

MIECZYŚLAW GOGACZ

### O TYPACH METAFIZYKI ŚREDNIOWIECZNEJ

1. Uwagi wstępne. 2. Wprowadzenie historyczne. 3. Istotne cechy średniowiecznego neoplatonizmu: 1) Różnice między klasycznym i średniowiecznym neoplatonizmem, 2) Zagadnienie podobieństwa rzeczy do Boga i symbolizm średniowieczny na przykładzie ujęć Anzelma z Canterbury, Ryszarda ze Świętego Wiktora i Henryka z Gandawy, 3) Teoria bytu w neoplatonizmie średniowiecznym. 4. Istotne cechy średniowiecznego arystotelizmu. 5. Tak zwany platonizm średniowieczny. 6. Problem typów metafizyki średniowiecznej. 7. Odmiany średniowiecznej metafizyki neoplatońskiej i arystotelesowskiej. 8. Zestawienie wniosków artykułu. 9. Zakończenie.

#### 1. Uwagi wstępne

W książce pt. „O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii” B. Jasinowski za „zrąb ideowy” i podwalinę „gmachu neoplatońskiej metafizyki” uważa dwie, związane z sobą koncepcje: koncepcję „powszechnego porządku doskonałości i bytów” oraz „dynamiczną koncepcję zasady substancji”<sup>1</sup>. Jasinowski dodaje, że mocniej niż Plotyn dwie wymienione koncepcje, istotne w neoplatonizmie, rozwija i uzasadnia Proklos<sup>2</sup>. Jeżeli więc koncepcja porządku doskonałości i koncepcja dynamicznej substancji istotnie charakteryzują neoplatonizm, to wykrycie tych koncepcji w jakimkolwiek systemie filozoficznym będzie wskazywało na jego neoplatońską genezę.

<sup>1</sup> B. Jasinowski, O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii, Warszawa 1917, s. 8.

<sup>2</sup> Tamże, s. 9, 13—14.

Inaczej mówiąc, jeżeli teza Jasinowskiego jest słuszna, a nie ma podstaw, by jej zaprzeczyć, można te dwie koncepcje uznać za znaki rozpoznawcze neoplatonizmu.

Teza Jasinowskiego zachęca do poszukiwania wśród twierdzeń metafizycznych różnych filozofii tych właśnie ujęć, które stanowią „zrąb ideowy” lub „podwalinę gmachu danej metafizyki”, które po prostu tę metafizykę istotnie charakteryzując stanowią jej znaki rozpoznawcze.

Tytuł artykułu sugeruje, że metafizyka średniowieczna nie jest jednolita, że można wyróżnić kilka jej typów. Nie ulega wątpliwości, że w średniowieczu uprawia się metafizykę neoplatońską i metafizykę arystotelesowską. Wystarczy przecież wymienić dla neoplatonizmu Pseudo-Dionizego Arcopagite, Jana Szkota Eriugene, Anzelma z Canterbury, Abelarda, Jana z Salisbury, Hugona ze Świętego Wiktora<sup>3</sup> i nawet Bonawenturę, a dla arystotelizmu Awicennę, Awerroesa, Dawida z Dinant, Sigera z Brabancji, Tomasza z Akwinu, aby już na podstawie choćby podręcznikowych wiadomości o poglądach wymienionych autorów urobić sobie obraz odmian średniowiecznego neoplatonizmu czy arystotelizmu. Jeżeli wymienionych tu filozofów można uznać za neoplatoników lub arystotelików, to — jak się wydaje — tylko dzięki temu, że istnieją w ich wypowiedziach tezy rozpoznawcze, pozwalające związać ich ujęcia z danym typem metafizyki.

Typy metafizyki średniowiecznej zostaną w tym artykule wyróżnione jako wynik poszukiwania ujęć, stanowiących znaki rozpoznawcze danej metafizyki. Należy więc powiedzieć, że treścią i zadaniem artykułu jest poszukiwanie tych znaków rozpoznawczych, a wnioskiem i wynikiem poszukiwań wyróżnienie średniowiecznych typów metafizyki.

Idąc za Gilsonem, przez „metafizykę” będzie się rozumiało w tym artykule poznanie, uzyskane przez naturalnie transcendentny rozum, poszukujący pierwszych zasad lub pierwszych

<sup>3</sup> Odmiany neoplatonizmu w XII wieku omawia np. A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, (brmw), s. 51—79.

przyczyn tego, co dane jest w poznaniu zmysłowym<sup>4</sup>. Pomijając szczegółowe społy na temat przedmiotu metafizyki<sup>5</sup> można się zgodzić, że każdą metafizykę charakteryzuje poszukiwanie racji, uzasadniających to, co zostało poznane. Przyjęcie tu określenie pozwala objąć średniowieczną metafizykę zarówno neoplatońską i jak i arystotelesowską, a nawet tomistyczną, jeżeli za to, co zostało poznane, uważa się istnienie.

## 2. Wprowadzenie historyczne

Przystępując do badania metafizyki średniowiecznej należy wziąć pod uwagę dwie sprawy: a) opinie, według których w średniowieczu nie uprawia się osobno żadnej z wyróżnionych dziś dyscyplin filozoficznych, b) sprawę tak zwanych narzędzi (pojęć, teorii, metod), przy pomocy których bada się kulturę umysłową średniowiecza.

Ad a) F. van Steenberghen w książce „Aristote en Occident” stwierdza, że do XIII wieku ani w teologii ani w filozofii nie wypracowano żadnej syntezy poglądów, i że nie istniały żadne określone kierunki filozoficzne. Uważa, że istniały tylko, i to głównie w Paryżu, studia dialektyki i studia teologii. Teologia korzystała z różnych ujęć filozoficznych, ale ani arystotelizm ani augustynizm nie stanowiły w tym czasie odrębnych systemów filozoficznych. Nawet ich recepcja jeszcze nie była pełna. Nie można więc mówić o renesansie w XII wieku czy ta platonizmu, arystotelizmu, neoplatonizmu, czy nawet augustynizmu, jako odmiany ujęć neoplatońskich<sup>6</sup>. Można najwyżej mówić

<sup>4</sup> *Metaphysics is the knowledge gathered by a naturally transcendent reason in its search for the first principles, or first causes, of what is given in sensible experience.* E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York 1937, s. 308.

<sup>5</sup> Por. choćby M. A. Krapiec, *O rozumienie metafizyki*, „Znak” 111 (1963) 1077—1082 i J. Kalinowski, *Ontologia czy aitiologia*, tamże, s. 1069—1076.

<sup>6</sup> F. Van Steenberghen, *Aristote en Occident*, Louvain 1946, s. 20—23.

o chrześcijańskim i w swych rozwiązaniach augustyńskim poglądzie na świat ludzi XII wieku<sup>7</sup>. Nie ma też jeszcze w XII wieku katedr metafizyki<sup>8</sup>. Zanważmy jednak, że komentuje się księgi „Fizyk” i „Metafizyki” Arystotelesa, jeżeli już w 1210 r. zakazano nauczania właśnie „Fizyki” i „Metafizyki” Arystotelesa<sup>9</sup>. Steenberghen zwraca uwagę, że według M. De Wulfa wszystkie doktryny pierwszej połowy XIII wieku można nazwać augustynizmem lub raczej „dawną scholastyką”, że istnieje zbieżność systemów filozoficznych średniowiecza, i że E. Gilson przeciwnie akcentuje wielość nurtów doktrynalnych w wiekach średnich. A powołując się na Picaveta Steenberghen przypomina, że „prawdziwym mistrzem scholastyki chrześcijańskiej jest Płotyn”. Później dodaje, że tym mistrzem jest także Proklos<sup>10</sup>. Sytuacja zmienia się z wystąpieniem Tomasza z Akwinu i recepcją Arystotelesa. Można już mówić o filozofii i teologii, jako o dwu odrębnych dziedzinach. Te różnice najlepiej uwzględni Tomasz i Duns Szkot<sup>11</sup>.

Przytoczony tu pogląd Steenberghena streszcza stanowisko wielu mediewistów, opierających zresztą swój pogląd na tekstach średniowiecznych. Nie ulega wątpliwości, że dopiero wiek XIII przyswoił myśli średniowiecznej pełnego Arystotelesa, że nie istniały wcześniej w chrześcijańskiej wizji świata ujęcia, które można by było nazwać systemami filozoficznymi. Nie ulega też wątpliwości, że przyjmowano dwa źródła wiedzy: „fides” i „ratio”, że scholastyka charakteryzowała się łączeniem w jedną całość inspiracji i wiadomości, płynących z tych dwu źródeł, że teologia korzystała zarówno z Objawienia jak i z wiedzy przyrodzonej, i że całą tę wiedzę przyrodzoną od dawna nazywano filozofią. Aby się o tym przekonać wystarczy przypomnieć choćby Alkuina, który uważa, że w filozofii cho-

<sup>7</sup> Tamże, s. 40.

<sup>8</sup> A. Mignon, *Les origines de la scholastique et Hugues de Saint Victor*, Paris 1895, t. I, s. 97.

<sup>9</sup> J. Le Goff, *Inteligencja w wiekach średnich*, tłum. E. Bąkowska, Warszawa 1966, s. 152.

<sup>10</sup> F. Van Steenberghen, *op. cit.*, s. 47—48.

<sup>11</sup> Tamże, s. 54.

dzi o „naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est acquirere”<sup>12</sup>. Wilhelm z Conches doda, że filozofia jest „eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehendere”<sup>13</sup>. A Hugon ze Świętego Wiktora stwierdzi, że filozofia to „liberalis disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationibus probabilibus investigans”<sup>14</sup>. Oczywiście pamiętamy słowa E. Gilsona, według którego średniowieczny teolog rozumie w dziełach filozofa (to, co) oczywiście jest filozoficznie w istocie i charakterze; teolog zawsze widzi u Platona czy Arystotelesa filozofię, lecz patrzy na nią jak teolog<sup>15</sup>. Gilson uważa, że taki jest pogląd Tomasza z Akwinu i dodaje, że „jeżeli zapomni się choćby na chwilę o tym fundamentalnym stanowisku św. Tomasza z Akwinu, wówczas łatwo narazić się na ryzyko mylnego interpretowania jego prawdziwego stosunku do filozofii”<sup>16</sup>.

