causae rerum omnium habentium bonitates, scilicet quod infinitum est a causa prima et causatum primum est causa omnis vitae et similiter reliquae bonitates descendentes a causa prima super causatum primum in primis, et est intelligentia, deinde descendunt super reliqua causata intellectibilia et corporea, mediante intelligentia.

XVI (XVII). Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.

138. Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata.

nie mają kresu ze względu na zawartość (uzyskaną) od (bytu) nieskończonego, pierwszego, czystego, dzięki któremu są bytami, i jeżeli tylko sam byt pierwszy sprawia rzeczy nie mające kresu, to wtedy bez wątpienia jest on ponad nieskończonością.

134. Byt natomiast pierwszy stworzony, mianowicie inteligencja, nie jest nieskończony; owszem, mówi się, że jest nieskończony, ale nie mówi się, że jest sam z siebie tym, co nie jest skończone.

135. Byt więc pierwszy jest miarą bytów pierwszych umysłowych i bytów drugich poznawanych zmysłami, ponieważ on jest tym, który stworzył byty i wymierzył je miarą odpowiadającą każdemu bytowi.

136. Powtarzamy więc i mówimy, że byt pierwszy stwarzający jest ponad nieskończonością, lecz byt drugi stworzony jest nieskończony; a to, co jest między bytem pierwszym stwarzającym i bytem drugim stworzonym, nie jest skończone.

137. A pozostałe dobra proste, jak życie i światło oraz te, które są im podobne, są przyczynami wszystkich rzeczy mających dobra, mianowicie dlatego, że nieskończone pochodzi od przyczyny pierwszej, a pierwszy skutek jest przyczyną każdego życia i podobnie pozostałe dobra zstępujące z przyczyny pierwszej najpierw na pierwszy skutek, czyli na inteligencję, następnie zstępują na pozostałe skutki umysłowe i cielesne za pośrednictwem inteligencji.

XVI (XVII). Każda moc stanowiąca jedność jest więcej nieskończona niż moc zwielokrotniona.

138. Każda moc stanowiąca jedność jest więcej nieskończona niż moc zwielokrotniona.

139. Quod est quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum uni, puro vero. Propter illud ergo factum est quod in omni virtute propinqua uni, [...] vero est infinitas plus quam in virtute longiqua ab eo.

140. Quod est quia virtus, quando incipit multiplicari, tunc destruitur unitas eius, et, quando destruitur eius unitas, destruitur eius infinitas. Et non destruitur infinitas eius nisi quia dividitur.

141. Et illius quidem significatio est virtus divisa, et quod ipsa quanto magis aggregatur et unitur, magnificatur et vehementior fit et efficit operationes mirabiles; et quanto magis partitur et dividitur, minoratur et debilitatur et efficit operationes viles.

142. Iam igitur manifestum est et planum quod virtus, quando plus approximat uni, puro vero, fit vehementior eius unitas, et quanto vehementior fit unitas, est infinitas in ea magis apparens et manifestior et sunt operationes eius operationes magnae, mirabiles et nobiles.

XVII (XVIII). Res omnes entia propter ens primum.

143. Res omnes entia propter ens primum, et res vivae omnes sunt motae per essentiam suam propter vitam primam, et res intellectibiles omnes habent scientiam propter intelligentiam primam.

144. Quod est quia, si omnis causa dat causato suo aliquid, tunc procul dubio ens primum dat causatis omnibus ens.

145. Et similiter vita dat causatis suis motum, quia vita est processio procedens ex ente

139. Jest tak dlatego, że to, co pierwsze nieskończone, które jest inteligencją, jest najbliższe jedni, czystej prawdy. Z tego więc powodu stało się to, że w każdej mocy najbliższej jedni, [...] prawdy, jest więcej nieskończoności niż w mocy od niej odległej.

140. Jest tak dlatego, że moc, kiedy zaczyna się uwielokrotniać, wtedy niszczy jej jedność, a kiedy niszczy jej jedność, niszczy jej nieskończoność. A jej nieskończoność niszczy dlatego, że się dzieli.

141. A dowodem tego jest moc podzielona, i to, że ona, ile bardziej gromadzi się jednoczy, zwiększa się i staje się potężniejsza, i sprawia znakomitsze działania; a o ile bardziej rozpada się na części i dzieli się, zmniejsza się i słabnie, i sprawia mierne działania.

142. Już więc jasno wykazano, że moc, im bardziej zbliża się do jedni, czystej prawdy, tym większa staje się jej jedność, a im bardziej zwiększa się jedność, to i nieskończoność jest w niej bardziej widoczna, i pełniej się ujawnia, a jej działania są działaniami wielkimi, znakomitymi i szlachetnymi.

XVII (XVIII). Wszystkie rzeczy (są) bytami dzięki bytowi pierwszemu.

143. Wszystkie rzeczy (są) bytami dzięki bytowi pierwszemu, a wszystkie rzeczy żywe są ruchome przez swoją istotę dzięki pierwszemu życiu, a wszystkie rzeczy umysłowe mają wiedzę dzięki pierwszej inteligencji.

144. Jest tak dlatego, że jeżeli każda przyczyna daje coś swemu skutkowi, wtedy bez wątpienia byt pierwszy daje byt wszystkim skutkom.

145. I podobnie życie daje swoim skutkom ruch, ponieważ życie jest czymś przekazanym

primo quieto, sempiterno et primus motus.

146. Et similiter intelligentia dat causatis suis scientiam.

147. Quod est quia omnis scientia vera non est nisi intelligentia est primum sciens quod est et est influens scientiam super reliqua scientia.

148. Redeamus autem et dicamus quod ens primum est quietum et est causa causarum et, si ipsum dat omnibus rebus ens, tunc ipsum dat eis per modum creationis. Vita autem prima dat eis quae sunt sub ea vitam non per modum creationis, immo per modum formae. Et similiter intelligentia non dat eis quae sunt sub ea de scientia et reliquis rebus nisi per modum formae [...].

XVIII (XIX). Ex intelligentiis est quae est intelligentia divina

149. Ex intelligentiis est quae est est intelligentia divina, quoniam ipsa recipit ex bonitatibus primis quae procedunt ex causa prima receptione multa. Et de eis est quae est intelligentia tantum, quoniam non recipit ex bonitatibus primis nisi mediante intelligentia prima. Et ex animabus est quae est anima intellectibilis, quoniam est pendens per intelligentiam; et ex eis est quae est anima tantum. Et ex corporibus naturalibus est cui est anima regens ipsum et faciens directionem super ipsum; et de eis sunt quae sunt corpora naturalia tantum, quibus non est anima.

150. Et hoc fit ita nisi quoniam est ipsa [...] neque intellectibilis tota neque animalis tota neque corporea tota, neque pendet per

pochodzącym z bytu pierwszego, uspokojonego, wiecznego, i (jest) pierwszym ruchem.

146. I podobnie inteligencja daje swoim skutkom wiedzę.

147. Jest tak dlatego, że każda prawdziwa wiedza jest właśnie inteligencją, a inteligencja jest pierwszym wiedzącym, który jest i rozlewa wiedzę na pozostałych wiedzących.

148. Powtarzamy więc i mówimy, że byt pierwszy jest uspokojony i jest przyczyną przyczyn, i jeżeli wszystkim rzeczom daje byt, to daje im go na sposób stwarzania. Natomiast życie pierwsze daje życie tym, co są pod nim, nie na sposób stwarzania, (lecz) raczej przez udzielenie formy. I podobnie inteligencja daje ze swojej wiedzy tym, co są pod nią, i pozostałym rzeczom, tylko przez udzielenie formy [...].

XVIII (XIX). Spośród inteligencji jest to, co jest inteligencją boską.

149. Spośród inteligencji jest to, co jest inteligencją boską, ponieważ czerpie ona z dobroci pierwszych, które pochodzą w wielkiej ilości z przyczyny pierwszej. I spośród nich jest to, co jest samą inteligencją, ponieważ tylko za pośrednictwem pierwszej inteligencji czerpie z dobroci pierwszych. A spośród dusz jest to, co jest duszą umysłową, ponieważ zależy od inteligencji; i spośród nich jest to, co jest samą duszą. A spośród ciał naturalnych jest to, co ma duszę rządzącą nim i sprawującą nad nim kierownictwo; i spośród nich są te, które są samymi ciałami naturalnymi, nie mającymi duszy.

150. A to dzieje się tylko dlatego, że ona sama [...] ani nie jest cała umysłowa, ani cała duchowa, ani cała cielesna, a od przyczyny, która jest nad

causam quae est supra eam, nisi quae est ex ea completa, integra est quae pendet per causam quae est supra eam,

151. scilicet quia non omnis intelligentia pendet per bonitates causae primae, nisi quae ex eis est intelligentia completa in primis, integra. Ipsa enim potest recipere bonitates descendentes ex causa prima et pendere per eas, ut vehemens fiat sua unitas.

152. Et similiter non omnis anima pendet per intelligentiam, nisi quae ex eis est completa, integra et vehementius simul cum intelligentia, per hoc quod pendet per intelligentiam, et est intelligentia completa.

153. Et similiter iterum non omne corpus naturale habet animam, nisi quod ex eis est completum, integrum, quasi sit rationale.

154. Et secundum hanc formam [...] sunt reliqui ordines intellectibiles.

XIX (XX). Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.

155. Causa primas regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis.

156. Quod est quia regimen non debilitat unitatem eius exaltatam super omnem rem neque destruit eam; neque prohibet eam essentia unitatis eius seiuncta a rebus quin regat eas.

