

Przeгляд
Tomistyczny

tom XXV 2019

Przegląd Tomistyczny

filozofia, teologia
kultura duchowa średniowiecza

The Annual Review of the Thomistic Institute



Instytut Tomistyczny
Dominikanie
Warszawa

RADA NAUKOWA

Henryk Anzulewicz (Bonn) • Paul J.J.M. Bakker (Nijmegen)
Magdalena Bieniak (Warszawa) • Stefano Caroti (Parma)
Bożena Chmielowska (Warszawa) • Juliusz Domański (Warszawa)
Wojciech Giertych OP (Watykan) • Maarten J.F.M. Hoenen (Bazylea)
Ruedi Imbach (Paryż) • Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa)
Paweł Krupa OP (Petersburg) • Mikołaj Olszewski (Warszawa) • Michał Paluch OP (Rzym)
Jacek Soszyński (Warszawa) • Sławomir Szyller (Warszawa)
Ryszard Tatarzyński (Kraków) • Jean-Pierre Torrell OP (Fryburg)

REDAKTOR NACZELNY

Bogusław Kochaniewicz OP (Poznań)

REDAKCJA

Michał Mrozek OP, zastępca redaktora naczelnego (Warszawa)
Mateusz Przanowski OP (Warszawa)
Eliza Litak, sekretarz redakcji (Warszawa)

WSPÓŁPRACA PRZY REDAKCJI OBECNEGO NUMERU

Krystyna Krauze-Błachowicz (Warszawa), Magdalena Bieniak (Warszawa)

Wydanie publikacji dofinansowane przez Uniwersytet Warszawski

OPRACOWANIE REDAKCYJNE

Redakcja i korekta tekstów polskich: Magdalena Pabich
Redakcja i korekta tekstów angielskich: Aeddan Shaw
Redakcja naukowa tekstów łacińskich: Anna Ledzińska
Redakcja techniczna i skład: Zbigniew Pajda OP

Adres Redakcji: Instytut Tomistyczny
ul. Dominikańska 2, 02-738 Warszawa
e-mail: pt@dominikanie.pl

Druk i oprawa: Sowa — druk na życzenie®
www.sowadruk.pl, tel. 22 431-81-40

e-ISSN 2544-1000

Wersją pierwotną czasopisma „Przegląd Tomistyczny”
jest wersja elektroniczna

Wydanie elektroniczne ukazuje się pod adresem:
<http://www.it.dominikanie.pl/przeglad/>

ISSN 0860-0015

Nakład: 200 egz.

© Copyright by Instytut Tomistyczny, Warszawa

SPIS TREŚCI

ALTIORA TE NE QVAESIERIS (SIR. 3,22)
THE MEDIEVAL PURSUIT OF WISDOM
International Conference, Tyniec, 2–6 September 2018

ANNE KATHRIN GREULE, LISA-MARIA KNOTHE, Knowledge and Temporal Felicity in Albert the Great and Alan of Lille	9
Knowledge and Temporal Felicity in Albert the Great and Alan of Lille (Summary)	49
MARIA BURGER, Selbsterkenntnis durch Gotteserkenntnis. <i>Der Imago-Dei</i> -Traktat des Albertus Magnus	51
Self-Knowledge by Cognition of God. The Treatise of the <i>Imago Dei</i> in Albert the Great (Summary)	69
HENRYK ANZULEWICZ, <i>De intellectu et intelligibili</i> des Albertus Magnus: Eine Relektüre der Schrift im Licht ihrer peripatetischen Quellen . .	71
Albert the Great's <i>De intellectu et intelligibili</i> : A Re-Reading of the Text in Light of its Peripatetic Sources (Summary)	105
MICHAŁ MROZEK OP, Główne znaczenia słowa <i>sapientia</i> w moralnej części <i>Summy teologii</i> św. Tomasza z Akwinu	107
The Main Meanings of the Word 'sapientia' in the Moral Part of the <i>Summa Theologiae</i> by St. Thomas Aquinas (Summary)	140
ANDREA DI MAIO, La rappresentazione della natura in Bonaventura da Bagnoregio	143
Representations of Nature according to Saint Bonaventure (Summary)	170
PASCALIE FARAGO-BERMON, Sapientia. Sagesse et philosophie morale selon Robert Holcot († 1349)	171

<i>Sapientia</i> . Wisdom and Moral Philosophy according to Robert Holcot (d. 1349) (Summary)	193
MANFRED SCHULZE, Gregor von Rimini: Wissen, Theologie und Frömmigkeit im Streit um die Erbsünde bei Maria und bei ungetauften Kindern	195
Gregory of Rimini: Science, Theology and Piety. The Controversy about the Original Sin in Maria and Unbaptized Children (Summary)	215
MIKHAIL KHORKOV, Erfurt Carthusian Treatises of the Fifteenth Century on Mystical Theology: Echoes of Controversies within the Carthusian Order, or Evidence of a Dialogue with Nicholas of Cusa?	217
Erfurt Carthusian Treatises of the Fifteenth Century on Mystical Theology: Echoes of Controversies within the Carthusian Order, or Evidence of a Dialogue with Nicholas of Cusa? (Summary)	241
STUDIA HISTORYCZNE I DOKTRYNALNE	
AGATA MACHCEWICZ-GRAD, Czy <i>habitus</i> jest nawykiem? Analiza definicji <i>habitusu</i> oraz jego roli w Arystotelesowskiej teorii działania	243
Is Habitus a Habit? An Analysis of the Definition of Habitus and its Function in Aristotelian Action Theory (Summary)	270
Ks. JANUSZ KRÓLIKOWSKI, Łacińskie tłumaczenia Pisma Świętego między V i XII wiekiem. Wybrane aspekty	271
Latin Translations of the Scriptures between the 5 th and 12 th Century (Summary)	285
JAN GRZESZCZAK, <i>Grecorum carnalitas</i> . Teologia dziejów Joachima z Fiore na przykładzie interpretacji cyklu Eliasza w <i>Concordia Novi ac Veteris Testamenti</i>	287
<i>Grecorum carnalitas</i> . The Historical Theology of Joachim of Fiore in the Interpretation of the Cycle of Elijah in <i>Concordia Novi ac Veteris Testamenti</i> (Summary)	317
WOJCIECH WCIÓRKA, Stephen Langton on Common Supposition	319
Stephen Langton on Common Supposition (Summary)	367

DAMIAN MRUGALSKI OP, Eschatologiczna niepoznawalność istoty Boga: Próba przekroczenia metafizyki Arystotelesa w ujęciu Grzegorza z Nyssy i Tomasza z Akwinu	369
Eschatological Unknowability of the Essence of God: An Attempt to Overcome the Metaphysics of Aristotle in the Doctrines of Gregory of Nyssa and Thomas Aquinas (Summary)	404
MAGDALENA PŁOTKA, Bonawentura o radości	407
Bonaventure on Joy (Summary)	426
MAREK GENSLER, MONIKA MANSFELD, The Physiology of Divination in Walter Burley	429
The Physiology of Divination in Walter Burley (Summary)	443
JOANNA PAPIERNIK, How to Measure Different Movements? The 14 th -century Treatise <i>De sex inconvenientibus</i>	445
How to Measure Different Movements? The 14 th -century Treatise <i>De sex inconvenientibus</i> (Summary)	461
MACIEJ ROSZKOWSKI OP, Chrystus jako Nowy Adam: Wzorczość ludzkiej natury Chrystusa wg św. Tomasza z Akwinu i Matthiasa J. Scheebena	463
Christ as the “New Adam” (cf. 1 Cor 15:45): The Exemplarity of Christ’s Human Nature according to St. Thomas Aquinas and M.J. Scheeben (Summary)	491

ARCHIWUM DOMINIKAŃSKIE

O dacie urodzenia Faustyna Ciecierskiego — Anton Franciszek Bryl . .	493
--	-----

RECENZJE

O badaniach katalogowych nad łacińskimi rękopisami średniowiecznymi — Włodzimierz Zega	497
MOR SEGEV, <i>Aristotle on Religion</i> — Henryk Anzulewicz	521

Anne Kathrin Greule

Friedrich Schiller University Jena, Germany

Lisa-Maria Knothe

Julius Maximilian University Würzburg, Germany

KNOWLEDGE AND TEMPORAL FELICITY IN ALBERT THE GREAT AND ALAN OF LILLE*

INTRODUCTION

“Perfectus” aliquando dicitur aliquis ratione operationis, unde in Gen.: “Noe erat perfectus in generatione sua,” id est respectu eorum qui erant de generatione sua. Aliquando dicitur ratione signi, unde in Evangelio: “Si vis perfectus esse,” id est si vis habere signa perfectionis, “vade, vende omnia” [...]. Dicitur aliquis perfectus ratione viae, unde in Evangelio: “Estote perfecti,” id est habete illam perfectionem quam debetis habere in via. Dicitur ille in quo nihil superfluum, nihil diminutum actu vel natura, ut Deus; unde in praedicta auctoritate legitur: “Sicut Pater vester coelestis perfectus est”. Dicitur ratione consummationis, secundum quam acceptionem illi dicuntur perfecti qui sunt in patria, unde Apostolus: “Tunc evacuabitur quod imperfectum est”.¹

These are some of the explanations of the term “perfectus” given by Alan of Lille in his *Distinctions of Theological Terms*, one of the very first alphabetic distinction collections which were meant to serve as a preaching aid.² Yet it is striking that

*This paper is the result of an interdisciplinary collaboration. Lisa-Maria Knothe as a historian of philosophy is mainly responsible for the passage on Albert the Great, whereas Anne Kathrin Greule, a historian of the Middle Ages, focusses on Alan of Lille. We thank Jörn Müller and Matthias Perkams for encouraging this collaboration and for their helpful comments. We also would like to express our appreciation to the anonymous reviewers whose suggestions helped improve and clarify this manuscript. To Katharina Scheffler go our thanks for correcting our English.

¹ ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologicarum*, PL 210, 898A–898B.

² Cf. R. HUNTER ROUSE, M.A. ROUSE, “*Statim Invenire*: Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page,” *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 201–225, esp. p. 210–211.

neither wisdom nor knowledge are related to the state of being perfect in the definitions provided by this 12th-century master. However, Alan touches upon this relationship in his other works and, in so doing, comes to some surprising conclusions.

The same holds true for the second philosopher who was also awarded the title of *doctor universalis*: Albert the Great.³ His opinion concerning knowledge, cognition, and perfection is summarised by Henryk Anzulewicz and Caterina Rigo, who write:

Die Ausübung der intellektiven und göttlichen Tätigkeit, der Aufstieg beim Erwerb der *intelligibilia* und der Wissenschaften, die Selbsterkenntnis, die intuitive Erkenntnis und die Vereinigung des Menschen mit der Welt der *substantiae separatae* und mit Gott stellen für Albert die Vollendung des Menschen gemäß dem Intellekt und dem höchsten Status seiner Verwirklichung dar.⁴

Taking these things into consideration, this paper aims to compare two systems⁵ of attaining knowledge and perfection, as developed by the aforementioned *doctores universales*, Alan of Lille and Albert the Great. It is certainly clear that Alan's ideas resemble more closely a mystical platonic model of ascent, whereas in Albert's work the Aristotelian elements gain more importance. However, we would like to shift attention to similarities in their writings. Both of them develop theories of intellectual ascent towards perfection and deification in an earthly lifetime. Moreover, in works of them both we can find elements of cognitive optimism concerning the knowability of God. In Albert's concept, the state of contemplative felicity is of crucial importance. It is usually viewed against the background of Albert's continuous examination of Aristotelian texts and their Arabic commentaries, and explained as an attempt to integrate the philosophical Aristotelian concept of *Eudaimonia* into Christian thought. However, by way of comparison with Alan of Lille, we can likewise observe earlier efforts

³According to Andreas Speer, Alan and Albert are the only medieval scholars bearing this title, see A. SPEER, "Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns: *Natura* bei Alanus ab Insulis," *Mensch und Natur im Mittelalter*, edited by A. Zimmermann, A. Speer, vol. 1, Berlin [et al.]: De Gruyter, 1991, p. 107. Alan is called *doctor universalis* by the late 15th-century writers Hartmann Schedel and Johannes Trithemius. More than a century before, Robert Holkot gave him the cognomen *magnus*, cf. M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorff, 1896, p. 2.

⁴H. ANZULEWICZ, C. RIGO, "Reductio ad esse divinum: Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus," *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, edited by J.A. Aertsen, M. Pickavé, (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2002, p. 406. Italics in original.

⁵By "system" we understand in a broad sense a coherent arrangement of interrelated theoretical considerations; we do not refer to modern system theories with their specific definitions, which would be anachronistic.

to conceive of a kind of felicity in this life, which can be reached by one's own intellectual abilities.⁶

Thus, the purpose of this comparison is to give an example of the *longue durée* of 12th-century ideas and approaches, which has been emphasized by experts such as Matthias Perkams or Andreas Speer. Perkams has shown the importance of intellectualist and voluntarist debates of the 12th century for the formation of the *synderesis*-concept.⁷ Moreover, he has demonstrated how Abelard clearly defined religion and philosophy in a way that is very similar to modern approaches.⁸ Speer criticizes that the 12th century is often merely viewed as an unimportant forerunner of the following century, and highlights the fact that 13th-century philosophical achievements are built on the questions raised and the answers given by eminent thinkers of the century before.⁹ This is especially true for the debate about the status of philosophy and theology, which is directly linked to the question of how to attain a certain kind of perfection.¹⁰ It can be seen that Alan and Albert have different approaches to the relationship between

⁶For an overview of the different positions concerning the beatitude of the philosopher in the 13th century see the article by Thomas Ricklin, who also includes the views of William of Conches as a testimony to the high esteem for the philosopher in the 12th century: T. RICKLIN, "Von den *beatiores philosophi* zum *optimus status hominis*: Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker," *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsens, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 217–230.

⁷See M. PERKAMS, "Synderesis, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert: Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun," "Radix totius libertatis". *Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie*, edited by G. Mensching, (Contradictio, 12), Würzburg, 2011, p. 19–42. Furthermore IDEM, "Bernhard von Clairvaux, Robert von Melun und die Anfänge des mittelalterlichen Voluntarismus," *Vivarium*, vol. 50 (2012), p. 1–32.

⁸Cf. M. PERKAMS, "Pierre Abélard et la philosophie," talk at the conference *Pierre Abélard, génie multiforme*, organised by Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 29–30.11.2018, forthcoming. We thank Matthias Perkams for sharing his paper with us.

⁹See e.g. A. SPEER, "Das 'Erwachen der Metaphysik': Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts," *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, edited by M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, (Textes et Études du Moyen Âge, 19), Turnhout: Brepols, 2004, p. 17–40; IDEM, *Die entdeckte Natur: Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 45), Leiden: Brill, 1995, p. 1–11. The influence of 12th-century ideas on philosophical-theological positions of the following century was also highlighted by Magdalena Bieniak whose excellent dissertation shows, among other things, how the idea that the human soul is not a person is "deeply rooted in twelfth-century theology"; the same holds true for the debate concerning the ontological status of the soul's rational powers, cf. M. BIENIAK, *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200–1250: Hugh of St-Cher and his Contemporaries*, (Ancient and Medieval Philosophy 1, 42), Leuven: Leuven University Press, 2010, esp. p. 47–57 and p. 91–118, quotation p. 57.

¹⁰Cf. for this particular aspect e.g. A. SPEER, "Sapientia ordinatur ad contemplari: Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus," *Prudentia und*

theology and philosophy. This can be explained by their gradual development as distinct sciences from the late 12th century onwards, which grew in intensity with the reception of the whole *Corpus Aristotelicum*. Whereas Alan treats both disciplines in a vertical hierarchy, Albert conceives them in juxtaposition.¹¹

The reason for having chosen Alan of Lille as an object of comparison to Albert is his popular reception among subsequent generations of scholars, as well as the sheer variety of his works. The unparalleled range of genres and subjects in his writings let him stand out as an extraordinary personality representing in himself major intellectual endeavours of the late 12th century.¹² Alan took an active part in the debates of his time, whether they concerned penitential theology, the combat against heresies or the problem of theological language.¹³

Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag, edited by J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2002, p. 199–221, esp. 199–202.

¹¹ See e.g. G. D'ONOFRIO, "Alano di Lilla e la teologia," *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 289–337; A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus: Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 6), Berlin: Akademie Verl., 2003, p. 23–76; J.A. AERTSEN, "Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt?: Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert," *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 12–28; J. MÜLLER, *Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 59), Münster: Aschendorff, 2001, p. 23. Cf. also for further details about the scientification of theology in the 12th century: M. DREYER, *More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 47), Münster: Aschendorff, 1996, p. 106–224.

¹² Cf. e.g. G. D'ONOFRIO, *Storia del pensiero medievale*, Roma: Città Nuova, 2011, p. 328 ("Il personaggio forse più rappresentativo"). Concerning the question of in how far Alan is a representative theologian, there are divergent views. While J. CHÂTILLON ("La méthode théologique d'Alain de Lille," *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps: Actes du colloque de Lille, oct. 1978*, edited by H. Roussel, Lille: Presses Univ. de Lille, 1980, p. 47) writes: "Poète et prédicateur, Alain de Lille est aussi un des théologiens les plus représentatifs de la scolastique de la seconde moitié du XII^e siècle," Marcia Colish explicitly — and convincingly — contradicts this opinion: "Jean Châtillon describes him as the most representative scholastic of his day, a judgement hard to sustain. For Alan wrote in a far broader variety of genres than his scholastic compeers and put his personal stamp on them, including the invention and use of his own neologisms. His elaborate philosophical poems, *De planctu naturae* and *Anticlaudianus*, proved to be the swansongs of that scholastic genre" (see M.L. COLISH, "Scholastic Theology at Paris around 1200," *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, edited by S.E. Young, [Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 36], Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011, p. 36).

¹³ Due to this wide range of activities, it is even more difficult to assign Alan to any kind of "school" in the Paris academic milieu. Jean Châtillon, e.g., places Alan in the "school" of

One of his major concerns was the question of theology's scientific foundations and its epistemological distinction from other sciences, namely philosophy.¹⁴ Like Albert, Alan invented a system of knowledge leading to perfection and deification, which allows for a comparison between the two.

That Albert was familiar with Alan's writings is obvious. Alan's *Anticlaudianus*, an epos written around 1180¹⁵ which deals with the Seven Liberal Arts and their limits in the process of gaining theological knowledge, was read in schools already shortly after his death. It was summarised in *compendia* and commented upon, for example by Raoul de Longchamp, and later by William of Auxerre.¹⁶ The *Theological Rules* were used by Thomas Aquinas and Roger Bacon, who also quoted Alan's prosimetrum *The Plaint of Nature*.¹⁷ Thomas of

Gilbert of Poitiers, as opposed to a Victorine and an Abaelardian school, see J. CHÂTILLON, "La méthode théologique d'Alain de Lille," p. 48–50. For a general qualification of such attempts cf. footnote 20.

¹⁴For an excellent overview of the different interpretations in current research of Alan's attitude towards sciences and theology cf. M.L. COLISH, "Scholastic Theology," p. 36–42. Cf. furthermore M. DREYER, *More mathematicorum*, p. 142–170 and A. SPEER, "Kosmisches Prinzip," as well as other titles mentioned in footnote 11.

¹⁵Cf. C. HUTCHINGS, "L'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille: Étude de chronologie," *Romania*, vol. 50 (1924), p. 1–13.

¹⁶M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille: Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, (Études de Philosophie Médiévale, 52), Paris: Vrin, 1965, p. 12; P. OCHSENBEIN, *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis*, (Europäische Hochschulschriften, 114), Bern – Frankfurt am M.: Herbert Lang, Peter Lang, 1975, p. 11, p. 75–77; IDEM, "Compendium Anticlaudianum," *Verfasserlexikon*, vol. 1 (1980), coll. 2–4. William's commentary is dated for the years 1225–1230, see "Introduction," in GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa de officiis ecclesiasticis*, ed. F. Fischer, [Kritisch-digitale Erstausgabe], 2007–2013, <http://guillelmus.uni-koeln.de/aux/intro>, (accessed 2019-01-12). The status of the *Anticlaudianus* as a textbook is equally affirmed by Henri d'Andeli's work *La Bataille des VII Arts* (ca. 1237–1250). In this allegoric poem, the *Anticlaudianus* fights next to Martianus Capella, Martial and Seneca in the camp of Grammar and the school of Orléans against the University of Paris and her leader Logic. See B. STARK, "Henri d'Andeli, *La Bataille des VII Arts*: Ein Streit um den Niedergang des Studiums der Grammatik und Rhetorik an der Pariser Universität," *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter: Albert Zimmermann zum 65. Geburtstag*, edited by I. Craemer-Ruegenberg, (Miscellanea Mediaevalia, 22), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1994, p. 900–917.

¹⁷THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputate de veritate*, q. 2, a. 3, arg. 11, *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 22, Roma: Editori di San Tommaso, 1975, p. 48: "Praeterea, eadem est comparatio creaturae ad Deum quae puncti ad lineam, unde Trismegistus dixit 'Deus est sphaera intelligibilis cuius centrum est ubique circumferentia veronuscquam', per centrum intelligens creaturam, ut Alanus exponit".

ROGERUS BACON, *Quaestiones supra undecimum prime philosophiae Aristotelis (Metaphysica XII), Primae et Secundae*, ed. R. Steele, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1926, fasc. 7, p. 65–66: "Tertio queritur utrum sunt plures orbes celestes secundum numerum vel secundum speciem. [...] Solutio: ad attendendum primo, nota quod dixit Alanus in libro *De Maximis Theologie*: dixit enim quod in supercelesti scilicet in primo, est unitas; in celesti, scilicet in orbibus alteritas, id est, diversitas accidentalitatis; in <sub>celesti, id

York does not name Alan's *Theological Rules* and his *Sermon about the intelligible sphere* among his sources, but quotes both texts almost verbatim in his *Sapientiale* (between 1250 and 1256).¹⁸ Albert himself made critical use of Alan's *Theological Rules*, as is shown by his statement concerning the authenticity of a book of "Trismegistus".¹⁹ In general, we can observe how Albert consciously refers to the works of 12th-century authors, such as Hugh of St Victor or Gilbert of Poitiers.²⁰

est, in inferioribus, pluralitas, id est, diversitas substantialis numero et specie". IDEM, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V-X)*, ed. R. Steele, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1930, fasc. 10, p. 61: "Ad aliud, una est potentia activa virtualiter et effective, et congruit ei ut faciat se ubique simul et tota. De potentia passiva non est verum, quia potentia infinita potest jungi virtuti infinite et substantie et essentie infinite, aut non. Si sic, sic potest substantia et essentia cause ubique ex potestate virtutis et potentie, quia .ix^a. *Maxima* Alani, 'prima causa est spera cujus centrum est ubique, circumferentia nusquam'; IDEM, *Opus tertium*, cap. 1, ed. J.S. Brewer, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859, vol. 1, p. 9: "Sed quia ipsa varietas studio legentium medetur, ut dicit Plinius xiv. Naturalium, et ex ipsa idemptitate, saticietatis matre, animus fastiditus indignatur, ut in libro De Conquestione Naturae, qui est Alani, docetur, et Seneca scribit libro De Copia Verborum, 'quod nihil est jucundum nisi quod reficit varietas', ideo plures auctoritates ad eandem sententiam aliquotiens introducarn". For Bacon's attitude towards philosophy and theology see M. BUBERT, "Roger Bacon als Apologet der profanen Wissenschaft: Die *necessitas* der Artes liberales für die Theologie," *Theologie und Bildung im Mittelalter*, edited by P. Gemeinhardt, T. Georges, (Archa Verbi. Subsidia, 13), Münster: Aschendorff, 2015, p. 423-438.

Alain de Libera even assumes that Alan [i.e. his *Summa "Quoniam Homines"*, which de Libera does not mention explicitly, but see p. 327 in Glorieux's edition,] was an important source for Ulrich of Strasbourg: A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, (Problèmes et controverses), Paris: J. Vrin, 2005, p. 67.

¹⁸ THOMAS EBORACENSIS, *Sapientiale*, I, 18, ed. F. Hudry, (CCCM, 143 A), Turnholt: Brepols, 1997, 90-94. See below p. 33.

¹⁹ ALBERTUS MAGNUS, *Super I Sententiarum*, d. 3, c. 1, a. 4, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015, p. 92.52-57: "Ad aliud dicendum quod nescio quis fuit iste Trismegistus, et credo quod liber confictus est. Omnia enim quae dicitur dixisse Trismegistus, inveni in quodam libro Magistri Alani, qui confectus est de quibusdam propositionibus generalibus et supponitur commentum eorundem". In the apparatus, Burger refers to the third rule of Alan of Lille's *Theological Rules*. Cf. also D. PORRECA, "Albertus Magnus and Hermes Trismegistus: An Update," *Mediaeval Studies*, vol. 72 (2010), p. 245-282. Porreca thinks of the invented book as the Liber XXIV philosophorum; cf. also "Introduction," in ALANUS AB INSULIS, *Regulae theologiae*, translation and introduction by A. Niederberger, M. Pahlmeier (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 20), Freiburg im Breisgau: Herder, 2009, p. 43, henceforth RTh.

²⁰ This is especially the case in his Sentence commentary. Although he sometimes speaks of Gilbert and "sui sequaces" as "Porretani" (cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super IV Sententiarum*, d. 4, C-D, expositio textus, ed. S.C.A. Borgnet, [Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 30], Parisiis: Vivès, 1894, 169a) we should be careful to conclude that he perceived the scholars of the 12th century in terms of "schools". He does not, for example, unite the thinkers of St. Victor to a school of "Victorines". The concept of different 12th-century schools of thought, as advanced

However, we do not want to suggest that Albert drew directly on Alan's works. We rather see Alan as an example of 12th-century intellectual achievements and ask ourselves whether considering that tradition might help us to better understand the roots of Albert's ideas of knowledge and perfection²¹. While it is certainly true that Albert's work on Aristotle and his Arabic commentators is of vital importance for his thinking, we nevertheless would like to point to earlier endeavours to enhance the status of the philosopher.

ALBERT THE GREAT

The Dominican Albert the Great was one of the first Latin scholars of the Middle Ages to attempt to combine Christian theories with rediscovered Aristotelian works and their Greco-Arabic reception. Looking at Albert's system, one has to consider it a holistic concept of epistemology and anthropology.²² Albert points to a crucial connection between the ideas of Aristotle's *Nicomachean Ethics*, book X, and *De anima*, book III. He emphasizes this connection in his

by Grabmann and Landgraf, was specified by Luisa Valente. She argued convincingly that it is impossible to sharply distinguish separate intellectual currents in general, and that only for particular topics we can clearly define the different approaches of diverse groups. See L. VALENTE, *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, (Collection Sic et Non), Paris: Vrin, 2008, p. 16–33.

²¹ For the evolution of intellectual theory in the course of the dissemination of Aristotle's *De anima* in the Latin West in the years ca. 1220 to 1250 see R.A. GAUTHIER, "Le traité *De Anima* et de *potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 66 (1982), p. 3–55, who also emphasizes the phenomenon of different intellectual traditions (12th century and early Aristotelian reception) coexisting (for critical view of Gauthier's notion of a "first Averroism" see: B.C. BAZÁN, "Was There Ever a 'First Averroism'?", *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, [Miscellanea Mediaevalia, 25], Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 31–53). Building on Gauthier's work, Paola Bernardini shows the attempts of the masters of arts of that time to synthesize the different interpretations of *De anima*, cf. P. BERNARDINI, "Intelletto agente e intelletto possibile in un dibattito alla facoltà di arti (1240–60 ca.)," *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 1099–1112.

²² Cf. H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis," *Veritas et subtilitas: Truth and Subtlety in the History of Philosophy, Essays in Memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, edited by T. Iremadze, U.R. Jeck, (Bochumer Studien zur Philosophie, 59), Amsterdam: John Benjamins, 2018, p. 157–194; N. WINKLER, "Zur Erkenntnislehre Alberts des Großen in seinem *De anima*-Kommentar als systematische Einheit von *sensus*, *abstractio*, *phantasmata*, *intentiones*, *species*, *universalia* und *intellectus*," *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 19 (2016), p. 70–173.

commentaries on both works.²³ In so doing, he presents a lifestyle that leads a human being to his natural perfection without the help of God's grace, and to a condition that can be interpreted as God-like.

In his analysis of the Aristotelian works, especially of the *Nicomachean Ethics*, Albert adopts the idea of intellectuality as the final aim (*telos*) of happiness (*eudaimonia*). The so-called *bios theoretikos* is the highest human perfection (*teleia eudaimonia*), which can be attained in an earthly lifetime.²⁴ Albert has to face the difficulty of a traditional Christian concept based on Augustine that stands in contrast to Aristotle. In *De civitate Dei*, Augustine states that as long as humans are mortal, they will be miserable.²⁵ Only in death and in union with God will humankind find its final rest.²⁶ In contrast, happiness in the Aristotelian sense is understood as *bios*, as a way of life, which is realized as a human activity (*energeia*) according to the virtues. This idea stands in direct contradiction to an Augustinian understanding that assumes redemption from misery only posthumously. Therefore, Albert's concern was to establish the argument that substantial happiness is possible in this life, as presented by Aristotle in his *Nicomachean Ethics*, book I and X, and in the *Metaphysics*, book XII. By adopting this Aristotelian idea into his concept of earthly happiness, Albert creates a contrast to previous assumptions of *beatitudo*.²⁷

But how can two forms of *beatitudo*²⁸ be connected? Albert resolves the problem as follows: In his commentary on the sentences of Peter Lombard, he tries

²³ Cf. J. MÜLLER, "Der Einfluss der arabischen Intellektsspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus," *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter*, edited by A. Speer, L. Wegener (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2006, p. 557. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I. III, tr. 3, c. 12, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968, p. 222.9–11: "et iste modus et ista coniunctionis causa concordat cum Aristotele X Ethicae."

²⁴ Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, X, 7 (1177a15–1778a5), ed. I. Bywater, Oxford: Oxford University Press, 1988, p. 212–215; ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, I. I, lec. 7, ed. W. Kübel (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 14/1), Münster: Aschendorff, 1987, p. 33.4–7: "In quantum autem attingit intellectualitatem, sic actus eius est contemplatio, et sic finis eius et optimum est contemplativa felicitas".

²⁵ Cf. AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, IX, 15, ed. B. Dombart, A. Kalb, (CCSL, 47), Turnhout: Brepols, 1955, p. 262: "omnes homines, quamdiu mortales sunt, etiam miseri sint necesse est".