Z rozważań tych wynika, co zresztą podpowiada Gilson, że chrześcijańską wizję świata średniowiecze wypowiadało w rzeczywistości, najkrócej mówiąc, eklektycznie i że, gdy tego eklektycyzm ktoś chciał uniknąć (np. Tomasz z Akwinu), musiał dokonać interpretacji podstawowych pojęć metafizyki, branej od jakiegokolwiek autora<sup>17</sup>. Wszystko to prowadzi do wniosku, że z jednej strony istnieje wiele typów metafizyki średniowiecznej, a z drugiej znów, że nie da się ustalić cech wspólnych danego typu metafizyki. Wyjściem z tej pozornej antynomii jest zbieg addycji, czyli przyjęcie wszystkich odpowiedzi. De Wulf i Steenberghen, a także M. Grabmann, mają rację mówiąc

<sup>12</sup> PL 101, 952 A.

<sup>13</sup> PL 172, 43 B.

<sup>14</sup> PL 176, 732 B, 745 A; por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w Beniaminie Major Ryszarda ze Świętego Wiktora*, Lublin 1957, s. 56—59.

<sup>15</sup> E. Gilson, *Elementy filozofii chrześcijańskiej*, tłum. T. Górecki, Warszawa 1965, s. 23.

<sup>16</sup> Tamże, s. 23.

<sup>17</sup> Tamże, s. 10; por. F. Van Steenberghen, *op. cit.*, s. 54.

o scholastyce, jako o jednym nurcie, i ma rację także A. Dempf oraz Gilson, gdy akcentują różnorodność odmian metafizyki średniowiecznej lub zmianę znaczenia pojęć. Eklektyzm uprawnia do szukania znaków rozpoznawczych danej metafizyki, kompilowanej z innych ujęć, a wyróżnione metafizyki, tym bardziej, gdy dokonano w nich zmiany znaczenia pojęć, domagają się scharakteryzowania tych zmian, pokazania różnic, a więc ustalenia znaków rozpoznawczych nowej wersji metafizyki. W obydwu wypadkach zadanie artykułu nie przestaje być aktualne.

Ad b) Wydaje się zrozumiałe, że porządkując wiedzę o średniowieczu Grabmann posłużył się dwoma pojęciami: scholastyka i mistyka. Tych dwu narzędzi użył także w swoich badaniach ks. K. Michalski<sup>18</sup>. Ale na scholastykę składa się przecież „fides” i „ratio”, a w związku z tym teologia i filozofia, o której mówi i Alkuin, i Wilhelm z Conches, i Hugon, i Tomasz z Akwinu. Jeżeli przy tym rozróżni się mistykę naturalną i nadprzyrodzoną w sensie przyrodzonej i nadprzyrodzonej kontemplacji<sup>19</sup>, to cały porządek mistyki naturalnej czyli kontemplacji przyrodzonej wejdzie do „ratio”, a więc do filozofii, stanowiącej czynnik składowy scholastyki. Pojęcie więc scholastyki i pojęcie mistyki nie są najlepszym narzędziem w badaniach nad kulturą umysłową średniowiecza. Pomijają także używane przez autorów średniowiecznych pojęcie filozofii.

Same choćby tytuły podręczników historii filozofii średniowiecznej wskazują na to, że i De Wulf i Überweg-Geyer odnoszą do średniowiecza przynajmniej trzy porządkujące ma-

<sup>18</sup> Por. np. podtytuł dzieła M. Grabmanna, *Mittelalterliches Geistesleben: Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, Muenchen 1936, t. II. Por. także K. Michalski, *Mystyka i scholastyka u Dan-tego*, Kraków 1921.

<sup>19</sup> M. De Wulf rozróżnia w średniowieczu mistykę naturalną teoretyczną i mistykę nadnaturalną praktyczną. Por. M. De Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, Paris 1905<sup>2</sup>, t. VI, s. 225—229. Por. także Ch. Baumgartner, *Contemplation: conclusion générale*, Dictionnaire de de spiritualité ascétique et mystique. Paris 1952, t. 14—15.

teriał pojęcia: filozofia, teologia, mistyka. A Dempf mówi wprost o „*Metaphysik des Mittelalters*”. Znaczy to, że wielu autorów, także przecież Cl. Baemker i G. Grunwald, wyróżniają w całości nauki średniowiecznej takie zagadnienia, które można nazwać filozofią lub nawet, jak to zrobił Dempf, wprost metafizyką. Dodajmy, że nawet Steenberghen, a także De Wulf, Grabmann i Gilson, omawiając średniowiecze oprócz wymienionych pojęć (filozofia, teologia, mistyka) używają także pojęciem neoplatonizmu, augustynizmu, arytotelizmu i wielu innych. Znaczy to, że precyzyjniejsze lub bardziej porządkujące zabiegi badawcze wymagają większej ilości dobrze określonych pojęć. I że może trud badawczy w wielu wypadkach sprowadza się do wyodrębnienia dla tych pojęć zakresu desygnatów.

Należy dodać, że aby w ogóle było możliwe prowadzenie badań nad średniowieczem, trzeba przystąpić do tych badań z odpowiednimi narzędziami, to znaczy z pewną ilością pojęć, owszem swoiście adekwatnych w stosunku do uwarunkowań historycznych, lecz przecież wziętych z zewnątrz, z warsztatu naukowego dziś organizowanego i na podstawie metodologicznego oraz metodycznego doświadczenia współcześnie uprawianej historii filozofii. Chodzi zresztą i o to, „aby uprawiana przez nas historia filozofii była rzeczywiście historią filozofii, a nie tego, co w poszczególnych sytuacjach czasoprzestrzennych nazywano filozofią”. Z tej racji trzeba, jak twierdzi S. Świeżawski, „aby historyk filozofii, przystępując do swych studiów miał sam jasne i precyzyjne (a nie tylko ogólnikowe), dające się wyrazić w konkretnym kwestionariuszu, pojęcie tego, czym wedle niego jest filozofia”<sup>20</sup>, a także, dodajmy, metafizyka.

Oprócz więc określonego w „Uwagach wstępnych” pojęcia metafizyki, jako narzędzia badań, będzie się używało w artykule także między innymi pojęciem „znaków rozpoznawczych”, desygnujących charakterystyczne dla danej metafizyki twierdzenia lub teorie, na przykład teorie bytu. Sposób rozpozna-

<sup>20</sup> S. Świeżawski, *Z problematyki metodologicznej badań filozofii XV w.*, „Roczniki Filozoficzne” XIII (1965) z. 1, s. 52.

wania tych twierdzeń lub teorii sprowadza się do metody erudycyjno-historycznej, na którą składa się metoda addycji historycznie danych twierdzeń i metoda eliminacji, stanowiąca zabieg wyboru tego, co typowe dla danej metafizyki. O wyborze decyduje kryterium, którym jest faktyczne twierdzenie, zawarte w historycznie danym tekście, lecz przez nas zinterpretowane jako istotne. Uzasadnieniem lub racją interpretacji jest zgodność tego twierdzenia z innymi, spójność teorii, na którą się składa, teorii ostatecznie rozważanej w świetle pierwszych zasad.

### 3. Istotne cechy średniowiecznego neoplatonizmu

Zapytajmy po prostu, jak rozpoznawać średniowieczny neoplatonizm? Aby jednak cechy te można było wyróżnić, porównajmy najpierw neoplatonizm klasyczny i średniowieczny.

#### 1) Różnice między klasycznym i średniowiecznym neoplatonizmem.

Według Jasinowskiego, co już wiemy, klasyczny neoplatonizm charakteryzują dwie koncepcje: konieczność porządku doskonałości i zasada dynamiczności substancji. Znaczy to, że droga w dół i droga w górę hipostaz polega na ilościowym zwiększaniu się lub zmniejszaniu doskonałości i że to jest konieczny proces ontyczny, który możemy rozumieć także jako proces koniecznego pełnienia przez każdą hipostazę roli przyczyny sprawczej. Hipostazy bowiem wypływając z „hyperpletes” Jedni zwielokrotniają się w taki sposób, że każda następna wylania z siebie hipostazę mniej doskonałą. Wracając do Jedni hipostazy mniej doskonale tracą swoją wielość. Stają się więc hipostazą wyższego porządku. Na obu drogach hipostazy podlegają prawu stopni doskonałości i prawu ontycznych przekształceń ku wielości lub ku jedności.

Wydaje się, że cechą neoplatonizmu średniowiecznego jest symbolistyczne ustopniowanie stworzeń, których droga w dół

i droga w górę jest posiadaniem w sensie ontycznym oraz nabywaniem w sensie mistycznym większego lub mniejszego podobieństwa do Boga.

Stworzenia więc według neoplatonizmu średniowiecznego nie stanowią koniecznego szeregu samych przyczyn, lecz szereg przyczyn i skutków, w którym to szeregu byty pojawiają się jako wynik stwórczego działania Boga i różnią się od siebie stopniem podobieństwa do Boga, a nie stopniem ilościowej odległości od Jedni. W obydwu neoplatonizmach, klasycznym i średniowiecznym, hipostazy czy stworzenia nie różnią się między sobą strukturalnie, lecz tylko ilościowo lub w zakresie podobieństwa. Wyrażając myśl inaczej można powiedzieć, że w neoplatonizmie klasycznym tak zwane podporządkowanie przyczyn przygodne ma rangę podporządkowania istotnego<sup>21</sup> i obejmuje wszystkie hipostazy (w związku z czym wszystkie hipostazy wraz z Jednią muszą zawsze aktualnie istnieć w procesie w dół lub kolejno znikać w procesie w górę), podczas gdy w neoplatonizmie średniowiecznym, który nie zawsze uświadamiając to sobie rozróżnia te dwa uporządkowania, szeregi przyczyn podporządkowanych istotnie domagają się aktualnego istnienia tylko Pierwszej Przyczyny, a nie wszystkich stworzeń jednocześnie. Można dodać, że twierdzenie o stwarzaniu wszystkich rzeczy przez Boga charakteryzuje i coraz bardziej na przestrzeni wieków średnich kształtuje neoplatonizm średniowieczny jako ontyczny pluralizm. Neoplatonizm klasyczny byłby więc ontycznym monizmem z ilościowymi różnicami w doskonałości hipostaz, neoplatonizm średniowieczny byłby wydobywającym się z monizmu ontycznym pluralizmem, upatrującym różnice między bytami w stopniu podobieństwa do Boga.

