

MIECZYŚLAW GOGACZ

PROBLEM ISTNIENIA BOGA

U ANZELMA Z CANTERBURY

I

PROBLEM PRAWDY

U HENRYKA Z GANDAWY

Edycja internetowa wydania pierwszego

Lublin 1961

© Mieczysław Gogacz

SPIS TREŚCI

PRZEDMOWA	4
-----------------	---

CZĘŚĆ PIERWSZA: RATIO ANSELMI PROBLEM INTERPRETACJI

ONTOLOGICZNEGO DOWODU ANZELMA Z CANTERBURY	6
--	---

WSTĘP	6
-------------	---

ROZDZIAŁ I : DOTYCHCZASOWE INTERPRETACJE DOWODU	10
---	----

1. Główne typy interpretacji do r. 1934	10
---	----

2. Twórcze interpretacje dowodu po r. 1934	13
--	----

3. Zestawienie wniosków rozdziału	27
---	----

ROZDZIAŁ II: PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI DOWODU	29
---	----

1. Perspektywy nowej interpretacji	29
--	----

2. Metoda negacji	31
-------------------------	----

3. Poznanie istnienia	38
-----------------------------	----

4. Wnioski rozdziału przygotowujące formułę interpretacji	53
---	----

5. Formuła proponowanej interpretacji	55
---	----

ROZDZIAŁ III: ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z INTERPRETACJĄ	56
--	----

1. Związki we wczesnym średniowieczu między metafizyką i mistyką	56
--	----

2. Metafizyka czasów Anzelma	59
------------------------------------	----

3. Zagadnienie <i>insipiens</i> (teoria pojęć powszechnych, akcenty platońskie w dowodzie i spór dialektyków z teologami	63
---	----

4. Związki z Augustynem	67
-------------------------------	----

ZAKOŃCZENIE	70
-------------------	----

RÉSUMÉ	71
--------------	----

BIBLIOGRAFIA	74
--------------------	----

CZĘŚĆ DRUGA: MOŻLIWOŚĆ POZNANIA CZYSTEJ PRAWDY BEZ POMOCY

OSWIECENIA BOSKIEGO WEDŁUG HENRYKA Z GANDAWY	78
--	----

WPROWADZENIE	78
--------------------	----

1. Określenie problemu	78
------------------------------	----

2. Omówienie tekstów	79
----------------------------	----

ROZDZIAŁ I: ANALIZA TEKSTÓW	82
1. O poznaniu w ogóle	82
2. O samodzielności poznania ludzkiego	83
3. Zestawienie wniosków	103
ROZDZIAŁ II: LITERATURA PROBLEMU	106
1. Stanowisko autorów współczesnych	106
2. Stanowisko Dunsza Szkota	114
ZAKOŃCZENIE	124
APPENDIX: PRÓBA ZREDAGOWANIA DOWODU ISTNIENIA BOGA NA	
PODSTAWIE TEORII U HENRYKA ZWIĄZKU RZECZY Z IDEA WZORCZĄ...	126
RÉSUMÉ	129
NOTA BIBLIOGRAFICZNA	130
WNIOSKI OGÓLNE	132

PRZEDMOWA

Umieszczenie w jednej książce obok siebie Anzelma z Canterbury i Henryka z Gandawy jest właściwie przypadkowe i jednocześnie całkiem uzasadnione. Jest przypadkowe, ponieważ Henryk ze swoim problemem prawdy nie musi koniecznie stanąć obok Anzelma i jego dowodu istnienia Boga. Jest uzasadnione, ponieważ podobna jest w literaturze filozoficznej sytuacja obu spraw, dowodu Anzelma i problemu prawdy u Henryka.

Anzelm sformułował dowód, który porusza i niepokoi zawsze wszystkich filozofów. Sformułował go w ten sposób, że każde odczytanie dowodu jest jego interpretacją. Stąd za każdym razem, gdy się ten dowód odczytuje, jak gdyby po raz pierwszy prezentuje się go Czytelnikowi.

Henryk analizował problem możliwości poznania prawdy bez pomocy oświecenia boskiego. Doszedł do wniosku, że człowiek poznaje prawdę samodzielnie, właśnie bez pomocy oświecenia. Stwierdzenie tego jest przeciwstawieniem się dotychczas wygłaszanym opiniom zupełnie przeciwnym. Sprawa ta jest w tej książce po raz pierwszy prezentowana Czytelnikowi.

Po raz pierwszy więc w tej książce, jako nowa interpretacja, jest prezentowany dowód Anzelma i po raz pierwszy Czytelnik otrzymuje informację, inną niż dotychczas referowane, że według Henryka z Gandawy człowiek poznaje prawdę bez pomocy oświecenia. Uzasadnieniem dalszym umieszczenia w jednej książce Anzelma i Henryka jest np. fakt zarzutu, że przy tak postawionym jak u Anzelma i Henryka zagadnieniu nie poznaje się w ogóle istnienia Boga ani prawdy w sposób zgodny z naturalnym, ludzkim poznaniem. Anzelm doczekał się zarzutu idealizmu (platonizm) lub irracjonalizmu (mistyka), Henryk zarzutu sceptycyzmu (nie poznajemy prawdy bez pomocy oświecenia).

Być może takich podobieństw, uzasadniających umieszczenie w jednej książce obu autorów, dałoby się znaleźć wiele. Nie o to chodzi.

Chodzi może raczej o to, aby Czytelnik wziął do rąk książkę o Anzelmie i Henryku zdumiony np. przypadkowym, jak gdyby, zestawieniem. Powiedzmy żartobliwie, chodzi o zdumienie, które jest zawsze początkiem refleksji. Materiały, których dostarcza książka, mogą być bogatą pożywką refleksji. Są bowiem spojrzeniem na problemy, które i w tej książce nie zostały ostatecznie wyczerpane.

Novum tej książki, bo o to pyta najpierw Czytelnik, jest to, że podaje, opartą na dotychczasowych osiągnięciach, próbę zinterpretowania dowodu Anzelma w duchu swoistego aposterioryzmu, uzasadnionego występującą u Anzelma metodą negacji i metodą poznania istnienia. Podaje też, że, wbrew dotychczasowym opiniom w literaturze specjalistycznej, według Henryka z Gandawy poznaje się prawdę bez pomocy oświecenia boskiego.

Serdeczne podziękowanie za trud oceny tej książki składam prof. dr St. Swieżawskiemu, prof. dr J. Dąbskiej, prof. dr L. Kalinowskiemu i Radzie Wydziału Filozofii Chrześcijańskiej KUL.

25 marca 1960

CZEŚĆ PIERWSZA

RATIO ANSELMI

PROBLEM INTERPRETACJI ONTOLOGICZNEGO DOWODU ANZELMA Z CANTERBURY

WSTĘP

Anzelm, w XI wieku opat benedyktynów w Bec i arcybiskup Canterbury, w taki sposób sformułował dowód istnienia Boga, że wywołał wiele protestów, a jednocześnie zdobył ogromną ilość zwolenników. Już w średniowieczu przeciwstawił się dowodowi Gaunilon z Marmoutier-les-Tours, po nim Tomasz z Akwinu, w nowożytności Locke i Kant. Bronił dowodu i przyjął ten dowód między innymi Bruno z Segni, Wilhelm z Auxerres, Aleksander z Hales, Bonawentura, Mateusz z Aquasparta, Jan Peckham, Idzi Rzymianin, Wilhelm z Ware, Duns Szkot, Descartes, Leibniz, Hegel.

Wiemy, choćby na podstawie ogólnej orientacji w historii filozofii, że Bruno z Segni bronił w dowodzie waloru dialektycznego i że dowód ten wciągnął do wykładu teologii. Dla Tomasza ze Strasburga, a także dla Alberta Wielkiego i Idziego Rzymianina, motywem uznania dowodu było przyjęcie oczywistości zdania: Bóg istnieje. Do dowodu nawiązuje Wilhelm z Owernii, w duchu dowodu pracuje oprócz Brunona z Segni także Odon z Cambrii, Albert Wielki, Piotr z Tarantazji, Henryk z Gandawy, Spinoza, Malebranche, Pascal. Cytuje Anzelma Roscelin z Compiegne, Piotr Abelard, Hugo ze św. Wiktora, mówi o Anzelmie Bernard z Clairvaux, Robert z Melun, Ryszard ze św. Wiktora. Descartes powtarza dowód w jego formie logicznej, Leibniz zmienia dowód na sposób Duns Szkota akcentując możliwość istnienia bytu

nieskończonego. Wiemy to wszystko z samych tekstów wymienionych autorów i z literatury, poświęconej dowodowi.

W literaturze filozoficznej, a więc już poza tekstami klasycznymi, dowód Anzelma także wciąż i jak najbardziej jest żywym problemem. Wystarczy zauważyć, że piszą o dowodzie tacy uczeni, jak np. E. Domet de Vorges - 1901, G. Grünwald - 1907, C. Baeumker - 1908, A. Daniels - 1909, J. Fischer - 1911, N. Balthazar - 1912, C. Folliatre - 1920, A. Koyré - 1923, J. B. Reeves, E. Buonaiuti, A. Dyroff - 1928, A. M. Jacquin, C. Ottaviano, A. Dempf - 1930, K. Barth - 1931, A. Faust - 1932, A. Antweiler - 1933, A. Stolz, M. De Wulf - 1934 i inni.

Rok 1934 zamyka swoistą epokę studiów nad Anzelmem. Tę epokę można świetnie przebiec myślowo przy pomocy np. doskonałej informacji M. De Wulf a (1934) w jego *Histoire de la philosophie médiévale*.¹ Można tam wyczytać także większość uwag, wypowiedzianych w tym wstępie. Do uwag tych należy jednak dorzucić stwierdzenie, że dowód Anzelma, sformułowany w *Proslogion*, bo o ten dowód chodzi w rozprawie, od czasów Kanta nazywamy dowodem ontologicznym, jest „obywatelem” całej historii filozofii. Wszedł do wielu systemów filozoficznych, jako część systemu i do bardzo wielu systemów, jako element, wywołujący i kształtujący dyskusję. Jest aktualny wszędzie tam, gdzie dyskutuje się problem dowodu istnienia Boga. Jest aktualny do dzisiaj. Pisze o nim E. Gilson i M. Cappuyns - 1934, J. Paulus - 1935. C. Boyer - 1938, A. Kelping - 1939, L. Baudry - 1940. A. Wihler - 1942. M. E. Barbosa - 1945, P. Vignaux - 1947, J. de Ghellinck - 1948, F. Bergenthal, S. Vanni-Rovighi, A. Audet - 1949, D. Nicholl. L. Smith - 1950, H. G. Wolz, F. Moretti - 1951, J. Mc Intyre - 1954, R. G. Miller. M. Garrido, F. S. Schmitt - 1955, M. A. Schmidt - 1956, S. G. Palou - 1957, H. Weisweiler - 1959. N. Malcolm — 1960 i inni. Nie wymieniałem nazwisk, związanych z „Kongresem Anzelmiańskim”, którym opactwo w Bec uczciło w 1959 r. 900-lecie przybycia Anzelma do Bec. Zgłoszone na Kongres wykłady wyszły w pierwszym tomie książki pt. *Spicilegium Beccense*.²

Rok 1934 otwiera poza tym nowy okres badań, związanych z dowodem ontologicznym. Powodują to dwa artykuły: artykuł M. Cappuynsa pt. *L'argument de S.*

¹ M. de Wulf. *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain - Paris 1934, t. I, s. 166—170.

² *Spicilegium Beccense, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Bec-Hellouin 1959.

*Anselme*³ i artykuł E. Gilsona pt. *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*.⁴ M. Cappuyns podsumowuje dorobek dotychczasowy w zakresie badań nad dowodem ontologicznym i proponuje, opartą na tekstach, na dokładnej analizie i erudycji, właściwą, jak mówi, najbliższą sensowi tekstów, nową interpretację. E. Gilson dyskutując z K. Barthem i P. Stolzem usiłuje scharakteryzować wewnętrzny sens dowodu, jego strukturę i rozpatrując *Proslogion* w porównaniu z *De veritate* proponuje tym samym także nową interpretację dowodu.

I tu właśnie rodzi się problem. Problem, który jest tematem rozprawy, mianowicie problem interpretacji. Wydaje się, że każde odczytanie *Proslogion* jest inną jego interpretacją. Chodzi więc o to, by zestawić wszystkie interpretacje, jak gdyby ponakładać je na siebie, zobaczyć, co w tej dziedzinie już zrobiono, by w ten sposób dostrzec nowe możliwości immanentnej krytyki tekstu. W wynikach rozprawa podaje jeszcze jedną interpretację dowodu Anzelma, lecz taką, która dzięki doświadczeniu historycznemu może być krokiem naprzód w kierunku interpretacji bardziej adekwatnie odczytującej tekst.

Problem interpretacji nie jest tylko problemem erudycji. Jest także i może przede wszystkim problemem precyzji w odczytaniu treści *Proslogion* dzięki wykorzystaniu doświadczenia historycznego tak od strony erudycji jak i umiejętności stosowania metod analizy tekstu.

Interpretacje M. Cappuynsa i E. Gilsona są dowodem, że właśnie każde odczytanie tekstu Anzelma jest nieadekwatne, że właśnie jest inną interpretacją. I są dowodem, że w sprawie Anzelma nie padło jeszcze ostatnie słowo.

Nowa, i wciąż jeszcze tylko interpretacja, którą poda rozprawa, realizuje w zamierzeniu plan, dający się wyrazić słowami Bernarda z Chartres: stojąc na barkach olbrzymów możemy dojrzeć więcej niż oni⁵, po prostu wierniej odczytać tekst.

Rok 1934 dlatego otwiera nowy okres w badaniach związanych z dowodem ontologicznym, ponieważ artykuł E. Gilsona, jak to widać na tle zestawień, dokonanych

³ W „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, VI (1934) 313—330.

⁴ W „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, IX (1934), 1-51.

⁵ *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea.* Joannis Saresberiensis, *Metalogicus* III 4, *Opera omnia*, PL 199, 900.

przez M. Cappuynsa, wprowadza badania na nowe tory. Gilson mianowicie usiłuje odczytać nie oderwany tekst, lecz tekst na tle całej, współczesnej Anzelmowi, kultury umysłowej, specjalnie w powiązaniu z teorią prawdy.

Podjęmę tę sugestię Gilsona i po zreferowaniu trzech stanowisk, mianowicie interpretacji M. Cappuynsa, E. Gilsona i najnowszej z 1960 r. interpretacji N. Malcolma, rozpatrzę za M. Cruz Hernandezem w kulturze umysłowej czasów Anzelma obiegowe teorie bytu, nie teorię prawdy, rozpatrzę spory między dialektykami i teologami, by ustaliwszy w tekstach Anzelma metodę negacji i silne oparcie się Anzelma na zdrowym rozsądku i wierze wykazać, że Anzelm na terenie *Proslogion* stwierdza tylko konieczność relacji między istnieniem Boga a desygnatem pojęcia Bóg. Aby twierdzenie to było jasne i przekonujące, konieczny jest tekst wyjaśniający, prowadzący refleksję Czytelnika poprzez wszystkie etapy analizy, przygotowującej powyższy wniosek. Tą koniecznością usprawiedliwiam napisanie rozprawy o problemie interpretacji anzelmiańskiego dowodu istnienia Boga.

ROZDZIAŁ I

DOTYCHCZASOWE INTERPRETACJE DOWODU

Skoro artykuł M. Cappuynsa podsumowuje i klasyfikuje wyniki badań w zakresie problemu interpretacji dowodu ontologicznego, jest możliwe i nawet uzasadnione podjęcie dalszych analiz od tego etapu. W rozprawie więc, nawiązującej zresztą do wyników badań z okresu także przed r. 1934, głównie jednak poddane są analizie stanowiska, opublikowane po r. 1934.

Najbardziej poruszające refleksję badacza oraz syntetyzujące całość dotychczasowych wyników i nastawień w problemie interpretacji są chyba właśnie tylko w ogóle trzy stanowiska, ogłoszone od r. 1934. Chodzi o artykuł M. Cappuynsa i E. Gilsona z r. 1934 oraz o artykuł N. Malcolma z r. 1960. Inne znowu nazwiska będą się liczyły przy szczegółowych zagadnieniach, składających się na problem interpretacji.

Aby jednak można było dostrzec całą wymowę tych stanowisk, należy zobaczyć je na tle głównych, do r. 1934, typów interpretacji dowodu.

1. GŁÓWNE TYPY INTERPRETACJI DO R. 1934

1. Interpretacja tzw. logiczna. Interpretacja ta polega na analizie struktury logicznej dowodu. W jednym wypadku prowadzi do uznania logicznej wartości dowodu, w drugim do „umniejszenia - jak mówi M. Cappuyns - wartości dowodowej”.⁶

De Wulf zwraca uwagę, że analizę dowodu od strony logicznej przeprowadza Baeumker, Grünwald, Stöckl, Domet de Vorges, Fischer⁷. Wiemy poza tym, że Bruno z

⁶ *L'interprétation par atténuation de la rigueur démonstrative*. M. Cappuyns, *L'argument de S. Anselme*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”. VI (1934) 315, przyp. 6.

Segni, Descartes, Duns Szkot uznają logiczną wartość dowodu. Umniejszają tę wartość, według M. Cappuynsa, J. B. Reeves i A. M. Jacquin. Reeves stwierdza, że dowód ontologiczny nie jest dowodem nieobalalnym.⁸ Jacquin dodaje, że dowód Anzelma jest tylko rozumową transpozycją prawd wiary.⁹

2. Interpretacja psychologiczna. Zwolenników tej interpretacji jest wielu. Podkreślają głównie dwa momenty, jako punkty wyjścia w dowodzie ontologicznym: psychologiczny fakt obecności Boga w duszy ludzkiej i analizę bytów niedoskonałych, czyli tzw. dowód kosmologiczny z *Monologion*.

C. Ottaviano twierdzi wyraźnie, że fundamentem psychologicznym dowodu Anzelma jest rzeczywista i bezpośrednia obecność Boga w intelekcie człowieka¹⁰. M. de Wulf przyjmuje, że podstawą dowodu jest żywa i najbardziej osobista obecność Boga w duszy¹¹. Dodaje, że dowód nie ma powiązań z teorią skrajnego realizmu i nie zależy od dowodów w *Monologion*. Tę zależność widzi wyraźnie A. Dyroff. Według niego dowód zakłada psychologiczny fakt obecności Boga w duszy i jednocześnie dowody kosmologiczne z *Monologion*¹². A. Faust podkreśla i dowody z *Monologion*, i dane, wzięte z wiary, i realizm Anzelma¹³. A. Koyré wypowiada stanowisko podobne w sposób zresztą kunsztownie zawiły. Zna już poza tym opinię C. Folliatra, na co M. Cappuyns zwraca uwagę. Koyré skłonny jest uznać, że dowód Anzelma jest swoistym dowodzeniem logicznym i także negatywnym. Na ten moment negatywny składają się dwa punkty: hipotetyczny, rozwijany w porządku pojęciowym i tetyczny, afirmujący Boga, o którym wierzący wie z wiary w sposób nie budzący wątpliwości. Uzasadnieniem punktu tetycznego są analizy w *Monologion*¹⁴. E. Buonaiuti, który

⁷ M. de Wulf, op. cit., s. 168, przyp. 4.

⁸ Ne prétend pas à être une démonstration „invincible”. M. Cappuyns, op. cit., s. 314, przyp. 6.

⁹ [...] transposition rationnelle des vérités de foi. Les „rationes necessariae” de Saint Anselme, M. Cappuyns, op. cit., s. 314, przyp. 6.

¹⁰ L'argument [...] a pour fondement (psychologique) „la présence immédiate et réelle de Dieu dans l'intelligence”. M. Cappuyns, op. cit., s. 314, przyp. 6.

¹¹ [...] une présence intime et vivante de Dieu à l'âme. M. de Wulf, op. cit., s. 168.

¹² L'argument suppose à la fois le fait psychologique de la présence intime de Dieu et les preuves cosmologiques du *Monologion*. M. Cappuyns, op. cit., s. 315, przyp. 6.

¹³ [...] base l'objectivité du point de départ de l'argument [...] sur les attaches de celui-ci avec le *Monologion* et le donné de la foi [...] et sur le réalisme d'Anselme. M. Cappuyns, op. cit., s. 315, przyp. 6.

¹⁴ [...] l'argument apparaît plutôt comme une „démonstration logique et indirecte” et aussi „négative”, dans laquelle il faut distinguer deux moments: hypothétique [...] qui „se déroule dans la sphère conceptuelle” [...] et thétique affirmant la possibilité positive de Dieu, laquelle est donnée au croyant

według M. Cappuynsa należy do grupy interpretatorów psychologizujących, właściwie wyłamuje się z grupy swym sformułowaniem. Tworzy wyraźną interpretację mistyczną, o której M. Cappuyns nie mówi, ale którą np. E. Gilson wyodrębnia i dyskutuje przy okazji omawiania poglądów P. Stolza. Buonaiuti twierdzi, że Anzelm w swym dowodzie przekłada doświadczenie mistyczne na język pojęciowy¹⁵.

3. Interpretacja kosmologiczna. Podkreśla się w tej interpretacji związek dowodu ontologicznego z analizami w *Monologion*. Oczywiście nie jest to zgodne z intencją Anzelma, który chciał w *Proslogion*, jak mówi w przedmowie, dać jeden, niezależny od *Monologion* argument¹⁶. Tę interpretację, wyodrębnioną z interpretacji psychologicznej, reprezentuje głównie A. Dyroff i A. Faust.

4. Interpretacja teologiczna. Według M. Cappuynsa należy tu umieścić A. M. Jacquina, jakkolwiek należy do grupy interpretatorów-logików. Obok bowiem akcentu formalnego podkreśla w dowodzie jego powiązanie z wiarą twierdząc przeciw, że dowód jest tylko rozumową transpozycją prawd wiary. Do tej grupy należy także A. Dempf i A. Antweiler. Cappuyns zauważył jednak, że obydwaj powtarzają poglądy K. Bartha. Barth więc jest głównym przedstawicielem interpretacji teologicznej. Stwierdza bowiem, że dowód Anzelma oparty jest na przesłankach objawionych¹⁷. Jest więc tylko wnioskiem teologicznym, czyli myślowym pogłębieniem poznanych i przyjętych przez człowieka prawd wiary¹⁸.

Wszystkie te interpretacje, poza może częścią interpretacji logików, w ostatecznym wniosku raczej więc negują dowód ontologiczny. Interpretują go w ten sposób, że dowód przestaje być dowodem, a staje się swoistego typu komentarzem gdzie indziej i w inny sposób uzasadnionych twierdzeń. Nic więc dziwnego, że

„d'une manière absolument indubitable par la foi”. „On peut soutenir que la partie théique [...] est établie par les analyses du *Monologion*”. M. Cappuyns, op. cit., s. 314-315, przyp. 6.

¹⁵ *Anselme traduit tant bien que mal une expérience mystique en termes intellectualistes*. M. Cappuyns, op. cit., s. 314, przyp. 6.

¹⁶ *Coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret*. Prosl. przedm., 5-7, 93. (Teksty Anzelma w całej rozprawie cytuje się skrótem, np. Prosl., 1, 18-21, 99. „Prosl.” Jest skrótem nazwy dzieła *Proslogion*. Cyfra po skrócie nazwy podaje numer paragrafu a cyfra środkowa, lub dwie połączone myślnikiem, oznacza wiersze na danej stronie. Cyfra ostatnia oznacza stronie, dzieła według wydania F. S. Schmitta, S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *Opera omnia*, Seccovii 1938. Ten sposób cytowania dotyczy także innych dzieł Anzelma).

¹⁷ *La preuve est construite sur des prémisses révélées*. M. Cappuyns, op. cit., 315, przyp. 6.

¹⁸ *M. Barth [...] réduit le fameux argument à n'être plus qu'une conclusion théologique, c'est-à-dire un approfondissement spéculatif du donné de la foi dûment connu et accepté*. M. Cappuyns, op. cit., s. 314.

rzeczowe wytłumaczenie dowodu i pokazanie jego mocy dowodowej stwarza nowy okres w studiach nad *Proslogion* Anzelma.

2. TWÓRCZE INTERPRETACJE DOWODU PO R. 1934

1. Interpretacja M. Cappuynsa. Cappuyns usiłuje dobrze zrozumieć tekst *Proslogion*. Śledzi kolejne etapy myśli Anzelma. Stwierdza najpierw, że dla Anzelma definicja Boga, jako czegoś *le plus grand pensable*, czegoś *quo nihil maius cogitari potest*, jest definicją najbardziej potoczną, taką, którą wszyscy przyjmują¹⁹. Jest to definicja wzięta z wiary. I Anzelm wyraźnie to mówi: *credimus te esse aliquid quo nihil mains cogitari potest*. Tę definicję, wziętą z wiary i potocznie znaną, Anzelm chce udowodnić. Zapowiada rozumowanie, niezależne od autorytetu Pisma. Dodaje poza tym, że określenie Boga, jako czegoś, nad co nic większego nie można pomyśleć, nie należy wyłącznie do wiary. Jest także prawdą rozumu, prawdą tego typu, że jej negowanie prowadzi do absurdu. *Si enim aliqua mens posset cogitare aliquid melius te... ascenderet crealura super crealorem et iudicaret de treatore, quod valde est absurdum*²⁰.

Po tych uwagach wstępnych Cappuyns szczegółowo analizuje dowód. Ustala, że tematem rozdziału II-IV *Proslogion* jest pytanie: czy istnieje natura, nad którą nic większego nie można pomyśleć. Rozdział V-XXII poświęcony jest odpowiedzi na pytanie, kim jest Bóg, skoro jest tym, nad którego nic większego nie można pomyśleć. Odpowiedź, tę Anzelm daje w dwu etapach w ten sposób, że w rozdziale V-XIV rozważa *quiddam quo maius cogitari nequit*, w rozdziale XV-XXII rozważa *quiddam*

¹⁹ *Tout le long de l'opuscule, la définition de Dieu par „le plus grand pensable” se présente comme admise par tout le monde et, en réalité, tautologique. Et c'est pourquoi, aussitôt formulée, on passe à son utilisation pratique. D'abord pour établir l'existence.* M. Cappuyns, op. cit., s. 324.

²⁰ *L'existence et les propriétés de Dieu, telles que la foi nous les révèle, rouf être prouvées moyennant cette seule idée — ce sera l'âme de l'unum argumentum — que Dieu est „ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand”. Cette idée, cette notion de Dieu c'est encore la foi qui nous la suggère [...]. Est-ce à dire qu'on va prouver la foi par la foi, et qu'au moment critique, malgré ses belles promesses, Anselme renonce à démontrer „par des raisons yicessaires sans l'autorité de l'Ecriture”? Non certes. Car l'affirmation que „Dieu est ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand” n'appartient pas seulement à la foi; c'est aussi une vérité de la raison, vérité évidente, élémentaire, qu'il serait absurde de nier.* M. Cappuyns. op. cit., s. 323-324.

maius quam cogitari possit. Dalsze cztery rozdziały *Proslogion* są dodatkiem. A właściwy dowód znajduje się w rozdziale II—IV. W rozdziale II Anzelm rozważa *quod vere sit Deus*, w rozdziale III *quod non possit cogitari non esse*²¹.

Dowód Anzelma zawarty jest w prostym schemacie. Najpierw przesłanka większa, właściwie coś w rodzaju przesłanki większej: Bóg jest tym, nad co nic większego nie można pomyśleć. I wniosek: Bóg w taki sposób realnie istnieje, że nawet nie można pomyśleć, iż nie istnieje. Dowód polega na myślowym przejściu z przesłanki większej do wniosku, na myślowym przejściu z jednej pozycji do drugiej, mianowicie ze zrozumienia, kim jest Bóg, do zrozumienia, że realnie istnieje. Dowód polega właśnie na pokazaniu przejścia z pojęcia do pojęcia. Anzelm rzeczywiście wyszedł w swym dowodzie z pojęcia, a nie z bytu realnego. I wyjaśniał to w odpowiedzi Gaunilonowi. Stwierdził mianowicie, że pojęcie, czy też definicja Boga jest ujęciem całego Boga, lub raczej wskazuje właśnie na całego Boga, jako tego, który najpełniej istnieje. I tylko w tym sensie istnienie jest wyprowadzone z pojęcia²². Mówiąc innymi

²¹ *An ergo non est aliqui talis natura (qua nihil maius cogitari potest) [...]. La réponse à cette question occupera les chapitres II—IV. Au chapitre V apparaît le second objet, les propriétés essentielles: Quid igitur es domine deus, quo nil maius valet cogitari. Ce second objet prendra presque tout le reste de l'opuscule (ch. V—XXII). Mais on y constate, dans la mise en valeur de *Vnum argumentum*, comme une gradation dont les degrés successifs se groupent autour des deux aspects, qu'on pouvait appeler positif et transcendant du „plus grand pensable”: *Quiddam quo maius cogitari nequit; quiddam maius quam cogitari possit*. Au premier aspect se rattachent les chapitres V—XIV; au second les chapitres XV—XXII. Là se termine l'argumentation; les quatre chapitres qui suivent forment une sorte d'appendice [...]. Ce que nous avons dit du plan général du *Proslogion* a pour but de montrer que le problème de l'existence de Dieu, distinctement annoncée dans la préface, occupe de fait dans le corps du livre une section spéciale (ch. II—IV). M. Cappuyns, op. cit., s. 324. Telle est, croyons-nous, la pièce essentielle de l'argumentation. Anselme en a d'ailleurs intitulé les deux parties: *Quod vere sit Deus* (ch. II), et *Quod non possit cogitari non esse* (ch. III). M. Cappuyns, op. cit., s. 325.*

²² Nous avons souligné les passages qui forment la trame diti raisonnement. Celui-ci est compris tout entier entre le principe „Dieu est ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand” — lequel est comme la majeure d'un syllogisme complexe, — et la conclusion finale „Dieu existe si véritablement qu'on ne peut même pas penser qu'il ne soit pas existant” [...] Mais qui ne voit que, du premier de ce moment à l'autre, il y a réellement progrès? Si, en effet, d'une part on affirme l'existence réelle et indéniable de Dieu, de l'autre on ne veut encore que définir le concept de Dieu sans l'objectiver. Sur ce point pas d'erreur possible, croyons-nous; Anselme est explicite: „autre chose est d'avoir un être dans son intelligence, autre chose de comprendre qu'il existe en réalité” [...] Or dans le cas présent, nous allons partir d'une notion, non d'un être réel [...]. Ainsi donc il y a réel progrès de pensée de la première invocation à la seconde; et c'est pour assurer le passage de l'une à l'autre, que l'auteur va mettre en oeuvre son *argumentum*, lequel se révèle bien être des lors une vraie démonstration, (s. 325-326). Cette démonstration part d'une notion de Dieu — celle du plus grand concevable, — considérée comme évidente et fait sortir de cette pure notion, par voie de simple analyse logique, la plus vraie des existences réelles (s. 327). Contre l'insipiens [...] Anselme maintient la valeur comme le sens de son argument: le simple concept du plus grand pensable contient en lui même la preuve que le plus grand pensable, c'est-à-dire, Dieu existe dans la réalité. [...] Preuve proprement dite et purement rationnelle, déduisant

słowami chodzi o dwa pojęcia, ujmujące ten sam desygnat, albo o wykrywanie poprzez jedno pojęcie różnych stron tego samego desygnatu. Dowód jest ujawnieniem w pojęciu Boga tego elementu, który w pojęciu już się znajdował, jeżeli pojęcie oznacza całą rzecz oznaczaną.

Można już teraz zauważyć, że Cappuyns dostrzegł pewną sensowność dowodu. Założył milcząco to, co potem wydobędzie Gilson, mianowicie teorię poznania, lub raczej teorię prawdy u Anzelma, swoistą teorię relacji między pojęciem a desygnatem, swoistą *rectitudo*. Dowód Anzelma w ujęciu Cappuynsa rzeczywiście jest *argumentum*, jakkolwiek bardzo specjalnym. Nie wiadomo tylko z interpretacji Cappuynsa, jak Anzelm rozumie istnienie. Czy istnienie jest cechą, której nie może Bogu brakować, czy też Bóg jest taki, że istnieje. Ten problem zostanie podjęty specjalnie przy interpretacji Malcolma. Teraz wystarczy stwierdzić, że odpowiedzi na postawione pytania, czyli sposobów odczytania dowodu Anzelma należy szukać w prądach umysłowych kultury jego czasów, w poziomie i stanie wiedzy, którą miał do dyspozycji.

Streszczam krótko interpretację Cappuynsa: intelekt ludzki analizując pojęcie Boga stwierdza, że wtedy pojęcie to oznacza Boga, jeżeli oznacza Boga jako istniejącego. Dowód polega na przejściu z pojęcia Boga, jako najdoskonalszej natury do pojęcia Boga, jako najdoskonalszej natury realnie istniejącej.

2. Interpretacja E. Gilsona. Gilson podaje właściwie dwie interpretacje dowodu Anzelma. Jedną wypowiada w podręcznikach historii filozofii średniowiecznej, drugą w specjalnym artykule, poświęconym Anzelmowi. Pierwsza jest jak gdyby platonizująca, druga jest niezwykle wnikliwym odczytaniem sensu dowodu przez oparcie go na teorii prawdy, zawartej w *De veritate* Anzelma. Pierwsza jest jakimś zreferowaniem treści *Proslogion*, druga jest subtelną dyskusją głównie z P. Stolzem i K. Barthem w celu ujęcia myśli Anzelma najbardziej zgodnie z tekstem.

A. Treść *Proslogion* (interpretacja pierwsza). W *La philosophie au moyen âge*, a także w *History of Christian philosophy in the middle ages*²³, Gilson stwierdza, że przede wszystkim chodzi Anzelmowi o to, aby zrozumieć, co mówi wiara, i aby dalej

l'existence réelle, par voie d'analyse logique, de la notion du plus grand pensable. M. Cappuyns, op. cit., s. 329.

²³ *La philosophie au moyen âge* z r. 1952; *History of Christian philosophy* z r. 1955.

udowodnić, że Bóg istnieje, udowodnić rozumowo, ponieważ niewierzący neguje istnienie Boga²⁴.

Według Gilsona dowód Anzelma oparty jest na trzech zasadach: 1. wiara dostarcza pojęcia Boga, 2. czymś więcej jest istnieć realnie niż tylko w myśli. 3. obecność pojęcia Bóg w myśli wymaga stwierdzenia, że Bóg istnieje realnie²⁵.

Punktem wyjścia jest więc fakt objawiony. Intelkt przeprowadza dowód, że Bóg realnie istnieje, i otrzymuje wniosek, zgodny z danymi wiary. Wniosek jest stwierdzeniem, że to, co objawia wiara, jest rozumowo poznawalne. Inaczej mówiąc punktem wyjścia w dowodzie jest pojęcie. Jest to pojęcie Boga będącego w myśli. Ta realna w myśli obecność pojęcia Boga domaga się logicznie stwierdzenia, że Bóg istnieje realnie poza myślą. Dowód polega na porównaniu istnienia pomyślanego z istnieniem realnym. Istnienie realne jest czymś więcej niż istnienie w myśli²⁶.

Niepokój, że Gilson referuje dowód Anzelma w sposób częściowo platonizujący, rodzi się po przeczytaniu artykułu A. Beckaerta. W artykule tym Beckaert stwierdza, że pojęcie Boga jest samo w sobie nonsensem, jeżeli nie wyraża wewnętrznej konieczności istnienia²⁷. I dodaje, że genezę dowodu ontologicznego można upatrywać w „intuicji bytu”. A droga z myśli do bytu jest w ogóle odkrywczą. *Proslogion* jest właśnie refleksją, analizującą tę drogę²⁸. Owszem Beckaert mówi wyraźnie o istnieniu realnym, ale kolejność etapów dowodu jest w jego ujęciu

²⁴ [...] *l'intelligence de cette donnée de la foi' Nous croyons que Dieu existe ["] La question est de savoir s'il existe ou non ["] Jcar l'insensé a dit en son' coeur: il n'y a pas de Dieu' E. Gilson, La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIIIe siècle, Paris 1952, s. 245. The question is to know whether or not what we believe to be true is true. In other words, can what we believe to be true be demonstrated in the natural light of reason? E. Gilson, History of Christian philosophy in the middle ages. New York 1955, s. 132.*

²⁵ *Les principes sur lesquels repose cette argumentation sont les suivants: 1. une notion de Dieu fournie par la foi: 2. c'est déjà véritablement exister que d'exister dans la pensée; 3. l'existence de la notion de Dieu dans la pensée exige logiquement qu'on affirme qu'il existe en réalité. E. Gilson, La philosophie au moyen âge, s. 246; por. E. Gilson, History of Christian philosophy, s. 133.*

²⁶ *Our starting point is a notion. A certain idea of God exists in thought: there we have the given fact; now this existence, which is real, logically demands that God exists also in reality: there we have the proof. It comes about through a comparison of the thought being and the actual being which compels our reason to posit the second as superior to the first. E. Gilson, History of Christian philosophy, s. 133; por. E. Gilson, La philosophie au moyen âge, s. 246.*

²⁷ *L'idée de Dieu [...] est en elle-même absurde sans une nécessité interne d'existence. A. Beckaert, Une justification platonicienne de l'argument à priori, w: Spicilegium Beccense, t. I., s. 185.*

²⁸ [...] *sur cette intuition même de l'être. Ou si l'on veut, la démarche de l'intelligence sur l'être est elle-même révélatrice, il y a réflexion sur la démarche elle-même, et c'est le Proslogion. A. Beckaert, op. cit., s. 188.*

tradycyjna: z pojęcia do rzeczy. Gilson posługuje się zdaniem, które nie jest dostatecznie jasne: *certaine idée de Dieu existe dans la pensée... or celte existence, qui est réelle, exige logiquement que Dieu existe aussi dans la réalité*²⁹. Można to zdanie odczytać w taki sposób, że zaakcentuje się tradycyjną kolejność: najpierw pojęcie, potem rzecz. Gilson poza tym nie wyjaśnia na jakiej zasadzie porównuje się istnienie pomyślane z istnieniem realnym. Czy na zasadzie intuicji bytu realnego, o czym mówił Beckaert? Sprawa komplikuje się bardziej, gdy weźmie się pod uwagę informację Gilsona, że według Anzelma „przejście z istnienia w myśli do istnienia realnego jest możliwe i konieczne jedynie w wypadku bytu, nad który nic większego nie można pomyśleć. Bóg bowiem jest takim bytem, o którym nie można myśleć, że nie istnieje”³⁰.

Są więc powody, dla których interpretację dowodu ontologicznego, wypowiedzianą przez Gilsona w podręcznikach historii filozofii, można nazwać interpretacją jak gdyby platonizującą. Powody te są w każdym razie tylko wątpliwościami, których nie można nie ujawnić.

Sam dowód, streszczając analizy Gilsona, polega na porównaniu istnienia pomyślanego z istnieniem realnym. Porównanie wypada oczywiście na korzyść istnienia realnego.

B. Sens dowodu ontologicznego (interpretacja druga). Gilson pragnie ująć w dowodzie Anzelma te wszystkie akcenty, które Anzelm w tym dowodzie postawił. Nazywa to ujęciem natury dowodu³¹.

W swym artykule na ten temat³² omawiając zagadnienie interpretacji dowodu Gilson akcentuje między innymi sprawę konfliktu, zachodzącego między stanowiskiem, które bierze za punkt wyjścia poznanie zmysłowe, i stanowiskiem, opartym na innej

²⁹ E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 246.

³⁰ *Le passage de l'existence dans la pensée à l'existence dans la réalité n'est possible et nécessaire que lorsqu'il s'agit de l'être le plus grand qu'on puisse concevoir [...] c'est le propre de Dieu seul, qu'on ne puisse penser qu'il n'existe pas.* E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 246; por. E. Gilson, *History of Christian philosophy*, s. 133.

³¹ *Sens de l'argument [...] une signification aussi approchée que possible de celle que saint Anselme même lui attribuait.* E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, IX (1934) 6.

³² E. Gilson, *Sens et nature*, *passim*.

epistemologii³³. J. Paulus nazywa to konfliktem między dwiema teoriami poznania³⁴. W sumie chodzi o rzecz dość prostą, mianowicie o zarzut, że Anzelm wyprowadza istnienie z myśli.

a) Podstawy teoriopoznawcze dowodu. Konflikt między dwiema teoriami poznania uzyskuje w artykule Gilsona, pt. *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, rozwiązanie idące w dwu kierunkach.

Po pierwsze Gilson ciekawie twierdzi, że można zrozumieć Anzelma w świetle noetyki Roscelina. Wykorzystanie przez Anzelma tej noetyki i operowanie nią daje się najłatwiej śledzić w traktacie Anzelma *De veritate*. Staje się według Gilsona oczywiste, że dla Anzelma udowodnienie konieczności istnienia Boga polega na udowodnieniu rozumowej niemożliwości nieprzyjęcia istnienia Boga. Inaczej mówiąc fakt realnego istnienia Boga wyznacza i gwarantuje to, że jest prawdziwe nasze stwierdzanie istnienia Boga. Najpierw istnieje Bóg, potem stwierdzenie, że Bóg istnieje. I tylko dlatego, że Bóg istnieje, możemy stwierdzać istnienie Boga. Dowód więc polega na stwierdzeniu, że poznanie istnienia Boga i konieczność uznania tego istnienia wynikają z faktu istnienia Boga³⁵.

Takie rozumienie *Proslogion* jest uzasadnione treścią traktatu *De veritate*. Anzelm opowiada się za stanowiskiem, że pojęcia nie są tylko *voces*, lecz że konstytuują je swoista *rectitudo*, po prostu prawdziwość. Ta prawdziwość wyraża związek, który zachodzi między znaczeniem i desygnatem. Przedmiot powoduje sensowność pojęć, a tym samym ich *rectitudo*.

Istnieje w porządku poznania swoista kolejność przyczyn i skutków. Gilson, a także K. Barth, podkreślają specjalną rolę w dowodzie Anzelma właśnie tej hierarchii

³³ *L'objection classique contre l'argument de Saità Anselme est qu'il fait sortir l'existence de la pensée [...]. L'objection est valable, du point de vue de toute théorie de la connaissance qui requiert l'expérience sensible comme son fondement nécessaire.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 6.

³⁴ *Le conflit de deux noétiques contraires, que l'empirisme aristotélicien rend impossible par avance, et même dénué de sens tout essai de preuve ontologique, au lieu qu'un innéisme à la façon de Saint Anselme ou de Descartes, s'achève naturellement en une preuve de ce genre.* J. Paulus, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, X-XI (1935-36) 269.

³⁵ [...] *De veritate, un dialogue [...] qui [...] est le fondement épistémologique de toute sa doctrine [...]. Saint Anselme a pensée que prouver la nécessité rationnelle d'affirmer l'existence de Dieu, ou l'impossibilité rationnelle de ne pas l'affirmer, c'est vraiment avoir prouver son existence [...]. La nécessité où se trouve la raison d'affirmer une existence garantit pleinement le fait de cette existence [...]. La nécessité d'affirmer l'existence garantit la réalité de l'existence [...], la nécessité de son affirmation suppose celle de son objet.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 9.

przyczyn i skutków³⁶. Słowo jest znakiem pojęcia i o tyle jest sensowne, o ile wskazuje na pojęcie, jako na swoją przyczynę, tzn. o ile wyraża je prawdziwie (*rectitudo*). Pojęcie jest znakiem rzeczy i znowu o tyle jest pojęciem, o ile tę rzecz prawdziwie jako swą przyczynę wyraża (*rectitudo*). Rzecz jest prawdziwym (*rectitudo*) znakiem swej istoty, jeżeli tę istotę realizuje. A istota jest o tyle prawdziwa, czyli o tyle jest skutkiem (*rectitudo*), o ile realizuje myśl Boga. Bóg nie wyraża już żadnej *rectitudo*. Jest prawdą i początkiem hierarchii przyczyn i skutków, właśnie przyczyną prawdziwości, która wiąże Boga z istotą rzeczy, rzecz z pojęciem, pojęcie ze słowem³⁷.

Anzelm więc nie wyprowadza istnienia Boga z pojęcia Boga, lecz odwrotnie. Realne istnienie Boga pozwala mu przyjąć, że Bóg istnieje. Anzelm wie, że nie stworzył sam sobie pojęcia Boga, i że wiedzy o Bogu nie zdobył w doświadczeniu empirycznym. Wie, że pojęcie Boga wziął z wiary. Pojęcie jednak jakiegokolwiek i skądokolwiek wzięte ma swoją przyczynę. Przyczyną pojęcia Boga jest realnie istniejący Bóg. Bóg bowiem jest przyczyną szeregu *rectitudo*. Dlatego, że Bóg istnieje, istnieje istota rzeczy w umyśle Boga, sama rzecz, ujmujące ją pojęcie i wyrażające to pojęcie słowo. Jeżeli Bóg nie istnieje, nie istnieje też hierarchia *rectitudo*. Skoro więc stwierdzamy pojęcie Boga, istnieje Bóg. U Anzelma znaczy to tyle, że istnieje Bóg i dlatego mamy pojęcie Boga.