157. Quod est quia causa prima est fixa, stans cum unitate sua pura semper, et ipsa regit res creatas omnes et influit super eas virtutem

nią, zależy tylko ta, która jest wśród nich całkowita, (i) zupełna jest ta, która zależy od przyczyny, która jest nad nią²⁰⁸.

151. mianowicie dlatego, że nie każda inteligencja zależy od dobroci przyczyny pierwszej, lecz tylko ta z nich, która jest inteligencją najpierw całkowitą, zupełną. Ta bowiem może przyjmować dobra, zstępujące z przyczyny pierwszej, i zależeć od nich, aby w większym stopniu stała się jej jedność.

152. I podobnie nie każda dusza zależy od inteligencji, lecz tylko ta, która wśród nich jest całkowita, zupełna i bardziej jednoczesna z inteligencją przez to, że zależy od inteligencji i jest całkowitą inteligencją.

153. I podobnie, również tylko to każde ciało naturalne ma duszę, które jest wśród nich całkowite, zupełne, jak gdyby było rozumne.

154. I ten sam sposób [...] dotyczy pozostałych porządków umysłowych.

XIX (XX). Przyczyna pierwsza rządzi wszystkimi rzeczami stworzonymi nie mieszając się z nimi.

155. Przyczyna pierwsza rządzi wszystkimi rzeczami stworzonymi nie mieszając się z nimi.

156. Jest tak dlatego, że rządzenie nie osłabia jej jedności, wyniesionej ponad każdą rzecz, ani jej nie niszczy; jej istota nie przeszkadza też jej jedności, oddzielona od rzeczy w tym, aby nimi rządziła.

157. Jest tak dlatego, że przyczyna pierwsza jest trwała, zachowująca zawsze swoją czystą jedność, i ona rządzi wszystkimi stworzonymi

²⁰⁸ A. Pattin, s. 87, zwraca uwagę, że według Idziego Rzymianina w uszkodzonym miejscu tekstu winno się znaleźć wyrażenie: „natura entis causati”. Pattin dodaje, że tekst arabski jest także niepełny i że łacińska wersja oddaje raczej myśl Proklosa (tw. 110-111), niż myśl oryginału arabskiego. Pattin przytacza też przekład Anawatiego: „Cil en est ainsi, c'est parce que ni tout... intellectuelle, ni tout l'anime, ni tout le corporel ne sont attachés a la cause qui est au-dessus d'eux; c'est seulement ce qui, parmi eux, est achevé, complet (qui l'est). C'est lui qui est attaché a la cause qui est au-dessus de lui”.

vitae et bonitates secundum modum virtutis earum [receptibilium] et possibilitateam earum. Prima enim bonitas influit bonitates super res omnes influxione una; verumtamen unaquaeque rerum recipit ex illa influxione secundum modum suae virtutis et sui esse.

158. Et bonitas prima non influit bonitates super res omnes nisi per modum unum, quia non est bonitas nisi per suum esse et suum ens et suam virtutem, ita quod est bonitas, et bonitas [et virtus] et ens sunt res una, fit quod ipsum influit bonitates super res influxione communi una [...]. Et diversificantur bonitatea et dona ex concursu recipientis. Quod est quia sapientia bonitates non recipiunt aequaliter, immo quaedam eorum recipiunt plus quam quaedam, hoc quidem est propter magnitudinem suae largitatis.

159. Redeamus ergo et dicamus quod inter omne agens, quod agit per esse suum tantum, et inter factum suum non est continuator neque res alia media. Et non est continuator inter agens et factum nisi additio super esse, scilicet quando agens et factum sunt per instrumentum et non facit per esse suum [...] et sunt composita. Quapropter recipiens recipit per continuationem inter ipsum et factorem suum et est hunc agens seiunctum a facto suo [...].

160. Agens vero inter quod et inter factum

rzeczami oraz rozlewa na nie moc życia i (wszystkie) dobra na miarę ich mocy [zdolności przyjęcia] i ich możliwości²⁰⁹. Pierwsza bowiem dobroć rozlewa dobra na wszystkie rzeczy jednocześnie; jednak każda z rzeczy bierze z tego wylewu na miarę swej mocy i swego bytowania.

158. A dobroć pierwsza rozlewa dobra na wszystkie rzeczy zawsze w jednakowy sposób, ponieważ jest dobrocią tylko dzięki swemu bytowaniu, i swemu bytowi²¹⁰ oraz swojej mocy w takim stopniu, że jest dobrocią; a dobroć [i moc] oraz byty są jedną rzeczą. Z tego więc, że byt pierwszy i dobroć są jedną rzeczą wynika, że on sam w jednakowo wspólny sposób rozlewa dobra na rzeczy [...]. A dobra i dary stają się różne zależnie od współpracy biorącego. Jest tak dlatego, że (rzeczy) otrzymujące dobra nie otrzymują w równej mierze, raczej niektóre a nich otrzymują więcej niż inne, co dzieje się z powodu wielkości jej hojności.

159. powtarzamy więc mówimy, że między żadnym działającym, który działa samo swoje bytowanie, i między tym, czego dokonuje, nie ma łącznika, ani innej rzeczy pośredniej. A łącznik między działającym i tym, czego dokonuje, jest tylko dodatkiem do bytowania, i to mianowicie wtedy, kiedy działający i to, co dokonane, są (połączone) przez czynnik pomocniczy który nie działa swoim bytowaniem [...] (lecz sprawia, że) są połączone. Z tego powodu przyjmujący przyjmuje na zasadzie powiązania między sobą i swoim sprawcą, a ten działający jest oddzielony od swego wytworu [...].

160. Działający natomiast, pomiędzy którym i

²⁰⁹ „Possibilitatem” tłumaczy się w tym wypadku przez „możliwość” (a nie „możność”), ponieważ wskazywałoby na takie rozumienie terminu przeciwstawienie w tym zdaniu: „possibilitatem” i „receptibilium”. To „receptibilium” byłoby treściowo bliższe „możności”.

²¹⁰ Występujące w tym zdaniu obok siebie „esse” i „ens” upewniają, że należało „esse” tłumaczyć przez „bytowanie”, a „ens” przez „byt”. Oprócz tych terminów występuje w „Księdze” także termin „essentia” - istota. Por. w części „Stan badań” rozdz. 9, pt. Uwagi przygotowujące do zrozumienia „esse”.

suum non est continuator penitus, est agens verum et regens verum, faciens res per finem decoris, post quod non est possibile ut sit decus aliud; et regit factum suum per ultimum regiminis.

161. Quod est quia regit res per modum per quem agit et non agit nisi per ens suum; ergo ens eius iterum erit regimen eius. Quapropter fit quod regit et agit per ultimum decoris et regimen in quo non est diversitas neque tortuositas. Et non diversificantur operationes et regimen propter causas primas nisi secundum meritum recipientis.

XX (XXI). Primum est dives per seipsum et non est dives maius.

162. Primum est dives per se ipsum et non est dives maius.

163. Et significatio eius est unitas eius, non quia unitas eius sit sparsa in ipso, immo est unitas eius pura, quoniam est simplex in fine simplicitatis.

164. Si autem aliquis vult scire quod prima est dives, proiciat mentem suam super res compositas et inquirat de eis inquisitione perscrutata. Inveniet enim omne compositum diminutum, indigens quidem aut alio aut rebus ex quibus componitur. Res autem simplex [...] una quae est bonitas, est una et unitas eius est bonitas [...] bonitas eius est res una.

165. Illa ergo res est dives maius quae influit, et non fit influxio super ipsam per aliquem modorum. Reliquae autem res intellectibiles

jego wytworem nie ma żadnego łącznika, jest prawdziwym działającym i prawdziwym rządzącym, sprawiającym rzeczy w pełni wykończone²¹¹, po czym nie jest możliwe, aby miały inne wykończenie; i rządzi swoim wytworem najwyższą władzą.

161. Jest tak dlatego, że rządzi rzeczami w sposób, w jaki działa, a działa tylko przez swój byt; a więc jego byt jest również jego rządzeniem. Z tego powodu rządzi i działa z najwyższą zupełnością, a w rządzeniu jego nie ma ani różnorodności, ani pomyłek. A działania i rządzenie ze strony przyczyn pierwszych różnią się tylko ze względu na to, kim jest przyjmujący.

XX (XXI). To, co pierwsze, jest bogate samo przez się i nie ma nad nie nic bogatszego.

162. To, co pierwsze, jest bogate samo przez się i nie ma nad nie nic bogatszego.

163. A znamieniem jego jest jego jedność, nie dlatego, że ta jedność jest w nim rozproszona, raczej jest to jego czysta jedność, ponieważ jest prosta do granic prostoty.

164. Jeżeli natomiast ktoś chce poznać to, że (przyczyna) pierwsza jest bogata, niech skieruje swoją uwagę na rzeczy złożone i zgłębia je w starannym badaniu. Znajdzie bowiem, że to, co złożone, jest umniejszone, potrzebujące więc albo czegoś innego, albo rzeczy, z których się składa. A rzecz prosta [...], jedna, która jest dobrocią, jest jedna i jej jedność jest dobrocią, i [...] jej dobroć jest tą samą rzeczą.