Możliwość wyakcentowania w neoplatonizmie średniowiecznym cechy symbolistycznego ustopniowania stworzeń i cechy realizowania (posiadania lub nabywania) podobieństwa do Boga można uzasadnić przez odwołanie się do stosowanego w średniowieczu sposobu dowodzenia twierdzeń. Dla zilustrowania tego sposobu wystarczy przytoczenie ujęć Anzelma

z Canterbury, Ryszarda ze Świętego Wiktora, Henryka z Gandawy.

2) Zagadnienie podobieństwa rzeczy do Boga i symbolizm średniowieczny.

E. Gilson analizując dowód ontologiczny Anzelmą wykazuje, że zasadniczą rolę w tym dowodzie spełnia omawiany przez Anzelmą w „De veritate” teoriopoznawczy porządek przyczyn i skutków<sup>22</sup>. Anzelm przyjmuje, 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”<sup>23</sup>. Tylko więc wtedy pojęcie jest prawdziwe, gdyż wyraża rzecz, którą oznacza. Rzeczy są prawdziwe, gdy wiernie realizują swoją istotę. Istota jest prawdziwa wtedy, gdy stanowi powtórzenie idei, zapodmiotowanej w Bogu. Bóg nie ma już relacji do przyczyny i stanowi początek porządku przyczyn i skutków. Jest „przyczyną prawdziwości, która wiąże Boga z istotą rzeczy, rzecz z pojęciem, pojęcie ze słowem”<sup>24</sup> Anzelm akcentuje w tym porządku praw-

<sup>21</sup> W metafizyce tomistycznej podporządkowanie istotne przyczyn polega na aktualnej zależności jednych przyczyn od drugich, czyli na tym, że przyczyny drugie nie przyczynują, gdy nie działają przyczyny pierwsze (np. żarówka nie świeci, gdy aktualnie nie dopływa do niej prąd). Podporządkowanie przygodne występuje wówczas, gdy istnieje tylko następstwo w przyczynowaniu, a nie aktualna zależność (np. zmiana młotków przy obrabianiu kamienia). W podporządkowaniu istotnym przyczyn seria przyczyn drugich jest serią tylko narzędzi, przenoszących impuls od pierwszej przyczyny do skutku. W szeregu przyczyn uporządkowanych istotnie przyczyna pierwsza nie może oddalać się od skutku w nieskończoność. W podporządkowaniu przygodnym przyczyn ciąg przyczyn narzędziowych może iść w nieskończoność. Por. E. Mascall, *Istnienie i analogia*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 109—112.

<sup>22</sup> E. Gilson, *Sens et nature de l'argument de saint Anselme*, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age”, IX (1934) 10, 11.

<sup>23</sup> M. Gogacz, *Problem istnienia Boga u Anzelmą z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy*, Lublin 1961, s. 13.

<sup>24</sup> Tamże, s. 19.

dziwość, a więc pewien związek, który łączy rzecz oznaczającą z rzeczą oznaczaną. Jest to, jak moglibyśmy dziś powiedzieć, rozpoznawany przez nas porządek uzasadnień, oparty na tym, co F. Brentano później nazywał „skierowaniem aktów psychicznych do przedmiotu”, swoista u Anzelmą intencjonalność rzeczy oznaczającej w stosunku do rzeczy oznaczanej. Ta intencjonalność, a w języku Anzelmą „rectitudo”, wyraża ustępowanie stworzeń, symbolistyczne wskazywanie jednych na drugie.

Teorie „rectitudo” można powiązać ze średniowiecznym symbolizmem.

Należy od razu wyróżnić symbolizm metodyczny i ontologiczny. Symbolizm metodyczny polega na potraktowaniu obrazów, zawartych w Piśmie św. jako podanego ludziom przez Boga planu zagadnień i spraw, zasługujących na rozważenie<sup>25</sup>. Symbolizm ontologiczny polega na stwierdzeniu, że rzeczy widzialne wskazują na rzeczy niewidzialne<sup>26</sup>. Posługując się obydwoma symbolizmami Ryszard ze Świętego Wiktora wypracowuje swoją metafizykę, w której intelekt ludzki rozpatrując naturę rzeczy cielesnych, umysłowych i boskich<sup>27</sup> jako niedoskonałych, jako będących tylko „sapientiae spectacula”, wykrywa desygnat tych „spectacula”, mianowicie najdoskonalszą Mądrość. Interesujący jest właśnie sposób tego wykrywania Pierwszej przyczyny.

W „Beniamin Major” Ryszard wielokrotnie stwierdza, że „z podobieństwa rzeczy widzialnych wnosimy się do umysłowych”.

<sup>25</sup> Na przykład zagadnienia kontemplacji wyczerpuje według Ryszarda ze Świętego Wiktora (PL 196, 63 C, 193 B) symbol arki Mojżesza. Por. M. Gogacz, *Filozofia bytu w Beniamin Major Ryszarda ze Świętego Wiktora*, op. cit., s. 61—64.

<sup>26</sup> Per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus. Ryszard ze Świętego Wiktora, PL 196, 89 D.

<sup>27</sup> Ryszard wyróżnia za Boecjuszem i tradycją scholastyczną sensibilia, intelligibilia, intellectibilia. Por. Boecjusz, *In Isagogen Porphyrii commenta*, *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Vindobonae 1906, t. 48, s. 8.

wego poznawania rzeczy niewidzialnych (ad speculationem rerum invisibilium)" lub że „przez podobieństwo rzeczy widzialnych poznajemy jakoś rzeczy niewidzialnych”<sup>28</sup>. W całym, przyjmowanym przez Ryszarda, procesie poznawania i w procesie uzasadnień najważniejsza jest sprawa właśnie „podobieństwa”. E. De Bruyne w teorii czy metodzie podobieństwa widzi owszem filozoficzny i teologiczny symbolizm średniowieczny, lecz traktuje go jako uzasadnienie symbolizmu estetycznego<sup>29</sup>. Niewątpliwie symbolizm kształtuje czy nawet konstytuuje estetykę średniowieczną. Rozwijany jednak, jak wiemy, już we wczesnośredniowiecznych traktatach liturgicznych prowadzi przede wszystkim do wyprecyzowania metody teologicznej, operującej tak zwanym „sensus anagogicus”. W oparciu o ten „sensus” na podstawie rzeczy widzialnych poznajemy „invisibilia Dei”. Wynika z tego cały szereg wniosków interesujących metafizyka i stanowiących metafizykę, a przede wszystkim ten wniosek, że trzeba dobrze rozpoznać „visibilia mundi”, aby można było powiedzieć cokolwiek o „invisibilia Dei”. Takie postawienie sprawy, a więc tworzenie wiedzy zależnej od intelektu, poznającego świat widzialny, niewątpliwie wskazuje na metafizykę, poszukującą pierwszych zasad i pierwszych przyczyn tego, co dane w poznaniu zmysłowym. Tą przyczyną jest Bóg, którego śladem („vestige”, jak mówi De Bruyne) jest piękno, dobro i prawda rzeczy, stworzonych na obraz i podobieństwo Boże. Ten ślad nie ulega wątpliwości dla myślicieli średniowiecznych, według których skutek nosi na sobie ślad natury przyczyny

Henryk z Gandawy tłumacząc tak zwaną inną drogę poznania Boga twierdzi w „Summae quaestionum ordinariarum”, że „na podstawie prawdy i dobra stworzeń poznajemy wprost prawdę i dobro. Jeżeli abstrahując od tego lub owego dobra możemy poznać wprost samo dobro i samą prawdę, nie będące w tym czy innym stworzeniu, lecz jako samo w sobie, to w tym

<sup>28</sup> Ryszard ze Świętego Wiktora, PL 196, 195 B, 89 D.

<sup>29</sup> E. De Bruyne, *L'esthétique du Moyen-âge*, Louvain 1917, s. 86.

poznajemy Boga”<sup>30</sup>. Henryk wyjaśnia, że to przejście od dobra stworzonego do dobra samego w sobie jest możliwe dzięki analogicznemu podobieństwu bytu, dobra, jedności, prawdy, piękna w stworzeniu i Stwórcy. Dodając, że skutek naśladuje formę przyczyny, Henryk widzi w poznawaniu dobra i prawdy oraz formy stworzeń możliwość ujęcia Boga właśnie „sub ratione similis”, bo przecież „omne imperfectum ad aliud perfectum reducendum est”<sup>31</sup>. Mówiąc krótko, ontyczne podobieństwo prawdy, dobra i form rzeczy do Boga ujmuje się zawsze jako coś niedoskonałego w relacji do tego, co doskonałe. Podobieństwo to wyraża po prostu różnicę między czymś niedoskonałym i doskonałym. I nie jest możliwe poznanie czegoś niedoskonałego bez jednoczesnego zestawienia z tym, co doskonałe. Ta jednoczesność ujęcia formy rzeczy niedoskonałej czy jej własności w przeciwieństwie do doskonałego bytowania formy lub własności jest warunkiem poznawalności podobieństwa, a nawet racją poznawanego podobieństwa.