Jeżeli słowo prawdziwie wyraża pojęcie, istnieje tym samym *rectitudo*. Jeżeli istnieje *rectitudo*, istnieje z konieczności Bóg, jako racja tej *rectitudo*.

Pojęcia Boga dostarcza nam wiara. Całą jednak analizę *rectitudo*, analizę związku tego pojęcia z jego desygnatem, przeprowadzamy własnym rozumem. Anzelm

³⁶ [...] toute vérité est une „rectitude“ [...] Vere et recta et vera est (significatio cum significat esse quod est. Pour qu'il en soit ainsi, il faut en outre que la vérité son toujours un rapport: celui qui relie une signification correcte à ce qu'elle signifie, (s. 10). [...] Cette hiérarchie des causes et des effets dans l'ordre de la connaissance m'a toujours semblé la pièce centrale dans l'armature de preuves nyselmiennes de l'existence de Dieu. Karl Barth a eu le grand mérite d'en signaler l'importance. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 11.

³⁷ Il y a des propositions énoncées dans le discours; pour être vraies, elle doivent faire ce pour quoi elle sont faites, c'est-à-dire expriment exactement ce qui est la pensée dont elles sont la formule. Il y a des pensées formulées par ces propositions; pour être vraies, elles doivent faire ce pour quoi elles sont faites, c'est-à-dire exprimer les choses telles qu'elles sont. Il y a en outre des choses, que ces pensées expriment; pour être vraies, ces choses doivent faire ce pour quoi elles 'sont faites, c'est-à-dire demeurer fidèles à leurs essences, se conformer à leurs idées en Dieu. Il y a donc Dieu, le Verbe, et les Idées divines, qui ne se conforment à rien, puisqu'elles sont la cause de tout le reste; ensuite les choses, avec la vérité qui leur est propre, et qui causée en elles par Dieu, cause à son tour celle de la pensée et des propositions qui l'expriment. E.Gilson, *Sens et nature*, s.11.

zakłada tylko, że „konieczność ontyczna poprzedza konieczność noetyczną”³⁸. W związku z tym każde pojęcie implikuje realny przedmiot. Pojęcie bytu, nad który nic większego nie można pomyśleć, implikuje realne istnienie tego bytu. Bóg więc tak istnieje, że nie można o nim myśleć, jako o nie istniejącym. Bóg ma takie istnienie, że ono nie może nie istnieć. Jest to istnienie konieczne. Ta właśnie konieczność narzuca się naszej myśli. I tę konieczność intelekt stwierdza³⁹.

Ostatecznie więc dowód istnienia Boga polega na stwierdzeniu konieczności istnienia Boga, konieczności wykrytej w szeregu *rectitudo*. Nie jest to więc wyprowadzenie istnienia z pojęcia, lecz stwierdzenie, konieczność stwierdzenia o Bogu istnienia. Udowodnić istnienie Boga, znaczy więc wykazać, że konieczność realnego istnienia Boga jest przyczyną konieczności stwierdzania tego istnienia⁴⁰.

To jest pierwszy kierunek rozwiązań Gilsona: analiza teorii prawdy, na której oparł się Anzelm.

Drugi kierunek dotyczy propozycji wykrycia i opracowania autorów, którzy w okresie poprzedzającym Anzelma wyrażają podobne do anzelmiańskiego stanowisko i podobny bieg analiz. Gilson myśli tu przede wszystkim o Klemensie z Aleksandrii⁴¹. Chodziłoby więc o zbadanie swoiście ujętego tła doktrynalnego dzieł Anzelma. I o to, aby uzasadnić, że należy Anzelma w dany sposób rozumieć, ponieważ np. Klemens z Aleksandrii problemy istnienia Boga rozwiązywał w podobny sposób. Chodzi o sprawdzenie typem myślenia Klemensa proponowanej dla myśli Anzelma interpretacji.

³⁸ *La nécessité antique précède la nécessité noétique*. Zdanie K. Bartha, cytowane według E. Gilsona, *Sens et nature*, s. 12.

³⁹ *Il y a donc des choses qui pourraient ne pas exister, et dont nous pensons en conséquence qu'elle pourraient ne pas exister; mais il y a une chose dont, cas unique, nous ne pouvons même pas penser la non-existence, c'est l'aliquid quo maius. Comment cela se fait-il? C'est justement qu'elle-même ne peut pas ne pas exister. La nécessité de son existence s'impose donc à notre pensée et c'est elle qui, se faisant en quelque sorte reconnaître, oblige la pensée à l'affirmer*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 14.

⁴⁰ *L'argument ne présuppose pas l'existence de Dieu, il la trouve; il la trouve précisément en mettant en pleine lumière la nécessité rationnelle d'affirmer de Dieu l'existence, nécessité qui, selon l'epistemologie du De veritate, ne peut avoir d'autre cause que celle- même de son objet*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 15. *Dans sa doctrine la nécessité de l'existence de Dieu est cause de la nécessité d'affirmer son existence*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 17.

⁴¹ Gilson pragnie określić charakter *Proslogion*. *Pour trouver cette dénomination puisqu'elle ne se rencontre pas dans les écrits de Saint Anselme lui-même, il faudrait découvrir d'autres penseurs chrétiens, dont l'attitude soit semblable à la sienne et qui l'aient désignée d'un nom acceptable*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 50. *Pour n'en citer qu'un, Clément d'Alexandrie lui ressemblait sans doute beaucoup plus qu'on ne l'imagine et l'on a d'ailleurs accumulé sur le sens de son oeuvre, pour les mêmes raisons, les mêmes confusions que sur l'oeuvre de Saint Anselme*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 51.

Gilson więc interpretuje dowód Anzelma w ten sposób: tylko wtedy istnieje pojęcie, jeżeli istnieje przedmiot. Najpierw więc jest przedmiot, potem pojęcie. W wypadku Boga człowiek najpierw zna pojęcie, ale teoria *rectitudo* pozwala wykryć desygnat pojęcia Boga. Sprawdzeniem tej interpretacji jest teoria prawdy, którą Anzelm omówił w *De veritate* i ewentualne wzory podobnego myślenia w okresie, poprzedzającym Anzelma.

b) **Charakter dowodu.** W tym samym artykule Gilson akcentuje jeszcze jedną sprawę mianowicie przekonanie, że *Proslogion* nie jest traktatem teologicznym, ponieważ opiera się tylko na rozumie, że nie jest traktatem z zakresu mistyki, ponieważ zawiera argumenty rozumowe i że nie jest traktatem filozoficznym, ponieważ analizuje przedmiot wiary. Nie jest także wypadkową tych dziedzin. Gilson powie wprost, że *Proslogion* jest raczej swoistym „studium Pisma świętego w celu rozumowego ujęcia i udowodnienia przedmiotu wiary”⁴².

Przekonaniem swoim Gilson przeciwstawia się głównie opinii K. Bartha, dla którego dowód Anzelma jest dowodem teologicznym w tym sensie, że nie dowodzi istnienia Boga, lecz jak wyjaśnia P. Evdokimov, pokazuje w jaki sposób jest prawdziwe to, co wiara przedstawia, jako prawdziwe⁴³. Barth dodaje, że nie jest to jednak dowód apologetyczny. Wiemy poza tym, że tym bardziej nie jest filozoficzny. Dla Anzelma zresztą, według Bartha, istnienie Boga jest pewnikiem wiary. Ten wniosek Bartha wykazuje i specjalnie omawia H. Bouillard w swoim artykule analizującym interpretację teologiczną⁴⁴.

⁴² *Le Proslogion n'est pas jine contemplation mystique de Dieu; ce n'est pas de la théologie; ce n'est pas de la philosophie [...]. On ne peut (le) définir comme la confusion de trois genres [...] c'est une étude de l'Écriture Sainte sur l'intelligibilité de la foi.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 49-50.

⁴³ *Gilson s'oppose aux interprétations de K. Barth [...], Pour K. Barth [...] l'argument n'est qu'un fragment de théologie et ne prouve nullement l'existence de Dieu, il la reconnaît et la montre, c'est une „monstration” théologique du „comment” de ce que la foi pose comme le „vrai est vrai”.* P. Evdokimov, *L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 233.

⁴⁴ *Preuve de l'existence de Dieu [...] n'est ni philosophique, ni apologétique au sens moderne, mais théologique. Pour Anselme-, en effet, l'existence de Dieu est «ne certitude de foi.* H. Bouillard, *La preuve de Dieu dans le „Proslogion” et son interprétation par Karl Barth*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 193. *Barth, nous l'avons vu, lui dénie le caractère philosophique, non 'garce qu'elle serait dépourvue de rationalité, mais parce que sa rationalité est celle de foi.* H. Bouillard, op. cit., s. 200.

Gilson przeciwstawia się także opinii P. Stolza, według którego Anzelm owszem dowodzi istnienia Boga, lecz na podstawie dowodu z kontemplacji mistycznej⁴⁵. Stolz wyjaśnia, że Anzelm w *Proslogion* dąży do osobistego doświadczenia Boga⁴⁶.

Gilson bardzo mocno przeciwstawia się temu stanowisku. Twierdzi, że dowód Anzelma jest związany z dowodem Augustyna w *De libero arbitrio*. Trzeba by więc przyjąć, że dowód Augustyna jest także mistyczny, co nie jest zgodne z prawdą. Augustyn i Anzelm rozumieją kontemplację jako „intelektualne widzenie prawdy”. To nie jest kontemplacja mistyczna w znaczeniu Bernarda, czy Bonawentury. Anzelm zresztą nigdzie nie nazywa kontemplacji doświadczeniem Boga⁴⁷. Anzelm chce rozumowo dowodzić istnienia Boga. Stąd wiara jest tylko bazą rozumu. Gilson stwierdza przeciw Barthowi, że rozum przecież nie tworzy prawdy, tylko ją stwierdza, podporządkowuje się przedmiotowi. Pojęcie Boga, wzięte z wiary, ma charakter przedmiotu, którym intelekt zajmuje się zgodnie ze swymi prawami poznawania⁴⁸.

Gilson godzi się, że *Proslogion* jest swoistym studium Pisma św. Z tego nie wynika, jak twierdzi Barth, że to jest studium teologiczne. Tym bardziej nie wynika, że jest to studium z zakresu mistyki. Anzelm też nigdzie nie stwierdził, że to jest studium filozoficzne, nawet nigdy nie użył słowa filozofia, ani słowa teologia⁴⁹. Anzelm dodał

⁴⁵ *Au fond, personne, pas même P. Stolz, n'ose nier que l'argument de Saint Anselme ne vise en un certain sens l'existence, mais il nous demande d'y voir une contemplation mystique de l'existence divine, non sa démonstration.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 39; Por. *Pour Dom Stolz le „Proslogion” est une affirmation théologique dérivée d'une expérience personnelle de Dieu. Il s'agit de la théologie mystique, ou mieux de la „sagesse mystique”. Plus profondément qu'une simple explication théologique Saint Anselme passe à une contemplation mystique de l'existence de Dieu.* P. Evdokimov, op. cit., s. 233.

⁴⁶ *Le P. Stolz parle couramment d'une „expérience de Dieu” pour désigner le but vers lequel y tend Saint Anselme.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 35.

⁴⁷ *Si donc on admet que la contemplation dont il s'agit est mystique chez Saint Anselme, il faudra dire que la preuve de l'existence de Dieu, dans le *De libero arbitrio* de Saint Augustin, est également mystique. Dans les deux cas, contemplation n'est qu'un équivalent latin du „théorema” des Grecs: c'est une vue de la vérité par l'intellect.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 36. przyp. 2: *Jamais, à ma connaissance, (Anselme) n'a désigné la contemplation de Dieu, telle que la décrit le *Proslogion*, comme une expérience de Dieu.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 35.

⁴⁸ *La foi ne cherche pas l'intelligence pour se fonder comme foi [...] mais elle se pose comme foi pour permettre l'intelligence [...] jamais la raison ne pourra être conçue comme capable de créer de rien sa vérité.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 23.

⁴⁹ *Anselme [...] n'a jamais employé le mot (théologie).* E. Gilson. *Sens et nature*, s. 41. *Le mot „mystique” n'a jamais été appliqué par Saint Anselme à la contemplation du *Proslogion*.* Ibid., s. 42. *Saint Anselme ne nous a pas dit que le *Proslogion* fût de la philosophie [...] je ne me souviens pas l'y avoir rencontré (le mot philosophie) et j'ignore donc le sens qu'il lui eût donné.* Ibid., s. 43.

jednak, że nawet gdy ustanie wiara, obowiązuje ta wiedza, którą o Bogu zdobył⁵⁰. Gilson więc twierdzi, że stanowisko Anzelma jest swoistą „wiedzą chrześcijańską” w typie Klemensa z Aleksandrii. Jest to więc studium Pisma świętego w celu zrozumienia i udowodnienia przedmiotu wiary, swoista „gnoza Klemensa z Aleksandrii”, analiza przedmiotu w celu ujęcia jego oczywistości, ujęcia w przedmiocie jego oczywistości⁵¹.

Gilson dodaje, że trudnością w zrozumieniu Anzelma nie jest to, że czytamy go w świetle innej epistemologii niż ta, którą przyjmował, ani nie to, że wyizolujemy go z jego klimatu myślowego, lecz że nie uznajemy oryginalnego charakteru jego myśli⁵². I te dwie sprawy Gilson wciąż bardzo podkreśla, sprawę więc właściwej teorii poznania, na której Anzelm oparł swe analizy, i sprawę charakteru myślenia, którym Anzelm operuje. Krótko mówiąc chodzi tu o charakter dowodu, który ostatecznie jest swoistą wiedzą o Bogu.

W związku z tym, co ustalił Gilson, należy zauważyć, że Anzelm mógł być teologiem, filozofem i być może mistykiem, chociaż jego dowód istnienia Boga nie jest dowodem teologicznym, filozoficznym, czy mistycznym. Anzelm mógł być teologiem, filozofem, mistykiem, ale z tego także nie wynika, że we wczesnym średniowieczu da się wyróżnić teologię, filozofię czy mistykę, jako osobne dyscypliny. Zupełnie odwrotnie. Jeszcze w XII wieku nie ma teologii jako teologii, filozofii jako filozofii, mistyki jako mistyki, metafizyki jako metafizyki⁵³. Jest tylko, jak powiedział Alkuin, *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini*

⁵⁰ *La conclusion ne dépend plus de la foi, puisque, la foi cessant, cette conclusion ne cesserait pas d'être valide.* E. Gilson, op. cit., s. 46.

⁵¹ *Pour E. Gilson, le „Proslogion” n'appartient ni au genre théologique (Barth), ni au genre mystique (Stolz), ni au genre philosophique (Kant). Gilson conclut en rapprochant la pensée de Saint Anselme du gnosticisme de Clément d'Alexandrie. On sait que chez Clément une vraie philosophie et la foi chrétienne culminent dans la gnose chrétienne. C'est le passage de l'anticipation de l'objet (prolepsis) vers sa saisie dans son évidence (catalepsis). Toutefois la foi n'a rien, de contraignant, elle est un accord libre qui passe à l'amour de son objet et conduit à l'hénosis. Un chrétien est un gnostique parfait en qui Dieu vit et dont la foi s'épanouit en philosophie comme un arbre en fleurs et en fruits.* P. Evdokimov, op. cit., s. 233-234.

⁵² *Ce qui rend difficile d'accepter une telle interprétation, ce n'est pas seulement que nous lisons Anselme à travers des épistémologies différentes de la sienne, ni même que nous l'isolons de la famille spirituelle à laquelle il appartient, mais aussi que sa pensée présente des caractères originaux que nous avons tendance à méconnaître, même à l'intérieur de cette famille.* E. Gilson, *Sens et nature*, s. 17.

⁵³ *Au XIIe siècle il n'y avait pas encore de chair de métaphysique dans les écoles, A. Mignon, Les origines de la scholastique et Hugues de Saint Victor, t. I. s. 37. Encore moins peut-on y découvrir la présence d'une synthèse philosophique mise au service de la doctrine chrétienne. F. van Steenberghen, Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites, w: Les philosophes belges, Louvain 1942, t. XIII, s. 387.*

*possibile est aestimare*⁵⁴. Podobnie zresztą stwierdził jeszcze Hugon ze św. Wiktora: filozofia - to *disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiliter investigans*⁵⁵.

Grabmann rozpoczął badania np. nad wiekiem XII przy pomocy bardzo niedoskonałych narzędzi, mianowicie dwu pojęć: przedmiotu i metody. Stwierdził, że inna jest metoda scholastyki (rozumowanie) i inna mistyki (kontemplacja). Nie wszedł w wiek XII z pełnym, współczesnym rozumieniem pojęcia filozofii, metafizyki, mistyki, jako narzędziami badań i nie dostrzegł, że właśnie kontemplacja jest nie tyle metodą, ile osobną grupą zagadnień tak rozbudowanych, że stanowiących nawet podstawę do nazwania XII wieku *l'âge d'or de la contemplation*⁵⁶.

Można więc w odniesieniu do Anzelma twierdzić, że istnieją we wczesnym średniowieczu oczywiście nie osobne dyscypliny, lecz grupy zagadnień, które wyróżniamy badając średniowiecze przy pomocy takich pojęć, współcześnie wyprecyzowanych, jak teologia, filozofia, mistyka, metafizyka itp.

Nie jest więc błędem, że jakąś sumę rozmyślań Anzelma nazywa się teologią, filozofią, czy mistyką. Błędem jest twierdzić, że *Proslogion* Anzelma to tylko teologia, tylko mistyka, lub tylko filozofia. I byłoby chyba błędem nie uznać w myśleniu Anzelma żadnego związku między teologią, filozofią i mistyką. Gilson pragnie wyjść częściowo poza ten związek. A właśnie te powiązania w drugiej części rozprawy są perspektywą nowej interpretacji dowodu Anzelma.

3. Interpretacja N. Malcolma. Anselm stwierdził, że Bóg istnieje *in intellectu et in re*⁵⁷. Istnienie *in re* jest właściwie zrozumiałe. Trudniej jest pojąć istnienie Boga *in intellectu* i sam stosunek istnienia *in re* do istnienia *in intellectu*.

Malcolm najpierw wyjaśnia, że Anselm używa zamiennie wyrażenia *intelligitur* i *in intellectu est*. Być więc w intelekcie, znaczy być myślanym⁵⁸.

⁵⁴ Alkuin, PL 101, 952.

⁵⁵ Hugon ze św. Wiktora, PL 176, 752, 745.

⁵⁶ J. Déchanet, *Contemplation au XIIe siècle*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1952, t. XIV—XV, col. 1948; por. M. Gogacz, *O przedmiocie metafizyki w XII wieku*, „Roczniki Filozoficzne”, V (1957), z. 3, s. 64.

⁵⁷ *Existit ergo procul dubio aliquid maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*. Prosl., 2, 2-3, 102.

⁵⁸ Anselm [...] uses „intelligitur” and „in intellectu est” as interchangeable locution. The same holds for another formula of his: whatever is thought is in thought (*quidquid cogitatur in cogitatione est*). N. Malcolm, *Anselm's ontological arguments*, „The philosophical review”, LXIX (1960) 41.

Nie bardzo jednak jasne jest dla Malcolma, co Anzelm w ogóle rozumie przez to, że Bóg istnieje jako pomyślany i że istnieje realnie, *in intellectu et in re*. Czy Anzelm twierdzi, że istnienie realne samo przez się jest czymś więcej niż istnienie pomyślane, czy też twierdzi, że istnienie realne i pomyślane razem są czymś więcej niż istnienie pomyślane?⁵⁹. Jeżeli się przyjmie tę drugą ewentualność, Anzelm automatycznie staje się zwolennikiem poglądu, że istnienie jest doskonałością⁶⁰.

I tu świetnie można nawiązać do Cappuynsa, który prawdopodobnie tak odczytał Anzelma. Z pojęcia bowiem, jako pojęcia Boga, przeszedł do pojęcia Boga istniejącego. W tym samym więc pojęciu raz odczytał, raz nie odczytał cechy istnienia. Lub może Cappuyns, tak jak Gilson, przyjmuje, że Bóg przede wszystkim istnieje, i tylko trzeba w pojęciu Boga to istnienie uwzględnić, a raczej, że pojęcie Boga, i wyjątkowo pojęcie Boga, zawsze wskazuje na Boga istniejącego.

Malcolm dostrzega tę właśnie trudność, mianowicie czy według Anzelma istnienie jest doskonałością. Trudność bardzo realna i aktualna w czasach Anzelma, ponieważ przecież w cztery lata po urodzeniu się Anzelma umiera Awicenna, który głosił, że istnienie jest przypadłością substancji.

Jeżeli Anzelm przyjmuje, że istnienie jest doskonałością, jego dowód istnienia Boga jest według Malcolma błędny. Błędna jest bowiem teoria istnienia, jako doskonałości, a więc przypadłości, czy orzecznika⁶¹.

Malcolm rozważa ten właśnie problem. Według niego Anzelm stwierdził po pierwsze, że byt, którego nieistnienie jest logicznie niemożliwe jest czymś więcej niż byt, którego nieistnienie jest logicznie możliwe i dlatego byt, nad który nic większego nie można pomyśleć, jest właśnie tym bytem, którego nieistnienie jest logicznie niemożliwe. I po drugie Anzelm stwierdził, że tym bytem, nad który nic większego nie można pomyśleć, jest właśnie Bóg⁶².

⁵⁹ *It is not clear to me whether Anselm means that a) existence in reality by itself is greater than existence in the understanding, or that b) existence in reality and existence in the understanding together are greater than existence in the understanding alone.* N. Malcolm, op. cit., s. 42.

⁶⁰ *The doctrine that something is greater if it exists in addition to being conceived, than if it is only conceived of, could be called, the doctrine that existence is a perfection.* N. Malcolm, op. cit., s. 42.

⁶¹ *Anselm's ontological proof of Proslogion 2 is fallacious because it rests on the false doctrine that existence is a perfection (and therefore that „existence” is a „real predicate”).* N. Malcolm, op. cit., s. 44.

⁶² *Anselm is saying (Proslogion 3) two things: first that a being whose nonexistence is logically impossible is „greater” than a being whose nonexistence is logically possible (and therefore that a being*

Malcolm dodaje, że w tej interpretacji istnienie według Anzelmia nie jest doskonałością, lecz doskonałością jest „logiczna niemożliwość nieistnienia, po prostu konieczność istnienia”⁶³.

Anzelm więc opiera swój dowód na następujących zasadach: 1. czymś więcej jest istnieć niż nie istnieć, 2. czymś więcej jest istnieć w sposób konieczny, niż istnieć w sposób niekonieczny, 3. pojęcie istnienia przygodnego, czy też przygodnego nieistnienia, nie odnosi się do Boga. Istnienie Boga musi być albo logicznie konieczne albo jest logicznie niemożliwe⁶⁴.

Malcolm rozważa teraz pojęcie Boga w jego potocznym znaczeniu. Nonsensem jest przypuszczać, że istnienie Boga zależy od czegoś poza Bogiem. Bóg wtedy byłby pierwszym bytem i nie byłby nieskończony. Jeżeli Bóg jest całkowicie nieskończony i nieograniczony, jest także nieograniczony w swym istnieniu⁶⁵. Jeżeli się odrzuci, że Bóg istnieje w sposób konieczny, pojęcie Boga automatycznie staje się sprzeczne i staje się nonsensem. Jeżeli się przyjmie, że takie rozwiązanie nie jest właściwe, Bóg rzeczywiście jest bytem, nad którego nic więcej nie można pomyśleć. I Anzelm słusznie wyprowadził taki wniosek⁶⁶.

Malcolm streszcza swoje rozważania w sposób następujący: 1. jeżeli Bóg nie istnieje, nie może też zaistnieć, 2. jeżeliby zaistniał, to dzięki przyczynie, a wtedy byłby bytem przygodnym, co nie jest zgodne z pojęciem, które urobiliśmy sobie o Bogu, 3.

a greater than which cannot be conceived must be one whose nonexistence is logically impossible); second, that God is a being than which a greater cannot be conceived. N. Malcolm op. cit., s. 45.

⁶³ *Previously I rejected „existence” as a perfection. Anselm is maintaining in the remarks last quoted, not that existence is a perfection, but that „the logical impossibility of nonexistence is a perfection”. In other words, „necessary existence” is a perfection.* N. Malcolm, op. cit., s. 46.

⁶⁴ *His first ontological proof uses the principle that thing, is greater if it exists than if it does not exist. His second proof employs the different principle that a thing is greater if it necessarily exists than if it does not necessarily exist.* N. Malcolm, op. cit., s. 46. *What Anselm has proved is that the notion of contingent existence or of contingent nonexistence cannot have any application to God. His existence must either be logically necessary or logically impossible.* N. Malcolm, op. cit., s. 49.

⁶⁵ *If we reflect on the common meaning of the word „God” (no matter how vague and confused this is), we realize that it is incompatible with this meaning that God's existence should „depend” on anything.* N. Malcolm, op. cit., s. 46-47. *God is usually conceived of as an „unlimited” being He is conceived of as a being who „could not” be limited, that is, as an absolutely unlimited being [...] If God is conceived to be an absolutely unlimited being He must be conceived to be unlimited in regard to His existence as well as His operation. In this conception it will not make sense to say that He depends on anything for coming into or continuing in existence.* N. Malcolm, op. cit., s. 47.

⁶⁶ *The only intelligible way of rejecting Anselm's claim that God's existence is necessary is to maintain that the concept of God [...] is self-contradictory or nonsensical [...]. Supposing that this is false, Anselm is right to deduce God's necessary existence from his characterization of Him as a being a greater than which cannot be conceived.* N. Malcolm, op. cit., s. 49.

jeżeli Bóg nie może zaistnieć, jego istnienie nie jest możliwe i żadna przyczyna nie może go spowodować, 4. jeżeli Bóg istnieje, jego istnienie jest konieczne, 5. istnienie Boga jest albo niemożliwe albo konieczne. 6. istnienie Boga nie jest możliwe wtedy, gdy pojęcie Boga jest sprzeczne samo w sobie, 7. jeżeli pojęcie Boga nie jest absurdem logicznym, wynika z tego, że Bóg istnieje w sposób konieczny⁶⁷.

3. ZESTAWIENIE WNIOSKÓW ROZDZIAŁU

W r. 1934 Cappuyns zestawiał i poklasyfikował interpretacje dowodu ontologicznego. W jakimś sensie więc podsumował wyniki badań w zakresie problemu interpretacji dowodu. Zupełnie wobec tego jest zrozumiałe podjęcie starannego przeglądu tylko tych materiałów, które zostały opublikowane po r. 1934.

Spośród wielu interpretacji dowodu zostały wybrane do specjalnego omówienia w rozprawie trzy interpretacje: Cappuynsa, Gilsona i Malcolma.

Cappuyns: dowód polega na przejściu z pojęcia, w którym nie akcentujemy istnienia Boga, do pojęcia, w którym akcentuje się istnienie Boga. Inaczej mówiąc w pojęciu, w którym widzimy mniej cech, po analizie widzimy cech więcej. Pojęcie Boga jest znakiem realnie istniejącego przedmiotu. Poprzez ten znak winno się właśnie dostrzec Boga realnie i w pełni istniejącego.

Gilson: interpretacja pierwsza: pojęcie Boga wymaga stwierdzenia desygnatu, realnie więc istniejącego Boga. Dowód polega na wykazaniu, że istnienie realne Boga jest czymś więcej niż istnienie pomyślane; interpretacja druga: w świetle teorii prawdy, odczytanej w *De veritate* Anzelm, dowód jest wykazaniem, że realne istnienie Boga jest przyczyną konieczności stwierdzenia istnienia Boga. Anzelm więc pokazuje przejście z rzeczy do pojęcia, a nie z pojęcia do rzeczy. Istnieje Bóg i dlatego jest

⁶⁷ *If God, a being a greater than which cannot be conceived, does not exist then He cannot „come” into existence. For if He did He would either have been „caused” to come into existence or have „happened” to come into existence, and in either case He would be a limited being, which by of conception of Him. He is not Since He cannot come into existence, if He does not exist His existence is impossible. If He does exist He cannot have come into existence (for the reasons given) nor can He cease to exist, for nothing could cause Him to ceased to exist nor could it just happen that He ceased to exist. So if God exists His existence is necessary. Thus God's existence is either impossible or necessary. It can be the former only if the concept if such a being is self-contradictory or in some way logically absurd. Assuming that this is not so, it follows that He necessarily exist. N. Malcolm, op. cit.. s. 49-50.*

pojęcie Boga. Gilson poza tym stwierdza, że dowód nie jest teologiczny, mistyczny, ani filozoficzny, lecz jest „wiedzą o Bogu”, podobną do wiedzy, głoszonej przez Klemensa z Aleksandrii.

Malcolm: Anzelm wykazuje logiczną niemożliwość nieistnienia Boga. Nie podkreśla więc istnienia, lecz konieczność istnienia. Bóg jest bytem, do którego nie odnosi się pojęcie istnienia przygodnego. Istnienie Boga jest albo logicznie niemożliwe, albo tylko logicznie konieczne.

Te trzy interpretacje wzajemnie się uzupełniają i są, jak gdyby, ciągiem tych samych analiz. Podczas gdy Cappuyns analizuje pojęcie, w którym należy doczytać się podstawowej „cechy” Boga, mianowicie istnienia, Gilson rozważa metafizyczną przewagę istnienia realnego nad pomyślanym. Pogłębia potem tę analizę wykazując związek między desygnatem a pojęciem. Malcolm atakuje interpretacje, w których istnienie, rozumiane jest jako cecha bytu. Stawia akcent na problemie konieczności. Dla Gilsona konieczność istnienia Boga wyznaczała konieczność stwierdzenia tego istnienia. Malcolm wykazuje, że samo istnienie Boga jest logicznie konieczne. Inaczej Bóg byłby bytem przygodnym, co jest nonsensem w wypadku Boga.

Powyższe wnioski są jakże dalekim etapem w stosunku do rozważań, które widziały w dowodzie tylko teologię lub tylko mistykę. Dowód bezsprzecznie jest czysto rozumowy, żeby nie powiedzieć filozoficzny, czego nie chce Gilson. Chodzi teraz tylko o to, by był odczytaniem tekstów Anzelma w sposób najbliższy odczytaniu adekwatnemu.

ROZDZIAŁ II

PRÓBA NOWEJ INTERPRETACJI DOWODU

1. PERSPEKTYWY NOWEJ INTERPRETACJI

Interpretacja adekwatna, ujęcie myśli Anzelma tak, jak ją rozumiał Anzelm, jest celem każdego odczytywania tekstów *Proslogion*. Doświadczenie historyczne uczy, że każde odczytywanie tych tekstów, jest ich interpretacją. Chodzi oczywiście o to, by być jak najbardziej w czasach Anzelma i w typie jego myślenia, ponieważ tylko analiza i krytyka immanentna jest sposobem badań jedynie uprawnionym. Wyniki jednak analizy i krytyki zależą od narzędzi. Nowa interpretacja ma szanse o tyle, o ile wykorzysta precyzyjniej aparat badawczy.

Interpretacje dotychczasowe, negatywnie biorąc, wskazują także na drogi błędne. Uczą w sumie ominąć to wszystko co prowadzi do zdyskwalifikowania lub zniekształcenia myśli Anzelma. Pozytywnie biorąc interpretacje dotychczasowe uczą, że dowód Anzelma jest dowodem, że jest to dowód wprawdzie swoisty, lecz rozumowy. Ten wynik jest podstawowy dla całego problemu interpretacji.

Przyjmuję stwierdzenie Gilsona, że dowód ontologiczny nie jest teologią, mistyką i być może nawet nie jest filozofią. Ponieważ rozważano do tej pory dowód Anzelma ze względu na każdą z tych dziedzin, wziętą osobno, może być ciekawa interpretacja, ujmująca razem wszystkie te dziedziny. I może być ciekawe zobaczenie dowodu na tle relacji między teologią, mistyką i filozofią. Należy oczywiście ujmować te grupy zagadnień w ich sytuacji z czasów Anzelma, ale nie wyklucza to zastosowania tych wszystkich terminologicznych wyprecyzowań, które współcześnie są aktualne w nauce.

Gilson poza tym rozpatrzył dowód na tle teorii prawdy z *De veritate*. I uzyskał znakomite wyniki. Może być ciekawe rozpatrywanie dowodu na tle aktualnych w

czasach Anzelmia teorii bytu. Wyodrębnił je właśnie i wskazał na nie M. Cruz Hernandez. I więcej, ponieważ Malcolm atakując teorię istnienia, jako doskonałości, tym samym wprowadził inne rozumienie istnienia, mianowicie jako aktu, rozpatrzył więc dowód przy pomocy już współczesnych, zdecydowanie przekraczających kantyzm. pojęć. Może być więc ciekawe rozpatrywanie dowodu od strony teorii poznania istnienia, tak jak tę teorię precyzuje Maritain, Gilson, Krąpiec. Podstawą dla tej perspektywy jest u Anzelmia zagadnienie przyczynowości i racji bytu, tak bardzo wskazujących na zdrowy rozsądek.

Artykuł P. Evdokimova, ogłoszony w księdze pamiątkowej Kongresu w Bec, bardzo zachęca do zbadania i wykazania, że Anzelm operuje teorią negacji w typie teologii negatywnej Pseudo-Dionizego. To z kolei jest drogą do ewentualnego wykrycia specyficznych dla Anzelmia związków, które zachodzą między treścią, oznaczoną pojęciem Boga, a istnieniem Boga. Wiąże się to już nie tylko z logiką i teorią poznania, lecz także z metodyką wczesnośredniowieczną i całą metafizyką czasów Anzelmia.

Malcolm przygotowuje także do postawienia mocnego akcentu na problemie konieczności w relacji, zachodzącej między desygnatem pojęcia najdoskonalszego bytu, a najdoskonalszym istnieniem, które spełniają się w Bogu.

Ta ostatnia perspektywa interpretacji dowodu jest już częściowo ukazaniem rozwiązań nowej interpretacji. Odpowiedź całkowitą podaje artykuł pt. *La ratio Anselmi en face du problème des relations entre métaphysique et mystique*⁶⁸. Jest to artykuł, komunikowany na Kongresie Anzelmiańskim w Bec. Większość twierdzeń, wypowiedzianych w tym artykule, wchodzi do drugiego rozdziału rozprawy. Rozprawa jednak oparta jest na innym materiale i nie rozważa, jako głównego problemu, związków między metafizyką a mistyką.

Punktem wyjścia wymienionego artykułu była sprawa konfliktu zachodzącego między swoistą u Anzelmia teorią poznania a teorią krytykującą go z pozycji empiryzmu i twierdzenie, że *Proslogion* jest rozumowym dowodzeniem istnienia przedmiotu wiary. Było to więc podjęcie akcentów, postawionych przez Gilsona. Szukanie odpowiedzi nie poszło w kierunku, wytyczonym przez Gilsona, by rozpatrywać u Anzelmia teorię poznania i badać typ myślenia Klemensa z Aleksandrii. Artykuł prowadził do

⁶⁸ M. Gogacz, w: *Spicilegium Beccense*, t. II (w druku).

wniosków przez analizę teorii poznania istnienia intelektem możliwościowym zakładając, że Anzelm operował zdrowym rozsądkiem i normalnymi władzami poznawczymi, które przedtem Arystoteles, potem Tomasz nazywał zmysłami, intelektem czynnym i intelektem możliwościowym. Anzelm doświadczał istnienia rzeczy konkretnych i tę wiedzę zdrowo-rozśdkową mógł wykorzystać dla zestawienia z treścią pojęcia „Bóg” doświadczonego istnienia rzeczy. Metoda Pseudo-Dionizego, wykryta w *Proslogion*, pozwoliła nie orzec o Bogu istnienia przygodnego. Istnienie doskonałe i konieczne Anzelm znał więc albo na zasadzie metody negacji, negując istnienie doświadczone przez zdrowy rozsądek i intelekt możliwościowy, lub znał to istnienie z doświadczenia mistycznego własnego albo innych mistyków. Artykuł rozpatrywał więc związek między metafizyką a mistyką.

W sumie dowód Anzelma zostanie umieszczony w kontekście teorii poznania istnienia i metody negacji, wziętej z teologii negatywnej Pseudo-Dionizego. To umieszczenie jest jednak pozorne, ponieważ chodzi tylko o spojrzenie z pozycji teorii istnienia i metody negacji na ustaloną przez Gilsona w tekstach Anzelma hierarchię przyczyn i skutków. Ta hierarchia okaże się nie tylko tezą teorio-poznawczą, bliską neoplatońskiej metafizyce, lecz także metodą orzekania o Bogu istnienia właśnie na drodze negacji. Dowód Anzelma zostanie zinterpretowany w tym sensie że poznanie istnienia zdrowym rozsądkiem w rzeczy lub mistyczne w Bogu Anzelm wiąże z treścią pojęcia „Bóg” wykazując konieczną odpowiedniość treści pojęcia i istnienia Boga.

Należy zauważyć, że artykuł, komunikowany w Bec dnia 9 VII 1959 interpretację, opartą na powiązaniu teorii istnienia z metodą negacji i problemem konieczności, prezentował przed ukazaniem się w *Spicilegium Beccense* artykułu Cruz Hernandez, Evdokimova, de Lubaca, Thonnarda czy Beckaerta. Ich badania wykorzystane są dopiero w tej rozprawie ujmującej problem interpretacji szerzej, niż to możliwe było w artykule zgłoszonym do Bec.

2. METODA NEGACJI

A. **Analiza tekstów Anzelma.** Czytając *Proslogion* nie można oprzeć się wrażeniu, że Anzelm operuje metodą negacji w sensie teologii negatywnej Pseudo-Dionizego. Metoda ta, najkrócej mówiąc, polega na tym, że jakieś dostrzeżone w rzeczy treści, właściwe tej rzeczy i orzekane o niej jednoznacznie, neguje się by móc tę negację orzec o Bogu, do którego przecież nie odnosi się w tym samym znaczeniu co do rzeczy, poznana w rzeczy właściwość. Jeżeli np. rzecz jest skończona, skończoność jest jej właściwością. I tylko zaprzeczenie tej właściwości można odnieść do Boga. Podobnie, gdy stwierdzimy, że rzecz jest dobra. Bóg nie jest dobry w tym sensie, że dobro tej rzeczy jest w nim. Bóg nie jest dobry dobrem tej rzeczy. Bóg jest inaczej dobry. Jest dobry nieskończenie. Z negacją łączy się w tej metodzie afirmacja, która jest zaakcentowaniem najwyższego stopnia doskonałości danej cechy. I ten najwyższy stopień orzekamy o Bogu.

Najpierw jednak należy zanalizować teksty.

„Jeżeli życie stworzone jest dobre, o ile lepsze jest życie tworzące. Jeżeli Przyjemne jest być zdrowym, o ile przyjemniejsze jest zdrowie, które czyni* zdrowym wszystko. Jeżeli miła jest mądrość, dzięki której poznajemy rzeczy stworzone, o ile bardziej godna miłości jest mądrość, która stwarza rzeczy z niczego. Jeżeli tak wiele jest w rzeczach tego, co raduje, jakże pełną radością musi być ten, kto uczynił rzeczy”⁶⁹. „Ty wypełniasz rzeczy i obejmujesz je, jesteś w nich i one są w Tobie, jesteś przed nimi i ponad nimi”⁷⁰. „Czy jest jakieś dobro, którego mogłoby brakować najwyższemu dobru, przez które istnieją inne dobra? Tylko Ty, Panie, jesteś w pełni sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy, czymś, co bardziej istnieje niż inne rzeczy. Czymś więcej bowiem jest być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym i czymś więcej jest być szczęśliwym niż nim nie być”⁷¹. „Jesteś swoim własnym życiem, którym żyjesz. Jesteś mądrością, w której wszystko poznajesz. Jesteś samym dobrem i miarą

⁶⁹ *Si enim bona est vita creata: quam bona est vita creatrix. Si iucunda est salus facta: quam iucunda est salus quae facit omnem salutem. Si amabilis est sapientia in cognitione rerum conditarum: quam amabilis est sapientia quae omnia condidit ex nihilo. Denique si multae et magnae delectationes sunt in rebus delectabilibus: qualis et quanta delectatio est in illo qui jacit ipsa delectabilia.* Prosl., 24, 3-9, 118.

⁷⁰ *Tu ergo impies et complecteris omnia, tu es ante et ultra omnia.* Prosl., 20, 18, 115.

⁷¹ *Quod ergo bonum deest summo bono per quod est omne bonum. Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non beatum.* Prosl., 5, 14-17, 104.

dobra. I tak we wszystkich rzeczach”⁷². „Lecz w jaki sposób poznajesz rzeczy cielesne, skoro nie jesteś ciałem, lecz najwyższym duchem”⁷³. „Chociaż nie jesteś ciałem, jednak w sposób pełny poznajesz rzeczy cielesne, ponieważ wszystko w najwyższym stopniu poznajesz”⁷⁴. „Wszystko, oprócz Ciebie, można traktować nawet jako nieistniejące. Ty sam jesteś jedynie najprawdziwszy, i dlatego posiadasz istnienie w stopniu najwyższym. Inne rzeczy są mniej prawdziwe i dlatego mniej istnieją”⁷⁵. „Jesteś czymś większym niż mogę pomyśleć”⁷⁶. „To, co jest czymś większym niż mogę pomyśleć, nie może być tylko w intelekcie. Jeżeli pomyślę, że jest tylko w intelekcie, mogę pomyśleć, że jest także w rzeczywistości. A istnieć rzeczywiście jest czymś większym, niż tylko być pomyślanym. Jeżeli to, co jest czymś większym niż mogę pomyśleć, bytuje tylko w intelekcie, staje się czymś, o czym mogę pomyśleć coś więcej, mianowicie że może istnieć realnie. Bytując tylko w intelekcie, nie jest więc tym, co jest czymś większym niż mogę pomyśleć. Istnieje więc bez wątpienia realnie to, co jest czymś większym niż mogę pomyśleć”⁷⁷.

Należy zwrócić uwagę najpierw na takie wyrażenia: „jesteś ponad rzeczami (*tu es... ultra omnia*)”⁷⁸, „jesteś w pełni sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy, jesteś czymś, co bardziej istnieje niż inne rzeczy (*tu es itaque iustus, verax, beatus et quidquid*

⁷² *Tu es igitur ipsa vita qua vivis, et sapientia qua sapis, et bonitas ipsa qua bonis et malis bonus es; et ita de similibus.* Prosl., 12, 6-8, 110.

⁷³ *Quomodo es sensibilis, cum non sis corpus sed summus spiritus, qui corpore melior est.* Prosl., 6, 24-25, 104.

⁷⁴ *Quamvis non sis corpus, vere tamen eo modo summe sensibilis es, quo summe omnia cognoscis.* Prosl., 6, 4-6, 105.

⁷⁵ *Et quidem quidquid est aliud praeter te solum, potest cogitari. non esse. Solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habes esse: quia quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse.* Prosl., 3, 6-9, 103.

⁷⁶ *Es quidem maius quam cogitari possit.* Prosl., 15, 14, 112.

⁷⁷ *Id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellect est, potest cogitari esse et in re, quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*

Prosl., 2, 15 nn, 101-102.

⁷⁸ Prosl., 20, 18, 115.

melius est esse quam non esse)⁷⁹, „jesteś swoim własnym życiem, jesteś radością, jesteś dobrem (*tu es igitur ipsa vita quia vins, et sapientia, et bonitas*)”⁸⁰.

Wyrażenia te przypominają normalną zupełnie sprawę określania, kim jest Bóg. Uzupełnione są jednak uwagami, że „jeżeli życie stworzone jest dobre, to o ile lepsze jest życie tworzące (*si enim bona est vita creata, quam bona est vita creatrix*)”⁸¹, „jesteś ponad rzeczami (*tu es ultra omnia*)”, „wszystko można traktować jako nieistniejące, Ty sam posiadasz istnienie w najwyższym stopniu (*quidquid aliud praeter te solum potest cogitari non esse, solus maxime omnium habes esse*)”⁸². „Jesteś czymś większym niż mogę pomyśleć (*es quidem maius quam cogitari possit*)”⁸³.

W tych tekstach Anzelm owszem określił kim jest Bóg, ale i jednocześnie dodał, że Bóg jest kimś więcej niż wyrażają to określające go imiona. Jest więcej niż „sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy”. „Jest czymś, co bardziej jest niż inne rzeczy”. Ustalone więc imiona zanegował. „To co jest czymś większym niż mogę pomyśleć, nie może być tylko w intelekcie. Jest także w rzeczywistości. A istnieć w rzeczywistości jest czymś więcej niż być tylko pomyślanym (*id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est potest cogitari esse et in re, quod maius est*)”⁸⁴.

Anzelm neguje dwie sprawy: istnienie Boga tylko w intelekcie oraz określenia Boga. I zaraz stwierdza, że Bóg istnieje także realnie i że nie jest tylko sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy, lecz jest więcej niż sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy. Jest czymś, co bardziej jest niż inne rzeczy.

Można więc zupełnie dobrze odczytywać dowód Anzelma traktując jego rozumowanie, jako stosowanie metody negacji. Najpierw są określenia pozytywne, potem zaraz Anzelm je zaprzecza i natychmiast ujmuje *eminenter*. Bóg jest sprawiedliwy, lecz nie jest tak sprawiedliwy jak inne rzeczy, jest bardziej sprawiedliwy niż cokolwiek innego. Cały więc schemat metody Pseudo-Dionizego.