²⁶ Cf. AUGUSTINUS, *Confessiones*, I, 1, ed. L. Verheijen, (CCSL, 27), Turnhout: Brepols, 1987, p. 1: "Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te".

²⁷ Cf. J. MÜLLER, "*Felicitas civilis und felicitas contemplativa*: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus," *Via Alberti: Texte — Quellen — Interpretationen*, edited by L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, p. 296.

²⁸ In the *Nicomachean Ethics*, Aristotle describes not only the *bios theoretikos* as a successful way of life. The political lifestyle, the so-called *bios praktikos*, is also an acceptable choice. Albert adopts this concept and focuses explicitly on the so-called *felicitas civilis* and *felicitas contemplativa*

to present his idea of an intellectual felicity by making a division between two forms of happiness:

Beatitudo potest considerari dupliciter, scilicet in essentia, et in ratione beatificantium, quae sunt aliquo modo in ipsa. Si vero in essentia consideratur: tunc duplex est, scilicet creata, et increata. [...] Beatitudo autem creata est illa de qua prius dictum est, tam secundum statum viae, quam secundum patriae.²⁹

The aspect of happiness *in essentia* is crucial for understanding the following explanations.³⁰ Under this category, Albert divides *beatitudo* into a created and an uncreated form.³¹ He thereby leaves space for a highest good which is not identical with God (the uncreated *beatitudo*).³² Furthermore, Albert differentiates between *beatitudo creata* as an earthly lifetime status (*secundum statum perfectionis viae*) and a posthumous state (*secundum statum perfectionis patriae*). This results in two dispositions of human existence in which humankind can attain perfection. Thus, Albert integrates the Aristotelian idea of happiness into Christian thought and is able to avoid contradicting the Augustinian *beatitudo in patria*.³³

The consequence of Albert's approach is that human agency in this world is emphasized and takes on profound significance. It does not only increase the human being's personal responsibility for being perfected, but also leaves greater room for personal activity and the use of one's own intellectual capacities.

After this successful integration of the Aristotelian concept of *Eudaimonia*, Albert deals with two major questions: How can a human being reach intellectual perfection? And how can he finally attain a beatific state? The analysis of these questions will focus on Albert's commentary on *De anima*,³⁴ because it

in his two commentaries on Aristotle's *Ethics*. For Albert, *felicitas civilis* and *felicitas contemplativa* exist in a hierarchical structure. Political happiness is a necessary precondition for the acquisition of contemplative felicity. See J. MÜLLER, "*Felicitas civilis* und *felicitas contemplativa*," p. 308–313. In our discussion, however, we want to concentrate on the contemplative way of life and its integration into Albert's system.

²⁹ALBERTUS MAGNUS, *Super IV Sententiarum*, d. 49, a. 7, ed. Borgnet, p. 678b.

³⁰Albert does not explain the disposition *in ratione* in detail here. Since it represents a different kind of beatitude, it seems to refer to a terminological description of *beatitudo*. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super IV Sententiarum*, ed. Borgnet, p. 678b.

³¹Albert describes the *increata beatitudo*, basing on Basilus the Great, as a state which is the "prima et vera ac propria beatitudo una". As a good that is God Himself, it represents an unchangeable nature ("incommutabilis natura") and an undisturbed life ("imperturbabilis vita") free from changes and confusion, and full of grace and the treasure of science. See *ibidem*, p. 678b.

³²Cf. J. MÜLLER, "*Felicitas civilis* und *felicitas contemplativa*," p. 296.

³³Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 120–131.

³⁴According to H. Anzulewicz, there are three main periods in the development of Albert's intellectual theory which each are represented by the works *De homine* (1242), *De anima* (1254) and finally *De intellectu et intelligibili* (1259), see H. ANZULEWICZ, "Entwicklung und Stellung

presents a clear conceptual structure and deals with the essential elements of learning and intellectual development.

But first of all, another important division should be highlighted: Regarding the possibility of a perfect state in an earthly lifetime, Albert distinguishes between theological and philosophical contemplation in his first commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, called *Super Ethica*. It is striking that Albert does not refer to this distinction in his second commentary on the Stagirite's *Ethics*. In the tenth book of *Super Ethica*, Albert contrasts the peculiarities of philosophical activity to a theological approach:

Dicendum, quod contemplatio theologica in aliquo convenit cum philosophica et in aliquo differt; unde non sunt omnino idem. Convenit enim in hoc quod etiam in theologica est inspectio per intellectum aliquorum spiritualium sine impedimento passionum ex parte subiecti et dubietatis ex parte fidei ordinata ad quiescendum in deo, quod est summa felicitas. Differt autem et in habitu et in fine et in obiecto. In habitu quidem, quia theologica contemplatur per lumen infusum a deo, sed philosophus per habitum sapientiae acquisitum; in fine, quia theologica ponit ultimum finem in contemplatione dei in patria, sed philosophus in visione, quae videtur aliquatenus in via; in obiecto etiam non quantum ad substantiam, sed quantum ad modum, quia philosophus contemplatur deum, secundum quod habet ipsum ut quamdam conclusionem demonstrativam, sed theologus contemplatur ipsum supra rationem et intellectum existentem. Et ideo est diversus modus contemplandi, quia philosophus habet certitudinem demonstrationis, cui innititur, sed theologus innititur primae veritati propter se et non propter rationem, etiamsi habeat ipsam, et ideo theologus miratur, sed non philosophus.³⁵

Initially, both philosopher and theologian have the ability to attain happiness through their individual activities and cognition. But what is so peculiar about the philosophical lifestyle? Albert uses three criteria for distinguishing theological and philosophical contemplation: a) *in habitu*, b) *in fine* and c) *in obiecto*. While a) the *habitus* of the theologian is faith (*fides*) depending on the light of God, the philosopher can rely on wisdom that was acquired by reason and intellect (*ratio et intellectus*). Gaining wisdom has already been characterized as the highest goal and the best activity of the philosopher by Albert. The *contemplatio theologica* is produced by an external act in which God infuses a human being with light (*infusum*). It is characterized by a high degree of passivity because the theologian has to trust in God's help.³⁶ The philosopher, however, realizes

der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, vol. 70 (2003), p. 165–218.

³⁵ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, l. X, lec. 16, c. 6, ed. Kübel, p. 774.80–775.13.

³⁶ Markus Führer has shown that in Albert's thought, humankind is entirely dependent on God's help in the case of mystical vision (*visio mystica*). "We have already seen that he maintains

independently and by his own free will the acquisition of the philosophical contemplation, which can be attained through scientific activity, especially in the theoretical sciences. Moreover, b) the final aim (*in fine*) of theology is a *visio beatifica in patria* relating to the phrase “ordinata ad quiescendum in deo, quod est summa felicitas”. It refers to the Augustinian statement that the soul has to return to God to find its final rest. Conversely, the philosopher has the possibility of a *visio in via*, a contemplation in this earthly lifetime. The last aspect, c) *in obiecto*, which Albert adopts as a distinguishing criterion, refers to the way in which God is the object of knowledge. For the theologian it is a suprarational experience exceeding human intellectual capacities. While gaining knowledge about God, the theologian is astonished by His perfectness; the philosopher, however, has cemented his certitude about God by way of argumentation. But neither in theological nor in philosophical contemplation is humankind able to recognize God entirely in this world.³⁷

Especially in his works dealing with intellectual theory, such as *De anima* or *De natura et origine animae*, Albert focusses on that philosophical lifestyle and its preconditions.³⁸ In the latter, Albert states that in the moment of conception,

that the human intellect, even in its highest capacity, is not capable of illumination by itself. It requires the aid of the uncreated intellect of God. So if the *visio mystica* is an illumination of the intellect, in some way this vision depends on some kind of divine intercession. It cannot be attained by the operation of the human intellect in itself” (M. FÜHRER, “Albert the Great and Mystical Epistemology,” *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by I.M. Resnick, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 146).

³⁷Perfect knowledge about God is impossible under the conditions of *felicitas contemplativa* and *contemplatio theologica*. H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, “Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis,” p. 163: “In Bezug auf das Letztziel gibt Albert jedoch eine erste klare Einschränkung vor: Der Mensch ist weder kraft seiner natürlichen Vernunft noch aufgrund einer übernatürlichen Erleuchtung in der Lage, Gottes Wesen zu erfassen. Er kann es bestenfalls berühren.” Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 111; ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008, p. 406.18–19: “deus et materia prima’, ut dicunt Avicenna et Boethius, ‘perfecto intellectu cognosci non possunt’.”

³⁸A description of the theological ascent, its elements and its relation to philosophy can be found in particular in Albert’s commentaries on Dionysius Areopagita. Cf. for instance ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistulas*, ep. IX, ed. P. Simon (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/2), Münster: Aschendorff, 1978, p. 540.36–44 et 50–53; IDEM, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, c. 1, ed. P. Simon (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., vol. 37/2), Münster: Aschendorff, 1978, p. 453–464. Cf. also M. BURGER, “Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis,” *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 1335–1347; EADEM, “Mystische Theologie,” *Albertus Magnus und sein System*

God gives humans a unique intellectual soul.³⁹ By this event, the new human being is conjoined with God or, philosophically speaking, with the transcendent First Cause. From this starting point, a human being has the chance to become God-like. As so-called *nexus Dei et mundi*, humankind comes from the transcendent origin and is now part of contingency. However, since the rational soul is an image of the divine intellect itself,⁴⁰ its aim is to overcome the inner-worldly conditions and to return to the transcendent origin.⁴¹ Regarding the fact that the First Cause is the *summum bonum*, humankind by nature has a drive to reach God's perfection through its own intellectuality.⁴² But how can this drive

der Wissenschaften: Schlüsseltexte in Übersetzung, Lateinisch-Deutsch, edited by Albertus-Magnus-Institut, Münster: Aschendorff, 2015, p. 445–448; EADEM, "Gotteserkenntnis im Aufstieg bei Albertus Magnus," *Quaestio*, vol. 15 (2015), p. 467–476; M. FÜHRER, "Albert the Great and Mystical Epistemology," p. 137–161. For more details on Albert's theoretical concept of beatific vision in *Quaestio de Visione Dei in Patria, De resurrectione*, his commentary on Lombard's *Sentences* and *Summa Theologiae* see J.P. HERGAN, *St. Albert the Great's Theory of the Beatific Vision*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2002, esp. p. 13–93.

³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, tr. 1, c. 5, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 12), Münster: Aschendorff, 1955, p. 12.70–14.43.

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, l. X, lec. 1, ed. Kübel, p. 708.24–25: "contemplativa felicitas est quaedam imitatio divini intellectus."

⁴¹ Cf. H. ANZULEWICZ, "Albertus Magnus über die *felicitas contemplativa* als die Erfüllung eines natürlichen Strebens nach Wissen," *Quaestio*, vol. 15 (2015), p. 458: "Ursprung, Ziel und Erfüllung des natürlichen Strebens des Menschen nach dem Guten werden jenseits der Kontingenz angenommen, d.h. außerhalb von Zeit, Raum und Materie.;" H. ANZULEWICZ, C. RIGO, "*Reductio ad esse divinum*," p. 388–389: "Die gesamte Seinswirklichkeit und der Mensch haben nach Albertus Magnus ihren Ursprung in der transzendenten Ersten Ursache. [...] Das 'Eine' als das Notwendig-Seiende, der transzendente Ursprung und die Erste Ursache der Seinswirklichkeit, erklärt er letztlich theologisch, indem er es mit Gott identifiziert. Dieser Gleichsetzung begegnet man sowohl in philosophischen als auch theologischen Schriften, z.B. in den Kommentaren zum *Corpus Dionysiacum*. [...] Aufgrund der Identität des Ursprungs mit dem Ziel interpretiert er die letzte Vollendung der Allheit als eine kreisförmige Bewegung *ab eodem ad idem*, die in der Rückkehr zum Ursprung (*reductio ad primum fontem*) zum Abschluss kommt."

⁴² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, tr. 1, c. 6, ed. Greyer, p. 29.51–59: "Haec igitur est natura, qua omnes homines scire desiderant, et cum omne scire ordinetur ad scire divinum, quod est intellectuale sine continuo et tempore, finale desiderium omnis hominis est ad illud sicut ad optimum secundum naturam, eo quod admirabiles delectationes habet huiusmodi scire puritate eius quod intelligitur, et firmitate sapientiae, quae primorum et manifestissimorum est secundum naturam;" H. ANZULEWICZ, "Albertus Magnus über die *felicitas contemplativa*," p. 459: "Sobald das natürliche Verlangen aller Menschen nach Glückseligkeit als das Verlangen nach Wissen begriffen wird, wird es zu einer eminent philosophischen Frage;" *ibidem*, p. 458: "Aus dieser Einsicht lassen sich folgende Schlüsse ziehen: Erstens, die konnaturale Tätigkeit des Menschen ist die Tätigkeit gemäß dem Intellekt; zweitens, die Tätigkeit des Menschen gemäß dem Intellekt stellt seinen Lebensvollzug als Menschen schon hier und jetzt dar, d.h. in der Kontingenz und nicht erst nach dem Tode; drittens, das naturgemäße Gute für den Menschen ist das Gute des Intellekts, welches in der Glückseligkeit besteht, die aus der konnaturalen und durch Affekte ungehinderten Betrachtung des Göttlichen jenseits von Raum und Zeit resultiert."

for perfection be fulfilled? Following Aristotle, Albert states in his commentary on *Metaphysics*: “Omnes igitur homines, per hoc quod sunt homines, per intellectum in specie et natura hominum constituti, naturaliter scire desiderant.”⁴³ As Henryk Anzulewicz and Katja Krause have shown, it represents the first and last principle of human knowledge.⁴⁴ That means that humankind has a natural drive to gain knowledge. In consequence, a human being has the possibility to overcome his own imperfection and the contingent conditions around him.⁴⁵ Furthermore, the final aim and last principle of human striving for knowledge about God can be attained. In order to do so, he has to study and to develop his intellectual abilities. Many elements of learning constitute a crucial role for a successful ascent. In various works of his intellectual theory, and especially in *De anima*, Albert lists, for instance, *doctrina*, *disciplina*, *studium* and *inventio*.⁴⁶ Each didactic method is realized by an activity of the intellect. Thus, Albert’s dictum “Homo solus intellectus est”⁴⁷ — man is intellect only — becomes much more understandable.

Having explained the basics of human intelligence, Albert returns to the questions of how perfection could be attained, and how this perfection is to be understood. Firstly, we will concentrate on the process of gaining perfection, and secondly, we will elaborate on how this perfection is to be understood. As a method of acquiring knowledge, Albert suggests a curricular system of learning which is characterised by increasing abstractness. The final aim of learning is to be no longer dependent on contingency, but humans have to pass through all the stages of learning. It is an intellectual liberation from material conditions as an external stimulus of cognition. In the introduction of his commentary on the Aristotelian *Physics*, Albert states that especially the theoretical sciences,⁴⁸

⁴³ ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, I, tr. 1, c. 4, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/1), Münster: Aschendorff, 2006, p. 6.80–82.

⁴⁴ H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, “Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis,” p. 165.

⁴⁵ Henryk Anzulewicz writes about contingency, the human constitution, and Albert’s holistic concept in various articles. Cf. H. ANZULEWICZ, “Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen,” *Wort und Antwort*, vol. 41 (2000), p. 148–154; IDEM, “Zum anthropologischen Aspekt der Kontingenz im System des Albertus Magnus,” *Studia Warmińskie*, vol. 39 (2002), p. 177–195; IDEM, “Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus,” *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), p. 95–116.

⁴⁶ See for details book III of Albert’s commentary on *De anima*.

⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I, tr. un, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris, 9), Parisii: Vivès, 1890, p. 515b.

⁴⁸ Although Albert’s focus is on the theoretical sciences, he does not neglect practical philosophy. He considers the theoretical sciences as “purer” because they are freer from contingent conditions. Nevertheless, a student of philosophy must also educate himself morally. Especially in his commentary *Super Ethica* Albert discusses the connection between political and intellectual

including physics or natural sciences, mathematics and finally metaphysics, are important for intellectual progress.⁴⁹ Furthermore, in his book *De natura et origine animae*, Albert specifies the order of learning. Physics, in his opinion, helps the student to comprehend everything about time, mathematics about space and finally metaphysics teaches the human being about the intelligible and universal form and, ultimately, about the First Cause, respectively God.⁵⁰ During this process of intellectual ascent, the student is still learning: He is not yet perfect as a human. He still uses his sensory capacities, but he must think in a more and more abstract manner. To achieve this, the student has to follow the order of the mentioned curriculum.

Having taken the first steps of intellectual progress: How does a human being reach the state of intellectual perfection and deification? Based on Aristotle's concept of the agent and the possible intellect in *De anima*, book III, chapter 5,⁵¹ Albert creates an increasingly sophisticated system of intellectual ascent. The so-called *intellectus agens*, the agent intellect as a psychological power, is inherent in humankind. This power has two purposes: The first is to abstract from the sensible forms of perception and imagination, and to make them intelligible.⁵² This means, the sensory form is being disposed of material properties. The *intellectus possibilis*, however, as an essential element of the *anima rationalis* as well, has to be the part that receives the intellectual information. Like the medium in the process of perception, it is the place of the intelligible forms, the so-called *locus intelligibilium*.⁵³ The possible intellect is pure potentiality and illuminated by the light of the *intellectus agens*. In this kind of qualitative change, it gradually leads to an increase in knowledge.

happiness. *Felicitas contemplativa* is based on *felicitas civilis*. Consequently, there would be no immoral wise human. Cf. J. MÜLLER, "*Felicitas civilis* und *felicitas contemplativa*," p. 311.

⁴⁹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, I, I, tr. 1, c. 1, ed. P. Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/1), Münster: Aschendorff, 1987, p. 3.31–41.

⁵⁰ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, tr. 2, c. 13. The student must learn the three disciplines in the mentioned order to attain the intelligible contents. Metaphysics is the highest form of human life and fulfils the natural striving for knowledge. Alessandra Beccarisi has shown the importance of metaphysics in Albert's theory. However, in her opinion, it is part of a progress in knowledge, not of a progress in human perfection, see A. BECCARISI, "Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande," *Quaestio*, vol. 5 (2005), p. 391–411, esp. p. 406–411. Cf. also J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 23: "Gerade im 13. Jahrhundert ist die Behandlung der Metaphysik ein Prüfstein dafür, wie mit der Philosophie als eigenständiger Größe umgegangen wird."

⁵¹ Cf. ARISTOTELES, *De anima*, III, 5 (430a10–25), ed. W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1956, p. 72.

⁵² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I, III, tr. 2, c. 19, ed. Stroick, p. 205.64–75.

⁵³ Cf. M.J. TRACEY, "Albert the Great on Possible Intellect as *locus intelligibilium*," *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1997, p. 287–303.

These intellects are linked to each other in a connection called *continuatio*.⁵⁴ Especially in the commentary on *De anima*, Albert states the importance of this connection, which is necessary to know the intelligible contents⁵⁵ and to achieve contemplative perfection and felicity.⁵⁶ If agent and possible intellect work together, they create the so-called speculative intellect (*intellectus speculativus*). The pure potentiality of the possible intellect is now in progress. The speculative intellect is described as a *habitus* being obtained through study and teaching. However, unlike the next intellectual stage, this status can be lost by forgetting.⁵⁷ Moreover, it is the cause of the *continuatio* (“et causa coniunctionis illius est intellectus speculativus”⁵⁸). Finally, in this connection, cognitive content and cognitive being are the same. All material attachments have been removed and pure intelligibility is prevalent. The next step of the ascent is the acquired intellect, the *intellectus adeptus*. It is the end of a person’s educational development, in which the agent intellect completely transforms the possible intellect. The process of studying is now finished. The student is in the same situation as the man in Avicenna’s allegoric example, who wants to return to his home town by cart, which he needs, however, no more after his arrival there.⁵⁹ Now he is an educated person and there is only one task left for him: to approach the divine intellect as far as possible and to think about intelligible contents only. Like the returned man with his cart, the educated person is no longer in need of his sense-based activities.

⁵⁴ Albert takes the concept of *continuatio* from the Great Commentary on *De anima* written by Averroes and modifies it. For more details on the impact of Averroes’ commentary on Albert see for instance N. WINKLER, “Zur Erkenntnislehre Alberts des Großen in seinem *De anima*-Kommentar,” p. 134–142; A. DE LIBERA, *Métaphysique et noétique*, p. 263–328; J. MÜLLER, “Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation,” p. 545–568.

⁵⁵ C. STEEL, “Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the ‘Averroistic’ Ideal of Happiness,” *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1998, p. 159: “Albert shows that the intellect can come to know the separate substances only through a conjunction with the agent intellect [...]”.

⁵⁶ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, l. III, tr. 3, c. 11, ed. Stroick, p. 221.54–60: “Sed intelligere est nostrum opus per intellectum nobis coniunctum; et si fiducia felicitis philosophantis est coniungi intellectui sicut formae, tunc coniungetur ei ita, quod ipso intelligat homo felix in optimo statu suae felicitatis; forma enim est, per quam operamur hoc opus quod nostrum est, in quantum homines sumus”. Ibidem, l. III, tr. 3, c. 12, p. 224.82–87: “Et nos diximus in illa quaestione, quod nobis videbatur, quoniam nobis videtur, quod in hac vita continuatur cum agente formaliter, et tunc per agentem intelligit separata, quia aliter felicitas contemplativa non attingeretur ab homine in hac vita [...]”.

⁵⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. Anzulewicz, Söder, p. 428.44–48.

⁵⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, l. III, tr. 3, c. 11, ed. Stroick, p. 222.22–23.

⁵⁹ Cf. ibidem, l. III, tr. 2, c. 19, p. 206.49–54.

The student, by having acquired the *intellectus adeptus*, is now a perfected human being which is behaving naturally. Furthermore, in his new state of existence, the student is able to attain self-knowledge. So, he has not only perfected his intellectuality, but also his own intelligibility.⁶⁰ That defines him consequently as somehow similar to God.⁶¹ However, he can only achieve a similarity to God, and not equality. While God thinks Himself without difficulties because He is subject and object at the same time, a student's last striving is always for knowledge of God. But finally, the human being, by thinking about himself and the intelligible things, is now able to act godlike.⁶² This is the point of deification. It is interesting that in *De anima*, Albert mentions a philosopher, namely Hippocrates, as having achieved this status of highest perfection.⁶³ Thereby, Albert wants to glorify the philosophical lifestyle.

⁶⁰Cf. H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis," p. 178–179.

⁶¹ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, l. III, tr. 3, c. 11, ed. Stroick, p. 222.80–84: "Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectus divinos et accipere omnia intellecta quodammodo".

⁶²Ibidem, l. III, tr. 3, c. 11, p. 222.4–9: "Et hoc sic compositum vocatur a Peripateticis intellectus adeptus et divinus; et tunc homo perfectus est ad operandum opus illud quod est opus suum, in quantum est homo, et hoc est opus, quod operatur deus, et hoc est perfecte per seipsum contemplari et intelligere separata."

⁶³Ibidem, l. III, tr. 3, c. 11, p. 223.19–24; cf. L. STURLESE, *Vernunft und Glück: Die Lehre vom "intellectus adeptus" und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, (Lectio Albertina, 7), Münster: Aschendorff, 2005, p. 12. The fact of Albert choosing Hippocrates as an example of philosophical perfection is interesting. In different works, like *De vegetabilibus*, *De anima*, *Parva Naturalia* and his second commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*, the so-called *Ethica*, he occasionally refers to the Greek physician. Furthermore, in his commentary on Aristotle's *Politics*, Albert mentions a legend about Hippocrates. Thereby, he considers him as an outstanding example for coping with corrupted bodily conditions by overcoming them and aiming at virtue. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, l. V, c. 9, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 8), Parisii: Vivès, 1891, 550b. It can be assumed that Albert had studied medicine in Padua during his education and had come into contact with the *Corpus Hippocraticum*. Cf. for Albert's biography I. CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus: Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe*, edited by H. Anzulewicz, (Dominkanische Quellen und Zeugnisse, 7), Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 2005, p. 14 and 186; M.-A. ARIS, "Albertus Magnus (ca. 1200–1280)," *Lateinische Lehrer Europas: Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, edited by W. Ax, Köln [et al.]: Böhlau Verlag, 2005, p. 315–316. As a supporter of humoralism, he reveals himself as a reader of Hippocrates and Galen. However, Albert does not give a particular reason for preferring Hippocrates. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, d. 13, a. 2, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 27), Parisii: Vivès, 1894, p. 247a: "Unde sciendum, quod Augustino in his quae sunt de fide et moribus plusquam Philosophis credendum est, si dissentiant. Sed si de medicina loqueretur, plus ego crederem Galeno, vel Hipocrati: et si de naturis rerum loquatur, credo Aristoteli plus vel alii experto in rerum naturis."

By strengthening the position of philosophy and the philosopher, Albert also adjusts the relation between theology and philosophy.⁶⁴ In general, he considers theology as *scientia affectiva*, which combines both theoretical and practical parts under the aspects of will and intellect.⁶⁵ In his commentary on Peter Lombard's *Sentences*, Albert emphasizes that *res* and *signa* as central objects of theology are always scrutinized with regard to God as the *finis beatificans*.⁶⁶ Theology fulfills the criteria of a science, which Albert takes from Aristotle's *Posterior Analytics*.⁶⁷ But it is not a philosophical science, since its realm of knowledge is suprarational.⁶⁸ While theology relies on the *habitus fidei* as its evidence,

⁶⁴For more details concerning the relation of theology and philosophy in Albert see J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 22–48, for a summary esp. p. 38–42. For the development in Albert's works see W. SENNER, *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie*, (Lectio Albertina, 9), Münster: Aschendorff, 2009; M. BURGER, "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen," *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1998, p. 579–586.

⁶⁵Cf. W. SENNER, "Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen," *Albertus Magnus, Doctor universalis: 1280/1980*, edited by G. Meyer, A. Zimmermann, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980, p. 335: "*Scientia affectiva* ist also weder als eine ausschließlich theoretische Wissenschaft aufzufassen noch als eine nur praktische; in ihr sind vielmehr beide Aspekte in einer höheren, ganzheitlichen Weise miteinander vereinigt."

⁶⁶Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super I Sententiarum*, d. 1, c. 1, a. 2, ed. Burger, p. 12.1–8. Later in his *Summa Theologiae*, he emphasizes the practical character of the theology even more. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de mirabili scientia dei I*, tr. 1, q 3, c. 3, edd. D. Seidler, W. Kübel, H.G. Vogels, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 34/1), Münster: Aschendorff, 1978, p. 13.58–61: "dicendum, quod in veritate sacra scriptura practica est [...] quia si etiam verum in re fruibili vel utili inquirat, hoc ipsum refert ad affectum".

⁶⁷Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de mirabili scientia dei I*, tr. 1, q. 1, ed. Burger, Simon, Kübel, p. 7.67–69: "secundum quod scientia est acceptio veritatis per certas rationes et immobiles de credibilibus fidei, potest esse et est scientia vera." Here Albert asks the question *An theologia sit scientia*. Cf. M. BURGER, "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen," p. 581–582: "Albert legt somit den aristotelischen Wissenschaftsbegriff zugrunde, modifiziert ihn jedoch im Blick auf das konkrete Anliegen von Theologie. Dabei scheut er sich nicht, die zu behandelnden Themen wiederum mit dem Instrumentarium philosophischer Wissenschaft zu hinterfragen, die theologischen Themen so weit wie möglich vor der Vernunft auszuweisen."

⁶⁸Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, c. 1, ed. M. Burger, P. Simon, W. Kübel, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 36/2), Münster: Aschendorff, 1999, p. 1.58–60: "Non tamen [sc. theologia] est scientia philosophica nec reducitur ad aliquam illarum." IDEM, *Summa de mirabili scientia dei I*, tr. 1, q. 2, ed. Seidler, Kübel, Vogels, p. 8.52–54: "Et hoc modo theologia est scientia de his quae hoc modo ad salutem pertinent." Even if the principle of theology lies beyond the human mind, the *habitus fidei* does not contradict reason. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, l. I, lec. 13, ed. Kübel, p. 71.81–83: "fides non est contra rationem, quia nulla veritas alii discordat, sed est supra rationem".

philosophy refers to the principles of natural reason (*ratio naturalis*),⁶⁹ which are based on practical experience and the knowledge of the First Principles (*prima principia per se nota*).⁷⁰ By the term “philosophy” Albert understands, on the one hand, philosophy’s specific contents and, on the other hand, its systematic and scientific approach.⁷¹ In this area, a human being can achieve perfection through metaphysics, understood as universal science, in this life by using his *ratio naturalis*. Nevertheless, theology is the highest of all sciences because it goes beyond natural reason.⁷² Consequently, philosophy has an essential, but not salvational part in the human being’s perfection.⁷³ But, by distinguishing *beatitudo creata in via* and *in patria*,⁷⁴ Albert increases the status and range of philosophy.⁷⁵

However, Albert is of the opinion that this intellectual perfection cannot be acquired by everyone. In *De intellectu et intelligibili* and in his commentary on *Metaphysics* he distinguishes between people and their learning capacities depending on affective, physiological and psychological preconditions. There are people who are hindered in their striving for knowledge by their emotional impulses. They possess a so-called *malum ingenium*. However, some human beings are able to follow their natural desire for study and wisdom, and to attain the highest form of knowledge.⁷⁶ In *De natura et origine animae* Albert relates this

⁶⁹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De XV Problematibus*, probl. VI, ed. A. Hufnagel, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/1), Münster: Aschendorff, 1975, p. 38.31: “Philosophi enim est id quod dicit, dicere cum ratione.”

⁷⁰ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, l. III, tr. 3, c. 11, ed. Stroick, p. 221.69–86.

⁷¹ Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 30–37.

⁷² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Summa de mirabili scientia dei I*, tr. 1, q. 1, ed. Seidler, Kübel, Vogels, p. 6.52–54: “dicendum, quod theologia verissime scientia est et quod plus est sapientia, eo quod per altissimas causas est, quas difficile est homini scire”.

⁷³ Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 47. M. BURGER, “Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen”, p. 585: “Die Theologie, wie sie in der Wissenschaft von den Hierarchien überliefert ist, hat ihre eigenen Themen, die sich nicht notwendig aus philosophischen Prinzipien ableiten lassen, sondern einer Vermittlung durch Offenbarung bedürfen. Die Philosophie wird folgerichtig in ihre Schranken gewiesen, ohne dabei ausdrücklich in die *ancilla*-Funktion zu geraten.”