Sposób więc dowodzenia twierdzeń w metafizyce średniowiecznego neoplatonizmu polega między innymi i głównie, jeżeli przykład Anzelma, Ryszarda i Henryka wystarczająco to ilustruje, na ujęciu związku między czymś oznaczającym i oznaczanym (Anzelm), na wykrywaniu desygnatu znaków, którymi są „visibilia mundi” (Ryszard), na odczytaniu przez to, co niedoskonałe, doskonałego przedmiotu, wyjaśniającego stopień niedoskonałości rzeczy poznawanej (Henryk). We wszystkich tych wypadkach twierdzenia opierają się na tezie o podobieństwie skutku do przyczyny. Neoplatonizm średniowieczny nie akcentuje tu jednak sprawy przyczynowości, jako koniecznej zależności sprawczej skutku od przyczyny, mimo że przyjmuje tezę o stwarzaniu świata przez Boga. Akcentuje raczej podobieństwo skutku i przyczyny. Odczytanie podobieństwa jest pośrednim wykryciem przyczyny, zobaczeniem

<sup>30</sup> Henryk z Gandawy, *Summae quaestionum ordinariarum praeconio solennis Henrici a Gandavo*, New York 1953, q. 22, a. 5, D i E.

<sup>31</sup> Tamże, q. 24, a. 6, V i Q. Por. q. 21, a. 2, G.

rzeczy w świetle tłumaczącej ją racji. Z tego względu jest metafizyką.

Powstaje pytanie, na jakiej zasadzie chwyta się podobieństwo skutku i przyczyny. Odpowiedzi są różne. Filozoficznie mniej ciekawe są te, które odwołują się do teorii oświecenia Boskiego. Ciekawsze są te, które akcentują prawdziwość rzeczy (Anzelm), jej poznawalność (Ryszard), czy po prostu apofatyczny sposób tworzenia pojęć (Pseudo-Dionizy). Sposób ten polega na zanegowaniu pojęć, urobionych na podstawie tego co niedoskonałe, i uzyskaniu tą drogą pojęć oznaczających coś doskonałego<sup>32</sup>. Odnosi się wrażenie, że i Anzelm z Canterbury i Ryszard ze Świętego Wiktora i Henryk z Gondawy ostatecznie posługują się apofatycznym sposobem uzyskiwania pojęć o przyczynie na podstawie poznania skutków. Ujęcie podobieństwa byłoby w swej naturze stosowaniem metody apofatycznej, pozwalającej rozpoznawać rzecz przez przeciwstawienie dwu pojęć: pojęcia o rzeczy i pojęcia urobionego przez negację poznanych treści.

Symbolizm i metoda apofatyczna byłyby dwoma krańcami procesu ujęcia podobieństwa.

### 3) Teoria bytu w neoplatonizmie średniowiecznym.

Istotną więc cechą średniowiecznej metafizyki neoplatonickiej byłaby teza o symbolistycznym ustopniowaniu stworzeń, realizujących podobieństwo do Boga. Metodą rozpoznawania tego podobieństwa byłoby apofatyczne tworzenie pojęć. Teza o podobieństwie i sposób ujmowania podobieństwa wskazują na przedmiot i metodę neoplatonickiej metafizyki średniowiecznej.

Przyjęliśmy, że przez metafizykę będzie się rozumiało poznanie, uzyskane rozumem, szukającym pierwszych zasad

<sup>32</sup> Na temat metody negacji w metafizyce wczesnośredniowiecznej głównie u Anzelm z Canterbury por. M. Gogacz, Problem istnienia Boga u Anzelm z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy, op. cit., s. 31—37.

i pierwszych przyczyn tego, co dane w ujęciu zmysłowym. To, co ujmują władze poznawcze poprzez zmysły, jest naturą rzeczy, a tym, co poznawczo wyczerpują, jest byt. Na podstawie tego, co charakteryzuje metafizykę neoplatonicką, można pokusić się o zarysowanie neoplatonickiej teorii bytu.

M. Cruz Hernandez zastanawiając się nad teorią bytu w tekstach Anzelm z Canterbury dochodzi do wniosku, że w czasach Anzelm teoria bytu jest wypadkową wielu prądów filozoficznych i religijnych. Nie jest to teoria filozoficzna w takim sensie, jak esencjalizm u Platona, czy substancjalizm u Arystotelesa. Jest to raczej teoria, którą podsunęła religia i to zarówno chrześcijańska, jak żydowska i muzułmańska. W tych perspektywach byt jest czymś, co przeciwstawia się nicości, co jest rezultatem aktu stwórczego Boga, co jest więc darem Boga<sup>33</sup>. Wiążąc to ujęcie z tezami Ryszarda i Henryka możemy dodać, że byt sam w sobie jest podobieństwem, дарowanym mu przez Boga, aby wskazywał jako rzecz widzialna na „invisibilia Dei”. To podobieństwo bytu do Boga, udzielane przez Boga, jest darem. Ta sytuacja daru może najmocniej wyraża właśnie kreacjonistyczny charakter bytu. Można więc twierdzić, że teza o stwarzaniu rzeczy przez Boga charakteryzuje i kształtuje ontyczny pluralizm średniowiecznego neoplatonizmu.

Można też dodać, że przedmiot metafizyki neoplatonickiej, a więc byt, który jest tym, co wskazuje sobą na Boga (śląd Mądrości) jest poznawany przez człowieka zależnie od potrzeb religii lub teologii. Mówiąc inaczej nie tyle rzeczywistość, narzucająca się poznawczo intelektowi, wyznacza zakres pytań i odpowiedzi filozoficznych, ile raczej problem, interesujący teologa lub w ogóle człowieka, każe mu szukać w rzeczywistości

<sup>33</sup> M. Cruz Hernandez, Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme, W: Spicilegium Beccense, Congrès International du IXe centenaire de l'arrivée d'Anselme au Bec, Le Bec-Paris 1959, t. I, s. 10.



tości tych danych, które wystarczą do zadowalającego rozwiązania stawianego problemu<sup>34</sup>.

Może takie stanowisko ma źródło głównie jednak w scholastyce, rozumianej przecież jako „przenikanie rozumu w prawdy wiary”<sup>35</sup>, jako więc usiłowanie zrozumienia prawd objawionych, jako „fides quaerens intellectum”, jako akceptacja całej rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, jako synteza wiedzy o tej całej rzeczywistości. Nie ulega wątpliwości, że neoplatonizm średniowieczny akcentował tłumaczenie rzeczywistości przy pomocy Objawienia, że rozpoznawał rzeczywistość w stopniu, który wystarczał do zrozumienia „fides”. Stwierdźmy wyraźnie, że neoplatonizm średniowieczny jest w swych rozwiązaniach chrześcijański, co nie znaczy, że daje zawsze prawdziwe odpowiedzi w zakresie metafizyki. Formuluje je proporcjonalnie do pytań teologicznych, które przecież z konieczności nie zawsze mogą służyć bezpośrednio rozpoznaniu wszystkich prawd metafizyki.

Wydaje się, że jest więc możliwe rozpoznawanie neoplatonizmu średniowiecznego poprzez jego dwie istotne cechy: 1) symbolistyczne ustąpienie stworzeń, 2) będących podobieństwem, darowanym im przez Boga, aby wskazywały jako rzeczy widzialne na „invisibilia Dei”. Gdy mówimy o podobieństwie posiadanym, chodzi nam o ontyczną stronę rzeczy. Gdy podkreślamy nabywanie podobieństwa do Boga, dajemy miejsce perspektywie mistyki, w której droga człowieka w górę aktem tęsknoty pogłębia to podobieństwo, by wreszcie w pełni upodobnić człowieka do Boga dla życia „twarzą w twarz”. Zagadnienia mistyki pomijamy, ponieważ nie mieszczą się w temacie artykułu. Dla całości obrazu dodajmy, że to podobieństwo do Boga poznajemy w procesie apofatycznego

<sup>34</sup> Por. M. Gogacz, O przedmiocie metafizyki w XII w. (Z historii stosunku metafizyki do mistyki na tle zagadnienia odmian neoplatonizmu), „Roczniki Filozoficzne” V (1957) z. 3, s. 70 i 73, 75.

<sup>35</sup> Por. J. Pieper, Scholastyka, tłum. T. Brzostowski, Warszawa 1963, s. 33.

tworzenia pojęć, czyli w procesie odczytywania rzeczywistości, danej nam poznawczo poprzez zmysły.

#### 4. Istotne cechy średniowiecznego arystotelizmu

Szukając istotnych cech średniowiecznego neoplatonizmu posługiwaliśmy się głównie trzema narzędziami: pojęcie metafizyki, teoria bytu, sposób uzasadniania twierdzeń. I ustalaliśmy rozumienie tych trzech spraw. Tę samą drogę przyjmujemy dla badań nad średniowiecznym arystotelizmem.

Nie ulega wątpliwości, że inna jest arystotelesowska w swej genezie metafizyka Awicenny, inna Awerroesa, Dawida z Dinant, Sigera z Brabancji, Alberta Wielkiego, Bonawentury, czy Tomasza z Akwinu. Nie ulega też wątpliwości, że z racji swej arystotelesowskiej genezy metafizyki te mają cechy wspólne. Szukajmy tych cech.

Średniowieczną metafizykę arystotelesowską charakteryzuje przede wszystkim 1) teoria bezpośredniej zależności każdego bytu od Pierwszej Przyczyny sprawczej i 2) receptywne odczytywanie wewnętrznej struktury rzeczy poprzez odszukanie tłumaczących je i uzasadniających racji ostatecznych, lecz w zakresie wyznaczonym wyłącznie przez rzeczy poznawczo narzucające się zmysłowo-umysłowym władzom człowieka. Należy dodać, że jakkolwiek teoria przyczynowej zależności rzeczy od Boga jest cechą najistotniejszą, to jednak w kolejności jest druga, po odczytaniu w rzeczach ich ontycznej struktury, uzasadnianej właśnie wykrytą Przyczyną Pierwszą. W wyniku odczytania poprzez ruch wewnętrznej struktury rzeczy pojawia się 3) teoria złożenia bytu z aktu i możliwości. Teoria ta prowadzi do przyjęcia pluralizmu bytów i pluralizmu składających się na nie czynników. Uzasadnieniem tego pluralizmu staje się sama natura rzeczy, a nie teza o kreacjonizmie, jak w metafizyce neoplatonickiej.