⁷⁹ Prosl., 5, 15, 104.

⁸⁰ Prosl., 12, 6-7, 110.

⁸¹ Prosl., 24, 3-4, 118.

⁸² Prosl., 3, 7-8, 103.

⁸³ Prosl., 15, 14, 112.

⁸⁴ Prosl., 2, 15-17, 101.

Metafizyka Pseudo-Dionizego jest esencjalistyczna. Jest systematyką tylko treści bytu. Jest więc głównie metodą⁸⁵. Jest badaniem, czy dana porcja poznanych treści jest już Bogiem. Jeżeli nie jest, neguje się ją, by szukać dalej Pełni treści. Ujmowanie treści wiąże się z pojęciowaniem, które dąży do jednoznaczności. Bóg nie jest dobry w taki sposób, jak dobra jest rzecz. Dobro rzeczy trzeba zanegować, jeżeli chce się odnieść je do Boga. Negacja więc jest normalnym, zrozumiałym sposobem orzekania o Bogu treści jednoznacznych. Jest konsekwencją dostrzeżenia absurdu jednoznacznego ich orzekania o Bogu. I jest określeniem tego, kim jest Bóg.

Anzelm pragnie udowodnić co innego, mianowicie że Bóg istnieje. Mówi więc najpierw o tym, jak rozumie Boga, czyli analizuje treść pojęcia Boga i zaraz dodaje, że Bóg jest czymś więcej niż to, co o Nim wiemy z pojęcia. Bóg bowiem istnieje. I to jest cecha, która specjalnie Boga wyróżnia, Boga, jako *summus spiritus, maxime omnium habens esse*. Inne rzeczy istnieją, lecz właściwie w taki sposób, że można nazwać to nieistnieniem (*quidquid aliud praeter te solum potest cogitari non esse*). Bóg istnieje w pełni, najbardziej, i w stopniu najwyższym posiada istnienie. *Existit*⁸⁶. *Maxime omnium habet esse*⁸⁷.

Anzelm więc rzeczywiście w taki sposób mówi o Bogu, że stwierdzenie *maxime esse* jest konsekwencją zanegowania w odniesieniu do Boga przygodnego istnienia rzeczy. Nie znaczy to, że Anzelm metodą negacji wykrywał istnienie Boga. Znaczy jednak to, że Anzelm tą metodą odnosił do Boga stwierdzone „właściwości” bytu. Pragnę ustalić tylko tyle, że Anzelm potem do Boga, realnie istniejącego, odniesie, jako do desygnatu, pojęcie, które zna z wiary, i istnienie, które poznał w bytach przygodnych. Istnienie to przez zanegowanie odniesie do Boga już jako istnienie nieskończone. Tyle wynika z przeglądu tekstów. Ponieważ w tej sytuacji nie byłoby dowodu, jeżeliby Anzelm odnosił pojęcie do Boga, którego istnienie ma udowodnić, należy więc precyzyjniej określić, że Anzelm na drodze negacji uzyskane „pojęcie”

⁸⁵ *Denys demeure pleinement fidèle au néoplatonisme qui est essentiellement une méthode pour accéder à la réalité intelligible non une explication du sensible par cette réalité.* M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, s. 131.

⁸⁶ Prosl., 2, 2, 102.

⁸⁷ Prosl., 3, 8, 103.

istnienia łączy z pojęciem Boga, jako dwa najdoskonalsze momenty, wyznaczające realnie istniejącego Boga.

P. Evdokimov akcentowałby odnośnienie pojęć i poznanego istnienia do realnie już istniejącego Boga. Tak bowiem rozumie teologię negatywną. Tak ją zresztą sformułował Pseudo-Dionizy. W rozprawie tej podkreśla się raczej wykrycie przez Anzelma istnienia nieskończonego dzięki właśnie metodzie negacji, i na to, by dostrzec konieczną odpowiedniość tego istnienia i desygnatu pojęcia Bóg.

B. Stanowisko P. Evdokimova. Właściwie dla Evdokimova teologia negatywna w tekstach Anzelma nie ulega kwestii. Evdokimov wyciąga tylko inne z tego wnioski niż autor rozprawy.

Evdokimov najpierw znakomicie precyzuje pojęcie metody negacji rozróżniając metodę negacji w poznaniu logicznym i w teologii negatywnej. W poznawaniu logicznym chodzi o rozróżnienie przedmiotów i o wybór jednego z nich. Takie poznawanie nie odnosi się do Boga, ponieważ Bóg nie znajduje się w porządku przedmiotów naszego bezpośredniego poznania. Metoda negacji w poznawaniu logicznym nie odnosi się więc do poznania Boga. W teologii negatywnej chodzi o wykrywanie nowego porządku, który nie neguje porządku logicznego, lecz go przekracza. Pierwszy stopień negacji w tej teologii doprowadza intelekt ludzki do ponadintelektualnych i ponadpoznawczych „antynomii boskich”, czyli niepoznawalnych właściwości Boga. Stąd kontemplacja przenosi ten intelekt w sytuację, w której właśnie intelekt jest całkowicie bezsilny, a tylko Bóg sam powoduje poznanie Go być może w warunkach już doświadczenia mistycznego⁸⁸.

Celem więc i krańcem metody negacji jest, według Evdokimova, charakteryzującego Ojców i Pseudo-Dionizego, wprowadzenie poznania ludzkiego w

⁸⁸ *La négation dans toute connaissance logique est une méthode de discernement. Nous connaissons tel objet en le distinguant de tout ce qui n'est pas lui. Les jugements positifs ou négatifs coordonnés permettent de faire un choix et de procéder à une détermination. Or, au sujet de Dieu, nous ne pouvons faire aucun choix car Dieu ne se trouve pas parmi les réalités de ce monde [...]. La théologie apophatique procède par la voie des négations toutes différentes [...] elle découvre le plan métalogue qui ne détruit pas la logique [...]. Sa première négation s'élève au monde supra-intellectuel des „antinomies divines" [...] La contemplation sur-élève l'esprit humain et le ressemble dans le bien de Dieu ou, il ne peut plus s'ouvrir qu'à une solution venant de Dieu, car ici ce n'est pas l'esprit humain qui saisit Dieu, mais c'est Dieu qui saisit le centre pré-conceptuel du coeur humain [...]. Le dépassement du conceptuel, et dans ce sens particulier, „l'incon-naissance", devient un mode de connaissance intériorisée jusqu'à l'expérience 'nystique. P Evdokimov, *L'aspect apophatique*, s. 253.*

całkowicie inne wymiary. Metoda ta kończy się doświadczeniem mistycznym. Oczywiście należy brać z dużym zastrzeżeniem tę neoplatońską u Pseudo-Dionizego kolejność prawie ontyczną i konieczną etapów poznania.

Tej perspektywy, ukazanej przez Evdokimova, nie podejmuję. Wystarczy fakt w tekstach Anzelma metody negacji, pozwalającej orzekać o Bogu negacją przygodnego istnienia.

Evdokimov dodaje, a właściwie najpierw ustala, że dowód ontologiczny Anzelma jest czysto logiczny, że pokazuje nonsens łączenia pewnych pojęć, czyli eliminuje to, co nie łączy się z pojęciem doskonałości Boga. W dowodzie nie orzeka się o Bogu niczego pozytywnie. Tylko bezpośrednia percepcja istoty Boga uprawniałaby do stwierdzeń pozytywnych. Takiej percepcji nie mamy, ponieważ istota Boga jest całkowicie niepoznawalna⁸⁹.

Tym stanowiskiem Evdokimov atakuje częściowo twierdzenia Malcolma, który stwierdza, że według Anzelma jeżeli Bóg istnieje, to istnieje jako byt konieczny. W innym wypadku pojęcie Boga jest sprzeczne. Evdokimov nie widzi u Anzelma stwierdzeń pozytywnych, a niesprzeczność pojęcia Boga jest dla niego teorią Leibniza. Wykrycie tej niesprzeczności nie dowodzi niczego. Bóg bowiem jest poza afirmacją logiczną. Nie można wykrywać Boga. Idzie się bowiem do Boga tylko w ten sposób, że się od Boga wychodzi⁹⁰. Anzelm, według Evdokimova, przyjmuje intuicyjną oczywistość Boga. Wiemy w sposób całkowicie oczywisty, że Bóg istnieje. Nie wiemy tylko w ogóle nic, kim Bóg jest. Tak zresztą stwierdził, jak informuje Evdokimov, Maksym Wyznawca. To stwierdzenie wyraża właśnie sens metody negatywnej w dowodzie Anzelma⁹¹.

⁸⁹ *La preuve semble-t-il est purement conceptuelle, elle découvre l'incompatibilité logique de certains prédicats. Elle relève ce qui ne convient pas à la conception de la perfection de Dieu, elle n'affirme aucune attribution positive. Seule la perfection directe pourrait affirmer le positif, et de l'essence de Dieu conclure à son existence nécessaire. Or, toute analyse est interdite, Saint Anselme nie toute possibilité de la connaissance de l'essence divine absolument inconnaissable.* P. Evdokimov, op. cit., s. 236.

⁹⁰ *Leibniz pensa la trouver dans l'idée de Dieu totalement positive et qui ne peut contenir aucune négation, donc l'idée de Dieu n'a pas de contradiction. On voit bien qu'ici aussi on ne sort point d'une démonstration conceptuelle. Elle ne prouve rien car justement à toute affirmation logique de Dieu s'applique la négation apophatique. Dieu est au-dessus de toute affirmation logique mais toute affirmation vraie à son sujet ne reçoit sa force que de son Etre seul [...]. On ne peut jamais inventer Dieu car on ne peut jamais aller vers Dieu qu'en partant de Lui.* P. Evdokimov, op. cit., s. 239.

⁹¹ *Saint Anselme est un penseur religieux des plus profonds, en suivant saint Augustin il fait reposer toute son argumentation sur l'évidence intuitive, de Dieu, (s. 240); [...] Die Dieu nous savons seulement d'une*

Evdokimov prowadząc intelekt ludzki metodą negacji aż do doświadczenia mistycznego doszedł do stwierdzenia oczywistości poznawczej Boga. To jest możliwe w porządku doświadczeń mistycznych. Należy jednak odpowiedzieć Evdokimowowi, że to nie jest jednak możliwe w porządku przyrodzonego poznania ludzkiego. Istnienie Boga nie jest oczywiste dla intelektu poznającego. I nie jest oczywiste dla Anzelm.

Z metody Pseudo-Dionizego Anzelm więc wziął tyle tylko, ile wystarczy na ustalenie istnienia koniecznego i nieskończonego, jako możliwej „właściwości” bytu. Anzelm szuka tego bytu. Okazuje się, że tym bytem może być Bóg, którego pojęcie Anzelm zna z wiary.

Taki wniosek z rozważań nad metodą Pseudo-Dionizego, wykrytą w tekstach Anzelm, jest bliższy treści tekstów niż twierdzenie Evdokimova, że przedmiotem teologii negatywnej jest nie poznanie Boga, lecz mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Pseudo-Dionizy tak zapewne rozumiał swą teologię⁹², ale nie dla tych wniosków używał jej Anzelm.

3. POZNANIE ISTNIENIA

Odczytanie dowodu przez odniesienie do niego lub raczej wykrycie w nim metody negacji wymaga dalszych jeszcze wyjaśnień.

Anzelm wziął pojęcie Boga z wiary⁹³. Każde pojęcie wyraża cechy konstytutywne, wyróżniające dany byt spośród innych. Anzelm sprawdził rozumowaniem otrzymane z wiary pojęcie pokazując, że Bóg jest kimś większym niż jakakolwiek rzecz istniejąca. Bóg jest sprawiedliwy, prawdziwy, szczęśliwy. Ale także istnieje. Istnienie nie zawiera się w pojęciu. Nawet w pojęciu Boga. Istnienie jest w Bogu. Wie o tym każda metafizyka i wie o tym Anzelm. Pragnie więc dowodzić, że Bóg, którego pojęcie posiadamy, istnieje także realnie.

manière absolument évidente qu'il est, nous ne savons point ce qu'il est, c'est précisément la formule même ou l'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme. P. Evdokimov, op. cit., s. 251.

⁹² *La théologie apophatique a ainsi pour objet non pas la connaissance de Dieu lequel demeure à jamais l'Inconcevable, mais l'union mystique avec Dieu.* P. Evdokimov, op. cit., s. 250.

⁹³ *Credimus te esse aliquid quo nihil maius cogitari possit,* Prosl., 2, 5, 101.

Jeżeli Anzelm stosuje w swym dowodzie metodę negacji, można przypuszczać, że do pojęcia Boga dołącza osobno ujęte istnienie.

Istnienie to Anzelm mógł poznać na podstawie rzeczy, z którymi stykał się bezpośrednio swoimi władzami poznawczymi i to poznane istnienie odniósł na drodze negacji do desygnatu pojęcia Boga, wziętego z wiary.

Jeżeli zaakcentuje się w rozumowaniu Anzelma metodę negacji, która jest metodą odnoszenia do Boga zdobytych wyników poznania przez zanegowanie tych wyników, sprawa przesuwana się w kierunku w ogóle teorii ludzkiego poznania, które nie jest nigdy tylko tworzeniem pojęć, lecz także ujmowaniem poznawczym istnienia przez intelekt możliwościowy.

Najpierw jednak sprawa pierwsza, sprawa poznania konkretnego - bytu. Niezależnie od tego z jakiej teorii poznania Anzelm wychodził, czyli według jakiej konstruował swe rozumowanie, zawsze ludzkimi władzami poznawczymi poznawał byt. Zawsze musiał skontaktować się z bytem i ująć go jako coś, co istnieje. I tylko ten moment pragnę przyjąć w odniesieniu do Anzelma. Moment ten rozpatruję oczywiście z pozycji arystotelesowsko-tomistycznych. Chodzi jednak w sumie tylko o to, by pokazać sensowność metody negacji u Anzelma, łączącego z pojęciem Boga poznane istnienie.

A. Teren zdrowego rozsądku. Poznanie istnienia, tłumaczone potem w różnych teoriach poznania, dokonuje się jednak przede wszystkim najpierw i zawsze w poznaniu przednaukowym, zdroworozsądkowym, analizowanym i tylko uzasadnianym w nauce. Takie twierdzenie daje ogromne szanse poszukiwaniom źródeł wiedzy o istnieniu, które znał Anzelm. Anzelm też właśnie operował zdrowym rozsądkiem i normalnymi władzami poznawczymi człowieka, a więc zmysłami i intelektem.

Anzelm bowiem oczywiście rozróżniał rzeczy. A rozróżniając rzeczy operował zasadą, która wyraża to, że byt jest sobą, i zasadą, która wyraża, że byt nie jest jednocześnie sobą i czymś drugim. Operował zasadą tożsamości i zasadą niesprzeczności. Tym samym opowiadał się za pluralizmem bytów. W *Monologion* mówił zresztą o „nieprzeliczonej ilości dóbr, których ogromną różnorodność doświadczamy cielesnymi zmysłami i poznajemy rozumem”⁹⁴.

⁹⁴ *Innumerabilia bona sint, quorum tam multam diversitatem et sensibus corporeis experimur et ratione mentis discernimus.* Monol., 1, 5-7, 14.

Anzelm więc uznawał poznanie zmysłowe, doświadczenie zmysłowe. I z tym doświadczeniem, wspomaganym zasadą tożsamości i niesprzeczności, łączył zaraz twierdzenie, które moglibyśmy nazwać zasadą racji bytu: tylko byt jest przyczyną bytu, „w żadnym wypadku, nigdy coś nie jest dzięki nicości”. „Cokolwiek jest, jest dzięki czemuś”⁹⁵. I to twierdzenie Anzelm sprawdza metodą, właściwą metafizyce, mianowicie pokazując absurd, wynikający z nieprzyjęcia tezy. A więc rzeczy istniałyby dzięki nicości. „Jeżeli ten byt, dzięki któremu są wszystkie byty, jest nicością, nicością są także wszystkie, zależne od niego byty. A twierdzenie, że rzeczy nie istnieją, jest przecież fałszywe i absurdalne”⁹⁶.

Nie chodzi o to, by wspomagać i tłumaczyć *Proslogion* tekstami, wziętymi z *Monologion*. To nie jest wprost wykorzystanie *Monologion* dla wyjaśnienia dowodu ontologicznego. Chodzi tylko o dodatkowe uzasadnienie tego, że Anzelm operował poznaniem zdroworozsądkowym, że przyjmował więc doświadczenie zmysłowe i refleksję, formułującą pierwsze zasady, wśród których racja bytu była narzędziem wyróżnienia bytu pierwszego. Anzelm po prostu zestawia konieczne i zawsze aktualne elementy dowodu istnienia Boga: doświadczenie rzeczy (*innumerabilia bona, quorum diversitate sensibus corporels experimur*⁹⁷) i rację bytu (*quidquid est, per aliquid est*)⁹⁸. Z połączenia tych dwu po odpowiednich analizach wynika, że Bóg istnieje (*necesse est unum illud esse, per quod sunt cuncta quae sunt*⁹⁹; *non solum certissime existit, sed etiam summe omnium existit*¹⁰⁰).

Stwierdzenie, że Anzelm operuje zdrowym rozsądkiem, potrzebne jest dla wykazania, że niezależnie od jakiegokolwiek teorii poznania, Anzelm doświadczał istniejących rzeczy. Wiedział poza tym, że pojęcie jest czymś innym niż istnienie, skoro mając pojęcie Boga usiłował dowodzić, że Bóg istnieje. Negację poznanego istnienia przygodnego Anzelm wiązał z pojęciem Boga.

⁹⁵ *Nulla modo aliquid est per nihil*. Monol., 6, 25, 19. *Quidquid est igitur, non nisi per aliquid est*. Monol., 3, 1, 16.

⁹⁶ *Quod igitur illa natura sine qua nulla est natura, sit nihil, tam falsum et quam absurdum erit, si dicatur quidquid est nihil esse*. Monol., 6, 21-22, 19.

⁹⁷ Monol., 1, 5-7, 14.

⁹⁸ Monol., 3, 16-17, 16.

⁹⁹ Monol., 3, 16-17, 16.

¹⁰⁰ Monol., 27, 13-14, 45.

Doświadczenie istnienia jest czymś realnym na terenie zdrowego rozsądku. Mechanizm tego doświadczenia, jego przebieg tłumaczy Maritain, Gilson, Krąpiec. Ich językiem i ujęciami postaram się to przedstawić.

Byt¹⁰¹ jest to każdy konkret, ujęty poznawczo nie od strony konkretności, lecz bytowości. Konkretny ten, istniejący poza podmiotem poznającym, narzuca się władzom poznawczym człowieka w ten sposób, że powoduje kontakt władz poznawczych z sobą. Zaatakowane władze poznawcze człowieka stwierdzają istnienie czegoś poza sobą, czegoś, co wdzierają się w wewnętrzny świat podmiotu poznającego. Po prostu wdzierają się do wnętrza zmysłowych władz poznawczych człowieka, odebrane przez kontakt z rzeczą spostrzeżenia, z których intelekt czynny wydobędzie elementy ogólne i przerobi w pojęcia. A przy okazji tych czynności i równocześnie z nimi, poprzez te właśnie spostrzeżenia, zetknął się istniejący konkret z istniejącym podmiotem poznającym. I nawet, dokładniej, nastąpiło zetknięcie się dwu istnień na terenie *vis cogitativa*¹⁰², jak to wyjaśnia A. Krąpiec prowadząc dalej myśl Maritaina i Gilsona. Istnienia bowiem nie można ująć samymi pojęciami. I nie można utworzyć pojęcia istnienia. Istnienie można tylko stwierdzić. I intelekt stwierdza je w sądzie egzystencjalnym: coś jest. Bez pomocy intelektu czynnego sam intelekt możliwościowy wprost w *vis cogitativa* poznaje istnienie rzeczy, ponieważ jest ono aktem pozamaterialnym, takim więc, którego nie musi przekazywać intelektowi możliwościowemu, pomagający mu w poznaniu rzeczy intelekt czynny, przygotowujący na podstawie spostrzeżeń pojęciowe elementy jako gatunkowe do recepcji ich przez intelekt możliwościowy. Ta recepcja jest istotą poznania. Chodzi najpierw o doświadczenie rzeczy jako istniejącej, o doświadczenie więc istnienia. A oczywiście zaraz intelekt czynny wydobywa ze spostrzeżeń istotne cechy rzeczy określające jej grupę, gatunek. Tworzy pojęcie. To jest czynność towarzysząca zetknięciu się dwu istnień.

Dla rozważań o dowodzie Anzelmusa ważne jest to wyróżnienie przez współczesną filozofię w samym akcie poznania dwu czynności: ujęcia istnienia i ujęcia cech konstytutywnych. Ta teoria poznania bytu nie sprawdza się bowiem w odniesieniu

¹⁰¹ Wyjaśnienie, wzięte z artykułu M. Gogacza, *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak”, LIX (1959) 597.

¹⁰² A. Krąpiec, *Analisis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas” Piac, III-IV (1956) 320-351; por. A. Krąpiec, *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea Theologica”, XXVIII (1957) 353.

do Boga. Bóg nie jest dany bezpośrednio. Anzelm więc słusznie wziął pojęcie Boga z wiary i mógł odnieść do desygnatu tego pojęcia ujęte w rzeczach istnienie twierdząc, że Bóg istnieje tak, jak rzeczy, i nie tak samo, lecz zupełnie inaczej, jako *maxime Habens esse*, podczas gdy jakakolwiek inna rzecz *minus habet esse*.

Na podstawie omówionych tekstów, w których Anzelm pokazuje czym są rzeczy i kim w stosunku do nich jest Bóg, można przypuszczać metodę negacji. Z faktu porównania tekstów: inne rzeczy są mniej prawdziwe i dlatego mniej istnieją, sam jesteś ze wszystkich najprawdziwszy i dlatego posiadasz istnienie w stopniu najwyższym, (*quidquid aliud est non sic vere, et idcirco minus habet esse, solus igitur verissime omnium, et ideo maxime omnium habet esse*)¹⁰³, można też wnosić, że Anzelm w konsekwencji metody negacji odniósł do Boga *eminenter* dostrzeżone w rzeczach *minus esse*. Bóg posiada *maxime esse*.

Dają się więc ustalić dwa fakty: Anzelm operuje metodą negacji i Anzelm zna istnienie przygodne. Połączenie tych dwu faktów i teksty *Proslogion*, że w porównaniu z innymi rzeczami Bóg *maxime omnium habet esse*, pozwalają uznać, że Anzelm negację poznanego w rzeczach istnienia przygodnego odniósł do desygnatu pojęcia Boga, wziętego z wiary.

B. Uwagi P. Stolza, E. Gilsona, M. Kiteley'a. Dotychczasowe uwagi o poznaniu istnienia przez Anzelma są wnioskiem, wyprowadzonym z faktu w jego tekstach metody negacji i twierdzeń zdrowego rozsądku. Anzelm wprost nie mówi o poznaniu istnienia. Określa tylko, że Bóg *summe omnium existit, maxime habet esse*, podczas gdy rzeczy *minus habent esse*. To *esse* ma jednak dla Anzelma sens, jakby się dziś powiedziało, egzystencjalny. Chodzi o realne istnienie. Anzelm chce właśnie udowodnić rzeczywiste istnienie Boga. Stwierdza to u Anzelma także Gilson zarzucając Stolzowi, że według Stolza Anzelm nie dowodzi istnienia Boga. Jeżeli nie dowodzi istnienia, a tylko, jak mówi Stolz, wyjaśnia, że Bóg jest tym, nad co nic większego nie można pomyśleć, to wobec tego terminu „istnienie” Anzelm używa w innym znaczeniu, nie w znaczeniu realnego istnienia¹⁰⁴. Rzeczywiście Stolz uważa że Anzelm za

¹⁰³ Prosl., 3. 7-9, 103.

¹⁰⁴ *Si cette phrase ne veut pas dire qu'il a trouvé l'existence d'un souverain bien [...] il faut ôter à „esse” sa signification existentielle pour ne lui conserver qu'une fonction attributive. C'est ce que fait courageusement le P. Stolz [...]. Le premier résultat des recherches de Saint Anselme aurait été, non pas*

Augustynem podkreśla w Bogu niezmiennosc, ze nie dowodzi istnienia, lecz tłumaczy, kim jest Bóg. Nie można zgodzić się ze Stolzem na tę interpretację Anzelma. I nie można także zgodzić się, jak chce Stolz, że Anselm dosłownie przyjął od Augustyna *vere esse*. Według Stolza wygląda to tak, że tekst Anzelma *maxime habens esse* znaczy *incommutabiliter esse*. Anselm więc według Stolza nie mówi w *Proslogion* o istnieniu Boga, lecz o jego niezmienności¹⁰⁵. Stolz wprawdzie mówi, że chodzi mu o *Gottes Wesen*, lecz ostatecznie z „niezmiennością” zestawia *maxime esse*. A to *maxime esse* w *Proslogion* znaczy przecież realne istnienie Boga.

Anselm zresztą w innym miejscu, mianowicie w *Monologion*, wyraźnie rozróżnia istnienie i istotę. Wyjaśnia, że *essentia, esse* i *ens, existens, subsistens* mają się tak do siebie jak *lux, lucere* i *lucens*. Bardzo trudno jest podać dokładne znaczenie tych terminów, wyjaśnionych tylko tym jednym porównaniem. Wynika jednak jasno z tego tekstu, że czym innym jest dla Anzelma *esse* i czym innym *existens*¹⁰⁶. I tego chyba Anselm nie zapomniał, ani nie odrzucił w *Proslogion*. Nie szukałby bowiem argumentów na istnienie Boga.

To istnienie nie jest dla Anzelma cechą Boga. Nawet Cappuyns poprzez pojęcie Boga raczej chyba widzi Boga istniejącego, a nie istnienie, jako cechę Boga. Nie chodzi o przypisanie Bogu istnienia, lecz o stwierdzenie że Bóg *in re* istnieje realnie, a Bóg *in intellectu* jest tylko pomyślany. Mocno to podkreśla i precyzuje właśnie Malcolm, dyskutujący sprawę istnienia, traktowanego jako doskonałość w znaczeniu *real predicate*. Tę sprawę dyskutuje także M. Kiteley. W swym artykule pt. *Existence and the ontological argument*¹⁰⁷ zwraca uwagę, że dowód ontologiczny w potocznym rozumieniu operuje założeniem, mianowicie takim, że w pojęciu doskonałości zawiera się pojęcie istnienia. Kiteley wyjaśnia, że mocy dowodowej argumentu należy szukać

*qu'il existe un souverain bien, dont on ne peut rien concevoir de plus grand, mais que Dieu est ce dont on ne peut rien concevoir de plus grand.*E. Gilson, *Sens et nature*, s. 38.

¹⁰⁵ *Anselm bewegt sich also in seiner Auffassung von Gottes Wesen ganz in Augustinischen Gedanken: Gott ist also vere, verissime et maxime habens esse [...]. Das ist aber das vere esse oder das incommutabiliter esse.* P. Stolz, *Vere esse im Proslogion des hl. Anselm*, „Scholastik”, IX (1934) 406.

¹⁰⁶ *Quemadmodum enim sese habent ad invicem lux et lucere et lucens, sic sunt ad se invicem essentia. et esse et ens, hoc est existens sive subsistens [...]. Ergo summa essentia et summe esse et summe ens, id est summe existens sive summe subsistens, non dissimiliter sibi convenient, quam lux et lucere et lucens.* Monol., 6, 15-19, 20.

¹⁰⁷ W „Philosophy and phenomenological research”, XVIII (1958) 533-535.

nie na drodze rozwiązania tych skrótowych założeń. Kiteley nie podaje jednak drogi właściwej¹⁰⁸.

C. Problem doświadczenia mistycznego. a. Stanowisko Audeta, Vignaux, de Lubaca. W monografii problemu interpretacji dowodu ontologicznego nie można pominąć sprawy, której Stolz, Gilson, Audet, Vignaux, Evdokimov, de Lubac poświęcili tak wiele miejsca. Chodzi o sprawę mistyki. Nie można ukryć tego, że Buonaiuti i Stolz reprezentują wyraźnie interpretację mistyczną dowodu. Faktem jest, że w artykule *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme* Gilson bardzo starannie przeanalizował stanowisko Stolza i odrzucił interpretację mistyczną. Dowód według Gilsona nie jest oparty na doświadczeniu mistycznym. Anzelm nie mówi o kontemplacji mistycznej, lecz o intelektualnym widzeniu prawdy. Gilson ma niewątpliwie rację wykazując, że dowodu nie można zamknąć w ramach tylko teologii, mistyki, czy filozofii. Ale jednak ma rację także Evdokimov, ukazując konsekwencje i perspektywy teologii negatywnej, którą w jakimś stopniu Anzelm wykorzystał. Teologia ta prowadzi do doświadczenia mistycznego¹⁰⁹, a właściwie do jakiejś teorii oczywistości. Może to być oczywistość intuicyjna Boga, oczywistość Objawienia, lub oczywistość mistycznej, a więc realnej, chociaż pozanaturalnej obecności Boga w człowieku¹¹⁰. Nie godzę się z Evdokimovem na te wnioski. Metoda teologii negatywnej nie prowadzi automatycznie do tych etapów poznania. Poznanie ludzkie ma swe granice. Poznanie mistyczne jest darem Boga. Evdokimov referuje neoplatonizm, który jednak nie jest zgodny ze zdrowym rozsądkiem.

¹⁰⁸ *The neglect of the conceptual confusion which makes it seem true, viz., either assimilating the joint necessary applicability of the concepts of divinity and perfection with the necessary self-applicability of the concept of divinity, or assimilating "Divinity is perfect" with "whatever is divine is perfect", has been a serious impediment to understanding the irrefragable persuasiveness of the Ontological Argument. Unravelling the threads of confusion in the argument's „Perfection entails existence” premise is not enough. Defensive maneuvers can be made that avoid these errors. It also needs to be shown that these defensive maneuvers inevitably lead into the "cul-de-sac" of the homological mistake.* M. Kiteley, op. cit., s. 535.

¹⁰⁹ *La théologie apophatique introduit ainsi à l'expérience de la Présence et du sentiment mystique de la proximité de Dieu.* P. Evdokimov, *L'aspect apophatique*, s. 250.

¹¹⁰ *L'argument de Saint Anselme relève de la philosophie de l'évidence, mais celle-ci est encore entièrement à faire. Si elle se constitue, elle sera certainement „la philosophie de la révélation". L'évidence est peut-être le type même de la connaissance apophatique. Elle invite l'esprit à l'extase, à la sortie de ses propres limites, à une transcendance vers une réalité cachée qui se révèle. L'évidence est toujours une révélation, et c'est peut-être sa seule définition possible. Elle se pose et s'impose avec son absolue certitude et qui est de tout autre dimension qu'une certitude intellectuelle.* P. Evdokimov, op. cit., s. 254.

Ciekawy tylko jest akcent Evdokimova, położony na możliwości doświadczenia mistycznego u Anzelma. Nawet Gilson godzi się, że Anzelm jest wysokiej klasy autorem religijnym¹¹¹. A interpretacja sławnego XIV rozdziału *Proslogion* wyraźnie już przybliżyła problematykę mistyczną. I Vignaux i de Lubac są tego zdania. Wprawdzie de Lubac formułuje to ostrożniej i dochodzi do innych wniosków niż Vignaux na podstawie analizy rozdziału XIV *Proslogion*, w każdym razie rozważa dowód ontologiczny od strony modlitewnej atmosfery *Proslogion*.

Według de Lubaca Anzelm swym intelektem udowodnił i zrozumiał Boga. Nie znaczy to jednak, że Anzelm znalazł Boga. De Lubac przeciwstawia wyraźnie dwa terminy: *prouvé* i *trouvé*. Bóg nie jest obecny, chociaż jego istnienie zostało udowodnione, i stąd Anzelm nie przeżywa radości. To nie jest ten Bóg, do którego dążyła tęsknota¹¹². De Lubac akcentuje moment dojścia w poszukiwaniach Anzelma. Moment ten jest identyczny z punktem wyjścia. Bóg nie jest obecny. Anzelm nie jest ze swym Bogiem po udowodnieniu Jego istnienia, tak jak nie był przed szukaniem dowodu¹¹³. Anzelm więc według de Lubaca na drodze kontemplacyjno-mistycznej dochodzi do wniosków rozumowych. Wnioski rozumowe nie są pełnym kontaktem duszy z Bogiem i stąd tęsknota Anzelma. Ustalenie tego przeskoku w myśli Anzelma z drogi kontemplacyjno-mistycznej na drogę rozumowo-dialektyczną charakteryzuje stanowisko de Lubaca. Jest to stanowisko różne od stanowiska Vignaux. Vignaux widzi myśl Anzelma na drogach kontemplacji.

Stanowisko Vignaux jest treściowym uzupełnieniem myśli Audeta.

¹¹¹ [...] un auteur spirituel de première importance. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 30-31.

¹¹² Il y a donc [...] à distinguer dans la pensée anselmienne [...] d'une part, une extrême rationalité; d'autre part, une insatisfaction extrême. Dieu est prouvé, il est même en quelque sorte compris; mais il n'est pas trouvé par là, il n'est pas devenu présent [...]. Plus Dieu est „prouvé” [...] moins il est „trouvé”. H. De Lubac, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, w: *Spicilegium Beccense*, s. 301.

¹¹³ On discerne [...] deux sortes d' „intelligence de la foi” [...] l'une, qui s'applique à l'ensemble du mystère chrétien, est plutôt contemplative et mystique; l'autre, dans son application au problème de Dieu, est surtout dialectique et rationnelle [...]. Or, dans le climat continué de la première sorte d' „intelligence de la foi”, la pensée anselmienne, en ce qu'elle offre de plus original, utilise, en fait, la seconde. Mais tandis que la première pouvait bien être en effet considérée comme une étape sur la voie qui conduit de la foi obscure à la vision [...] la seconde est orientée dans une direction différente. Anselme, arrivé au terme de son premier effort, s'en aperçoit: d'où sa déception H. de Lubac, op. cit., s. 300.

Audet wyraża opinię, że dowód Anzelmia od początku dotyczy porządku egzystencjalnego, a nie epistemologicznego¹¹⁴. Wobec tego propozycja Gilsona, by rozważać dowód w świetle teorii poznania z *De veritate*, nie jest słuszna. Audet poza tym uważa *Proslogion* za modlitwę. Nie chce jednak rozstrzygać, czy to jest modlitwa mistyczna. Widzi w *Proslogion* wyrażającą się emocję religijną o sile, którą spotyka się często tylko w mistyce¹¹⁵. I dodaje, że w *Proslogion* jest bardzo wyraźne dążenie kogoś wierzącego do ujęcia poznawczego tej rzeczywistości, w którą wierzy¹¹⁶. Jest nią Byt osobowy i żywy, rozpoznawany w żywym doświadczeniu myślowym. I do tej Osoby zwraca się wierzący całą modlitwą, którą jest *Proslogion*. A stwierdzenie *non possim non intelligere* byłoby oparte już właśnie na tej sytuacji psychologicznej, która pozwala zwracać się do Boga przez *tibi, te*, co wskazuje na *expérience de la foi*¹¹⁷.

Audet mówiąc o poznaniu rzeczywistości, w którą się wierzy, jest bliski ujęciom de Lubaca. Podkreślając jednak doświadczenie religijne i bliski kontakt człowieka z Bogiem zbliża się do stanowiska Vignaux.

Vignaux w odniesieniu do *Proslogion* ustala swoistą teologię „duchowej tęsknoty”, możliwej tylko w teorii mistyki teocentrycznej. Uważa, że elementów takiej mistyki można szukać w *Monologion*. Wyjaśnia dalej, że w doświadczeniu przeżywanym przez wierzącego, czyli w tym, co nazywa się *fides viva*, zawarta jest właśnie owa tęsknota, możliwa zresztą tylko wtedy, gdy założy się miłość¹¹⁸. Anzelm

¹¹⁴ *Je vois bien que l'argument, se meut dès le début dans l'ordre existentiel, mais je ne vois pas que ce soit ou que ce doive être l'ordre épistémologique, tel que l'a défini le dialogue De veritate*. A. Audet, *Une source augustinienne de l'argument de saint Anselme*, w: *Rencontres - E. Gilson, Philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, s. 121.

¹¹⁵ *Le Proslogion a été écrit comme une prière, dont je ne me préoccupe pas de savoir si elle est mystique aux termes de notre théologie ou de nos discernements critiques; mais qui est certes une effusion fervante et progressive, dont l'émotion cherche à s'exprimer en des analogies que ne désavouerait pas l'histoire de la mystique*. A. Audet, op. cit., s. 127.

¹¹⁶ *C'est la tendance même de son esprit, de son âme entraînée vers la vision qui éprouve un transport plus fervent dans son élan vers la réalité vivante en qui il croit „in id in quod credi debet”*. (Monol., 78, 8, 85), A. Audet, op. cit., s. 133.

¹¹⁷ *C'est un être personnel et vivant qu'il reconnaît dans l'expérience vive de sa pensée et c'est à cette Personne qu'il s'adresse dans le tutoiement familier et serein d'une présence et d'une prière. Pour moi, dans le texte final du chapitre IV, toute l'autonomie dialectique incluse dans la clause „non possim non intelligere” ne peut exclure dans non interprétation de la lettre et de l'esprit du traité la valeur psychologique de „tibi”, de „te”, la valeur d'une expérience de la foi*. A. Audet, op. cit., s. 135-136.

¹¹⁸ *On pourrait chercher dans le Monologion des éléments de „théologie mystique”. Ce désir, en effet, se situe dans une expérience de croyant: celle de la *fides viva*”, définie au chapitre LXXVIII, où l'adhésion ne va pas sans l'amour qui la suppose*. P. Vignaux, *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, „Revue du moyen âge latin”, III (1947) 333.

twierdzi, że najwyższe dobro, które wymaga dla siebie miłości, jest dla kochającego jednocześnie przedmiotem tęsknoty¹¹⁹. Tę tęsknotę wywołuje miłość¹²⁰. Vignaux dodaje, że taka koncepcja życia duchowego ułatwia zrozumienie *Proslogion*. Zawsze bowiem do rozumowego ujęcia wiary dąży ten, kto żyjąc miłością wybranego przedmiotu pragnie przedmiot ten widzieć¹²¹.

Vignaux więc uwzględnia obydwie porządki, ustalone przez de Lubaca: kontemplacyjno-mistyczny i rozumowy. De Lubac uznał, że Anzelm przetrząsnął się z jednego porządku na drugi. Vignaux widzi możliwość analiz rozumowych Anzelmia w całym kontekście mistycznym. Właśnie tęsknota każe poznawać przedmiot miłości.

Wynika z tego przeglądu, że stanowiska skrajne mniej tłumaczą Anzelmia niż stanowiska umiarkowane. Buonaiuti, Evdokimov i Stolz zbyt mocno i wykluczając inne interpretacje zaakcentowali mistykę w *Proslogion*. Gilson i de Lubac za bardzo radykalnie cały ten niewątpliwie aktualny u Anzelmia ładunek zanegowali. De Lubac zresztą uznał jakoś mistyczny punkt wyjścia, Evdokimov w mistyce rozwiązywał poszukiwania Anzelmia. Audet i Vignaux ustawili dowód ontologiczny na tle zakładanej u Anzelmia, częściowo potwierdzanej w tekstach, mistyki.

Należy przyjąć stanowisko raczej umiarkowane. Polega ono na dopuszczeniu tej możliwości, że Anzelm znał istnienie ewentualnie także z doświadczenia mistycznego własnego lub innych osób, nie tylko na podstawie rzeczy. I to istnienie, przygodne jeżeli poznane w rzeczach, doskonale jeżeli poznane w doświadczeniu mistycznym, odnosił przez negację do Boga.

b. Możliwość u Anzelmia mistycznego poznania istnienia Boga. Zwrócenie uwagi we współczesnej teorii poznania na fakt dwu czynności intelektu w akcie poznania¹²² bardzo przydaje się mistyce. Podstawą ontologiczną doświadczenia mistycznego jest Łaska w człowieku, podstawą działania, czy wykonywania

¹¹⁹ *Etenim idem ipsum bonum quod sic se amari exigit, non minus se ab amante desiderari cogit.* Monol. 70, 21-22, 80.

¹²⁰ *Ici, dans la dialectique anselmienne, s'insère le désir de Dieu [...] l'acte de désirer suivant l'amour en acte.* P. Vignaux, op. cit., s. 327.

¹²¹ *In ne semble pas douteux que, saint Anselme expliquant saint Anselme, cette conception de la vie de l'esprit aide à comprendre le Proslogion: on conçoit que tendre à l'intelligence une foi qui, vivant de l'amour de son objet, se trouve impliquer le désir de le voir.* P. Vignaux, op. cit. s. 329.

¹²² J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932. s. 218; E. Gilson, *L'être et l'essence*, Paris 1948, s. 286.

doświadczenia mistycznego są dary Ducha św.¹²³. Gdy Bóg spowoduje w człowieku doświadczenie mistyczne, człowiek wtedy intelektem możliwościowym doświadcza istnienia obecnego w nim Boga. Nie może ujmować istoty Boga, nawet jeżeli istota w Bogu utożsamia się z Jego istnieniem. Poznawanie istoty musi dokonywać się w człowieku poprzez zmysły. Człowiek więc nie może zastosować tego procesu w stosunku do Boga. Może jednak i jedynie w doświadczeniu mistycznym doświadczać istnienia Boga. Mistycy mówią, że mistyczne doświadczenie Boga jest niejasne, że czują obecność Boga, lecz nie poznają Boga, nie widzą go¹²⁴. To świadczy na korzyść tego, że w akcie doświadczenia mistycznego jest ujmowane tylko istnienie Boga w sposób pozapojęciowy. Tak rozumiane doświadczenie mistyczne, jako więc doświadczenie istnienia, a nie pojęciowy kontakt z istotą Boga, zgodne jest z naturą poznania ludzkiego. Bóg, obecny w człowieku przez Łaskę, staje w doświadczeniu mistycznym przed intelektem ludzkim nie tylko już jako przedmiot wiary, lecz także jako obecny przedmiot poznania. Intelekt możliwościowy ujmuje wtedy istnienie Boga¹²⁵.

Anzelm albo znał doświadczenie mistyków, albo sam doświadczył istnienia Boga w akcie doświadczenia mistycznego. I to doświadczone istnienie Boga odniósł do pojęcia Boga, które znał z wiary. Aby w jakiś sposób to rozstrzygnąć, należy wrócić do tekstów i głównie do *Proslogion*, ponieważ tam Anzelm specjalnie dowodzi, że Bóg istnieje.

Oczywiście nie można udowodnić, że *Proslogion* jest traktatem teologii mistycznej¹²⁶. W żadnym wypadku nie twierdzę, że dowód Anzelma jest mistyczny, czy teologiczny. Owszem Anzelm na drodze medytacji i kontemplacji pragnie udowodnić przedmiot wiary, udowodnić rozumowaniem, nawiązującym do swoistej, przyjmowanej

¹²³ La grâce sanctifiante et l'habitation de Dieu dans l'âme en état de grâce: voilà les fondements ontologiques, les principes premiers de l'existence mystique. J. Maritain, op. cit., s. 513; [...] Dans l'ordre de l'exercice ou de l'opération la manière dont a lieu cette expérience et les moyens qu'elle met en jeu: c'est-à-dire les dons du Saint Esprit et la connaissance par connaturalité due à la charité J. Maritain, op. cit., s. 503.

¹²⁴ Rozum, ile mi się zdaje, nie myśli, ani się nie gubi, tylko, jak mówię, nie działa, będąc jakby przerażony wielkością tych rzeczy, które ogląda. Św. Teresa od Jezusa, *Życie, Dzieła św. Teresy*, tłum. z hiszp., Kraków 1939, t I, s. 142-143.

¹²⁵ Określenie kontemplacji filozoficznej, kontemplacji mistycznej, mistyki, doświadczenia mistycznego, ascezy, mistycyzmu, patrz M. Gogacz, *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak” LIX (1959) 593-596.

¹²⁶ On ne trouve rien de tel (contemplation extatique) chez Saint Anselme et vouloir tirer de ses textes, où il n'est question ni de mystique, ni de théologie, la preuve que le *Proslogion* est un traité de théologie mystique, c'est une entreprise sans espoir. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 42.

przez niego, teorii poznania. Niezależnie jednak od tego Gilson także twierdzi, że Anzelm jest autorem mistycznym¹²⁷, ale oczywiście nie w tym sensie, by *Proslogion* informował o doświadczeniu mistycznym Anzelma. *Proslogion* jest rozumowym dowodzeniem istnienia Boga. I rzeczywiście nie ma racji Stolz, gdy twierdzi, że w *Proslogion* znajdujemy nie tyle dowód, ile mistyczną kontemplację istnienia Boga¹²⁸. Nie wracam do twierdzeń tak przekonywająco skrytykowanych przez Gilsona¹²⁹. Mówiąc, że Anzelm jest mistykiem, chcę tylko zaakcentować nową sprawę: w *Proslogion* Anzelm nie daje dowodu przez opis mistycznego doświadczenia Boga, lecz znane już z takiego doświadczenia istnienie Boga w swoisty sposób w rozważaniach na terenie *Proslogion* łączy z desygnatem pojęcia Bóg.