165. Ta więc rzecz jest bogatsza, która rozlewa i nie podlega wylewowi w żaden ze sposobów. Pozostałe rzeczy umysłowe albo cielesne nie są

²¹¹ Dla wyrażenia „per finem decoris” A. Pattin, s. 91, proponuje takie tłumaczenie: „avec une perfection totale”. Dodajmy, że O. Bardenhewer, s. 97, parafrazuje ten passus następująco: „mit der vollendetsten Ordnung und Schönheit“.

aut corporeae sunt non divites per seipsas, immo indigent uno vero influente super eas bonitates et omnes gratias.

same przez się bogate, lecz potrzebują jedni (i) prawdy rozlewającej na nie dobra i wszystkie dary.

XXI (XXII). Causa prima est super omne nomen quo nominatur.

XXI (XXII). Przyczyna pierwsza przewyższa każdą nazwę, którą jest określana.

166. Causa prima est super omne nomen quo nominatur.

166. Przyczyna pierwsza przewyższa każdą nazwę, którą jest określana.

167. Quoniam non pertinet ei diminutio neque complementum solum; quoniam diminutum est non completum et non potest efficere operationem completam, quando est diminutum. Et completum apud nos, quamvis sit sufficiens per seipsum, tamen non potest creare aliquid aliud neque influere a seipso aliquid omnino.

167. Ponieważ nie dotyczy jej umniejszenie ani samo uzupełnianie; ponieważ to, co umniejszone, nie jest zupełne i nie może sprawić pełnego, działania, gdy jest czymś umniejszonym. A to, co u nas zupełne, chociaż jest wystarczające samo przez się, jednak nie może stworzyć czegoś innego, ani w ogóle czegoś z siebie wyłonić.

168. Si ergo hoc ita est [apud nos], tunc dicimus quod primum non est diminutum neque completum tantum, immo est supra completum,

168. Jeżeli więc tak jest [u nas], wtedy mówimy, że to, co pierwsze, nie jest umniejszone, ani tylko uzupełnione, jest raczej ponad zupełnością,

169. quoniam est creans res et influens bonitates super eas influxione completa, quoniam est bonitas cui non est finis neque dimensiones.

169. ponieważ stwarza rzeczy i rozlewa na nie dobra w sposób zupełny, jest bowiem dobrocią, która nie ma kresu ani wymiarów.

170. Bonitas ergo prima implet omnia saecula bonitatibus; verumtamen omne saeculum non recipit de illa bonitate nisi secundum modum suae potentiae.

170. Dobroć więc pierwsza wypełnia wszystkie wieki²¹² dobrami; każdy jednak wiek czerpie z tej dobroci tylko na miarę swej możliwości.

171. Iam ostensum est et manifestum quod causa prima est super omne nomen quo nominatur et superior et altior.

171. Już więc wykazano i wyjaśniono, że przyczyna pierwsza jest ponad wszelką nazwą, którą jest określana, przekracza ją i przewyższa.

XXII (XXIII). Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.

XXII (XXIII). Każda inteligencja boska zna rzeczy przez to, że sama jest inteligencją i rządzi nimi dlatego, że jest boska.

²¹² Dla terminu „saecula” A. Pattin, s. 94, podaje w przypisie znaczenie „mundus” (świat).

172. Omnis intelligentia divina scit res per hoc quod ipsa est intelligentia, et regit eas per hoc quod est divina.

173. Quod est quia proprietas intelligentiae est scientia, et non est eius complementum et integritas nisi ut sit sciens. Regens ergo est Deus, benedictus et sublimis, quoniam ipse replet res bonitatibus. Et intelligentia est primum creatum et est plus similis Deo sublimi, et propter illud regit quae sub ea sunt. Et, sicut Deus, benedictus et excelsus, influit bonitatem super res, similiter intelligentia influit scientiam super res quae sunt sub ea.

174. Verumtamen, quamvis intelligentia regat res quae sunt sub ea, tamen Deus, benedictus et sublimis, praecedit intelligentiam per regimen et regit res regimine sublimioris et altioris ordinis quam sit regimen intelligentiae, quoniam est illud quod dat intelligentiae regimen.

175. Et significatio illius quod res, quae recipiunt regimen intelligentiae, recipiunt regimen creatoris intelligentiae, quod est quia non refugit regimen eius aliqua ex rebus omnino, quoniam vult ut faciat recipere bonitatem suam [simul] omnes res. Quod est quia non est omnis res desiderat intelligentiam nec desiderat recipere eam; et res omnes desiderant bonitatem ex primo et desiderant recipere ipsam desiderio multo. Et in illo non est aliquis qui dubitet.

XXIII (XXIV). Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.

172. Każda inteligencja boska zna rzeczy przez to, że sama jest inteligencją i rządzi nimi dlatego, że jest boska.

173. Jest tak dlatego, że właściwością inteligencji jest wiedza, a jej uzupełnieniem oraz zawartością jest tylko to, aby była kimś wiedzącym. Rządzący więc jest Bóg, błogosławiony i wzniosły, ponieważ on napełnia rzeczy dobrami. A inteligencja jest czymś pierwszym stworzonym i jest bardziej podobna do Boga wzniosłego, i że względu na to rządzi rzeczami, które są pod nią. I tak, jak Bóg, błogosławiony i najwyższy, rozlewa dobro na rzeczy, podobnie inteligencja rozlewa wiedzę na rzeczy, które są pod nią.

174. Otóż, chociaż inteligencja rządzi rzeczami, które są pod nią, jednak Bóg, błogosławiony i wzniosły, poprzedza inteligencję w rządzeniu i rządzi rzeczami władzą wzniolejszego i wyższego porządku niż rządzenie inteligencji, ponieważ jest tym, który daje inteligencji panowanie.

175. A dowodem tego jest to, że rzeczy, które [nie] podlegają rządzeniu inteligencji, podlegają rządzeniu stwórcy inteligencji; jest tak dlatego, że bezwzględnie każda z rzeczy podlega jego rządzeniu, gdyż chce powodować odbiór swego dobra [jednocześnie] przez wszystkie rzeczy. Jest tak dlatego, że nie każda rzecz pragnie inteligencji i nie pragnie jej przyjęcia; a wszystkie rzeczy pragną dobroci od (bytu) pierwszego i z wielkim pragnieniem pragną ją przyjmować. I nie ma nikogo, kto by w to wątpił.

XXIII (XXIV). Przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach W ten sam sposób, lecz wszystkie rzeczy nie istnieją W pierwszej przyczynie w sposób jednakowy.

176. Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam, sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem unam.

177. Quod est quia, quamvis causa prima existat in rebus omnibus, tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae.

178. Quod est quia ex rebus sunt quae recipiunt causam primam receptione unita, et ex eis sunt quae recipiunt eam receptione multiplicata, et ex eis sunt quae recipiunt receptione aeterna, et ex eis sunt quae recipiunt receptione temporali, et ex eis sunt quae recipiunt receptione spirituali, et ex eis sunt quae recipiunt receptione corporali.

179. Et diversitas quidem receptionis non fit ex causa prima sed propter recipientem. Quod est quia suscipiens diversificatur: propter illud ergo susceptum est diversificatum. Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res bonitates aequaliter, bonitas namque influit super omnes res ex causa prima aequaliter. Res igitur sunt causa diversitatis influxionis bonitatis super res. Procul dubio igitur non inveniuntur res omnes in causa prima per modum unum. Iam autem ostensum est quod causa prima invenitur in omnibus rebus per modum unum et non inveniuntur in ea omnes res per modum unum.

180. Ergo secundum modum propinquitatis causae primae et secundum modum quo res potest recipere causam primam, secundum quantitatem illius potest recipere et delectari

176. Przyczyna pierwsza istnieje²¹³ we wszystkich rzeczach w ten sam sposób, lecz wszystkie rzeczy nie istnieją w pierwszej przyczynie w sposób jednakowy.

177. Jest tak dlatego, że chociaż przyczyna pierwsza istnieje we wszystkich rzeczach, to jednak każda z rzeczy przyjmuje ją na miarę swej możliwości.

178. Jest tak dlatego, że są wśród rzeczy takie, które przyjmują przyczynę pierwszą w sposób jednakowy, i są wśród nich te, które ją przyjmują w sposób różnorodny, i są wśród nich, które ją przyjmują w sposób wieczny, i są wśród nich, które ją przyjmują w sposób czasowy, i są wśród nich, które ją przyjmują w sposób umysłowy, i są wśród nich, które ją przyjmują w sposób cielesny.

179. A różnorodność przyjmowania nie zależy od przyczyny pierwszej, lecz od przyjmującego. Jest tak dlatego, że podejmujący jest różnoraki: ze względu więc na niego, to, co podjęte, jest różnorakie. Rozlewający istniejąc przecież jako jeden, a nie jako wielość, rozlewa dobra na wszystkie rzeczy w sposób równy, dobroć bowiem jednakowo z przyczyny pierwszej służy na wszystkie rzeczy. Rzeczy więc są przyczyną różnorodności rozlewania się na nie dobroci. Deż wątplenia zatem wszystkie rzeczy nie znajdują się w przyczynie pierwszej w ten sam sposób. Już bowiem wykazano, że przyczyna pierwsza znajduje się we wszystkich rzeczach w ten sam sposób, i że wszystkie rzeczy nie znajdują się w niej w ten sam sposób.