Różnica z neoplatonizmem polega właśnie na mocniejszym zaakcentowaniu i uzasadnieniu pluralizmu przez odwołanie się do samej rzeczy oraz na podkreśleniu substancjalnej odrębności rzeczy, a przez to bezpośredniej zależności od Pierwszej

Przyczyny. Ta substancjalna i analogiczna odrębność rzeczy tłumaczy się samą strukturą bytu i jej ostatecznymi racjami. I daną rzecz charakteryzuje odrębność struktury ontycznej, a nie podobieństwo do Boga.

Sposób rozpoznawania ontycznej budowy rzeczy poprzez analizę ruchu, a więc filozoficzne uwyraźnienie danych doświadczenia sprowadza się do wykrycia uniesprzeczniających rzecz czynników ontycznych i uzasadnienia ich konieczności przez odwołanie się do rozpoznanych w bycie pierwszych zasad oraz przyczyn i wspomnianych ostatecznych racji.

Dopiero interpretacja aktu i możliwości oraz interpretacja pierwszych zasad i racji powoduje powstanie różnych wersji arystotelizmu średniowiecznego. Inaczej widzi związek aktu formy z możliwością materii Dawid z Dinant, inaczej to samo zagadnienie rozwiązuje Bonawentura i zupełnie inne ujęcie wypracowuje Tomasz z Akwinu.

Tomasz, jak twierdzi J. Pieper<sup>36</sup>, był zafascynowany przede wszystkim arystotelesowską afirmacją rzeczywistości przyrodzonej. Musiał jednak, według Gilsona, stworzyć własną filozofię, aby uniknąć eklektyzmu, aby nie łączyć w swych odpowiedziach na przykład definicji duszy według Arystotelesa z dowodami jej nieśmiertelności według Platona. Tomasz tworzy filozofię przez zinterpretowanie podstawowych pojęć metafizyki Arystotelesa w świetle prawdy chrześcijańskiej<sup>37</sup>. Pojęciem metafizycznym Arystotelesa nadaje inną treść. I w związku z tym stwierdzimy, że Tomasz z Akwinu, w rozwiązaniach filozoficznych rzeczywisty arystotelik oraz poszerzający arystotelizm o teorię istnienia i istoty, zbudowanej przeciwieństwo na pluralizmie aktu i możliwości, owszem twórca nowej teorii bytu, odbiegającej od rozwiązań Arystotelesa, lecz jednak tworzonej w ramach jego interpretacji zdroworozsądkowego doświadczenia, przekształcając treść arystotelesowskich

<sup>36</sup> J. Pieper, Tomasz z Akwinu, tłum. Z. Włodkowska, Kraków 1966, s. np. 42—43.

<sup>37</sup> E. Gilson, Elementy filozofii chrześcijańskiej, op. cit., s. 10.

pojęć filozoficznych kieruje się, jak neoplatonicy, potrzebami teologii. A więc problem, interesujący Tomasza jako teologia, każe mu szukać w rzeczywistości tych danych, które mu pozwolą poprzez ujęcie ich w teorię filozoficzną zadowalająco rozwiązać zagadnienie teologiczne. Przedmioty jego metafizyki ostatecznie więc nie wyznaczają rzeczy jako rzeczy, lecz problemy teologiczne. Tomasz oczywiście odczytuje rzeczywistość przyrodzoną, strukturę bytu, racje ostateczne rzeczy w sposób przekraczający jakoś odpowiedzi Arystotelesa, lecz jednak, jeśli wierzyć Gilsonowi, teologia a nie „visibilia mundi”, kieruje go do metafizyki, wyznacza mu przedmiot jego metafizycznych analiz. I w tym właśnie stosunku do przedmiotu metafizyki jest neoplatonikiem, co nie przeszkadza mu być jednym z największych metafizyków świata w ramach pluralistycznego realizmu arystotelesowskiego. Znaczy to tylko tyle, że Tomasz umiał lepiej niż neoplatonicy realistycznie widzieć rzeczywistość nawet jako teolog.

Ta teza o neoplatońskim potraktowaniu przez Tomasza przedmiotu metafizyki jest małym dodatkiem do wielkich stwierdzeń C. Fabro, że Tomasz zsyntetyzował platonizm i arystotelizm przekształcając na terenie zagadnienia przyczyny platońską teorię partycypacji w realne złożenie bytu z istoty i istnienia<sup>38</sup>.

Nie wynika z tego, że Awicenna, Awerroes, Dawid z Dinant, Siger z Brabancji, Albert Wielki, czy Bonawenturam nie uniknęli w metafizyce postawy chrześcijańskiego neoplatonizmu. Raczej w większym stopniu w nim tkwili, ponieważ nawet szczegółowe zagadnienia arystotelizmu rozwiązali w myśl założeń, ograniczających obiektywne odczytywanie struktury bytu. Awicenna zafascynował się teorią intelektu, Awerroes poszedł za nim, Dawid z Dinant nie oparł się fascynacji, wywołanej problemem materii, Siger problemem prawdy, Albert Wielki cenił w sioście ekumeniczny sposób wszystkie odpowiedzi nauki, Bonawentura zaufał tradycji. Tomasz dał się za-

<sup>38</sup> Powtarzam za F. Van Steenberghemem, op. cit., s. 172.

fascynować wszystkiemu, całej rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, lecz nie popełnił błędów, które są „in minus” wymienionych filozofów. A może po prostu stwierdzmy, że Tomasz z Akwinu, podobnie jak neoplatonicy, jest w pełni tylko filozofem chrześcijańskim, to znaczy takim człowiekiem, który, jak to określa Gilson, „dokonuje wyboru między zagadnieniami filozoficznymi... (i) będzie się interesował wyłącznie lub szczególnie tymi... których rozwiązanie ma jakieś znaczenie dla jego życia religijnego”<sup>39</sup>. Dodajmy, że filozofią chrześcijańską Gilson nazywa „wszelką filozofię, która rozgraniczając formalnie obydwie porządki poznania (przyrodzony i nadprzyrodzony — M. G.) uznaje jednak objawienie chrześcijańskie za niezbędną pomoc dla rozumu”<sup>40</sup>.

Tomasz jest Tomaszem i jest arystotelikiem, ponieważ przyjmuje właściwą postawę arystotelesowskiej różnicy między teologią i filozofią, łaską i naturą. Neoplatonizm tych różnic nie przestrzega.

Według Cruz Hernandeza arystotelizm średniowieczny operuje pojęciem bytu substancjalnego. Coś jest bytem, to znaczy jest konkretem dzięki swej substancjalności. Bytem w pełni, wiecznym i niezmiennym jest Bóg<sup>41</sup>. Jeżeli substancja determinuje byt, wypełnia go i stanowi, to zapytajmy w duchu zadań tego artykułu, lecz słowami Gilsona: „po jakich znakach poznaje się obecność substancji?” Gilson odpowiada referując myśl Arystotelesa, że „bezpośrednim znakiem obecności jakiejś substancji jest obecność działań, jakie ona spełnia, i zmian, jakimś aktem... Akt to to, co czyni, że jakaś rzecz jest, lecz które zdradza obecność substancji, jest jeszcze tylko zewnętrznym wskaźnikiem ich natury. Substancje... wykazują różnorodną aktywność, ponieważ każda z nich przede wszystkim jest jakimś aktem... Akt to to, co czyni, że jakaś rzecz jest, lecz

<sup>39</sup> E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 39.

<sup>40</sup> Tamże, s. 38.

<sup>41</sup> M. Cruz Hernandez, *op. cit.*, s. 11—12.

nie w ten sposób, w jaki jest wówczas, gdy jest w możności”<sup>42</sup>. Najkrócej mówiąc, według Arystotelesa „byt znaczy to, co jest”... to, co jest w pierwszym tego słowa znaczeniu, to byt lub rzeczywistość (ousia); rzeczywistość ta utożsamia się z kolei z tym, czym jest rzecz, to znaczy... z tym, co stanowi jej 'quidditas' lub istotę”<sup>43</sup>. „Quidditas każdego bytu to... to czym jest dana rzecz”<sup>44</sup>.

„W doktrynie św. Tomasza, którą przenika od krańca do krańca myśl Arystotelesa... substancja jest, 'tym, co' istnieje”<sup>45</sup>.

Widzimy więc, że arystotelizm średniowieczny uniknął przede wszystkim wszechwładnego symbolizmu, że realizował metafizykę bytu jako bytu odczytując w bycie jego uniesprzeczniające go i konstytuujące czynniki, zrozumiałe jedynie w powiązaniu z przyczynami, z których pierwsza bezpośrednio jest powiązana sprawczo z każdym bytem.

## 5. Tak zwany platonizm średniowieczny

Jan z Salisburii mówi o Bernardzie z Chartres, że był „perfectissimus inter platonicos”<sup>46</sup>, a we wstępie do „Sancti Thomae de Aquino super Librum de causis expositio” H. D. Saffrey twierdzi, że Tomasz w tym komentarzu konfrontuje arystotelizm z platonizmem Proklosa.<sup>47</sup> Imię Proklosa rozwiązuje problem. Chodzi oczywiście o neoplatonizm lub najwyżej o platonizm czerpany z neoplatońskich źródeł. Sprawę można by zamknąć, gdyby nie autorytet Gilsona, który w „History of Christian Philosophy in the Middle Ages” mówi właśnie także o platonizmie w XII wieku. Dempf akcentując vitalizm szkoły

<sup>42</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, tłum. P. Lubiec i J. Nowak, Warszawa 1963, s. 44. (U Arystotelesa, *Metafizyka*, 1048 a 30).