⁷⁴ See above p. 17.

⁷⁵ Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 44: “Dieses Verhältnis ist nicht zu fassen als ein Aufeinander-Beziehen zweier für alle Zeiten inhaltlich und methodisch festgelegter bzw. abgesicherter Wissenbestände, sondern als ein dialektischer Prozeß, in dem in der Zuordnung der beiden Größen ihr jeweiliges Selbstverständnis eine Reformulierung findet.”

⁷⁶ But here, too, Albert makes a distinction. Some people do strive for knowledge, but they are captured in the consideration of rhetorical figures and can never ascend to investigate true intelligent contents. Furthermore, some students are only able to deal with physics. Those having a good imagination are interested in the science of mathematics. And finally, those possessing

self-sufficient striving for knowledge and progress in learning to the immortality of the soul.⁷⁷ He states that human beings who neglect intellectual activities will posthumously live in darkness and sorrow because they lack the ability to attain knowledge without their sense capacities. Thus, the acquisition of knowledge and intellectual perfection in this world gains an even more urgent relevance. According to this explanation, Albert's system can be characterized to a certain degree as elitist.⁷⁸ Not all people are able to achieve contemplative felicity for themselves. Only those having access to education get the opportunity. People with lesser capacities can still hope for God's grace.⁷⁹

To sum up, it is clear that the special point of Albert's theory of intellectual perfection is the possibility to attain it during our earthly life. That means that by studying, by dealing with theoretical sciences in the right order, and by gaining higher forms of abstract knowledge, the student acquires the ability to attain a beatific state by his very own choice. When Albert adapts the Aristotelian concept of felicity to Christian philosophy, being a philosopher becomes significant in a new and normative way.⁸⁰ Doing philosophy becomes a legitimate style of living.

While it is certainly true that the impact of Aristotle and his Arabic commentators on Albert's intellectual theory is of vital importance for his system, the corresponding intellectual endeavours of earlier thinkers should nevertheless be highlighted.

a pure and unmixed intellect can deal with divine things. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I, 1, tr. 1, c. 5, ed. Geyer, p. 8.4–33 and I, 1, tr. 1, c. 6, p. 10.18–28; IDEM, *De intellectu et intelligibili*, I, 1, tr. 3, c. 3, ed. Borgnet, p. 501b–502a; H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis," p. 168–169.

⁷⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine anime*, tr. 2, c. 13, ed. Geyer, p. 39.8–12: "Propter quod prae omnibus beati philosophi studentes primo in physicis venerunt postea ad mathematica et ultimo se ad studium divinarum vertentes in eis vitam finiverunt."

⁷⁸ Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 123.

⁷⁹ Albert's concept, however, not only includes the dimension of the individual human being, but also that of the human species, which is able to become perfect. Aristotle describes in *De anima*, book II, that the vegetative soul is responsible for nutrition and reproduction. It possesses an inherent and a final purpose. According to this, the inherent purpose is related to individual survival, while the final purpose is related to the conservation of the human species in general. This assumption can be made for the intellectual soul as well. Therefore, one can say that the exercise of intellectual activity is not only important for the attainment of *felicitas contemplativa* for one human being, but also for the human species in the first place. Cf. ARISTOTELES, *De anima*, II, 4 (415a14–415b7); B. THOMASSEN, *Metaphysik als Lebensform: Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 27), Münster: Aschendorff, 1985, p. 134–137.

⁸⁰ Cf. J. MÜLLER, *Natürliche Moral und philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, p. 122.

ALAN OF LILLE

As in the case with Albert, we do not have a final and fixed knowledge theory from Alan. His ideas continually evolve and are sometimes adapted to the medium in which they are presented, notably in his sermons.⁸¹ His most comprehensive explanation of knowledge can be found in the *Summa* “*Quoniam Homines*”, probably written around 1170–1180.⁸² In the *Summa*, Alan intended to deal with the Creator, Creation and Recreation in three books, as he states in the prologue, but unfortunately, the most important manuscript of the work ends after the second book.⁸³ A Berlin manuscript from the third quarter of the 13th century, which has been overlooked so far, could include small parts of the third book.⁸⁴

⁸¹ Cf. for the following also M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 178–180. See also L. CATALANI, “Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille,” *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XIII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 217–245, esp. 237–243, who includes Alan’s main theological works as well as two sermons in his analysis and concludes: “Le riflessioni di Alano sul tema della conoscenza si muovono, dunque, su più livelli e rappresentano bene il modo in cui lo schema epistemologico boeziano fu accolto e rielaborato all’interno degli ambienti porretani [...]” [p. 242].

⁸² It is usually seen as predating the *Theological Rules*, but the *Summa*’s editor Palémon Gloireux might be wrong when dating it as early as to the years between 1155 and 1165, cf. P. GLOIREUX, “La somme *Quoniam homines* d’Alain de Lille,” *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 20 (1953), p. 116 (henceforth abbreviated as SQH). Marie-Thérèse d’Alverny assumes that the *Summa* must be closer to the other testimonies of Alan’s teaching activities, i.e. the *Anticlaudianus* and the *Theological Rules*, which is why she suggests that it must have been written between 1170 and 1180, see M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 64. Lauge Olaf Nielsen seems to favour a dating of the *Summa* in the 1180s, see L.O. NIELSEN, *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, (Acta Theologica Danica, 15), Leiden: Brill, 1982, p. 342–343. We thank Wojciech Wciórka for pointing to this important passage in Nielsen’s book, well-hidden in footnote 227. Concerning the *Theological Rules*, it must be referred to Niederberger’s observation that the *Rules* might be influenced by the *Liber de Causis* and therefore must have been written around 1190, see A. NIEDERBERGER, “Naturphilosophische Prinzipienlehre und Theologie in der *Summa Quoniam homines* des Alain von Lille,” *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, edited by M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, (Textes et Études du Moyen Âge, 19), Turnhout: Brepols, 2004, p. 192.

⁸³ SQH, Lib. II, tract. V, p. 120: “Nos ergo rerum ordini tractatus ordinem conformantes, primo ad creatorem, secundo ad creature creationem, tertio ad eiusdem recreationem styli vertamus officium; et ita nostri operis integritas trina librorum distinctione complebitur”. For the two extant manuscripts see SQH, p. 117–118.

⁸⁴ Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 141, ff. 81ra–83vb; this part of the manuscript (f. 1ra–86vb) could have been written by a writer from

In the *Summa* “*Quoniam Homines*”, Alan sketches a system of knowledge, which combines a state of being or “position,” and a power of mind, a certain science and a state of human development, with each other. As it seems, there is no exact analogy in other 12th-century sources, for Thierry of Chartres, William of Conches, and Isaac of Stella, who could have influenced Alan, all leave out at least one of the mentioned elements. Thierry, in his commentary on Boethius’ *De trinitate*, associates five mental powers with divisions of speculative philosophy.⁸⁵ Boethius himself divides theoretic philosophy into different parts and assigns different methods of treatment to them: the [*pars speculativa*] *naturalis* is treated *rationabiliter*, [*pars*] *mathematica* — *disciplinaliter*, and [*pars*] *theologica* — *intellectualiter*. Taking into account his considerations in the commentary on Porphyry’s *Isagoge*, one could easily associate mental powers with corresponding sciences.⁸⁶ William of Conches, on the other hand, combines a state of being and a state of human development:

Sunt enim duae extases, id est excessus naturae humanae; est enim homo rationalis mortalis. In hoc excedit homo, cum per sapientiam et uirtutem fit immortalis, et tunc est rationalis immortalis. Et hoc est quod inuenitur sapientes homines deificari cum ad hoc quod dei est ascendunt, scilicet quod sunt rationales immortales. Est alia extasis, cum per uitium fit irrationalis, et tunc est irrationalis mortalis quemadmodum brutum animal.⁸⁷

And Isaac of Stella, in his letter treatise *De anima*, draws a connection between a power of mind, a certain science and one of the five elements.⁸⁸ Alexander Fidora summarises the importance of that work as following:

England, see <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31101473> (accessed 2019-02-01).

⁸⁵ See M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 176–177; A. FIDORA, *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus*, p. 50.

⁸⁶ Cf. for this M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 172 and BOETHIUS, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, cap. 2; edited and translated by H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, [Boethius. Theological Tractates. The Consolation of Philosophy] (Loeb Classical Library, 74), Cambridge, MA: Harvard University Press, 1973.

⁸⁷ GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, lib. 1, in prosam 1, ed. L. Nauta, Turnhout: Brepols, 1999, p. 20; note also ibidem: “Quia ergo per philosophiam ascendit homo supra naturam hominis, recte Philosophia Boetio uisa est supra uerticem astitisse”.

⁸⁸ Cf. M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 177; W. BUCHMÜLLER, *Isaak von Étoile: Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 80), Münster: Aschendorff, 2016, p. 91–121; C. TROTTMANN, “Isaac de l’Étoile: Les cinq sens et la conversion du sens,” *Les cinq sens au Moyen Âge: Actes des colloques, Centre d’études supérieures de civilisation médiévale, Poitiers, 2012, 2013 et 2014*, edited by É. Palazzo, Paris: Les Éditions du Cerf, 2016, p. 651–666, in particular 660, where Trottmann provides a helpful table. He focuses on the *Epistola de anima* and the sermons.

Die *Epistola de anima* ist damit aufs Ganze gesehen ein bedeutendes auch *philosophisches* Werk, das dokumentiert, wie bereits in der Mitte des 12. Jahrhunderts, d.h. vor der Kenntnis Avicennas und weiter Teile des Aristoteles, aus einer erkenntnistheoretischen Perspektive neue Wege in der Wissens- und Wissenschaftstheorie angegangen werden.⁸⁹

It is likely that Alan read Isaac's works because he is the first to cite *De spiritu et anima* which Wolfgang Buchmüller now attributes to Isaac.⁹⁰

Alan distinguishes between "apothetic theology," which deals with the Trinity, and "hypothetic theology," which encompasses the natures of angels and human beings. These disciplines are integrated into a system of knowledge right at the beginning of the first book.⁹¹ Following Alan, both types of theology have their origin in mental powers (*potentiae animae*), which he goes on to describe:

Anime enim varie sunt potentie: una que dicitur thesis, scilicet ratio, secundum quam potentiam homo in suo statu consideratur, nec suum statum egreditur quia ea humana et terrena considerat; alia est que extasis nuncupatur, cuius speculatione homo extra se constituitur. Extaseos autem due sunt species: una inferior qua homo infra se est, alia superior qua rapitur supra se. Sed superioris due sunt species: una que dicitur intellectus, qua homo considerat spiritualia, id est angelos et animas; secundum quam homo fit spiritus, et ita supra se fit. Alia est que intelligentia dicitur, qua homo trinitatem intuetur; secundum quam homo fit homo deus, quia per hanc speculationem quodammodo deificatur. Unde et illa speculatio apotheosis, quasi divina censetur. Ex thesi vero nascitur naturalis philosophia que circa terrena vertitur. Ex intellectu, subcelestis sive ypothetica theologia, que circa spirituales creaturas intenditur; unde ypothetica, ab "ypo"

⁸⁹The quote continues: "Isaak beschreitet hier in gewisser Weise den komplementären Weg zu den Chartreser Ansätzen, die ihre erkenntnistheoretischen Überlegungen in der Regel von der Wissens- und Wissenschaftstheorie her konzipieren. Während sich diesen Autoren die Frage nach den Seelenvermögen und der Abstraktion erst ausgehend von der Wissenschaftseinteilung des Boethius stellt, entwickelt Isaak umgekehrt, wie gezeigt, im Rahmen einer Vermögenslehre eine Abstraktionstheorie, die [...] zur Begründung und ansatzweisen Erweiterung der Wissenschaftsklassifikation führt"; see A. FIDORA, "Erkenntnistheoretische Grundlagen der Wissenschaft bei Isaak von Stella: Auf der Suche nach der Metaphysik," *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 966 (italics in original). A combination of mental powers and elements (four, in this case) can also be found in Godfrey of Saint Victor, cf. M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 175.

⁹⁰Cf. W. BUCHMÜLLER, *Isaak von Étoile*, p. 98–121.

⁹¹After the first book Alan writes: "Hec de apothetica theologia, id est supercelesti theologia que circa trinitatem unitatis et circa unitatem trinitatis vertitur dicta sufficient. Nunc de ypothetica que circa hominum et angelorum naturas vertitur agendum est," see SQH, p. 270.

quod est “sub,” et “thesis” quod est positio, nuncupatur; quia de his que divine auctoritati subposita sunt, in ea agitur. Ex intelligentia vero, supercelestis sive apothetica oritur qua divina considerantur; unde supercelestis sive apothetica, quasi super posita appellatur.⁹²

According to this treatment, reason is the power with the help of which a person reflects upon himself and earthly things. He does not leave his proper status as a human (*homo-homo*). This is why Alan calls the power also “thesis”. It engenders natural philosophy, which encompasses the Liberal Arts, knowledge about the world and nature, and everything that can be the object of rational consideration.⁹³ In a form of higher “extasis,” the person is dragged off (*rapitur supra se*) to consider spiritual things such as angels and souls by means of the intellect, and therefore becomes a *homo-spiritus*. By means of the intelligence, the person has an intuition of the Trinity and turns into a *homo-deus*, as he “somehow” becomes God-like by this kind of speculation.

However, there is also a kind of inferior “extasis,” corresponding to the power of *sensualitas*, which in a sort of transmutation or “metamorphosis” makes the person a human-beast and engenders “love of earthly things” as a science, whereby “science” is probably best understood as the dominant content of a certain knowledge. Probably for the sake of coherence, Alan invents even a second inferior kind of “extasis,” called “evil determination,” which makes man devil-like and produces the “science” — “love of one’s own excellence”.⁹⁴

⁹² SQH, p. 121. Cf. e.g. A. NIEDERBERGER, “Von der Unmöglichkeit der *translatio*, Zur Bestimmung von Philosophie und Theologie als *scientia* bei Alanus ab Insulis,” *“Scientia” und “Disciplina”: Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, edited by R. Berndt, A. Fidora, M. Lutz-Bachmann, A. Niederberger, R.M.W. Stammberger, (Erudiri Sapientia, 3), Berlin: Akademie Verlag, 2002, p. 187–208; G.R. EVANS, *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008 (= 1983), p. 48; G. D’ONOFRIO, “Alano di Lilla e la teologia,” p. 289–337.

⁹³ Cf. M.-T. D’ALVERNY, “Maître Alain, Nova et Vetera,” *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, edited by M. de Gandillac, (Décades du Centre Culturel International de Cérisy-la-Salle, NS 9), Paris [et al.]: Mouton, 1968, p. 127.

⁹⁴ SQH, p. 121–122: “Inferioris vero extaseos due sunt species: una que dicitur sensualitas, secundum quam per luxuriam, gulositatem et cetera carnalia vitia homo degenerat in adulterinos mores; et hec dicitur metamorphosis, quasi transmutatio, a ‘meta’ quod est ‘trans’ et ‘morfos’ quod est mutatio; secundum quam philosophi dixerunt quosdam mutatos in lupos et porcos, alios in leones. Ex hac surgit scientia que dicitur philogea, quasi amatrix terrenorum, a ‘philos’ quod est amor, et ‘ge’ quod est terra, qua utuntur homines carnales indulgentes terrenorum amori. [122] Alia species extaseos dicitur obstinatio in malitiam, que maxime fit per contemptum et superbiam; per predicta homo fit pecus, quia bestialibus indulget; per reliqua fit homo diabolus; in hoc enim homo maxime imitatur diabolus quia se reddit in malitia obstinatum. Et ex hac surgit philolobia, que est amor proprie excellentie; et dicitur a ‘philos’ quod est amor, et ‘lobos’ quod est iactantia.”

These ideas found their way into the first commentary on the *Anticlaudianus* by Alan's pupil Raoul de Longchamp, composed probably around 1216.⁹⁵ It is interesting that the *Anticlaudianus*-commentator (1225–1230) and author of the *Summa Aurea*, William of Auxerre, also proposes a system that includes negative forms of wisdom. In this regard, William of Auxerre finally influenced Marquard Sprenger.⁹⁶

The question remains, whether there can be a total knowledge of God. The answer is: it depends.⁹⁷ In this life, perfect knowledge of God is possible for humans insofar as they are humans: “quantum ad statum rationalis creaturae”. Knowing God fully (*plenarie*) is neither possible *in via* nor *in patria*.⁹⁸ The same view is advanced by Albert in his *Commentaries on Dionysus*, where he states that even the blessed only see God's substance (“quia est,” and not “quid est”).⁹⁹

In sum, Alan describes a sequence of different kinds of knowledge, which can be attained by means of a certain science. The ultimate goal of the curricu-

⁹⁵ Cf. M. GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, vol. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1911, p. 48–54.

⁹⁶ See footnote 16.

⁹⁷ This passage about the knowability of God is not entirely clear, as has already been seen by J.M. Parent. The author first quotes authorities that prove the incomprehensibility of God, then he adds arguments by reason which seem to prove the contrary. Parent comments on it: “L'auteur annonce qu'il va dirimer la controverse, mais sa solution ne donne pas entière satisfaction : il ne distingue pas suffisamment compréhensibilité et connaissance, connaissance de Dieu ici-bas et dans la patrie; il paraît opposer foi et connaissance certaine, et refuse presque à la foi le caractère d'une connaissance”, see J.M. PARENT, “Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XIII^e siècle,” *Aus der Geisteswelt des Mittelalters: Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, edited by A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband), Münster: Aschendorff, 1935, p. 296.

⁹⁸ SQH, p. 138–139: “Ad hoc dicimus quod alio modo videbitur Deus in futuro quam nunc, et positive intelligendo quomodo tam Pater quam Filius quam Spiritus Sanctus sua natura sit Deus, et tamen sit ipsa natura; quomodo etiam usia est in opifice et tamen opifex est usia; quomodo etiam una essentia sit trium personarum. Sed tamen quomodo hoc est, modo intelligere non possumus; sed tamen credere debemus. [...] Sed in futuro purgabitur omne fermentum sensus et imaginacionis ut sine earum aminiculo ipsum Deum comprehendat. Quod autem Deus dicitur incomprehensibilis, ad tria referendum est: ad statum presentem in quo comprehendendi non potest; ad alium modum comprehendendi, quia alio modo comprehenditur quam alie res; et ad naturam ipsius Dei, quia plenarie comprehendendi non potest nec in via nec in patria; comprehenditur enim perfecte quantum ad statum rationalis creature sed non quantum ad statum ipsius Dei, quia nulla creatura poterit eum comprehendere sicut est et sicut ipse comprehendit se”. For this passage of the SQH cf. also E.C. SWEENEY, *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille: Words in the Absence of Things*, (New Middle Ages), New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 143.

⁹⁹ Cf. M. BURGER, “Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis,” p. 1338.

lar ascent is the best possible knowledge of God and deification.¹⁰⁰ Just as in Albert's writings, performing reason and philosophy is conceived of as a typical human activity. In contrast to Albert, however, it is by doing theology that humans become God-like, which is a most important categorial difference, and which makes Alan's concept resemble the well-known traditional views.¹⁰¹

At first glance, Alan's model indeed seems to sound like the swan's song on old learning, given its clear distinction between doing philosophy within the limits of human reason on the one hand, and exceeding them by means of rapture towards higher intuition on the other hand. At the same time, it is equally true that the same Alan who sings that swan's song has already climbed upon the shoulders of giants in order to see further, as Andreas Speer once put it.¹⁰² Looking at other parts of his opus, more information can be found about cognitive optimism and temporal felicity. Sermons are especially useful here as a source, because they sometimes help illustrate the practice of theoretical concepts. However, they sometimes might be less coherent in their wording.¹⁰³

The first one we would like to discuss here is the so-called *Sermon about the intelligible sphere*, probably preached after 1177.¹⁰⁴ As its theme, Alan chooses

¹⁰⁰ Alan integrates these ideas into his famous *Theological Rules* as well. Here, his vocabulary is more refined, as he now clearly distinguishes between state of being and mental power. For example, "thesis" as the normal human condition is the basis for the exertion of *ratio*, not a synonym for the latter. See RTh, XCIX, p. 214–215. For the work's reception see *ibidem*, p. 42–44. M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 67 mentions a manuscript which testifies to the lecturing of the *Rules* in Paris.

¹⁰¹ The question remains, how far the person depends on external, divine support in order to reach the higher levels of theological insight, because Alan does not elaborate on the moment of *raptus* here.

¹⁰² A. SPEER, "Kosmisches Prinzip," p. 128.

¹⁰³ Among others, Thomas Marschler has emphasized and shown the research potential of sermons in theological studies, cf. T. MARSCHLER, "*Disputando praedicare*: Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)," *Sacris erudiri*, vol. 44 (2005), p. 447–484, with references to further studies on p. 450.

¹⁰⁴ Edited by M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 295–306, henceforth SSI (= *Sermo de sphaera intelligibili*). There are also translations into Italian and French available: ALANO DI LILLA, *Viaggio della saggezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*, introduction, translation, notes and apparatus by C. Chiurco, (Il pensiero occidentale), Milano: Bompiani, 2004; ALANUS AB INSULIS, *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, introduction, translation and notes by F. Hudry, (Sagesses chrétiennes), Paris: Éditions du Cerf, 1995. Hudry suggests 1177 as a t.p.q., because the sermon is extant in only one manuscript (Paris, BNF lat. 3572, f. 272v–273r), produced at St Martial in Limoges, the librarian of which was Bernard Itier. Bernard, who entered the monastery in 1177, notes to have heard Alan preaching in the chapter, see ALANUS AB INSULIS, *Règles de théologie*, p. 282. We do not, however, support her theses about Alan of Lille's identity; for a short and appropriate critique cf. e.g. L. WAHLGREN-SMITH, "Review of *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167–1170)*," *Speculum*, vol. 81.2 (2006), p. 536–537 and

“Deus est spera intelligibilis cuius centrum ubique, circumferentia nusquam,” and ascribes the statement to the “magnus retor Tullius”.¹⁰⁵ The editor d’Alverny objects that the text — “plein de verve caustique et de fantaisie imaginative” — resembles more closely a lecture of a young master of the Arts than a sermon.¹⁰⁶ However, the two genres are sometimes difficult to distinguish, in particular in a scholarly context in which preaching formed a part of the theological studies, as early as in Alan’s time.¹⁰⁷ It would not be the only unconventional sermon preached by Alan of Lille.¹⁰⁸ Moreover, it would not be uncommon for Alan to deal with a part of his philosophical-theological theory in one of his sermons to

C. GIRAUD, “Review of *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167–1170)*,” *Bibliothèque de l’Ecole des Chartes*, vol. 165/2 (2007), p. 574. For careful analyses of the sermon see L. VALENTE, “Sfera infinita e sfera intellegibile: Immaginazione e conoscenza di Dio nel Libro dei XXIV filosofi e in Alano di Lilla,” *Sphaera: Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, edited by P. Totaro, L. Valente, (Lessico Intellettuale Europeo, 117), Firenze: Olschki, 2012, p. 117–144; A. VASILIU, “L’économie de l’image dans la sphère intelligible (sur un sermon d’Alain de Lille),” *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 41 (1998), p. 257–279 (with identification of Alan’s mainly philosophical sources on p. 263), and O. PRIMAVESI, “Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter I: Helinand, Vincenz, der Liber de vita et moribus und die Parvi flores,” *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels: Akten der 9. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 5.–7. Oktober 2006 in München*, edited by O. Primavesi, (Philosophie der Antike, 26), Stuttgart: Steiner, 2011, p. 45–110. All authors deal with the question why Alan took “intelligible” as an attribute, instead of “infinite,” as the text of the *Liber XXIV philosophorum* has it.

¹⁰⁵ M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 297. This could be related to superficial knowledge of Cicero’s *De natura deorum*, II, 44–48, ed. O. Plasberg, Lipsiae: Teubner, 1933, p. 66–67. Thomas of York, who made use of Alan’s texts about the sphere (see above p. 13–14), refers directly to Cicero’s philosophical work.

¹⁰⁶ M.-T. D’ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 163.

¹⁰⁷ Cf. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205, 25: “Quidquid enim ubicunque benedictum est, meum est, inquit Theologus, ad vitiorum singulorum redargutionem, et ad virtutum et morum commendationem, et operum nostrorum directionem, negotiorumque in Ecclesia emergentium decisionem. In tribus igitur consistit exercitium sacrae Scripturae: circa lectionem, disputationem et praedicationem. [...] Praedicatio vero, cui subserviunt priora, quasi tectum est tegens fideles ab aestu, et a turbine vitiorum. Post lectionem igitur sacrae Scripturae, et dubitabilium, per disputationem, inquisitionem, et non prius, praedicandum est; ut sic cortina cortinam trahat, et caetera”. Cf. A. BARTÒLA, “La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla,” *Studi medievali*, ser. 3a, vol. 27 (1986), p. 616; J. LONGÈRE, *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle: Étude historique et doctrinale*, vol. 1, Paris: Études Augustiniennes, 1975, p. 13. For the different occasions of preaching at the later universities see P.B. ROBERTS, “Medieval University Preaching: The Evidence in the Statutes,” *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, edited by J. Hamesse, B. Mayne Kienzle, D.L. Stoudt, A. Thayer, (Textes et Études du Moyen Âge, 9), Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d’Études Médiévales, 1998, p. 317–328.

¹⁰⁸ Cf. for example the sermons with themes such as *Facilis descensus Avernus, sed revocare gradum* (Vergil, Aen. 6,126) (ed. M.-T. D’ALVERNY, “Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d’Alain de Lille,” *Pensée médiévale en Occident: Théologie, magie et autres textes des XII^e–XIII^e siècles*, edited by C. Burnett, [Variorum Collected Studies Series, 511], Aldershot [et al.]:

scholars, for the sermon's theme corresponds to the seventh rule of his *Theological Rules*.¹⁰⁹ According to Vera Rodrigues, Alan sketches in the *Sermon about the intelligible sphere* “les grandes lignes de sa théorie de la connaissance, ainsi que sa conception du réel et du monde”.¹¹⁰

Drawing on Boethius, Alan presents the powers “sense,” “imagination,” “reason” and “intelligence”.¹¹¹ The four powers are compared to the four wheels of a cart, which allows the “noble charioteer,” namely the philosopher (“nobilis auriga philosophus”), to reach eternity. With their help, the human being can attain knowledge of four spheres, i.e. this world, primordial matter, the world-soul and finally God's essence.¹¹² Reason has acquired a higher status here, replacing intellect in its function.

The first two powers, which are associated with matter, correspond to the human soul as human, while the upper two, i.e. reason and intelligence, make the soul spirit-like and God-like.¹¹³ Though the first two powers are necessary to recognize the Creator in temporal things, they still do not bring about eternal

Variorum, 1995, p. 1517–1528) or *Regia solis erat sublimibus alta columnis* (Ovid, *Met.* 2,1) (large parts edited by F. SIRI, “I classici e la sapienza antica nella predicazione di Alano di Lilla,” *L'antichità classica nel pensiero medievale: Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Trento, 27–29 settembre 2010*, edited by A. Palazzo, (Textes et Études du Moyen Âge, 61), Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011, p. 161–169.

¹⁰⁹ See A. VASILIU, “L'économie de l'image,” p. 259; *RTh*, VII, p. 64–65: “Deus est spera intelligibilis, cuius centrum ubique circumferentia nusquam.” For the influence of this particular rule on the *Summa Halensis* (and the *Summa's* further influence on Franciscans and Meister Eckhart) cf. A. BECCARISI, “Noch sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natürliehen lichte': Eckhart e il Liber vigintiquattuor philosophorum,” *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, edited by L. Sturlese, vol. 2, (Dokimion, 37), Fribourg: Academic Press, 2012, p. 73–96.

¹¹⁰ V. RODRIGUES, “Nature et connaissance de la nature dans le *Sermo de sphaera intelligibili* et dans les *Glosae super Trismegistum*,” *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 172.

¹¹¹ His source seems to have been the fifth book of Boethius' *Consolation*, see M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 170. In the *Consolation*, the fourth power is called *intelligentia*, while Alan (according to the one extant manuscript) names it *intellectuitas*, corrected as *intellectualitas* by the editor M.-T. d'Alverny, see M.-T. D'ALVERNY, *Alain de Lille*, p. 299. Cf. also V. RODRIGUES, “Nature et connaissance de la nature,” p. 184–186.

¹¹² Cf. SSI, p. 302.

¹¹³ For this passage cf. also M. AMRI-KILANI, “Connaissance sensitive et rhétorique chez Alain de Lille,” *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 199–200.

life.¹¹⁴ In the condition of a spirit, the person can practice the virtues of natural law and will know everything necessary in worldly wisdom, but should not transgress reason's limits.¹¹⁵ Sense and imagination alone will lead away from the knowledge of God, but reason and intelligence with their corresponding virtues and contents will help achieve that knowledge.¹¹⁶

The following points should be emphasized: For his scholarly audience, Alan describes the intellectual ascent towards perfect theological knowledge as a sequence in which every single step is necessary; there is no sudden illumination which would make the studies of natural philosophy obsolete. This idea of a fixed curriculum is similar to Albert's. There is no negative attitude towards these kinds of studies; rather, only in a combination of full worldly wisdom and theological knowledge, and their corresponding mental powers, will perfection be attained. The natural philosopher can even reach the state of a human-spirit. All in all, this concept offers a way of attaining perfection in this life, in order to finally reach a God-like state, by means of studying natural philosophy and theology.

A similar approach can be found in the sermon on the antiphon *O Sapientia*.¹¹⁷ Like the former, it seems to address a scholarly audience, given the complicated nature of the sermon's content, the warnings against overestimation of one's eloquence and knowledge, and the *captatio benevolentiae*, which expresses a fear of being reproached for superficial knowledge. Here, Alan discusses different kinds of wisdom, beginning with that kind of wisdom which is achieved in an inferior "extasis" through sense and imagination, and which makes the human being a human beast, devoid of reason:

¹¹⁴ SSI, p. 302–303: "Harum rotatum due sunt antecedarie: sensus, ymaginationio, que circa caducorum inferiora umbratilitur volitant, nec ad solium eternorum aspirant. [303] [...] Per sensum et ymaginationem fit anima homo; per rationem fit anima humana spiritus; per intellectu<al>itatem fit anima humana Deus. Per sensum et ymaginationem est circa se; per rationem apud se; per intellectu<al>itatem supra se". Cf. also SQH, p. 139: "Modo enim sensus et imaginatio impediunt intellectum; cogunt enim eum reverti ad comprehendendum qualitatem rerum dum res considerat."