180. Zależnie więc od stopnia bliskości (wobec) przyczyny pierwszej i według sposobu, dzięki któremu rzecz może przyjąć przyczynę pierwszą, może z niej według tej ilości czerpać i cieszyć się

²¹³ Wydaje się, że termin „existit” mimo wszystko nie oznacza tu istnienia, lecz sposób znajdowania się w pierwszej przyczynie lub sposób bytowania w niej rzeczy różniących się formami. Wskazuje na to w zd. 179 termin „invenitur”.

per eam. Quod est quia non recipit res ex causa prima et delectatur in ea nisi per modum esse sui. Et non intelligo per esse nisi cognitionem, nam secundum modum quo cognoscit res causam primam creantem, secundum quantitatem illam recipit ex ea et delectatur in ea, sicut ostendimus.

XXIV (XXV). Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia.

181. Substantiae unitae intellectibiles non sunt generatae ex re alia. Omnis substantia stans per essentiam suam est non generata ex re alia.

182. Quod si aliquis dicat: possibile est ut sit generata ex re alia, procul dubio est substantia illa diminuta, indigens ut compleat eam illud ex quo generatur.

183. Et significatio illius est generatio ipsa.

184. Quod est quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum. Nam, si invenitur res non indigens in generatione sui, scilicet in sua forma et sua formatione, re alia nisi se et est ipsa causa formationis suae et sui complementi, est completa, integra semper.

185. Et non fit causa formationis suae et sui complementi nisi propter realitatem suam ad causam suam semper. Illa ergo comparatio est formatio eius et ipsius complementum simul.

186. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est generata ex re alia.

nią. Jest tak dlatego, że rzecz czerpie z przyczyny pierwszej i cieszy się nią tylko w sposób (wyznaczony) jej bytowaniem. A przez bytowanie rozumiem tylko poznanie, bowiem zależnie od sposobu, w jaki rzecz poznaje stwarzającą przyczynę pierwszą, według tej ilości czerpie z niej i cieszy się nią, jak wykazaliśmy.

XXIV (XXV). Jednolite substancje umysłowe nie są zrodzone z innej rzeczy

181. Jednolite substancje umysłowe nie są zrodzone z innej rzeczy. Żadna substancja stała w swej istocie nie jest zrodzona z innej rzeczy.

182. Gdyby ktoś powiedział: jest możliwe, aby była zrodzona z innej rzeczy, powiemy: jeżeli jest możliwe, aby substancja stała w swej istocie była zrodzona z innej rzeczy, bez wątplenia substancja ta jest umniejszona, potrzebująca, aby ją uzupełniło to, z czego została zrodzona.

183. A dowodem tego jest samo rodzenie.

184. Jest tak dlatego, że rodzenie, jest tylko drogą z umniejszenia do uzupełnienia. Jeżeli bowiem znajdzie się rzecz nie potrzebująca innej rzeczy niż siebie w swoim narodzeniu, mianowicie w swej formie i w swym ukształtowaniu, i jest sama przyczyną swego ukształtowania i swego uzupełnienia, to jest całkowita, zawsze zupełna.

185. A przyczyną swego ukształtowania i swego uzupełnienia staje się tylko przez swój stały związek ze swą przyczyną. To więc odniesienie jest jej ukształtowaniem i jednocześnie jej uzupełnieniem.

186. Już więc wykazano, że żadna substancja stała w swej istocie, nie jest zrodzona z innej rzeczy.

XXV (XXVI). Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.

187. Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruptione.

188. Si autem aliquis dicat: possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, dicemus: si possibile est ut substantia stans per seipsam cadat sub corruptione, possibile est ut separetur eius essentia et sit fixa, stans per essentiam suam sine essentia sua. Et hoc est inconueniens et impossibile, quoniam, propterea quod est una, simplex, non composita, est ipsa causa et causatum simul. Omnis autem cadentis sub corruptione non fit corruptio nisi propter separationem suam a causa sua; dum vero permanet res pendens per causam suam retinentem eam et servantem eam, non perit neque destruitur. Si ergo hoc ita est, substantiae stantis per essentiam suam non separatur causa semper, quoniam est inseparabilis ab essentia sua, propterea quod causa eius est ipsa in formatione sui.

189. Et non fit causa suiipsius nisi propter relationem suam ad causam suam; et illa relatio est formatio eius. Et propterea, quia est semper relata ad causam suam et ipsa est causa illius relationis, est ipsa causa suiipsius per modum quem diximus, quod non perit neque destruitur, quoniam est causa et causatum simul, sicut ostendimus nuper.

190. Iam ergo verificatum est quod omnis substantia stans per seipsam non destruitur nec corrumpitur.

XXV (XXVI). Żadna substancja stała sama przez się nie podlega rozpadowi.

187. Żadna substancja stała sama przez się nie podlega rozpadowi.

188. Gdyby jednak ktoś powiedział: jest możliwe, aby substancja (posiadająca) sama przez się stałość podlegała rozpadowi, powiemy: jeżeli jest możliwe, aby substancja (posiadająca) sama przez się stałość podlegała rozpadowi, możliwe jest, aby oddzieliła się jej istota i była trwała, stała w swej istocie bez swej istoty. A to nie zdarza się i jest niemożliwe, ponieważ ze względu na to, że jest jedna, prosta, niezłożona, sama jest jednocześnie przyczyną i skutkiem. Wszystko zatem, co podlega rozpadowi, rozpada się tylko przez oddzielenie się od swej przyczyny; dopóki więc trwa rzecz zależna od swej przyczyny, podtrzymującej ją i ją zachowującej, nie ginie i nie niszczy. Jeżeli więc tak jest, to od substancji stałej w jej istocie nigdy nie oddzieli się przyczyna, ponieważ nie może oddzielić się od swej istoty z tego względu, że sama jest przyczyną kształtowania siebie.

189. A przyczyną siebie staje się tylko przez swój związek ze swą przyczyną; a ten związek jest jej ukształtowaniem. I z tego względu, że jest zawsze związana ze swą przyczyną i (że) sama jest przyczyną tego związku, sama jest przyczyną siebie w sposób, który omówiliśmy, czyli nie ginie ani nie niszczy, ponieważ jest jednocześnie przyczyną i skutkiem, jak już wykazaliśmy.

190. Już więc sprawdzono, że żadna substancja stała sama przez się nie niszczy ani nie rozpada się.

XXVI (XXVII). Omnis substantia destructibilis

XXVI (XXVII). Każda substancja zniszczalna, nip

non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.

191. Omnis substantia destructibilis non sempiterna aut est composita aut est delata super rem aliam.

192. Propterea quod substantia aut est indigens rebus ex quibus est et est composita ex eis, aut est indigens in fixione sua et sua essentia deferente. Cum ergo separatur deferens eam, corrumpitur et destruitur.

193. Quod si substantia non est composita neque delata, est simplex et semper, non destruitur neque minuitur omnino.

XXVII (XXVIII). Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.

194. Omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur.

195. Quod si dixerit aliquis: possibile est ut dividatur, dicemus: si possibile est ut substantia stans per se dividatur et est ipsa simplex, possibile est ut essentia partis eius sit per essentiam eius iterum sicut essentia totius. Si ergo possibile est illud, redit pars super seipsam, et est omnis pars eius rediens super seipsam, sicut est reditio totius super essentiam suam; et hoc est impossibile. Si ergo hoc est impossibile, substantia stans per seipsam est indivisibilis et est simplex.

196. Si autem non est simplex sed est composita, pars eius est melior parte et pars eius vilior parte, ergo res melior est ex re viliori et res vilior ex re meliori, quando est omnis pars eius seiuncta ab omni parte eius.

197. Quare est universitas eius non sufficiens per seipsam, cum indigeat partibus suis ex

wieczna, albo jest złożona, albo jest dodana do innej rzeczy.

191. Każda substancja zniszczalna, nie wieczna, albo jest złożona, albo jest dodana do innej rzeczy.

192. (Jest tak) z tego względu, że substancja albo potrzebuje rzeczy, z których jest, i z których się składa, albo potrzebuje (czegoś) do swej trwałości i (w) swej dodającej się do czegoś istocie. Gdy więc oddziela się dodając ją (do czegoś), rozpada się.

193. Jeżeli substancja nie jest złożona ani dodana, jest prosta i jest zawsze, nie niszczy i w ogóle się nie zmniejsza.

XXVII (XXVIII). Każda substancja ze swej istoty stała jest prosta i nie dzieli się.

194. Każda substancja ze swej istoty stała jest prosta i nie dzieli się.

195. Gdyby ktoś powiedział: jest możliwe, że podzieli się, powiemy: jeżeli jest możliwe, aby substancja stałość podzieliła się i była prosta, możliwe jest, aby istota jej części była ze swej istoty również taka, jak istota całości. Jeżeli więc jest to możliwe, część powraca do samej siebie, i każda jej część powraca do siebie, tak jak (w wypadku) powracania całości do jej istoty; a to nie jest możliwe. Jeżeli więc to nie jest możliwe, substancja sama przez się stała jest niepodzielna i jest prosta.

196. Jeżeli natomiast nie jest prosta, lecz jest złożona, część jej jest lepsza od części i część jest gorsza od części, a więc rzecz lepsza jest z rzeczy gorszej i rzecz gorsza z rzeczy lepszej, gdy każda jej część jest oddzielona od każdej jej części.

197. Stąd jej zbiorczość nie wystarcza sama przez się dlatego, że potrzebuje swych części, z których

quibus componitur. Et hoc quidem non est de natura rei simplicis, immo de natura substantiarum compositarum.

198. Iam ergo constat quod omnis substantia stans per essentiam suam est simplex et non dividitur; et, quando non recipit divisionem et est simplex, non est recipiens corruptionem neque destructionem.