<sup>43</sup> Tamże, s. 47 (U Arystotelesa, *Metafizyka*, 1028 b 2).

<sup>44</sup> Tamże, s. 49.

<sup>45</sup> Tamże, s. 81 i 88.

<sup>46</sup> Por. podręczniki, np. W. Heinrich, *Zarys historii filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1963, s. 110.

<sup>47</sup> H. D. Saffrey, *Sancti Thomae de Aquino super librum de causis expositio*, Fribourg-Louvain 1954, s. IX.

w Chartres nie podkreśla rozwiązań platońskich, a tylko platońskie źródła studiowane w tej szkole. Trzeba by starannie przestudiować teksty Gilberta z La Porrée, Thierry z Chartres, Clarenbalda z Arras, czy Jana z Salisbury, aby się o tym platonizmie przekonać. Gilson oczywiście stwierdza, że szkoła w Chartres poznawała platonizm ze źródeł neoplatonickich. Platonizm ten, w którym zresztą jest miejsce na rozważanie prawdy o Trójcy Świętej (Gilbert z La Porrée), jest z konieczności platonizmem średniowiecznym, czyli uwzględniającym, jak neoplatonizm i arystotelizm, problemy teologii chrześcijańskiej. Posługując się takimi terminami, jak „ousja”, „exemplar”, „universale”, „idea”, Gilbert tworzy swoją teorię istot, bytujących, jak twierdzą historycy filozofii, na sposób idei platońskich. Gilson nazywa jego ujęcie „the realism of essences”<sup>48</sup>.

Należy więc uświadomić sobie cechy platońskiej lub średniowiecznej teorii bytu, aby można ją było rozpoznawać w badanych tekstach.

Cruz Hernandez uważa, że według platonizmu bytem są istoty, znajdujące się poza rzeczami. Rzeczą jest to, czego racja, czyli istota, nie przebywa w tej rzeczy<sup>49</sup>. Zadaniem metafizyki esencjalistycznej jest poznanie racji, stanowiących świat idei.

Według Gilsona przez byt Platon rozumie „'to, co' jest, albo właściwość przynależną 'temu, co' jest, z racji samego faktu że 'jest'... Ilekroć mówimy o 'bycie', zawsze nasuwa się pytanie... czy ma się na myśli 'rzeczywistość' czy też 'istnienie'; czy myślimy o 'tym, co' z natury zasługuje na nazwę rzeczywistego bytu, czy też o fakcie, że ta rzeczywistość aktualnie istnieje”<sup>50</sup>.

Cechą więc rozpoznawczą platońskiej teorii bytu jest przeniesienie racji tego, czym rzecz jest, poza tę rzecz. Neoplato-

<sup>48</sup> E. Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, New York 1954, s. 144; por. s. 130—153.

<sup>49</sup> M. Cruz Hernandez, *op. cit.*, s. 11.

<sup>50</sup> E. Gilson, *Byt i istota*, *op. cit.*, s. 25.

nizm średniowieczny to, czym rzecz jest, a więc jej podobieństwo do Boga, umieścić już w rzeczy, będącej wciąż symbolem Boga, czymś wskazującym na „invisibilia Dei”, lecz rację tego podobieństwa umieścić w Bogu poza rzeczą. Arystotelizm, to czym rzecz jest, widział w samej rzeczy, a tylko za jej przyczynę uznał Akt czysty, który dla Tomasza jest samym w sobie Istnieniem.

## 6. Problem typów metafizyki średniowiecznej

A. Dempf w „*Metaphysik des Mittelalters*” rozróżnia bardzo wiele odmian metafizyki średniowiecznej. Po przestudiowaniu książki dochodzi się do wniosku, że Dempf w tym rozróżnianiu metafizyki kieruje się przynajmniej dwiema zasadami podziału: autorami dzieł lub szkołami i głównymi tematami ich rozważań. Można dodać, że właśnie według Dempfa tematy, podejmowane przez autorów średniowiecznych, dzielą ich na szkoły. Dempf mówi na przykład, że Anzelm z Canterbury uprawia metafizykę Absolutnego Ducha, że filozofia Abelarda jest nominalistycznym personalizmem<sup>51</sup>. Oczywiście często szkoła jest owocem wielkiej indywidualności mistrza, często jednak skutkiem warunków czasowoprzestrzennych. Nie można oprzeć się przypuszczeniu, że Dempf po prośu rozróżniając szkoły kieruje się założeniem tych różnic. Ciekawa jest, przytoczona tu już opinia Steenberghena, że De Wulf podkreśla zbieżność nurtów filozoficznych średniowiecza, podczas gdy Gilson przeciwnie akcentuje ich różnorodność. Dempf, na ile można było się zorientować, nie tłumaczy swojego stanowiska. Z ujęć Steenberghena wynikałoby, że Gilson kieruje się zasadą wpływów, wyznaczających rozwiązania problemów filozoficznych. Gilson podkreśla na przykład różnice między arystotelizmem i augustynizmem średniowiecznym twierdząc, że powoduje je przyjęta w augustynizmie franciszkańskim teoria oświecenia Boskiego. A rozważając problem istnienia rozróżnia augustynizm arystotelizujący i augustynizm awicenizujący. De

<sup>51</sup> A. Dempf, *op. cit.*, *passim*.

Wulf omawiając ujęcia Gilsona zauważa, że różnice między arystotelizmem i augustynizmem XIII wieku zaznaczają się bardziej na terenie metafizyki niż na terenie teorii poznania, i że w związku z tym należy mówić raczej o augustynizmie awicebronizującym, a nie awicenizującym, ponieważ wpływ Awicebrona na metafizykę przedtomistyczną jest przecież zasadniczy<sup>52</sup>. Ujęcie De Wulfa w relacji Steenberghena potwierdzałoby przypuszczenie, że Gilson wyróżniając odmiany metafizyki średniowiecznej kieruje się zasadą wpływów. Są podstawy, aby taką zasadę uznać. Najważniejsza z nich jest ta, że dzięki sprecyzowaniu choćby teorii bytu i przede wszystkim tej teorii u poszczególnych autorów porządkuje się język filozoficzny i umożliwia porozumienie, którego przecież pierwszym warunkiem jest rozumienie tekstu i myśli badanego autora. Są też podstawy, aby uznać wysiłek Dempfa w kierunku wydobycia nawet tematycznych różnic, pozwalających określać i rozpoznawać ujęcia filozoficzne autorów średniowiecznych.

Dążenie Dempfa i Gilsona do pokazania odmian metafizyki średniowiecza na pierwszy rzut oka jest w kolizji z tendencją tego artykułu do ujęcia cech wspólnych metafizyki średniowiecznej. Dodajmy też, że ta tendencja mija się z podkreśleniem przez De Wulfa zbieżności między kierunkami filozoficznymi w średniowieczu. Nie chodzi w artykule o zacieranie różnic między poglądami filozofów średniowiecznych, czy o ujednoczenie filozoficznego dorobku wieków średnich. Chodzi tylko o znalezienie klucza, a raczej znaków, pozwalających w każdym tekście średniowiecznym rozpoznawać typ danej metafizyki, występującej w różnych odmianach i ujęciach lub w powiązaniu z tezami innych metafizyk. Gilson w „L'être et l'essence”, zresztą i w innych pracach, ten klucz i znak także widzi przecież w sposobie ujęcia przez danego autora problemu istnienia. Ten sposób ujęcia odczytuje często poprzez ustalenie wpływów doktrynalnych na danego autora, wyznaczających podobne rozwiązania na przykład w augustynizmie

<sup>52</sup> F. Van Steenberghen, op. cit., s. 48—49.

i awicenianizmie, co w sumie może dać augustynizm awicenizujący. Zagadnienie istnienia jest także dla Gilsona drogą do odczytania u danego autora całej teorii bytu. Zresztą nie tylko zagadnienie istnienia. Nadzwyczajnie głębokie analizy w „L'être et l'essence” są poszukiwaniem właśnie „specificum”, które istotnie charakteryzuje całą daną teorią bytu i pozwala ją odróżnić od innych. Celem poszukiwań w tym artykule jest „specificum” nie teorii bytu, lecz głównych tendencji metafizyk średniowiecznych, głównych rysów tych metafizyk jako całości. Zakładam oczywiście, że metafizyki średniowieczne nie wyczerpują się w teorii bytu, że znaki rozpoznawcze teorii bytu, jako części metafizyki, różnią się od znaków rozpoznawczych danej metafizyki jako całości. Wcale na przykład neoplatońska teoria bytu, jako czegoś ukonstytuowanego przez dar przeciwstawionego nicości podobieństwa rzeczy do Boga, nie pokazuje w pełni charakterystycznych cech całej metafizyki neoplatońskiej. Nie ujmuje przecież symbolistycznego ustąpienia stworzeń, cechy tak bardzo istotnej dla rozpoznania drogi w dół i drogi w górę, wyznaczających średniowieczny neoplatonizm, otwierający sprawą tych dróg perspektywę dla mistyki.

Jeżeli więc jest usprawiedliwione poszukiwanie istotnych cech metafizyki średniowiecznej, to należy stwierdzić, że w średniowieczu dadzą się wyróżnić zasadniczo dwa typy metafizyki: neoplatońska i arystotelesowska. Niektórzy badacze wyróżniają jeszcze metafizykę platońską. Wnioski artykułu są więc w jakimś sensie ubogie. Stają się interesujące, gdy się uwzględni wyniki poszukiwania istotnych cech metafizyki neoplatońskiej i metafizyki arystotelesowskiej, jako zasadniczych orientacji filozoficznych średniowiecza. Odszukanie tych cech wśród twierdzeń filozoficznych średniowiecza poszerza sprawę kryteriów, pozwalających rozpoznawać poszczególne metafizyki. Stosowano bowiem nie to, ustalone w artykule, immanentne kryterium: cechy istotne typu metafizyki, znanej w różnych odmianach, lecz kryteria zewnętrzne, jak wpływy doktrynalne (np. Gilson, De Wulf), główne tematy rozważań (np.