Dochodzi się do wniosku, śledząc rozważania Gilsona, że cała teoria poznania czasów Anzelma, jest wynikiem szukania sposobu łączenia istnienia rzeczy z samą rzeczą oznaczoną pojęciem. Cały problem *rectitudo*, relacja między rzeczą a pojęciem, wyrażona w tezie, że coś istnieje *in intellectu et in re*, są kwestią wyinterpretowania poznania, jako poznania w sposób ogólny, ale zawsze tego oto istniejącego konkretnego i że temu pojęciu odpowiada ten konkretny, lub że to pojęcie wzięte jest z tego konkretnego. To jest już zresztą problem osobny.

Sprawę łączenia w *Proslogion* pojęcia istnienia z pojęciem Boga przy pomocy metody negacji, istnienia już doświadczonego mistycznie gdzie indziej, można zaakcentować także ze względu na stanowisko, jakie zajął Anzelm w stosunku do wiary. *Credo ut intelligam*. Anzelm bierze z wiary swój przedmiot wiedzy i badań. Na

¹²⁷ Enseignant parallèlement [...] la mystique cistercienne et la doctrine de Saint Anselme, je n'avais pu m'empêcher de faire observer combien son entreprise ressemble à celle des mystiques. Non seulement lui-même est un auteur spirituel de première importance [...] mais il est clair que l'effort de l'intelligence poursuit chez lui une fin analogue à celle que l'ascèse des mystiques se propose. E. Gilson, *Sens et nature* s. 30-31. por. *L'argument de Saint Anselme a été conçu dans l'angoisse et dans la prière*. E. Gilson, *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930, s. 218.

¹²⁸ Personne, pas même le P. Stolz, n'ose nier que l'argument de Saint Anselme ne vise en un certain sens l'existence, mais il nous demande d'y voir une contemplation mystique de l'existence divine non sa démonstration. E. Gilson, op. cit s. 39.

¹²⁹ W artykule *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme* Por. *La preuve de l'existence de Dieu par Saint Anselme dans le „Proslogion” et les preuves de l'existence Dieu par Saint Thomas dans la „Somme théologique” reviennent théologiquement au même, elles restent entièrement différentes pour la philosophie ou Pour l'historien, parce que, bien qu'elles aillent au même Dieu, elles n'y vont pas Parles mêmes voies rationnelles*. E. Gilson, *Réflexions sur la controverse Saint Thomas - Saint Augustin*, w: *Mélanges Mandonnet*, t. I, s. 372.

to godzą się wszyscy¹³⁰. Należy tu dodać, że ponad poznaniem przez wiarę jest poznanie mistyczne. Jest ono, jak to formułuje np. Maritain¹³¹, ujęciem Boskości jako takiej w sposób nadprzyrodzony przez przyjmowanie wiedzy o Bogu aktem wiary, udoskonalonej w jej działaniu darami Ducha Świętego, specjalnie darem rozumu i mądrości. Poznanie mistyczne jest więc według Maritaina udoskonalonym poznaniem przez wiarę. W *Proslogion* Anzelm nie opisuje poznania przez wiarę, tak jak nie opisuje doświadczenia mistycznego. Skoro jednak bierze z wiary pojęcie Boga, może także wziąć z niej doświadczone na jej wyższym etapie istnienie Boga, by na terenie *Proslogion* już tylko przeprowadzić dowód, że pojęciu Boga, które ma z wiary, odpowiada to oto doświadczone mistycznie istnienie Boga.

Problem więc wciąż polega na tym, że poznane w doświadczeniu intelektualnym istnienie Boga, czy rzeczy, łączy Anzelm z desygnatem pojęcia Boga, wziętego z wiary. I istnienie i pojęcie poznał Anzelm poza terenem *Proslogion*. Na terenie *Proslogion* tylko dokonuje metodą negacji połączenia istnienia z desygnatem pojęcia Boga. Problem więc taki, że to ogólne pojęcie desygnuje ten oto konkretny, który istnieje.

Anzelm nie sformułował tak swego stanowiska. Na tę interpretację może jednak naprowadzić analiza jego tekstów i dyskusja w literaturze, dotyczącej dowodu ontologicznego.

c. Teksty Anzelma. Trudno jest uzasadnić, że Anzelm doświadczał mistycznie Boga. Wie, że Bóg „mieszka w niedostępnej dla nas światłości”¹³², i że stworzeni jesteśmy, aby Boga oglądać¹³³. Skarzy się jednak: „jesteś Bogiem moim i moim Panem, a nigdy Cię nie widziałem”¹³⁴. „Kto mnie wprowadzi w światłość, w której jesteś, bym mógł Cię tam ujrzeć”¹³⁵. „Nigdy nie widziałem Cię, Panie Boże mój, nie znam Twego oblicza”¹³⁶. „Nigdy Cię nie widziałem” *Nunquam te vidi*.

¹³⁰ *Nous accordons tous que l'argument d'Anselme présuppose la foi*. E. Gilson, *Sens et nature*, s. 39.

¹³¹ *La sagesse infuse [...] qui consiste à connaître la Dette comme telle [...] il faut que (la foi) soit perfectionnée dans son mode d'opérer par les dons du Saint Esprit, don d'intelligence et surtout don de sagesse. C'est là l'expérience mystique*. J. Maritain, *Distinguer pour unir*, s. 502.

¹³² *Habitas lucem inaccessibilem*, Prosl., 1, 4, 98.

¹³³ *Ad te videndum factus sum*. Prosl., 1, 14, 98.

¹³⁴ *Deus meus es, et dominus meus es, et nunquam te vidi*. Prosl., 1, 12, 98.

¹³⁵ *Quis me ducet et inducet in illam ut videam te in illa*. Prosl., 1, 5, 98.

¹³⁶ *Nunquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam*. Prosl., 1, 7, 98.

Wiadomo, że chce tu Anzelm wyrazić różnicę między losem człowieka na ziemi i jego przyszłością po śmierci, między poznaniem, które miał człowiek przed winą Adama i które ma po grzechu pierworodnym. „Jesteśmy wygnańcami z ojczyzny, *a visione Dei in caecitate nostram*”¹³⁷.

Są w każdym razie w *Proslogion* teksty, które nastrojem podziwu dla Boga, zachwytu, tęsknoty, modlitewnym napięciem, wyrażeniem ekstazy miłości, kwalifikują się jako teksty mistyczne. „Czyż dobru najwyższemu brakuje jakiegoś dobra”¹³⁸. „Kimże Ty jesteś Panie, skoro nad Ciebie nic większego nawet tnie da się pomyśleć”¹³⁹. „Dzięki, że stworzyłeś we mnie swój obraz, przez co mogę o Tobie pamiętać, myśleć i Ciebie, Panie, kochać”¹⁴⁰. „Wszędzie jesteś w pełni obecny, a nie widzę Cię. Poruszam się w Tobie i jestem w Tobie, a nie mogę przybliżyć się do Ciebie, We mnie i dookoła mnie jesteś, a nie czuję tego”¹⁴¹. „Dlaczego nie czuje tego dusza moja, gdy znajduje Cię, Panie Boże”¹⁴². „Nigdy nie widziałem Cię, nie znam Twego oblicza”¹⁴³: „Boże mój i Panie, nadziejo moja i radości mego serca”¹⁴⁴. „Tęskniącej duszy mojej powiedz, w czym jesteś inny od tego, co widzi, aby mogła patrzeć na to inne, do którego tęskni. Stara się więcej zobaczyć, lecz ponad tym, co poznaje, są tylko ciemności; i rozumie, że nie Ciebie okrywają ciemności, lecz nie widzi Ciebie z powodu ciemności, które ma w sobie”¹⁴⁵.

Teksty te są modlitwą, pełną podziwu dla Boga, zachwytu, tęsknoty. Tęsknota ta wyraża najwyższe ukochanie: „mogę o Tobie pamiętać, myśleć”¹⁴⁶, nadziejo moja i radości mego serca”¹⁴⁷. I wyraża też sytuację poznawczą, właściwą mistykom¹⁴⁸:

¹³⁷ *Sumus expulsi [...] a patria in exilium, a visione Dei in caecitatem nostram*. Prosl., 1, 3-5, 99.

¹³⁸ *Quod ergo bonum deest summo bono*, Prosl., 5, 14, 104.

¹³⁹ *Quid igitur es, domine deus, quo nil maius valet cogitari*, Prosl., 5, 11, 104.

¹⁴⁰ *Gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam ut tui memor te cogitem et amem*. Prosl., 1, 12-13, 100.

¹⁴¹ *Ubique es tota praesens et non te video. In te moveor et in te sum et ad te non possum accedere. Intra me et circa me es, et non te sentio*. Prosl., 16, 2-4, 113.

¹⁴² *Cur non te sentit, domine deus, anima mea, si invenit te*. Prosl., 14, 14-15, 111.

¹⁴³ *Numquam te vidi, domine deus meus, non novi faciem tuam*. Prosl., 1, 7, 98.

¹⁴⁴ *Deus meus et dominus meus, spes mea et gaudium cordis mei*. Prosl., 26, 23, 120.

¹⁴⁵ *Domine deus meus [...] dic desideranti animae meae quid aliud es, quam quod vidi, ut pure videat, quod desiderat. Intendit se ut plus videat et nihil videt ultra hoc quod vidit nisi tenebras, immo non videt tenebras, quae nullae sunt in te, sed videt se non plus posse videre propter tenebras suas*. Prosl., 14, 22 nn, 111-112.

¹⁴⁶ *Ut tui memor te cogitem et amem*. Prosl., 1, 12, 100.

¹⁴⁷ *Spes mea et gaudium cordis mei*. Prosl., 26, 23, 120.

„wszędzie jesteś a nie widzę Cię”¹⁴⁹, nie widzę Cię z powodu ciemności, które mam w sobie¹⁵⁰.

W paragrafie XIV, z którego wzięty jest tekst ostatni, Anzelm wyjaśnia, że dusza poznaje światło i prawdę: „gdy widzi światło i prawdę widzi Ciebie”, „lecz jednak nie widzi Cię, jako Ciebie¹⁵¹ z powodu ciemności, które ma w sobie”. Chodzi Anzelmowi w tym paragrafie o poznanie umysłowe, o to, że ono nie jest bezpośrednio, gdy poznaje się Boga. Że Boga nie poznaje się *sicuti est*. Ale tyle też tylko chcą powiedzieć mistycy. Że Boga, którego mają w sobie, nie poznają jasno, pojęciowo. Że mają tylko doświadczenie jego obecności.

Chodzi o wykazanie, że Anzelm wie, na czym polega doświadczenie mistyczne. Wie, że Boga nie poznaje się bezpośrednio na drodze zwykłego procesu poznania. Że nawet wtedy, gdy Bóg jest obecny w nas i gdy przez swój w nas obraz ułatwia wyrażać Sobie miłość, jest zawsze poznawczo oddalony od naszego intelektu o pewną ilość ciemności, która tkwi w nas. Człowiek więc nawet w mistyce nie kontaktuje się z Bogiem, jako przedmiotem pojęciowania, lecz tylko jako z Bogiem, pozwalającym doświadczać swego istnienia wtedy, gdy jest w nas obecny¹⁵². Tej obecności także Anzelm nie precyzuje, ale nie precyzuje przecież w *Proslogion* także wielu innych spraw, choćby np. sprawy bytowania pojęć *in intellectu et in re*. A są według Gilsona podstawy, by tę sprawę rozpatrywać w świetle noetyki jego czasów. Są też, wydaje się, podstawy, by *vidit tenebras* interpretować w sensie *via negativa*¹⁵³. Wnosi to do badań swoisty akcent, który przypomina i Augustyna, Boecjusza, Proklosa i Pseudo-Dionizego. Wszystkich razem, ale właśnie także Pseudo-Dionizego.

¹⁴⁸ Św. Jan od Krzyża pisze dalej, że Bóg przebywa jakby w ciemnym obłoku; można także porównać Stwórcę do wichru ciemnego, którym posłużył się do objawienia swych tajemnic Jobowi (Św. Jan, *Droga na Górę Karmel*, s. 139). Cytuję według W. Granata, *Mistyczne poznanie i jego wpływ na etyczną osobowość*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, III (1956) z. 2 s. 38. Św. Teresa z A wili: „[...] będzie to wszystko spostrzeganiem cienia, lecz nie bezpośrednim oglądaniem Boga; widzieć go bowiem jasno w życiu nie możemy, jeno pod zasłoną obłoku”. Cytuję według W. Granata, op. cit., s. 39.

¹⁴⁹ *Vbique es tota praesens et non te video*. Prosl., 16, 2, 113.

¹⁵⁰ *Non plus posse videre propter tenebras suas*. Prosl., 14, 1, 112.

¹⁵¹ *Si ergo vidit lucern et veritatem vidit te [...] et tamen nondum te vidit [...] non vidit te sicuti es*. Prosl., 14, 18-21, 111.

¹⁵² *Intra me [...] es*. Prosl., 16, 4, 113.

¹⁵³ *Contemplatio se renforce de l'aura mystique de la „theoria”, „nescientia” des ténèbres de la „via negativa”*, M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, s. 129.

4. WNIOSKI ROZDZIAŁU PRZYGOTOWUJĄCE FORMUŁĘ INTERPRETACJI

Wydaje się, że dowód Anzelma przeniesiony w kontekst współczesnej teorii poznania istnienia, uzyskuje interpretację równie prawdopodobną, jak ta, że teoria prawdy najtrafniej tłumaczy bieg rozumowań w *Proslogion*. Do rozstrzygnięcia, że Anzelm na terenie *Proslogion* stosuje zabieg łączenia treści pojęcia z istnieniem jego desygnatu, konieczne jest przyjąć metodę negacji, czy raczej teologię negatywną, jako metodę urabiania na podstawie rzeczy pojęcia najdoskonalszego istnienia. Usiłowałam uzasadnić, że Anzelm posługuje się taką metodą, inaczej bowiem zawsze będą niepokoily takie teksty, jak choćby następujący: „kto widzi światło i prawdę, widzi Ciebie. Jeżeli nie widzi Ciebie nie widzi światła i prawdy. Ktoś jednak widzi światło i prawdę, lecz Ciebie nie widzi. Powodem tego jest to, że widzi Cię inaczej, nie widzi Cię, jako Ciebie”¹⁵⁴. Ty więc Boże jesteś światłem i prawdą, lecz jesteś więcej niż światło i prawda.

Problem teologii negatywnej w *Proslogion* musi więc być zawsze jakoś podjęty. A uwaga A. Audeta, że dowód Anzelma dotyczy porządku egzystencjalnego, umacnia jeszcze to przypuszczenie, że Anzelm łączy przez negację z desygnatem pojęcia Bóg doświadczone istnienie rzeczy, lub mistycznie doświadczone istnienie Boga.

W oparciu o te wszystkie dane pragnę stwierdzić, że Anzelm w *Proslogion* operuje swoistą metodą negacji, właściwą teologii negatywnej łącząc z treścią oznaczoną pojęciem Boga istnienie, poznane w rzeczy, i że także z treścią oznaczoną pojęciem Boga łączy istnienie, wzięte z doświadczenia mistycznego. Nie jest wykluczone, że to jest jego własne doświadczenie mistyczne. Z *Proslogion* tylko nastrój tego doświadczenia i informację o nim da się odnieść do Anzelma. I to wystarczy. Wystarczy bowiem jako argument, że metoda negacji mogła być stosowana na terenie *Proslogion*. ponieważ Anzelm miał, uzyskane gdzie indziej, doświadczenie istnienia rzeczy lub wprost istnienia Boga. Mógł więc dowodzić relacji między istnieniem a treścią oznaczoną pojęciem Boga, znanym mu z wiary. Gdy odnosił do Boga istnienie

¹⁵⁴ *Si ergo vidit lucem et veritatem vidit te. Si non vidit te, non vidit lucem, nec veritatem. An et veritas et lux est quod vidit, et tamen nondum te vidit, quia vidit te aliquatenus, sed non vidit te sicuti es.* Prosl., 14, 18-21, 111.

ujęte w rzeczach, stosował metodę negacji. Gdy odnosił do Boga istnienie, o którym wiedział od innych mistyków, stosował także metodę negacji. Nawet gdy odnosił do Boga istnienie, które ujął we własnym przeżyciu mistycznym, stosował tę metodę także, ponieważ odnosił do Boga owszem Jego istnienie, lecz przez człowieka doświadczone. Bóg istnieje nie tym istnieniem doświadczonym, lecz swoim własnym, Bóg istnieje *maxime omnium habens esse*.

Cały problem wywiera jednak, wrażenie problemu trochę skomplikowanego. Akcentując bowiem w *Proslogion* sposób przypisywania Bogu istnienia tym samym akcentuje się sprawę typu istnienia, przypisywanego Bogu. I jak gdyby na dalszym planie jawi się zagadnienie, czy *Proslogion* dowodzi istnienia Boga. Wynika z rozważań, że Anzelm w *Proslogion* raczej pokazuje związek między istnieniem a treścią oznaczoną pojęciem Boga. Ten związek jest konieczny według Anzelma na zasadzie twierdzenia, że najdoskonalszy byt musi także istnieć, aby w pełni był doskonały. To twierdzenie można wyrazić tezą, że każdemu pojęciu odpowiada rzeczywistość. Teza taka, obowiązująca, jak twierdzi Gilson, w noetyce Anzelma, ogólnie nie jest oczywista. Gdy się jednak powie, że Anzelm poznał niedoskonałe istnienie rzeczy lub w doświadczeniu mistycznym istnienie najdoskonalsze, to szukając odpowiedniego dla tego istnienia podmiotu, jako ujętego od strony cech konstytutywnych, czyli, szukając pojęcia, którym oznaczone treści można by z tym istnieniem związać, uznał, że tylko treści oznaczonej pojęciem Boga można przypisać istnienie najdoskonalsze. Najdoskonalsze istnienie i treść oznaczona najdoskonalszym pojęciem, odpowiadają sobie w sposób konieczny. Tym samym Anzelm przeprowadza dowód.

Pojęcie i istnienie odpowiadają sobie w sposób konieczny, ponieważ wynika z teorii *rectitudo*, że jeżeli jest pojęcie, to jest tylko wtedy, gdy istnieje desygnat. Gdy intelekt na drodze negacji urobił sobie pojęcie najdoskonalszego istnienia negując doświadczone istnienie przygodne, jednocześnie w sposób konieczny stwierdził desygnat najdoskonalszego istnienia. Skoro bowiem jest pojęcie, istnieje desygnat. Anzelm oparł się na tym, że istnieje pojęcie. A skoro pojęcie Boga istnieje, istnieje Bóg. W *Proslogion* Anzelm udowodnił, że Bóg istnieje, ponieważ istnieje najdoskonalsze

istnienie i najdoskonalsza treść oznaczona pojęciem Boga. Realizują się w jednym przedmiocie.

5. FORMUŁA PROPONOWANEJ INTERPRETACJI

Interpretacja więc dowodu, proponowana w rozprawie, polega na wykazaniu, że nie z pojęcia wyprowadza Anzelm konieczność istnienia Boga, jak to ujmują już jego nawet pierwsi przeciwnicy, i nie z konieczności istnienia Boga wynika konieczność stwierdzenia tego istnienia, jak interpretuje dowód E. Gilson, lecz że istnieniu, jako czemuś realnie najdoskonalszemu, musi odpowiadać przedmiot oznaczony pojęciem Boga, jako najdoskonalszego bytu, poznanego z wiary. Różnica między proponowanym tu rozumieniem dowodu a podanymi dwiema interpretacjami jest oczywista: nie z pojęcia do istnienia, i nie z istnienia do pojęcia, lecz w ten sposób, że zachodzi konieczna relacja między istnieniem, jako najdoskonalszą „właściwością” bytu, a treścią czegoś najdoskonalszego. Coś najdoskonalsze może być tylko jedno: *solus maxime habes esse*. Istnienie więc i określone pojęciem cechy z konieczności są jednym bytem.

Krótko mówiąc Anzelm przy pomocy metody negacji urobił sobie pojęcie najdoskonalszego istnienia. Zanegował mianowicie istnienie przygodne, które poznał w rzeczy, i otrzymał pojęcie istnienia nieskończonego. Temu pojęciu na zasadzie teorii *rectitudo* z konieczności musi odpowiadać desygnat. Szukając tego desygnatu, czyli przedmiotu najdoskonalej istniejącego, a ujmowanego od strony cech konstytutywnych, Anzelm dotarł do pojęcia Boga. Uznał, że tylko pojęcie Boga wskazuje na desygnat pojęcia najdoskonalszego istnienia. Pojęcie Boga więc i pojęcie najdoskonalszego istnienia są znakiem formalnym tego samego desygnatu. Wskazują na ten sam desygnat.

Przy tej interpretacji zostają objęte także pomijane dotąd akcenty tekstu Anzelma, mianowicie metoda negacji i mistyka, które w niczym nie przeczą twierdzeniu, że *Proslogion*, jak chce Gilson, jest studium Pisma św. w celu rozumowego ujęcia i udowodnienia przedmiotu wiary. Owszem poszerzają interpretację.

ROZDZIAŁ III

ZAGADNIENIA ZWIĄZANE Z INTERPRETACJĄ

1. ZWIĄZKI WE WCZESNYM ŚREDNIOWIECZU MIĘDZY METAFIZYKĄ I MISTYKĄ

Zazębianie się metafizyki i mistyki jest sprawą specjalnie właściwą wczesnemu średniowieczu. A rozpoczyna się prawie razem z neoplatonizmem.

Pseudo-Dionizy, którego metodę negacji wykrywa się w myśleniu Anzelma, jest, jak twierdzi M. D. Chenu, aktywnie studiowany w średniowieczu dopiero od połowy XII wieku¹⁵⁵. Wiadomo jednak, że Pseudo-Dionizego zna i tłumaczy Eriugena. Wpływ Eriugeny na Anzelma nie jest wykluczony. A przede wszystkim pewny jest wpływ Augustyna i to, jak uzasadnia Stolz i Audet, bardzo szczegółowy. I Eriugena, i Pseudo-Dionizy i Augustyn są neoplatonikami. Neoplatonizm więc można założyć u Anzelma. Neoplatonizm poza tym jest głównie metodą, specjalnie u Pseudo-Dionizego, metodą odnajdywania poprzez rzeczy Boga¹⁵⁶. To daje w ogóle swoisty akcent nauce średniowiecza. Daje swoistą atmosferę symbolizmu¹⁵⁷. W średniowieczu i to specjalnie w XI wieku nie ma czysto rozumowej fizyki, antropologii, etyki, czy metafizyki¹⁵⁸. Średniowiecze uprawia mądrość. Odczytuje w świecie mądrość Boga, jako jedyną i prawdziwą filozofię¹⁵⁹. W wieku XI odczytuje ją specjalnie poprzez dialektykę

¹⁵⁵ *La lecture de Denys devenue très active à partir du seconde tiers du. XII^e siècle.* M. D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, s. 129.

¹⁵⁶ *La critique des Noms divins est sans doute chez Denys le plus beau fruit chrétien de la méthode néoplatonicienne.* M. D. Chenu, op. cit., s. 133.

¹⁵⁷ *Dans toute sa culture, le moyen âge est l'âge du symbole, autant et plus que celui de la dialectique.* M. D. Chenu, op. cit., s. 161.

¹⁵⁸ *Aucune physique, aucune anthropologie, aucune métaphysique, aucune morale purement rationnelle n'était connue des hommes de ce temps.* E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 242.

¹⁵⁹ *Sagesse de Dieu qui est la seule vraie philosophie.* M. D. Chenu, op. cit., s. 133.

Arystotelesa¹⁶⁰. Nie znaczy to, że nie ma zupełnie w XI wieku śladów tego, co wnosił w myślenie filozoficzne Eriugena, mianowicie akcentów mistyki¹⁶¹, wziętej z Pseudo-Dionizego. W sumie cała nauka średniowiecza jest próbą zrozumienia Objawienia¹⁶². Także Anzelm w podobny sposób widzi sprawy twierdząc, że *credo ut intelligam*.

Całą tę sytuację można zinterpretować w ten sposób, że Objawienie wyznacza problematykę filozoficzną. Już Filon z Aleksandrii odczytywał problemy filozoficzne w tekstach Pisma św. Eriugena także naśladując w tym Augustyna i Pseudo-Dionizego opierał filozofię na bazie skryptyrystycznej¹⁶³. Tak samo ujmował sprawę Anzelm.

Z neoplatonizmem średniowiecznym, który nie jest systemem naukowym, lecz jeszcze w XII wieku światopoglądem, postawą, atmosferą życia¹⁶⁴, łączy się sprawa mistyki¹⁶⁵.

Neoplatonizm w swej czystej postaci jest teorią, charakteryzującą się dwiema cechami: porządkiem doskonałości i dynamiczną substancją¹⁶⁶.

Neoplatonizm średniowieczny charakteryzuje się poza tym także dalszymi dwiema cechami: symbolizmem ontologicznym i drogą w górę aktem tęsknoty. Symbolizm ontologiczny¹⁶⁷ polega na stwierdzeniu, że rzeczy, które poznajemy, są czymś, co wskazuje sobą na Boga, że mają naturę rzeczy cielesnych, umysłowych, boskich¹⁶⁸ w takiej jednak porcji doskonałości, by zwrócić uwagę intelektowi człowieka na istnienie pełni doskonałości, przy której warto zostawić miłość. Droga w górę aktem tęsknoty wyraża przekraczanie odległości między człowiekiem i Bogiem w porządku

¹⁶⁰ *Au XI^e siècle la philosophie se réduirait à la Dialectique d'Aristote*. E. Gilson, op. cit., s. 242.

¹⁶¹ *Non moins que le système, la mystique qui l'anime s'infiltré dans les mentalités, là même où ce système provoque des oppositions*. M. D. Chenu, op. cit., s. 304.

¹⁶² *La science qu'on en peut avoir procède donc d'une révélation*. M. D. Chenu, op. cit., s. 133.

¹⁶³ E. Gilson, op. cit., s. 203.

¹⁶⁴ *La philosophie des hommes du XII^e siècle entendue comme vision générale de l'univers, est essentiellement chrétienne et augustinienne*. F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, Wstęp, s. 388.

¹⁶⁵ Dalsze rozważania o stosunku metafizyki do mistyki oparte są na artykule M. Gogacza, *O przedmiocie metafizyki w XII wieku*, „Roczniki Filozoficzne”, V (1957) z. 3. s. 67-77.

¹⁶⁶ B. Jasinowski, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, Warszawa 1917, s. 8.

¹⁶⁷ Przeciwstawia mu się symbolizm metodyczny, który polega na stwierdzeniu, że obrazy, zawarte w Piśmie świętym, są podanym człowiekowi przez Boga planem zagadnień w obrębie problemu, którym się zajmuje, np. u Ryszarda ze św. Wiktora (PL 196, 63, 193) symbol arki Mojżesza; por. B. S m a l e y, *The Study of the Bible in the middle ages*, Oxford 1952, s. 106; por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w Benjamin Maior Ryszarda ze św. Wiktora*, Lublin 1957. E. de Bruyne w *L'esthétique du moyen âge*, Louvain 1947, nie wyjaśnia tego rodzaju symbolizmu.

¹⁶⁸ Podział Boecjusza (*In Isagogen Porphyrii commenta, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae 1906, t. 48, s. 8).

poznania i chcenia. Droga w dół jest swoistą w tym samym porządku interpretacją emanacji, schodzącego ku człowiekowi Boga. Droga w dół i w górę prowadzi do zagadnień mistyki, czyli do zagadnienia stosunku Boga do człowieka i człowieka do Boga.

Abelard wiedział od Eriugeny, że najwyższe w rzeczywistości miejsce przypada dobru, rozumowi i duszy świata. Z tych założeń neoplatońskich wyszedł do rozważań o Trójcy św. Tak twierdzi Geyer i Dempf. Należy dodać, że Abelard właśnie zrobił to odwrotnie. Tyle tylko wziął z neoplatonizmu zagadnień, ile ich potrzeba było do wytłumaczenia i uzasadnienia problemu.

Anzelm rozważa głównie sprawę *minus esse* i *maxime esse*. Problem stopni doskonałości. Ten problem metafizyki wystarcza Anzelmowi, by dowodzić istnienia Boga.

Charakterystyczne właśnie jest to, że nie rzeczywistość, narzucająca się poznającemu intelektowi, wyznacza jakość i ilość problematyki, lecz zagadnienie, interesujące człowieka, każe mu odszukać w rzeczywistości tyle tylko praw i faktów, ile ich potrzeba do zadowalającego wytłumaczenia i uzasadnienia zagadnienia.

Na terenie stosunku człowieka do Boga, drogi w górę i w dół, sytuacja jest podobna. Po prostu przedmiot mistyki wyznacza przedmiot metafizyki.

Anzelm zna niedoskonałe istnienie rzeczy lub zna najdoskonalsze istnienie, doświadczone w mistyce. Wie, że Bóg jest bytem najdoskonalszym. Pokazuje więc tylko byty niedoskonałe, by pokazać doskonałość Boga. Pokazuje byty, które mogą nie istnieć, i Boga, który istnieje w pełni.

I tu pojawia się drugie, obok metody negacji *specificum* myślenia wczesnośredniowiecznego i myślenia także Anzelma: Anzelm nie wychodzi w dowodzie istnienia Boga z przygodnych rzeczy, jak później Tomasz, lecz dla pojęcia Boga, znanego z wiary, szuka w rzeczywistości tylu faktów i problemów, ile ich wystarczy do udowodnienia, że najdoskonalsze istnienie z konieczności przysługuje najdoskonalszemu Bytowi, wyrażanemu w pojęciu, którym jest pojęcie Boga. Charakteryzuję w tym miejscu nie przebieg myślenia Anzelma, lecz układ treści, po prostu redakcję tego myślenia w *Proslogion*.

Anzelm był więc wierny metodyce wczesnośredniowiecznej. Ponieważ rozwiązywał problem bardzo delikatny, napotkał dodatkowe trudności. Szedł ku rozwiązaniu od strony Boga i Objawienia. Wziął takie poglądy z metafizyki, które miały uzasadniać tylko istnienie Boga. W sumie wywiera to zawsze wrażenie założeń. W rzeczywistości jednak jest inaczej. Anzelm w klimacie ówczesnej metodyki i teorii uniwersaliów ustala konieczną odpowiedniość między desygnatem, wziętego z wiary najdoskonalszego pojęcia, które jest pojęciem Boga, i między poznanym przez negację lub w doświadczeniu mistycznym najdoskonalszym istnieniem.

2. METAFIZYKA CZASÓW ANZELMA

Augustynizm, przejęty przez Anzelma, był w swych podstawach neoplatonizmem. Stwierdza to także M. Cruz Hernandez i dodaje, że neoplatonizm ten, neoplatonizm już teraz właściwie anzelmiański, bardzo różnił się od neoplatonizmu Plotyna. Anzelm wyszedł w swych poglądach z problemów religijnych. Plotyn rozpoczął od metafizyki. Anzelm był bardzo związany z tradycją filozoficzną, którą zastał. Plotyn tworzył nową metafizykę. Anzelm chciał wykorzystać tradycję filozoficzną dla wy tłumaczenia zagadnień religijnych. Plotyn tworzył te zagadnienia¹⁶⁹.

Cruz Hernandez ustala poza tym teorię bytu, aktualną w czasach Anzelma. Stwierdza, że była to wypadkowa wielu prądów filozoficznych i także religijnych. Wyjaśnia w związku z tym, że nie można mówić o czystej filozofii u Anzelma w takim sensie, jak esencjalizm u Platona, czy substancjalizm u Arystotelesa. Anzelm jest neoplatonikiem, którego nie można identyfikować ani z Plotynem ani z Augustynem. Nie jest też filozofem, który stał się chrześcijaninem jak Justyn, czy Klemens z Aleksandrii. Anzelm urodził się chrześcijaninem. I nawet nie pragnął zostać filozofem, jak Abelard. Anzelm wychodzi z sytuacji religijnej swych czasów i w tym podobny jest do

¹⁶⁹ *Du point de vue de la philosophie, quelle était au fond cette pensée augustiniennne reçue par Saint Anselme? Sans aucun doute: la tradition du néoplatonisme chrétien [...]. Ce qui rapproche la situation philosophique de Saint Anselme de la pensée moderne et la distingue du néoplatonisme de Plotin: [...]. 1. Le fait de partir velis nolis, d'une situation idéologique qui a en des racines religieuses. 2. L'existence d'une tradition philosophique dans laquelle on est placé, et 3. Le besoin de comprendre cette tradition philosophique d'après la situation idéologique religieuse.* M. Cruz Hernandez, *Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme*, W: *Spicilegium Beccense*, s. 10.

myślicieli chrześcijańskich, ale także żydowskich i muzułmańskich. Tym myślicielom filozofię podsunęła religia. Chodziło im o zrozumienie problemów filozoficznych w świetle zasad religijnych¹⁷⁰.

Dla chrześcijan prawdą ontyczną jest Chrystus. Wszystkie inne prawdy są prawdziwe, o ile uczestniczą w prawdzie Słowa. To, co jest prawdą przyrodzoną, jest tym samym prawdą chrześcijańską. Wiara więc kieruje nas do rozumowego poznawania prawdy, a więc do filozofii¹⁷¹.

Filozofia pyta, czym są rzeczy. Platon odpowiedział, że są tym, co je konstytuują. A konstytuują je idee, bytujące poza rzeczami. Racją bytu, tym co spaja rzecz wewnątrznie, jest idea, nie będąca jednak w rzeczy. Teza ta bardzo interesowała tych, dla których byt otrzymał istnienie z zewnątrz, był stworzony¹⁷².

Rzecz według Platona, to po prostu, jak mówi Cruz Hernandez, tęsknota za jednością.

Z takiej metafizyki wynika sprawa partycypacji. Rzeczy mają taki byt, który partycypuje w bycie idei. Neoplatonicy właśnie podjęli ten problem¹⁷³.

¹⁷⁰ *Saint Anselme a reçu de Saint Augustin le legs du néoplatonisme mais sa position intellectuelle n'est pas complètement identifiable avec celle de Saint Augustin. Saint Anselme n'a jamais été un philosophe pur, à la façon de Platon, mais non plus un philosophe devenu chrétien, à la façon de Saint Justin ou Saint Clément. [...] Saint Anselme [...] est né chrétien [...] d'autre part [...] n'a jamais pris conscience d'être consacré à la philosophie [...]. Saint Anselme est parti de sa situation idéologique religieuse; et quant à ce point de départ, il ne se distingue des autres penseurs chrétiens, ni des penseurs musulmans ou juifs [...]. On ne peut pas comprendre un seul mot de ces trois pensées chrétienne, juive et islamique, si on oublie ce fait essentiel qu'elles ont reçu la philosophie d'après les supposés de leur foi.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 12-13.

¹⁷¹ *Pour les chrétiens [...] le Christ est la Vérité, avec une majuscule; tout ce qui est vérité, avec une minuscule, est vrai seulement pour autant qu'il participe de cette Vérité suprême. Tout ce qui est vérité naturelle, pour cette même raison, est déjà vérité chrétienne. C'est notre foi même qui nous entraîne à la connaissance rationnelle, à la philosophie,* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 13.

¹⁷² *Pour Platon le problème fondamental de la philosophie c'est de connaître, la raison dernière des choses, c'est-à-dire, les idées, car être signifie consister, et les choses consistent dans leur idée [...]. Les idées sont les essences des choses; ce qui proprement les constitue (ontos on). De cette position va naître le premier type d'une métaphysique pure qui soit possible: la métaphysique essentialiste [...]. Cette métaphysique place les essences au-delà des choses et elle fait de ces essences le seul être authentique. Le visage sublime de cette philosophie a frappé — et frappe encore — toute pensée philosophique engagée dans une notion de l'être conditionnée par le problème de la création.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 11.

¹⁷³ *En parlant des choses nous nous limitons à décrire ce dont elles sont faites: leur idée [...] la philosophie cherche au-delà du monde; les choses mêmes sont un pur désir d'unité et d'être [...]. Mais la cohérence interne et la force logique de la philosophie platonicienne n'étaient atteintes qu'en faisant naître de nouveaux problèmes, dont le premier d'entre eux était celui de la participation de l'être; les choses possèdent l'être pour participer de l'être des idées. Mais Platon ne nous a jamais éclairci le mode*

Platon więc, ani neoplatonicy nie wytłumaczyli, czym jest rzecz. Uczynił to Arystoteles. Bytem jest wszystko. Wszystkie cechy w pełni zawiera byt boski. Aby jednak rzeczy nie były odbiciem bytu boskiego, jak to było u Platona, Arystoteles ustala analogiczność bytu. Wszystko jest bytem, ale bytowość realną i osobną nadaje każdemu bytowi jego substancjalność¹⁷⁴.

Uczeni syryjscy i aleksandryjscy przejmują te akcenty, stawiane przez Arystotelesa. Z ich syntezy czerpią neoplatonicy, a od nich z poprawkami myśliciele chrześcijańscy¹⁷⁵.

Poglądy filozofów i poglądy myślicieli religijnych świata chrześcijańskiego, żydowskiego, a także muzułmańskiego, wyznaczają dla czasów Anzelma właśnie nową teorię bytu. Byt jest czymś, co przeciwstawia się nicości, co jest rezultatem aktu stwórczego Boga, co jest więc darem Boga. Bytowość, to nie jest więc należna rzeczom właściwość. To jest dar, dany rzeczy stworzonej, a więc przeciwstawionej nicości. Taką formułą filozoficzną wyrażone jest przekonanie uczonych, już zresztą objawione w księdze Genesis, że tylko Bóg jest bytem w dosłownym znaczeniu, bytem wiecznym i absolutnym, sam z siebie. Inne byty są wyprowadzone z nicości aktem wolnej woli Boga. Tym samym są darem Boga¹⁷⁶.

de cette participation, et ce problème ne sera repris que par les néoplatoniciens. M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 11.

¹⁷⁴ *Aristote [...] a développé la vieille idée éléatique de l'être; l'être est un immuable, éternel, etc., comme celui des êtres mathématiques, mais il doit être aussi séparé et concret, comme celui des choses du monde sensible; un être qui allie toutes ces qualités d'une façon absolue, sera l'être divin (to theion). Cependant, pour que les choses concrètes ne restent pas abandonnées au pur devenir du monde sensible platonicien, Aristote fait alors la découverte du sens analogique d'être le terme être s'emploie de plusieurs manières, ainsi il pourra être en même temps un et multiple, selon le point de vue d'où nous le regardons. Et ce qui donne aux choses une entité réelle, c'est l'être en tant que substance (ousia), c'est-à-dire la propriété radiale des choses; celles-ci ne consistent pas dans leurs essences, mais elles subsistent par leurs substances. De cette position on pourra toujours partir vers une deuxième philosophie pure; la philosophie substantialiste.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 11-12.

¹⁷⁵ *Le corpus aristotelicum ne représente pas une position philosophique tout à fait substantialiste, car il y reste encore des doctrines platoniciennes suffisantes pour modérer le substantialisme et pour permettre aux penseurs néoplatoniciens d'éprouver la synthèse, comme feront les commentateurs des écoles de Syrie et d'Alexandrie. Mais même dès son origine, le néoplatonisme était déjà une philosophie syncrétique, à laquelle il a fallu très peu de modification pour pouvoir être utilisée par les premiers penseurs chrétiens.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 12.

¹⁷⁶ *Sur tous les penseurs qui ont vécu, de quelque façon que ce soit, le bilan des conceptions du monde juif, chrétien ou islamique, a rayonné un nouveau sens le l'être: l'être comme ce qui est opposé au néant, c'est-à-dire, l'être comme le résultat de l'acte décisif de la création. La Genèse, qui dans ce problème est la source commune des juifs, des chrétiens et des musulmans, est très claire: Dieu seul est proprement l'être, par soi-même, depuis toujours et d'une façon absolue; ce que nous appelons des „êtres" est simplement*

W teorii tej dają się znaleźć wszystkie elementy referowanych tu stanowisk. Byt jest czymś, co istnieje. To czym jest, jest w nim (Arystoteles), lecz jest darem (myśliciele religijni). Nie jest czymś poza bytem, jak by chciał Platon. Poza bytem jest jego przyczyna, wyprowadzająca go z nicości. Neoplatoński więc sposób wykorzystania Platona. Racja bytu jest poza bytem, lecz nie jako istota bytu, a tylko jako jego przyczyna sprawcza.

Cruz Hernandez zgadza się z Gilsonem, że właściwie Anzelm nie operuje teorią poznania, czy jakąś filozofią. Operuje raczej, co stwierdzał kiedyś w odniesieniu do wieku XII już F. van Steenberghen, tylko ideologią chrześcijańską o charakterze neoplatońskim, opartą na pojęciu Boga i na podwójnym świadectwie: stworzeń i wiary¹⁷⁷.

Filozofia Anzelma jest filozofią Boga. Bóg jest prawdą samą w sobie. Inne prawdy są tylko słuszością - prawdziwością (*rectitudo*). Istota tej prawdziwości polega na tym, że np. myśl zwraca się do swej przyczyny sprawczej i celu. Podmiot, czyli człowiek, myśli, ale przyczyną sprawczą i celem myśli jest Bóg. I w tym stanowisku Cruz Hernandez, podobnie zresztą jak Gilson, widzi u Anzelma podstawy dowodu istnienia Boga¹⁷⁸.

Cruz Hernandez twierdzi, że *Proslogion* jest modlitwą. Ale nie jest przez to traktatem teologii, czy mistyki¹⁷⁹. Można się z tym zgodzić. I słusznie. W tej rozprawie nie chcę bynajmniej twierdzić, że Anzelm daje w *Proslogion* dowód z doświadczenia

ce qui jaillit du néant à cause d'un acte libre de la volonté divine. Par conséquent, l'être est un don de Dieu et non pas une propriété essentielle des choses. M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 10.

¹⁷⁷ *Saint Anselme, comme l'a dit M. Et. Gilson, n'a pas une théorie de la connaissance, il n'a même pas une philosophie, au sens strict du mot; il a une idéologie chrétienne fondée sur une idée de Dieu, à la fois chrétienne et néoplatonicienne, soutenue par le double témoignage des créatures et de la foi.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 14. *La philosophie des hommes du XIIe siècle entendue comme vision générale de l'univers est essentiellement chrétienne et augustiniennne.* F. v. Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, s. 388.

¹⁷⁸ *La pensée anselmienne est une philosophie engagée envers Dieu, car Saint Anselme professe que Dieu est la seule Vérité; les vérités particulières ne sont que de simples rectitudines, dont l'essence consiste dans l'emploi de notre pensée vers ce qui est son but et son destin: connaître et comprendre Dieu jusqu'aux limites de ses possibilités. Si ma pensée agit droitement, dit Saint Anselme, la cause la cause instrumentale de cette rectitudo c'est moi, le sujet qui pense, mais la vraie cause efficiente et finale est seulement Dieu. Voici le supposé fondamental des preuves anselmiennes de l'existence de Dieu.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 14.

¹⁷⁹ *Dans le Proslogion Saint Anselme prie, sans doute; plus encore, tout ce livre est une prière profonde et pleine de ferveur, comme l'étaient les Confessions de Saint Augustin, et tout le Proslogion est dirigé ad contemplandum Deum. Mais tout cela [...] n'est pas encore une théologie mystique, sinon il faudrait englober dans la théologie mystique, toute philosophie qui prie.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 16.

mistycznego. Twierdzą tylko, że Anzelm na terenie *Proslogion* wykazuje konieczną relację między najdoskonalszym istnieniem, a desygnatem pojęcia Boga. Są to bowiem najdoskonalsze elementy realne, mogące stąd realizować się tylko w Bogu. Pojęcie Boga Anzelm zna tylko z wiary. Istnienie zna ze stworzeń. Cruz Hernandez bardzo zresztą podkreśla w myśli Anzelma *témoignage des créatures et de la foi*.

Rozważanie metafizyki czasów Anzelma jest dodatkowym uzasadnieniem proponowanej interpretacji dowodu ze względu na ukazanie teorii bytu, który nie ma struktury takiej, jak by ją ustalał Platon, Arystoteles, neoplatonicy, czy Tomasz z Akwinu. Anzelm więc mógł świetnie operować metodą negacji w tym celu, by poznane w rzeczy istnienie odnieść do Boga. A właśnie, jak stwierdza Cruz Hernandez, Anzelm na tych dwu elementach oparł swą ideologię chrześcijańską: na świadectwie rzeczy i wiary. Pojęcie więc Boga, wzięte z wiary, i istnienie, wzięte z rzeczy, doskonale, jako interpretacja, uzgadniają się z poglądami Cruz Hernandeza. W *Proslogion* Anzelm wykazuje odpowiedniość konieczną tych pojęć. Pojęcie samo jest niedoskonałe. Istnienie jest właściwością zasadniczą bytu. W Bogu więc spełnia się treść najdoskonalszego pojęcia i najdoskonalsze istnienie, ponieważ przez negację i w orzekaniu *eminenter* istnienie otrzymało stopień nieskończoności. Skoro istnieje najdoskonalsze pojęcie i oznaczona na nim treść, a także najdoskonalsze istnienie, to istnieje byt, w którym treść pojęcia i to istnienie są zrealizowane. Tym bytem jest Bóg. Gdyby to nie był Bóg, musiałby istnieć inny byt, nad który nic większego nie dałoby się pomyśleć, co jest jawnym absurdem. W Bogu właśnie realizuje się wszystko najdoskonalsze.