XXVIII (XXIX). Omnis substantia [simplex est] stans per seipsam, scilicet per essentiam suam [...].

199. Omnis substantia [simplex est] stans per se ipsam, scilicet per essentiam suam [.]

200. [Nam ipsa] est creata sine tempore, et est in substantialitate sua superior substantiis temporalibus.

201. Et significatio illius est quod non est generata ex aliquo, quoniam est stans per essentiam suam; et substantiae generatae ex aliquo sunt substantiae compositae cadentes sub generatione.

202. Iam ergo manifestum est quod omnis substantia stans per essentiam suam non est nisi in non tempore, et qui est altior et superior tempore et rebus temporalibus.

XXIX (XXX). Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea quoniam est creata in quibusdam horis temporis.

203. Omnis substantia creata in tempore aut est semper in tempore et tempus non superfluit ab ea, quoniam est creata et tempus aequaliter, aut superfluit super tempus et tempus superfluit ab ea, quoniam est creata in

się składa. A to właśnie jest przeciwne naturze rzeczy prostej, raczej (należy) do natury substancji złożonych.

198. Już więc wiadomo, że każda substancja ze swej istoty stała jest prosta i nie dzieli się; a kiedy nie podlega podziałowi i jest prosta, nie podlega rozpadowi, ani zniszczeniu.

XXVIII (XXIX). Każda substancja [jest prosta] stała przez się, czyli przez swoją istotę [...]

199. Każda substancja [jest prosta] stała przez się, czyli przez swoją istotę [...].

200. [Ona bowiem] jest stworzona bez (udziału) czasu, i jest w swej substancjalności wyższa od substancji czasowych.

201. A dowodem tego jest to, że nie jest z czegoś zrodzona, ponieważ jest stała ze swej istoty; a substancje z czegoś zrodzone są substancjami złożonymi podlegającymi rodzeniu.

202. Widać więc, że każda substancja stała ze swej istoty jest tylko w nieczynie, i że jest wyższa, i przekraczająca czas oraz rzeczy czasowe.

XXIX (XXX). Każda substancja stworzona w czasie albo jest zawsze w czasie i czas od niej nie odpywa, ponieważ jest z nim razem stworzona, albo odpywa ponad czas i czas od niej odpywa, ponieważ jest stworzona w jakichś momentach czasu.

203. Każda substancja stworzona w czasie albo jest zawsze w czasie i czas od niej nie odpywa, ponieważ jest z nim razem stworzona, albo odpywa ponad czas i czas od niej odpywa, ponieważ jest stworzona w jakichś momentach

quibusdam horis temporis.

204. Quod est quia si creata sequuntur se ad invicem et substantiam superiorem non sequitur nisi substantia ei similis, non substantia dissimilis ei, sunt substantiae similes substantiae superiori – et sunt substantiae creatae a quibus non superfluit tempus – ante substantia quae assimilantur substantiae sempiternis, et sunt substantiae abscissae a tempore, creatae in quibusdam horis temporis. Non est ergo possibile ut continentur substantiae creatae in quibusdam horis temporis cum substantiis sempiternis, quoniam non assimilantur eis omnino. Substantiae ergo sempiternae in tempore sunt illae quae continentur cum substantiis sempiternis, et sunt mediae inter substantias fixas et inter substantias sectas in tempore. Et non est possibile ut substantiae sempiternae quae sunt supra tempus, sequantur substantias temporales creatas in tempore, nisi mediantibus substantiis temporalibus sempiternis in tempore.

205. Et istae quidem substantiae non factae sunt mediae, nisi quoniam ipsae communicant substantiis sublimibus in permanentia et communicant substantiis abscissis in tempore per generationem; ipsae enim quamvis sint sempiternae, tamen permanentia earum est per generationem et motum.

206. Et substantiae sempiternae cum tempore sunt similes substantiis sempiternis quae sunt supra tempus et drabilitatem et non assimilantur eis in motu et generatione. Substantiae autem sectae in tempore non assimilantur substantiis sempiternis quae sunt supra tempus per aliquem modorum. Si ergo

czasu.

204. Jest tak dlatego, że jeżeli stworzenia wzajemnie po sobie następują, i po substancji wyższej następuje tylko substancja do niej podobna, a nie substancja do niej niepodobna, to są substancje podobne do substancji wyższej - i są substancje stworzone, od których czas nie odpycha - przed substancjami, które [nie] są podobne do substancji wiecznych, oraz są substancje odciągnięte od czasu, stworzone w jakichś momentach czasu. Nie jest więc możliwe, aby substancje stworzone w jakichś momentach czasu współtrwały z substancjami wiecznymi, ponieważ w ogóle nie są do nich podobne. Substancjami więc wiecznymi w czasie są te, które współtrwają z substancjami wiecznymi i są pośrednie między substancjami trwałymi a substancjami pociętymi w czasie. I jest możliwe, aby substancje wieczne, które są ponad czasem, następowały po substancjach czasowych stworzonych w czasie, tylko wtedy, gdy pośredniczą substancje czasowe (trwające) wieczne w czasie.

205. I te zatem substancje są pośrednie tylko dlatego, że łączą się z substancjami wzniosłymi w niezmienności oraz że łączą się z substancjami czasowymi odciągniętymi od czasu przez rodzenie; one bowiem, chociaż są wieczne, jednak (uzyskują) niezmienność przez rodzenie i ruch.

206. A substancje wieczne w czasie są podobne do substancji wiecznych, które są ponad czasem dzięki trwaniu i nie upodobniają się do nich w ruchu i rodzeniu. Natomiast substancje pocięte w czasie nie są podobne do substancji wiecznych, które są w jakiś ze sposobów ponadczasem. Jeżeli więc nie upodobniają się do nich, to nie mogą ich

non assimilantur eis, tunc non possunt recipere eas neque tangere eas. Necessariae ergo sunt substantiae quae tangunt substantias sempiternas quae sunt supra tempus, et erunt tangentes substantias sectas in tempore.

207. Ergo aggregabunt per motum suum inter substantias sectas in tempore et inter substantias sempiternas quae sunt supra tempus. Et aggregabunt per durabilitateam suam inter substantias quae sunt supra tempus et inter substantias quae sunt sub tempore, scilicet cadentes sub generatione et corruptione. Et aggregabunt inter substantias bonas et inter substantias viles, ut non priventur substantiae viles substantiis bonis et priventur omni bonitate et omni conveniente, et non sit eis remanentia neque fixio.

208. Iam ergo ostensum est ex hoc quod durabilitatis duae sunt specieis quarum una est aeterna et altera est temporalis. Verumtamen una durabilitatum duarum est stans, quieta, et durabilitas altera movetur; et una earum aggregatur et operationes eius omnes simul, neque quaedam earum est ante quamdam, et altera est currens, extensa, quaedam operationes eius sunt ante quasdam. Et universalitas unius earum est per essentiam suam, et universalitas alterius est per partes suas quarum unaquaeque est seiuncta suae compari per modum primum et postremum.

209. Iam ergo manifestum est quod substantiarum quaedam sunt quae sempiternae sunt et supra tempus, et ex eis sunt sempiterni aequales tempori et tempus

przyjąć, ani ich dotknąć. Konieczne więc są substancje, które dotykają substancji wiecznych, będących ponad czasem i będą dotykały substancji pociętych w czasie.

207. Będą więc łącznikiem przez swój ruch między substancjami pociętymi w czasie i między substancjami wiecznymi, które są ponad czasem. I będą łącznikiem przez swoje trwanie między substancjami, które są ponad czasem i między substancjami, które są poniżej czasu, czyli podlegającymi rodzeniu i rozpadowi. Będą też łącznikiem między substancjami dobrymi i między substancjami bezwartościowymi, aby substancje bezwartościowe nie były pozbawione substancji dobrych i nie były pozbawione wszelkiej dobroci, i wszystkiego, co im odpowiada, tak że nie miałyby ani tego, co w nich pozostaje, ani trwałości.

208. Już więc w tym pokazano, że są dwa rodzaje trwania, z których jedno jest wieczne, a drugie czasowe. Ale jedna z dwu trwałości jest stała, uspokojona, a druga trwałość porusza się; i jedna z nich jest łącznikiem, a jej wszystkie działania (są) jednoczesne i żadne z nich nie wyprzedza drugiego, a druga jest zmienna, rozciąglą, i niektóre jej działania są przed innymi. I zbiorczość jednej z nich wynika z jej istoty, a zbiorczość drugiej wynika z jej części, z których każda jest odłączona od siebie podobnej na sposób tego, co pierwsze i ostatnie.

209. Już więc wykazano, że niektóre z substancji są takie, że są wieczne ponad czasem, i wśród nich są wieczne równe czasowi a czas od nich nie odpycha, i są wśród nich takie, że są odciągnięte

non superfluit ab eis, et ex eis sunt quae abscissae sunt a tempore et tempus superfluit ab eis ex superiori earum et ipsarum inferiori, [scilicet ex principio earum usque ad extremum ipsarum,] et sunt substantiae cadentes sub generatione et corruptione.

XXX (XXXI). Inter rem cuius substantia est actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.

210. Inter rem cuius substantia et actio sunt in momento aeternitatis et inter rem cuius substantia et actio sunt in momento temporis existens est medium, et est illud cuius substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.