Dempf), autorstwo dzieł (np. logik, ponieważ napisał „Kategorie”; metafizyk, ponieważ napisał „De ente et essentia”; teolog, ponieważ napisał „Summa Theologiae”), czy wspólny język szkoły (np. Grabmann<sup>53</sup>).

### 7. Odmiany średniowiecznej metafizyki neoplatońskiej i arystotelesowskiej

Steenberghen podkreślając, że nie ma w średniowieczu wyraźnie zarysowanych „systèmes philosophiques” i mówiąc o długotrwałej asymilacji platonizmu, arystotelizmu i neoplatonizmu, wypowiada swoje myśli w taki sposób, jak gdyby od początku przyjmował obecność w średniowieczu arystotelizmu i augustynizmu, czyli neoplatonizmu w wersji Augustyna. To rozróżnienie dziwi tym bardziej, że Steenberghen przeciwstawiając się Gilsonowi podkreśla zgodność tych dwu metafizyk, tak głęboko przecież, jak twierdzi, ujawnioną przez Tomasza w jego filozoficznej syntezie<sup>54</sup>. Według informacji Steenberghena na przykład także Ehrle wyróżnia arystotelizm i augustynizm, Mandonnet widzi w średniowieczu arystotelizm chrześcijański (albertyńsko-tomistyczny) i arystotelizm awerroistyczny oraz kierunek platońsko-augustyński, Gilson wymienia arystotelizm oraz dwa augustynizmy: arystotelizujący i awicennizujący. Ten augustynizm awicennizujący De Wulf, jak wiemy, wolałby nazwać augustynizmem awicebronizującym<sup>55</sup>. Większość więc historyków filozofii zgadza się na obecność w średniowieczu głównie arystotelizmu i neoplatonizmu.

Steenberghen wyróżnia arystotelizm eklektyczny i neoplatonizujący Bonawentury, arystotelizm racjonalistyczny Alberta Wielkiego, arystotelizm chrześcijański Tomasza z Akwinu

<sup>53</sup> Por. o metodach stosowanych przez Grabmanna w ustalaniu przynależności danego autora do grupy tomistów: M. Gogacz. Z problematyki badań nad recepcją Tomaszowego ujęcia bytu w tomizmie średniowiecznym, „Roczniki Filozoficzne” V (1957) z. 4, s. 26—29.

<sup>54</sup> F. Van Steenberghen, op. cit., s. 39 i na s. 170 przypis.

<sup>55</sup> Tamże, s. 46, 48, 49.

i arystotelizm heterodoksyjny lub radykalny Sigera z Brabancji<sup>56</sup>.

Gilson mówi o augustynizmie, czyli o chrześcijańskim neoplatonizmie arystotelizującym i awicennizującym. W augustynizmie arystotelizującym intelekt czynny przypisuje się duszy, co nie wyklucza możliwości przypisania go w pewnym sensie także Bogu. W augustynizmie awicennizującym intelekt czynny przypisuje się Bogu, a w pewnym sensie także duszy. W tym związku intelektu z duszą lub z Bogiem Gilson widzi znak rozpoznawczy jednego z dwu augustynizmów<sup>57</sup>.

I znowu, jak się wydaje, zasadą wyróżnienia poszczególnych odmian arystotelizmu czy neoplatonizmu jest ustalenie wpływu doktrynalnego na danego autora. Ten wpływ śledzi się w rozwiązaniach głównych problemów, interesujących daną szkołę, a raczej autorów, uprawiających jakąś odmianę jednej z dwu obecnych w średniowieczu metafizyk. Wszystkie bowiem wyróżnione kierunki filozoficzne według większości historyków filozofii czerpią albo z arystotelizmu, albo z neoplatonizmu.

Można więc powiedzieć, że arystotelizm i neoplatonizm stanowią dwa typy średniowiecznej metafizyki. Należy też przyjąć pogląd Gilsona, że te dwie metafizyki są do siebie niesprowadzalne<sup>58</sup>. Dodajmy, że różnią się nie tylko teoriami bytu, lecz także wszystkimi tendencjami i konsekwencjami, które mogą powodować. Wydobycie i sprecyzowanie w artykule cech, różniących te metafizyki jako całości, stanowi także jakiś głos w dyskusji między Gilsonem i Steenberghenem, który filozofię Tomasza uważa za doskonałą, jednolitą syntezę ujęć platońskich, arystotelesowskich, neoplatońskich i chrześcijańskich<sup>59</sup>. Ta synteza nie jest możliwa, ponieważ, jak słusznie twierdzi

<sup>56</sup> Tamże, s. 147, 176, 166, 196.

<sup>57</sup> E. Gilson, Pourquoi saint Thomas a critiqué saint Augustin, „Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge” I (1925—1927) 84—85.

<sup>58</sup> Tamże, s. 126.

<sup>59</sup> F. Van Steenberghen, op. cit., s. 170—171.

Gilson, metafizyka Platona i metafizyka Arystotelesa są „rigoureusement antinomiques”. Możliwe jest natomiast na sposób neoplatonicki ustosunkowanie się Tomasza do przedmiotu metafizyki, to znaczy stawianie pytań rzeczywistości, w związku z pytaniami teologii i religii. Odpowiedzi na te pytania Tomasz formułuje w stylu metafizyki Arystotelesa.

### 8. Zestawienie wniosków artykułu

Nawiązując do pytań Jasinowskiego o istotne cechy neoplatonizmu i do pytań Gilsona o znaki rozpoznawcze lub kryteria, różniące poszczególne ujęcia filozoficzne, poszukiwano w artykule cech charakterystycznych dla średniowiecznego arystotelizmu i średniowiecznego neoplatonizmu, jako dwu całości, dwu podstawowych typów metafizyki, kształtującej ujęcia filozoficzne wszystkich odmian metafizyki w wiekach średnich.

Neoplatonizm średniowieczny, występujący w jakiegokolwiek wersji szczegółowej, można rozpoznać po dwu cechach: 1) symbolistyczne ustosunkowanie stworzeń, których 2) droga w dół i droga w górę jest darowaniem im przez Boga (a więc posiadaniem przez stworzenia w sensie ontycznym i często nabywaniem w sensie mistycznym) mniejszego lub większego podobieństwa do Stwórcy, aby wskazywały jako rzeczy widzialne na „invisibilia Dei”. Podobieństwo rzeczy do Boga ujmuje się zawsze jako coś niedoskonałego w relacji do tego, co doskonałe. To ujęcie jest wynikiem stosowania apofatycznej metody tworzenia pojęć, polegającej na jednoczesnym ujęciu pojęcia o rzeczy i pojęcia urobionego przez zaprzeczenie poznanych treści. Takie rozwiązania wynikają ze średniowiecznej teorii symbolizmu i z analizy postępowania poznawczego, stosowanego przez Anzelma z Canterbury, Ryszarda ze Świętego Wiktora, Henryka z Gandawy.

Przez byt w neoplatonizmie średniowiecznym rozumie się to, co samo w sobie, przeciwstawione nicości, jest podobieństwem, darowanym przez Boga, aby wskazywało, jako „spectaculum”, na porządek bytów niewidzialnych.

Arystotelizm średniowieczny charakteryzuje 1) teoria bezpośredniej zależności każdego bytu od Pierwszej przyczyny sprawczej i 2) receptywne odczytywanie w bycie jego niesprzeczniających go i konstytuujących czynników, rozumiałych w powiązaniu z tłumaczącymi i uzasadniającymi byt racjami ostatecznymi, odszukanymi przez rozum ludzki w analizie doświadczenia rzeczy, poznawczo narzucających się zmysłowo-umysłowym władzom człowieka. W wyniku odczytania wewnętrznej struktury rzeczy pojawia się 3) teoria złożenia bytu z aktu i możliwości, co prowadzi do przyjęcia pluralizmu bytów i pluralizmu składających się na nie czynników.

Cechę rozpoznawczą platońskiej metafizyki wieków średnich, metafizyki w małym zakresie wpływającej na rozwiązania filozoficzne, stanowi umieszczenie tego, czym byt jest sam w sobie, a więc jego istoty poza samą rzeczą, w porządku idei.

Sprecyzowanie znaków rozpoznawczych średniowiecznej metafizyki arystotelesowskiej i neoplatonickiej, jako dwu odrębnych i złożonych całości, stanowi także głos w dyskusji, która od dawna toczy się między Gilsonem i Steenberghenem na temat zbieżności czy też odrębności tych dwu metafizyk. Wbrew Steenberghenowi należy przyjąć stanowisko Gilsona, według którego arystotelizm całkowicie różni się od platonizmu, a tym samym od neoplatonizmu także średniowiecznego. W związku z tym należy dodać, że Tomasz z Akwinu nie łączy w spójną całość dwu wielkich metafizyk, że pozostaje w genezie swych ujęć arystotelikiem, który tylko przedmiot metafizyki na sposób średniowiecznego neoplatonizmu rozważa także ze względu na pytania, stawiane rzeczywistości w przyjmowanej przez niego religii. Ten przedmiot jednak, którym jest byt jako istniejący, wyznacza Tomaszowi metafizykę, całkowicie różną od arystotelesowskiej, zbudowaną na teorii istnienia i istoty, teorii wykorzystującej arystotelesowską tezę o złożeniu bytu z aktu i możliwości oraz wykorzystującej platońską teorię partycypacji.