3. ZAGADNIENIE *INSIPIENS* (TEORIA POJĘĆ POWSZECHNYCH, AKCENTY PLATOŃSKIE W DOWODZIE I SPÓR DIALEKTYKÓW Z TEOLOGAMI)

Z zagadnieniem *insipiens* wiążą się głównie trzy sprawy: teoria pojęć powszechnych czasów Anzelma, sprawa akcentów platońskich w dowodzie Anzelma i spór dialektyków z teologami.

Cruz Hernandez twierdzi, że z problemem Boga najściślej wiąże się problem pojęć powszechnych. Dodaje, że Anzelm przyjmuje całkowicie rozwiązanie neoplatonickie, według którego każdemu pojęciu odpowiada byt realny¹⁸⁰. Gilson bardzo wiąże poglądy Anzelma z rozwiązaniami Roscelina. Według Roscelina pojęcie wskazuje na konkretną jednostkę, nie na gatunek¹⁸¹. Z tym wiąże się teoria *rectitudo*. *Insiapiens* zna pojęcie Boga, a więc pojęcie, które jest sobą dlatego, że istnieje to, na co wskazuje. Mimo to *insapiens* twierdzi, że Bóg nie istnieje. Anzelm wykazuje absurdalność tej sytuacji. Jeżeli pojęcie jest realnie w intelekcie, pojęcie Boga, a więc czegoś najdoskonalszego, to na tym nie może sprawa się zakończyć. Tylko w rzeczywistości to coś może być najdoskonalsze¹⁸².

Ogólnie przyjmuje się, że Anzelm rozważa całą sprawę w porządku teoriopoznawczym. Cruz Hernandez przenosi tę sprawę w porządek religijny. Według niego niewierzący mówi o Bogu, jako ktoś „wykorzeniony” z Boga. Tym samym niewierzący występuje przeciw przygodności istnienia. Twierdzi bowiem, że nie ma Boga, a więc przyczyny sprawczej bytu. I ze względu na to Anzelm odrzuca zarzuty niewierzącego. Wierzący jest „wkorzeniony” w Boga, z którym jest powiązany przez wiarę. Wiara wymaga odniesienia do tego, co najbardziej godne w człowieku i najbardziej ludzkie, mianowicie do rozumu. Rozum poznaje przygodność. Poznaje, że człowiek jest bytem w naturze swej nie wykończonym. To odnosi człowieka do Boga. Do Boga oczywiście zakrytego, ponieważ nie jesteśmy z Bogiem bezpośrednio. Czymś

¹⁸⁰ *A cette idéologie chrétienne et néoplatonicienne, qui tourne toujours autour du problème de Dieu, on agrège le problème des universaux, caractéristique de la pensée du Moyen âge, dans lequel Saint Anselme est aussi complètement néoplatonicien, c'est-à-dire réaliste intégral; chaque fois qu'il fait une conceptualisation il pense que cette conceptualisation doit avoir un rapport avec quelque chose de réel.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 14.

¹⁸¹ *L'intérêt que présente cette doctrine réside principalement en ceci, que pour les philosophes qui faisaient de l'idée générale une réalité, l'espèce elle-même constituait nécessairement une réalité, au lieu que, si l'idée générale n'est qu'un nom, la véritable réalité se trouve dans les individus qui constituent l'espèce. En d'autres termes, pour un réaliste, l'humanité est une réalité: pour un nominaliste, il n'y a de réel que les individus humains. Roscelin se rallie ouvertement à la deuxième solution du problème [...]. D'une part, il y a la réalité physique du terme lui-même, c'est-à-dire du mot homme pris comme flatus vocis, ou émission de voix; d'autre part, il y a les individus humains que ce mot a pour jonction de signifier.* E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 239.

¹⁸² *An ergo jion est aliqua talis natura, quia „dixit insapiens in corde suo: non est Deus”? Sed certe ipse idem insapiens, cum audit hoc ipsum quod dco: „aliquid quo maius cogitari potest”, intelligit quod audit, et quod intelligit in intellectu eius est, etiam si non intelligat illud esse [...]. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re, quod maius est [...]. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.* Prosl., 2,5-18, 101-102.

więc naturalnym jest intelektualnie kontemlować Boga zakrytego. Praca intelektu nad tezą objawioną¹⁸³.

Twierdzenie Cruz Hernandeza bardzo mocno wmontowane jest w koncepcję filozofii i bytu, tak jak je sam właśnie ustalił dla czasów Anzelma.

Cappuyns twierdzi, że zarzut niewierzącego jest zarzutem rzeczywiście słabym, ponieważ neguje oczywistość. Odnosi się poza tym nie do pojęcia Boga, pojęcia jako więc wskazującego na desygnat, lecz do terminu oznaczającego to pojęcie. Niewierzący atakuje obie tezy Anzelma, mianowicie tezę *quod vere sit Deus* (rozdz. II) i tezę *quod non possit cogitari non esse* (rozdz. III). W obydwu wypadkach popełnia błąd, ponieważ z jednej strony właśnie odrzuca oczywistość potocznego pojęcia Boga, że Bóg jest tym bytem, który istnieje, i odrzuca termin, a nie pojęcie Boga¹⁸⁴. Pojęcia bowiem nie można odrzucić, ponieważ jest faktem oczywistym. A skoro pojęcie jest, jest dlatego, że istnieje to, co tym pojęciem zostało oznaczone. Niewierzący może odrzucić tylko termin. Jeżeli odrzuca pojęcie, neguje oczywistość.

Cappuyns odpiera zarzut *insipiensia* przez umniejszenie wartości zarzutu. Cruz Hernandez przesuwa wyjaśnienie zarzutu na teren religijnego stosunku niewierzącego do Boga.

Można tu ciekawie dorzucić stwierdzenie H. G. Wolza, że w rozumowym dowodzie Anzelma wiara może grać rolę równorzędną z rozumem nie niszcząc w ogóle

¹⁸³ *L'athée, par exemple, est un „détaché” de Dieu; mais il montre Dieu malgré lui, parce qu'il apparaît comme déraciné de quelque part; c'est l'orgueil de la vie qui l'amène à se révolter contre l'évidence de la contingence radicale de l'existence; voilà pourquoi il est un „insensé”, comme Saint Anselme le nomme. Mais, au contraire, le croyant est un „rattaché” à Dieu, et il montre Dieu par ce rattachement qui se manifeste dans sa foi; non par une obéissance passive, mais par une foi qui exige, pour mieux comprendre celui à qui on est rattaché, l'application de ce qui est le plus humain dans l'homme: la raison. La connaissance de la contingence radicale de l'existence est essentielle à cause de l'unité fondamentale que forment l'existence humaine et son univers; l'être de l'homme n'est pas une existence formée l'homme est un être ouvert [...]. Cette contingence de l'existence finie nous renvoie à Dieu, tantôt voilé, car nous ne sommes pas dans Lui, tantôt présent, car nous nous trouvons détachés de Lui [...]. Le plus haut but de notre pensée, l'ultima ratio de notre raison, est justement la contemplation intellectuelle du Deus absconditus; voilà la plus légitime signification d'une philosophie chrétienne possible selon l'esprit de la pensée de Saint Anselme.* M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 17-18.

¹⁸⁴ *En fonction de quoi, il est désormais permis de juger l'attitude de l'insensé. D'une part, cette attitude est véritablement d'un insensé, puisqu'elle nie l'évidence; d'autre part, elle n'est proprement possible qu'à la condition d'avoir pour objet, non l'idée de Dieu — id ipsum quod res est, — mais le mot: vox eam significans. Et voilà doublement réfutée, du double point de vue de la preuve — quod vere sit Deus (ch. II); quod non possit cogitari non esse (ch. III), — la pensée de l'impie.* M. Cappuyns, *L'argument de Saint Anselme*, s. 327.

rozumowego charakteru dowodu¹⁸⁵. To zaakcentowanie wiary mogłoby być argumentem za przyjęciem tendencji Cruz Hernandeza. Zarzut niewierzącego rzeczywiście przestałby być zarzutem ważnym. Może on stanowić dla Anzelma tylko element struktury literackiej dowodu.

Nie ulega wątpliwości, że przyjęcie istnienia Boga jest według Anzelma warunkiem wiedzy i poznawalności. Bez faktu istnienia Boga rzeczywistość jest niezrozumiała, i jak mówi Roscelin, Gilson, Cruz Hernandez, pojęcia byłyby pustymi dźwiękami, nie spełniałyby funkcji *rectitudo*, wskazywania na przedmiot, ponieważ zresztą przedmiot w ogóle by nie istniał. Słusznie Wolz tak bardzo od istnienia Boga uzależnia u Anzelma istnienie i sensowność, a także poznawalność rzeczywistości¹⁸⁶.

Wydaje się, że problem *insipiens*, problem więc relacji między pojęciem i terminem, pomaga przełamać i odrzucić tendencję tłumaczenia dowodu platonizmem. Jest u Anzelma bardzo wyraźny związek między pojęciem i rzeczą. Stwierdza to także Gilson i Cruz Hernandez. Nie ma u Anzelma idei Boga, jako idei i Anzelm nie analizuje idei. Dla niego idea Boga jest pojęciem, które wskazuje na desygnat. To pojęcie jest zawsze tylko znakiem. I tak rozumieją Anzelma wszyscy interpretatorzy. Twierdzi się, że Anzelm nie analizuje pojęcia, lecz albo przez pojęcie widzi realny przedmiot (Cappuyns), albo na podstawie realnego istnienia przedmiotu dochodzi do pojęcia (Gilson). Malcolm widzi u Anzelma relację między pojęciem Boga a koniecznością istnienia Boga. Ta tendencja Malcolm'a została podjęta w rozprawie i uzyskała interpretację w tym sensie, że Anzelm wykazuje konieczność relacji między przedmiotem, na który wskazuje pojęcie Boga, a realnym istnieniem, poznany w rzeczy, i metodą negacji orzekanym o Bogu. Jeżeli bowiem Bóg jest, to przede wszystkim istnieje. Platonizm byłby wtedy, gdyby Anzelm analizował pojęcie Boga, jako pojęcie. Anzelm natomiast analizuje rzeczy poprzez pojęcia. U Anzelma pojęcie jest w naturze swej znakiem, wskazuje na przedmiot. Pojęcia poza tym są urabiane

¹⁸⁵ *To get out of the impasse in which Gilson's investigation finds itself, one would have to show that faith can play a part in a rational argument without thereby destroying the rational character of the argument.* H. G. Wolz, *The function of faith in the ontological argument.* „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, XXV (1951) 153.

¹⁸⁶ *The ontological argument has established the condition of all knowledge and all intelligibility, without which nothing could be known and nothing could exist. Man is free and therefore can deny the existence of God. But according to Anselm he cannot make that denial and still say that he understands.* H. G. Wolz, l. c. s. 163.

przez człowieka na podstawie rzeczy. Intelkt odczytał w rzeczy istnienie przygodne i metodą negacji utworzył pojęcie najdoskonalszego istnienia. Skoro jest pojęcie, z konieczności jest przedmiot desygnowany pojęciem. Tylko wtedy, gdy istnieje desygnat, może w ogóle być pojęcie. W platonizmie nie ma tej koniecznej relacji między pojęciem i desygnatem.

Teoria pojęć powszechnych, czyli u Anzelma teoria *rectitudo*, likwiduje więc problem platonizmu, a więc problem pojęcia Boga jako tylko pojęcia. Teoria *rectitudo* jednocześnie wykazuje nieznaną u niewierzącego związków między pojęciem i rzeczą. Zarzut niewierzącego można wobec tego przenieść w inny porządek, jak to zrobił Cruz Hernandez, skoro niewierzący nie wiąże się mocno z teorią poznania, przyjętą przez Anzelma. W sumie odrzucenie platonizmu przybliżyło możliwość tendencji Malcolma i interpretacji, proponowanej w rozprawie. Platonizmu nie ma u Anzelma, ponieważ pojęcie Boga jest tylko swoistą *rectitudo* prawdziwością, wyrażającą związek istnienia z treścią, oznaczaną pojęciem.

Problem *insipiens* i cały dowód ontologiczny Anzelma wskazują na to, że Anzelm wbrew tendencjom teologów XI wieku używa rozumowań w dowodzeniu istnienia Boga i wbrew dialektikom daje ogromne pole Objawieniu. Zachowuje więc prawdziwie arystotelesowski „złoty środek”. Tkwi w problematyce sporów i jak najbardziej je przekracza. Nadaje nowy akcent filozofii. Wprowadza metafizykę do filozofii i na zawsze ustala jej pozycję w filozofii średniowiecznej.

Spór między dialektykami i teologami¹⁸⁷ wskazuje na to, że Anzelm nawiązując do nich i przekraczając ich nastawienia, operował metodą dialektyczną i tezami Objawienia. Metoda dialektyczna jest bliska formalnie metodzie negacji, którą Anzelm operował w dowodzeniu istnienia Boga.

4. ZWIĄZKI Z AUGUSTYNEM

¹⁸⁷ J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XII siècle*, Paris 1948, s. 79-90; E. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, s. 233-238.

Aby można było jasno zobaczyć całą odrębność poglądów Anzelma, to, co nazywa się jego filozofią, należy jeszcze krótko rozważyć związki Anzelma z Augustynem.

Cruz Hernandez twierdzi, że pozycji umysłowej Anzelma nie można w ogóle utożsamiać z pozycją umysłową Augustyna¹⁸⁸ i że Anzelm wziął od Augustyna tezy neoplatonizmu. Wszystko to Anzelm oczywiście przetworzył i na swój sposób wykorzystał w kontemplacji „zakrytego” Boga, czyli niedostępnego bezpośrednio poznaniu ludzkiemu.

Thonnard dodaje, że Anzelm wprawdzie wziął z pism Augustyna także metodę filozofowania, ale bardzo ją ulepszył, a nawet zmienił. Augustyn usiłował tylko tak opracować dane Objawienia, by utworzyć jedną całość poglądów filozoficzno-teologicznych. Anzelm natomiast precyzuje terminy, określa podstawowe założenia, ustala przedmiot i kierunek badań. Augustyn opiera się bardziej na założeniach retoryki. Anzelm kieruje się prawami metodycznymi, przewidzianymi dla traktatu filozoficznego. Zna metodę dialektyczną, którą inspiruje przeciw logika Arystotelesa¹⁸⁹. Nie trudno zresztą ją wykrywać w teorii *rectitudo*. Arystoteles właśnie bardzo podkreślał związek pojęć z rzeczami. Sensowność pojęć i nawet zasada niesprzeczności zależą od tego, że rzeczy realnie różnią się między sobą. Pojęcia są tylko znakami rzeczy i są różne, ponieważ właśnie realnie różne są rzeczy¹⁹⁰.

Audet bardzo starannie porównuje Augustyna i Anzelma wykazując, że Augustyn jest dla Anzelma źródłem wiedzy, którą Anzelm posługuje się tylko jako elementem swego samodzielnego myślenia¹⁹¹.

Augustyn jest więc dla Anzelma tylko punktem wyjścia. Wyszkolony na Augustynie Anzelm już potem samodzielnie przemyślał problemy. A świadczy o tym

¹⁸⁸ Por. M. Cruz Hernandez, op. cit., s. 12; por. w tym rozdz. przyp. 16.

¹⁸⁹ *Méthode connue de Saint Anselme est celle des écrits augustiniens, tous composés après la conversion, en sorte que l'intelligence s'y exerce sur le donné révélé pour aboutir à un ensemble des doctrines en même temps philosophiques et théologiques [...]. Mais voici grande différence [...] ce qui frappe en Saint Anselme, c'est le réel progrès [...] dans la précision des termes, la définition des idées maîtresses, la détermination des sujets et l'ordre des développements [...] Saint Augustin [...] s'inspire plutôt des préceptes de la rhétorique, et non des règles qui commandent un traité de philosophie. Saint Anselme au contraire connaît la nouvelle méthode dialectique très en vogue dans les écoles de son temps, inspirée de la logique d'Aristote, et il la pratique volontiers.* F. Thonnard, *Caractères augustiniens de la méthode philosophique de Saint Anselme*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 182.

¹⁹⁰ Arystoteles, *Meteorol.* rozdz. 4 i 5, 373 a 32 nn.

¹⁹¹ A. Audet, *Une source augustiniennne de l'argument de Saint Anselme*, passim.

jego świetne wykorzystanie osiągnięć dialektyków i teologów, tak zasadniczo do czasów Anzelma nie dających się pogodzić.

ZAKOŃCZENIE

Słuszna tendencja w literaturze, dotyczącej dowodu Anzelma, by ukazać strukturalną niezależność od teologii, mistyki, nawet filozofii, niezależność w *Proslogion* samego dowodzenia, które w naturze swej jest rozumowaniem na temat przedmiotu wiary, ta tendencja znajduje w rozprawie uzupełnienie w postaci ocalenia dla dowodu, pomijanych w *Proslogion*, akcentów myślenia według schematu teologii negatywnej. Zostaje wykorzystany kontekst dowodu z terenu całego *Proslogion*. Zmienia się w związku z tym interpretacja dowodu. Polega ona na wykazaniu, że między najdoskonalszym, poznanym istnieniem, a najdoskonalszą treścią, oznaczoną pojęciem Boga, zachodzi konieczna relacja, spełniająca się w Bogu. Ta interpretacja nawiązuje do uzasadnionej w tekstach metody negacji, do twierdzeń zdroworozsądkowych u Anzelma i ewentualnie, przy zagadnieniu poznawania istnienia, do mistyki. Obejmuje cały materiał *Proslogion* niczego nie eliminując. I może się ostać także wobec innej niż Roscelina teorii poznania, mianowicie tomistycznej, choćby w tym sensie, że rozumowania *Proslogion* świetnie się mieszczą nawet w tomistycznej teorii poznania istnienia. Interpretacja ta daje też stwierdzenie w dowodzeniu Anzelma swoistego jak gdyby aposterioryzmu. Nie z pojęcia wnoszę o istnieniu Boga i nie dlatego, że stwierdzam istnienie pojęć, Bóg istnieje. Poznają najdoskonalsze istnienie na drodze negacji, poznają treść najdoskonalszego pojęcia, wziętego z wiary i właśnie one, pojęcie istnienia i pojęcia Boga, wyznaczają mi swój desygnat, Boga, na zasadzie koniecznej relacji między tym, co najdoskonalsze. To, co jest najdoskonalsze, jest i jest czymś jednym.

Tkwiąc w neoplatonizmie. w dialektyce i metodyce wczesnośredniowiecznej, Anzelm¹⁹² zaproponował myślenie, które może i dzisiaj uczyć intelekt ludzki w swoisty sposób, lecz z całą mocą rozumowego dowodu, że Bóg istnieje.

¹⁹² *Génie, qui n'a pas son égal en Occident entre l'époque de Saint Augustin et celle de Saint Thomas. J. de Ghellinck, Le mouvement théologique du XIIe siècle, s. 78.*

RÉSUMÉ

Parmi de nombreuses interprétations de la preuve ontologique de Saint Anselme on a choisi trois, à savoir l'interprétation de M. Cappuyns, E. Gilson, N. Malcolm. Dans ce résumé on insiste particulièrement sur ces trois interprétations parce qu'elles constituent un point de départ pour les analyses concernant le Proslogion.

Après avoir résumé les résultats des recherches concernant le problème de l'interprétation de la preuve ontologique de Saint Anselme et après avoir analysé encore une fois le texte du Proslogion, M. Cappuyns ajoute que la preuve consistée dans l'élaboration de deux notions désignant le même objet, et plus précisément dans le passage de la notion où l'existence de Dieu n'est pas contenue de manière explicite, à la notion où l'existence de Dieu est vraiment explicitée.

E. Gilson souligne la valeur des analyses d'Anselme dans le *De veritate*. Selon Gilson Anselme en prouvant l'existence de Dieu prouve par le fait même qu'il est impossible de ne pas l'affirmer. Cette impossibilité résulte pour Anselme de l'analyse des relations de *rectitudo* qui font une succession d'effets et de causes en commençant par le mot, pour finir par Dieu, en passant par la notion, la chose, et l'idée. Le mot est constitué dans sa *rectitudo* par la notion, la notion par la chose, la chose par l'essence, l'essence par l'idée. L'idée réalise, la pensée de Dieu. Dieu n'exprime aucune *rectitudo*. Si donc le mot existe, Dieu existe également comme cause conditionnant la succession de *rectitudo*. Cette affirmation d'Anselme s'appuie sur la conviction que „la nécessité ontique précède la nécessité noétique”. Si les notions existent, elles ont une cause. S'il y a une existence des choses, cette existence a une cause, Dieu, qui ne peut pas ne pas exister.

Les points qu'on vient de souligner nous intéressent d'autant plus que N. Malcolm en discutant la preuve ontologique de Saint Anselme insiste sur le problème de la nécessité de l'existence de Dieu. Dieu est l'être qui ne support pas la notion d'une existence contingente. L'existence de Dieu est donc ou bien logiquement impossible ou bien logiquement nécessaire.

Il résulte de ces analyses qu'on peut aussi bien parler de la „notion de l'existence” découverte ainsi dans le Proslogion, que de la „notion de Dieu”. On ne peut pas opposer la „notion” à l'Inexistence”, mais on peut opposer la „notion d'existence” à ce qui existe et la „notion de Dieu” à ce que désigne cette notion.

Anselme procède par voie de négation dans le Proslogion, il l'emprunte à la théologie négative du Pseudo-Denys. La voie de négation est pour Anselme la méthode qui lui permet de construire les notions concernant Dieu. Grâce à cette voie Anselme s'est forgé la notion de l'existence la plus parfaite. En niant la notion de l'existence contingente connue dans les choses il obtint la notion de l'existence infinie. A cette notion fondée sur la théorie de la *rectitudo*, doit de toute nécessité correspondre l'objet désigné. En recherchant cet objet désigné, *ens quo maius cogitari nequit*, c'est-à-dire l'objet existant de la façon la plus parfaite et en voulant le saisir dans ses traits constitutifs, Anselme a réussi à atteindre la notion de Dieu. Il a reconnu que seule la notion de Dieu reçue de la foi fait voir l'objet désigné par la notion de l'existence la plus parfaite. La notion de Dieu et la notion de l'existence la plus parfaite sont les „signes” du même objet désigné, qui *existit* au sens propre du mot, *solus maxime omnium habet esse*.

Anselme parle de Dieu de telle manière que l'affirmation *maxime esse* est une conséquence de la négation de l'existence contingente des choses.

Anselme s'est donc construit la notion de l'existence la plus parfaite. Le lien qui l'unit à la théorie de la *rectitudo* dans le *De veritate* conduit aux problèmes du rapport entre la notion de Dieu donnée par la foi et la notion de l'existence la plus parfaite.

Il semble bien qu'Anselme n'ait pas voulu dire dans le Proslogion autre chose que ceci: il existe une relation nécessaire entre le contenu désigné par la notion de Dieu donnée par la foi, et le contenu désigné par la notion de l'existence la plus parfaite élaborée en partant de l'existence des choses contingentes. Anselme montre cette relation en affirmant que l'être le plus parfait doit aussi exister afin d'être parfait en plénitude.

Nous pouvons conclure que, pour éviter de fausser la pensée de Saint Anselme, il importe d'étudier le Proslogion en tenant compte non seulement des deux termes de la „notion” et de l'„existence” mais de quatre termes, à savoir la „notion de Dieu”, la

„notion de l'existence la plus parfaite”, le „contenu le plus parfait” designé par la notion de Dieu, et l'„existence réelle la plus parfaite” désignée par la notion de l'existence la plus parfaite.

Nous pouvons conclure ainsi qu'Anselme ne passe pas de la notion à l'existence. Il analyse la réalité à travers la notion.

Cette interprétation permet de retrouver la méthode de négation établie, dans les textes, et la mystique. Cette interprétation embrasse toute la matière du Proslogion sans rien omettre. Elle permet d'affirmer, dans l'argumentation de Saint Anselme son propre apostériorisme. C'est n'est pas à partir de la notion que je constate l'existence de Dieu, et ce n'est pas non plus parce que j'affirme l'existence de la notion que Dieu existe. Je connais la notion de l'existence la plus parfaite, du moins par voie de négation, je connais la notion du contenu le plus parfait, la notion de Dieu du moins en l'empruntant à la foi, et toutes deux me désignant leur objet, Dieu, sur la base de la relation nécessaire entre choses les plus parfaites. Ce qui est le plus parfait est, et il est quelque chose d'unique.

L'article *La „ratio Anselmi” en face du problème des relations entre métaphysique et mystique* qui est un résumé détaillé de ce livre va paraître en français dans le *Spicilegium Beccense, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Le Bec - Paris 1961, vol. II.

BIBLIOGRAFIA

I. Uwagi wstępne

Literaturę, dotyczącą Anzelma, można zestawić na podstawie następujących pozycji:

do r. 1928: F. Überweg - B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1928, t. III, s. 698-700.

do r. 1934: M. Cappuyns, *L'argument de S. Anselme*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, VI (1934) 313-330.

do r. 1945: G. A. de Brie, *Bibliographia philosophica 1934-1945*, t. I, 5161-5205.

do r. 1955: E. Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*, New York 1955, s. 616-619.

II. Cytowana literatura przedmiotu

1. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi *Opera omnia*, wydał F. S. Schmitt. Seccovii 1938.

2. Audet A., *Une source augustinienne de l'argument de Saint Anselme*, w: *Rencontres - E. Gilson, Philosophe de la chrétienté*, Paris 1949, s. 105-142.

3. Beckaert A., *Une justification platonicienne de l'argument à priori?* w: *Spicilegium Beccense, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec*, Le Bec-Paris 1959, t. I, s. 185-190.

4. Bouillard H., *La preuve de Dieu dans le „Proslogion” et son interprétation par Karl Barth*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 191-207.

5. Cappuyns M., *L'argument de S. Anselme*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, VI (1934) 313-330.

6. Chenu M. D., *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957.

7. Evdokimov P., *L'aspect apophatique de l'argument de Saint Anselme* w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 233-258.

8. Ghellinck, J. de, *Le mouvement théologique du XIIe siècle*, Paris 1948.

9. Gilson E., *Etudes sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris 1930.
10. Gilson E., *History of Christian philosophy in the middle ages*, New York 1955.
11. Gilson E., *L'être et l'essence*, Paris 1948.
12. Gilson E., *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1952.
13. Gilson E., *Sens et nature de l'argument de Saint Anselme*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, IX (1934) 5-51.
14. Gogacz M., *La „ratio Anselmi” en face du problème des relations entre métaphysique et mystique*, w: *Spicilegium Beccense*, t. II (w druku).
15. Gogacz M., *Mistyka a poznanie Boga*, „Znak”, LIX (1959) 588-608.
16. Gogacz M., *O przedmiocie metafizyki w XII wieku*, „Roczniki Filozoficzne”, V (1957), z. 3. s. 61-77.
17. Granat W., *Mistyczne poznanie i jego wpływ na etyczną osobowość*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne”, III (1956) z. 2. s. 11-69.
18. Jasinowski B., *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, Warszawa 1917.
19. Kiteley M., *Existence and the ontological argument* „Philosophy and phenomenological research”, XVIII (1958) 533-535.
20. Krąpiec A., *Analysis formationis conceptus entis existentialiter considerati*, „Divus Thomas” Piac, III-IV (1956) 320-351.
21. Krąpiec A., *Próba ustalenia struktury bytu intencjonalnego*, „Collectanea theologica”, XXVIII (1954) 303-381.
22. Lubac H., de, *Sur le chapitre XIV du Proslogion*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 295-312.
23. Malcolm N., *Anselms ontological arguments*, „The philosophical review”, LXIX, (1960) 41-62.
24. Maritain J., *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932.
25. Paulus J., *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, X-XI (1935-36) 265-323.
26. Stolz P., *Vere esse in Proslogion des hl. Anselm*, „Scholastik”, IX, (1934) 400-409.

- 27.Św. Teresa od Jezusa, *Życie. Dzieła św. Teresy*, t. I, tłum. z hiszp., Kraków 1939.
- 28.Thonnard F. J., *Caractères augustiniens de la méthode philosophique de Saint Anselme*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 171-183.
- 29.Wolz H. G., *The function of faith in the ontological argument*, „Proceedings of the American Catholic Philosophical Association”, XXV (1951) 151-163.
- 30.Vignaux P., *Note sur le chapitre LXX du Monologion*, „Revue du moyen âge latin”, III (1947) 321-334.
- 31.Wulf M. de, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. I, Louvain-Paris 1934.

III. Cytowana literatura pomocnicza

- 32.Alcuini, *Operum pars VII (Didascalica), De dialectica, Opera omnia*, t. II, W: *Patrologiae cursus completus*, t. 101, séries latina prior, ace. J. P. Migne, Parisiis 1863.
- 33.Arystoteles, *Meteorologica*, Aristoteles graece ex recensione J. Bekkeri, t I, (Aristoteles latine, t. III), edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.
- 34.Déchanet J., *Contemplation au XIIe siècle*, w: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, Paris 1952, t. XIV-XV, col. 1948-1966.
- 35.Hugonis de S. Victore *Eruditionis didascalicae libri septem, Opera omnia*, t. II, w: *Patrologiae cursus completus*, t. 176, séries secunda, ace. J. P. Migne, 1854.
- 36.Joannis Saresberiensis *Metalogicus, Opera omnia*, w: *Patrologiae cursus completus*, t. 199, séries latina, ace. J. P. Migne, Parisiis 1900.
- 37.Mignon A., *Les origines de la scolastique et Hugues de Saint Victor*, Paris 1895.
- 38.Steenberghen F., van, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, w: *Les philosophes belges*, t. XIII, Louvain 1942.

IV. Inne pozycje wykorzystane

- 39.Bergenthal F., *Ist der „ontologische Gottesbeweis“ Anselms von Canterbury ein Trugschluss?*, „Philosophisches Jahrbuch”, LIX (1949) 155-168.
- 40.Michaud-Quantin P., *Notes sur le vocabulaire psychologique de Saint Anselme*, w: *Spicilegium Beccense*, t. I, s. 23-30.
- 41.Olejniczak T., *Św. Anzelm z Canterbury*, „Ruch Filozoficzny”, I (1911) 132-133.
- 42.Puciata L., *Grzech pierworodny w teologii św. Anzelma*, Wilno 1932.

43.Schmitt F. S., *La meditatio redemptionis humanae di S. Anselmo in relazione al Cur Deus homo*, „Benedictina”, IX (1955) 197-213.

CZEŚĆ DRUGA

MOŻLIWOŚĆ POZNANIA CZYSTEJ PRAWDY BEZ POMOCY OŚWIECENIA BOSKIEGO WEDŁUG HENRYKA Z GANDAWY

WPROWADZENIE

1. OKREŚLENIE PROBLEMU

Problem, ujęty w tytule rozprawy, wyłonił się w momencie porównania wyników lektury tekstów Henryka z wynikami lektury opracowań.

Analiza tekstów prowadzi do przekonania, że według Henryka człowiek poznaje czystą prawdę¹⁹³ bez pomocy oświecenia boskiego. Wypowiedzi autorów, opracowujących poglądy Henryka, sprowadzają się do opinii, że człowiek, jakkolwiek samodzielnie poznaje rzeczy w wypadku czystej prawdy korzysta z pomocy oświecenia boskiego.

Porównanie tych dwu stanowisk pozwala przypuszczać, że przyczyn konfliktu należy szukać przede wszystkim w terminologii. Co więc Henryk rozumie przez czystą prawdę i co rozumie przez oświecenie? Czy mówiąc o czystej prawdzie i oświeceniu

¹⁹³ Termin „czysta prawda” jest terminem technicznym. W filozofii Henryka oznaczone tym terminem pojęcie jest bardzo niejasne. Trudno je sprecyzować. Okaże się jednak, że Henryk przyjmuje kilka znaczeń prawdy czystej. Głównym zadaniem rozprawy jest właśnie te znaczenia ustalić. Prawdzie czystej *sensu stricto* jest poświęcony w rozprawie specjalny paragraf pt. Prawda czysta.

Henryk zabiera głos jako filozof, czy jako teolog? Czy prawda czysta jest dla Henryka tożsama z Bogiem, czy też jest tylko najdoskonalszą adekwacją intelektu i rzeczy? Czy chodzi więc o zagadnienie metafizyczne, czy raczej teoriopoznawcze? Czy zagadnienie oświecenia jest wobec tego zagadnieniem teorio-poznawczym, czy teologicznym? Czy mówiąc ewentualnie o prawdzie czystej, tożsamej z Bogiem. Henryk stawia zagadnienie poznania istoty Boga, czy tylko zagadnienie poznawczego stosunku człowieka do Boga?

Jeżeli człowiek poznaje czystą prawdę, jakkolwiek rozumianą, bez pomocy oświecenia boskiego poglądy Henryka dalekie są od stanowiska sceptycyzmu. Jeżeli do poznania czystej prawdy konieczne jest oświecenie, poglądy Henryka są rozwiązaniem, właściwym sceptycyzmowi.

Nie chodzi jedynie o to, aby zanegować sceptycyzm lub stwierdzić go w poglądach Henryka. Chodzi jednak bardzo o to, aby odczytać teksty Henryka zgodnie z ich treścią.

2. OMÓWIENIE TEKSTÓW

Zagadnieniem poznania ludzkiego Henryk zajmuje się głównie w swoim *Summae quaestionum ordinariarum*¹⁹⁴. Zagadnieniu temu w sensie ścisłym¹⁹⁵ Henryk poświęca zasadniczo cztery artykuły. W pierwszym artykule omawia poznanie i przedmiot poznania ogólnie¹⁹⁶, w drugim analizuje problem pewności poznania¹⁹⁷, w trzecim artykule zajmuje się szczegółowo przedmiotem poznania, jego więc jakością, rodzajem lub raczej może istotą rzeczy poznawanych¹⁹⁸, w artykule czwartym wraca

¹⁹⁴ *Summae quaestionum ordinariarum theologi recepto praeconio solennis Henrici a Gandavo, cum duplici repertorio*, tomos priar, przedruk wydania z r. 1520, Franciscan Institute Publications, opracował E. M. Buytaert, New York 1953, (według tego wydania nie zmieniając pisowni cytuję się w rozprawie teksty Henryka. Cytaty znaczone są skrótem, np. A1 q1 resp, f4vB: A1 odnosi do artykułu pierwszego, q1 do kwestii pierwszej, resp. do responsio; f4vB należy odczytać jako folio cztery, verso, odcinek B).

¹⁹⁵ Pomijam rozważania o sposobach uczenia się w ogóle (art. V) i o sposobach uczenia się teologii (art. XIII), pomijam też rozważania o istocie i istnieniu Boga, jako ewentualnym przedmiocie poznania (art. XXII i XXIV).

¹⁹⁶ *Incipit Summa magistri Henrici de Gandavo. Cuius primus articulus est de scientia et scibili in generali*. A1 q1, fi.

¹⁹⁷ *De modo sciendi et primum de certitudine sciendi*. A2 q1. ff23.

¹⁹⁸ *De quidditate rei scibili il est quid sciri possit ab homine*. A3 q1. f28.

znowu do podmiotu poznania i bada problem naturalnego w człowieku dążenia do poznania¹⁹⁹.

Zagadnienie więc poznania ludzkiego rozważa Henryk w dwu aspektach: od strony podmiotu poznającego i jednocześnie od strony poznawanego przedmiotu. Jeżeli człowiek poznaje, to poznaje jakiś przedmiot. Jakiego więc rodzaju przedmioty człowiek poznaje? Czy poznaje wszystkie byty i czy może poznawać to, co nie jest bytem? Czy poznaje byty jako filozof i czy poznaje je tylko siłami przyrodzonymi?²⁰⁰. Czy jednak człowiek poznaje w sposób pewny?²⁰¹. Czy człowiek w ogóle poznaje i czy jest w nim naturalne dążenie do poznawania?²⁰².

W całości tych problemów osadzone jest centralne i kapitalne zagadnienie, które Henryk wyraża w formie pytania: *utrum contingat hominem aliquid scire sine divina illustratione*²⁰³. Czy więc człowiek poznaje samodzielnie?

Henryk pyta o poznanie w ogóle bez pomocy oświecenia boskiego. W niniejszej rozprawie zagadnienie jest zawężone do problemu, czy człowiek samodzielnie poznaje czystą prawdę, czy więc poznaje ją bez pomocy oświecenia swymi własnymi, naturalnymi władzami poznawczymi.

I dla Henryka i dla rozprawy problem samodzielności poznania ludzkiego jest centralny.

Ze strony Henryka może argumentować tę sugestię fakt, że *responsio* kwestii drugiej, poświęconej w pierwszym artykule *Sumy* właśnie problemowi samodzielności poznania ludzkiego, obejmuje cztery pełne folia *recto et verso*. Henryk przede wszystkim zajmuje się tym właśnie problemem. Swoje rozważania w *Sumie* w ogóle rozpoczyna od dość wstępnego pytania, czy człowiek cokolwiek poznaje, by w drugiej kwestii natychmiast podjąć problem samodzielności ludzkiego poznania. Czy więc człowiek poznaje bez pomocy oświecenia? Henryk prowadzi analizę bardzo konsekwentnie: jeżeli człowiek poznaje, to czy poznaje samodzielnie? Zależnie od odpowiedzi rozwiąże problem pewności i problem przedmiotu poznania.

¹⁹⁹ *De appetitu et desiderio sciendi in homine*. A4 q1, f30v.

²⁰⁰ *Utrum contingit hominem scire omnia ex philosophicis disciplinis, utrum contingit hominem scire omnia ex puris naturalibus*. A3, f28.

²⁰¹ *Utrum contingit hominem scire aliquid certitudinaliter*. A2, f23.

²⁰² *Utrum contingat hominem aliquid scire*. A1, f1; *utrum homo naturaliter appetat scire*. A4, f30v.

²⁰³ A1, f1.

Zagadnienie samodzielności poznania ludzkiego Henryk podejmuje w związku oczywiście z tradycją filozoficzną lub raczej w związku z aktualnymi w jego czasach prądami umysłowymi i problemami dyskusji. Włącza się w nurt augustyński. I chociaż swoiście augustynizm ten przekształca²⁰⁴, rozważa jednak trudności, z którymi sam augustynizm się rozprawiał i trudności, które augustynizm stawia jego myśleniu. Stąd więc u Henryka, łączącego arystotelizm z nauką św. Augustyna, tak bardzo w zagadnieniu poznania jest podkreślony problem oświecenia.

Problem ten jednak w rozprawie będzie rozważany tylko jako problem związany z poznawaniem czystej prawdy. Podjęty jest właśnie ze względu na sytuację w literaturze dotyczącej Henryka i ze względu na wierność treści tekstów.

²⁰⁴ [...] *charakteristischer Augustinismus*. J. Beumer, *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, „Scholastik”, XXXII (1957) 85. „*C'est un augustinien qu'influence fort Aristote*. J. Paulus, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, X-XI (1935-36) 269.

ROZDZIAŁ I

ANALIZA TEKSTÓW

1. O POZNANIU W OGÓLE

Problem poznania czystej prawdy bez pomocy czy też przy pomocy oświecenia boskiego staje się aktualny wtedy, gdy okaże się, że człowiek rzeczywiście poznaje. Henryk przeprowadza rozważania na ten temat i dochodzi do wniosku, że człowiek poznaje²⁰⁵. Argumentem na to jest wyciągnięcie wniosków z faktu naturalnego w człowieku dążenia do poznania. Dążenie takie, ponieważ jest naturalne, z konieczności musi osiągnąć swój cel. I dodaje Henryk, że w wypadku człowieka specjalnie to się spełnia. Poznanie bowiem jest zasadniczą doskonałością człowieka i dzięki tej doskonałości człowiek uzyskuje właściwą sobie szczęśliwość²⁰⁶.

Henryk wyróżnia dwojakię poznanie: na podstawie świadectwa *ex exteriori* i na podstawie świadectwa *ex interiori*. W pierwszym wypadku chodzi o wiedzę, uzyskiwaną dzięki świadectwu osób, które nas uczą, w drugim wypadku chodzi o doświadczenie osobiste poznającego. Doświadczenie to jest zmysłowe i umysłowe²⁰⁷.

²⁰⁵ *Contingit hominem scire aliquid et hoc secundum omnem modum sciendi et cognoscendi.* A1 q1 resp, f1vB.

²⁰⁶ *Homo naturaliter scire desiderat [...] quod homo naturaliter desiderat possibile est ei accidere.* A1 q1 opp 2, f1vA. *Unusquodque potest attingere suam perfectionem ad quam naturaliter ordinatur quia aliter esset frustra. Scire est hominia perfectio ad quam naturaliter ordinatur: quia in scientia speculativa consistit eius felicitas secundum Philosophum.* A1 q1 opp3, f1vA. Por. Oppl i opp2.

²⁰⁷ *Scire enim potest aliquis rem aliquam dupliciter vel testimonio aliene ex exteriori, vel testimonio proprio ex interiori [...] experimur in nobis, et circa nos, et hoc tam in cognitione sensitiva quam intellectiva.* A1 q1 resp, f1vB.

Henryk ma zaufanie do doświadczenia, czy też poznania zmysłowego. Jeżeli zmysł jest zdrowy i bez braków, poznaje bezbłędnie. Poznaje bowiem bezpośrednio właściwy sobie przedmiot²⁰⁸.

Podobnie jest z czystym poznaniem umysłowym. Intelpekt we właściwym sobie działaniu nie błądzi²⁰⁹. Chodzi tylko o to, by intelekt to właściwe sobie działanie poznawcze dobrze przeprowadził.

Inny jest przedmiot poznania zmysłów i inny jest przedmiot poznania intelektu²¹⁰. Inaczej mówiąc czym innym są rzeczy zmysłowe i czym innym rzeczy umysłowe²¹¹.

Wiedzę o tych rzeczach nazywa Henryk „prawdą o rzeczy”, różną od samych rzeczy i od prawdy czystej. Te rozróżnienia jednak wprowadzają już w centralne u Henryka zagadnienie samodzielności ludzkiego poznania i związane są z problemem poznania przy pomocy oświecenia. Omówione więc zostaną w następnym paragrafie.

2. O SAMODZIELNOŚCI POZNANIA LUDZKIEGO

Podjmując w drugiej kwestii pierwszego artykułu zagadnienie samodzielności poznania Henryk raz jeszcze i bardzo mocno w swoim *in oppositum* podkreśla, że w kierunku prawdy pcha człowieka potrzeba poznania, umiłowanie poznania, które byłoby niecelowe i próżne, gdyby człowiek nie mógł poznać prawdy sam, swymi

²⁰⁸ *Meo iudicio maxima est in sensibus veritas. Al q1 resp, f2B. In cognitione enim sensitiva sensus ille vere rem percipit sicuti est sine omni deceptione et fallacia; cui in actione propria sentiendi suum proprium obiectum non contradicit aliquis sensus verior. Al q1 resp, f1vB. Sensui enim non decepto omnino oportet credere: et quis sit talis maxime habet iudicare intellectus ex pluribus experimentationibus. Al q1 ad3, f3G.*

²⁰⁹ *Cognitione igitur intellectiva sicut iam dictum est de cognitione sensitiva, intellectus ille vere rem percipit sicuti est sine omni deceptione ac fallacia: cui in actione propria intelligendi non contradicit intellectus verior, vel acceptus a sensu veriori, nec de tali intellectu plus dubitandum est quod de sensu. Al q1 resp, f2B*

²¹⁰ *Duo sunt genera rerum quae sciuntur, unum eorum quod per sensus corporis percipit animus, alterum eorum quae per seipsum. Al q1 resp, f2B.*

²¹¹ W związku z tym zagadnieniem Henryk (patrz cała q1 art. 1) dokonuje przeglądu opinii i dyskutuje stanowisko np. Anaksagorasa i Ksenokratesa nie godząc się, że poznanie jest fałszywe i że rzeczy są zawsze sprzeczne. Nie godzi się z Demokrytem i Leucypem, ponieważ utożsamili zmysły i intelekt. Odrzuca pogląd Protagorasa i Heraklita, że prawda i fałsz są tym samym. Dyskutuje też z platonikami. Przeciwwstawia wszystkim stanowisko Arystotelesa, Augustyna, Platona, Pitagorasa. Ostatecznie stwierdza, że *possible est hominem scire et intelligere. Al q1 opp4, flvA.*

naturalnymi władzami poznawczymi bez pomocy oświecenia boskiego²¹²; gdyby więc po prostu w porządku oczywiście filozoficznym człowiek nie mógł poznać czystej prawdy bez pomocy ze strony Boga.

Ciekawe jest właśnie to, że Henryk ten akcent stawia na początku rozważań. Zaraz bowiem po *in oppositum* daje *responsio*, w której analizuje omawiane zagadnienie. Można przypuszczać, że Henryk będzie prowadził rozważania właśnie w kierunku odpowiedzi pozytywnych, że podkreślając wciąż konieczność samodzielności poznania ludzkiego tę konieczność udowodni.