211. Quod est quia res cuius substantia cadit sub tempore, scilicet quia tempus continet eam, est in omnibus dispositionibus suis cadens sub tempore, quare et eius actio cadit sub tempore: quoniam, quando substantia rei cadit sub tempore, procul dubio et eius actio cadit sub tempore. Res autem cadens sub tempore in omnibus dispositionibus suis seiuncta est a re cadente sub aeternitate in omnibus dispositionibus suis. Continuatio autem non est nisi in rebus similibus. Necessesse est igitur ut sit res alia tertia media inter utrasque cuius substantia cadat sub aeternitate et ipsius actio cadat sub tempore.

212. Impossibile namque est ut sit res cuius substantia cadat sub tempore et actio eius sub aeternitate: sic enim actio eius melior esset

od czasu a czas od nich odpywa, od wyższej z nich i od niższej, [mianowicie od ich początku aż do ich kresu] i są substancje podlegające rodzeniu i rozpadowi.

XXX (XXXI). Między rzeczą, której substancja i działanie są w obrębie wieczności oraz między rzeczą, której substancja i działanie są w obrębie czasu, istnieje pośrednik, a jest nim to, co ma substancję z obrębu wieczności a działanie z obrębu czasu.

210. Między rzeczą, której substancja i działanie są w obrębie wieczności oraz między rzeczą, której substancja i działanie są w obrębie czasu, istnieje pośrednik, a jest nim to, co ma substancję z obrębu wieczności a działanie z obrębu czasu.

211. Jest tak dlatego, że rzecz, której substancja podlega czasowi, to znaczy że czas ją zawiera, podlega czasowi we wszystkich swych właściwościach, stąd i jej działanie podlega czasowi: ponieważ, kiedy substancja rzeczy podlega czasowi, to bez wątpienia i jej działanie podlega czasowi. Rzecz więc podlegająca czasowi we wszystkich swych właściwościach, jest oddzielona oddzielona od rzeczy podlegającej wieczności we wszystkich swych właściwościach. Połączenie więc zachodzi tylko wśród rzeczy podobnych. Jest więc konieczne aby jakaś pośrednia trzecia rzecz występowała między nimi, (taka) której substancja podlegałaby wieczności, a jej działanie podlegałoby czasowi.

212. Jest bowiem niemożliwe, aby była rzecz, której substancja podlega czasowi a jej działanie wieczności: wtedy bowiem jej działanie byłoby

ipsius substantia; hoc autem est impossibile.

213. Manifestum igitur est quod inter res cadentes sub tempore cum suis substantiis et suis actionibus et inter res quarum substantiae et actiones sunt cadentes sub momento aeternitatis sunt res cadentes sub aeternitate per substantias suas et cadentes sub tempore per operationes suas, sicut ostendimus.

XXXI (XXXII). Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.

214. Omnis substantia cadens in quibusdam dispositionibus suis sub aeternitate et cadens in quibusdam dispositionibus suis sub tempore est ens et generatio simul.

215. [Omnis] enim res cadens sub aeternitate est ens vere et omnis res cadens sub tempore est generatio vere. Si ergo hoc ita est, tunc, si res una est cadens sub aeternitate et tempore, est ens et generatio non per modum unum sed per modum et modum.

216. Iam ergo manifestum est ex eo quod diximus, quod omne generatum cadens per substantiam suam sub tempore est habens substantiam pendentem per ens purum quod est causa durabilitatis et causa rerum sempiternarum omnium et destructibilium.

217. Necessarium est unum faciens adipisci unitates et ipsum non adipiscatur, sed reliquae unitates omnes sunt acquisitae.

218. Et illius quidem significatio est quod

lepsze od samej substancji, to natomiast nie jest możliwe.

213. Wykazano więc, że między rzeczami podlegającymi czasowi z ich substancjami i ich działaniami, a między rzeczami, których substancje i działania podlegające momentowi wieczności, czasowi z ich substancjami i ich działaniami, a między rzeczami, których substancje i działania podlegają momentowi wieczności, są rzeczy podlegające wieczności przez ich substancje i podlegające czasowi przez ich działania, jak wykazaliśmy.

XXXI (XXXII). Każda substancja podlegająca w niektórych swych właściwościach wieczności i podlegająca w niektórych swych właściwościach czasowi, jest jednocześnie bytem i rodzeniem.

214. Każda substancja podlegająca w niektórych swych właściwościach wieczności i podlegająca w niektórych swych właściwościach czasowi, jest jednocześnie bytem i rodzeniem.

215. [Każda] bowiem rzecz podlegająca wieczności jest prawdziwie bytem, a każda rzecz podlegająca czasowi jest prawdziwie rodzeniem. Jeżeli więc tak jest, wtedy, gdy jedna rzecz podlega wieczności i czasowi, jest bytem i rodzeniem nie w ten sam, lecz w różny sposób.

216. Już więc wynika z tego, co powiedzieliśmy, że wszystko to, co zrodzone, podlegając w swej substancji czasowi, ma substancję zależną od czystego bytu, który jest przyczyną trwania i przyczyną wszystkich rzeczy wiecznych i zniszczalnych.

217. To, co konieczne, jest jedno, powodujące osiągnięcie jedności, a samo nie jest osiągnięte, lecz wszystkie pozostałe jedności są osiągnięte.

218. A dowodem tego jest to, co mówię: jeżeli

dico: si invenitur unum faciens acquirere non acquisitum, tunc quae differentia inter ipsum primum acquirere faciens? Non enim potest esse quin aut sit simile ei in omnibus dispositionibus suis aut sit inter utraque differentia. Si ergo est simile ei in omnibus dispositionibus suis [...] tunc unum eorum non est primum et alterum secundum. Et si unum eorum non est simile alteri in omnibus dispositionibus, tunc procul dubio unum eorum est primum et alterum secundum. Illud ergo in quo est unitas fixa non inventa ex alio, est unum primum verum, sicut ostendimus; et illud in quo est unitas inventa ex alio est praeter unum primum verum. Si ergo est ex alio, est ex uno primo acquisita unitas. Provenit ergo inde ut uni puro vero et reliquis unis sit ita iterum et non sit unitas nisi propter unum verum quod est causa unitatis.

219. Iam ergo manifestum est et planum quod omnis unitas post unum verum est acquisita, creata; verumtamen unum verum purum est creans unitates, faciens acquirere, non acquisitum, sicut ostendimus.

znajduje się jedno, powodujące osiągnięcie tego, co nieosiągnięte, wtedy jakaż jest różnica między nim i tym, co pierwsze, sprawiające osiągnięcie? Nie może bowiem (coś tak) bytować, aby nie było albo podobne do niego we wszystkich swych właściwościach, albo aby nie zachodziła między nimi różnica. Jeżeli więc jest do niego podobne we wszystkich swych właściwościach [...], wtedy jedne z nich nie jest pierwsze, a inne (czyms) drugim. A jeżeli jedno z nich nie jest podobne do drugiego we wszystkich swych właściwościach, wtedy bez wątpienia jedno z nich jest pierwsze, a inne (jest) drugie. To więc, w czym jedność jest trwała, nie wzięta z innego, jest jedno-pierwsze-prawdziwe, jak wykazaliśmy; a to, w czym jedność jest wzięta z innego, nie jest jedno-pierwsze-prawdziwe. Jeżeli więc jest z innego, (jego) jedność jest uzyskana z tego, co jedno-pierwsze. Wynika więc z tego, że jedno-czyste-prawdziwe i pozostałe jednie mają również jedność, a jedność jest tylko dzięki jedni-prawdzie, która jest przyczyną jedności.

219. Widać więc już całkiem wyraźnie, że każda jedność po jedni-prawdzie jest osiągnięta, stwarzana; jednak jedno-prawdziwe-czyste stwarza jedności powodując osiągnięcie, a nie to, co osiągnięte, jak wykazaliśmy.

SŁOWNIK TRUDNIEJSZYCH TERMINÓW

Wykaz obejmuje terminy filozoficzne i inne terminy głównie bliskoznaczne, których znaczenia, przyjęte w przekładzie, ustalono w oparciu o problemowy kontekst „Księgi”. Cyfra arabska przykładowo oznacza nr zdania, w którym posłużono się danym znaczeniem, w miarę konsekwentnie używanym w tekście tłumaczenia. Większa ilość cyfr przy danym terminie oznacza, że tylko w tych miejscach dany termin występuje.