¹¹⁵ SSI, p. 303–4: "Per sensum et ymaginationem indulget anima virtutibus politicis, per rationem phisicis, per intellectualitatem exemplaribus siue noeticis. [...] [304] ascendamus curriculum rationis, non ad sapiendum plus quam oportet in mundane sapientie ebrietate, sed ad sapiendum iuxta quod oportet in sobrietate." Cf. the helpful explanations by M.-T. d'Alverny in note 48, *ibidem*.

¹¹⁶ SSI, p. 306: "Nos igitur, [...] tendamus in circumferentie quietem [God as the intelligible sphere, whose centre is everywhere and its circumference is nowhere]; [...] non per linearem motum sensualitatis, non per retrogradationem ymaginationis, sed per orbicularem motum rationis, ut intellectualitatis ductu, ad diuine circumferentie tranquillitatem perueniamus [...]."

¹¹⁷ We are deeply indebted to Francesco Siri (BNF Paris/ IRHT-CNRS), who is preparing the critical edition of the sermon and was kind enough to share his manuscript with us. All quotations are taken from it.

Ex multis articulis scripture multiplicem concepi esse sapientiam: prima est metamorphoseos, secunda est status phiseos, tertia est apotheoseos, quarta uero ipsa est theos. [...] Prima est dicta metamorphoseos. Est autem metamorphoseos species extasis, cum quis a statu naturali recedens et infra descendens transformatur. [...] Quisquis talis est, nonne est homo pecus? Pecus enim sensu trahitur et imaginatione, expers rationis.

This unusual concept of *sapientia* resembles the idea of science in the *Summa "Quoniam Homines"*.¹¹⁸ One of the *sapientiae* is called *status naturalis* and is acquired by means of sense and reason working together correctly, the former providing sense data, and the latter processing these. It corresponds to humans as human beings (*homo homo*). As a science, it deals with natural philosophy:

Sed est alia sapientia que dicitur status phiseos, idest status naturalis. Duo uero concurrunt ad hanc sapientiam: sensus et ratio. Sensus enim offert materiam, ratio uero discutit oblatam inuestigando causas circa eam [...] Ea sapiens, est homo homo. Homo enim libratur medius inter angelum et animal brutum. Rationem et intellectum communem habet cum angelis, sensum et imaginationem cum brutis. Qui ergo sic utitur sensu ut rationem non reiciat, uel sic utitur ratione ut usum sensuum non contempnat, is uere dicitur homo, quia est in uero statu humano. [...] Hec autem scientia uertitur circa media.

Alan speaks of phenomena of the intermediate area whereby he means the contents of natural philosophy, as defined in his *Summa "Quoniam Homines"*. This kind of science instructs humans and is to be practiced because it prepares the mind for the higher form of wisdom called *apotheosis*.¹¹⁹ It can take place through *raptus* as a state of contemplation. Guided by reason (*ductu rationis*¹²⁰), the human being is full of devotion and love. He adheres to spirit, which is why he can be called a human-spirit. In this sermon, *homo-spiritus* is the highest level, to be equated with *homo-Deus* in Alan's other works. The reason for this change in the wording seems to be related to the general theme of the sermon. As this is "O Sapientia," the divine attribute "wisdom" is dealt with, and as usual it is associated with the Son.¹²¹ It is the incarnated Son who is the *homo-Deus* in this work. The *apotheosis* can also appear in such a way that it elevates

¹¹⁸ See p. 31 in this article.

¹¹⁹ "Hec autem scientia instruit et est indulgenda et ad fugam et ad exercitium: ad fugam nam qui talibus occupantur minus in inanes cogitatus elabuntur, ad exercitium nam talium exercitio animus fit paratior ad illam excellentiorem sapientiam que dicta est apotheoseos".

¹²⁰ Cf. also ALANUS AB INSULIS, *De Planctu Naturae*, Prosa I: "[...] homo sensualitatis deponens segnitiam, directa ratiocinationis aurigatione, coeli penetrauit arcana," quoted after ALANUS AB INSULIS, *De Planctu Naturae — Die Klage der Natur*, ed. J.B. Köhler, (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe A, 2), Münster: Aschendorff, 2013, p. 72.

¹²¹ Cf. M. PERKAMS, "The Origins of the Trinitarian Attributes *Potentia, Sapientia, Benignitas*," *Archä Verbi*, vol. 1 (2004), p. 25–41. That Alan directly depends on Hugh of St Victor in this

itself to the Original Cause. It leads to deep insight into God's essence and into the conditions of theological language, but in the end, divine power remains inconceivable:

Apotheosis est species extasis que recedit a naturali statu sursum ascendens. Hec autem uel contemplatur uel anagogizat. Contemplatur, quando quis pessumdatis sensibus immemor terrenorum totus est in deuotione et dilectione deo adherens totus hanelat ad desiderium eternorum. Ad hanc extasim raptus fuit apostolus, cum dicitur *usque ad tertium celum*, idest tertiam uisionem, *raptus fuisse*.¹²² [...] Est quoque apotheosis quedam anagogica que erigitur ad causam originalem, ad quam raptus est Dionisius in ierarchia. Anagoge enim dicitur sursum ductio. Vnde extasis dicitur anagogica, quasi sursum ductiua que uertitur circa causam gignitiuam et superessentialem, negando per proprietatem, sed affirmando per causam. [...]. Est enim [Deus] immensus potestate diuina, quare incomprehensibilis.

We can summarise that in this sermon, Alan interprets the practice of philosophy as a means to achieve knowledge of God. It is a necessary component in the process of human perfection. Complete knowledge of God nevertheless is impossible.

CONCLUSION

This paper began with a negative statement but should end on a positive note. While Alan of Lille did not draw the connection between knowledge and perfection in his dictionary of theological terms quoted at the beginning, he dealt with this subject in his works of speculative theology as well as in his sermons. The ideas which he presents there are not always consistent, as can be seen by the fact that in his sermons, natural philosophy and its corresponding mental power 'reason' are given more relevance in the process of the perfection of the human being than in the *Summa* "*Quoniam Homines*". Albert is indeed much more systematic in his thinking, as he can already draw on Aristotelian intellectual theory, but also his ideas did evolve continually.

However, the purpose of this paper was not to make a point by point comparison of Alan's and Albert's theories of knowledge and perfection, which would only highlight the "shortcomings" of Alan's intellectual theory. Rather,

regard has been shown by D. POIREL, "Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?," *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, Théologie et Littérature au XII^e Siècle: Actes du XI^e Colloque International de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 Octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 59–82.

¹²² Italics in original.

by contrasting broadly the approaches of a 12th-century thinker with Albert the Great's, we tried to show how similar their problems and ways of finding solutions were, judged by the standards of each time. Three conclusions can be drawn: Firstly, both Alan of Lille and Albert the Great invented systems of knowledge which have their aim in human deification and which are characterised by an obligatory learning curriculum. Secondly, both hold the philosopher and his discipline in high esteem. In Albert's concept, he can even reach the highest form of perfection and come to a beatific state in this life. In Alan's thinking — as explained in the sermons — he is equated with a human-spirit and therefore has at least come closer to the highest form of perfection. So, thirdly and most importantly, we can conclude that there was indeed a 12th-century intellectual endeavour to raise the status of the philosopher and to provide humans with the means to reach perfection in this life. Albert the Great can be viewed as the one to draw the full consequences from these 12th-century predecessors, which should be seen as a further stimulus to his intellectual theory, next to the Greco-Arabic influences.

Consequently, one may ask whether the Averroist debate¹²³ on worldly happiness was really the major influence on Albert's ideas on contemplative felicity and the state of the philosopher. Albert's predecessors in the 12th-century Latin tradition should at least be taken into account as an equally strong factor for the development of his thought. This re-evaluation will offer valuable insights into interrelations in the history of ideas.

BIBLIOGRAPHY

Manuscripts and Printed Primary Sources

Berlin, Staatsbibliothek zu Berlin — Preußischer Kulturbesitz, Ms. theol. lat. oct. 141, ff. 81ra–83vb; <http://www.manuscripta-mediaevalia.de/dokumente/html/obj31101473> (accessed 2019-02-01).

ALANUS AB INSULIS, *Distinctiones dictionum theologialium*, PL 210, 685–1011.

¹²³ For more details about the Averroist debate see for instance: SIGERIUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium De anima*, edited, translated and with introduction by M. Perkams, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 16), Freiburg im Breisgau: Herder, 2007, esp. p. 11–43; Z. KUKSEWICZ, “The Latin Averroism of the late Thirteenth Century,” *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994, p. 101–113; L. Sturlese, “L’averroismo nella cultura filosofia tedesca medievale,” *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994, p. 114–131.

- ALANUS AB INSULIS, *Règles de théologie suivi de Sermon sur la sphère intelligible*, introduction, translation and notes by F. Hudry, (Sagesses chrétiennes), Paris: Editions du Cerf, 1995.
- ALANO DI LILLA, *Viaggio della saggezza. Anticlaudianus. Discorso sulla sfera intelligibile*, introduction, translation, notes and apparatus by C. Chiurco, (Il pensiero occidentale), Milano: Bompiani, 2004.
- ALANUS AB INSULIS, *Regulae theologiae*, translation and introduction by A. Niederberger, M. Pahlmeier, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 20), Freiburg im Breisgau: Herder, 2009.
- ALANUS AB INSULIS, *De Planctu Naturae — Die Klage der Natur*, ed. J.B. Köhler, (Texte und Studien zur Europäischen Geistesgeschichte. Reihe A, 2), Münster: Aschendorff, 2013.
- ALBERTUS MAGNUS, *Politica*, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 8), Parisii: Vivès, 1891.
- ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 9), Parisii: Vivès, 1890.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 27), Parisii: Vivès, 1894.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super IV Sententiarum*, ed. S.C.A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 30), Parisii: Vivès, 1894.
- ALBERTUS MAGNUS, *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 12), Münster: Aschendorff, 1955.
- ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968.
- ALBERTUS MAGNUS, *De XV Problematibus*, ed. A. Hufnagel, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/1), Münster: Aschendorff, 1975, p. 31–44.
- ALBERTUS MAGNUS, *Summa de mirabili scientia dei I*, ed. D. Seidler, W. Kübel, H.G. Vogels, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 34/1), Münster: Aschendorff, 1978.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Epistolas*, ed. P. Simon (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/2), Münster: Aschendorff, 1978.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam*, ed. P. Simon (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/2), Münster: Aschendorff, 1978.
- ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, ed. P. Hossfeld (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/1), Münster: Aschendorff, 1987.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Ethica*, ed. W. Kübel (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 14/1–2), Münster: Aschendorff, 1987.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De ecclesiastica hierarchia*, edd. M. Burger, P. Simon, W. Kübel, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 36/2), Münster: Aschendorff, 1999.

- ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, ed. B. Geyer (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/1), Münster: Aschendorff, 2006.
- ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008.
- ALBERTUS MAGNUS, *Super I Sententiarum*, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015.
- ARISTOTELES, *De anima*, ed. W.D. Ross, Oxford: Oxford University Press, 1956.
- ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, ed. I. Bywater, Oxford: Oxford University Press, 1988.
- AUGUSTINUS, *De Civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, (CCSL, 47), Turnholt: Brepols, 1955.
- AUGUSTINUS, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, (CCSL, 27), Turnholt: Brepols, 1987.
- BOETHIUS, *Quomodo trinitas unus Deus ac non tres dii*, edited and translated by H.F. Stewart, E.K. Rand, S.J. Tester, [Boethius, Theological Tractates. The Consolation of Philosophy] (Loeb Classical Library, 74), Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- CICERO, *De natura deorum*, ed. O. Plasberg, Lipsiae: Teubner, 1933.
- GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa de officiis ecclesiasticis*, ed. F. Fischer, [Kritisch-digitale Erstausgabe], 2007–2013, <http://guillelmus.uni-koeln.de/aux/intro> (accessed 2019-01-12).
- GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Boetium*, ed. L. Nauta, Turnhout: Brepols, 1999.
- PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, PL 205.
- ROGERUS BACON, *Opus tertium*, ed. J.S. Brewer, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), London: Longman, Green, Longman, and Roberts, 1859.
- ROGERUS BACON, *Quaestiones supra undecimum prime philosophie Aristotelis (Metaphysica XII), Primae et Secundae*, ed. R. Steele, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1926.
- ROGERUS BACON, *Questiones supra libros prime philosophie Aristotelis (Metaphysica I, II, V–X)*, ed. R. Steele, (Opera Hactenus Inedita Rogeri Baconi), Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1930.
- SIGERIUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium De anima*, edited, translated and with introduction by M. Perkams, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 16), Freiburg im Breisgau: Herder, 2007.
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputate de veritate, Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 22, Roma: Editori di San Tommaso, 1975.
- THOMAS EBORACENSIS, *Sapientiale*, ed. F. Hudry, (CCCM, 143 A), Turnholt: Brepols Publishers, 1997.

Secondary Literature

- AERTSEN, J.A., "Mittelalterliche Philosophie: ein unmögliches Projekt? Zur Wende des Philosophieverständnisses im 13. Jahrhundert," *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 12–28.
- D'ALVERNY, M.-T., *Alain de Lille: Textes inédits, avec une introduction sur sa vie et ses œuvres*, (Études de Philosophie Médiévale, 52), Paris: Vrin, 1965.
- D'ALVERNY, M.-T., "Maître Alain, Nova et Vetera," *Entretiens sur la Renaissance du 12^e siècle*, edited by M. de Gandillac, (Décades du Centre Culturel International de Cérisy-la-Salle, NS 9), Paris [et al.]: Mouton, 1968, p. 117–145.
- D'ALVERNY, M.-T., "Variations sur un thème de Virgile dans un sermon d'Alain de Lille," *Pensée médiévale en Occident: Théologie, magie et autres textes des XII^e–XIII^e siècles*, edited by C. Burnett, (Variorum Collected Studies Series, 511), Aldershot [et al.]: Variorum, 1995, p. 1517–1528.
- AMRI-KILANI, M., "Connaissance sensitive et rhétorique chez Alain de Lille," *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle*, *Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Paris, 23–25 octobre 2003, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 191–215.
- ANZULEWICZ, H., "Albertus Magnus — Der Denker des Ganzen," *Wort und Antwort*, vol. 41 (2000), p. 148–154.
- ANZULEWICZ, H., RIGO, C. "*Reductio ad esse divinum*: Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus," *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, edited by J.A. Aertsen, M. Pickavé, (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2002, p. 388–416.
- ANZULEWICZ, H., "Zum anthropologischen Aspekt der Kontingenz im System des Albertus Magnus," *Studia Warمیńskie*, vol. 39 (2002), p. 177–195.
- ANZULEWICZ, H., "Entwicklung und Stellung der Intellekttheorie im System des Albertus Magnus," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, vol. 70 (2003), p. 165–218.
- ANZULEWICZ, H., "Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus," *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), p. 95–116.
- ANZULEWICZ, H., "Albertus Magnus über die *felicitas contemplativa* als die Erfüllung eines natürlichen Strebens nach Wissen," *Quaestio*, vol. 15 (2015), p. 457–466.
- ANZULEWICZ, H., KRAUSE, K. "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis," *Veritas et Subtilitas: Truth and Subtlety in the History of Philosophy. Essays in Memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, edited by T. Iremadze, U.R. Jeck, (Bochumer Studien zur Philosophie, 59), Amsterdam: John Benjamins, 2018, p. 157–194.

- ARIS, M.-A., "Albertus Magnus (ca. 1200–1280)," *Lateinische Lehrer Europas. Fünfzehn Portraits von Varro bis Erasmus von Rotterdam*, edited by W. Ax, Köln [et al.]: Böhlau Verlag, 2005, p. 313–329.
- BARTÒLA, A., "La tecnica della predicazione in due sermoni di Alano di Lilla," *Studi medievali*, ser. 3a, vol. 27 (1986), p. 609–636.
- BAUMGARTNER, M., *Die Philosophie des Alanus de Insulis, im Zusammenhange mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts*, Münster: Aschendorff, 1896.
- BAZÁN, B.C., "Was There Ever a 'First Averroism?'," *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 31–53.
- BECCARISI, A., "Statuto della metafisica e teoria dell'intelletto nelle opere di Alberto il Grande," *Quaestio*, vol. 5 (2005), p. 391–411.
- BECCARISI, A., "‘Noch sint ez allez heidenischer meister wort, die niht enbekanten dan in einem natürliehen lichte’: Eckhart e il Liber vigintiquattuor philosophorum," *Studi sulle fonti di Meister Eckhart*, edited by L. Sturlese, vol. 2, (Dokimion, 37), Fribourg: Academic Press, 2012, p. 73–96.
- BERNARDINI, P., "Intelletto agente e intelletto possibile in un dibattito alla facoltà di arti (1240–60 ca.)," *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 1099–1112.
- BIENIAK, M., *The Soul-Body Problem at Paris, ca. 1200–1250: Hugh of St-Cher and his Contemporaries*, (Ancient and Medieval Philosophy 1, 42), Leuven: Leuven University Press, 2010.
- BUBERT, M., "Roger Bacon als Apologet der profanen Wissenschaft: Die *necessitas* der Artes liberales für die Theologie," *Theologie und Bildung im Mittelalter*, edited by P. Gemeinhardt, T. Georges, (Archa Verbi. Subsidia, 13), Münster: Aschendorff, 2015, p. 423–438.
- BUCHMÜLLER, W., *Isaak von Étoile: Monastische Theologie im Dialog mit dem Neo-Platonismus des 12. Jahrhunderts*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 80), Münster: Aschendorff, 2016.
- BURGER, M., "Das Verhältnis von Philosophie und Theologie in den Dionysius-Kommentaren Alberts des Großen," *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1998, p. 579–586.
- BURGER, M., "Albertus Magnus: Möglichkeiten theologischer Gotteserkenntnis," *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in*

- medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 1335–1347.
- BURGER, M., “Mystische Theologie,” *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften: Schlüsseltex-te in Übersetzung, Lateinisch-Deutsch*, edited by Albertus-Magnus-Institut, Münster: Aschendorff, 2015, p. 445–448.
- BURGER, M., “Gotteserkenntnis im Aufstieg bei Albertus Magnus,” *Quaestio*, vol. 15 (2015), p. 467–476.
- CATALANI, L., “Modelli di conoscenza tra Gilberto di Poitiers e Alano di Lille,” *Alain de Lille, le docteur universel: Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle, Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Gallonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 217–245.
- CHÂTILLON, J., “La méthode théologique d’Alain de Lille,” *Alain de Lille, Gautier de Châtillon, Jakemart Giélée et leur temps: Actes du colloque de Lille, oct. 1978*, edited by H. Roussel, Lille: Presses Univ. de Lille, 1980, p. 47–60.
- COLISH, M.L., “Scholastic Theology at Paris around 1200,” *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, edited by S.E. Young, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 36), Leiden: Koninklijke Brill NV, 2011, p. 29–50.
- CRAEMER-RUEGENBERG, I., *Albertus Magnus. Völlig überarbeitete, aktualisierte und mit Anmerkungen versehene Neuauflage der Originalausgabe*, edited by H. Anzulewicz, (Dominikanische Quellen und Zeugnisse, 7), Leipzig: St. Benno-Verlag GmbH, 2005.
- DREYER, M., *More mathematicorum: Rezeption und Transformation der antiken Gestalten wissenschaftlichen Wissens im 12. Jahrhundert*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 47), Münster: Aschendorff, 1996.
- EVANS, G.R., *Alan of Lille: The Frontiers of Theology in the Later Twelfth Century*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008 (= 1983).
- FIDORA, A., “Erkenntnistheoretische Grundlagen der Wissenschaft bei Isaak von Stella: Auf der Suche nach der Metaphysik,” *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.), Porto, du 26 au 31 août 2002 = Intellect and imagination in medieval philosophy = Intelecto e imaginação na filosofia medieval*, edited by M.C. da Costa Reis Monteiro Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Turnhout: Brepols, 2006, p. 955–966.
- FIDORA, A., *Die Wissenschaftstheorie des Dominicus Gundissalinus: Voraussetzungen und Konsequenzen des zweiten Anfangs der aristotelischen Philosophie im 12. Jahrhundert*, (Wissenskultur und gesellschaftlicher Wandel, 6), Berlin: Akademie Verl., 2003.

- FÜHRER, M., "Albert the Great and Mystical Epistemology," *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by I.M. Resnick, Leiden – Boston: Brill, 2013, p. 137–161.
- GAUTHIER, R.A., "Le traité *De Anima et de potenciis eius* d'un maître ès arts (vers 1225). Introduction et texte critique," *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. 66 (1982), p. 3–55.
- GIRAUD, C., "Review of *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167–1170)*," *Bibliothèque de l'École des Chartes*, vol. 165/2 (2007), p. 574.
- GLORIEUX, P., "La somme *Quoniam homines* d'Alain de Lille," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 20 (1953), p. 113–364.
- GRABMANN, M., *Die Geschichte der scholastischen Methode nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, vol. 2: *Die scholastische Methode im 12. und beginnenden 13. Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1911.
- HERGAN, J.P., *St. Albert the Great's Theory of the Beatific Vision*, New York: Peter Lang Publishing, Inc., 2002.
- HUNTER ROUSE, R., ROUSE, M.A., "Statim Invenire: Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page," *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edited by R.L. Benson, G. Constable, C.D. Lanham, Oxford: Clarendon Press, 1982, p. 201–225.
- HUTCHINGS, C., "L'*Anticlaudianus* d'Alain de Lille: Étude de chronologie," *Romania*, vol. 50, (1924), p. 1–13.
- KUKSEWICZ, Z., "The Latin Averroism of the late Thirteenth Century," *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994, p. 101–113.
- DE LIBERA, A., *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, (Problèmes et controverses), Paris: J. Vrin, 2005.
- LONGÈRE, J., *Œuvres oratoires de maîtres parisiens au XII^e siècle: Étude historique et doctrinale*, 2 vols., Paris: Études Augustiniennes, 1975.
- MARSCHLER, T., "Disputando praedicare: Zur Präsenz theologischer Systematik in der scholastischen Predigt des 13. Jahrhunderts am Beispiel von Ostersermones des Odo von Châteauroux († 1273)," *Sacris erudiri*, vol. 44 (2005), p. 447–484.
- MÜLLER, J., *Natürliche Moral und Philosophische Ethik bei Albertus Magnus*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 59), Münster: Aschendorff, 2001.
- MÜLLER, J., "Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus," *Wissen über Grenzen: Arabisches Wissen und Lateinisches Mittelalter*, edited by A. Speer, L. Wegener, (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2006, p. 545–568.
- MÜLLER, J., "Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des

- Albertus Magnus,” *Via Alberti: Texte — Quellen — Interpretationen*, edited by L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, p. 296–321.
- NIEDERBERGER, A., “Von der Unmöglichkeit der *translatio*, Zur Bestimmung von Philosophie und Theologie als *scientia* bei Alanus ab Insulis,” *“Scientia” und “Disciplina”*: *Wissenstheorie und Wissenschaftspraxis im 12. und 13. Jahrhundert*, edited by R. Berndt, A. Fidora, M. Lutz-Bachmann, A. Niederberger, R.M.W. Stammberger, (Erudiri Sapientia, 3), Berlin: Akademie Verlag, 2002, p. 187–208.
- NIEDERBERGER, A., “Naturphilosophische Prinzipienlehre und Theologie in der Summa *Quoniam homines* des Alain von Lille,” *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, edited by M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, (Textes et Études du Moyen Âge, 19), Turnhout: Brepols, 2004, p. 185–199.
- NIELSEN, L.O., *Theology and Philosophy in the Twelfth Century: A Study of Gilbert Porreta’s Thinking and the Theological Expositions of the Doctrine of the Incarnation during the Period 1130–1180*, (Acta Theologica Danica, 15), Leiden: Brill, 1982.
- OCHSENBEIN, P., *Studien zum Anticlaudianus des Alanus ab Insulis*, (Europäische Hochschulschriften, 114), Bern – Frankfurt am M.: Herbert Lang, Peter Lang, 1975.
- OCHSENBEIN, P., “Compendium Anticlaudianum,” *Verfasserlexikon*, vol. 1 (1980), coll. 2–4.
- D’ONOFRIO, G., “Alano di Lilla e la teologia,” *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 289–337.
- D’ONOFRIO, G., *Storia del pensiero medievale*, Roma: Città Nuova, 2011.
- PARENT, J.M., “Un nouveau témoin de la théologie dionysienne au XII^e siècle,” *Aus der Geisteswelt des Mittelalters: Studien und Texte Martin Grabmann zur Vollendung des 60. Lebensjahres von Freunden und Schülern gewidmet*, edited by A. Lang, J. Lechner, M. Schmaus, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband), Münster: Aschendorff, 1935, p. 289–309.
- PERKAMS, M., “The Origins of the Trinitarian Attributes *Potentia, Sapientia, Benignitas*,” *Archa Verbi*, vol. 1 (2004), p. 25–41.
- PERKAMS, M., “*Synderesis*, Wille und Vernunft im 12. Jahrhundert: Die Entfaltung moralpsychologischer Grundbegriffe bei Anselm von Laon, Peter Abaelard und Robert von Melun,” *“Radix totius libertatis”. Zum Verhältnis von Willen und Vernunft in der mittelalterlichen Philosophie*, edited by G. Mensching, (Contradictio, 12), Würzburg, 2011, p. 19–42.
- PERKAMS, M., “Bernhard von Clairvaux, Robert von Melun und die Anfänge des mittelalterlichen Voluntarismus,” *Vivarium*, vol. 50 (2012), p. 1–32.

- PERKAMS, M., "Pierre Abélard et la philosophie," talk at the conference *Pierre Abélard, génie multiforme*, organised by Institut d'Études Médiévales de l'Institut Catholique de Paris, 29–30.11.2018 (forthcoming).
- POIREL, D., "Alain de Lille, héritier de l'école de Saint-Victor?," *Alain de Lille, le Docteur Universel. Philosophie, Théologie et Littérature au XII^e Siècle: Actes du XI^e Colloque International de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 Octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 59–82.
- PORRECA, D., "Albertus Magnus and Hermes Trismegistus: An Update," *Mediaeval Studies*, vol. 72 (2010), p. 245–282.
- PRIMAVESI, O., "Vorsokratiker im lateinischen Mittelalter I: Helinand, Vincenz, der Liber de vita et moribus und die Parvi flores," *The Presocratics from the Latin Middle Ages to Hermann Diels: Akten der 9. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 5. – 7. Oktober 2006 in München*, edited by O. Primavesi, (Philosophie der Antike, 26), Stuttgart: Steiner, 2011, p. 45–110.
- RICKLIN, T., "Von den *beatiores philosophi* zum *optimus status hominis*: Zur Entradikalisierung der radikalen Aristoteliker," *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 2000, p. 217–230.
- ROBERTS, P.B., "Medieval University Preaching: The Evidence in the Statutes," *Medieval Sermons and Society: Cloister, City, University. Proceedings of International Symposia at Kalamazoo and New York*, edited by J. Hamesse, B. Mayne Kienzle, D.L. Stoudt, A. Thayer, (Textes et Études du Moyen Âge, 9), Louvain-la-Neuve: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 1998, p. 317–328.
- RODRIGUES, V., "Nature et connaissance de la nature dans le *Sermo de sphaera intelligibili* et dans les *Glosae super Trismegistum*," *Alain de Lille, le docteur universel. Philosophie, théologie et littérature au XII^e siècle: Actes du XI^e colloque international de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale, Paris, 23–25 octobre 2003*, edited by J.-L. Solère, A. Vasiliu, A. Galonnier, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 12), Turnhout: Brepols, 2005, p. 169–190.
- SENNER, W., "Zur Wissenschaftstheorie der Theologie im Sentenzenkommentar Alberts des Großen," *Albertus Magnus, Doctor universalis: 1280/1980*, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), edited by G. Meyer, A. Zimmermann, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag, 1980, p. 323–344.
- SENNER, W., *Alberts des Großen Verständnis von Theologie und Philosophie*, (Lectio Albertina, 9), Münster: Aschendorff, 2009.
- SIRI, F., "I classici e la sapienza antica nella predicazione di Alano di Lilla," *L'antichità classica nel pensiero medievale: Atti del convegno della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (S.I.S.P.M.), Trento, 27–29 settembre 2010*, edited by A. Palazzo, (Textes et Études du Moyen Âge, 61), Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, 2011, p. 149–170.

- SPEER, A., "Kosmisches Prinzip und Maß menschlichen Handelns: *Natura* bei Alanus ab Insulis," *Mensch und Natur im Mittelalter*, edited by A. Zimmermann, A. Speer, vol. 1, Berlin [et al.]: De Gruyter, 1991, p. 107–128.
- SPEER, A., *Die entdeckte Natur: Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer "scientia naturalis" im 12. Jahrhundert*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 45), Leiden: Brill, 1995.
- SPEER, A., "*Sapientia ordinatur ad contemplari*: Philosophie und Theologie im Spannungsfeld der Weisheit bei Albertus Magnus," *Prudentia und Contemplatio: Ethik und Metaphysik im Mittelalter. Festschrift für Georg Wieland zum 65. Geburtstag*, edited by J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2002, p. 199–221.
- SPEER, A., "Das 'Erwachen der Metaphysik': Anmerkungen zu einem Paradigma für das Verständnis des 12. Jahrhunderts," *Metaphysics in the Twelfth Century: On the Relationship among Philosophy, Science and Theology*, edited by M. Lutz-Bachmann, A. Fidora, A. Niederberger, (Textes et Études du Moyen Âge, 19), Turnhout: Brepols, 2004, p. 17–40.
- STARK, B., "Henri d'Andeli, *La Bataille des VII Arts*: Ein Streit um den Niedergang des Studiums der Grammatik und Rhetorik an der Pariser Universität," *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter: Albert Zimmermann zum 65. Geburtstag*, edited by I. Craemer-Ruegenberg, (Miscellanea Mediaevalia, 22), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1994, p. 900–917.
- STEEL, C., "Medieval Philosophy: an Impossible Project? Thomas Aquinas and the 'Averroistic' Ideal of Happiness," *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 26), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1998, p. 152–174.
- STURLESE, L., "L'averroismo nella cultura filosofia tedesca medievale," *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, edited by F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur Verlag, 1994, p. 114–131.
- STURLESE, L., *Vernunft und Glück: Die Lehre vom "intellectus adeptus" und die mentale Glückseligkeit bei Albert dem Großen*, (Lectio Albertina, 7), Münster: Aschendorff, 2005.
- SWEENEY, E.C., *Logic, Theology, and Poetry in Boethius, Abelard, and Alan of Lille: Words in the Absence of Things*, (New Middle Ages), New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- THOMASSEN, B., *Metaphysik als Lebensform: Untersuchungen zur Grundlegung der Metaphysik im Metaphysikkommentar Alberts des Großen*, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters. N.F., 27), Münster: Aschendorff, 1985.
- TRACEY, M.J., "Albert the Great on Possible Intellect as *locus intelligibilium*," *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, edited by J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 25), Berlin [et al.]: De Gruyter, 1997, p. 287–303.
- TROTTMANN, C., "Isaac de l'Étoile: Les cinq sens et la conversion du sens," *Les cinq sens au Moyen Âge: Actes des colloques, Centre d'études supérieures de civilisation médiévale*,

Poitiers, 2012, 2013 et 2014, edited by É. Palazzo, Paris: Les Éditions du Cerf, 2016, p. 651–666.