Rozważania w *responsio* są bardzo wielokierunkowe. Henryk omawia zagadnienie w kilku jednocześnie płaszczyznach. Wyjaśnia problem jako filozof, teolog, psycholog poznania i historyk filozofii. Wydaje się, że taki sposób wykładu nie ułatwia percepcji, a z drugiej strony może mylić.

W paragrafie niniejszym, jeżeli chodzi o stronę metodyczną, zamierza się realizować dwa cele: *primo* rozdzielić właśnie u Henryka porządki i dyscypliny, *secundo* w świetle poprzednich przebadac raz jeszcze argumentację Henryka.

a. Zagadnienie pierwszych zasad

Henryk analizuje najpierw zagadnienie „pryncypiów” poznania. Stwierdza, że w poznaniu obowiązuje pewien porządek: „coś następnego w poznaniu rodzi się z poprzedniego”.²¹³ Poznanie więc tego, co jest pierwsze w poznaniu, poznanie pierwszych zasad jest podstawowe i zasadnicze. Jeżeli człowiek nie poznaje tych zasad samodzielnie, cała wiedza, która jest zespołem wniosków, wyprowadzonych z pierwszych zasad, nie jest wiedzą ludzką, samodzielnie przez człowieka wypracowaną²¹⁴. I odwrotnie jeżeli człowiek poznaje samodzielnie pierwsze zasady,

²¹² *Ad veritatem nulla via melior invenitur quam diligens inquisitio veritatis. Frustra autem esset inquisitio nisi homo per ipsam sine speciali divina illustratione ad ea posset attingere [...]. Omnes homines natura scire desiderant sed non desiderant natura, nisi quod per naturam scire possunt: ergo homines per naturam aliquid scire possunt. Ad tale autem non requirit specialis illustratio divina. A1 q2 opp, f4A.*

²¹³ *Semper postremum natum est cognosci per praececedens. A1 q1 resp, f4B.*

²¹⁴ *Si autem in aliquibus cognoscibilibus ordinatis [...] primum illorum non potest attingi ab homine ex puris naturalibus: sed solum ex speciali illustratione divina, neque similiter aliquid eorum quae sunt post: quia posteriora non cognoscuntur nisi in ratione primi. A1 q2 resp, f4B.*

samodzielnie też tworzy całą wiedzę²¹⁵. Henryk więc bardzo wyraźnie akcentuje sprawę poznania pierwszych zasad, jako sprawę pierwszą.

I zaraz na początku rozważań Henryk wprowadza rozróżnienie. Stwierdza mianowicie, że są dwie grupy zasad pierwszych: są zasady poznawane naturalnymi władzami poznawczymi człowieka i są zasady poznawane przy pomocy oświecenia. Dodaje jednak i to jest niezmiernie ważne, że zasady poznawane przy pomocy oświecenia poznaje się tak, jak poznaje się rzeczy, które są *per se et simpliciter credibilia*²¹⁶.

„Niektóre zasady pierwsze lub rzeczy pierwsze wśród przedmiotów poznawalnych (*in aliquibus cognoscibilibus primum*)” poznaje się więc przy pomocy oświecenia. A inne zasady poznaje się bez oświecenia. Zasady, których poznanie dokonuje się *ex speciali illustratione divina* poznaje się tak, jak te, które są właśnie *per se et simpliciter* przedmiotami wiary. Henryk określa to bardzo wyraźnie i bardzo mocno, skoro używa terminów *per se* i *simpliciter*. *Credibilia* - to rzeczy, które mają taką naturę, że, same przez się i jako takie są tylko przedmiotem wiary (*simpliciter credibilia*).

Henryk wyraźnie widzi w innym porządku grupę zasad, czy też przedmiotów, poznawanych przy pomocy oświecenia i w innym porządku grupę zasad, poznawanych bez pomocy oświecenia. Wielokrotnie stwierdza, że w wypadku tych przedmiotów, które są *per se et simpliciter credibilia*, rzeczywiście konieczne jest oświecenie. Człowiek nie pozna ich własnymi siłami²¹⁷. I jednocześnie Henryk dorzuca uwagę kapitalną: „niektórzy ten sposób poznania chcą rozciągać na całe poznanie, twierdząc że

²¹⁵ *Si enim homo ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitionem primorum principiorum speculabilium: similiter et ex puris naturalibus sine omni speciali illustratione divina poterit attingere ad cognitionem omnium conclusionum sequentium post principia. A1 q2 res, f4B.*

²¹⁶ *Nunc autem procul dubio verum est quod in aliquibus cognoscibilibus primum illorum non potest cognosci aut sciri ex puris naturalibus: sed solum ex speciali illustratione divina: ut in illis quae per se et simpliciter sunt credibilia. A1 q2 resp, f4B.*

²¹⁷ *Et ideo in talibus simpliciter et absolute concedendum est quod non contingit hominem scire aliquid ex puris naturalibus: sed solum ex speciali illustratione divina. A1 q2 resp, f4B.*

żadnej prawdy człowiek nie może poznać siłami naturalnymi bez specjalnego oświecenia boskiego. A w dodatku powołują się w tym na Augustyna²¹⁸.

Henryk dyskwalifikuje wypowiedź tego typu. Właśnie odwrotnie. Nie należy twierdzić, że wszystkie prawdy są poznawane przy pomocy oświecenia. Przy pomocy oświecenia poznawane są pewne prawdy, ale należące do porządku wiary objawionej, *per se credibilia*. Bez oświecenia poznaje się prawdy z porządku poznania naturalnego. Inaczej więc poznaje się *credibilia* i inne jest poznanie *primorum principiorum speculabilium*, tych więc przedmiotów poznania, które nie są *credibilia*.

Henryk więc wyraźnie mówi o porządku, który można by nazwać porządkiem wiary czy objawienia, i o porządku, który można by nazwać porządkiem filozoficznym. Gromadzi zresztą przy tych rozważaniach wiele argumentów. Twierdzi na przykład, że „nie można naturalnymi siłami wykonać czynności, przekraczających naturę (*naturam suam excedentem*)” lecz że wykonuje się właśnie czynności proporcjonalne²¹⁹.

Skoro są czynności poznawcze, przekraczające naturę, są i przedmioty w innym porządku niż natura ludzka. Nie należy twierdzić, że jednakowe poznaje się przedmioty z obu porządków. A w samym porządku bytów naturalnych pewne przedmioty poznaje się przy pomocy oświecenia, pewne znów bez oświecenia. Czy jednak rzeczywiście w porządku naturalnym poznaje się przy pomocy oświecenia, skoro to jest oświecenie podobne do oświecenia w porządku bytów, które są *credibilia*. Teksty oczywiście rozstrzygną sprawę.

Te wszystkie uwagi nie rozwiązują jeszcze problemu poznania czystej prawdy. Można najpierw pytać, której grupy elementem jest prawda czysta. Może się okazać, że jest w obu grupach i poznawana jest obydwoma sposobami. Sprawa ta wyjdzie jasno w dalszych rozważaniach. W tej chwili ważne jest jeszcze wciąż wprowadzające zagadnienie różnicy między przedmiotami wiary i przedmiotami poznania *ex puris naturalibus*, przy pomocy więc naturalnych władz poznawczych człowieka.

²¹⁸ *Quidam autem hunc modum sciendi volunt extendere ad omne scibile: dicendo quod nullum verum contingit scire ab homine ex puris naturalibus, sine speciali illustratione divina lumine aliquo supernaturali infuso. Et credunt hoc esse de mente Augustini.* A1 q1 resp, f4B.

²¹⁹ *Non possit ex puris naturalibus in eminentem operationem naturam suam excedentem, quin possit in aliquam operationem naturae suae convenientem et proportionalem [...].* A1 q2 resp, f4vB.

Henryk argumentuje dalej, że człowiek poznaje samodzielnie, ponieważ to jest jego naturalna, najbardziej właściwa czynność. Jeżeli nie poznawałby samodzielnie, nie wykonywałby sobie właściwej czynności, co jest nonsensem²²⁰. Bóg umieścił duszę ludzką wśród bytów stworzonych i dał jej naturalne władze poznawcze. Bóg przecież nie czyni niczego na próżno²²¹.

Wynika z tego wszystkiego, że człowiek poznaje samodzielnie, bez pomocy oświecenia. To przekonanie jest u Henryka udowodnione wystarczająco. Poznanie bez pomocy oświecenia dotyczy przedmiotów, znajdujących się w tym samym porządku, w którym znajduje się natura ludzka, jakkolwiek i tu znajdują się przedmioty, poznawane przy pomocy oświecenia, podobnie poznawane jak *credibilia*. Są poza tym przedmioty, właśnie owe *per se et simpliciter credibilia*, które można poznać jedynie przez oświecenie. Przedmioty te są w innym porządku niż natura ludzka.

I takie są pierwsze wnioski Henryka osiągnięte przy rozważaniu pierwszych zasad.

b. Prawda o rzeczy

Henryk pogłębia rozważania ustalające rodzaje prawdy. Określa tym samym coraz precyzyjniej kompetencje intelektu ludzkiego.

Henryk stwierdza najpierw, że przy tworzeniu wiedzy liczy się oczywiście poznanie zmysłowe. Wyniki tego poznania są pewne i osiągnięte siłami czysto naturalnymi²²².

Bezpośrednio ze zmysłami kontaktuje się intelekt w akcie „prostego ujęcia”. Sprawa jednak intelektu ludzkiego jest dość złożona. Henryk przyjmuje, że

²²⁰ *Qui enim non ratiocinat non est homo, non factus est enim homo non ratiocinans [...]. Scire et intelligere maxime sit propria operatio intellectus [...]. Si scire non posset ei contingere ex puris naturalibus, neque ulla operatio omnino, et sic quo ad hoc esset, inferior omnibus creaturis quod est inconvenient.* A1 q2 resp, f4B.

²²¹ *Multum enim est inconveniens ut deus animam humanam fecerit inter res naturales, et sibi non praeparaverit instrumenta naturalia quibus poterit in operationem aliquam naturalem sibi debitam, cum illa praeparaverit allis rebus inferioribus. Multo enim minus deus quam natura aliquid operatur frustra, aut deficit alicui rei in sibi necessariis. Operatio autem animae humanae propria naturalis non est alia quam scire aut cognoscere, absolute ergo concedere oportet quod homo per suam animam absque omni speciali divina illustratione potest aliqua scire aut cognoscere et hoc ex puris naturalibus.* A1 q2 resp, f4vB.

²²² [...] *si ergo large accipiamus scire ad omnem certam notitiam rei ut comprehendat etiam cognitionem sensitivam [...]. Quantum est ex parte sensus, et cognitionis sensitivae, patet quod simpliciter et absolute dicendum est quod contingi aliquid scire et cognoscere certa cognitione sensitiva [...] et hoc ex puris naturalibus.* A1 q1 resp, f4B.

przedmiotem intelektu jest prawda, że intelekt poznaje tylko prawdę²²³. Prawda jest dwojaka: prawda o rzeczy i prawda sama w sobie. W związku z tym inna jest wiedza o prawdzie rzeczy i inna jest wiedza o prawdzie samej w sobie.

Pomijamy w tym paragrafie sprawę prawdy samej w sobie. Podejmujemy zagadnienie pierwsze, mianowicie prawdę o rzeczy.

Zmysły poznają rzecz jako prawdziwą, a nie prawdę o rzeczy²²⁴. Prawdę o rzeczy ujmuje właśnie intelekt. Tę prawdę o rzeczy intelekt poznaje w sądzie. Sąd jest wynikiem czynności „łączenia i rozdzielania” i następuje po akcie „prostego ujęcia”. W tym akcie prostego ujęcia intelekt korzysta z doświadczenia zmysłów. Na swym terenie i dla swoich potrzeb poznaje prawdę w rzeczy prawdziwej. Obie te sytuacje, poznanie więc rzeczy prawdziwej i prawdy o rzeczy²²⁵, Henryk uzasadnia dwoma argumentami.

Argument pierwszy - ze strony intelektu: prawdę ujmuje się nie „prostym ujęciem”, lecz przez „łączenie i rozdzielanie”. Aby intelekt mógł ująć prawdę o rzeczy, musi przedtem być w kontakcie z rzeczą prawdziwą²²⁶.

Argument drugi - ze strony rzeczy: czym innym jest byt rzeczy i czym innym jest prawda o rzeczy. Owszem w rzeczy poznawanej, jako w konkrezie, jej byt i prawda o niej są zamienne. Zamienna jest realnie rzecz prawdziwa i prawda o rzeczy. Nie zmienia to faktu, że pojęcie bytu różni się od pojęcia prawdy o rzeczy²²⁷.

Henryk twierdzi dalej, że przedmiotem poznania jest zawsze byt, a racją poznania bytu jest jego prawda, czyli prawda o nim. Pojęcie bytu jest wynikiem prostego przez intelekt ujęcia rzeczy, jako bytującej, o której informują władze

²²³ *Intellectus [...] nihil sciat nisi verum.* A1 q2 resp, f4vC.

²²⁴ *Sensus enim etiam in brutis bene apprehendit de re quod verum est in ea [...] sed tamen nullius rei veritatem apprehendit sive cognoscit.* A1 q2 resp, f4vC.

²²⁵ *Cognitione igitur intellectiva de re creata potest haberi duplex cognitio. Una qua praecise scit sive cognoscit simplici intelligentia id quod res est. Alia, qua scit et cognoscit intelligentia componente et dividente veritas ipsius rei. In prima cognitione intellectus noster omnino sequit sensum [...]. Et ideo talis intellectus [...] bene potest esse verus concipiendo sive cognoscendo rem sicuti est, quemadmodum et sensus quem sequit, licet non concipiat ut intelligat ipsam veritatem rei certo iudicio percipiendo de ipsa quid sit, ut quid verus homo vel verus color.* A1 q2 resp, 14vC.

²²⁶ *Intellectus veritatem non concipit simplici intelligentia sed solum compositione et divisione. Unde sicut sensus dicitur verus comprehendendo rem sicuti est, non autem comprehendendo eius veritatem: sic et simplex intelligentia, sequens sensura verum vera dicitur, comprehendendo rem sicuti est, non autem comprehendendo eius veritatem.* A1 q2 resp, f4vC.

²²⁷ *Alia est intentio rei qua est id quod est: et alia/qua dicitur vera: licet simul sunt in quacunque re et convertuntur sibi invicem: quia omne ens est verum et econtrario. Ut autem dicit prima propositio de causis, prima rerum creaturarum est esse, et ideo prima intentio comprehensibilis per intellectum est ratio entis.* A1 q2 resp, f4vC.

zmysłowe²²⁸. Pojęcie prawdy o rzeczy jest wynikiem czynności „łączenia i rozdzielania”, czynności więc następnej po akcie „prostego ujęcia”. Wynik ten polega na ujęciu rzeczy w jej stosunku do wzoru²²⁹.

Takie określenie prawdy Henryk ustala przy okazji rozważań o transcendentaliach.

Podstawowe jest pojęcie bytu. Gdy coś nie jest bytem, jest niczym. Każda rzecz, jako byt, może być rozważana także jako jedno, dobro lub właśnie prawda²³⁰.

Rzecz, jest jedna, o ile jest w sobie formalnie niepodzielna i oddzielona od innych rzeczy. Rzecz jest dobra, o ile zdąża do celu, który jest dobry. Rzecz jest prawdziwa, o ile ma w sobie to, co jest podobieństwem do wzoru, według którego jest ukształtowana²³¹.

W tym punkcie zagadnienie prawdy o rzeczy staje się zagadnieniem wzoru. Henryk przechodzi po prostu do szczegółowego i bardzo ważnego problemu relacji między rzeczą, pojęciem i Bogiem. Po rozpatrzeniu tego problemu zagadnienie poznania bez pomocy oświecenia będzie już bliskie rozstrzygnięcia.

c. Problem idei wzorczej

Pierwszym pojęciem o rzeczy jest pojęcie bytu. Pojęcie to intelekt ujmuje bezpośrednio w rzeczy. Drugim pojęciem jest pojęcie prawdy o rzeczy²³², z którą to rzeczą intelekt już poznawczo się skontaktował.

Poznanie, którego wynikiem jest prawda o rzeczy, jest poznaniem właściwym człowiekowi. Jest bowiem poznaniem bez pomocy oświecenia. I jest wiedzą o rzeczy. A znać prawdę o przedmiocie poznania, to jest właśnie poznać (*proprie scire*)²³³.

²²⁸ *Intentio entis non intelligitur nisi sub ratione veri quod est per se obiectum intellectus: non tamen verum in eo quod est ratio intelligendi ens, est obiectum intellectus sicut est ens. Ratio enim veri est ratio intelligibilitatis in quocunque. A1 q2 resp, f4vC.*

²²⁹ *Verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar. A1 q2 resp, f5D.*

²³⁰ *Intentio entis in omnibus aliis rerum intentionibus includit tam universalibus, quam particularibus quid enim non est ens nihil est [...] Post intentionem autem entis proximiores sunt in re illae intentiones, universales, quae sunt unum, verum, et bonum. A1 q2 resp, f4vD. Quaelibet res sub intentione entis existens, tripliciter potest considerari A1 q2 resp, f5D.*

²³¹ *In eo enim quaelibet res est una, quo in se est indivisa formaliter et a quolibet alio divisa [...]. Intantum enim quaelibet res est bona inquantum respicit finem qui bonus est [...]. Intantum enim vera est quaecunquae res, inquantum in se continet quod exemplar eius repraesentat. A1 q2 resp, f5D.*

²³² *Quia igitur verum dicit intentionem rei in respectu ad suum exemplar, quae non est prima sed secundaria: ens enim dicit intentionem rei primam et absolutam A1 q2 resp, f5D.*

Należy jednak dobrze rozważyć, czy takie poznanie jest poznaniem samodzielnym i czy człowiek samodzielnie poznaje.

Henryk więc ustala, że poznanie właściwe człowiekowi jest poznaniem prawdy o rzeczy. Prawda o rzeczy jest ujęciem związku rzeczy z jej wzorem. Nosicielem wzoru jest Bóg. Poznanie więc właściwe człowiekowi polega, można tak zrozumieć Henryka, na myślowym dotarciu poprzez ideę wzorczą i oczywiście przy pomocy odpowiedniego sądu (*compositione et divisione*) aż do Boga. Skoro prawda o rzeczy jest wykryciem w rzeczy tego, co jest jej podobieństwem do wzoru²³⁴, będącego w Bogu, poznanie tej prawdy jest poznaniem relacji między rzeczą a Bogiem, jest jednocześnie poznaniem członów tej relacji, a więc i rzeczy i Boga. Co do tego Henryk nie ma wątpliwości. Bada tylko, czy takie poznanie może się dokonać bez pomocy oświecenia boskiego²³⁵.

Prawda, która polega na podobieństwie między rzeczą a jej wzorem (*conformitas rei cognitae ad suum exemplar*), jest wtedy prawdą, gdy rzecz i jej wzór są podobne²³⁶. Henryk w tej kwestii nawiązuje do Anzelma i Platona i stwierdza, że wzór jest dwojaki. Wzór pierwszy to *species universalis*, istniejąca w duszy, coś więc, co jest wypracowane i stąd zmienne. Wzór drugi to *ideales rationes*, idee wzorcze, bytujące w umyśle Boga²³⁷.

Wzór pierwszy może być rozważany jako, jak byśmy dziś powiedzieli, pojęcie samo w sobie, a więc coś poza poznającym intelektem i może być rozważany jako znak

²³³ *Intentio enim vcritatis in re apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar [...], intellectus veritatem rei non cognoscit nisi componendo et dividendo: quod non potest facere sensus, et ideo talis intellectus potest cognoscere de re quod non potest cognoscere sensus, nec etiam intellectus qui est simplicium intelligentia [...]. De isto igitur modo sciendi et cognoscendi aliquid per intellectum quo scitur veritas rei, quod est proprie scire. A1 q2 resp, f5D.*

²³⁴ *Veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar. A1 q2 resp, f5E.*

²³⁵ [...] *de isto igitur modo sciendi et cognoscendi aliquid per intellectum quod scitur veritas rei, quod est proprie scire: utrum ex puris naturalibus possit homo scire aliquid sine omni speciali illustratione divina adhuc restat dubitatio. A1 q2 resp, f5D.*

²³⁶ *Vera intantum vera sunt in quantum principalis unius similia sunt. A1 q2 resp, f5E.*

²³⁷ *Duplex exemplar: quoddam factum atque elaboratum: quoddam perpetuum atque immutabile. Primum exemplar rei est species eius universalis apud animam existens [...], secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes ad quod Plato dicit deum mundum instituisse: sicut artifex ad exemplar artis in mente sua facit domum. A1 q2 resp, f5rE; [...] exemplar aeternum lucens in eius (quantum ex parte Dei) intelligentia. A1 q3 resp, f 10vG.*

formalny, jakiś, jak mówi Henryk, *conceptus mentis*, racja poznania, znajdująca się właśnie w intelekcie²³⁸.

Ustalając pojęcie wzoru w znaczeniu *conceptus mentis* Henryk nawiązuje do poglądu Arystotelesa i Augustyna. Przyznaje, że głosi poglądy zgodne z ich stanowiskiem.

J. Paulus twierdzi, że Henryk w ogóle jest zgodny z Arystotelesem, którego uzupełnia refleksją augustyńską²³⁹.

Należy zauważyć, że rzeczywiście ważne jest to powoływanie się Henryka na Arystotelesa i Augustyna. Pozwoli bowiem przy klasyfikowaniu, wypracowanej przez Henryka teorii poznania Boga, wyraźnie nawiązać do Arystotelesa i Augustyna, by rozstrzygnąć, czy Henryk głosi egzemplaryzm typu arystotelesowskiego, tzn., że istnienie idei wzorczej w Bogu wykrywa się rozumowaniem, czy też Henryk głosi egzemplaryzm typu augustyńsko-platońskiego, tzn. że ideę wzorcą w Bogu poznaje się bezpośrednio, jako obecny przedmiot poznania.

Egzemplaryzm nie jest mimo wszystko zagadnieniem typowo arystotelesowskim. I samo pojęcie prawdy nie jest u Henryka arystotelesowskie. Jest nawiązaniem do arystotelesowskiej teorii pojęć, będących znakami formalnymi. Jest jednak bardziej, podobnie jak u Augustyna, drogą do poznania Boga. Dzięki teorii idei wzorczych Henryk daje intelektowi możliwość poznawczego dotarcia do Boga bez pomocy oświecenia. Jeżeli wykrycie tej idei w Bogu uzyskuje się według Henryka na drodze rozumowania, można stwierdzić, że Henryk głosi egzemplaryzm typu arystotelesowskiego.

Egzemplaryzm, rozumiany w ten sposób, że idea wzorcza bytuje w Bogu, z konieczności wiąże się z drugim, ustalonym przez Henryka, rodzajem wzoru: wzór drugi to *ideales rationes*.

Przy pomocy pierwszego wzoru, którym jest właśnie *species universalis*, rozumiana jako pojęcie samo w sobie, nie może człowiek poznać prawdy o rzeczy. Przy

²³⁸ *Exemplar primum [...] homo potest dupliciter aspicere, uno modo ut ad obiectum cognitum descriptum extra cognoscentem [...], alio modo ut ad rationem cognoscendi descriptam in cognoscente. Al q2 resip, f5E.*

²³⁹ [...] *une théorie de l'activité autonome de l'esprit, où se marque l'influence profonde de S. Augustin. J. Paulus, Henri de Gand - Essai sur les tendances de sa métaphysique, Paris 1938, s. 4.*

pomocy pierwszego wzoru, rozumianego jednak jako pojęcie, znajdujące się w intelekcie, człowiek może tę prawdę poznać²⁴⁰. Prawda ta jednak nie jest pewna i bezbłędna. Jest bowiem wyabstrahowana z rzeczy zmiennej, a więc także zmienna. Poza tym dusza będąca bytem zmiennym, nie może spowodować, by przyjmowane przez nią pojęcie prawdy o rzeczy stało się bezbłędne²⁴¹.

Z tego najpierw wynika, że jest podwójna prawda: prawda o rzeczy i prawda o jej idei wzorczej. I jest też dwojaki sposób poznania prawdy²⁴². Pierwszy polega na tym, że przy pomocy pojęcia o rzeczy, przy pomocy więc wzoru, znajdującego się w intelekcie ludzkim, poznajemy samą rzecz. Drugi sposób polega na tym, że w tej samej prawdzie o rzeczy wykrywamy podobieństwo rzeczy do *idéales rationes* w umyśle Boga.

Henryk mówi o tym, że jako byt zmienny, nie może spowodować niezmienności i stąd bezbłędności prawdy. Nie może tej bezbłędności spowodować też zmienna rzecz poznawana. Henryk dodaje za Augustynem, że wobec tego racja poznania pewnego jest ponad duszą. Tą racją jest niezmienna idea wzorcza, jako prawo tworzenia pojęć pewnych²⁴³.

To nie jest jeszcze czysta prawda, prawda sama w sobie. To jest racja poznawalności, *lex omnium artium*, czyli owo prawo tworzenia pojęć pewnych, idea wzorcza w umyśle Boga.

„Należy się zgodzić, że umysł ludzki tę prawdę poznaje”. I wystarczy, że jest ona ponad ludzkim umysłem. Powoduje bowiem, że intelekt uzyskuje poznanie pewne i

²⁴⁰ *Primo modo impossibile est cognoscere veritatem rei aspiciendo ad suum exemplar: sed solum contingit de ea habere imaginariam apprehensionem [...], secundo igitur modo scilicet aspiciendo ad exemplar acceptum ab ipsa: ut ad rationem cognoscendi in ipso cognoscente: bene potest aliquo modo veritas ipsius rei cognosci formando conceptum mentis de re conformem illi exemplari. A1 q2 resp, f5E.*

²⁴¹ *Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur certa omnino et infallibilis notitia veritatis, hoc omnino est impossibile [...]. Prima ratio est quod exemplar tale eo quod abstractum est a re transmutabili, necesse habet aliquam rationem transmutabilis [...]. Omne exemplar quod (anima humana [...]) mutabilis recipit a rebus naturalibus [...] necessario aequalis vel maioris mutabilitatis est cum ipsa. A1 q2 resp, f5vE.*

²⁴² *Sic ergo patet quod duplex est veritas et duplex modus sciendi veritatem. A1 q2 resp, f5vF.*

²⁴³ *Immutabilem veritatem per quam anima habet certam scientiam esse super animam. Lex omnium artium cum sit omnino immutabilis. A1 q2 resp, f5vE. Fit autem ars cum ex multis experimento intellectus una fit universalis de similibus acceptio. A1 q2 resp, f5E.*

bezbłędne. Intelkt nie może jej oceniać, badać jej pewności. Właśnie odwrotnie, w jej świetle intelekt ocenia wszystko, co jest poznane przez człowieka²⁴⁴.

Jest więc oczywiste, że według Henryka poznajemy zmysłami i intelektem. Poznanie intelektem charakteryzuje specjalnie człowieka. Poznanie to polega na ujęciu bytu rzeczy i prawdy o rzeczy. Prawda o rzeczy jest ujęciem podobieństwa rzeczy do jej wzoru. Wzorem tym z jednej strony jest pojęcie, urobione przez intelekt na podstawie rzeczy i spełniające rolę racji poznania tej rzeczy, z drugiej strony wzorem tym jest idea wzorcza w umyśle Boga.

Ta idea wzorcza, jak wiemy, istnieje ponad intelektem, a świadczy o jej istnieniu fakt prawdziwości poznania. Powoduje bowiem poznanie pewne i bezbłędne. Sam zresztą intelekt dostrzega ją w pojęciu prawdy, które jest przecież ujęciem w rzeczy jej podobieństwa do wzoru. Henryk twierdzi, że tę ideę wzorczą intelekt „widzi *mens vero humana* [...] *talem legem* [...] *quae veritas dicitur* [...] *videre concessum est*”.

I tu pojawia się problem: czy ideę wzorczą w Bogu intelekt widzi bezpośrednio, czy raczej właśnie wykrywa ją rozumowaniem. Dodajmy, że ewentualnie wykrywając tę ideę w Bogu intelekt wykrywa także Boga.

Henryk wyjaśnia całą sprawę. Twierdzi, że „poznajemy zawsze poprzez prawdę, która jest w intelekcie. Ta prawda znajdując się, jako wzór, w intelekcie bytuje tym samym poza czystą prawdą i w jakiś sposób intelekt formuje. Prawda zresztą jest zawsze wzajemną odpowiednością rzeczy i intelektu. Rzecz więc poprzez prawdę kształtuje duszę. Oddziaływa na nią między innymi w taki sposób, że dusza swym intelektem, przy pomocy kształtującej ją prawdy o rzeczy, tę rzecz poznaje. Rzecz nie może sobie nadać swego podobieństwa do idei wzorczej. I dusza nie może tego podobieństwa rzeczy narzucić. Właśnie je odczytuje w rzeczy. To podobieństwo jest w rzeczy czymś stałym. Nie może więc go przekazać duszy zmienna rzecz. Może to podobieństwo ukazywać poznającej przez intelekt duszy jedynie sama tylko idea wzorcza. Konieczne jest, aby dusza była ukształtowana przez niezmienną ideę rzeczy. Rzeczy bowiem są prawdziwe tylko dzięki wzorczej idei niezmiennej prawdy.

²⁴⁴ *Mens vero humana cui talem legem videre concessum est mutabilitatem pati possit erroris: satis apparet super mentem nostram esse legem quae veritas dicitur: quae sola sufficit ad rectificandum mentem commutabilem et obliquabilem in infallibili cognitione de qua non habet mens iudicare: sed per illam de omni alio, de omni enim eo quod est inferius mente. A1 q2 resp, f5vE.*

Konieczne jest dalej, aby ta niestworzona prawda, jako idea wzorcza, kształtowała intelekt, ponieważ ukształtuje go wtedy proporcjonalnie do wzoru, który dla poznawanych przez nas rzeczy bytuje w przedwiecznej prawdzie²⁴⁵. Pierwszy wzór wycisnął podobieństwo prawdy i w rzeczy i w duszy²⁴⁶.

Należy zaraz zaznaczyć, że to kształtowanie intelektu i wyciśnięcie wzoru na duszy odbywa się w porządku przyczynowania sprawczego, dotyczącego stwarzania lub utworzenia władz poznawczych, zdolnych do poznania. Nie dotyczy porządku poznawania, jako czynności poznawczej. Henryk rozróżnia czynność fizyczną w poznawaniu i czynność *per se* poznawczą. Idea wzorcza kształtuje duszę w tym sensie, że czyni ją zdolną do wykonania czynności poznawczej, a samą czynność poznawczą spełnia już ukształtowany intelekt, czyli dusza nastawiona na poznanie, a więc na wydobycie prawdy z rzeczy. O takim rozwiązaniu sprawy rozstrzyga tekst, w którym Henryk określa wpływ pierwszych inteligencji na poznanie ludzkie. Porównuje ten wpływ do wpływu pierwszego motoru. Jest to więc wpływ tego typu, że rzecz zostaje wprawiona w ruch jako rzecz, a wykonywana przez nią czynność jest już jej czynnością²⁴⁷. I inny tekst: „idea wzorcza nie jest przyczyną wiedzy o rzeczy, jest przyczyną samej rzeczy”²⁴⁸. Stąd Bóg nie ma wpływu na wyniki poznania, a tylko na władzę poznawczą, jako władzę. Władzę, czyli duszę, spełniającą czynność poznawania.

²⁴⁵ *De universis quae intelligimus, intus, praesentem ipsi menti consulimus veritatem [...] ad hoc quod aliqua conceptio in nobis de veritate rei extra vera sit sincera veritate, oportet quod anima in quantum per eam est informata sit similis veritati rei extra: cum veritas sit quaedam adaequatio rei et intellectus [...] anima de se sit mutabilis a veritate in falsitatem: et ita in quantum est de se non sit veritate cuiusquaeque rei informata, sed informabilis, nulla autem res seipsam formare potest: quia nulla res potest dare quod non habet: oportet ergo quod aliquo alio sincera veritate de re informetur, hoc autem non potest fieri per exemplar aliquod acceptum a re ipsa [...]. Necesse est ergo quod ab exemplari incommutabilis veritatis formatur [...] sicut eius veritate vera sunt quaecunquae vera sunt [...]. Necesse est igitur quod illa veritas increata in conceptu nostro se imprimat: et ad characterem suum conceptum nostrum transformet: et sic mentem nostram expressa veritate de re informet similitudine illa quam res ipsa habet apud primam veritatem. A1 q2 resp, f2L.*

²⁴⁶ *Eadem idea veritatis qua habet res suam veritatem in se, habeat de ea veritatem ipsa anima. A1 q3 resp, f10G.*

²⁴⁷ *Dico autem ex puris naturalibus non excludendo generalem influentiam primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectuali et cognitiva. Sicut primum movens movet in omni motu cuiuslibet rei naturalis, nec impedit illa influentia generalis adiuvens ad cognoscendum, quin cognitio illa dicatur fieri ex puris naturalibus. A1 q2 resp, f4vB.*

²⁴⁸ [...] *exemplar aeternum: quod erat causa rei et quod etiam non agit ad generandum notitiam et scientiam. A1 q4 opinio media, f12vE.*

Człowiek więc, według Henryka, poznaje idee wzorcze. I poznaje je w Bogu. Te idee nie są tym samym, co Bóg²⁴⁹. Są racją niezmienności prawdy o rzeczy. Prawda o rzeczy, urobiona przez intelekt, sama z siebie jest właśnie zmienna, ponieważ i rzecz, nosząca w sobie odczytane przez intelekt podobieństwo do wzoru, jest zmienne i zmienna jest dusza, tworząca pojęcie prawdy.

Te idee wzorcze człowiek poznaje na drodze rozumowania. Skoro rzeczy są zmienne, a obok tego skoro podobieństwo rzeczy do jej wzoru jest niezmienne, właśnie sama idea wzorcza jest racją stałości tego podobieństwa w poznawanym przedmiocie.

Henryk przyjmuje więc nie tylko, że jest różnica między prawdami naturalnymi i prawdami wiary, że jest różnica między prawdą o rzeczy, wzorczą ideą prawdy i prawdą czystą. Że prawdę o rzeczy i wzorczą ideę prawdy oraz podmiot, w którym idea wzorcza bytuje, Boga, człowiek poznaje bez pomocy oświecenia. Henryk także przyjmuje, że ideę wzorczą prawdy człowiek wykrywa rozumowaniem. Wykrywa ją *apud primam veritatem*, jako rację stałości prawdy o rzeczy, rację bytującą w Bogu.

Intelekt ludzki bez pomocy więc oświecenia swymi naturalnymi władzami poznawczymi na drodze rozumowania poznaje prawdę o rzeczy, ideę wzorczą, i Boga, jako podmiot idei wzorczych prawdy.

Intelekt ludzki nie poznaje więc Boga bezpośrednio, jako obecnego dla władz poznawczych przedmiotu poznania, lecz poznaje Boga na zasadzie wniosku, że właśnie w Bogu bytują niezmienne idee wzorcze prawdy, warunkujące stałość i bezbłądność prawdy, odczytywanej przez zmienną i niedoskonałą duszę w zmiennych i niedoskonałych rzeczach.

Henryk poza tym powie krótko: „ktokolwiek poznaje tę lub inną prawdę, poznaje prawdę w ogóle, którą jest sam Bóg”. „Ktokolwiek poznaje prawdę wzorczą, poznaje Boga, ponieważ prawda wzorcza bytuje w Bożej inteligencji”²⁵⁰.

²⁴⁹ *Perfecta [...] informatio veritatis non habetur nisi ex similitudine veritatis menti impressa de re cognoscibili ab exemplari veritate.* A1 q2 resp, f7L. *Exemplar aeternum lucens in eius (dei) intelligentia.* A1 q3 resp, f10vG.

²⁵⁰ *Quicumque videt verum hoc aut verum illud videt verum simpliciter in universali quod deus est. Sicut qui videt bonum hoc vel bonum illud in universali videt bonum simpliciter quod deus est.* A1 q2 ad5, f8R. *(Quantum vero ex parte dei ratio [...] conceptus rei [...] est exemplar aeternum lucens in eius intelligentia.* A1 q3, resp, f10vG).

d. Prawda czysta

Następuje w tekstach Henryka rzecz zdumiewająca. Henryk utożsamia prawdę czystą z Bogiem i jednocześnie twierdzi, że nie jest możliwe poznanie czystej prawdy bez pomocy oświecenia. „Filozofowie właśnie mówią o doskonałym poznaniu Boga (*cognitionem dei*). Takiego jednak poznania boskiego wzoru (*divini exemplaris*) człowiek nie osiągnie bez pomocy oświecenia”²⁵¹. Henryk zamiennie używa terminu „Bóg” i terminu „wzór”. Lektura tekstów Henryka, i raczej pobieżna, wywołuje w ogóle wrażenie, że jakkolwiek samodzielnie poznajemy prawdę o rzeczy i ideę wzorcą prawdy, a nawet Boga jako podmiot idei, to jednak nie poznajemy samodzielnie Boga, jako prawdy samej w sobie, prawdy czystej. Z drugiej strony Henryk bardzo podkreśla, że byłoby nonsensem, gdyby człowiek nie poznawał prawdy siłami naturalnymi. I owszem Henryk twierdzi, że człowiek poznaje prawdę bez pomocy oświecenia.

Nie poznajemy czystej prawdy, a jednocześnie powinniśmy poznać prawdę czystą. Czy więc poznajemy tylko niektóre prawdy, a prawdy czystej nie poznajemy?

Problem rzeczywiście polega na ustalaniu, czym jest według Henryka czysta prawda.

Wiemy już tyle, że wartość prawdy o rzeczy zależy od podobieństwa tej rzeczy do idei wzorczej prawdy. Wiemy także, że intelekt poznaje ideę wzorcą, a jednocześnie poznaje podmiot, w którym idee wzorcze bytują. Wiemy poza tym, że poznanie tych rzeczy jest *proprie scire* człowieka. Że to jest więc poznanie proporcjonalne do natury poznania ludzkiego. Że to właśnie człowiek poznaje bez pomocy oświecenia.

Henryk zwraca uwagę na twierdzenie filozofów, według których poznanie Boga jest wtedy właściwym poznaniem Boga, gdy jest uzyskane siłami naturalnymi²⁵². Henryk zresztą wyraźnie pokazuje to rozumowanie, które prowadzi do wykrycia podmiotu idei wzorczych, a więc Boga. Niezależnie od tego wszystkiego Henryk dodaje, że „doskonałego poznania Boga człowiek nie osiągnie bez pomocy oświecenia

²⁵¹ *Posuerunt philosophi perfectam haberi cognitionem dei [...]. Ad talem autem cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere ex puris naturalibus sine speciali illustratione: nec etiam in vita ista lumine communis gratiae.* A1 q2 resp, f6vJ.

²⁵² *Posuerunt philosophi perfectum haberi cognitionem dei quantum ex puris naturalibus haberi poterit.* A1 q2 resp, f6vj.

(*perfectam cognitionem dei homo non potest attingere sine speciali illustratione*)”. Na czym polega według Henryka to doskonale poznanie?

Należy raz jeszcze zwrócić uwagę najpierw na to, że Henryk użył zamiennie terminu *cognitio Dei* i terminu *cognitio divini exemplaris*. Poznanie więc idei wzorczej i poznanie Boga jest tym samym. Byłoby jednak uproszczeniem uznać, że Henryk wyraża tu tę jedną tylko, wyżej sformułowaną myśl.

Henryk w innym miejscu powie za Augustynem, że w „Bogu wszystko jest Bogiem”. Dodajmy więc, że rzeczywiście należy utożsamić z Bogiem idee wzorcze. Henryk stwierdzi jednak i to, że idea wzorcza jest działalnością Boga, polegającą na tworzeniu rzeczy według *ideales rationes*, które bytują w umyśle Boga²⁵³. I dzięki tym racjom wzorczym człowiek w ogóle poznaje²⁵⁴. Poznaje dzięki ideom wzorczym pierwszej prawdy (*in rationibus primae veritatis*).

Wynika z tego, że owszem czym innym jest oczywiście prawda o rzeczy i idea wzorcza w Bogu. Że, czym innym jest sam Bóg i bytujące w Nim idee wzorcze. Wynika także i to, że idee wzorcze utożsamiają się z Bogiem. Że poznanie idei jest poznaniem Boga.

Te sprzeczne wnioski byłyby rzeczywiście sprzeczne w wypadku gdyby nie powiązało się z nimi bardzo ważnej uwagi Henryka. Uwaga ta jest następująca: czystej prawdy, a to nie znaczy prawdy w ogóle, czy też Boga w ogóle, lecz czystej prawdy samej w sobie, prawdy w jej istocie, Boga więc w Jego istocie, w istocie samej w sobie, człowiek bez pomocy oświecenia nie poznaje. Nie chodzi tu o istotę prawdy w sensie bezbłędnej prawdy. Taką prawdę intelekt ludzki poznaje w samodzielnym rozumowaniu. Chodzi o prawdę, którą jest Bóg w swej istocie.

Mówiąc o tym, że człowiek nie poznaje prawdy samej w sobie, Henryk ma na myśli porządek teologiczny. Nawet więcej, porządek teologiczno-mistyczny. Henryk po prostu ten sam przedmiot poznania, Boga jako prawdę wszystkich porządków poznania, właśnie w swych tekstach rozpatruje jednocześnie od strony kilku porządków.

²⁵³ *In deo (inquit) omne quod dicitur idipsum est. A1 q2 resp, f7L. Secundum exemplar est ars divina continens omnium rerum ideales rationes, ad quod Plato dicit deum mundum instituisse: sicut artifex ad exemplar artis in mente sua facit domum. A1 q2 resp, f5E.*

²⁵⁴ *Hoc ergo modo qui mente excedent aliquid veritatis syncerae intelligit in rationibus primae veritatis intelligit. A1 q2 resp, f7vL.*

Pełniejsze jest ewentualne poznanie bezpośrednio samej istoty Boga niż poznanie Boga poprzez rozumowanie, wykrywające Go, jako podmiot idei wzorczych. Poznanie jednak bezpośrednio istoty Boga nie jest nam dostępne w tym życiu. Wyjątkowo może dostępne jest niektórym ludziom dzięki specjalnemu oświeceniu.

Poznanie więc czystej prawdy samej w sobie Henryk rozpatruje w porządku teologicznym. I poznanie przez oświecenie odnosi do poznania samej istoty Boga w tym właśnie teologicznym porządku. Nie wynika z tego, że człowiek w ogóle nie poznaje samodzielnie prawdy, a tym samym Boga, jako prawdy czystej. Owszem poznaje Boga, jako prawdę czystą, po prostu Boga jako Boga, lecz w porządku filozoficznym, siłami naturalnymi na drodze rozumowania, Boga, jako podmiot idei wzorczych, warunkujących pewność poznawanej przez człowieka prawdy o rzeczy. To nie jest oczywiście i z konieczności nie może być poznanie samej Bożej istoty. Poznanie Boga w jego istocie nie jest *proprie scire* człowieka. Jest darem.

Twierdzenie, że według Henryka jest możliwe poznanie czystej prawdy bez pomocy oświecenia, można przyjąć wtedy, jeżeli się uzna, że Henryk owszem utożsamia czystą prawdę z Bogiem, lecz wyróżnia poznanie Boga w ogóle według *proprie scire* człowieka i poznanie samej istoty Boga, poznanie więc przekraczające możliwości natury ludzkiej.

Podaję argumenty, a więc teksty, że rzeczywiście według Henryka poznanie istoty Boga jest poznanem pozanaturalnym. Z tego da się wyprowadzić wniosek, że poznanie Boga bez oświecenia jest możliwe, gdy nie jest poznawaniem istoty Boga, lecz rozumowym ujmowaniem Boga, jako podmiotu idei wzorczych prawdy. I da się wyprowadzić także wniosek dalszy, że termin „czysta prawda” znaczy u Henryka raz prawdę pewną, bezbłędną, samego Boga w ogóle, i z drugiej strony znaczy w Bogu jego własną istotę.

Henryk stwierdza, że Augustyn uzasadnił niemożliwość poznania istoty Boga bez oświecenia. Myśl Augustyna jest następująca: „w Bogu wszystko jest Bogiem. Bóg jest tym, który jest. Oczywiście takiej istoty człowiek w żadnym wypadku nie pozna w tym życiu. Bóg przebywa w niedostępnym nam świetle, które poznamy dopiero po śmierci. Może się zdarzyć, że Bóg wyjątkowo niektórym ludziom pozwoli poznać swą istotę. Właśnie Mojżesz i Paweł jeszcze w tym życiu widzieli Boga w jego istocie. Bez

tej jednak specjalnej łaski, bez specjalnego oświecenia, nie jest możliwe w tym życiu poznanie istoty Boga siłami czysto naturalnymi²⁵⁵.

Henryk więc za Augustynem wyraźnie wskazuje na specjalny w tym życiu porządek kontaktów człowieka z istotą Boga, z istotą Boga jako tego, który jest (*verissime potest dicere ego sum qui sum*). Człowiek takiej prawdy, tak rozumianego Boga, czyli tak rozumianej czystej prawdy nie pozna (*talis est ut de eius visione nihil in hac vita sibi usurpare mens humana audeat*). A poza tym doświadczenie Mojżesza i Pawła, jak wiemy, nie jest przecież poznaniem filozoficznym.