abscissae	- odciągnięte, 204, 209
additio	- dodatek, 159
agens	- działający, 159
aggregabunt	- będą łącznikiem, 207
animalis	- duchowy, 107
assimilantur	- są podobne, 204
causatum	- skutek, to co uprzyczynowane, 3
cognoscitur	- jest poznana, 59
communicant	- łączą się, 205
comparatio	- odniesienie, 185
completa	- całkowita, 151
complementum	- uzupełnienie, 167
(sunt in complemento)	- (są dodatkiem), 42
completum	- zupełne, 167; zupełność, 168
composita	- połączone, 159
comprehendit	- ogarnia, 81
continet	- zawiera, 85
continentur	- współtrwają, 204
continuatio	- połączenie, 211
continuator	- łącznik, 159
corrumpitur	- rozpada się, 190
corruptio	- rozpadanie, 47
declinatio	- powtarzalność, 52
declines	- powtarzalne, 49
destruitur	- niszczyje, 25; ulega mszczeniu, 21
diminutum	- umniejszony, 167
durabilitas	- trwanie, 206, 207, 208
ens	- byt, 158

esse	- bytowanie, 158
essentia	- istota, 79
existit	- istnieje (znajduje się),
(quasi res existens una)	- (jako roś jednego), 67
factor	- sprawca, 159
factum	- wytwór, 159
fixa	- trwała, 128
fixio	- trwałość, 79
iam ergo manifestum est et planum	- widać więc już całkiem wyraźnie, 12
iam ergo verificatum est	- już więc sprawdzono, 71
impressio	- odcisnięcie, 26
imprimunt	- odciskają, 49
in horizonte	- na granicy, 22, 84
in quibusdam horis temporis	- w jakichś momentach czasu, 203, 204
indigens	- potrzebująca, 128, 184
influunt	- rozlewają, 53
(est influens)	- (rozlewa), 1
influxio	- wylew, 165
instrumentum	- czynnik pomocniczy, 159
intellectibilis	- umysłowy, 34
intelligit	- pojmuje, 109
iterum	- również, 127
multiplicetur	- mnoży się, 70
per finem decoris	- w pełni wykończone, 160
(per ultimum decoris)	- (z najwyższą zupełnością), 161
permanentia	- niezmienność, 205
quod est quia	- jest tak dlatego, że, 3
quod est quoniam	- jest tak, ponieważ..., 47
reditio	- powracanie, 68, 124, 125, 127, 128, 195
regimen	- rządzenie, 161; władza, 160; panowanie, 174
remanentia	- to, co pozostaje..., 207
removet	- pozbawia, 1
retinet	- zachowuje, 81
scit	- zna, 124
separatur	- oddziela się, 5
sequitur	- następuje, 204
significatio	- sens, 11; dowód, 23; znamię, 163
significo	- rozumiem, 12
spiritualis	- umysłowy, 172
stans	- stały, 49; zachowujący, 157

unita	- stanowiąca jedność, 138
unitas	- jedność, 70
unitum	- jednolite, 39
unum	- jednia, 70; jedno, 218
universalitas	- zbiorczość, 208
universitas	- zbiorczość, 197
vehementius	- w większym stopniu, 9; silniej, 13; bardziej, 15
virtus	- moc, 2

BIBLIOGRAFIA

Wykaz obejmuje ważniejsze dawne publikacje i z ostatnich lat względnie wszystkie prace, zestawione na podstawie „Répertoire bibliographique de Louvain” oraz na podstawie cytowań w opracowaniach, wykorzystanych przy pisaniu tej książki. Pomija się, wykazaną w rozdziale 15, literaturę pomocniczą oraz dotyczącą komentarzy do „Liber de causis”, jeżeli nie zawierały omówień „Księgi o przyczynach”. Dla całości spisu włącza się do wykazu 25 pozycji ujętych w rozdziale 14. Ta względnie pełna bibliografia nie powtarzając jednak wszystkich przytoczeń Bardenhewera, Saffrey'a, czy Pattina, obejmuje okres od 1843 do 1968 r.

1. M. ALONSO: El Liber de causis, „Al-Andalus” 9 (1914) 43-69.
2. M. ALONSO: Les fuentes literarias del Liber de causis, „Al-Andalus” 10 (1945) 345-382.
3. M. ALONSO: La „al-anniyya” de Avicena y el problema de la esencia y existencia, „Pensamiento” XIV (1958) 311-346.
4. M. ALONSO: Traducciones del arabe al latin por Juan Hispano (Ibn Dawud), „Al-Andalus” 17 (1952) 129-131.
5. M.T. d'ALVERNY: Anniyya-anitas, W: Mélanges offerts à Etienne Gilson, Toronto-Paris 1959, s. 59-91,
6. M.T. d'ALVERNY: Avendauth?, W: Homenaje a Millas-Villicrosa, Barcelona 1954, t. I, s. 19-43.
7. M.T. d'ALVERNY: Avicenna latinus, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge” 30 (1964) 221-272.
8. C. ANAWATI: Prolégomènes à une nouvelle édition du De eau-sis arabe, w: Mélanges Luis Massignon, Damas 1956, t. I, s. 73-110.
9. A.R. BADAWI: Neoplatonici apud Arabes, „Islámica” (Kair) 19 (1955) 1-33.
10. Cl. BAEUMKER: Witelo, „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“ III (1908) z. 2, s. 266-268.
11. O. BARDENHEWER: Die pseudo-aristotelische Schrift über das reine Gute bekannt unter dem Namen Liber de causis, Freiburg im Breisgau

1882.

12. H. BÉDORET: L'auteur et le traducteur du Liber de causis, „Revue Neoscholastique de Philosophie” 41 (1938) 519-533.
13. A. BIRKENMAJER: Classement des ouvrages attribués à Aristote par le moyen age latin, Cracovie 1932, s. 15.
14. E. DEGEN: Welches sind die Beziehungen Alberts des Grossen „Liber de causis et processu universitatis“ zur „Stoichéiosis theologiké“ des Neuplatonikers Proclus, Munich 1902.
15. A. DONDAINE i L.J. BATAILLON: Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant, „Archivum Fratrum Praedicatorum” XXXVI (1966) 232-261.
16. G. DORESSE: Les sources du Liber de causis, „Revue d'histoire religieuse” 13 (1946) 234-238.
17. P. DUHEM: Le système du monde, Paris 1954, t. IV, s. 329-347.
18. C. FABRO: La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino, Torino 1963, s. 107-113.
19. C. FABRO: Participation et causalité selon s. Thomas d'Aquin, Louvain-Paris 1961, s. 229-244.
20. A. FOREST: La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin, Paris 1956, wyd, 2, s. 62-64.
21. L.B. GEIGER: (nota nr 172 o artykule H. Bedoreta), „Bulletin Thomiste” VI (1940-1942) 139-140.
22. E. GILSON: History of christian philosophy in the middle ages, New York 1955, s. 235-237.
23. E. GILSON: Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 233-235.
24. M. GRABMANN: Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, München 1936, t. II, s. 138-182.
25. D. GROMSKA: Pseudo-Arystoteles, W: Słownik filozofów, Warszawa 1966, t. I, s. 57
26. J. GUTTMANN: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentum und zur Judischen Literatur, Breslau 1902.

27. B. HAURÉAU: De la philosophie scolastique, Paris 1850.
28. B. HAURÉAU: Histoire de la philosophie scolastique, Paris 1872-1880.
29. A. JOURDAIN: Recherches sur les anciennes traductions latines d'Aristote, Paris 1843, wyd. 2, s. 197.
30. D. KAUFMANN: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters von Saadja bis Maimuni, Gotha 1877.
31. P. KRAUS: Plotin chez les Arabes, „Bulletin de l'Institut d'Égypte” 23 (1940-1941) 263-295.
32. M.A. KRĄPIEC: Struktura bytu, Lublin 1963, s. 314-317.
33. K. KREMER: Die Creatio nach Thomas von Aquin und den Liber de causis, w: Ekklesia. Festschrift für Bischof... Wehr, Trier 1962.
34. G. LAFONT: Structures et méthode dans la Somme theologique de saint Thomas D'Aquin, Bruges 1961, s. 104-109.
35. L. LECLERC: Histoire de la médecine arabe, Paris 1876.
36. J. LIPPL: Liber de causis, w: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg im Breisgau 1934, wyd. II, t.VI, s.548.
37. P. MIGNES: De relatione inter proemium Summae Alexandri Halensis et proemium Summae Guidonis Abbatis, „Archivum Franciscanum Historicum” VI (1913) 18-22.
38. R. MURARI: II „De causis” e la sua fortuna nel medio evo, „Giornale storico della letteratura italiana” 34 (1899) 98-117.
39. S. MÜNK: Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1857.
40. K. OSHIKA: Thomas Aquinas and the Liber de causis, „Studies in Médiéval Thought” (Tokyo) 9 (1967) 102-122.
41. A. PATTIN: De hiérarchie van het zijnde in het Liber de causis (Studie over vijf eerste proposities), „Tijdschrift voor Philosophie” 23 (1961) z. 1, s. 130-157.
42. A. PATTIN: Over de schrijver en de vertaler van het Liber de causis, „Tijdschrift voor Philosophie” 23 (1961) z. 2, s. 322-333 i 23 (1961) z. 3, s. 503-526.
43. A. PATTIN: Le Liber de causis - édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec

- introduction et notes, *Uitgave van Tijdschrift voor Filosofie*, Justus Lipsiusstraat 18, Leuven, s. 1-115, (Odbitka z „*Tijdschrift voor Filosofie*” 28 (1966) z. 1, s. 90-203).
44. A. PATTIN: Notes sur le vocabulaire philosophique médiévale, „*Revue de l'Université d'Ottava*” 33 (1963) 191-213 (section spéciale).
45. F. PELSTER: Beiträge zur Aristotelesbenutzung Alberts des Grossen, „*Philosophisches Jahrbuch*“ 46 (1933) 450-463.
46. C. PERA: *S. Thomae Aquinatis expositio super librum De causis*, Torino-Roma 1955.
47. V.M. POULIOT i K. OSHIKA: *Liber de causis et Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio denuo edidit V.M. Pouliot... diligentium cooperations Kazumasa Oshika*, W: *Textus philosophici in linguam japonicam translati cura Instituti Sancti Thomae de Aquino de Kyoto*, in *Japonia* 2, Kyoto 1967. (japońskie wydanie „*Księgi o przyczynach*” według edycji A. Pattina oraz wydanie komentarza Tomasza z Akwinu według edycji H.D. Saffrey’a).
48. S. van RIET: La traduction latine du *De anima* d'Avicenne, „*Revue Philosophique de Louvain*” 61 (1963) z. 72, s. 583-626.
49. M.D. ROLAND-GOSSELIN: Le „*De ente et essentia*” de S. Thomas d'Aquin, Paris 1948, s. 146-149.
50. L. Rougier, *La scolastique et le thomisme*, Paris 1925.
51. H.D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, s. XV-XXXII.
52. H.S. Saffrey, *L'état actuel des recherches sur le Liber de causis comme source de la métaphysique au moyen âge*, W: *Miscelanea Mediaevalia*, Berlin 1963, t. II, s. 267-281.
53. W. SEŃKO: *Jakub z Gostynina i jego komentarz do Liber de causis*, „*Studia Mediewistyczne*” 2 (1961) 185-210.
54. R. STEELE: *Liber de causis, Opera hactenus inedita Rogeri Baconi*, Oxonii 1935, t. XII, s. XV-XXIV i 161-187.
55. F. van STEENBERGHEN: *La philosophie au XIIIe siècle*, Louvain-Paris 1966
56. M. STEINSCHNEIDER: *Catalogua librorum hebraeorum in bibliotheca Bodleiana*,