VALENTE, L., *Logique et théologie. Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, (Collection Sic et Non), Paris: Vrin, 2008.

VALENTE, L., “Sfera infinita e sfera intellegibile: Immaginazione e conoscenza di Dio nel Libro dei XXIV filosofi e in Alano di Lilla,” *Sphaera: Forma immagine e metafora tra medioevo ed età moderna*, edited by P. Totaro, L. Valente, (Lessico Intellettuale Europeo, 117), Firenze: Olschki, 2012, p. 117–144.

VASILIU, A., “L'économie de l'image dans la sphère intelligible (sur un sermon d'Alain de Lille),” *Cahiers de Civilisation Médiévale*, vol. 41 (1998), p. 257–279.

WAHLGREN-SMITH, L., “Review of *Alain de Lille (?): Lettres familières (1167–1170)*,” *Speculum*, vol. 81/2 (2006), p. 536–537.

WINKLER, N., “Zur Erkenntnislehre Alberts des Großen in seinem *De anima*-Kommentar als systematische Einheit von *sensus*, *abstractio*, *phantasmata*, *intentiones*, *species*, *universalia* und *intellectus*,” *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, vol. 19 (2016), p. 70–173.

KNOWLEDGE AND TEMPORAL FELICITY IN ALBERT THE GREAT AND ALAN OF LILLE

S U M M A R Y

This essay investigates similarities and differences between two systems of attaining knowledge and human perfection as presented by two medieval thinkers of the 12th and 13th century — Alan of Lille and Albert the Great. Both of them develop theories of intellectual ascent which deal with the knowability of God and have their aim in a state of “deification”. Alan and Albert conceive systems which include an obligatory curriculum of learning, each with the help of the available knowledge and methods of his time. Especially the philosopher and his discipline are held in great esteem by both *doctores universales*. In Albert’s concept, the philosopher can reach the highest form of perfection and attain a beatific state in this life. In Alan’s thinking, he is equated with a human-spirit and therefore has come closer to the highest form of perfection. This essay does not want to reject the significant impact of Arabic-Islamic writings and philosophers on Albert in that regard, but wants to highlight the importance of a *longue durée*-perspective, which has been emphasized by Andreas Speer and others. Accordingly, the influence on Albert the Great by intellectual forerunners of the 12th century, like Alan of Lille, should be taken into account.

KEYWORDS: Alan of Lille, Albert the Great, *felicitas contemplativa*, intellectual theory, *intellectus adeptus*, knowledge and perfection, twelfth-century philosophy

SŁOWA KLUCZE: Alan z Lille, Albert Wielki, *felicitas contemplativa*, teoria poznania, *intellectus adeptus*, wiedza i doskonałość, filozofia XII wieku

Maria Burger

Albertus-Magnus-Institut, Bonn

SELBSTERKENNTNIS DURCH GOTTESERKENNTNIS. *DER IMAGO-DEI-TRAKTAT* DES ALBERTUS MAGNUS

I. KONTEXT DES *IMAGO-DEI*-TRAKTATS

Albertus Magnus kommentierte in den 1240er Jahren an der Universität Paris die Sentenzen des Petrus Lombardus.¹ Das erste Buch beinhaltet die Gottes- und Trinitätslehre. Vorangestellt sind in den ersten Distinktionen epistemologische Fragen allgemein zur Theologie und insbesondere zur Gotteserkenntnis. Albert greift die ihm vorgegebene theologische Systematik auf, entwickelt sie jedoch mit eigenen Fragen deutlich weiter. Es zeichnen sich dabei neue Ansätze ab, die zum Teil erst wesentlich später im Werk des *doctor universalis* ihre vollständige Entfaltung finden. Dies soll an einem Aspekt des Traktates *De imagine* dargelegt werden, nämlich in der Analyse des Ternars *memoria, intelligentia, voluntas*, die ausgehend von Augustinus' *De trinitate* erfolgt.²

Zu Beginn des ersten Buches der Sentenzen bietet der Lombarde Material zur Beantwortung der Frage nach der Gotteserkenntnis: Auf welche Weise ist es dem Menschen möglich, Gott zu erkennen, Gott als seinen Schöpfer und als den dreifaltigen Gott? Die Leitlinie für die Antwort folgt dem Römerbrief (1,20): "Seit Erschaffung der Welt wird nämlich seine [Gottes] unsichtbare Wirklichkeit an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen, seine ewige Macht und Gottheit". Die Argumentation dieses viel

¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super primum librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015. Als Einführung zu Albertus Magnus cf. ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT, *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung*, Münster: Aschendorff, 2011, S. 9–31 und H. MÖHLE, *Albertus Magnus*, (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 7), Münster: Aschendorff, 2015.

² Cf. ALBERT DER GROSSE, *Super primum librum Sententiarum distinctio 3: De imagine. Das Bild Gottes im Menschen*, übersetzt und eingeleitet von M. Burger, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 40), Freiburg: Herder, 2017.

zitierten Verses lautet: Da diese Welt von Gott geschaffen ist, muss sie Zeichen ihres Schöpfers an sich tragen. Aus den Spuren, die Gott in seine Schöpfung eingepägt hat, soll es im Rückschluss möglich sein, etwas über den Schöpfer zu erfahren.³ Albertus Magnus bestätigt diese Sichtweise und erläutert hieran anknüpfend zunächst die Möglichkeiten einer philosophischen Gotteserkenntnis, durch die nämlich Gott mit der natürlichen Vernunft als einzelnes, einfaches, nicht-zusammengesetztes Wesen erkannt werden kann, als erste und unveränderbare Ursache, die selbst keine Ursache hat. Es ist möglich, ihn als ewig, allmächtig, weise und gut wahrzunehmen. Eine solche natürliche Gotteserkenntnis unabhängig von der biblischen Offenbarung hat in der theologischen Tradition ihren festen Platz. Sie ist eine wichtige Voraussetzung, die allerdings ihre Grenze hat; denn auf diesem Wege wird nicht der trinitarische Gott erkannt.⁴

Augustinus hat in seinem Werk *De trinitate* dieses Problem ausführlich diskutiert.⁵ Seine Texte sind die wichtigste Autorität in den Sentenzen des Petrus Lombardus.⁶ Augustinus durchmisst verschiedene Zugänge, Spuren Gottes in der Schöpfung aufzufinden. Dabei erweist sich die vernunftlose Schöpfung trotz ihres Zeichencharakters letztlich als ungeeignet, die göttliche Dreifaltigkeit angemessen zur Darstellung zu bringen. Augustinus wendet sich dem vernunftbegabten Wesen, dem Menschen zu. Den Anknüpfungspunkt bietet wiederum ein Schriftzitat mit der Aussage, dass der Mensch nach dem Bilde Gottes geschaffen sei: *ad imaginem dei factus* (Gen 1,26–27). Wenn sich auf diese Weise ein in der Schöpfung angelegtes Abbild Gottes im Menschen findet, sollte die Betrachtung dieses Bildes wegweisend für die Gotteserkenntnis sein.

Ganz offenkundig erschließt sich dieses Bild nicht auf den ersten Blick. Für Augustinus ist es in neuplatonischer Tradition eindeutig, dass das Bild Gottes zum einen nur im vernunftbegabten Lebewesen sein kann, und dass es darüber hinaus in dessen höherem, im nicht-körperlichen Teil zu finden ist, nämlich in

³ Cf. PETRUS LOMBARDUS, *I librum Sententiarum* d. 3 c. 1 n. 6, Ed. Grottaf., S. 70.10–17.

⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 1, Ed. Colon. 29/1, S. 74–77. Auch in den Fragen zum Status der Theologie als Wissenschaft, mit denen Albert seinen Sentenzenkommentar eröffnet, behandelt er bereits diese Differenzierung von philosophischem und theologischem Gottesbegriff. Wenn Gott als Subjekt der Theologie aufgefasst wird, so ist nicht ein abstrakter, rein philosophischer Gottesbegriff gemeint; sondern Gott wird „als Alpha und Omega, als Ursprung und Ziel“ in den Blick genommen. Weil Gott Prinzip ist, können alle Dinge in der Theologie behandelt werden, die in Gott ihren Ursprung haben und Zeichen des Schöpfers an sich tragen. Insofern Gott Ziel ist, werden alle Dinge behandelt, da sie auf ihn hin geordnet sind. Cf. *ibidem*, d. 1 c. 1, S. 12.35–46.

⁵ AUGUSTINUS, *De trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Fr. Glorie, (CCSL 50.50A), Turnhout: Brepols, 1968; zur Frage der Gottesbildlichkeit vor allem die Bücher IX bis XI.

⁶ Albertus Magnus folgt der Argumentation des Lombarden, doch es wird mehrfach deutlich, dass er die augustinischen Texte nicht nur aus diesen ausgewählten Zitaten, sondern im Zusammenhang aus eigener Lektüre kennt.

der Geistseele. Es gilt also, den menschlichen Geist, seine *mens*, zu analysieren, um zum Gottesbild zu gelangen.

Schon in der augustinischen Vorlage ist es sehr spannend zu beobachten, wie die Fragestellung sich gleichsam dreht. Galt das Ausgangsinteresse einer adäquaten *Gotteserkenntnis*, so steht nun die Erkenntnis des menschlichen Geistes und schließlich die *Selbsterkenntnis* im Fokus. Augustinus verweist dabei ausdrücklich auf den Imperativ des Delphischen Orakels: "Erkenne dich selbst! (*cognosce teipsum*)".⁷ Ein fundamentales Wissen um sich selbst muss vorausgesetzt werden, wenn das Selbst Ziel des Erkenntnisstrebens wird. Freilich kann die Geistseele des Menschen nicht mit körperlichen Augen gesehen werden, und sie kann auch nicht durch Abstraktion von anderen Dingen erkannt werden; vielmehr ist sie als solche immer schon präsent. Zu einer differenzierten *Selbsterkenntnis* gelangt der Mensch jedoch erst durch Analyse seiner geistigen Vollzüge. Diesen Weg beschreitet Augustinus, wenn er Geist, Kenntnis und Liebe (*mens, notitia, amor*)⁸ sowie Vernunft, Gedächtnis und Willen (*intelligentia, memoria, voluntas*)⁹ als trinitarische Strukturen der Geistseele aufweist. Die *Gotteserkenntnis* leitet auf diese Weise zur *Selbsterkenntnis*.

Die sehr komplexe Argumentation bei Augustinus soll hier nicht analysiert werden.¹⁰ Der Text aus *De trinitate* ist allerdings für Albertus Magnus die Folie, sich mit der Frage nach der Gottesbildlichkeit des Menschen zu beschäftigen.

2. DIE ANALYSE DES TERNARS *MEMORIA, INTELLIGENTIA, VOLUNTAS*

Albert folgt der Darstellung des Lombarden, wenn er zunächst den Ternar *memoria, intelligentia, voluntas* analysiert.¹¹ Er steht dabei vor der Herausforderung, Begriffe und Inhalte, die unterschiedlichen wissenschaftlichen Diskursen angehören, voneinander abzugrenzen und aufeinander zu beziehen. Dieser Aspekt soll im vorliegenden Beitrag erläutert werden.

Als Kenner der aristotelischen Seelenlehre hat Albert das Gedächtnis (*memoria*) als Sinnesvermögen, die Vernunft (*intellectus*) als aufnehmendes Vermögen

⁷ AUGUSTINUS, *De Trinitate*, X, 5 n. 7 und 9 n. 12, CCSL 50, 320, 325sq.

⁸ Ibidem, IX, 4 n. 4, CCSL 50, 297, 3sq.

⁹ Ibidem, X, 11 n. 18, CCSL 50, 330, 29.

¹⁰ Zu Augustinus cf. R. KANY, *Augustins Trinitätsdenken*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007, S. 509–519; J. BRACHTENDORF, "Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes — Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten", *Gott und sein Bild — Augustins "De Trinitate" im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000, S. 155–170; und vor allem J. BRACHTENDORF, *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, (Paradeigmata, 19), Hamburg: Meiner, 2000.

¹¹ Er kehrt damit die bei Augustinus dargelegte Reihenfolge um, bei dem dieser Ternar erst nach *mens, notitia, amor* behandelt wird.

und den Willen (*voluntas*) als Strebevermögen bereits in seiner Anthropologie *De homine* dargelegt.¹² Wenn diese Vermögen nun als Teile der Geistseele als zum Bildcharakter des Menschen gehörend betrachtet werden, haben sie zwar im Anschluss an Augustinus eine ganz andere Funktion; dennoch greift Albert umfassend auf seine naturphilosophischen Darlegungen zurück.¹³

2.1. *memoria*

Zuerst analysiert er den Begriff der *memoria*.¹⁴ Von einer naturphilosophischen Lektüre der Peripatetiker her muss Albert das Gedächtnis als ein Sinnesvermögen verstehen: Die von den äußeren Sinnen kommenden Eindrücke werden von den inneren Sinnen aufgenommen, zusammengeführt und angereichert und können so aufbewahrt werden. Die im Gedächtnis festgehaltenen Bilder (*species*) werden im Akt des Erinnerns wieder auf den ursprünglich wahrgenommenen Gegenstand referenziert. Diese naturphilosophische Lesart bindet das Gedächtnis sowohl an die Sinneswahrnehmung wie auch an die Zeit. Der Akt des Erinnerns ist immer auf einen mit den Sinnen in der Vergangenheit wahrgenommenen Gegenstand bezogen.¹⁵ Albertus Magnus führt bei der Diskussion der *imago dei* neben Aristoteles auch Gregor Nixenus (Nemesius von Emesa) und Johannes Damascenus als Autoritäten für dieses gängige Verständnis von Gedächtnis an. Die Schlussfolgerung aus diesen Argumenten lautet jedoch: „Alle diese Definitionen setzen nämlich voraus, dass das Gedächtnis nicht Teil der vernünftigen Seele ist, sondern der sinnhaften; folglich scheint das Gedächtnis in keiner Weise Teil des Bildes zu sein“.¹⁶ Aus den einleitenden Texten von Augustinus war bereits deutlich geworden, dass das Bild Gottes im Menschen tatsächlich nur in dessen höherem Teil, in der Geistseele, zu finden sei und somit nicht in der sinnhaften. Der zweite Aspekt, nämlich der ausdrückliche Zeitbezug, spricht ebenfalls gegen den Bildcharakter der *memoria*, da Zeit

¹² ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27/2, S. 297–307, 400–442, 488–493. Cf. hierzu H. ANZULEWICZ, „Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus“, *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), S. 95–116.

¹³ Auch in *De homine* findet sich ein Kapitel, in dem Albert den Bildcharakter der Vermögen diskutiert, cf. Ed. Colon. 27/2, S. 539–550. Darin gibt es viele Parallelen zu dem hier behandelten Text aus dem Sentenzenkommentar.

¹⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 95.34 – S. 96.9.

¹⁵ Vgl. hierzu die detaillierte Darstellung von Alberts Verständnis der *memoria* auf der Grundlage seines Kommentars zu *De memoria et reminiscencia* bei J. MÜLLER, *Albertus Magnus über Gedächtnis, Erinnern und Wiedererinnerung*, (Lectio Albertina, 17), Münster: Aschendorff, 2017, S. 19–34.

¹⁶ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 95.47–50: „Omnes enim istae diffinitiones supponunt memoriam non esse partem rationalis animae sed sensibilis; ergo videtur quod memoria nullo modo sit pars imaginis“.

immer in Zusammenhang mit Materie steht. Alles was nicht von Materie absehen kann, gehört zur sinnhaften Seele und nicht zum vernünftigen, höheren Seelenteil.

In seiner Antwort verwirft Albert nun alle diese naturphilosophischen Darlegungen der *memoria*. Für den Bildcharakter in der Geistseele des Menschen ist ein Begriff von Gedächtnis erforderlich, der sich gleichermaßen auf Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges bezieht. Wie der Intellekt muss das Gedächtnis tatsächlich von jeder Zeitdifferenz absehen. Alberts Beschreibung der *memoria*, die Teil des Bildes ist, lautet: "Dieses Gedächtnis ist nichts anderes als ein Vermögen der Vernunftseele entsprechend ihrem höheren Teil, das den Habitus des Wahren und Guten bei sich hält, das sie selbst entsprechend ihrer Natur ist, und den Habitus des Wahren und Guten, das Gott ist".¹⁷ Mit Augustinus bestimmt Albert das Gedächtnis hier als ein Vermögen, das in der Seele dauerhaft einen unmittelbaren Zugang zum Wahren und Guten bereithält. Das heißt: Jeder Mensch verfügt über ein grundlegendes Prinzipienwissen sowohl in sittlichen wie in theoretischen Fragen. Er hat im beständigen Bezug darauf eine unmittelbare Kenntnis des Guten und Wahren, das Ursprung alles Guten und Wahren ist. So verstanden bewahrt das Gedächtnis nicht Inhalte, die von außen, über die Sinne, aufgenommen wurden, sondern etwas, das in der Seele immer schon gegenwärtig ist. Anders als im peripatetischen Verständnis geht es hier auch nicht um die Tätigkeit des Erinnerns, sondern um ein dauerhaftes Gegenwärtighalten.

2.2. *intellectus*

In ähnlicher Weise führt Albert den *Intellektbegriff* ausgehend von der Naturphilosophie ein. Es ist auffällig, dass er terminologisch die *intelligentia* bei Augustinus synonym mit *intellectus* verwendet, wenn er sich der Analyse des Intellekt-Begriffs im peripatetischen Verständnis widmet. Bei Aristoteles ist die Intellektlehre ganz darauf ausgerichtet, dass Erkenntnisinhalte von außen aufgenommen werden. Dabei unterscheidet er zwei Intellektformen, eine aktive, bewirkende und eine passive, aufnehmende, die in der Auslegung von *De anima* allgemein als *intellectus agens* und *intellectus possibilis* bezeichnet werden.¹⁸ Über Aristoteles hinausgehend nennt Albert den *intellectus speculativus*

¹⁷Ibidem, S. 96.50–54: "(...) dicendum quod memoria haec nihil aliud est quam potentia animae rationalis secundum superiorem partem tenens apud se habitum veri et boni, quod ipsa est secundum naturam suam, et habitum veri et boni, quod deus est". Er korrigiert sich unmittelbar, um treffender von einer Kenntnis (*notitia*) statt des Habitus zu sprechen. Ibidem, S. 96.55–58: "(...) vel forte, quod verius est secundum Augustinum, tenens apud se notitiam per praesentiam essentiae, et non habitum veri et boni, quod ipsa anima est secundum naturam".

¹⁸Cf. ARISTOTELES, *De anima* III, 5 (430 a 10–25).

sowie den *intellectus adeptus*. Alle diese Intellektformen erweisen sich zunächst als ungeeignet, die Trinität nachzubilden. Der *intellectus agens* ahmt die Tätigkeit des Lichtes in Bezug auf Farbe und die Tätigkeit der Kunst in Bezug auf die Materie nach. Der *intellectus possibilis* verbleibt ganz in der Potentialität. Beim Gottesbild geht es jedoch um permanente aktuelle Kenntnis losgelöst von jeder Materialität. Der *intellectus speculativus* gewinnt seine nachahmende Kraft aus den Erkenntnisbildern und nicht aus sich selbst. Der *intellectus adeptus* schließlich ist ein durch Forschen und Lehre erworbenes Wissen, das nicht die Dreiheit der Personen in einen Wesen nachzuahmen vermag.¹⁹ Bei der Bestimmung des Gottesbildes geht es nicht um eine nach außen gerichtete, über die Sinne aufgenommene Erkenntnis, sondern um den Bezug auf die inneren geistigen Vermögen. Albert verwendet einen formalen Vernunftbegriff, der nicht schlechthin gefasst ist. Vielmehr ist der Intellekt geformt in Bezug auf das Erkennbare, das in der Seele, nämlich in der *memoria*, immer gegenwärtig ist. In dieser Weise ist die Seele sich selbst immer gegenwärtig und auch die Kenntnis Gottes ist, mit Augustinus gesprochen, dem Menschen natürlich eingeschrieben und mithin immer, unabhängig von einer durch die Sinne vermittelten Erkenntnis, gegenwärtig.²⁰

2.3. *voluntas*

Zuletzt wird der dritte Bestandteil des Gottesbildes, nämlich der *Wille*, einer Kritik unterzogen. Dabei dient Anselm von Canterbury als Referenzautor.²¹ Es gibt den Willen als Beweger der verstehenden und erinnernden Kräfte; und es gibt den Willen, der einen Bezug zum Gewollten herstellt und vorgibt, ob etwas nachzuahmen oder zu fliehen ist.²² Albert greift die letztere Bestimmung auf, fügt jedoch eine Einschränkung an: Der Wille, der als Teil des Gottesbildes verstanden wird, ist inhaltlich auf jenes bezogen, mit dem sich auch Gedächtnis und Vernunft verbinden. Er hat einen Bezug zu genau dem Gewollten, das die Seele ist, und zu jenem, das Gott ist.²³ Von den drei Vermögen wird der Wille von Albert relativ kurz abgehandelt. Der Kontrast in der Argumentation ergibt sich hier nicht zwischen peripatetischem und augustinischem Denken, sondern bleibt binnentheologisch.²⁴

¹⁹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.10–29.

²⁰ Ibidem, S. 97.11–21.

²¹ ANSELM VON CANTERBURY, *De libero arbitrio* c. 7, ed. Schmitt, vol. 1, S. 219.1sqq.

²² Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.30–41.

²³ Ibidem, S. 97.22–29.

²⁴ Zum Willen bei Albertus Magnus cf. auch H. ANZULEWICZ, „Vermögenspsychologische Grundlagen“ (s. Anm. 12), S. 113–115 und R. SCHÖNBERGER, „Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus“, *Albertus Magnus*, hrsg. von W. Senner, (Quellen und

3. DER ZUSAMMENHANG DER DREI VERMÖGEN

Warum legt Albert einen solchen umständlich anmutenden Vergleich vor, wenn doch zu konstatieren ist, dass das aus der Naturphilosophie gewonnene Verständnis der Seelenvermögen für die Erläuterung der von Augustinus aufgeworfenen theologischen Problematik nicht geeignet scheint? — Ein zentrales Anliegen ist es für Albertus Magnus, Wissenschaften methodisch und terminologisch klar zu differenzieren. Bei der Rezeption der aristotelischen Seelenlehre in *De homine* zeigt sich dieses Bestreben bereits sehr deutlich, wenngleich Albert später einräumt, dass er in diesem Werk zum Teil noch den damals gängigen Tendenzen zur Harmonisierung folgte.²⁵ Dass die naturphilosophische Sicht auf die Seele von der theologischen zu unterscheiden ist, unterstreicht Albert auch im Sentenzenkommentar, wenn er sich mit den naturphilosophischen Argumenten auseinandersetzt. — Neben dieser methodischen Abgrenzung gibt es allerdings noch einen weiterführenden Grund, die Elemente der aristotelischen Seelenlehre so ausführlich vorzustellen. Albert wird in der Fortführung des Gedankens insbesondere auf den peripatetischen Intellektbegriff zurückgreifen, um sein Verständnis der Selbsterkenntnis gegenüber der augustianischen Vorlage zu präzisieren. Dabei wird er zugleich an der aristotelischen Erkenntnislehre gewisse Modifizierungen vornehmen. Tatsächlich müssen selbst unter Berücksichtigung der methodischen Eigenheiten der verschiedenen Disziplinen die anthropologischen Voraussetzungen für Erkenntnis einheitlich bestimmt werden. Wenn der Mensch die Möglichkeit der Selbsterkenntnis hat, dann gilt dies nicht nur in der Theologie.

Nach seiner ersten Analyse der Bildelemente hält Albert fest, dass alle drei Vermögen, *memoria*, *intellectus* und *voluntas*, zur Geistseele des Menschen gehören, und zwar zum oberen Teil der *mens*, der zunächst gesondert von jeder operativen Anlage betrachtet werden muss. Mit Augustinus beschreibt Albert die *imago* als einen Zustand vollkommener Selbstreflexion, der ermöglicht ist durch die beständige Gegenwart der Seele selbst und Gottes unter den Bestimmungen des Wahren und Guten. Diese Selbstreflexion hat entsprechend den drei Bildelementen mehrere Aspekte. Dem Gedächtnis kommt das *se nosse* als Gegenwart der *notitia sui et dei* zu. Das *se intelligere* des Intellekts beschreibt darüber hinaus, dass die Seele sich oder Gott in dieser *notitia* betrachtet (*intuitur*) oder sieht (*vidit*). Offensichtlich hat der Wille gegenüber diesen beiden

Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F., 10), Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 221–234.

²⁵ ALBERTUS MAGNUS, *II Sent.* d. 14 a. 6, Ed. Paris. 27, S. 266b: “Alibi etiam disputatum est de ista materia multum et prolixè: et ibi secuti sumus dicta quorundam Magistrorum theologiae, qui voluerunt opiniones naturalium ad theologiam reducere dicendo quod Angeli deserviunt Deo in motibus coelorum, et quod illi ab eis animae dicuntur”.

Vermögen einen eigenen Status; er hat die Funktion der Zustimmung und wird als Liebe bezeichnet. Dieses Selbstverhältnis kann schließlich noch intensiviert werden, wenn der Geist sich als von anderen unterschieden wahrnimmt (*discernit se*) oder sich selbst zum Gegenstand der Betrachtung macht (*cogitat se*). In diesen Punkten folgt Albert den augustinischen Texten.²⁶

Für Augustinus ist das Gedächtnis der Ort, an dem Gott gegenwärtig ist. Es ist zugleich der Ort, der Erkenntnis überhaupt ermöglicht. Im Hintergrund steht dabei die platonische Wiedererinnerung (*anamnesis*): Nur was die prä-existente Seele einmal wusste, daran kann der Mensch sich erinnern und das kann er wieder wissen. Die Illumination bereitet den Zugang zu solcher Erkenntnis. Bei Augustinus ist das Gedächtnis aber mehr als nur der Ort, der das apriorische Wissen bereit hält. Das Gedächtnis ist vielmehr die Grundlage des Bewusstseins, durch die der Geist über die sinnliche und geistige Welt verfügt. Neben dieser integrativen Funktion kommt dem Gedächtnis darüber hinaus die Selbsterkenntnis, das Selbstbewusstsein zu. Dies ist ein im Gedächtnis immer schon vorhandenes, unmittelbares Wissen um sich selbst. Das grundlegende Wissen um unveränderliche, ewige Wahrheiten löst Augustinus allmählich von der platonischen Präexistenzvorstellung. Stattdessen nimmt er eine *illuminatio* durch die Gegenwart der ewigen Vernunft im menschlichen Geist an, die nachgeordnet dann auch Voraussetzung für das sinnliche Erfahrungswissen ist. Der Weg der Erkenntnis verläuft gleichsam von innen nach außen: Die Gegenwart Gottes im Innern des menschlichen Geistes ermöglicht Erkenntnis, weil jede von außen sinnhaft aufgenommene Erkenntnis mit dem göttlichen Urbild abgeglichen wird. Auf diese Weise kann allerdings auch Gott selbst zum Gegenstand des Erinnerns, Denkens und Wollens werden, weil er immer schon gegenwärtig ist. Und auf diese Weise kann der Geist sich selbst erkennen, weil die Seele sich selbst gegenwärtig ist.²⁷

Albertus Magnus kennt diese Illuminationslehre, denn sie ist gängige theologische Lehre. In seiner Interpretation der augustinischen Vorlagen konfrontiert er sie nun mit der aristotelischen Seelen- und Erkenntnislehre. Bei Aristoteles ist der *intellectus possibilis* als passives Erkenntnisvermögen für eine Erkenntnis auf die Vermittlung durch die Sinne angewiesen. Aus der Sinneserkenntnis werden konkrete Vorstellungsbilder (*phantasmata*) gewonnen, aus denen der *intellectus agens* durch Erleuchtung ein allgemeines Erkenntnisbild (*species intelligibilis*) hervorbringt. Als Ort für dieses Erkenntnisbild führt Albert den

²⁶ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 102.31–55.

²⁷ Cf. C. HORN, *Augustinus*, (Beck'sche schwarze Reihe), München: Beck, 1995, S. 71–80.

intellectus speculativus ein.²⁸ Interessanterweise nennt Albert als vierte Intellektform noch den *intellectus adeptus*, verfolgt diesen Gedanken jedoch inhaltlich nicht weiter.²⁹ Der generelle Einwand gegen alle Intellektformen lautete, dass sie in irgendeiner Weise auf die Vermittlung durch die Sinne angewiesen sind und somit nicht für den Bildcharakter geeignet sind. In seiner Antwort greift Albert diese Aspekte nicht im Einzelnen auf, sondern verweist darauf, dass es in diesem Traktat um eine dem Menschen natürlich eingeschriebene Gotteserkenntnis (*cognitio dei*) gehe, und somit die Einwände, die von der Betrachtung anderer Erkenntnisgehalte ausgehen, nicht relevant seien.³⁰ Albert weist also das Konzept, dass Erkenntnis grundsätzlich von außen über die Sinne vermittelt ist, nicht generell zurück. Es scheint hier jedoch nicht anwendbar.

Die entscheidende Frage bleibt daher, wie eine Erkenntnis möglich sein kann, wenn der Erkenntnisgegenstand bei der Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis nicht über die Sinne vermittelt werden kann. Und wie kann darüber hinaus eine solche Erkenntnis als ein dauerhafter Zustand verstanden werden, wie es Augustinus voraussetzt.