Po zreferowaniu myśli Augustyna, jako zresztą rozwiązania, Henryk powołuje się jeszcze na Platona, by dodać swymi słowami i rozstrzygnąć, że „czystą prawdę poznaje się tylko dzięki światłu prawdy niestworzonej”. Henryk powie to zresztą jeszcze wyraźniej: „należy zdecydowanie i ostatecznie stwierdzić, że człowiek nigdy siłami naturalnymi nie pozna samej prawdy czystej z utworzonych przez siebie pojęć rzeczy. Pozna czystą prawdę jedynie dzięki pomocy oświecenia, którego udziela Bóg dowolnie według swego uznania²⁵⁶”.

Henryk wreszcie poznanie istoty Boga *expressis verbis* umieszcza w porządku ponadnaturalnym. Twierdzi mianowicie, że „choć człowiek w sposób naturalny pragnie poznać rzeczy, które poznaje się tylko w sposób nadnaturalny, jednak nie pozna ich (*quae sunt supernaturaliter cognoscenda*) bez specjalnego oświecenia²⁵⁷”. „To

²⁵⁵ *Ad cognitionem divini exemplaris homo non potest attingere sine special) illustratione [...] secundum quod dicit Augustinus [...]. Tua [...] essentia et species [...] et forma [...] est id quod est [...]. Haec verissime potest dicere ego sum qui sum. Haec tanta et talis est ut de eius visione nihil in hac vita sibi usurpare mens humana audeat: quod solis electis tuis [...] in subsequenti remuneratione reservas. Secundum quod dicitur super illud habitat lucern inaccessibilem quam nullus hominum vidit: sed nec videre potest, scilicet in hac vita: post autem videbitur. Et quod in hac vita videri non potest verum est nisi per donum gratiae specialis: qua homo per raptum a sensibus abstrahitur quod Moyses et Paulus deum viderunt in hac vita per essentiam [...] quia cum ad ipsius divinae naturae exemplar videndum non potest attingere homo ex puris naturalibus sine speciali divina illustratione. A1 q2 resp. f6vJ.*

²⁵⁶ *Dicendo quod nulla certa et infallibilis notitia veritatis syneerae a quocunque potest haberi nisi aspiciendo ad exemplar lucis et veritatis increatae. A1 q2 resp, f6vK. Absolute ergo dicendum quod homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo: sed solum illustratione luminis divini [...], sed libera voluntate quibus vult seipsum offert. A1 q2 resp., f8M.*

²⁵⁷ *Naturali e.nim appetitu bene desiderat homo scire etiam Ula quae sunt supernaturaliter cognoscenda quae [...] sine illustratione specialiori non potest attingere. A1 q2 ad arg in opp, f8vS.*

oświecenie jest dane człowiekowi w tym celu, aby bezpośrednio mógł widzieć boską istotę. Nie jest to oczywiście poznanie powszechne właściwe ludziom w tym życiu”²⁵⁸.

Oświecenie służy do poznania istoty Boga i właśnie w znaczeniu teologicznym. Tak samo stawia Henryk sprawę w artykule 24, w kwestii 2, pytając, czy człowiek bez pomocy oświecenia poznaje *quidditas dei*, w dosłownym więc znaczeniu istotę Boga, nie nazywaną już teraz terminem „prawda czysta”. I właśnie tu także powołuje się na przykład Mojżesza i Pawła. Znaczy to więc, że słusznie przez czystą prawdę rozumie się u Henryka Boga w samej jego istocie. Henryk mówi tu wprost, że jakkolwiek nie może człowiek poznać Bożej istoty w tym życiu w sposób naturalny, może jednak poznać ją *in raptu* dzięki specjalnej łasce, podobnie jak Paweł i Mojżesz. Tę łaskę Bóg daje ludziom sam według swej woli²⁵⁹.

Nie należy więc w odniesieniu do Henryka twierdzić, że człowiek samodzielnie, lecz ostatecznie nie dociera poznawczo siłami naturalnymi do samej czystej prawdy. W takim sformułowaniu pomieszane są dwie dziedziny, filozofia i teologia.

Według Henryka nie poznajemy Boga w jego istocie bez pomocy oświecenia. I słusznie, ponieważ poznanie istoty Boga nie przysługuje człowiekowi w tym życiu. Poznajemy jednak istotę Boga niekiedy jeszcze w tym życiu *per raptum*. Niezależnie od tego poznajemy, że Bóg jest, ponieważ jest podmiotem idei wzorczych. I to wykazuje nam rozumowanie, w którym analizujemy problem trwałości prawdy. Taki wynik filozofowi wystarcza. Człowiek do końca poznaje samodzielnie. Nie dyskwalifikuje jego samodzielności to, że nie poznaje istoty Boga. Poznanie istoty Boga jest zawsze darem porządku pozanaturalnego.

Dochodzimy do wniosku, że Henryk po prostu rozróżnia czystą prawdę, jako Boga w ogóle i przyczynę prawdy niezmiennej oraz czystą prawdę, jako w poznawanym siłami naturalnymi Bogu jego samą w sobie istotę. Tej istoty, czyli czystej prawdy w drugim znaczeniu, człowiek żyjąc na ziemi nie poznaje bez pomocy

²⁵⁸ *Et est advertendum quod lux ista quando illuminat mentem directo aspectu, tunc illuminat ad videndum iamquam obiectum ipsam divinam essentiam quae ipsa est: quod modo in vita ista facere non potest.* A1 q3 resp, f9vE.

²⁵⁹ *In raptu autem ex gratia privilegiata bene potest videri et in vita ista: sicut viderunt eum Paulus et Moyses.* A24 q2 resp, f138J. *Quidditas autem divina nulla necessitate: sed sua mera voluntate visibilis est creaturae.* A24 q1 resp. f137B,

oświecenia. Prawdę czystą w pierwszym znaczeniu człowiek poznaje siłami naturalnymi bez pomocy oświecenia boskiego.

e. *Illustratio* - oświecenie

Tekst Henryka określa wyraźnie rolę oświecenia w poznaniu ludzkim: *lux ista [...] illuminat mentem [...] ad videndum [...] ipsam divinavi essentiam*²⁶⁰. Przy pomocy oświecenia poznaje człowiek niekiedy jeszcze w tym życiu istotę Boga. Jest to wyjątkowy przedmiot poznania i wyjątkowy też sposób. Oświecenie więc nie jest u Henryka zagadnieniem, które dotyczy porządku poznania naturalnego.

Zagadnienie to, jakkolwiek w inny sposób, łączy się jednak z problemem pierwszych zasad, prawdy, idei wzorczej i Boga.

Henryk mianowicie stwierdza, że „czystą prawdę poznajemy dzięki działającemu w nas Bogu”²⁶¹. Dzięki więc temu, że Bóg nas oświeca, lub może dzięki temu, że jawi się naszym władzom poznawczym jako bezpośrednio obecny przedmiot poznania. Henryk stwierdza dalej, że zawsze przedmiot powoduje poznanie, zawsze przedmiot wywołuje akt widzenia²⁶². Poza tym Henryk doda, że „światło Boże oświecając umysł przy poznawaniu prawdy samej w sobie, a więc prawdy czystej, nie jest przedmiotem poznania, lecz racją poznania przedmiotu”²⁶³.

Problem więc jest następujący: oświecenie nie dotyczy wyników poznania. Nie jest tym samym co działanie idei wzorczej. Idea wzorcza w porządku naturalnym uzdalnia duszę do poznania. Oświecenie jest zagadnieniem z porządku teologicznego. I nie dotyczy władz poznawczych, lecz przedmiotu. Inaczej mówiąc przedmiot poznawany, w tym wypadku istota Boża, dając oświecenie nie wzmacnia władz poznawczych człowieka, lecz jawi się tym władzom jako przedmiot bezpośrednio obecny. Przy tak zredagowanym problemie można przyjąć, że gdyby nawet według Henryka w poznaniu naturalnym ludzkim konieczne było oświecenie do poznania Boga w porządku filozoficznym, to przyjęcie oświecenia nie przekreśla samodzielności

²⁶⁰ A1q3 resp, f9vE.

²⁶¹ *In actu nostro synceram veritatem intelligendi ex parte dei operantis ipsum in nobis.* A1 q3 resp, f9B.

²⁶² *Ad completionem actus videndi quo lux illustrat ad videndum aliud a se, ut coloratum, tria requiruntur ex parte obiecti quod in nobis operat actum videndi.* A1 q3 resp, f9B.

²⁶³ *Lux nutem divina illustrans mentem in notitiam veritatis simpliciter vel sincere solum se habet ut ratio intelligendi: non ut obiectum visui et intellectui.* A1 q3 resp, f8vA.

poznania ludzkiego. Nie władze są uzupełniane, lub przekształcane, lecz jawi się odpowiednio przystosowany do naszych możliwości poznawczych przedmiot z porządku przekraczającego normalne kompetencje poznawcze człowieka.

Opisując rolę światła słonecznego w poznaniu wzrokowym Henryk także stwierdza, że „światło oświetla rzeczy inne od siebie”. „Światło słońca tak oświetla, że widzi się rzeczy, a nie słońce”²⁶⁴.

Opisując poznanie, dokonywane siłami naturalnymi, Henryk powie, że wieczny wzór, wyciśnięty na duszy, jest racją poznania rzeczy, posiadającej także wyciśnięte w sobie podobieństwo do wiecznego wzoru, bytującego w Bogu²⁶⁵. I w tym sensie Bóg pomaga człowiekowi poznawać. Mówi tu więc Henryk raczej o kryterium poznania, o możliwości rozróżnienia prawdy od fałszu, o warunkach poznania prawdy rzeczy. „Idea wzorcza nie jest bowiem przyczyną wiedzy”²⁶⁶. Owszem jest jej racją.

Znaczy to dalej, że Henryk mówi o tworzeniu zdolności poznawczej w człowieku. Rozróżnia bowiem poznanie jako czynność *per se* poznawczą i poznanie jako czynność fizyczną, poznanie więc tylko jako czynność i poznanie jako czynność poznawczego kontaktowania się z przedmiotem. Tłumaczy to przy okazji omawiania wpływu pierwszych inteligencji. Jak wiemy²⁶⁷ porównuje ich wpływ do wpływu pierwszego motoru. Wpływ ten jest ogólny i nie zmienia faktu, że poznanie pozostaje poznaniem naturalnym, bez pomocy z zewnątrz w poznaniu, jako poznaniu.

Siły naturalne doprowadzają człowieka aż do samej prawdy. Samą już jednak istotą tej prawdy czystej w drugim znaczeniu, Boga więc w Jego istocie, poznaje się przez oświecenie i w taki jednak sposób, że tę czystą prawdę poznaje człowiek swymi władzami poznawczymi, a więc naturalnymi, chociaż towarzyszy temu oświecenie²⁶⁸.

Wynika z tego wszystkiego, że oświecenie w rozumieniu Henryka jest oświeceniem przedmiotu poznania, jest spowodowaniem, że niedostępny poznawczo

²⁶⁴ *Sic autem solum ad videndum et manifestandum alia a se illuminat. A1 q3 resp, f9C. Sicut lux obliquata a sole in medio illuminat ad videndum alia a sole non ipsum solem. A1 q3 resp, f9vF.*

²⁶⁵ *Quantum enim est ex parte rei extra ratio conceptus illius est species eius apud animam: quantum vero ex parte dei ratio eius est exemplar aeternum lucens in eius intelligentia. A1 q3 resp, f10vG.*

²⁶⁶ *Exemplar aeternum non agit ad generandum notitiam et scientiam. A1 q4 opinio media, f12vE.*

²⁶⁷ Por. odn. 247.

²⁶⁸ *Homo synceram veritatem de nulla re habere potest ex puris naturalibus eius notitiam acquirendo solum illustratione luminis divini: ita quod licet in puris naturalibus constitutus illud attingat. A1 q2 resp, f8M.*

przedmiot staje się przedmiotem, który można poznać. Poznaje człowiek swymi władzami poznawczymi, chociaż to jest wyjątkowe, jak w wypadku poznania przez Mojżesza czy Pawła istoty Boga jeszcze w tym życiu. W takiej sytuacji, jeżeli nawet obaliliby tezę, której broni rozprawa, że według Henryka człowiek poznaje Boga bez pomocy oświecenia, nawet wtedy przyjęcie konieczności oświecenia w poznaniu Boga przez człowieka nie dyskwalifikuje samodzielności poznawczej człowieka. Oświecenie bowiem jest nie wspomaganie bezpośrednim władzy poznawczej, lecz jest sposobem pojawienia się przedmiotu poznawczego.

Sam zresztą termin, którym Henryk posługuje się, mianowicie *illustratio*, według słownika *totius latinitatis Torcelliniego* znaczy właśnie „spowodować, że jakaś rzecz jest wyraźna i widoczna”²⁶⁹. Akcent właśnie na przedmiocie.

Ten akcent stawia Henryk, ostatecznie dość wyraźnie. Oto tekst: „W momencie oświecenia światło oświecające tak oświetla umysł, że umysł widzi wprost boską istotę, jako przedmiot swego poznania”²⁷⁰. W kontekście znaczy to tyle, że oświecenie nie przekształca władz poznawczych, ani nie wnosi do intelektu gotowych pojęć, lecz odsłania przedmiot. Tak oświetla to miejsce, w którym znajduje się przedmiot i władza poznawcza, że intelekt ten przedmiot bezpośrednio widzi.

3. ZESTAWIENIE WNIOSKÓW

Pierwszym wynikiem analizy tekstów Henryka jest rozdzielenie porządku poznania naturalnego i porządku poznania pozanaturalnego w tłumaczeniu przez Henryka poznawania czystej prawdy.

Drugim wynikiem tej analizy jest wyprowadzenie, wciąż w oparciu o teksty, wniosków z dokonanego rozdzielenia. Wnioski te są następujące:

- a) istnieją pierwsze zasady, poznawane przez człowieka silami naturalnymi i istnieją także zasady pierwsze, poznawane przez człowieka przy pomocy

²⁶⁹ *Illustro* [...] *illustrare est rem aliquam lucidam et splendidam facere, lucem et splendorem alicui rei afferre. Lexicon totius latinitatis ab Aeg. Torcellini deinde a J. Furlanetto, Patavia 1940, t. II, s. 716.*

²⁷⁰ *Lux ista quando illuminat mentem directo aspectu, tunc illuminat ad videndum tamquam obiectum ipsam divinam essentiam.* A1 q3 resp, f9vE.

oświecenia. Przez pierwsze zasady można rozumieć także rzeczy, czy też przedmioty poznania. Przedmioty poznawane przy pomocy sił naturalnych człowieka istnieją w tym samym porządku, w którym istnieje natura ludzka. Przedmioty poznawane przy pomocy oświecenia są *per se et simpliciter credibilia*, są „same przez się” przedmiotami wiary i nie należą do porządku natury;

b) poznanie właściwe człowiekowi (*proprie scire*) polega na poznaniu prawdy o rzeczy. Ponieważ prawdą o rzeczy jest podobieństwo rzeczy do jej wzoru, poznanie więc właściwe człowiekowi obejmuje poznanie rzeczy, prawdy o rzeczy i idei wzorczej prawdy;

c) rzecz, będąca przedmiotem poznania, jest zmienna. Zmienna jest także dusza, która poznaje. Prawda rzeczy, jako wynik ujęcia przez intelekt, czyli przez duszę w jej akcie poznawania, podobieństwa rzeczy do wzoru, byłaby z konieczności zmienna, gdyby właśnie nie jej związek z ideą wzorcą. Ponieważ prawda jest pewna (skoro bowiem jest prawdą, nie jest czymś niepewnym, przechodzącym z prawdy do fałszu i odwrotnie) istnieje racja tej pewności. Nie jest nią rzecz, ani dusza. Racją bezbłędności prawdy jest idea wzorcza prawdy, bytująca w umyśle Boga, jako w swym podmiocie. Ujęcie w ten sposób Boga jest jeszcze w ramach *proprie scire* człowieka;

d) obok poznania Boga, jako podmiotu idei wzorczych, istnieje poznanie Boga, jako istoty samej w sobie. Poznanie w pierwszym wypadku uzyskuje się siłami naturalnymi, i jest właśnie *proprie scire*, człowieka, poznanie w drugim wypadku jest konsekwencją oświecenia w typie doświadczenia, które przeżył Mojżesz i Paweł. Poznanie w drugim wypadku jako poznanie *in raptu* wyraźnie należy do porządku poza-naturalnego i jest zawsze darem Boga;

e) czysta prawda jest tożsama z Bogiem. Ponieważ Henryk operuje dwoma pojęciami Boga, z konieczności operuje też dwoma pojęciami prawdy czystej. W pierwszym znaczeniu prawda czysta to Bóg, jako przyczyna niezmienności prawdy poprzez idee wzorcze, w drugim znaczeniu prawda czysta to w Bogu jego istota, wzięta sama w sobie;

f) prawdę czystą w znaczeniu Boga, jako działającej przez idee wzorcze przyczyny niezmienności prawdy, człowiek poznaje siłami naturalnymi bez pomocy oświecenia. Prawdę czystą w znaczeniu samej w sobie istoty Boga człowiek poznaje jedynie przy pomocy oświecenia;

g) oświecenie nie jest bezpośrednim udzielaniem pojęć intelektowi, ani przystosowywaniem władzy poznawczej, lecz jest raczej sposobem pojawienia się przedmiotu poznania.

Szczegółowym więc wynikiem analizy tekstów Henryka, a jednocześnie rozwiązującym problem rozprawy, jest uzasadnienie twierdzenia, że człowiek poznaje czystą prawdę bez pomocy oświecenia. Twierdzenie to oparte jest oczywiście na wyróżnieniu dwu znaczeń prawdy czystej, na wyróżnieniu porządku naturalnego bytów i porządku pozanaturalnego oraz na wyróżnieniu poznania właściwego człowiekowi i poznania specjalnego *in raptu*, będącego darem, który polega na udzieleniu się poznawczym boskiej istoty umysłowi ludzkiemu.

ROZDZIAŁ II

LITERATURA PROBLEMU

1. STANOWISKO AUTORÓW WSPÓŁCZESNYCH

a. Opinia E. Gilsona i M. de Wulfa

Chyba właśnie E. Gilson najmocniej w ostatnich latach akcentuje sprawę poznania czystej prawdy u Henryka. W swojej *History of Christian philosophy in the middle ages*, w roku więc 1955 stwierdza, że według Henryka „człowiek w żadnym wypadku nie może poznać czystej prawdy bez pomocy oświecenia boskiego. A nawet przy pomocy oświecenia człowiek bardzo rzadko czystą prawdę poznaje, ponieważ oświecenia udziela człowiekowi według swego uznania sam Bóg raczej wyjątkowo i jako zresztą daru”²⁷¹. Człowiekowi nie należy się to poznanie. Nie osiąga czystej prawdy siłami naturalnymi. A gdyby nawet swymi naturalnymi władzami do czystej prawdy docierał, Bóg może nie udzielić mu jej poznania.

Gilson ciekawie zwraca uwagę na to, że możliwość poznania czystej prawdy przez oświecenie nie rozwiązuje problemu. Oświecenie jest rzadką okazją poznania czystej prawdy. A ponieważ nie poznają czystej prawdy naturalne władze poznawcze człowieka, prawda czysta jest w ogóle nie poznawana. Prawdy więc czystej człowiek nie poznaje ani siłami naturalnymi ani przez oświecenie.

Wypowiedź tego typu rozwiązuje problem po linii zdecydowanego sceptycyzmu. Formuła rozwiązania wskazuje na to wyraźnie: *Absolutely pure truth cannot be known by man without a divine illumination.*

²⁷¹ Henry maintains that absolutely pure truth cannot be known by man without a divine illumination: but he also thinks that, although man can receive this illumination in his present natural condition, God gives it when he pleases and to whom he pleases. In short, it is a free gift of God. E. Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*, New York 1955, s. 448.

Stwierdzenie Gilsona jest całkowicie przeciwne w stosunku do tezy rozprawy. Odpowiedzią na to stwierdzenie są podane w rozprawie wyniki analizy tekstów Henryka.

Bardziej niepokojąca wypowiedź Gilsona znajduje się w jego *Philosophie au moyen âge*. W wydaniu tej *Philosophie* z roku 1952 Gilson stwierdza, że Henryk utożsamiał *Dieu illuminateur* Augustyna z *Intelligence agente* Awicenny²⁷². Wynika z tego, że Bóg, jeżeli nie udziela wprost gotowych pojęć intelektowi ludzkiemu na sposób, wyprecyzowany przez Augustyna, czy Awicennę, to w każdym razie tak kieruje akcją poznawczą człowieka, że to poznanie nie jest samodzielne. Bóg więc oddziaływa na duszę ludzką nie w porządku tworzenia jej zdolności poznawczych, lecz w porządku jej czynności jako poznawczych, a więc w porządku wyników poznania. Teoria Augustyna i Awicenny dotyczy właśnie wyników poznania. U Henryka, przynajmniej w rozważanych artykułach, wpływ idei wzorczej na duszę dotyczy nie wyników, lecz właśnie uzdolnienia duszy do poznania prawdy²⁷³. A wpływ Boga, jako prawdy czystej, także nie dotyczy wyników, ani nawet nie jest tworzeniem zdolności poznawczych duszy. Wpływ ten, rozumiany jako oświecenie, jest sposobem pojawienia się istoty Boga, specjalnego więc przedmiotu poznania ludzkiego. Ze względu właśnie na zwiążanie wpływu Boga z wynikami poznania tak bardzo niepokojąca jest w odniesieniu do sprawy poznania czystej prawdy według Henryka omawiana wypowiedź Gilsona. Wypowiedź ta bowiem nadaje jednoznaczny kierunek badaniom. Tymczasem można udowodnić, że Bóg, tożsamy u Henryka często z ideą wzorcą i czystą prawdą, jednak „nie jest przyczyną wiedzy, lecz jest tylko przyczyną rzeczy”.

Opinia Gilsona zwraca uwagę na opinię de Wulfa.

Według de Wulfa „Henryk utożsamiał intelekt z Bogiem. Poznanie więc czystej prawdy i prawdy o rzeczy dokonuje się w ten sposób, że umysł zostaje oświecony. Stanowisko Henryka jest podobne do stanowiska Rogera Bacona i Rogera z

²⁷² *Identifiant, comme plusieurs autres que lui, le Dieu illuminateur d'Augustin à l'Intelligence agente d'Avicenne, mais limitant à son tour, semble-t-il, sa fonction à une action régulatrice, il fixe ainsi sous la certitude des Idées divines l'instabilité naturelle des jugements humains.* E. Gilson, *La philosophie au moyen âge des origines artistiques à la fin du XIV siècle*, Paris 1952, s. 431.

²⁷³ Por. w rozprawie fragmenty zwiążane z odn. 247, 248, 265 i 266.

Marston²⁷⁴. To zestawienie wyraźnie Henryka klasyfikuje. Właśnie Roger Bacon utożsamia intelekt czynny z Bogiem i Roger Bacon jest właśnie sceptykiem²⁷⁵. Poglądy więc Henryka, mianowicie że czystej prawdy człowiek nie poznaje siłami naturalnymi i że poznaje tę prawdę w ideach wzorczych przy pomocy specjalnego oświecenia boskiego²⁷⁶, poglądy te na skutek zestawienia Henryka z Rogerem Baconem z konieczności otrzymują interpretację w duchu sceptycyzmu. A w problemie oświecenia stwierdzenie wpływu Boga na wyniki poznania jest rozwiązaniem tego samego typu, nie zgodnym jednak z treścią tekstów.

De Wulf ma rację twierdząc, że Henryk nie rozróżnia duszy i władz duszy²⁷⁷. To stwierdzenie, nie najważniejsze zresztą w filozofii Henryka, wspomaga jednak inną niż u de Wulfa tezę, mianowicie że oddziaływanie idei wzorczej na duszę jest właśnie uzdolnieniem jej do poznania, które sama wykona, a nie jest zaprzeczeniem samodzielności poznania. Oczywiście można zgodzić się, że poglądy Henryka są „oryginalną parafrazą egzemplaryzmu”²⁷⁸, ale w tym sensie, że egzemplaryzm ten nie wyklucza możliwości poznania czystej prawdy bez pomocy oświecenia.

Chyba właśnie M. de Wulf najmocniej w ogóle zaakcentował sceptycyzm w odniesieniu do poglądów Henryka. Powiązał bowiem tak bardzo mocno sceptycyzm z teorią intelektu czynnego, tożsamego z Bogiem. Wprawdzie Rousselot i Haureau, jak informuje Überweg-Geyer²⁷⁹, uważali Henryka za skrajnego realistę. Wprawdzie dla Stóckla Henryk był formalistą w typie Dunsza Szkota, a dla Wenera konceptualistą. Przyjęła się jednak właśnie opinia de Wulfa, wyrażona przez niego w *Histoire de la*

²⁷⁴ Podaję za Überwegiem streszczenie poglądów, które M. de Wulf wypowiedział w *Histoire de la philosophie scolastique dans les Pays-Bas*, 1895, s. 181: *Wie Roger von Marston [...] und Roger Bacon [...] kennt auch der Genter Philosoph einen intellectus agens, der mit Gott selbst identifiziert wird, und der den Geist erleuchtet und die reine Wahrheit zu erkennen, und einen intellectus agens in der Seele, der den Geist erleuchtet, um die bildliche, durch Abstraktion des universale vus dem Phantasma vermittelte Wahrheit [...] zu erfassen.* F. Überweg - B. Geyer, *Die Patristische und scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1928, t. II, s. 501.

²⁷⁵ *Bacon admet l'intellect agent et il l'identifie avec Dieu.* M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain - Paris 1936, t. II, s. 276.

²⁷⁶ *Die reine und unwandelbare Wahrheit lässt sich mit bloss natirlichen Kräften nicht erreichen. Sie kann nur geschaut werden in den Regeln des ewigen Lichtes und auf dem Wege einer speziellen gottlichen Erleuchtung,* F. Überweg - B. Geyer, op. cit., s. 501.

²⁷⁷ *Les facultés de l'âme ne sont réellement distinctes, ni entre elles, ni de la substance de l'âme.* M. de Wulf, op. cit., s. 302.

²⁷⁸ *Enfin et surtout le début de la Somme théologique contient une paraphrase brillante et originale de la théorie de l'exemplarisme,* M. de Wulf, op. cit., s. 302.

²⁷⁹ *Ibid.*, s. 499.

*philosophie scolastique dans les Pays-Bas*²⁸⁰, rozpowszechniona potem głównie przez Überwega.

W sumie opinia Gilsona i opinia de Wulfa sugeruje sceptycyzm związany z zagadnieniem tożsamości intelektu czynnego i Boga. W tej sytuacji problem poznania czystej prawdy uzyskuje rozwiązanie negatywne.

b. Opinia J. Paulusa i J. Beumera

Tak jak de Wulf zamknął sprawę Henryka stwierdzeniem sceptycyzmu, a problemy poznania rozwiązał w duchu teorii tożsamości intelektu czynnego i oświecającego Boga, tak teraz Paulus na teorii poznania Henryka postawił znak iluminacji. Paulus twierdzi, że Henryk jest zgodny z Arystotelesem, lecz że doktrynę Arystotelesa uzupełnia augustynizmem²⁸¹. Wie poza tym, i to jest ciekawe, że Henryk przedstawiając w *Quodlibeta* genezę poznania nie nawiązał w ogóle do teorii oświecenia²⁸². Paulus stwierdza, że Henryk swoje rozważania w *Sumie* rozpoczyna od teorii oświecenia, że tę teorię wyklada w duchu Augustyna²⁸³, i że ta teoria konieczna jest do wyjaśnienia sposobu poznania czystej prawdy. Człowiek poznaje czystą prawdę tylko przy pomocy oświecenia. Oświecenie jest specjalną i wyjątkową pomocą Boga. Pomocy tej Bóg udziela człowiekowi już przy poznawaniu pierwszych zasad. Udziela w ten sposób, że człowiek lepiej i dokładniej poznaje²⁸⁴. I co więcej, oświecenie polega właśnie na tym, że Bóg według idei, które posiada w swej inteligencji, „modeluje” w nas pojęcia rzeczy, po prostu formuje je w naszym intelekcie. Idee wzorcze są tożsame z istotą Boga. A więc istota Boga, obecnego w intelekcie ludzkim, tworzy w tym

²⁸⁰ Por. M. de Wulf, *L'exemplarisme et la théorie de l'illumination spéciale dans la philosophie de Henri de Gand*, „Revue néo-scholastique”, I (1894) 53-75.

²⁸¹ *A l'abstraction [...] Henri superpose la réflexion augustinienne*. J. Paulus, *Henri de Gand - Essai sur les tendances de la métaphysique*, Paris 1938, s. 4.

²⁸² *Il est remarquable [...] que tant de question des Quodlibets exposent genèse de la connaissance, sans mentionner d'aucune manière l'hypothèse d'une illumination*. J. Paulus, op. cit., s. 5.

²⁸³ *La Somme s'ouvre par une théorie de l'illumination, tout à fait dans l'esprit de l'augustinisme, quoique plus élaborée, certes, qu'on ne la trouve dans les oeuvres de l'évêque d'Hippone*. J. Paulus, op. cit., s. 4.

²⁸⁴ *Henri dénie à l'esprit humain la capacité d'atteindre la sincera veritas des choses, du moment que, ne l'y aide point, par un secours spécial, la Pensée souveraine qui le conçut [...]. Peut-être que privé d'illumination, l'homme reste capable d'une certaine vérité, imparfaitement limpide? [...]. Telle de ses remarques invite même à tenir l'illustratio lucis aeternae pour tout à fait exceptionnelle et spéciale*. J. Paulus, op. cit., s. 4. *Henri fait intervenir l'illumination dans le cas des principes*. *Ibid.*, s. 8. *L'illumination ne joue en cette doctrine qu'un rôle de pure régulation, qu'elle fait connaître mieux et de façon plus pénétrante*. *Ibid.*, s. 9.

intelekcie pojęcia nie ujawniając swej obecności na sposób obecnego przedmiotu poznania. Po prostu istota Boża działa w nas poza naszą świadomością *par une action régulatrice*. Nie bardzo wiemy jednak na czym ta akcja regulowania polega. I nie bardzo umiemy ją wytłumaczyć²⁸⁵.

W związku ze sprawą iluminacji Paulus wypowiedział więc następujące twierdzenia: Henryk rozpatruje teorię oświecenia, teoria ta jest przeróbką teorii Augustyna, Henryk w ogóle nadbudowuje arystotelizm augustynizmem, oświecenie jest stałym sposobem poznania czystej prawdy, bez oświecenia człowiek tej prawdy nie poznaje, oświecenie jest konieczne do poznania już nawet pierwszych zasad, powoduje dokładniejsze poznanie, a właściwie jest działaniem Boga, działanie to polega na tworzeniu przez Boga pojęć w intelekcie ludzkim, działania tego człowiek nie poznaje bezpośrednio, istotą tego działania jest właśnie *régulation*.

Można odpowiedzieć Paulusowi, że Henryk nie rozpatruje w swej *Sumie* teorii iluminacji, jako teorii iluminacji. Bada raczej problem poznania czystej prawdy. Z badań wynika, że inne prawdy człowiek poznaje samodzielnie, a czystą prawdę poznaje jedynie przy pomocy oświecenia. To oświecenie, nazywane zresztą u Henryka *illuminatio*, nie jest więc konieczną nadbudową teorii arystotelesowskich, lecz konsekwencją przemyśleń Henryka. Samo bowiem określenie prawdy, jako podobieństwa rzeczy do jej wzoru, stawia Henryk wobec problemu relacji między rzeczą, intelektem, a ideą wzorcą. Tę ideę wzorcą według Henryka intelekt ujmuje bez pomocy oświecenia. Oświecenie jest zarezerwowane dla poznania *in raptu* samej boskiej istoty, a więc nie każdej prawdy pierwszej. Poza tym idee wzorcze poznaje się jako termin relacji, konstytuującej prawdę, relacji między rzeczą a ideą. Do poznania idei wzorczej nie jest więc konieczne oświecenie, słusznie zarezerwowane u Henryka do poznania *in raptu*. Idee wzorcze nie są więc tożsame z Bogiem. Posiadając je w

²⁸⁵ *L'illumination consiste en ce que Dieu modèle les concepts que nous avons des choses d'après les Idées qu'il possède d'elles. Comme ces Idées ne diffèrent point substantiellement de son essence, l'on doit dire que c'est cette dernière, en sa nature concrète, qui joue alors le rôle de ratio cognoscendi, mais, à la différence de ce qui sera la règle dans la vie future, - l'Essence Divine illumine présentement l'intellect sans se découvrir à lui en tant qu'objet connu, par Une' action régulatrice dont nous n'avons point conscience.* J. Paulus, Henri de Gand et l'argument ontologique, s. 291. *Que Dieu puisse éclairer notre pensée, sans que soit perçue son action illuminatrice, nous l'admettrons sans trop de peine.* Ibid., s. 292. Por. także J. Paulus, *A propos de la théorie de la connaissance d'Henri de Gand*, „Revue philosophique de Louvain” XLVII (1949) 493-496.

intelekcie nie posiadamy tym samym w naszym intelekcie Boga. Skoro oświecenie jest wyjątkowym poznaniem, podobnym do poznania, którego doświadczył Mojżesz i Paweł, oświecenie więc nie jest sposobem tworzenia w nas pojęć. Bóg nie tworzy tych pojęć w człowieku. Henryk wyraźnie zaznacza, że „idea wzorcą nie jest przyczyną wiedzy”. Idea ta może być przyczyną rzeczy. Bóg w ogóle, a nawet czyste inteligencje, wpływają na poznanie ludzkie, lecz jako na czynność fizyczną, nie na poznanie jako czynność poznawczą. Taka teoria oświecenia raczej więc nie jest teorią Augustyna. Jest może parafrazą tej teorii, jak chce de Wulf. Nie jest nadbudową arystotelizmu. Jest inną teorią poznania czystej prawdy. Owszem jest sposobem poznania prawdy czystej, ale nie jest normalnym, potocznym zabiegiem poznawczym. Czysta prawda bowiem, jako boska istota, nie jest przedmiotem poznania w sensie *proprie scire* człowieka. Oświecenie, zarezerwowane dla poznania istoty Bożej, nie jest więc tym samym oświeceniem, które ułatwia poznanie zasad pierwszych. Pierwsze zasady zresztą, według tekstów *Sumy*, poznaje się bez oświecenia. Poznaje się je przyrodzonymi władzami poznawczymi, jeżeli to nie są *credibilia*. Jeżeli to są *credibilia*, są tym samym *per se* istotą Boga. Istoty Boga człowiek nie poznaje, ewentualnie bardzo rzadko. Słusznie więc nie poznaje się bezpośrednio także działania Bożego w intelekcie. Nie poznaje się jednak może bardziej dlatego, że Bóg nie tworzy w nas pojęć, ani nawet nie kieruje naszym poznaniem jako poznaniem. Stąd funkcja „regulowania” jest fikcyjna. Jest sugestią wynikającą z utożsamienia Boga i intelektu czynnego. Henryk takiej działalności Boga nie stwierdza w intelekcie ludzkim. Według Henryka człowiek poznaje i rzecz i ideę wzorcą przy pomocy pojęć swoiście ukonstytuowanych, a przez nie poznaje Boga, jako podmiot idei wzorczych. To poznanie jest *proprie scire* człowieka. Obok tego poznania niekiedy człowiek poznaje istotę Boga przez oświecenie, ale już w porządku pozanaturalnym i poza-filozoficznym.

Na ten sam temat oświecenia wypowiedział się J. Beumer, przy okazji zresztą innego zupełnie problemu. Stwierdził, że Henryk bardzo wysoko stawia oświecenie boskie, ale nie odnosi go do całego poznania ludzkiego²⁸⁶. Odnosi je jednak do

²⁸⁶ *Heinrich von Gent denkt zwar sehr hoch von der göttlichen Erleuchtung, geht indes darin doch nicht so weit, dass er sie auch für jede naturliche Erkenntnis des Menschen verlangte.* J. Beumer, *Erleuchteter Glaube - Die Théorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spdtsscholastik*, „Franziskanische Studien”, XXXVII (1955) 129-160.

poznania umysłowego. Poznanie umysłowe jest więc możliwe jedynie dzięki oświeceniu, ponieważ tylko dzięki oświeceniu człowiek poznaje czystą prawdę. To poznanie pozwala ująć związek między czystą prawdą, a boską ideą wzorcą²⁸⁷. Beumer przypuszcza, że według Henryka człowiek może doświadczyć oświecenia boskiego²⁸⁸. To oświecenie nie jest oczywiście zdolnością, czy jakąś dyspozycją duszy ludzkiej. Jest czymś, co „wlewa” się do duszy w jakiś wewnętrzny sposób. Gdy to światło bezpośrednio oświetla duszę, dusza widzi istotę boską²⁸⁹.

Świetne jest to, powtórzone zresztą za Henrykiem²⁹⁰, stwierdzenie Beumera, że dusza w chwili oświecenia dostrzega istotę Boga. Beumer wyraża to w stronie biernej: *werde die göttliche Wesenheit in sich ge-schau*. Oświecenie jest więc czymś takim, że istota Boga staje się widoczna, staje się przedmiotem poznawczym. Akcent więc na przedmiocie. Ta opinia bardzo popiera wnioski rozprawy, wyrażone w paragrafie pt. *illustratio* - oświecenie.

Beumer jednak mimo wszystko, podobnie jak Paulus, pod oświecenie podciąga poznanie nie tylko czystej prawdy (Boga), lecz także idei wzorczych. I na tym polega błąd. Według Henryka człowiek poznaje ideę wzorcą w rzeczy, poprzez podobieństwo tej rzeczy do idei. Idea wzorcza oddziałuje na duszę ludzką, ale w tym sensie, że uzdalnia duszę do poznania w rzeczy tego podobieństwa. W tej sytuacji Bóg nie tkwi w duszy jako czynnik wytwarzający pojęcia. A tak ostatecznie stawia sprawę Paulus. I Bóg nie pomaga w tym, że człowiek dostrzega związek między prawdą o rzeczy a ideą wzorcą, nie pomaga w poznawaniu jako poznawaniu, czyli nie wpływa na wyniki poznania. A taką sugestię wyraża Beumer mówiąc o tym, że oświecenie jest koniecznie związane z poznaniem umysłowym. Owszem tak, ale czym innym jest poznanie czystej prawdy i poznawanie prawd w ogóle.

²⁸⁷ *Bei der geistigen Erkenntnis ist nämlich nach ihm die göttliche Erleuchtung notwendig, damit die „syncera veritas“ erfasst werde: so set allein die Beziehung zum göttlichen Urbild gegeben.* J. Beumer, op. cit., s. 131.

²⁸⁸ *Das göttliche Licht unter den gewöhnlichen Voraussetzungen allen Menschen zuteil werde.* J. Beumer, op. cit., s. 131-132.

²⁸⁹ *Das göttliche Licht ist also nicht etwas was dem menschlichen Geiste als eine Disposition anhaftet, sondern etwas, was auf ihn in der innerlichsten Weise eindringt. Erst dann, wenn das göttliche Licht den Menscheng Geist durch den direkten Anblick seiner selbst erleuchtet, werde die göttliche Wesenheit in sich geschaut.* J. Beumer, op. cit.; s. 133.

²⁹⁰ A1 q3 resp, f9vE.

Wielu autorów po prostu jednoznacznie rozumie wypowiedź Henryka o poznaniu czystej prawdy przy pomocy oświecenia i o poznaniu rzeczy w świetle idei wzorczych. Paulus i Beumer rozumieją Henryka podobnie. Utożsamiają z Bogiem idee, bytujące w Bogu. Nie rozróżniają poznania jako czynności fizycznej i poznania jako czynności poznawczej. W wyniku tego oświecenie jest warunkiem poznawania.

Według więc opinii obydwu autorów człowiek nie poznaje czystej prawdy samodzielnie. Poznaje ją przy pomocy oświecenia. Takie stanowisko jest całkowicie przeciwne w stosunku do stanowiska, wyrażonego w rozprawie. I jest rozwiązaniem właściwym sceptycyzmowi.

c. P. de Vooght i wnioski

Wszyscy autorzy, opracowujący poglądy Henryka, stwierdzają oczywiście jego ogromną wiedzę w zakresie tak filozofii, historii filozofii, jak teologii. Stwierdzają też jego twórczy wkład w naukę. Beumer na przykład wykazuje, że Henryk dokonał także nowych sprecyzowań. Rozróżnił mianowicie dla celów teologii autorytet Kościoła i autorytet Pisma²⁹¹. De Vooght stwierdza, że Henryk usiłuje nadać teologii charakter filozoficzny, co nie jest jeszcze czymś wyjątkowym. Czymś wyjątkowym jednak może być to, że Henryk próbuje tworzyć metodologię teologii. Wszystko dlatego, że jest rozmiłowany (*fêru*) w metafizyce. Stąd teologia jako teologia jest dla niego nauką spekulatywną²⁹². Oczywiście te prace Henryka z zakresu teologii nie są tu ważne. Ważne jest tylko stwierdzenie u Henryka jego nastawienia metafizycznego. Czym więc są rzeczy? Czym jest prawda czysta? Pytania wciąż o to, czym coś jest. Czym więc jest oświecenie i w jaki sposób służy poznaniu prawdy?

Tę wielką metafizyczność Henryka wykazał zresztą świetnie Paulus, prezentując w swej książce o Henryku cały jego system metafizyki. A mimo to nie niepokoił się

²⁹¹ Informuje B. Smalleywart, *Gerard of Bologna and Henry of Ghent*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXII (1955) 129 nawiązując do art. J. Beumera, *Heilige Schrift und Kirchliche Autorität*, „Scholastik”, XXV (1950) 51-53. B. Smalley pisze: *J. Beumer has already pointed out that Henry of Ghent was seemingly the first scholastic to distinguish between the authority of Scripture on one hand, of the Church on the other.*

²⁹² *Henri est avant tout métaphysicien, s'efforçant, non sans quelques excès, de donner à la théologie un caractère de science philosophique* (s. 70) [...]. *Je ne dénie- rai pas à Henri de Gand le mérite d'avoir essayé la composition d'une méthodologie théologique* (s. 87). [...] *Pour Henri, fêru de métaphysique, la théologie est simpli-citer speculativa.* P. de Vooght, *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologna*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXIII (1956) 73.

tym splątaniem w swoim wykładzie porządków poznania. Henryk jednak te porządki rozróżnia. Właśnie do *proprie scire* człowieka należą według Henryka przedmioty poznania w porządku filozoficznym, a do poznania przez oświecenie należy istota Boga, będąca *per se* prawdą czystą w porządku pozafilozoficznym. Przy tym rozróżnieniu znika konieczność nadawania Bogu roli intelektu czynnego w duszy ludzkiej. Paulus jednak przypisuje Bogu rolę czynnika oświecającego, będącego w nas.

Takie cechy i funkcje Boga w duszy ludzkiej przypominają stanowisko Bonawentury. Właśnie, jak to podkreśla R. Bourgeois, Bonawentura obok intelektu czynnego w duszy przyjmuje czynnik oświecający. To zdwojenie różni Bonawenturę od Augustyna, dla którego intelektem czynnym jest Bóg. Tak zresztą sądzą także neoplatonicy²⁹³.

O Henryku stwierdza to samo de Wulf, Gilson. a także Paulus. I dodają, że intelekt czynny w rozumieniu Arabów Henryk utożsamia z Bogiem takim, jak go rozumiał Augustyn.

Bourgeois wiele miejsca w swym artykule poświęca problemowi intelektu czynnego, ale nie podejmuje tych sugestii, które wyrażał de Wulf i inni badacze, interpretujący w duchu sceptycyzmu postawione przez Henryka zagadnienie poznania czystej prawdy. Bourgeois przegląda stanowiska i nie wnosi rozwiązań.

Autorzy, którzy wnoszą rozwiązania, jeżeli chodzi o problemy analizowane w rozprawie, nie zawsze zreferowali Henryka zgodnie z treścią jego tekstów.

2. STANOWISKO DUNSA SZKOTA

W kwestii czwartej swego traktatu o poznawalności Boga Duns Szkot rozważa następujący problem: czy intelekt ludzki poznaje czystą i bezbłędną prawdę swymi siłami naturalnymi bez pomocy specjalnego oświecenia²⁹⁴. Formuła problemu

²⁹³ R. Bourgeois, *La théorie de la connaissance intellectuelle chez Henri de Gand*, „Revue de philosophie” (Paris), VI (1936) 238-259.