Berlin 1852-1860, col. 742 i 1404

57. M. STEINSCHNEIDER: Hebräische Bibliographie, Jahreg. 1863.
58. M. STEINSCHNEIDER: Die europäische Übersetzungen aus den Arabischen, Wien 1904.
59. M. STRASSER: Platonisme in the Liber de causis, University of Toronto 1963 (maszynopis nie publikowany).
60. L. SWEENEY: The doctrine of création in the Liber de causis, w: An Etienne Gilson Tribute, Milwaukee 1959, s.274-289.
61. L. SWEENEY: Research difficulties in the Liber de causis, „The modern scholman” XXXVI (1959) z. 2, s. 109-116.
62. S. SWIEŻAWSKI: Liber de causis (skorowidz ważniejszych dzieł), św. Tomasz z Akwinu - Traktat o człowieku, Poznań 1956, s. (80).
63. S. SWIEŻAWSKI: Materiały do studiów nad Janem z Głogowa, „Studia Mediewistyczne” 2 (1961) 153 i 157.
64. G. THERY: Tolède, Oran 1944.
65. F. ÜBERWEG i B. GEYER: Die patristische und scholastische Philosophie. Grundriss der Geschichte der Philosophie, Berlin 1928, wyd. 11, t. II, s. 303.
66. A. TOGNOLO: De causis, w: Enciclopedia filosofica, Firenze 1967, wyd. 2, t. II, s. 267-268.
67. C. VANSTEENKISTE: Notes sur le commentaire de saint Thomas du Liber de causis, „Études et Recherches (Cahiers de théologie et de philosophie)” 8 (1952) 171-191.
68. C. VANSTEENKISTE: Il Liber de causis negli scritti di san Tommaso, „Angelicum” 35 (1958) 325-374.
69. C. VANSTEENKISTE: Intorno al testo latino del Liber de causis (recenzja edycji A. Pattina), „Angelicum” 49 (1967) 60-83.
70. C.J. de VOGEL: Some reflections on the Liber de causis, „Vivarium” 4 (1966) 67-82.

RÉSUMÉ

La publication contient avant tout la traduction polonaise du latin „Liber de causis”. La traduction est faite à partir du texte édité par A. Pattin intitulé „Le Liber de causis, édition établie à l'aide de 90 manuscrits avec introduction et notes”. On profita de la copie numérotée, pages 1-115: *Uitgave van Tijdschrift voor Filosofie*, Justus Lipsiusstraat 18, Leuven. C'est une copie de „*Tijdschrift voor Filosofie*” 28 (1966), cahier 1, pages 90-203.

L'introduction qui précède la traduction elle-même porte le titre: „Etat de recherches sur le Liber de causis et ses plus importants problèmes philosophiques”. Etant donné que la publication s'adresse principalement au lecteur polonais et son but qui est l'utilité didactique, la présentation de la discussion et des recherches sur le „Liber de causis” est relativement vaste. Les recherches vont dans deux sens: 1) elles examinent premièrement le problème de l'original arabe, de son auteur, de la date du texte ainsi que le problème de la première traduction latine à l'époque du Moyen-âge; 2) elles réfléchissent aux problèmes philosophiques qui prêtent à discussion dans la version latine de „Liber de causis”.

S'il s'agit du texte lui-même, on voulut - en se basant sur des matériaux indiqués par la bibliographie - accentuer quelques unes parmi les plus importantes opinions et notamment celle de O. Bardenhewer, celles de F. Pelster, H. Steele, H. Bedoret, H.D. Saffrey, A. Pattin.

Quant aux problèmes philosophiques qui prêtent à discussion - et surtout relativement à la question centrale du „Liber de causis” concernant „esse” et „creatio”, au sujet de „*ylithim*” aussi dont se servit Thomas d'Aquin pour démontrer la différence réelle entre l'essence et l'existence - furent citées à titre d'exemple les opinions de G. Lafont, H.D. Saffrey, A. Baeumker, P. Duhem, M.D. Roland-Gosselin, A. Frest, C. Fabro, M.T. d'Alverny, M.A. Krapiec, celles aussi de Thomas d'Aquin.

Notre introduction rappelle entre autres les commentaires polonais au „Liber de causis” et présente les essais de recherches faits par nos savants au sujet du matériel philosophique contenu dans les commentaires au „Liber de causis”.

Il convient de signaler à ce sujet le commentaire de Jacques de Gostynin „*Komentarz do Liber de causis*”, publié en Pologne par P. Góra sous forme d'„*editio simplex*”; voir: *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytniej i Średniowiecznej (PAN)*, Wrocław 1969, t. XI, p. 3-162. Le commentaire fut écrit à Cracovie entre 1477 et 1490.

Parmi d'autres commentaires polonais, conservés sous forme de manuscrits, il faudrait citer le code de Valentin de Grun perk, Wrocław, Ossolineum 734, contenant deux commentaires anonymes:

1) Liber de causis,

2) Liber sapientis David Judaeorum rabbi ainsi que les commentaires au „Liber de causis” enregistrés à la Bibliothèque Jagellonne sous les numéros 506 et 2595.

Remarquons également que le „Liber de causis” fut enseigné à l'Université Jagellonne et que, entre 1490 et 1510, il revint huit fois comme objet des cours. Cette question occupe développée davantage dans l'„État de recherches” de notre publication.

Au sujet de l'ensemble des problèmes philosophiques que contiennent les commentaires au „Liber de causis” parurent en polonais de brèves études, dont les titres français sont les suivants (les titres originaux se trouvant dans le bibliographie):

1. E. Kawa, Problème de „esse” dans la question 9 bis du commentaire de Siger de Brabant et essai d'une leçon existentielle de ce terme, dans „Studia Philosophiae Christianae ATK” 4 (1968), cahier 1, pages: 151-155. (Il s'agit là du commentaire édité par A. Dondame et L.J. Bataillon, Le manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant, „Archivum Fratrum Praedicatorum” XXXVI (1966) p. 153-261).

2. S. Porębski, Interprétation existentielle du terme „esse” dans le chapitre XVIII et XIX du commentaire d'Albert le Grand au „Liber de causis”, „Studia Philosophiae Christianae ATK”, *ibid.*, pages: 155-157.

3. P. Góra, Analyse du concept „esse” à partir du théorème quatre du commentaire au „liber de causis” par Jacques de Gostynin, „Studia Philosophiae Christianae ATK”, *ibid.*, pages: 157-164.

4. V. Seńko, Jacques de Gostynin et son commentaire au „Liber de causis”, dans „Studia Mediewistyczne” 2 (1961), pages: 185-210.

5. M. Gogacz, Le terme „existentia” dans le commentaire de Thomas d'Aquin au „Liber de causis”, dans „Roczniki Filozoficzne” XVI (1968), cahier 1, pages: 93-104.

Ajoutons à cela un renseignement ayant caractère d'une curiosité pour érudits, notamment une ressemblance terminologique entre les paroles caractérisant „reditio substantiae ad essentiam suam” dans le „Liber de causis” et la définition de la substance chez Descartes, dont parle notre publication dans le paragraphe „Liber de causis et la définition de la substance dans Principia philosophiae de René Descartes”.

L'auteur de „Liber de causis” constate, dans propositio XIV (128), que le retour de la substance à son essence consiste en trois particularités de la substance:

- 1) „quia est stans”,
- 2) „fixa per se”,
- 3) „non indigens in sui fixatione et sui essentia re alia rigente ipsam”.

Une confrontation de deux façons de conserver la substance, celle du „Liber de causis” et celle des „Principia philosophiae”;

„Liber de causis”: „Substantia... est rediens ad essentiam (XIV, 127) suam... quia est... non indigens in sui fixatione... re alia rigente ipsam” (XIV, 128; voir aussi: XXIV, 184).

„Principia philosophiae”: „per substantiam... intelligere possumus... rem quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum” (Oeuvres de Descartes publiées par Ch. Adam et P. Tannery, Paris 1905, t. VIII, p. 24; Principia philosophiae pars prima, caput 51); nous amène à la constatation suivante: d’après le „Liber de causis”, la substance est „non indigens re alia”; d’après „Principia philosophiae”, la substance existe de façon (ita existit) „ut nulla alia re indigeat”. Il y a par conséquent une ressemblance terminologique entre l’explication de „reditio substantiae” du „Liber de causis” et la définition de la substance dans „Principia philosophiae”. Cette ressemblance consiste en emploi des mêmes paroles par les deux auteurs: „non indigens re alia” et „nulla alia re indigeat”.