4. PHILOSOPHISCHE ERWEITERUNG DES GEDANKENS

Scheinbar beiläufig referiert Albert in diesem Zusammenhang eine philosophische Lehrmeinung von der Selbsterkenntnis des Intellekts, die er aus Alexanders von Aphrodisias Traktat *De intellectu et intellecto* entlehnt.³¹ Dieser behauptete, dass der Intellekt sich immer sehen (*videre*) bzw. erkennen könne (*intelligere*), und zwar dauerhaft, da er sich in jedem geistig Erkennbaren

²⁸ Im Sentenzenkommentar nennt Albert den *intellectus speculativus sive formalis* nur kurz; er versteht ihn als *habitus principiorum* (ibidem, S. 96.23). Ausführlich erläutert wurde er in der Anthropologie: vgl. Albertus Magnus, *De homine*, Ed. Colon. 27/2, S. 398.25–27, S. 431–442.

²⁹ Über die Dreiteilung in *De homine* hinaus findet sich hier im Sentenzenkommentar erstmals die vierfache Differenzierung des Intellekts. Sie wird von Albert auch erwähnt in *Super Dion. De div. nom.* c. 4, Ed. Colon. 37/1, S. 133.71–76. Genau diese Einteilung in *intellectus agens, intellectus possibilis, intellectus speculativus* und *intellectus adeptus* wird er schließlich in seinem Kommentar zu *De anima* vorlegen und erläutern, cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l. 3 tr. 3 c. 12, Ed. Colon. 7/1, S. 225.6–14. Cf. hierzu und zu Alberts Quellen D.N. HASSE, „Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus“, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 66 (1999), S. 21–77 (besonders 70–74).

³⁰ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 97.12–21.

³¹ ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, in: G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, (Bibliothèque Thomiste, 7), Kain: Le Saulchoir, 1926, S. 74–82. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 105.54 – S. 106.11.

sehe.³² Wie das Licht in jeder Farbe gesehen wird, gelte dies auch für den Intellekt in jedem Erkennbaren. Wenn etwas durch die Tätigkeit des *intellectus agens* ein Erkennbares geworden ist, kann auch der Intellekt selbst als ein *intelligibile* erkannt werden. Da der *intellectus possibilis* als aufnehmendes Vermögen nicht nur auf Einzelnes gerichtet ist, sondern alles, was er empfängt, dann zusammenstellt und unterscheidet, erfasse er den *intellectus agens*, der allem Erkennbaren zugrunde liegt, zugleich mit den anderen *intelligibilia*, allerdings nicht, insofern er als tätiger Intellekt den anderen Erkennbaren zugrunde liege, sondern nur als ein Erkennbares unter anderen. Hieraus nimmt Albert nun eine wichtige Unterscheidung auf: Der *intellectus agens* kann grundsätzlich in zweifacher Weise, nämlich als unterschieden von anderen in seiner eigenen Natur oder als Verwirklichung und Vollendung von allen anderen Erkennbaren, erfasst werden. Diese Formen der Erkennbarkeit, in der eigenen Natur und in anderen Erkennbaren, gelten ebenso für den *intellectus possibilis*. Auch er erkennt sich nach diesem Modell in allen Erkennbaren selbst.

Den Text Alexanders hatte Albert schon in *De homine* im Rahmen der Intellektlehre rezipiert. Auch dort verwies er auf die Möglichkeit der Selbsterkenntnis des *intellectus possibilis* und referierte ausführlich aus der Schrift *De intellectu*.³³ Er nannte mit Alexander auch den Grund, warum eine solche Selbsterkenntnis dem Wesen nach problematisch wäre. Würde der *intellectus possibilis* sich selbst in seinem Wesen erkennen, so wäre diese Erkenntnis so umfassend, dass er anderes nicht mehr erkennen könnte.³⁴ Auch für den *intellectus agens* lehnte Albert eine solche Selbsterkenntnis *ut intelligibile distinctum* ab, weil dieser sich nicht im Erkennen über sich selbst wendet.³⁵ Anders als bei der Analyse des Erkenntnisvermögens im Kontext der Anthropologie kommt es bei der Frage nach der Selbsterkenntnis bezogen auf die Gottesbildlichkeit aber genau auf diese zweite Form der Erkenntnis an: Der Intellekt müsste als unterschieden von anderem in seiner eigenen Natur erkannt werden, was nicht möglich scheint, wenn er nur als Erkennbares in anderen Erkennbaren erkannt wird.

³² Damit knüpft er an Aristoteles an, cf. ARISTOTELES, *De anima* III, 4 (430 a 2): "Ipse autem [intellectus] intelligibilis est sicut intelligibilia".

³³ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 426.62 – S. 427.15.

³⁴ Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 75: "Non oportet autem ut apprehensor omnis qui est in effectu secundum naturam sibi propriam sit unum de apprehensis; si enim ita esset, contingeret tunc quod cum apprehenderet ea que sunt extra se, impediret eum forma sibi propria ad ymaginandum illa". Ibidem, S. 78: "Dico igitur quod intellectus intelligit seipsum, non secundum modum quo ipse est intellectus, sed secundum modum quo ipse est intelligibilis. (...) quoniam si ita esset quod non intelligeret se, nisi secundum hoc quod est intellectus, tunc nichil aliud intelligit nisi id quod est intellectus; igitur se ipsum tantum intelligeret".

³⁵ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 422.26–31.

Nach seiner Darstellung der Theorie Alexanders mit weiteren Referenzen auf Aristoteles wendet sich Albert sofort von diesem Ansatz ab und vermerkt: Diese Lösung genüge in keiner Weise, um die Aussage des Augustinus zu stützen, dass nämlich die Vernunft sich selbst wie auch Gedächtnis und Willen in einem jeden Erkennbaren immer erkennt, wie auch das Gedächtnis sich immer seiner selbst sowie der anderen beiden Vermögen erinnert und der Wille sich und die anderen beiden will.³⁶

Warum war dann das ausführliche Referat an dieser Stelle erforderlich? Wie schon bei der Präsentation der naturphilosophischen Lesarten der Seelenvermögen zeigt sich auch hier, dass die Position Alexanders als solche an dieser Stelle zwar nicht geeignet scheint, die aufgeworfenen Fragen zu beantworten. Dennoch lässt Albert sich von dieser Interpretation der aristotelischen Erkenntnislehre zunächst dazu anregen, zwei Formen der Selbsterkenntnis des Intellekts zu unterscheiden, nämlich die Erkenntnis dem Wesen nach oder als Erkennbares.

Alexander präsentiert den *intellectus materialis* als eine körperliche Disposition zur Aufnahme von Erkenntnis.³⁷ Dieser bedarf zunächst der Einwirkung des von außen wirkenden *intellectus agens*, um seine eigene Tätigkeit entfalten zu können. Wenn er einen Habitus erworben hat, so dass er aufnehmen und erkennen kann, ist er auf eine weitere Stufe des Intellektseins gelangt.³⁸ Erst wenn er die *intelligibilia* erkennt, kann er durch diese Tätigkeit auch zur Selbsterkenntnis gelangen. Das bedeutet, dass der Intellekt sich nur ausgehend von einer materiellen Erkenntnis, also ausgehend von den Sinnen, erkennen kann. Der *intellectus agens* erkennt sich zwar auch zusammen mit anderen Erkenntnisgehalten, eben als ein *intelligibile* unter anderen. Da er aber immer schon *in effectu* ist und nicht erst dazu wird, scheint seine Selbsterkenntnis vorgängig zur Erkenntnis der sinnenvermittelten *intelligibilia* möglich zu sein. Seine

³⁶ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 106.12–17.

³⁷ Albert wird ihm später vorwerfen, dass er den aristotelischen *intellectus possibilis* nur als Vorbereitung zur Aufnahme der erkennbaren Gehalte wertet, weil er diesen Intellekt als die Form des Körpers ansieht. Damit würde die Einheit des Intellekts als einer *res perfecta* aufgelöst. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l. 3 tr. 2 c. 4, c. 17, Ed. Colon. 7/1, S. 183.6–13, S. 202.91–100. Dies ist hier jedoch nicht Alberts Fragestellung.

³⁸ Cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 76: “Et hic intellectus est intellectus materialis postquam fit ei habitus et acquirit ut agat et intelligat, quod non est nisi in hiis qui jam perfecti sunt et fiunt sic quod jam intelligunt. Hic est intellectus secundus”. Sharples verweist darauf, dass diese Deutung ein Spezifikum des Traktates *De intellectu et intellecto* ist. Das Erfassen des aktiven Intellekts ermöglicht die Ausbildung des Habitus, der weiterhin Grundlage der abstrahierenden Erkenntnistätigkeit ist. In *De anima* ist es die abstrahierende Tätigkeit, die den Habitus erwirbt. Cf. R.W. SHARPLES, “Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, Berlin: De Gruyter, 1987, S. 1176–1243 (besonders S. 1213).

Erkenntnis ist auf die *simplicia* gerichtet.³⁹ Da er selbst in keiner Weise mit Materie vermischt ist, ist er als *simplex* vorzugsweise erkennbar. Da ihm auch keine Potentialität zukommt, ist diese Erkenntnis zugleich dauerhaft. Hier gibt es für Albertus Magnus Anknüpfungspunkte. Anders als Alexander versteht er jedoch den *intellectus agens* als ein Vermögen, das zur intellektuellen Ausstattung des Menschen gehört. Damit kommt ihm in der Selbsterkenntnis eine andere Rolle zu.

5. INTUITION ALS VORAUSSETZUNG WEITERER ERKENNTNIS

Die Tätigkeit des Intellekts, das *intelligere* beschreibt Albert als eine intuitive Schau (*se intueri*).⁴⁰ In dieser Schau erkennt der Intellekt sich selbst in dem Licht, das er selber ausstrahlt. In einer solchen einfachen Anschauung ist keine Referenz auf andere erkennbare Gehalte gegeben. Albert insistiert mit Augustinus darauf, dass eine Selbsterkenntnis des Intellekts nur als eine unmittelbare intuitive Erkenntnis verstanden werden kann. Jede weitere intellektuelle Tätigkeit, in der der Geist sich als getrennt von anderen wahrnimmt und sich in Bezug zu anderem setzt, ist davon zu unterscheiden.⁴¹

Albert geht daher zunächst von Augustinus aus: Dem Menschen ist eine Kenntnis des *verum* und *bonum*, das Gott ist, und des *verum* und *bonum*, das die Seele ist, habituell eingeschrieben; d.h. es gibt in der *memoria* eine Kenntnis, die jederzeit Gegenstand eines Erkenntnisaktes werden kann. Für Augustinus ist eine solche aktuelle Erkenntnis jedoch nur durch die Gegenwart des göttlichen Lichtes selbst möglich — also durch Illumination. Hier schlägt Albert ausgehend von den Peripatetikern einen anderen Weg ein. Für ihn liegt der entscheidende Punkt darin, *dass* etwas als erkennbar präsent ist. Diese Gegenwart kann zum einen erreicht werden, wenn etwas von außen durch die Sinneserkenntnis vermittelt aufgenommen und als Vorstellungsbild dargeboten wird, wie Aristoteles es voraussetzt. Von Augustinus übernimmt Albert hier lediglich die Vorstellung, dass für die Selbsterkenntnis die bloße habituelle Gegenwart hinreichend ist, ohne dass etwas erst *aufgenommen* werden müsste. Dem Gedächtnis, im augustininischen Verständnis, kommt es zu, die eingeschriebene

³⁹ Der *intellectus agens* erkennt sich als Intellekt, insofern er auf das gerichtet ist, was *simplex* ist, und das ist er selbst; cf. ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, ed. Théry, S. 78: "Et quia ipse semper est intelligens in effectu, tunc ipse est semper tantummodo intelligentia. Igitur ipse semper intelligit se ipsum, sed nec intelligit se ipsum solummodo, nisi quia est intelligentia simpliciter, et ideo non intelligit nisi rem simplicem, nec est aliquid aliud intelligibile simpliciter (...) igitur non intelligit ipsa, nisi suam essenciam tantum".

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 549.63: "Intelligere autem idem est quod intueri".

⁴¹ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 106.12–40.

Kenntnis (*inserta notitia*) des *verum* und *bonum* habituell bereit zu halten, auf die Intellekt und Wille unmittelbar bezogen sind.⁴² Dem Intellekt kommt die Schau zu. Hier wendet Albert die aristotelische Erkenntnislehre auf das augustinische Modell des inneren Menschen an. Was auch immer gegenwärtig ist, kann vom *intellectus agens* erleuchtet werden. Nicht eine göttliche Illumination ist hierbei erforderlich, aber das natürliche Erkenntnisvermögen bedarf im Falle der Erkenntnis des *verum* und *bonum* der Hinneigung auf das Erkenntnisobjekt mit Hilfe des göttlichen Lichtes. Für die Beständigkeit einer solchen Erkenntnis beruft Albert sich auf Aristoteles; denn in *De anima* heißt es: "Die Vernunft ist nicht bald tätig, bald nicht tätig".⁴³ Der *intellectus agens* erkennt aktuell immer, weil dies sein Sein ist. Schon in *De homine* erläutert Albert: Wenn im *intellectus possibilis* nur das Licht des *intellectus agens* ist, dann besteht eine gegenüber einer *species intelligibilis* ununterschiedene Tätigkeit; so verbleibt der *intellectus agens* in beständiger Selbstbetrachtung.⁴⁴

Für unsere Frage bedeutet das: Die Voraussetzung, nämlich die unmittelbare und beständige Gegenwart des *verum* und *bonum*, ist durch die *memoria* gegeben. Sie ermöglicht der Vernunft einen unmittelbaren und beständigen Akt der Erkenntnis. Unmittelbar bedeutet hier, dass nicht erst eine *species intelligibilis* erzeugt werden muss. In dieser unmittelbaren Weise kann Gott als *verum* und *bonum* geschaut werden, und ebenso ist der Mensch sich seiner selbst bewusst, weil er ein intuitives Wissen um sich selbst hat. Dieses Wissen ist eine habituelle Ausstattung, die dem Menschen in seiner Natur mit der Schöpfung gegeben ist. Erst in einem zweiten Schritt wendet sich das Erkennen den einzelnen Akten der Seele zu. Der Mensch erkennt, dass die Seele sich denkend und wollend Gegenständen zuwendet und sich von diesen unterscheidet (*discernit se*). Auf diese Weise kann eine differenziertere Form der Selbsterkenntnis gewonnen werden. Sie ist aber sekundär gegenüber dem primären, unmittelbaren Wissen um das Wahre und Gute. Ein intuitives Selbst-Wissen, das *se nosse*, ist Voraussetzung für diskursives Selbst-Denken, das *se cogitare*. Diese Kenntnis ist vor und unabhängig von der Sinneserkenntnis vorhanden.

⁴² ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 549.52–62: "(...) dicimus quod memoriae est retinere naturaliter insertam cognitionem veri et boni, quod deus est; intelligentiae est intueri. (...) quod nosse secundum quod est actus memoriae, idem est quod notitiam rei tenere per has duas intentiones quae sunt verum et bonum, ex quarum altera informatur intelligentia, et ex reliqua voluntas".

⁴³ ARISTOTELES, *De anima* III, 5 (430 a 22): "Sed non aliquando intelligit, aliquando vero non intelligit". Vgl. hierzu ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 420.4–7.

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, Ed. Colon. 27, S. 421.60–65: "Similiter quando solum lumen agentis est in possibili, tunc possibilis est in actu indistincto secundum aliquam speciem intelligibilis, et intellectus agens intelligit se ut talem actum semper".

6. AUSBLICK AUF DIE WEITERE ENTWICKLUNG DER ERKENNTNISLEHRE

Im *Imago-Dei*-Traktat seines Sentenzenkommentars hat Albertus Magnus in der Konfrontation der augustinischen mit der peripatetischen Erkenntnislehre erste Modifikationen am augustinischen Verständnis vorgenommen. Wenn gleich er hier noch deutliche Zugeständnisse an die augustinische Vorlage macht, deuten sich weitere Lehrentwicklungen bereits an.

Zum einen wird im Sentenzenkommentar erstmals auch die vierte Form des Intellekts, der *intellectus adeptus*, angeführt. In der Analyse der Seelenvermögen erwähnt Albert ihn nur knapp. Er beschreibt ihn als ein durch Auffinden und Lehre erworbenes Vermögen, das ihm an dieser Stelle ungeeignet scheint, die Besonderheit des Gottesbildes zu repräsentieren.⁴⁵ Obwohl der *intellectus adeptus* im Traktat des Alexander von Aphrodisias genannt ist, erwähnt ihn Albert in seinem Exkurs zu *De intellectu et intellecto* nicht. In seinem späteren Werk wird Albert diesem Intellekt jedoch große Aufmerksamkeit schenken.⁴⁶ Er ist jene Vollendungsgestalt menschlicher Erkenntnis, die sich schließlich unabhängig von der vorausgehenden abstraktiven Erkenntnis machen kann und die Möglichkeit unmittelbarer Wesensschau rein geistiger Gehalte eröffnet.⁴⁷ Darin eingeschlossen ist die Selbsterkenntnis.⁴⁸

Im Sentenzenkommentar folgt Albert der Vorstellung, dass es eine Kenntnis gibt, die vorgängig und somit unabhängig von der Sinneserfahrung habituell angelegt ist. Das Gedächtnis wird als ein Vermögen der Geistseele interpretiert, dem diese Kenntnis natürlich eingeschrieben ist und auf das sich Intellekt und Wille beziehen. Zugleich modifiziert er aber die augustinische Illuminationslehre hier schon deutlich, indem er dem *intellectus agens* die entscheidende Tätigkeit zuweist.⁴⁹ In seinem Kommentar zur *Mystica theologia* des Dionysius

⁴⁵ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 2, Ed. Colon. 29/1, S. 96.10–29.

⁴⁶ Für die endgültige Ausarbeitung seiner Intellektlehre wird der Traktat *De intellectu et intelligibili* des Alfarabi ihm entscheidende Impulse geben. Diesen Text lernte Albert aber offenkundig erst während der Abfassung seines späten Traktates *De intellectu et intelligibili* kennen.

⁴⁷ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l. 3 tr. 3 c. 11, Ed. Colon. 7/1, S. 222.80–87: “Mirabilis autem et optimus est iste status intellectus sic adepti; per eum enim homo fit similis quodammodo deo, eo quod potest sic operari divina et largiri sibi et aliis intellectus divinos et accipere omnia intellecta quodammodo. Haec igitur dicta sunt ad praesens de solutione istius quaestionis. Aristoteles autem distulit eam usque ad X Ethicae suae ad solvendum”.

⁴⁸ Cf. hierzu J. MÜLLER, “Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkomentaren des Albertus Magnus”, *Via Alberti*, hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, S. 295–322 (besonders S. 306–308).

⁴⁹ Zur fortschreitenden Ablösung vom augustinischen Illuminationsverständnis im Frühwerk Alberts cf. B. BLANKENHORN, “How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority”, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 58 (2011), S. 351–386.

Areopagita weist Albert schließlich die augustinische Vorstellung, dass die wesenhafte Gegenwart Gottes in der Seele die edelste Form der Erkenntnis ermögliche, zurück. Es reiche nicht aus, dass etwas im *intellectus possibilis* sei, um erkannt zu werden. Vielmehr muss es Gestalt in ihm annehmen, um so zu einem wirklich Erkannten zu werden.⁵⁰ Diese Einformung des *intellectus possibilis* hatte Albert zwar schon im Sentenzenkommentar vorausgesetzt, sie war allerdings klar durch die Relation zum Gedächtnis und die dort eingeschriebenen Inhalte bestimmt.⁵¹ Unter Verzicht auf diese Rolle der *memoria* ist auf diesem Wege eine Gotteserkenntnis nicht mehr möglich. "In Gott versagen alle uns natürlichen Erkenntnisarten, durch die wir Wissen erwerben. Er ist weder durch sich bekannt, wie die Erkenntnisprinzipien, noch ist sein 'warum' bekannt, weil er keine Ursache hat, noch kann sein 'dass er ist' erkannt werden, weil er keine ihm angemessene Wirkung hat".⁵² Bei der mystischen Gottesschau geht es eindeutig nicht mehr um ein habituelles Gegenwärtighalten in der *memoria*. Stattdessen führt Albert mit seiner Theophanielehre ein anderes Modell von *illuminatio* ein, bei dem Gott das natürliche Erkenntnisvermögen erweitert zur Aufnahme von Erkenntnisinhalten, die nicht über die Sinne vermittelt sind.⁵³ Gott ist als *lux* in der Seele gegenwärtig, wie Albert in seinem Kommentar zu *De divinis nominibus* sagt.⁵⁴

Interessanterweise verweist Albert im Anschluss an seine Kritik an Augustinus, und ebenso in dem zitierten Text aus *De divinis nominibus*, auf Aristoteles, und zwar genau auf jenen Passus aus *De anima*, der den Ausführungen des Alexander von Aphrodisias zugrunde liegt: "Der Intellekt erkennt sich wie auch anderes".⁵⁵ Hier wird wiederum im Kontext der Gotteserkenntnis das Thema der Selbsterkenntnis mit aufgegriffen. Auch der Intellekt erkennt sich selbst nicht durch die bloße wesenhafte Gegenwart in der Seele, sondern *sub specie cuiuslibet intelligibilis*. Er gewinnt seinen Erkenntnisgehalt nicht erst durch eine Abstraktion, wie es bei den materiellen Erkenntnisgegenständen der Fall ist,

⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De myst. theol.* c. 2, Ed. Colon. 37/2, S. 466.52–58.87 – S. 467.11.

⁵¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* d. 3 c. 3, Ed. Colon. 29/1, S. 97.12–21.

⁵² ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De myst. theol.* c. 2, Ed. Colon. 37/2, S.466.59–63: "Dicendum, quod in deo vacant omnes modi cognoscendi naturales nobis, quibus scientias acquirimus; neque per se notus est sicut principia, neque 'propter quid', quia non habet causam, neque 'quia', quia non habet effectum proportionatum".

⁵³ Ibidem, S. 466.63–66: "Sed mens nostra suscipit quoddam lumen divinum, quod est supra naturam suam, quod elevat eam super omnes modos visionis naturales". Cf. hierzu ausführlicher M. BURGER, "Einleitung", *Albertus Magnus, Super Dionysii Mysticam Theologiam. Über die Mystische Theologie des Dionysius*, hrsg. von M. Burger, (Fontes Christiani, 59), Freiburg: Herder, 2014, S. 45sq.

⁵⁴ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Super Dion. De div. nom.* c. 7, Ed. Colon. 37/1, S. 356.67–73.

⁵⁵ ARISTOTELES, *De anima* III, 4 (430 a 2): "Ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia".

dennoch kommt auch ihm ein *intelligibile esse* nur zu, insofern er seine *intentio* erfasst.⁵⁶

Albert wird somit wesentliche Aspekte der von Alexander von Aphrodisias vorgelegten Theorie, die er scheinbar ganz unvermittelt im Sentenzenkommentar referiert, in seiner weiteren Auseinandersetzung mit der Gottes- und Selbsterkenntnis aufgreifen.

Bei der Bewertung des hier analysierten Textes aus Alberts Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus bleibt allerdings zu beachten, dass er in einem klar vorgegebenen Kontext steht. Es geht um die theologische Frage nach der Gottesbildlichkeit des Menschen. Basis für die Auseinandersetzung mit diesem Thema ist das von Augustinus in *De trinitate* vorgelegte Verständnis des menschlichen Geistes und der daraus resultierenden Möglichkeiten der Gottes- und Selbsterkenntnis. Diese Textgrundlage ist durch die Sentenzen vorgegeben. Wenn Albertus Magnus an dieser Stelle ausführlich die damit zusammenhängenden Fragen nach der Erkenntnisfähigkeit des Menschen diskutiert, so darf nicht erwartet werden, hier bereits einen vollständigen Entwurf seiner künftigen Ausführungen zu diesem Thema zu finden. Ernst zu nehmen ist vielmehr zum einen der Kontext einer theologischen Pflichtvorlesung, in der seine hier dargelegten Lösungsvorschläge ihren thematischen Rahmen haben. Zu berücksichtigen ist ferner, dass Albert mit seinen chronologisch sich anschließenden Projekten der Kommentierung sowohl der Werke des Dionysius Areopagita wie auch aller ihm vorliegenden Aristoteles-Werke seine Erkenntnislehre gegenüber dem Frühwerk noch einmal deutlich präzisiert. Dennoch konnte in der Analyse dieses Textstücks gezeigt werden, dass bereits hier wichtige Ansätze für die weitere Entwicklung vorliegen.

7. EPILOG

Altiora te ne quaesieris. (Sir 3,22) Einleitend zu seinem Sentenzenkommentar legt Albertus Magnus den Prolog aus, den Petrus Lombardus seinem Werk vorausschickt beginnend mit den Worten: "In dem Bestreben mit der armen Frau (Mk 12,42–43) etwas aus unserer dürftigen und armseligen Habe in die Schatzkammer des Herrn zu legen wagten wir einen steilen Aufstieg und maßten uns an, ein Werk zu vollbringen, das unsere Kräfte übersteigt".⁵⁷ Albert deutet den steilen Aufstieg als etwas, das zwar hoch, aber nicht unerreichbar ist. Mit

⁵⁶Zur weiteren Interpretation dieses Aristoteles-Zitats cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima* l. 3 tr. 2 c. 17, Ed. Colon. 7/1, S. 203.61–78.

⁵⁷PETRUS LOMBARDUS, *I librum Sententiarum*, prologus, Ed. Grottaf., S. 3.2–4: "Cupientes aliquid de penuria ac tenuitate nostra cum paupercula in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere praesumpsimus".

Augustinus beschreibt er die körperliche, imaginative und intellektuelle Schau als Wege des Aufstiegs.⁵⁸ Mit Aristoteles gliedert er den Gegenstandsbereich dieser hohen Erkenntnis in Naturphilosophie, Mathematik und die göttliche Wissenschaft.⁵⁹ Ein Werk, das über die Kräfte geht, scheint es zu sein, wollte man Kenntnis der göttlichen Dreiheit und Einheit gewinnen. Davor warnt Jesus Sirach: "Was dir zu hoch ist sollst du nicht erforschen, was dir zu schwer ist sollst du nicht untersuchen". (*Altiora te ne quaesieris et fortiora te ne scrutatus fueris.*)⁶⁰ Albert antwortet: "Ich antworte: Es geht über unsere Kräfte; aber da die Vernunft durch den Glauben unterstützt wird, vermag sie das, was sie zuvor nicht vermochte".⁶¹

In diesem kurzen Abschnitt umreißt Albert meisterlich, wie er sich die Kommentierung der Sentenzen vorstellt: Er lässt sich anleiten von Augustinus und zieht gleichwohl Aristoteles heran. Er weiß um die Nicht-Erkennbarkeit der göttlichen Trinität und vertraut gleichwohl den rationalen Fähigkeiten des Menschen.

BIBLIOGRAPHIE

Quellen

ALBERT DER GROSSE, *Super primum librum Sententiarum distinctio 3: De imagine. Das Bild Gottes im Menschen*, übersetzt und eingeleitet von M. Burger, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 40), Freiburg: Herder, 2017.

ALBERTUS MAGNUS, *Super primum librum Sententiarum. Distinctiones 1–3*, ed. M. Burger, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 29/1), Münster: Aschendorff, 2015.

ALBERTUS MAGNUS, *Super II Sententiarum*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris, 27), Paris: Vivès, 1894.

ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysium De divinis nominibus*, ed. P. Simon, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/1), Münster: Aschendorff, 1972.

ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam et Epististulas*, ed. P. Simon, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 37/2), Münster: Aschendorff, 1978.

⁵⁸ Cf. AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram* l. 12 c. 6, CSEL 28/1, 387 v. 1–4.

⁵⁹ Cf. ARISTOTELES, *Physica* l. 2 c. 7 (198 a 30–31).

⁶⁰ ALBERTUS MAGNUS, *I Sent.* Explanatio in Prooemium Auctoris, Ed. Colon. 29/1, S. 4.54 – S. 5.17.

⁶¹ Ibidem, S. 5.18sq.: "Respondeo quod ultra vires nostras est, sed cum ratio fide iuvatur, valet in id in quod ante non valuit".

- ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008.
- ALEXANDER APHRODISIENSIS, *De intellectu et intellecto*, in: G. THÉRY, *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise. Aperçu sur l'influence de sa noétique*, (Bibliothèque Thomiste, 7), Kain: Le Saulchoir, 1926, S. 74–82.
- ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera omnia*, vol. 1–6, ed. F.S. Schmitt, Romae – Edinburgi, 1938–1961 (Neudruck: Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann – Holzboog, 1968).
- ARISTOTELES, *Aristoteles Graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, ed. Academia Regia Borussica, vol. 1–2, Berlin: Officina Academica, 1831.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*, ed. I. Zycha, (CSEL 28/1), Pragae – Vindobonae – Lipsiae: Tempsky – Freytag, 1894.
- AUGUSTINUS, AURELIUS, *De trinitate libri XV*, ed. W.J. Mountain, Fr. Glorie, (CCSL 50.50A), Turnhout: Brepols, 1968.
- PETRUS LOMBARDUS, *Sententiae in IV libris distinctae*, editio tertia, vol. 1 (Prolegomena, l. 1–2), vol. 2 (l. 3–4), (Spicilegium Bonaventurianum, 4–5), Grottaferrata (Romae): Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, 1971–1981.