²⁹⁴ *Utrum alloua veritas certa et sincera possit naturaliter cognosci ab intellectu viatoris absque lucis increatae speciali illustratione. Doctoris subtilis et mariani, Joannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum Ordinatio, liber primus, distinctio tertia, Opera omnia, studio et cura commissionis scotisticae, Civitas Vaticana 1954, t. III, (I d3 p1 q4), s. 123.*

przypomina zupełnie kwestię drugą pierwszego artykułu *Sumy* Henryka. Duns Szkot zresztą, zanim poda swoje *respondeo*, wyraźnie najpierw referuje, a potem dyskutuje poglądy Henryka. Ze względu właśnie na to nie można Duns Szkota pominąć w rozdziale, omawiającym opinie, dotyczące poglądów Henryka na poznanie czystej prawdy. Duns Szkot jak gdyby pierwszy opiniuje Henryka. A poza tym Gilson twierdzi, że właściwie nie można czytać Szkota nie mając w ręku dzieł Henryka²⁹⁵. Chodzi więc o to, jak by powiedział Beumer, że prawie wszyscy autorzy późnego średniowiecza nawiązują do Henryka²⁹⁶. I nawiązują do teorii oświecenia, która jest wtedy niezwykle ważnym problemem teologii. Duns Szkot oprócz tego przedstawia poglądy Henryka. Referuje właśnie problem samodzielności poznania ludzkiego, problem więc poznania przy pomocy, czy też bez pomocy oświecenia. i stąd w związku z Henrykiem konieczność rozważania opinii Duns Szkota.

a. Poglądy Henryka w ujęciu Duns Szkota

Duns Szkot podaje, że według Henryka intelekt ludzki tworzy najpierw pojęcie bytu w akcie „pierwszego ujęcia” i potem tworzy pojęcie prawdy w akcie „łączenia i rozdzielania”²⁹⁷. W związku z prawdą Henryk wyróżnia wzór stworzony, którym jest *species* rzeczy i wyróżnia wzór niestworzony, którym jest idea w umyśle Boga²⁹⁸. Wzór stworzony nie może być racją bezbłędną prawdy o rzeczy, ponieważ jest wyabstrahowany z rzeczy zmiennej i ponieważ bytuje w zmiennej duszy. Nie może też być racją rozróżnienia *verum* i *verisimile*²⁹⁹. Wiedzę bezwzględną i prawdę uzyskuje się

²⁹⁵ *His influence was considerable, so much so that it is hardly possible to read Duns Scotus without having at hand the writings of Henry of Ghent.* E. Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*, s. 447.

²⁹⁶ *In der Spätscholastik des 14. Jahrhunderts findet sich beinahe keine theologische Einleitungs- oder Prinzipienlehre, die der Erleuchtungstheorie Heinrichs von Gent ihr Aufmerksamkeit versagte und sie nicht kritisch zu würdigen suchte, während sie heutzutage kaum ein Rolle in der Théologie spielt.* J. Beumer, op. cit., s. 129-130.

²⁹⁷ *Ens potest concipi simplici intelligentia, et tunc concipitur illud quod verum test; sed ratio veritatis non concipitur nisi intelligentia componente et dividente*, n. 208 (ponieważ wszystkie cytaty, dotyczące Duns Szkota, wzięte są z traktatu *De cognoscibilitate Dei, Ordinatio I, d3 p1 q4*, cytaty te będą znaczone tylko numerem noty i numerem strony wydania zacytowanego w odn. 24, np. N. 208, s. 127).

²⁹⁸ *Exemplar creatum est species universalis causata a re, exemplar increatum est idea in mente divina.* N. 210, s. 127-128.

²⁹⁹ *Quod per tale exemplar, acquisitum in nobis, habeatur omnino certa et injallibilis notitia veritatis de re, hoc videtur omnino impossibile.* N. 211, s. 128. *Et hoc probatur triplici ratione [...]. Obiectum illud a quo abstrahitur exemplar est mutabile igitur non potest esse causa alcius immutabilis.* N. 211, s. 128-

tylko ze względu na wzór niestworzony. Racją tego wzoru niestworzonego jest Bóg, przyczyna istot, stworzonych³⁰⁰. Trzy są więc racje poznania: wzór stworzony, wzór niestworzony i oświecenie, dane przez Boga. Doskonale pojęcie prawdy człowiek uzyskuje wtedy, gdy w jego umyśle zbiegają się dwa wzory: *species*, wzięta z rzeczy i idea, bytująca w Bogu³⁰¹.

Tyle z Henryka przytacza Duns Szkot. Uderza właśnie to, że wziął tę partię poglądów, które Henryk wiąże z *proprie scire* człowieka. Duns Szkot przekazuje wiernie poglądy Henryka, ale w dyskusji z Henrykiem tak akcentuje jego rozwiązanie, że nadaje nowy zupełnie bieg myśli Henryka.

b. „Odparcie rozwiązań Henryka”

Twierdzenie Henryka, że człowiek na podstawie rzeczy nie może utworzyć sobie bezbłędnego pojęcia o tej rzeczy, jest fałszywe. Fałszywe również jest twierdzenie, że to pojęcie o rzeczy będąc potem w duszy nie może uzyskać pewności, ponieważ tkwi w zmiennym podmiocie³⁰². Duns Szkot wyjaśnia, że wnioski zależą od oczywistości pierwszych zasad i od zrozumienia struktury sylogizmu doskonałego. Chodzi bowiem tylko o udowodnienie wniosku w oparciu o pierwsze zasady³⁰³. Pojęcia zasad pierwszych i oczywistych są takie, że w sposób konieczny wzajemnie się zawierają. Intelkt, który je łączy tylko więc odczytuje ich wzajemną odpowiedniość, i tym samym posiada w sobie przyczynę aktu łączenia terminów. Intelkt po prostu poznał w terminach oczywistość ich wzajemnego zawierania się w sobie, a przez to

129. *Exemplar in [...] anima ex se mutabilis [...] est mutabilius quam ipsa anima*. N. 212, s. 129. *Notitiam veritatis nullus habet creatam et ininfallibilem nisi habeat unde possit „verum” discernere a verisimili*. N. 213, s. 129.

³⁰⁰ *Certam scientiam et infallibilem veritatem [...] requiritur quod respicit ad exemplar increatum [...]. Deus non ut cognitum habet rationem exemplaris, ad quod aspiciendo cognoscitur sincera Veritas [...], sed est ratio cognoscendi ut nudum exemplar et propria ratio essentiae creatae*. N. 214, s. 130.

³⁰¹ [...] *triplicem rationem respectu actus videndi, scilicet: lucis acuentis, speciei immutantis et characteris sive exemplaris configurantis*. N. 216, s. 131. *Perfecta notitia veritatis est quando duae species exemplares concurrunt in mente: una inhaerens, scilicet creata, alia illapsa, scilicet non creata, et sic contingimus verbum perfectae veritatis*. N. 217, s. 131-132.

³⁰² *Antecedens huius rationis, videlicet quod sensibilia continue mutantur falsum est*. N. 129, s. 133-134. *Si propter mutabilitatem exemplaris quod est in anima nostra non posset esse certitudo, cum quidquid ponitur in anima subiective sit mutabile, etiam ipse actus intelligendi, sequitur quod per nihil in anima rectificatur anima ne erret*. N. 220, s. 134.

³⁰³ *Quisque habet certitudinem infallibilem de primis, principiis, et ultra, cuilibet est naturaliter evidens forma syllogismi perfecti [...] igitur cuilibet naturaliter scita potest esse quaecumque conclusio demenstrabilis ex principiis per se notis*. N. 224, s. 135—136.

stwierdził wynikającą z tej oczywistości konieczność³⁰⁴. Tej oczywistości nie stwierdza intelekt w terminach sprzecznych, czyli nie może w intelekcie dokonać się połączenie przeciwieństwa zasady (*principium*) z samą zasadą, np. nie może być koniecznego zawierania się i identyczności bytu i niebytu³⁰⁵.

Intelekt poznaje pierwsze zasady przy pomocy zmysłów. Nie korzysta jednak z poznania zmysłowego jako przyczyny, lecz tylko jako z okazji. Zupełnie samodzielnie poznaje pierwsze zasady i samodzielnie nimi operuje³⁰⁶. W zdaniu np. „część jest mniejsza od całości” intelekt łączy poznane pojęcie części i pojęcie całości. Łączy samodzielnie, ponieważ nie dlatego, że widzi połączenie w konkretnie np. białości w Sokratesie, lecz ponieważ poznaje wzajemną odpowiedniość pojęć.

Intelekt więc wychodząc nawet z poznania zmysłowego może mieć wiedzę pewną. Pojęcie bowiem rzeczy zmiennej nie ma swej przyczyny w zmienności, lecz w naturze rzeczy, która się zmienia. Pojęcie więc oznacza naturę rzeczy, a nie jej zmienność³⁰⁷. Stąd więc i dusza, mając w sobie poznaną z terminów konieczność wzajemnego zawierania się tych terminów oznaczających pierwsze zasady³⁰⁸, może być przyczyną bezbłędności. Coś zmiennego może reprezentować niezmienność. Zawsze przecież coś, ziemnego i skończonego reprezentuje nieskończoną istotę Boga³⁰⁹.

Duns Szkot wykazał więc, że człowiek własnymi władzami poznawczymi może utworzyć pojęcie prawdziwe i to na drodze zupełnie innej niż ta, którą zaprezentował Henryk. Henryk bowiem związał pewność prawdy z ideą wzorcą. Duns Szkot oparł

³⁰⁴ *Termini principiorum per se notorum talem habent identitatem ut alter evidenter necessaria alierum includat, et ideo intellectus, componens illos terminos, ex quo apprehendit eos, habet apud se necessariam causam conformitatis illius actus componendi ad ipsos terminos quorum est compositio, et etiam causam evidentem talis conformitatis; et ideo necessario patet sibi illa conformitas cuius causam evidentem apprehendit in terminis.* N. 230, s. 138-139.

³⁰⁵ *Oppositum primi principii non potest in intellectu alicuius venire, scilicet huius „impossibile idem esse et non esse”.* N. 231, s. 139.

³⁰⁶ *Intellectus non habet sensus pro causa, sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia.* N. 234, s. 140.

³⁰⁷ *Mutabilitas in obiecto non est ratio gignendi, sed natura ipsius obiecti quod est mutabile; genitum igitur ad ipso repraesentat naturam per se.* N. 246, s. 150.

³⁰⁸ *Si anima est mutabilis a rectitudine in errorem, absolute, non sequitur quod per nihil aliud a se potest rectificari: saltem rectificari potest circa illa obiecta circa quae non potest intellectus errare, apprehensis terminis.* N. 250, s. 152-153.

³⁰⁹ *Patet etiam quod repraesentativum in se mutabile potest repraesentare aliquid sub ratione immutabilis quia essentia Dei sub ratione immutabilis repraesentabitur intellectui per aliquid omnino mutabile.* N. 249, s. 152.

pewność na oczywistej, wzajemnej odpowiedniości terminów, jak np. „część” i „całość”. I tak uzbrojony zapytał tylko, co więc Henryk po tych rozwiązaniach rozumie jeszcze przez czystą prawdę. Czy tę prawdę bezbłędną, którą uzyskuje człowiek siłami naturalnymi w sposób wyżej wymieniony? Czy też prawdę jako właściwość bytu (*verum*), lub może jako *veritas*, jako więc wyabstrahowane pojęcie? Czy może Henryk przez czystą prawdę rozumie związek rzeczy z wzorem, z wzorem więc stworzonym lub niestworzonym? Jeżeli z niestworzonym, to z wzorem, jako poznanym. Nie ma bowiem relacji, jeżeli nie są poznane jej terminy³¹⁰.

Duns Szkot po tych zapytaniach raz jeszcze wraca do argumentacji, którą zaproponował odpierając argumentację Henryka i twierdzi, że intelekt poprzez terminy poznaje dokładnie pierwsze zasady, a dzięki nim dalsze wnioski. Posiada więc pełne poznanie. Duns Szkot w związku z tym nie widzi konieczności poznawania jeszcze jakiejś prawdy oprócz tych, które wymienił. W nich wszystkich *compleri videtur notitia intellectualis, iia quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas*³¹¹.

I w tym momencie stała się właśnie rzecz ważna. Duns Szkot zasugerował, że czysta prawda, to jedynie coś takiego, jak znaczenie każdej z tych trzech rodzajów prawdy. Prawda więc *in re* ma swoją prawdę czystą, prawda *in abstracto* swoją, i także ma swoją prawdę czystą prawda relacji rzeczy do wzoru. Inna więc prawda nie mieści się w tym podziale. Co więcej Duns Szkot mówi już teraz o prawdzie czystej, jako o czymś co do znaczenia ustalonym. Zastanawia się, czy „światło wieczne” konieczne jest do poznania tej prawdy. Odpowiada długim argumentem, że raczej nie, ponieważ spełniałoby rolę intelektu czynnego, co nie jest możliwe. Jeżeli samo „światło” byłoby

³¹⁰ *Quaero quid intelligit per veritatem certam et sinceram? Aut veritatem infallibilem, absque dubitatione et deceptione [...] illa potest haberi ex puris naturalibus*, N. 258, s. 156-157. *Aut intelligit de veritate quae est passio entis, et tunc cum ens possit naturaliter intelligi, ergo et „verum” ut est passio eius, et si „verum”, igitur et „veritas” per abstractionem, quia quaecunque forma potest intelligi ut in subiecto, potest intelligi ut in se et in abstractione a subiecto. Aut, alio modo, intelligit per veritatem, conformitatem ad exemplar: et si ad creatum, patet propositum: si autem ad exemplar increatum, conformitas ad illud non potest intelligi nisi in illo exemplari cognito, quia relation non est cognoscibilis nisi cognito extremo*. N. 258, s. 157.

³¹¹ *Intellectus simplex omne quod intelligit confuse, potest cognoscere definitive, inquirendo definitionem illius cogniti per viam divisionis. Haec cognitio definitiva videtur perfectissima, pertinens ad intellectum simplicem. Ex tali autem cognitione perfectissima terminorum potest intellectus perfectissime intelligere principium, et ex principio conclusionem; et in hoc compleri videtur notitia intellectualis, ita quod non videtur cognitio veritatis necessaria ultra veritates praedictas*. N. 259, s. 157.

przyczyną aktu poznania, intelekt czynny byłby z poznania wykluczony, co także nie jest możliwe. Jeżeli znów „światło wieczne” posługiwałoby się intelektem czynnym, posługiwałoby się nim jako narzędziem. Poznanie musiałoby być wtedy proporcjonalne do narzędzia. Przyczyną jednak poznania czystej prawdy pozostawałoby „światło”, a nie intelekt czynny. Poznanie to więc nie mogłoby nastąpić. Intelekt, jako narzędzie, nie poznając prawdy czystej z siebie, nie mógłby jej w ogóle poznać. Wynika z tego, że światło wieczne nie ułatwia poznania czystej prawdy. Wystarczą władze poznawcze naturalne, wśród których najdoskonalszy jest intelekt czynny (*nobilissimus in anima*)³¹².

Duns Szkot więc przez prawdę czystą rozumie prawdę bezbłędną. To nie jest błędem. Błędem jest natomiast to, że prawdą czystą jest jedynie prawda bezbłędna o rzeczy. Duns Szkot zasugerował przedtem, że są trzy typy prawdy i że poznanie ich przez intelekt ludzki jest właściwym i całkowitym poznaniem prawdy. I na tym Duns Szkot właściwie już by poprzestał, gdyby nie twierdzenie Augustyna, że prawdę bezbłędną poznaje się w ideach wzorczych³¹³. Szkot więc przyjmuje za Augustynem to twierdzenie i stąd spór o pojęcie i poznanie czystej prawdy w rozważaniach Szkota trwa nadal.

c. Spór o poznanie prawdy czystej

Spór toczy się teraz już między trzema osobami. Liczy się bowiem obok Szkota i Henryka także Augustyn.

Duns Szkot stwierdza, że byty posiadające umysł są tymi bytami umysłowymi dzięki aktowi stwórczemu intelektu Bożego i zawierają w sobie prawdę. Tę prawdę odczytuje w nich poznający je intelekt. Prawda ta jest podobieństwem *esse intelligibile* do jego wzoru, którym jest intelekt Boży. Prawda więc jest stąd „światłem”, jest

³¹² *Lux aeterna [...] causât actum [...]. Si in intellectu, igitur [...] non immutat ad cognoscendum sinceram veritatem nisi mediante effectu suo [...] in intellectu agente, qui est effectu lucis increatae [...] Si sola lux [...] causet actum [...] erga intellectus agens nullam habet operationem in cognitione sinceræ veritatis, quod videtur inconueniens. [...] Agens utens instrumenta, non potest habere actionem excedentem actionem instrumenti [...] cum virtus intellectus agentis non possit in cognitionem sinceræ veritatis, sequitur quod lux aeterna utens intellectu agente non poterit in actionem istius cognitionis sinceræ veritatis, ita quod intellectus agens [...] nobilissimus in anima [...] habeat ibi rationem instrumenti.* N. 260, s. 158-159.

³¹³ *Veritas infallibiles videntur in regulis aeternis.* N. 261, s. 160.

niezmienna i konieczna. Poznawać coś w świetle wiecznym, znaczy więc poznać ze względu na prawdę, zawartą w bytach umysłowych³¹⁴.

Do poznania czegoś ze względu na prawdę, będącą światłem niezmiennym, do poznania więc w ideach wzorczych nie jest konieczne specjalne oświecenie³¹⁵. Poznanie bowiem ze względu na idee wzorcze jest poznaniem *verum* rzeczy, a więc prawdy *in re*. Wszystkie prawdy, jako będące *in re* a więc prawdy, jako właściwości bytu i jeszcze nie wyabstrahowane, intelekt poznaje w sposób konieczny. Konieczność ta jest konsekwencją oczywistości odpowiadania sobie terminów. Oświecenie więc dotyczy bytów z porządku wiary, a nie z porządku poznania naturalnego³¹⁶.

Duns Szkot podobnie więc jak Henryk rezerwuje poznanie przez oświecenie dla porządku pozanaturalnego. Świetnie i zgodnie z Henrykiem twierdzi, że siłami naturalnymi poznaje się prawdę czystą. Nie dodał tylko, że dotyczy to także Boga, jako czystej prawdy, samej w sobie *verum simpliciter quod deus est*. Rozwazał czystą prawdę przy okazji rozróżnienia trzech grup prawdy i zasugerował pojęcie prawdy czystej, jako prawdy jedynie w zakresie każdej grupy prawd. Duns Szkot wyraźnie mówi, że np. zdanie „część jest większa od całości” poznajemy na zasadzie porównania terminów i dostrzeżenia ich odpowiedniości, a nie w wyniku tego, że widzimy rzecz całą i część rzeczy. Intelekt, który poznawałby omawiane zdanie przez odnoszenie go do rzeczy, „nigdy nie pozna czystej prawdy tego zdania” (*numquam intelligit sinceram veritatem huius principii*)³¹⁷. Nieliczni więc ludzie poznają przy pomocy idei wzorczych.

³¹⁴ *Omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de eis relucet, ita quod intellectus intelligens ea et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis sicut in obiectis istas veritates necessarias. Illa autem inquantum sunt obiecta secundaria intellectus divini, sunt „veritates”, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt „lux”, quia manifestae, et sunt immutabiles, ibi, et necessariae.* N. 262, s. 160.

³¹⁵ *Non est necessaria specialis illustratio ad videndum in regulis aeternis, quia Augustinus non point in eis videri nisi „vera” quae sunt necessaria ex vi terminorum.* N. 269, s. 164.

³¹⁶ *Specialis illustratio magis requiritur in credendis, quam in cognitis necessariis.* N. 272, s. 166.

³¹⁷ *Non enim. propositio „omne totum est mais sua parte” primo vera est ut „totum” est in lapide vel ligno, sed ut „totum” abstrahitur ab omnibus quibus coniungitur per accidens. Et ideo intellectus qui numquam intelligit totalitatem nisi in conceptu per accidens patet in totalitate lapidis vel ligni, numquam intelligit sinceram veritatem huius principii, quia numquam intelligit praecisam rationem termini per quam est veritas.* N. 275, s. 167-168.

Duns Szkot przypuszcza, że i prawdę czystą poznają nieliczni, ponieważ ta właśnie prawda, tkwiąca w bytach umysłowych, stworzonych przez Boga, jest „światłem” i ideą wzorcą.

Ostatecznie według Szkota prawdę czystą w ideach wzorczych można poznawać ze względu na pierwszą rację tych idei. Tą racją jest Bóg. W świetle Boga dostrzegamy, czym powinna być czysta prawda rzeczy. Wszystkie prawdy są niepełne. Jedynie prawda czysta poznawana przez Boga jest pełna, ponieważ Bóg poznaje wszystko w sposób czysty. Poznaje bowiem w swej istocie³¹⁸.

Prawda czysta dla Dunsza Szkota jest więc czymś raczej postulatycznym. Nie jest Bogiem, ponieważ Bóg ją poznaje, jako pełnię wiadomości o przedmiocie poznawanym.

Pełna prawda o czymś, to właśnie czysta prawda tego czegoś, poznana intelektem w analizie pojęcia, dotyczącego poznawanych przedmiotów poznania.

d. Ocena stanowiska Dunsza Szkota

Duns Szkot analizował więc sprawę poznania prawdy czystej. Doszedł do przekonania, że prawdy czyste poznaje się w ideach wzorczych. Właśnie tak ostatecznie sformułował swoje stanowisko, *cognoscuntur veritates sinceræ in luce aeterna*³¹⁹. Prawdy więc czyste posiada człowiek, gdy poznaje coś ze względu na ideę wzorcą.

Nie wiadomo, czy ta sugestia Dunsza Szkota spowodowała pewien już potem sposób odczytywania Henryka. Wiadomo, że szkotyizm był kierunkiem bardzo powszechnym i bardzo długo aktywnym. I wiadomo, że wielu autorów, a między innymi Paulus, mówi o poznaniu czystej prawdy rzeczy, *atteindre la „sincera veritas” des choses*³²⁰. Taka też jest sugestia rozwiązań, które utożsamiają u Henryka oświecenie z działalnością intelektu czynnego, Boga z arabskim *dator formarum*. Wszędzie tam wniosek, inny niż u Szkota, jest najpierw taki, że czystej prawdy o

³¹⁸ *Lux increata est primum principium entium speculabilem; [...] cognitio omnium, tam speculabilem quam practicabilem, per principia sumpta a luce aeterna ut cognita, est perfectior [...]; sincera veritas cognosci dicitur, quia per illud cognoscitur quod est tantum veritas non habens aliquid permixtum non veritatis, quia per primum ens, a quo cognita sumuntur principia sic cognoscendi [...]. Hoc modo solus Deus cognoscit omnia tantum sincere, quia [...] solus ipse novit omnia praecise per essentiam suam.* N. 277, s. 169-170.

³¹⁹ N. 277, s. 169

³²⁰ J. Paulus, *Henri de Gand*, s. 4.

czykolwiek intelekt ludzki samodzielnie nie poznaje i zaraz wniosek drugi, zgodny z wnioskiem Szkota, że prawda czysta to jedynie prawda przedmiotu poznawanego.

Henryk badał sprawę poznania w ogóle bez oświecenia. A potem czystą prawdę utożsamiał z istotą Boga, ale jej poznanie przeniósł w warunki pozanaturalne. Rozróżnił za Augustynem prawdę pierwszą, czystą, istotę Boga i obok tej inne prawdy.

Dokładniej mówiąc Henryk rozróżnił rzecz prawdziwą i prawdę o rzeczy, to co potem Duns Szkot nazwał *verum* i *veritas*. W związku z prawdą rzeczy Henryk mówił o idei wzorczej, bytującej w Bogu. I to wszystko człowiek pozna siłami naturalnymi. Jedynie istoty boskiej człowiek nie pozna bez oświecenia³²¹. Przy takim zastrzeżeniu w inną zupełnie płaszczyznę przenoszą problem wyrażenia Henryka: *notitia veritatis syncerae de quacunqua re, synceram veritatem rerum*³²². Henryk podobnie jak Duns Szkot mówi o czystej prawdzie przedmiotu poznawanego, ale nie wyklucza i raczej jak najmocniej właśnie podkreśla, że czysta prawda to przede wszystkim istota Boga.

Duns Szkot jest więc ogólnie zgodny z myślą Henryka. Obydwaj twierdzą, że człowiek poznaje czystą prawdę samodzielnie, bez pomocy oświecenia. Różnica tylko ta, że Duns Szkot myśli wtedy o prawdach zależnych jedynie od intelektu, podczas gdy Henryk myśli głównie o Bogu, jako prawdzie czystej. Boga jako podmiot idei wzorczych człowiek poznaje bez oświecenia. Boga jednak, jako istotę, człowiek poznaje przy pomocy oświecenia. I stąd poznanie istoty Boga przerzuca Henryk do poznania pozanaturalnego. Inne prawdy zostawia kontemplacji ludzkiego intelektu. Dla Henryka więc prawda czysta nie jest tym samym, co prawda bezbłędna i prawda sama w sobie. Prawda czysta sama w sobie to właśnie Bóg sam w sobie, *verum simpliciter quod Deus est*³²³. Prawda czysta w ogóle to Bóg, jako podmiot idei, i prawdy bezbłędne, o ile są pełne. Suma bezbłędności zależy tylko od idei wzorczej. Dla Duns Szkota prawda czysta jest tożsama z prawdą bezbłędną i prawdą samą w sobie. A poza tym prawda według niego ma początek w intelekcie. U Henryka prawda czysta *sensu stricto* przekracza intelekt i naturę. Jest samym Bogiem.

³²¹ *Cum ad ipsius divinae naturae exemplar videndum non potest attingere homo ex puris naturalibus sine speciali divina illustratione.* A1 q2 resp. f6VJ. *Perfectam cognitionem dei [...] non potest attingere [...] sine speciali illustratione.* A1 q2 resp. f6VJ.

³²² A1 q2 resp. f5vF. A1 q2 resp. f7vM.

³²³ A1 q2 ad5, f8R.

Duns Szkot uprościł całkowicie zagadnienie prawdy, jeżeli chodzi o porównanie go z Henrykiem. Wykazał jednak, że człowiek rzeczywiście poznaje prawdę bez pomocy oświecenia. Daje więc rozwiązanie zasadniczo bliskie myśli Henryka i wnioskom tej rozprawy.

ZAKOŃCZENIE

Dwa rozdziały rozprawy, to dwie zupełnie osobne dziedziny. Rozdział pierwszy analizuje teksty Henryka, rozdział drugi rozpatruje opinie. Obie dziedziny dotyczą jednej sprawy, mianowicie problemu poznania czystej prawdy. Odpowiedź Henryka i Duns Szkota w ich tekstach jest pozytywna: człowiek poznaje czystą prawdę bez pomocy oświecenia. Odpowiedź Henryka, wydobyta z opinii, a więc z opracowań, dotyczących jego poglądów, jest negatywna: człowiek poznaje czystą prawdę przy pomocy oświecenia. Po prostu u Henryka trudne jest zagadnienie oświecenia. W sensie dosłownym Henryk odnosi oświecenie do poznania istoty Boga, w sensie przenośnym mówi o poznaniu przy pomocy światła idei wzorczych. W sensie przenośnym, ponieważ idea wzorcza wpływa na duszę nie w celu formowania jej pojęć, lecz w celu utworzenia w duszy zdolności rozpoznawania w rzeczach podobieństwa rzeczy do ich idei wzorczej. Oświecenie więc według Henryka nie jest sposobem poznawania prawdy w wypadku poznania siłami naturalnymi. To samo wykazuje Duns Szkot, jakkolwiek na drodze innej zupełnie argumentacji.

Henryk operuje specjalną teorią prawdy o rzeczy. Prawda o rzeczy jest to prawda, w której intelekt ujmuje rzecz i jednocześnie ideę wzorcza, gdy stwierdza w rzeczy jej podobieństwo do wzorczej idei. Idee bytują w umyśle Boga. Poprzez ideę wzorcza intelekt więc wykrywa Boga, jako podmiot poznania, a więc także prawdę. Jest to prawda w ogóle zdobywana jeszcze siłami poznawczymi naturalnymi. Obok tej prawdy Henryk wyróżnia prawdę, jako istotę Boga. Poznanie tak rozumianej prawdy czystej jest poznaniem doskonałym, jakkolwiek nie filozoficznym, dokonywanym bowiem tylko *in raptu*.

Duns Szkot w kwestii prawdy nie poszedł za rozwiązaniem Henryka. Ustalił, że prawda w swej prawdziwości zależy od intelektu, nie od idei wzorczej, jak twierdził Henryk. Ze względu na takie stanowisko Bóg nie mieścił się u Szkota w grupie prawd czystych. Duns Szkot zresztą w omawianej kwestii nie mieszał, tak jak Henryk, różnych porządków bytu i poznania.

Wyróżnienie u Henryka różnych znaczeń terminu „prawda czysta” (idea, Bóg w ogóle, istota Boga) i wyróżnienie porządku filozoficznego oraz teologicznego, a więc bytów naturalnych i tych, które są *per se credibilia*, pozwoliło wykazać, że w problemie poznania bez oświecenia nie jest słuszna w odniesieniu do Henryka opinia Gilsona, de Wulfa, Paulusa, czy Beumera. Autorzy ci zinterpretowali poglądy Henryka w duchu sugestii, że Henryk utożsamiał Boga z intelektem czynnym w znaczeniu ujęć arabskich, czyli uznał konieczność pomocy oświecenia w umysłowym poznaniu czystej prawdy. Henryk tymczasem widzi możliwość poznania różnego rodzaju prawd, nawet Boga, bez pomocy oświecenia, z tym że tylko dla istoty Boga rezerwuje poznanie specjalne, które nazywa właśnie *illustratio*.

Główny problem rozprawy uzyskuje rozwiązanie, które jest odczytaniem z tekstów Henryka i uzasadnieniem tekstami odpowiedzi, że człowiek poznaje czystą prawdę bez pomocy oświecenia swymi naturalnymi siłami poznawczymi.

APPENDIX

PRÓBA ZREDAGOWANIA DOWODU ISTNIENIA BOGA NA PODSTAWIE TEORII U HENRYKA ZWIĄZKU RZECZY Z IDEA WZORCZĄ

W związku z problemem *proprie scire* człowieka, w związku więc z przekonaniem Henryka, że do natury poznania ludzkiego należy poznać prawdę, jako podobieństwo rzeczy do idei wzorczej, daje się ustalić formuła dowodu istnienia Boga. Są to myśli Henryka z pierwszych czterech artykułów jego *Sumy*. W formie proponowanej tu całości Henryk oczywiście ich nie podał.

Ponieważ w odniesieniu do Henryka obowiązywało dość długo przekonanie, że czystą prawdę człowiek poznaje przy pomocy oświecenia, poznanie istnienia Boga związane było z tym problemem. Jeżeli jednak według Henryka poznanie czystej prawdy należy do *proprie scire* człowieka i dokonuje się bez pomocy oświecenia, poznanie istnienia Boga jest poznaniem, wychodzącym od rzeczy, jako bezpośredniego przedmiotu poznania ludzkiego.

*

Człowiek siłami naturalnymi bez oświecenia boskiego, a więc intelektem w jego akcie „pierwszego ujęcia” poznaje rzecz jako prawdziwą. Poznaje także intelektem w akcie „łączenia i rozdzielania” prawdę o rzeczy według pojęcia, które sobie o podobieństwie rzeczy do jej wzoru urobił³²⁴. Tym wzorem nie może być wyłącznie

³²⁴ *Homo ex puris naturalibus suis sine omni illustratione divini luminis vel exemplaris assistentis potest solum cognoscere per intellectum id quod est de re suquendo sensum, quod veritatem ipsam rei nequaquam sine illustratione divini exemplaris possit percipere, et quod exemplar abstractum a re: ad hoc non sufficiat per se. Sed oportet conceptum de re exemplar acceptum a re determinari per divinum exemplar.* Al q2 in opp, f8S.

urobione przez intelekt pojęcie. Pojęcie jest zmienne, ponieważ pochodzi ze zmiennej rzeczy. A prawda, o ile jest prawdą, jest czymś, co się nie zmienia. Wzorem dla rzeczy, jako prawdziwej, może być coś, co się nie zmienia, po prostu niezmienna idea wzorcza prawdy. Tę ideę wzorczą człowiek więc wykrywa w rozumowaniu, nawiązującym właśnie do pojęcia prawdy, ujętej w rzeczy jako podobieństwo tej rzeczy do wzoru.

Rzecz więc, jako prawdziwa, oddziałuje na duszę. Kształtuje ją w taki sposób, że dusza swym intelektem tworzy sobie pojęcie prawdy o tej rzeczy. Prawda o rzeczy jest oczywiście ujęciem podobieństwa rzeczy do wzoru, według którego jest rzecz stworzona³²⁵. Rzecz zmienna nie może nadać sobie swego niezmiennego podobieństwa do wzoru. I zmienna dusza nie może tego podobieństwa nadać rzeczy. Intelekt właśnie, to podobieństwo w rzeczy tylko odczytuje. To podobieństwo jest w rzeczy czymś stałym. Rzeczywiście więc nie może go przekazać duszy zmienna rzecz, ani zmienna dusza nie może przekazać go rzeczy. Może to podobieństwo nadać rzeczy jedynie sama niezmienna idea wzorcza prawdy.

Skoro więc jest prawda o rzeczy, musi istnieć idea wzorcza prawdy. Bez niej prawda o rzeczy byłaby zmienna, a przez to nie byłaby prawdą, ponieważ zmienność polega na przechodzeniu z prawdy do fałszu. Skoro jednak jest prawda i jest niezmienna, istnieje idea wzorcza prawdy.

Rzeczy są prawdziwe tylko dzięki niezmiennym ideom wzorczym prawdy. Te idee są więc przyczynami prawdziwości rzeczy i prawdy³²⁶. Jako przyczyny prawdy idee wzorcze bytują w przedwiecznej prawdzie³²⁷. Nie mogą przecież bytować same w sobie na sposób ustalony przez Platona. Byłyby wtedy przyczynami pierwszymi.

³²⁵ *Intantum enim vera est quaecunquae res. inquantum in se continet quod exemplar eius repraesentat. A1 q2 resp, f5D. Veritas rei non potest cognosci nisi ex cognitione conformitatis rei cognitae ad suum exemplar. A1 q2 resp, f5E.*

³²⁶ *exemplar aeternum: quod erat causa rei [...]. A1 q4, opinio media, f12vE.*

³²⁷ *De universis quae intelligimus, intus praesentem ipsi menti consulimus veritatem [...] ad hoc quod aliqua conceptio in nobis de veritate rei extra sit sincera veritate, oportet quod anima inquantum per eam est informata sit similis veritati rei extra: cum veritas est quaedam adaequatio rei et intellectus [...] anima de se sit mutabilis a veritate in falsitatem: et ita inquantum est de se non sit veritate cuiusquaequae rei informata, sed informabilis, nulla autem res seipsam formare potest: quia nulla res potest dare quod non habet: oportet ergo quod aliquo alio sincera veritate de re informetur, hoc autem non potest fieri per exemplar aliquod acceptum a re ipsa [...]. Necessse est ergo quod ad exemplari incommutabilis veritatis formetur [...] sicut eius veritate vera sunt quaecunquae vera sunt [...]. Necessse est igitur quod illa veritas increata in conceptu nostro se imprimat: et ad characterem suum conceptum nostrum transformet: et sic mentem nostram expressa veritate de re informet similitudine illa quam res ipsa habet apud primam veritatem. A1 q2 resp, f7L.*

Wynika więc z tego, że „każda prawda wzorcza Bytuje w inteligencji Bożej”³²⁸. „Ktokolwiek zresztą poznaje tę lub inną prawdę, poznaje prawdę w ogóle, którą jest sam Bóg”³²⁹.

*

Dowód Henryka opiera się na określeniu prawdy, jako podobieństwa rzeczy do idei wzorczej. Prawda jest tak określona, że intelekt wychodząc z rzeczy poznawanej naturalnymi władzami poznawczymi, dochodzi do idei wzorczej. Idea wzorcza jawi się jako racja niezmienności prawdy o rzeczy. Ponieważ prawda jest prawdą, czyli ponieważ jest niezmienna, istnieje jej wzorcza idea jako przyczyna tej niezmienności. Idea wzorcza jest ideą intelektu boskiego. Wykrywając więc ideę człowiek wykrywa poznawczo także Boga.

*

Obok poznania Boga na drodze czysto naturalnej, naturalnymi władzami poznawczymi człowieka bez pomocy oświecenia, obok więc stwierdzenia, że Bóg istnieje, możliwe jest poznanie jeszcze w tym życiu boskiej istoty samej w sobie. Poznaje się istotę Boga, czystą prawdę samą w sobie, jedynie dzięki specjalnemu oświeceniu³³⁰, na drodze więc pozanaturalnej.

Wynika z tego, że prawdziwie filozoficzne poznanie jest poznaniem, które wychodzi od rzeczy i poprzez jej prawdę i ideę wzorczą prawdy dochodzi do stwierdzenia podmiotu idei, do stwierdzenia właśnie istnienia Boga.

³²⁸ *quantum vero ex parte dei, ratio [...] conceptus rei [...] est exemplar aeternum lucens in eius intelligentia.* A1 q3 resp, f10vG.

³²⁹ *Quicumque videt verum hoc aut verum illud videt verum simpliciter in universali quod deus est. Sicut qui videt bonum hoc vel bonum illud in universali videt bonum simpliciter quod deus est.* A1 q2 ad5, f8R.

³³⁰ *In raptu autem ex gratia privilegiata bene potest videri et in vita ista: sicut viderunt eum Paulus et Moyses.* A24 q2 resp, f138J. *Quidditas autem divina nulla necessitate: sed sua mera voluntate visibilis est creaturae.* A24 q1 resp, f137B.

RÉSUMÉ

Selon Henri de Gand l'intellect humain, après avoir connu un être dans une première saisie par les sens, saisit immédiatement, dans un deuxième acte de connaissance, la vérité de la chose. La vérité de la chose consiste à trouver dans la chose sa ressemblance avec l'idée-exemplaire. En contemplant donc la notion de la vérité, l'intellect voit, à travers cette notion, et la chose et l'idée-exemplaire, et en même temps Dieu, étant donné que les idées-exemplaires existent dans l'esprit divin. La question est de savoir si les idées exemplaires existent. Henri de Gand répond affirmativement, car nous constatons l'infaillibilité de la vérité. Cette infaillibilité ne peut être assurée ni par la chose changeante ni par l'âme, changeante elle aussi. La raison de l'infaillibilité de la vérité existe donc en dehors de la chose et en dehors de l'âme. Elle est précisément l'idée-exemplaire.

Toute cette étape du raisonnement d'Henri fait partie du „propre scire” de l'homme. Elle embrasse la connaissance de la vérité infaillible et même celle de Dieu qui est vérité pure.

En tant que sujet des idées-exemplaires, Dieu est une sorte de vérité pure qui diffère de l'essence de Dieu elle-même. Ce n'est donc que la vérité pure synonyme de l'essence de Dieu qui échappe à l'emprise des forces naturelles de l'homme; il faut que celui-ci ait recours à l'„illuminatio”.

Telle est l'interprétation de la pensée d'Henri, vue à travers ses textes, que présente cette dissertation. En conséquence l'auteur se met en opposition avec presque tous les historiens de ce philosophe qui l'ont interprété d'une façon sensiblement différente. Il s'agit évidemment toujours du problème de l'indépendance de l'intellect humain dans la connaissance de la vérité pure.

L'article „Est-il possible selon Henri de Gand de connaître la vérité pure sans avoir recours à l'„illuminatio” qui est un résumé détaillé de ce livre va paraître en français dans la revue „Mediaevalia philosophica polonorum”, (1961).

NOTA BIBLIOGRAFICZNA

Pełną literaturę, dotyczącą Henryka, można zestawić na podstawie następujących pozycji:

do r. 1928: F. Überweg - B. Geyer, *Die patristische und scholastische Philosophie, Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin 1928, t. II, s. 764-765;

do r. 1938: J. Paulus, *Henri de Gand - Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris 1938, s. XI-XXXII;

do r. 1945: G. A. de Brie, *Bibliographia philosophica 1934-1945*, t. I, 7390-7400;

do r. 1955: E. Gilson, *History of Christian philosophy in the middle ages*, New York 1955, s. 758-762.

Ważniejsze prace cytowane, które ukazały się po wydaniu książki Gilsona:

1. Beumer J., *Erleuchteter Glaube - Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, „Franziskanische Studien”, XXXVII (1955) 129-160.
2. Beumer J., *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, „Scholastik”, XXXII (1957) 81-85.
3. Smalley B., *Gerard of Bologna and Henry of Ghent*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXII (1955) 125-129.
4. Vooght P., de, *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale”, XXIII (1956) 61-87.

Inne ważniejsze pozycje cytowane:

5. Bourgeois R., *La théorie de la connaissance intellectuelle chez Henri de Gand*, „Revue de philosophie” (Paris), VI (1936) 238-259.
6. Gilson E., *La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1952.

7. Paulus J., *Henri de Gand et l'argument ontologique*, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, X-XI (1935-1936) 265-323.
8. Paulus J., *Henri de Gand - Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris 1938.
9. Wulf M., de, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. II, Louvain-Paris 1936.

WNIOSKI OGÓLNE

W przedmowie zapowiadano wykazanie swoistego aposterioryzmu w dowodzie ontologicznym Anzelma. Zapowiadano też a *propos* Henryka nowe ujęcie sprawy poznania prawdy. Po przeczytaniu książki jest oczywiste, że raczej mówiło się o problemie interpretacji dowodu Anzelma i o poznawaniu głównie czystej prawdy, jeżeli chodzi o Henryka. Było to właśnie konieczne, ponieważ dopiero w oparciu o te wszystkie materiały dają się ustalić wnioski, zapowiadane w przedmowie, a mianowicie:

1. Intelpekt ludzki według Anzelma neguje doświadczone w rzeczach istnienie przygodne. Uzyskuje w ten sposób, metodą więc negacji, pojęcie najdoskonalszego istnienia. Jeżeli stwierdzamy istnienie pojęcia, musimy stwierdzić z koniecznością istnienie desygnatu. Tylko bowiem wtedy *recta et vera est significatio, cum significat esse quod est*³³¹. Pojęcie najdoskonalszego istnienia wskazuje na realnie bytujące najdoskonalsze istnienie, którego naturą jest to wszystko, co wie człowiek z wiary o Bogu. Pojęcie więc Boga i pojęcie najdoskonalszego istnienia spełniają się w Bogu realnie istniejącym.

Istnienie Boga zostało wykryte przez Anzelma na podstawie analizy istnienia przygodnego. Wiadomości o istnieniu najdoskonalszym wzięł więc Anzelm metodą negacji z przygodnych rzeczy i zestawił z pojęciem Boga, o którym uczy wiara. I to właśnie jest swoisty aposterioryzm. Anzelm bowiem nie wyprowadził istnienie Boga z pojęcia. A jeżeli mówił o pojęciu, to tylko jako o znaku tego, co istnieje realnie. I pojęcie Boga o najdoskonalsze istnienie Anzelm wzięł z zewnątrz, z wiary lub z przygodnych rzeczy.

2. Według Henryka z Gandawy intelekt ludzki, gdy przy pomocy zmysłów w swym „pierwszym ujęciu” pozna byt, a więc rzecz prawdziwą, w swym drugim akcie poznawczym natychmiast ujmuje prawdę o rzeczy. Prawda o rzeczy jest odczytaniem w rzeczy Jej podobieństwa do idei wzorczej. Patrząc potem w pojęcie prawdy intelekt

³³¹ E. Gilson, *Sens et nature*, s. 10.

poprzez to pojęcie widzi i rzecz i ideę wzorcą, a jednocześnie Boga, ponieważ idee wzorcze bytują w umyśle Bożym. Problemem więc jest dowieść, że idee wzorcze istnieją. Oczywiście istnieją. Stwierdzamy bowiem bezbłądność prawdy. Tej bezbłądności nie może zagwarantować ani zmienna rzecz, ani zmienna dusza. Istnieje więc poza rzeczą i poza duszą racja bezbłądności prawdy, właśnie idea wzorcza.

Cały ten etap w myśleniu Henryka należy do *proprie scire* człowieka. Etap ten obejmuje poznanie prawdy bezbłądnej, i poznanie Boga, jako czystej prawdy.

Bóg w znaczeniu podmiotu wykrytych idei wzorczych jest innego rodzaju czystą prawdą, niż sama istota Boga. I właśnie tylko tej prawdy czystej, w znaczeniu więc samej istoty Boga, człowiek nie poznaje siłami przyrodzonymi, lecz przy pomocy oświecenia.

Bez pomocy oświecenia, swymi przyrodzonymi władzami poznawczymi, człowiek poznaje Boga, jako podmiot idei wzorczych. A wykrywa Boga właśnie patrząc w pojęcie prawdy, poprzez które widzi i rzecz i ideę wzorcą. Widzi tym samym podmiot idei. mianowicie Boga. Teoria prawdy, jako podobieństwa rzeczy do idei wzorczej, jest u Henryka sposobem także dowodzenia istnienia Boga.

3. Staje się zrozumiała jeszcze jedna teza, mianowicie że dowód istnienia Boga jest zawsze wnioskiem, wynikającym z całej metafizyki danego autora. Na tle całego problemu interpretacji dowodu ontologicznego, a więc na tle badanych podstaw dowodu, na tle teorii negacji i teorii poznania istnienia, stała się zrozumiała formuła, którą podał Anzelm dowodząc istnienia Boga. I na tle całej teorii poznania prawdy, po wyprecyzowaniu poznania samodzielnego u człowieka i wspomaganego oświeceniem, stało się jasne, że według Henryka wykrywając idee wzorcze i dowodząc ich istnienia, człowiek także wykrywa i dowodzi istnienie Boga.