### 9. Zakończenie

Temat artykułu, który zmusza do krótkiego i syntetycznego ujęcia najistotniejszych twierdzeń i znaków rozpoznawczych całej metafizyki średniowiecza, ze względu na bogatą twórczość filozoficzną w wiekach średnich, wielość opracowań naukowych i wielokierunkowe oraz przez wieki trwające dyskusje, w etapie analizy, a raczej w porządku warsztatowym, domaga się rozbudowanego studium. W etapie wykładu wniosków może być podsumowaniem dyskusji i propozycją uznania za najistotniejsze przedstawionych tu twierdzeń. Z racji tej propozycji jest głosem w dyskusji. Ukazując w artykule i precyzując znaki rozpoznawcze średniowiecznego neoplatonizmu i średniowiecznego arystotelizmu pragnie się poza tym uzyskać cel dydaktyczny, mianowicie podać zainteresowanym jeden z kluczy, ułatwiających porządkowanie sobie wiedzy o metafizyce średniowiecznej, o stylach średniowiecznego filozofowania, o wspólnym trzonie różnych odmian arystotelizmu i neoplatonizmu wieków średnich<sup>60</sup>.

Mówi się wciąż w artykule o średniowiecznym arystotelizmie i o średniowiecznym neoplatonizmie. Należy pod koniec usprawiedliwić używanie tych terminów.

Średniowieczny neoplatonizm, a więc neoplatonizm okresu mniej więcej od Boecjusza do wieku XV, (o ile podział na

<sup>60</sup> Przytaczając poglądy na metafizykę średniowieczną zaczerpnięte z prac głównie Jasinowskiego, Dempfa, Gilsona, Krapca, Steenberghena, Le Goffa, De Wulfa, De Bruyne'a, Cruz Hernandez, Piepera, Saffreya, korzystam w dużej mierze także z wcześniejszych, własnych prac. Usprawiedliwieniem tego niech będzie stwierdzenie, że w stosunku do publikacji pt. „O przedmiocie metafizyki w XII wieku”, „Filozofia bytu w Benjamin Major Ryszarda ze Świętego Wiktora”, „Problem istnienia Boga u Anzelma z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy”, „Les termes „notion” et „existence” permettent — ils d'entendre la preuve ontologique de saint Anselme conformément au contenu du Proslogion”, ujęcia w tym artykule są w jakimś stopniu, tak się wydaje, przynajmniej precyzyjniejsze.

okresy jest jeszcze w ogóle do utrzymania), z konieczności musi objąć także neoplatonizm arabski i neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny. Powstaje pytanie, czy do Arabów i Eriugeny można odnieść ustalone w artykule znaki rozpoznawcze neoplatonizmu średniowiecznego? Zasadniczo tak. Jeżeli Awicenna, który przecież jest uważany za arystotelika, przyjmuje neoplatoński hierarchizm bytów i intelektowi czynnemu przypisuje sprawczą rolę w zakresie form („dator formarum”), to w tym punkcie jest albo neoplatonikiem w sensie klasycznym, albo wprost platonikiem. Podobnie jeżeli Eriugena przez naturę stworzoną i stwarzającą rozumie nie tylko na sposób augustyński idee w umyśle Bożym, lecz także jakieś siły czy byty o charakterze pierwszych przyczyn sprawczych, to w tym punkcie jest klasycznym a nie średniowiecznym neoplatonikiem, lub jest platonikiem. Wynikają z tego trzy wnioski: 1) Neoplatonizm średniowieczny często występuje w kompilacyjnym powiązaniu z innymi ujęciami. Zdarza się, że poszczególni autorzy średniowieczni łączą tezy platońskie z neoplatońskimi, czy to w wersji klasycznej czy średniowiecznej. 2) Nie znaczy to, że jest możliwa spójna synteza metafizyki arystotelesowskiej, platońskiej i neoplatońskiej. 3) Skoro stwierdzamy w średniowieczu eklektyczne metafizyki, tym bardziej należy ustalić i znać cechy poszczególnych metafizyk, aby można było je rozpoznać, oddzielić, i tą drogą ewentualnie dotrzeć do dokonanych modyfikacji czy własnych ujęć danego autora średniowiecznego.

Neoplatonizm średniowieczny ze względu głównie na tezę o stwarzaniu rzeczy przez Boga jest w swych odpowiedziach filozoficznych chrześcijański. Powstaje więc dalsze pytanie, czy nie byłoby trafniejsze nazywanie neoplatonizmu średniowiecznego wprost chrześcijańskim neoplatonizmem. Raczej nie. Nazwa ta objęłaby wtedy także neoplatonizm Ojców i znaki rozpoznawcze neoplatońskiej metafizyki średniowiecznej odnosiłyby się także do twórczości filozoficznej okresu patrystyki. Być może neoplatonizm Ojców został dokładnie powtórzony przez mistrzów średniowiecznych i można go rozpoznawać przy



pomocy istotnych cech, ustalonych dla neoplatońskiej metafizyki średniowiecza. Ponieważ nie przeprowadziłem w tym zakresie badań, wolę używać terminu „neoplatonizm średniowieczny”.

Te same odpowiedzi można odnieść do sprawy używania terminu „średniowieczny arystotelizm”. Arystotelizm ten na ogół występuje także w kompilacyjnym powiązaniu z innymi ujęciami. Jeżeli w jakichś tekstach jest kompilowany z tezami neoplatońskimi (np. u Bonawentury), to właśnie można go rozpoznać i oddzielić na podstawie wymienionych w artykule cech.

### LES TYPES DE LA MÉTAPHYSIQUE AU MOYEN-ÂGE

#### (Résumé)

Le but de cet article est de présenter les traits caractéristiques de l'aristotélisme médiéval et du néoplatonisme médiéval conçus en tant que deux types principaux de la métaphysique formant et déterminant toutes les variantes de la métaphysique du moyen-âge.

Le néoplatonisme médiéval (dans n'importe quelle version particulière) peut-être reconnu d'après deux traits principaux. Dans cette doctrine: 1) les créatures forment les grades d'une hiérarchie, 2) les créatures qui forment les grades plus hauts possèdent une plus haute ressemblance au Créateur. Par cette ressemblance (elles la possèdent dans le sens ontique et souvent l'acquièrent par une voie mystique) les créatures sont sensées en tant que choses visibles d'indiquer les „invisibilia Dei”. La ressemblance des choses à Dieu est conçue dans le néoplatonisme médiéval toujours comme une relation de l'imparfait au parfait. Cette manière de concevoir la ressemblance résulte de l'application de la méthode apophatique dans la formation des notions. D'après cette méthode on saisit la notion de la chose dans la lumière d'une notion formée par la négation du contenu de la notion de la chose. Cette doctrine résulte de la théorie médiévale du symbolisme et d'une analyse du processus de la connaissance adoptée par Anselme de Canterbury, Richard de Saint Victor, Henri de Gand. (Cf. la théorie de la „rectitudo” d'après le „De veritate” d'Anselme, présentée par Gilson dans son article Sens et nature de l'argument de saint Anselm, „Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge”, IX/1934/10—11; cf. les textes du Benjamin Maior de Richard: „Per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus” PL 196, 89 D. „Ex similitudine rerum visibilium assurgitur ad speculationem rerum invisibilium” Pl 196, 195B; cf. aussi

le texte d'Henri de Gand dans „Summa Questionum ordinariarum” New York 1953: „Si enim abstrahendo ab hoc bono et illo possumus intelligere ipsum bonum et verum simpliciter, non ut in hoc et in illo, sed ut stans, Deum in hoc intelligimus” 22, 5, D i E; „Creatura... habet rationem similis ad... divinam quidditatem... ut est ens, bonum, unum, verum, pulchrum... quae secundum aliquam rationem analogiae sunt communis creatori et creaturae” 24, 6, Q. Quant à la méthode apophatique de la métaphysique du haut moyen-âge et surtout chez Anselme voir M. Gogacz, Problem istnienia Boga u Anzelm z Canterbury i problem prawdy u Henryka z Gandawy (Le problème de l'existence de Dieu chez Anselm de Canterbury et le problème de la vérité chez Henri de Gand), Lublin 1961, p. 31—37).

Dans le néoplatonisme médiéval on comprend par être ce qui en soi même, opposé au non — être par sa ressemblance à Dieu (don de Dieu) indique en tant qu'un „spectaculum” l'ordre des êtres invisibles (voir p. ex. M. Cruz Hernandez, Les caractères fondamentaux de la philosophie de Saint Anselme, W: Spicilegium Beccense, Le Bec — Paris 1959, t. I, p. 10).

Les traits caractéristiques de l'aristotélisme médiéval sont les suivants: 1) la théorie d'une dépendance immédiate de chaque être de la première cause efficiente 2) la théorie des constituants de l'être connus par la raison humaine dans l'analyse de l'expérience des êtres, des constituants qui s'imposent aux facultés sensibles et intellectives de l'homme et sont intelligibles en vertu des raisons ultimes qui expliquent la réalité, 3) la théorie de la composition de l'être de l'acte et de la puissance; cette théorie résulte de l'analyse de la structure interne de l'être et même vers un pluralisme des êtres et vers un pluralisme des constituants de l'être. (Cf. M. Cruz Hernandez, op. cit., p. 11—12; E. Gilson, Byt i istota (L'être et l'essence), trad. P. Lubicz et J. Nowak, Warszawa 1963, p. 44, 47, 49).

La métaphysique platonicienne du moyen-âge — qui d'ailleurs a en peu d'influence sur les positions philosophiques médiévales — peut être reconnue par ce que ces adhérents placent l'essence de l'être, ce que cet est en soi-même, en dehors de l'être, dans l'ordre des idées.

Les remarques précédents qui précisent le caractère de l'aristotélisme et du néoplatonisme médiévaux en tant que deux métaphysiques radicalement différentes sont une contribution à la discussion entre Gilson et Steenberghen (Aristote en Occident, Louvain 1946, p. 39 et 170—171) au sujet de la différence entre ces deux métaphysiques. Nous admettons avec Gilson et contre Steenberghen que l'aristotélisme diffère profondément du platonisme et aussi du néoplatonisme aussi celui du moyen âge. Il faut ajouter ici que saint Thomas d'Aquin ne construit pas dans sa doctrine de synthèse des deux métaphysiques mentionnées.