Sekundärliteratur

- ALBERTUS-MAGNUS-INSTITUT, *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften. Schlüsseltexte in Übersetzung*, Münster: Aschendorff, 2011.
- ANZULEWICZ, H., „Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus“, *Acta Mediaevalia*, vol. 22 (2009), S. 95–116.
- BLANKENHORN, B., „How the Early Albertus Magnus Transformed Augustinian Interiority“, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, vol. 58 (2011), S. 351–386.
- BRACHTENDORF, J., „Der menschliche Geist als Bild des trinitarischen Gottes – Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten“, *Gott und sein Bild – Augustins „De Trinitate“ im Spiegel gegenwärtiger Forschung*, hrsg. von J. Brachtendorf, Paderborn: Schöningh, 2000, S. 155–170.
- BRACHTENDORF, J., *Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus*, (Paradeigmata, 19), Hamburg: Meiner, 2000.
- BURGER, M., „Einleitung“, in: ALBERTUS MAGNUS, *Super Dionysii Mysticam Theologiam. Über die Mystische Theologie des Dionysius*, hrsg. von M. Burger, (Fontes Christiani, 59), Freiburg: Herder, 2014, S. 7–63.
- HASSE, D.N., „Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus“, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, vol. 66 (1999), S. 21–77.
- HORN, C., *Augustinus*, (Beck'sche schwarze Reihe), München: Beck, 1995.
- KANY, R., *Augustins Trinitätsdenken*, (Studien und Texte zu Antike und Christentum, 22), Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

- MÖHLE, H., *Albertus Magnus*, (Zugänge zum Denken des Mittelalters, 7), Münster: Aschendorff, 2015.
- MÜLLER, J., “*Felicitas civilis und felicitas contemplativa: Zur Verhältnisbestimmung der beiden aristotelischen Glücksformen in den Ethikkommentaren des Albertus Magnus*”, *Via Alberti*, hrsg. von L. Honnefelder, H. Möhle, S. Bullido del Barrio, (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, S. 295–322.
- MÜLLER, J., *Albertus Magnus über Gedächtnis, Erinnern und Wiedererinnerung*, (Lectio Albertina, 17), Münster: Aschendorff, 2017.
- SCHÖNBERGER, R., “*Rationale Spontaneität. Die Theorie des Willens bei Albertus Magnus*”, *Albertus Magnus*, hrsg. von W. Senner, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N.F., 10), Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. 221–234.
- SHARPLES, R.W., “*Alexander of Aphrodisias: Scholasticism and Innovation*”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt / (ANRW). Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung*, hrsg. von H. Temporini, W. Haase, Berlin: De Gruyter, 1987, S. 1176–1243.

SELF-KNOWLEDGE BY COGNITION OF GOD.
THE TREATISE OF THE *IMAGO DEI*
IN ALBERT THE GREAT

S U M M A R Y

In his Sentences Commentary, Albert the Great explains the *Imago Dei* in reference to Augustin's *De trinitate*. Memory, intellect, and will are the essential parts of the soul analyzed in this treatise. While researching the cognition of God, the focus switches to an examination of the possibility of human self-knowledge. Albert compares the powers of the soul to Aristotelian natural philosophy, as portrayed in his anthropological work *De homine*. Although there is an obvious contradiction between the two sciences, theology and natural philosophy, Albert succeeded in coloring Augustinian thought with peripatetic terms. First, he describes the powers in a rather Augustinian view: The memory holds an innate habit of the true and the good that is the soul, and the true and the good that is God. Thus the intellect by intuition is conscious of the soul and of God in a constant relation. The will has to focus on these objects presented by memory and intellect. But then Albert gradually applies the Aristotelian *intellectus agens* to the Augustinian *intelligentia*. A short digression to the Alexander's

of Aphrodisias treatise *De intellectu et intellecto* emerges as the first sign of the further development of Albert's view. In his later work, he prefers a self-knowledge of the intellect by the way of understanding all other intelligibles.

KEYWORDS: Albert the Great, Augustin, Aristotle, intellect, memory, self-knowledge, soul, Trinity, will

SCHLÜSSELWÖRTER: Albertus Magnus, Augustinus, Aristoteles, Erkenntnislehre, Gedächtnis, Gottesbild, Intellekt, Seele, Selbsterkenntnis, Trinitätslehre, Wille

Henryk Anzulewicz
Albertus-Magnus-Institut, Bonn

DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI
DES ALBERTUS MAGNUS:
EINE RELEKTÜRE DER SCHRIFT IM LICHT
IHRER PERIPATETISCHEN QUELLEN

I

Betrachtet man die Intellektlehre des Albertus Magnus entwicklungsgeschichtlich von ihren Anfängen im theologischen Frühwerk bis hin zu ihrer ausgereiften Gestalt, die in den zwei Büchern der philosophischen Schrift *De intellectu et intelligibili* vorliegt, lassen sich zwei signifikante Merkmale an ihr feststellen. Das eine ist ihre Sonderstellung in Alberts Gesamtwerk als eine originelle Schöpfung, die weder an eine Vorlage angelehnt ist, wie es die meisten philosophischen Werke dieses Autors sind, noch den Ertrag eines durch äußere Faktoren veranlassten Lehrstücks darstellt. Ihre Eigenart verdankt sie der Bedeutung, die Albert dem Menschen als Mensch, und das heißt nach seinem Verständnis dem Intellekt allein (*solus intellectus*),¹ sowie der Vollendung seiner Intellektnatur, den subjektiven und objektiven Voraussetzungen, Modalitäten, der Reichweite und dem Ziel dieser Vollendung beimisst. Diese Themen durchziehen wie ein roter Faden das Werk und kennzeichnen das gesamte intellektuelle Bemühen dieses Autors. Sie verdichten sich bereits in seiner anthropologischen Frühschrift *De homine* zu einem geschlossenen intellekttheoretischen Lehrstück.

*Dieser Aufsatz gibt einen bibliographisch geringfügig aktualisierten Vortrag wieder, den der Verfasser auf dem Annual Fall Workshop on Aquinas and “the Arabs” der “Aquinas and ‘the Arabs’ International Working Group” am 29. Oktober 2015 in der Universidad Panamericana, Mexico City, gehalten hat.

¹Siehe unten Anm. 39. H. ANZULEWICZ, “Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great”, *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, hrsg. von I.M. Resnick, (Brill’s Companion to the Christian Tradition, 38), Leiden – Boston: Brill, 2013, S. 325–346.

Das andere Merkmal von Alberts Intellektlehre ist ihr ganzheitlicher Ansatz, der sich spezifisch in ihrer Kontinuität in formaler, sachlicher und systematischer Hinsicht äußert. Albert strebt eine vollständige, der Auffassung von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele angemessene, philosophisch konsistente und mit der biblisch-christlichen Anthropologie konforme Theorie des Intellekts peripatetischen Zuschnitts an. Ihren Ausgangspunkt und ihr Endziel bilden gedanklich zwei Fixpunkte, die in Wirklichkeit ein mit sich identisches Eines sind, nämlich, neuplatonisch gewendet: das Erste (*primum*), das notwendige Sein (*necesse esse*), die Ursache (*omnium causa*), der Ursprung und zugleich das Ziel von Allem (*principium ut finis*).²

Im Unterschied zu den meisten seiner gelehrten Zeitgenossen sowohl im Dominikanerorden als auch außerhalb des Ordens ist Albert überzeugt, dass die im lateinischen Mittelalter bekannt gewordene aristotelische Psychologie und Intellektlehre mit ihren Fortführungen durch die spätantiken griechischen und die jüngeren islamisch-arabischen Peripatetiker neue, nicht hintergehbare Maßstäbe setzten. Er sieht es als seine Aufgabe an, die in der lateinischen Tradition vorherrschende augustinisch-platonische Seelen-, Erkenntnis- und Intellektlehre kritisch zu durchleuchten und sie an die neuen Rationalitätsstandards anzupassen. Dieser mit einer offenen, aber auch kritischen Rezeption und Aneignung des *corpus Aristotelicum* und weiterer peripatetischen Quellen einhergehende Denkprozess veranlasst Albert zu einer Abkehr von der von ihm als verfehlt gewerteten platonischen Erkenntnis- und Intellektlehre.³ Die Bemühungen um die sachliche Stimmigkeit, systematische Konsistenz und philosophische Plausibilisierung einer Kontinuität menschlicher Erkenntnis in diesem

² ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, II.12, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 9), Paris: Vives, 1890, S. 521a–b: „Per istum [sc. librum] enim scitur, qualiter anima substantiatur ad vitam aeternam et reducitur. Et cum reducitur ad primum, quod est necesse esse et omnium causa, ita penetratur lumine eius mirabili et causali quod nihil amplius novit requirere, sed stans in seipsa manet in illo” (der Text der unkritischen Ausgabe von A. Borgnet wird hier und im Folgenden nach Maßgabe der aktuellen Fassung der von S. Donati vorbereiteten kritischen Edition dieser Schrift korrigiert). ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I.1.11, ed. W. Fauser, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/2), Münster: Aschendorff, 1993, S. 24.58–60: “Primum ergo principium principium omnium dicitur ut finis, et hoc est in ordine, quo se omnia habent ad ipsum”; ibidem, S. 24.91–25.8: “Secundum exitum ergo rerum in esse primum erit principium ut artifex, secundum autem reductionem rerum ad perfectum primum erit principium ut finis. Propter quod a quibusdam theologis non inconvenienter ut principium et finis laudatur. Omnia enim ab ipso sunt et propter ipsum et ad ipsum. Ab ipso enim non propter aliud sunt quam propter seipsum eo quod extra seipsum nihil habet, quod consequi intendat vel consequi intendere possit per opus”. Cf. Rm 11.36 (Vulgata): “quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso omnia”.

³ Cf. M.J. TRACEY, “Revisiting Albert the Great’s Abhorrence for Latin Doctrine on Intellect”, *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, hrsg. von M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11/3), Turnhout: Brepols, 2006, S. 1293–1302.

Leben und nach dem Tode sowie ihrer Vollendung in der finalen Glückseligkeit der *anima separata* erklären Entwicklungen und Spannungen, die seinem Theoriestück im Ganzen innewohnen.⁴ Sein Lehrstück über den Intellekt und das Intelligible aus dem Frühwerk *De homine*, in dem zumindest strukturell die Urform der späteren Schrift *De intellectu et intelligibili* vorgeprägt ist, bietet hierzu wichtige Einblicke.⁵

Zum einen fällt es auf, dass Albert seine aristotelisch-peripatetische Lehre über den Intellekt und seinen Gegenstand, das Intelligible, nicht zwangsläufig und nicht ausschließlich in unmittelbarer Anbindung an die *littera* des Philosophen, genauer gesehen *De anima* III.5–6, entwickelt. Die aristotelische Urheberschaft der grundlegenden Unterscheidungen und Begriffe ist bei ihm zwar unverkennbar,⁶ aber im Vordergrund steht nicht Aristoteles, sondern dessen griechischer Exeget Alexander von Aphrodisias und im weiteren Verlauf der Lehrentwicklung die islamisch-arabischen Peripatetiker Alkindi, Avicenna, al-Ġazālī und Averroes.⁷ Der Einfluss der arabischen Quellen nimmt später in *De intellectu et intelligibili* nicht zuletzt durch die Assimilation von al-Fārābīs Schrift *De intellectu et intellecto* und eine verstärkte Einbeziehung in den intellekttheoretischen Diskurs des *Liber de causis* weiter zu. Auffällig ist zum andern, dass Albert sich mit der Intellektlehre als einem integralen Bestandteil der aristotelischen Psychologie nicht zufriedengibt, sondern dass er sie als eine partikuläre naturphilosophische Disziplin auffasst und als eine *scientia* gemäß dem Wissenschaftsverständnis des Aristoteles entwickelt. Sein Vorgehen weist nicht nur auf die Bedeutung hin, die er dem Intellekt, seiner Natur und der Frage seiner stufenweisen Vollendung beimisst, sondern auch auf die Gründe für diese Haltung. Zu diesen zählen das Fehlen einer stimmigen Theorie des Intellekts in der philosophischen Denktradition im lateinischen Westen, die mit der Aristoteles-Rezeption fortschreitende Assimilation arabischer Quellen und die mit dem sog. Averroismus oder vielmehr dem heterodoxen, eklektischen

⁴Zur Kontinuitätsthese cf. H. ANZULEWICZ, K. KRAUSE, "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis", *Veritas et Subtilitas: Truth and Subtlety in the History of Philosophy. Essays in Memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, hrsg. von T. Iremadze, U.R. Jeck, (Bochumer Studien zur Philosophie, 59), Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2018, S. 157–194.

⁵Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008, S. 396–442: *De intellectu*; S. 443–454: *De differentia intelligibilis*.

⁶Cf. H. ANZULEWICZ, "Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus", *Acta Mediaevalia*, Nr. 22 (2009), S. 95–116.

⁷Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, S. 396–399. D.N. HASSE, "Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus", *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Nr. 66 (1999), S. 21–77.

Aristotelismus zusammenhängenden Folgeprobleme, darunter die unterschiedlichen Auffassungen des *intellectus agens*.⁸

Vor dem Hintergrund der Bemühungen, die Albert mit dem Ziel unternahm, eine in der lateinischen Welt fehlende *scientia de intellectu et intelligibili* im Sinne der Peripatetiker zu entwickeln und als eine naturphilosophische, metaphysisch fundierte Disziplin zu etablieren, werden wir in einem ersten Schritt den Prolog der Schrift *De intellectu et intelligibili* einer Relektüre mit dem Ziel unterziehen, die systematischen Koordinaten und die Entfaltung seiner Intellekttheorie von ihrer ausgereiften Gestalt her inhaltlich und genetisch zu erfassen. In einem zweiten Schritt soll ein Aspekt dieses peripatetisch inspirierten Lehrstücks quellenkritisch, fokussiert auf eine von Albert aufgegriffene, zentrale Debatte der islamisch-arabischen Denker zurückverfolgt werden. Es geht um die Frage, ob der Intellekt eine allgemeine, für alle Menschen gemeinsame oder eine partikuläre, individuierte Natur ist, eine Frage, die Albert im ersten Buch von *De intellectu et intelligibili*, Tr. 1 Kap. 7, erörtert.⁹ Diese Rückschau wird aufgrund ihrer räumlich engen Limitierung nur auf die genannten Aspekte beschränkt bleiben und nur unter dieser Rücksicht den Charakter und die Sonderstellung von Alberts Intellektlehre und der Schrift *De intellectu et intelligibili* im näheren und weiteren philosophiehistorischen und systematischen Kontext beleuchten.

⁸ Cf. R. MILLER, "An Aspect of Averroes' Influence on St. Albert", *Mediaeval Studies*, Nr. 16 (1954), S. 57–71; A. ZIMMERMANN, "Albertus Magnus und der lateinische Averroismus", *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Grünewald, 1980, S. 465–493; H.A. DAVIDSON, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1992, S. 213–214; C.B. BAZÁN, "Was There Ever a 'First Averroism'?", *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 27), Berlin – New York: De Gruyter, 2000, S. 31–53; D.N. HASSE, "The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul", *Vivarium*, Nr. 46 (2008), S. 232–252; R.C. TAYLOR, "Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought", *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, hrsg. von P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, S. 190–195; IDEM, "East and West: Islam in the Transmission of Knowledge East to West", *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in the non-Western Cultures*, hrsg. von H. Selin, Berlin – New York: Springer, 2008, S. 728; M.J. TRACEY, "Revisiting Albert the Great's Abhorrence", S. 1293–1302; D. WIRMER, "Einleitung" und "Nachwort", in: AVERROES, *Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles' "De anima". Arabisch-Lateinisch-Deutsch*, hrsg. und übersetzt von D. Wirmir, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 15), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008, S. 9–11, 16–26, 325–409.

⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 487b: *Utrum natura intellectualis sit universalis vel particularis*.

II

Albert ist offenbar der erste und einzige mittelalterliche Gelehrte, der die Intellekttheorie als eine naturphilosophische Disziplin auffasste, sie als eine *scientia* in seinem System der naturphilosophischen Wissenschaften etablierte und ihre Stellung innerhalb dieses Systems genau festlegte. Sein Gesamtkonzept der *scientia naturalis* stellte er im Einleitungstraktat des Physikkommentars vor, mit dem er sein Projekt der Aristoteles-Auslegung eröffnete. Er ordnete die *scientia de intellectu et intelligibili* jenem Teilgebiet der Naturphilosophie zu, das von den Lebewesen handelt, genauer, dem Bereich der Wissenschaft über die Seele und ihre Vermögen, der sich mit der Erforschung der Funktionen der Seele im Körper befasst. In der Reihe der naturphilosophischen Disziplinen über die Lebewesen, die er mit der Psychologie beginnen und mit der Zoologie enden lässt, situiert er die Intellektlehre nach der "Wissenschaft von der Atmung" auf der drittletzten Stelle vor der Botanik und der Zoologie. Diese im Physikkommentar festgelegte Einordnung der Wissenschaft über den Intellekt und das Intelligible wird er im Verlauf der Kommentierung der *Parva naturalia* aus rein didaktischen Gründen ändern. Seine Auffassung des Gegenstands dieser Wissenschaft, der bei der Vorstellung des Gesamtkonzepts der Naturwissenschaft als "das Werk der Seele gemäß ihrem intellektuellen Teil" bestimmt wurde, ändert sich hingegen nicht.¹⁰ Aristoteles widmete diesem Wissensbereich, der unter dem Begriff der Psychophysiologie subsumiert werden kann und in dem Albert mit seiner Schrift *De intellectu et intelligibili* die Wissenschaftsdisziplin gleichen Namens situiert, mehrere kleinere Traktate, die sich jedoch weder mit dem Intellekt als dem ontologischen Konstitutionsprinzip der menschlichen Natur noch als dem Erkenntnisvermögen noch der Erkenntnisform des Menschen befassten.¹¹

Die singuläre Stellung, die Alberts Auffassung der *scientia de intellectu et intelligibili* im lateinischen Mittelalter zukommt, wird vor dem Hintergrund der vorausliegenden, zeitgenössischen und nachfolgenden wissenschaftssystematischen

¹⁰ ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, I.1.4, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/1), Münster: Aschendorff, 1987, S. 7.8–64, bes. 7.56–58: "Opus autem animae secundum partem intellectualem tractatur in scientia subtili de intellectu et intelligibili".

¹¹ Albert unterzog alle ihm in lateinischen Übersetzungen verfügbaren naturphilosophischen *Opuscula* des Aristoteles einer Kommentierung. Die nicht verfügbaren Schriften, deren Existenz durch Hinweise bei Aristoteles oder Averroes bezeugt war, rekonstruierte er anhand passender Quellschriften. Zu solchen Rekonstruktionen gehören folgende Schriften: *De nutrimento et nutritio*, *De spiritu et respiratione*, *De motibus animalium* und *De iuventute et senectute*. Cf. S. DONATI, "Alberts des Großen Konzept der *scientiae naturales*: Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften", *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, hrsg. von L. Honnefelder, Berlin: Berlin University Press, 2011, S. 360, 364–365, 367–369 (524–538); unten Anm. 33.

Reflexionen deutlich erkennbar. In den einschlägigen Wissenschaftseinteilungen, wie denen von Isidor von Sevilla (*Etymologiae*), Hugo von St. Viktor (*Didascalicon*), Dominicus Gundissalinus (*De divisione philosophiae*) und Robert Kilwardby (*De ortu scientiarum*) sowie in den erhaltenen Einführungen in die Philosophie aus dem 13. Jahrhundert einschließlich der in den lateinischen Übersetzungen weit verbreiteten Schrift des arabisch-islamischen Autors al-Fārābī *De scientiis* kommt eine *scientia de intellectu et intelligibili* weder als eine eigenständige Disziplin noch als ein Bestandteil der Metaphysik oder der Naturphilosophie vor.¹² Auch Thomas von Aquin folgt seinem Meister hinsichtlich der wissenschaftssystematischen Einordnung der Intellekttheorie in die Naturphilosophie nicht. In seinem Kommentar zu *De sensu et sensato* des Aristoteles knüpft er offensichtlich an das Anfangskapitel von Alberts Schrift *De intellectu et intelligibili* an, ohne Alberts Werk und Namen explizit zu nennen. Er stimmt dem Lehrer insofern zu, als er behauptet, dass Aristoteles kein Werk mit dem Titel *De intellectu et intelligibili* verfasste. Er wendet sich jedoch demonstrativ gegen die Auffassung seines Lehrers, indem er bekräftigt, dass selbst wenn Aristoteles eine solche Schrift verfasst hätte, diese nicht der Naturwissenschaft hätte zugerechnet werden können, sondern vielmehr der Metaphysik. Denn der Intellekt sei sowohl in seiner höchsten "Konkretion" als ein Teil der Seele des Menschen als auch in seiner äußersten Getrenntheit als die *substantia separata* vom Körper völlig geschieden und damit der Gegenstand der Metaphysik:

Der Intellekt ist ja kein Akt eines Körperteils, wie im dritten Buch [der Schrift] *Über die Seele* bewiesen wird; von daher kann er nicht mit Rücksicht auf eine Konkretion oder im Anschluss an den Körper oder an irgendein körperliches Organ betrachtet werden, denn seine größte Konkretion besteht in der Seele, seine äußerste Getrenntheit hingegen in den getrennten Wesen. Deshalb verfasste Aristoteles außer dem Buch *Über die Seele* kein weiteres Buch über den Intellekt und das Intelligible (hätte er aber das getan, hätte es nicht zur Naturwissenschaft, sondern vielmehr zur Metaphysik gehört, die sich mit den getrennten Wesen zu befassen hat).¹³

¹²Cf. C. LAFLEUR, *Quatre introductions à la Philosophie au XIII^e siècle: Textes critiques et étude historique*, (Publications de l'Institut d'Études Médiévales 23), Paris – Montréal: Vrin, 1988; R.A. GAUTHIER, "Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275, Aubry de Reims et la scission des Normands", *Revue de Science Philosophiques et Théologiques*, Nr. 68 (1984), S. 3–49.

¹³THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri de sensu et sensato*, proh., Ed. Leonina, (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, 45/2), Roma – Paris: Commissio Leonina – Vrin, 1985, S. 5.68–79: "intellectus quidem nullius partis corporis actus est, ut probatur in III *De anima*; unde non potest considerari per concretionem uel applicationem ad corpus uel ad aliquod organum corporeum: maxima enim eius concretio est in anima, summa autem eius abstractio est in substantiis separatis; et ideo preter librum *De anima* Aristoteles non fecit librum de intellectu et intelligibili (uel, si fecisset, non pertineret ad scienciam naturalem, set magis ad methaphisicam, cuius est

Einzelne durch Alberts Schrift *De intellectu et intelligibili* inspirierte Autoren des Mittelalters und der frühen Renaissance, die eigene Traktate zu diesem Gegenstand verfassten, wie Dietrich von Freiberg und Agostino Nifo scheinen die Intellekttheorie als einen eigenständigen Bereich des philosophischen Denkens aufzufassen.¹⁴ Die Frage ihrer wissenschaftssystematischen Einordnung wird von ihnen jedoch, soweit wir sehen, nicht erwogen. Dietrich von Freiberg kann neben Albert zu den Vätern einer mittelalterlichen Spielart der „Philosophie des Geistes“ im lateinischen Westen gerechnet werden. Mit seinem Traktat *De intellectu et intelligibili* schließt er sich doktrinell und literarisch an die von Albert wiederbelebte Tradition peripatetischer Intellektlehre an und führt sie fort. Strukturell, inhaltlich und hinsichtlich der Quellen kommt Dietrichs Traktat dem Lehrstück über den Intellekt aus Alberts *De homine* zwar nahe, aber das eigentliche Interesse von Dietrich konzentriert und beschränkt sich grundsätzlich auf den *intellectus possibilis* und den *intellectus agens*.¹⁵ Die natürliche

considerare de substanciis separatis). Cf. S. DONATI, „Alberts des Großen Konzept der *scientiae naturales*“, S. 371; N. WINKLER, „Albert der Große — *De intellectu et intelligibili*. Eine intellekttheoretische Wiederentdeckung aus dem 13. Jahrhundert“, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Nr. 15 (2012), S. 72. Diese und die folgenden Übersetzungen des lateinischen Textes stammen, sofern nicht anders vermerkt, vom Verfasser.

¹⁴Cf. B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, (Dietrich von Freiberg. Opera Omnia, Beihefte 1), Hamburg: Felix Meiner, 1977, S. 44–45; E.P. MAHONEY, „Albert the Great and the *Studio Patavino* in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries“, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, hrsg. von J.A. Weisheipl, (Studies and Texts, 49), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, S. 537–563, bes. 551–554; IDEM, „Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger“, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1699*, hrsg. von N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (Reprint 1997), S. 602–622. Diesem Bereich des philosophischen Denkens entspricht in der angelsächsischen Tradition am ehesten die Bezeichnung *Philosophy of Mind*, in der deutschsprachigen Tradition „Geistphilosophie“, cf. A. HUFNAGEL, „Zur Geistphilosophie Alberts des Großen“, *Einsicht und Glaube: Festschrift für Gottlieb Söhngen*, hrsg. von J. Ratzinger, H. Fries, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1962, S. 209–223.

¹⁵Der Traktat liegt in der kritischen Edition vor: *Magistri Theodorici Ordinis Fratrum Praedicatorum Tractatus de intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, in: DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, (Dietrich von Freiberg. Opera Omnia, 1), Hamburg: Meiner, 1977, S. 125–210. Die inhaltlichen Gemeinsamkeiten von Dietrich und Albert in der Intellektlehre sind bislang nicht erforscht. Auf einige „historisch bemerkenswerte“ Aspekte weist B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts*, S. 71 Anm. 113, hin. A. QUERO-SÁNCHEZ, *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 3), Stuttgart: Kohlhammer, 2013, S. 260 und 262, erwähnt die averroistische Auffassung der formalen Konjunktion des *intellectus agens* mit dem *intellectus possibilis* bei Dietrich, die ihm und Albert gemeinsam ist; hierzu cf. auch B. MOJSISCH, *Die Theorie des Intellekts*, 1977, S. 86ff. (ohne Bezugnahme auf die Gemeinsamkeit mit Albert); H. ANZULEWICZ, „Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg“, *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, hrsg. von K.-H. Kandler,

intellektuelle Vollendung des Menschen im Sinne einer *coniunctio formalis*, die Vollendungsstufen des Intellekts, die Rückführung der Seinswirklichkeit durch den Menschen *qua* intellektuelle Erkenntnis und dadurch auch der menschlichen Seele zur göttlichen Seinsweise bilden bei ihm, anders als bei Albert,¹⁶ nicht den Mittelpunkt der Überlegungen. Die wissenschaftssystematische Einordnung der Intellekttheorie wird von ihm nicht thematisiert. Sie ist vor dem Hintergrund seiner Unterscheidung von *ens reale* und *ens conceptionale* zu verstehen, eine Distinktion, die keine Abhängigkeit des mentalen Seins von seiner extramentalen Realität voraussetzt und nicht exklusiv, sondern inklusiv begriffen wird.¹⁷ Eine Inklusion der Diskurse von Naturphilosophie und Metaphysik wird schon durch Albert vorgeprägt, der sie zu seinem methodischen Grundsatz erklärt und damit begründet, dass der Lehrgehalt auf diese Weise vollständiger und verständlicher werde.¹⁸ Dieser Grundsatz wird zum hermeneutischen Prinzip seines Naturverständnisses, das später u. a. von Nicolai Hartmann aufgegriffen und weiter geführt wird,¹⁹ demzufolge allen Naturprozessen eine intelligente Kausalität zugrunde liegt.²⁰ Mit Dietrich von Freiberg scheint die Frage der wissenschaftssystematischen Einordnung der Philosophie des Intellekts auch für die *Nicht-Hard-core*-Realisten in seinem Sinne entschieden zu sein oder

B. Mojsisch, N. Pohl, (Freiberger Forschungshefte. D 243: Geschichte), Freiberg: Technische Universität Bergakademie, 2013, S. 237–244.

¹⁶ Cf. H. Anzulewicz, C. Rigo, “*Reductio ad esse divinum*. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus”, *Ende und Vollendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen, M. Pickavé, (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin – New York: De Gruyter, 2002, S. 388–416.

¹⁷ Cf. *Magistri Theodorici Tractatus de visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, in: DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, (Dietrich von Freiberg. Opera Omnia, 1), Hamburg: Meiner, 1977, S. 96sq. M.L. FÜHRER, “Introduction”, in: Dietrich of Freiberg, *Treatise on the Intellect and the Intelligible* [*Tractatus de intellectu et intelligibili*], übersetzt von M.L. Führer, (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 31), Milwaukee: Marquette University Press, 1992, S. 11–22.

¹⁸ ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, II.17, ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 12), Münster: Aschendorff, 1955, S. 44.15–20: “De his tamen omnibus primi philosophi determinare est opus. Sed in eis quae hic diximus, cum naturalibus metaphysica composuimus, ut perfectior sit doctrina et facilius intelligantur ea quae dicta sunt; haec enim est consuetudo nostra in toto hoc physico negotio”.

¹⁹ N. HARTMANN, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin: De Gruyter, 1980.

²⁰ Cf. J.A. WEISHEIPL, “The Axiom *Opus naturae est opus intelligentiae* and its Origins”, *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Grünewald, 1980, S. 441–463; L. HÖDL, “*Opus naturae est opus intelligentiae*: Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus”, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 132–148; E.-H. WÉBER, “Les emprunts majeurs à Averroès chez Albert le Grand et dans son école”, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 153.

zumindest keine vordergründige Rolle mehr zu spielen. Letzteres können wir z.B. bei dem Anonymus des Mainzer Kodex Stadtbibl. I 610 beobachten, der die wissenschaftssystematischen und methodischen Einleitungsfragen in seinen *Conclusiones de intellectu et intelligibili*, die sich an Alberts Schrift über den Intellekt anlehnen, ausklammert.²¹

Wie ist aber die Frage nach den Gründen zu beantworten, die Albert veranlassen haben, die Intellektlehre in die Naturphilosophie einzuordnen? Ist seine lakonische Erklärung bei der Einteilung der Naturwissenschaften im Physikkommentar, die Werke der Seele im Körper gemäß ihrem intellektuellen Teil seien Gegenstand der Psychologie als einer naturphilosophischen Disziplin, eine zureichende Antwort auf unsere Frage? Erschließt sich aus Alberts Prinzipien und „Leitlinien der Naturforschung“ sowie seiner Auffassung des Menschen,²² dass seine Intellektualität und Intelligibilität tiefgründiger und vollständiger verstanden werden, wenn er einerseits als *animal* und andererseits als *solus intellectus* innerhalb der metaphysisch fundierten Naturphilosophie in den Blick genommen wird?

Zunächst muss man festhalten, dass Aristoteles' Position in dieser Frage ambivalent ist, sodass bei ihm die Seelenlehre als eine hybride Wissenschaft erscheint. Denn einerseits liefert er die Gründe für die Zugehörigkeit der Seelenlehre zur Naturphilosophie und andererseits impliziert er die Zuständigkeit der Metaphysik für die vom Körper völlig getrennte, von dessen Affektionen und Komplexionen dennoch beeinflussbare Seele.²³ Die Gründe für Alberts Entscheidung, die *scientia de intellectu* als eine naturphilosophische Disziplin aufzufassen, lassen sich nicht nur durch die bei Aristoteles vorgefundene

²¹ B. MOJSISCH, F.-B. STAMMKÖTTER, „*Conclusiones de intellectu et intelligibili* — Ein Kompendium der Intellekttheorie Alberts des Großen (Stadtbibliothek Mainz, Ms. I 610, fol. 38v–45v)“, *Mediævalia Philosophica Polonorum*, Nr. 31 (1992), S. 43–60.

²² Cf. A. ZIMMERMANN, „Gedanken Alberts des Großen zu den Zielen und Leitlinien der Naturforschung“, *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln: Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Doms und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Studien zum Kölner Dom, 6), Köln: Kölner Dom, 1998, S. 429–437; H. ANZULEWICZ, „Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great“.

²³ Die Zuordnung der Seelenlehre zur Naturphilosophie rechtfertigt Aristoteles in *De anima*, I.1 (403a3–28); die Gründe für die Auffassung, die Seele sei Gegenstand der Metaphysik, führt er in *De anima*, III.4 (429a10–b10) an; die Seelenlehre als eine hybride Wissenschaft, insofern die Seele als Gegenstand einerseits der Naturphilosophie und andererseits der Metaphysik erscheint, kann man der Schrift *De sensu et sensato*, 1 (436a1–b3) entnehmen. Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I.1.6, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968, S. 11.56–13.61; ibidem, III.2.1–15, S. 177.7–199.69, 177.73–77 (Arist.-Text); IDEM, *De sensu et sensato*, 1.1, ed. S. Donati, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/2A), Münster: Aschendorff, 2017, 19.8–20.61, 19.23–34 (Arist.-Text); IDEM, *Metaphysica*, I.1.5, ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/1), Münster: Aschendorff, 1960, S. 8.4–31; ibidem, II.2, S. 93.81–90.

Sachlage erklären, sondern auch dadurch, dass er den Intellekt zuallererst als das natürliche Konstitutionsprinzip des Menschen als Mensch (*natura dans esse*) und dessen Erkenntnisvermögen (*potentia per quam est operatio intelligendi*) und nicht bloß als den formalen, erworbenen Erkenntnisgehalt (*forma acquisita ex multis intelligibilibus*) versteht.²⁴ Diese Auffassung bringt er erstmalig in seinem Frühwerk *De IV coaequaevis* zum Ausdruck, wo er im Anschluss an Pseudo-Dionysius Areopagita (*De caelesti hierarchia*, c. 15) die dem Menschen seitens der Seele eignende Intellektualität zum Prinzip erklärt, das zusammen mit den Eigenschaften seitens des Körpers und der Zusammensetzung von Körper und Seele die Natur des Menschen als Mensch konstituiert.²⁵ Den Begriff des Intellekts verdeutlicht er im *De anima*-Kommentar, wo dieser Begriff zum *intellectus agens* restringiert wird, und er tut dies auch in der Schrift *De intellectu et intelligibili*.²⁶ Diese Einsichten veranlassen Albert die aristotelische Psychologie und Psychophysiologie, wie sie in *De anima* und in den *Parva naturalia* des Aristoteles zusammengefasst werden, um einen gesonderten Traktat über den Intellekt zu ergänzen. Er beschloss diesen nach der Schrift *De respiratione et inspiratione* ("Über Aus- und Einatmung") und vor dem Werk *De vegetabilibus* ("Über Pflanzen"), also an den Schluss seiner Kommentare zu den *Parva naturalia* einzuordnen. Doch wie eingangs angemerkt, hält er bei der Abfassung von *De intellectu et intelligibili* an der im Physikkommentar festgelegten

²⁴Vide infra Anm. 26.

²⁵ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis*, 4.61.4, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 34), Paris: Vives, 1895, S. 655b: "Id autem quod constituit naturam, est triplex. Quoddam enim inest homini gratia corporis [...] Quoddam autem inest homini gratia animae, ut intellectuale. Quoddam autem gratia conjuncti inest, sicut secundum naturam principale et regale". Zur "Ansatzstruktur der naturphilosophischen Betrachtung des spezifisch Menschlichen" siehe Th.W. KÖHLER, *Homo animal nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 94), Leiden – Boston: Brill, 2008, S. 169–232.

²⁶ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488b–489a: "Nos enim in libro *De anima* diximus quod tripliciter homini unitur intellectus, uno videlicet modo ut natura dans esse, et sic est individuus; alio modo ut potentia per quam est operatio intelligendi, et sic est virtus universalis; et tertio modo ut forma acquisita ex multis intellectibus, sicut explanavimus, ubi tractatum est de intellectu agente, qui non unitur contemplativus ut agens tantum, sed ut beatitudo eorum est, quando perveniunt ad hoc quod inest eis ut forma". Cf. IDEM, *De anima*, III.3.11, ed. C. Stroick, S. 222.15–28: "intellectus agens tribus modis coniungitur nobis, licet in se et secundum essentiam suam sit separatus. A natura enim coniungitur ut potentia et virtus quaedam animae, sed faciendo intellecta speculativa coniungitur ut efficiens, et ex his duabus coniunctionibus non est homo perfectus, ut operetur opus divinum. Coniungitur tandem ut forma, et causa coniunctionis illius est intellectus speculativus; et ideo oportet esse speculativum ante adeptum. Et tunc homo perfectus et divinus effectus est ad suum opus, inquantum homo et non animal est, perficiendum; et sunt gradus in intellectu speculativo, quibus quasi ascenditur ad intellectum adeptum, sicut per se patet cuilibet".

Reihenfolge und Einteilung der naturphilosophischen Schriften (*ordo et divisio librorum physicae*) nicht mehr fest. Warum?

Das Einschleiben von *De intellectu et intelligibili*, Buch I, zwischen die Kommentarwerke zu den *Parva naturalia* des Aristoteles nach der erfolgten Kommentierung von *De nutrimento et nutribili*, *De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscencia* zeigt, wie man Alberts späterer Erklärung entnehmen kann, dass er die Abfolge seiner Werke zur Psychologie und Psychophysiologie sowie der Schrift über den Intellekt dem Prinzip der logischen Sachordnung (*ordo rationis*) und nicht der Werthhaftigkeit des Gegenstandes (*ordo dignitatis*) unterordnet.²⁷ Die Bevorzugung des *ordo rationis* gegenüber dem *ordo dignitatis obiecti* geschieht jedoch nicht ohne Rücksichtnahme auf den didaktischen Aspekt des intellekttheoretischen Lehrstücks. Denn Albert zieht die Vermittelbarkeit und Verständlichkeit der Lehre der natürlichen Sachordnung vor:

Wir achten nämlich, wie wir oft erklärt haben, vor allem auf die leichtere Aneignung der Lehre. Deshalb folgen wir bei der Behandlung [von Lehrgehalten] der naturphilosophischen Bücher eher dem Grundsatz einer leichteren Verständlichkeit des Lehrstoffs für den Zuhörer als der natürlichen Sachordnung. Aus diesem Grund halten wir bei der Erörterung der Bücher die in unseren Einführungen vorausgeschickte Ordnung, wo wir die Einteilung der naturphilosophischen Bücher dargelegt haben, nicht ein.²⁸

Der didaktische Aspekt wird letztlich bei der Ausführung des *ordo doctrinae* der einzelnen Schriften zur Psychophysiologie einschließlich der Intellektlehre maßgeblich. Dieser *ordo* setzt, wie man Alberts Vorgehensweise entnehmen

²⁷Diese Vorgehensweise hält Albert für die Naturphilosophie für angemessen, wie er u. a. in *De anima*, I.1.2, ed. C. Stroick, S. 4.42–47, schreibt: “Licet autem sic in prioritatem dignitatis animae scientiam ponamus, tamen in ordine doctrinae inter scientias naturales non ponimus eam primam, quia ordo doctrinae non sequitur prioritatem dignitatis, sed potius ordinem rationis tenet, in quo de communioribus prior est speculatio [...]”; cf. ibidem, I.1.1, S. 3.6–13: “Cum autem iam certum sit nobis de anima esse scientiam, et quod haec scientia est pars naturalis scientiae, facile advertere possumus ordinem illius inter libros scientiae naturalis. Cum enim a communibus omnis incipiat speculatio et communius sit mixtum tantum quam mixtum et animatum, scimus, quod animati notitia est tradenda post notitiam mixtorum in specie consideratorum [...]”.

²⁸ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 478a: “Attendimus enim, sicut saepe protestati sumus, principaliter facilitatem doctrinae; propter quod magis sequimur in tractatione librorum naturalium ordinem quo facilius docetur auditor quam ordinem rerum naturalium. Et hac de causa etiam non tenuimus in exsequendo libros naturales ordinem, quem praelibavimus in prooemiis nostris, ubi divisionem librorum naturalium posuimus”. Cf. IDEM, *De sensu et sensato*, I.1, ed. S. Donati, S. 20.7–10: “Primum autem de primis est dicendum secundum ordinem scientiae naturalis, in qua communia sunt prius nota quoad nos quam particularia, et ideo ab illis debet incipere speculatio”. (Die Kursivschrift zeigt einzelne Worte und Wortgruppen an, die Albert aus der aristotelischen Kommentarvorlage unverändert übernimmt).

kann, bei den basalen Kräften der seelischen Vermögen an und geht zu den höheren über. Aus diesem Grund wird die nutritive Funktion der vegetativen Seelenkräfte zuerst reflektiert; hierauf folgen Erörterungen des Wahrnehmungsvermögens der sinnhaften Seele und des kognitiven Vermögens der rationalen Seele. Da Letzteres sich in seiner Tätigkeit nicht auf den vom Körper getrennten, intellektiven Teil der menschlichen Seele verlässt, sondern auf die äußeren und inneren Sinnesvermögen als seine Werkzeuge zurückgreift, wird nachvollziehbar, warum Albert unmittelbar nach der Erörterung zur Psychophysiologie der Sinnesvermögen eine spezielle Untersuchung über den Intellekt folgen lässt, auf den die Wahrnehmungskräfte der sinnhaften Seele hingeeordnet und von dem ihre Funktionen vollendet werden.²⁹

Wie Albert die unterschiedlichen Prioritätskriterien in der Lehrpraxis in den einzelnen Bereichen umsetzt, zeigt sich hier vielleicht am deutlichsten dann, wenn er die Intellekttheorie mit der Untersuchung über den Intellekt und nicht mit dem Gegenstand des Intellekts, dem Intelligiblen, beginnt. Der Intellekt sei der Natur und der Sache nach früher als das Intelligible, argumentiert er, weil er das Intelligible als seinen formalen Inhalt erzeuge. Das Lehrstück setze deshalb beim Intellekt als solchem an, es wende sich dem Intelligiblen als der Hervorbringung des Intellekts zu und schließe mit der Frage nach Einheit und Differenz von Intellekt und Intelligiblem. Die bei einem derart komplexen und mit seiner inneren Dynamik begriffenen Gegenstandsbereich angewandte Methodik der Untersuchung sichere eine vollkommene *scientia de intellectu et intelligibili*, ein Wissen, das Aristoteles' Schrift *De anima* nicht bereitstellen konnte, stellt Albert im Einleitungskapitel des Lehrstücks fest.³⁰

Zu Beginn seiner Schrift über den Intellekt und das Intelligible macht Albert deutlich, dass er sein ursprüngliches, im *Physik*-Kommentar dargelegtes Konzept der *scientia naturalis* hinsichtlich ihrer Einteilung in Einzeldisziplinen und deren Anordnung nicht aus den Augen verloren hat. Die mit dieser Schrift vorgenommene Änderung an der Reihenfolge der Abfassung seiner auf *De anima* folgenden Traktate, die über die gemeinsamen Tätigkeiten der Seele und des Körpers handeln, rechtfertigt er mit sachimmanenten und didaktischen Gründen. Das Vorziehen des Lehrstücks über den Intellekt und das Intelligible vor die Schrift *De somno et vigilia*, nachdem die Kommentarwerke *De nutrimento et nutribili* und *De sensu et sensato* sowie *De memoria et reminiscencia* bereits abgefasst wurden, erfolge absichtlich und sei gerechtfertigt. Denn ein sicheres

²⁹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I.1.4, ed. B. Geyer, S. 6.25–52; J.A. TELLKAMP, "Albert the Great on Structure and Function of the Inner Senses", *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical & Theological Perspectives*, hrsg. von R.C. Taylor, I.A. Omar, (Marquette Studies in Philosophy, 75), Milwaukee: Marquette University Press, 2012, S. 305–324.

³⁰ Cf. oben Anm. 10.

Wissen über die Traumdeutung und über die Natur der Träume sei nur dann vermittelbar und verständlich, wenn Kenntnisse über den Intellekt und das Intelligible vorausgesetzt werden können. Hierbei bekräftigt Albert zwar die Tatsache, dass die Vernunftkenntnis das Proprium des Menschen, genauer der menschlichen Seele und nicht des Körpers ist, aber er betrachtet sie nicht als ein Hindernis für die Änderung der ursprünglichen, nach Sachkriterien festgelegten Abfolge der abzufassenden Schriftenreihe:

Und darüber [d.h. über die Eigenschaften und Tätigkeiten, die für die Seele und für den Körper des Menschen gemeinsam sind] haben wir schon teilweise auf die uns gewohnte Weise in den Büchern “Über Ernährung und Nahrhaftes” und “Über Wahrnehmung und Wahrgenommenes” erörtert. Es bleiben ferner die Bücher “Über Schlaf und Wachen”, “Über Jugend und Alter”, “Über Ein- und Ausatmen” und “Über sogenannte animalische Bewegungen” sowie “Über Leben und Tod” übrig. Alle diese Bücher handeln von den Tätigkeiten, die für die Seele und für den Körper gemeinsam sind. Da aber die Deutung des Traums und seine Natur sich nur dann angemessen bestimmen lassen, wenn Kenntnisse über den Intellekt und das Intelligible vorausgesetzt werden, müssen wir hier die Wissenschaft über den Intellekt und das Intelligible dazwischenschieben, obwohl Erkennen als solches für die menschliche Seele ohne den Körper eigentümlich ist.³¹

Alberts Ansatz lässt sich daher genetisch, inhaltlich und werksystematisch in folgenden Überlegungen zusammenfassen: Inspiriert durch die Schriften des Aristoteles zur Psychologie und Psychophysiologie sowie durch die Intellektlehre der Peripatetiker, folgt Albert dieser Tradition insofern, als er seine Theorie des Intellekts erstmals in der anthropologischen Synthese *De homine* entwirft und mehr als ein Jahrzehnt später bei der Auslegung von *De anima* des Aristoteles vor allem in “erklärenden Digressionen” abhandelt,³² anschließend sich

³¹ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 477b–478a: “Et de his in parte iam pro modulo nostro expediti sumus in libris *De nutrimento et nutribili* et *De sensu et sensato*. Restant autem adhuc libri *De somno et vigilia*, *De iuventute et senectute*, *De inspiratio- ne et respiratio- ne*, *De motibus qui dicuntur animales*, *De vita et morte*, qui omnes sunt de operibus communibus animae et corporis. Sed quia nequaquam interpretatio somnii et natura eius bene determinabilis est nisi prius scito intellectu et intelligibili, ideo oportet nos hic interponere scientiam de intelligibili et intellectu, licet intelligere animae humanae sit proprium praeter corpus”.

³² Im *De anima*-Kommentar, Buch III, fügt Albert 25 Digressionskapitel ein, von denen 20 die Intellektlehre betreffen. Darin erörtert er die mit seiner Vorlage unterschiedlich zusammenhängenden Fragen, welche Aristoteles entweder nicht hinreichend erläuterte oder gar nicht thematisierte, die aber von den spätantiken Kommentatoren und den jüngeren arabischen Peripatetikern Avicenna, al-Gazālī und Averroes, Alberts wichtigster Vermittler der spätantiken Psychologie, Intellekt- und Erkenntnislehre, behandelt wurden; hierzu cf. u. a. A. SCHNEIDER, *Die Psychologie Alberts des Großen*, Bd. 1, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 4/5), Münster: Aschendorff, 1903, S. 190–195; I. CRAEMER-RUEGENBERG, “Die Seele als Form in

den Schriften des Philosophen zur Psychophysiologie³³ zuwendet und, anders als ursprünglich geplant,³⁴ schon nach dem Traktat *De nutrimento et nutribili* und der Kommentierung von *De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscencia* das erste Buch seiner originalen Werkschöpfung *De intellectu et intelligibili* folgen lässt. Nach der Abfassung des ersten Buches von *De intellectu et intelligibili* nimmt er die Kommentierung bzw. die Rekonstruktion der übrigen Schriften aus dem Verbund der aristotelischen *Parva naturalia* wieder auf. Wahrscheinlich mit oder erst nach der Abfassung von Buch XVI des Großkommentars *De animalibus*, ergänzt er seine Schrift *De intellectu et intelligibili* um ein zweites Buch. Dieses zweite Buch, in dem die Lehre von der natürlichen intellektuellen Vollendung des Menschen entfaltet wird, stellt den Höhepunkt von Alberts Intellekttheorie dar. Inhaltlich und chronologisch liegen die beiden Bücher von *De intellectu et intelligibili*, *De animalibus*, der *Liber de natura et origine animae* und der Metaphysikkommentar eng beieinander. Diese Tatsache manifestiert sich auch durch die wechselseitigen Verweise innerhalb dieser Werke.³⁵ Aus diesem Zusammenhang kann man deutlich erkennen, dass und

einer Hierarchie von Formen”, *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980, S. 59–88; A. DE LIBERA, *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris: Vrin, 1990, S. 215–266; O. PLUTA, “Averroes als Vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias”, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 201–221.

³³Zum Schriftenverbund der aristotelischen *Parva naturalia*, wie dieser durch die griechischen Kommentatoren des Aristoteles und seine Ausleger im lateinischen Mittelalter und in der Renaissance gebildet wurde, zählen folgende neun Opuscula: *De sensu et sensibilibus*, *De memoria et reminiscencia*, *De somno et vigilia*, *De insomniis*, *De divinatione per somnum*, *De longitudine et brevitate vitae*, *De iuventute et senectute*, *De respiratione*, *De morte et vita*. Cf. J. BARTHÉLEMY-SAINTE-HILAIRE, *Psychologie d’Aristote. Opuscules (Parva naturalia)*, traduits en français pour la première fois et accompagnés de notes perpétuelles, Paris: Dumont, 1847; P. DE LEEMANS, “Secundum viam naturae et doctrinae. Lire le *De motu animalium* et les *Parva naturalia* d’Aristote au Moyen Âge”, *Les “Parva naturalia” d’Aristote. Fortune antique et médiévale*, hrsg. von Ch. Grellard, P.-M. Morel, (Philosophie, 28), Paris: Publications de la Sorbonne, 2010, S. 197–220.

³⁴Cf. oben Anm. 10.

³⁵Während Albert das zweite Buch von *De intellectu et intelligibili* schrieb, war sein Metaphysikkommentar — zumindest ab Buch V — noch nicht vollendet; cf. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, II.10, ed. A. Borgnet, S. 518b (der Text der unkritischen Ausgabe wird gemäß der aktuellen Fassung der von S. Donati vorbereiteten kritischen Edition dieser Schrift durchgehend korrigiert): “hoc autem in *Prima philosophia* erit demonstratum [...] de quo in prima philosophia probabimus”. Der *Liber de natura et origine animae* folgt offensichtlich auf die beiden Bücher von *De intellectu et intelligibili*, cf. *Liber de natura et origine animae*, Indices (Auctores ab Alberto ipso allegati), ed. B. Geyer, S. 322. Für die Rückverweise auf *De intellectu et intelligibili* im Metaphysikkommentar (ab Buch V) cf. ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, VI–XIII, Indices (Auctores ab Alberto ipso allegati), ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/2), Münster: Aschendorff, 1964, S. 601.

wie die Intellektlehre, Naturphilosophie und Metaphysik bei Albert eng miteinander verbunden sind und ineinandergreifen.

Die Gründe für die Abfassung und die Anreihung der Schrift *De intellectu et intelligibili* an seine Kommentare zu den *Parva naturalia* des Aristoteles — obwohl dieses Werk keine Textvorlage unter den Letzteren hat — legt Albert schon in den ersten Zeilen des Einleitungskapitels dar. Er habe von Anbeginn dieses Werkes³⁶ deutlich gemacht, schreibt er, dass die Einsichten über die Seele an sich, die in *De anima* zusammengefasst sind, keine Vollständigkeit der psychologischen Wissenschaft ergeben. Es sei notwendig, sie um Kenntnisse über jene Gegenstände zu ergänzen, welche die eigentümlichen Affektionen der Seelenteile bedingen. In den Traktaten, die an *De anima* anschließen, gelte es daher zu erforschen, welche von diesen Gegenständen nur für die Seele und welche für die Seele und für den Körper gemeinsam eigentümlich seien. Mit anderen Worten geht es Albert um eine tiefere Erforschung psychischer Zustände, Empfindungen und Affektionen, die durch endogene und exogene Faktoren verursacht werden, solcher also, die einerseits in der Seele angelegt sind und durch sie selbst hervorgebracht werden und die andererseits durch das Zusammenwirken von Seele und Körper zustande kommen, auf die sich die Seele mittels des Körpers bezieht. Ist Letzteres durch die vegetative und sinnenhafte Seele naturgemäß instanziiert, lässt Albert wissen, so leuchtet ein, dass die seelischen Zustände und Wirkungen endogener Art ihren Grund in der vom Körper getrennten, rationalen Seele haben müssen. Aus diesem Grund bezeichneten die älteren Peripatetiker, wie Albert vermerkt, die Wissenschaften von den psychophysiologischen Vorgängen als “Wissenschaften von den Werken, die für die Seele und für den Körper gemeinsam sind”:

Wie wir von Anbeginn dieses Werkes gesagt haben, verfügt man anhand dessen, was über die Seele an sich im Buch “Über die Seele” bestimmt worden ist, nicht über ein genügend vollständiges Wissen über die Seele. Denn man muss dazu noch über Gegenstände wissen, die den Seelenteilen eigentümliche Affektionen zutragen. Einige von diesen Gegenständen aber, die das eigentümlich Affizierende für die Teile bzw. Vermögen der Seele sind, tragen der Seele die eigentümlichen Affektionen zu, andere hingegen die der Seele und dem Körper gemeinsamen. Die gemeinsamen [Affektionen] trägt nämlich alles derart Beschaffene zu, hinsichtlich dessen sich die wirkende Seele eines körperlichen Werkzeugs bedient, wie bei allem, was sich auf die vegetative und sinnenhafte Seele bezieht. Deshalb bezeichneten auch die älteren Peripatetiker Wissenschaften von

³⁶Mit “diesem Werk” meint Albert offenbar seine bereits begonnene Erklärung der *Parva naturalia* des Aristoteles und die zu diesem Zeitpunkt fertiggestellten Traktate *De nutrimento et nutribili*, *De sensu et sensato* und *De memoria et reminiscencia*.

solchen Dingen als die Wissenschaften von Werken, die für die Seele und den Körper gemeinsam sind.³⁷

Blicken wir einmal zurück und heben die Aspekte hervor, die für unsere bisherige Darstellung und für den nächsten Schritt wesentlich sind. Im Anschluss an die aristotelische Psychologie und Psychophysiologie etabliert Albert eine Wissenschaft über den Intellekt und das Intelligible. Wie innovativ und weitsichtig sein Unterfangen war, lässt sich daran messen, dass es seit mehreren Jahren ein *neues* philosophisches Fach unter den Namen „Philosophie des Geistes“ oder „Philosophy of Mind“ an den Universitäten gibt.³⁸ Der Name der von Albert eingeführten Wissenschaft ist mit ihrem Gegenstand identisch, obwohl die nominelle Zweiteilung des Gegenstandes eine Aufhebung dieser Einheit suggerieren könnte. Dennoch, da der Mensch als Mensch unter der Rücksicht seines natürlichen Konstitutionsprinzips begriffen wird, welches der Intellekt ist und dieser über seinen formalen Erkenntnisinhalt, das Intelligible, bestimmt wird, definiert Albert diese Wissenschaft als *eine* aufgrund dieses Gegenstandes. Die Bestimmung der Eigenart und Einheitlichkeit des Gegenstandes der *scientia de intellectu et intelligibili* entscheidet nicht nur über ihre eigenen Prinzipien, Methoden und Ziele, sondern erklärt neben ihrer Zugehörigkeit zu den aristotelischen Biowissenschaften ihre Priorität gegenüber den botanischen und zoologischen Wissenschaften. Folglich wird ihr eine Scharnierstellung eingeräumt, an der sie — die *scientia de intellectu et intelligibili* — und die Metaphysik ineinander übergehen.

Die Erkenntnisbemühungen um den menschlichen Intellekt haben nach Albert nicht nur die Gewinnung von Wissen, das die aristotelische Psychologie ergänzen sollte, zum Ziel. Denn sie weisen zugleich einen subjektbezogenen, perfektionierenden Charakter auf, der einen existenziellen Wert für den Menschen als Mensch darstellt. Er besteht in der Selbsterkenntnis, insofern der Mensch auf diese Weise begreift, was er ist, nämlich, mit Aristoteles gesprochen, allein der Intellekt (*solus intellectus*). In dieser Selbsterkenntnis sieht Albert mit den Peripatetikern einerseits die Voraussetzung für die Erkenntnis des

³⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 477a–b: „Sicut a principio istius operis diximus, scientia de anima non satis complete habetur ex hoc quod de anima secundum seipsam in libro *De anima* determinatum est. Oportet enim scire cum hoc de obiectis, quae proprias animae partibus inferunt passionem. Horum autem obiectorum quorum propria passiva pro partibus sive potentiis habet anima, quaedam proprias passionem inferunt animae, quaedam autem communes animae et corpori. Communes enim inferunt passionem quaecumque sunt talia, circa quae operans anima instrumento utitur corporeo, ut quaecumque sunt circa vegetabilem et sensibilem animam. Propter quod etiam Peripatetici veteres scientias de talibus scientias de operibus communibus animae et corporis vocaverunt“.

³⁸ Cf. E. RUNGALDIER, *Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem*, (Lectio Albertina, 11), Münster: Aschendorff, 2010, S. 7.

Prinzips, das der Glückseligkeit des Menschen zugrunde liegt.³⁹ Andererseits verbindet er mit der Selbsterkenntnis die Einsicht in die Natur des menschlichen Intellektes, seine Universalität und Partikularität, die er in kritischer Auseinandersetzung mit seinen peripatetischen Quellen für seine Wissenschaft des Intellekts und des Intelligiblen sichert.

III

Als Albert mit der Abfassung von *De intellectu et intelligibili* begann, standen ihm mehrere Schriften griechischer und islamisch-arabischer Peripatetiker als Vorbilder und Quellen zur Verfügung, die er zum Teil bereits in seinem intellekttheoretischen Lehrstück in *De homine* benutzte und über die er ein durchweg positives Urteil abgibt. Zu ihnen zählen u. a. die Schriften des griechischen Aristoteles-Exegeten Alexander von Aphrodisias (2./3. Jh.) und der von Eustratius von Nizäa (11./12. Jh.) verfasste Kommentar zur *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles, die Traktate über den Intellekt der islamisch-arabischen Denker Alkindi (9. Jh.) und al-Fārābī (9./10. Jh.), ferner der von Albert der aristotelischen Tradition zugewiesene *Liber de causis* (9. Jh.) und schließlich die Paraphrase bzw. der Kommentar zu Aristoteles' *De anima* von Avicenna (gest. 1037) und Averroes (gest. 1198). Erwähnt seien auch einige theologische Quellen, darunter die Schriften des Augustinus und des Pseudo-Dionysius Areopagita, deren Einflüsse auf Alberts Intellektlehre besonders in der frühen Phase ihrer Entwicklung, aber auch in *De intellectu et intelligibili* eine nicht zu unterschätzende Rolle spielen. Sie bilden neben der aristotelischen Grundlage, die primär das dritte Buch von *De anima* darstellt, Alberts Inspirationsquelle bei der Entfaltung der intellekttheoretischen Ansätze des Aristoteles und bei der Ausformulierung seiner eigenen Theorie des Intellekts. Ihnen verdankt Albert seine Kenntnisse von Lehrmeinungen einiger "älterer" griechischer und jüngerer arabischer Peripatetiker, auf deren Schriften er keinen unmittelbaren Zugriff hatte. Welche Autoren und Quellen unter seine Bezeichnung der "älteren

³⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 478a–b: "Cum autem secundum probabiliore Philosophos intellectus faciat intelligibile in forma intelligibilitatis, oportet nos prius loqui de natura intellectus secundum quod est intellectus, et deinde de intelligibili secundum quod est intelligibile, et demum de unitate et diversitate intellectus secundum intelligibilia: quia his cognitio perfecte satis habetur scientia de intellectu et intelligibili. Operae pretium autem est hujusmodi investigare, quia his scitis et homo scit, quid proprie est, cum sit solus intellectus, ut dixit Aristoteles in decimo *Ethicorum*, et scit insuper principium inter ea quae faciunt in ipso felicitatem contemplativam. Incipientes igitur investigare naturam intellectus in primis ponemus, quae secundum naturam sunt priora".

Peripatetiker”⁴⁰ fallen, geht zwar aus seiner Aussage nicht hervor, aber seinen späteren Schriften kann man entnehmen, dass es sich um Aristoteles mit seiner spätantiken Gefolgschaft und seine Interpreten Theophrast, Alexander von Aphrodisias, Porphyrius, Themistius sowie auch um den *Liber de causis* handelt. Die arabischen Denker al-Fārābī, Avicenna, al-Ġazālī und Averroes rechnete er hingegen zum Kreis der jüngeren Peripatetiker.⁴¹ Die philosophiesystematischen und hermeneutischen Koordinaten seiner Lehre — auf der einen Seite die Autorität der Peripatetiker mit Aristoteles als ihrem Haupt, auf der anderen Seite die Rationalität und Beweisbarkeit — machten es allerdings möglich, relevante Interpretationen unterschiedlicher Provenienz, darunter auch von Platon und den Neuplatonikern, nach diesen Kriterien in sein Konzept zu integrieren:

Bei der Darlegung der Lehre über den Intellekt und das Intelligible werden wir all das voraussetzen, was im dritten Buch unserer Schrift *De anima* zutreffend festgehalten wurde. Alles aber, was hier untersucht werden zu müssen scheint, werden wir insofern behandeln, als wir dies durch Beweis und Vernunftgründe erforschen können. Hierbei werden wir in die Fußstapfen unseres Vorbildes treten, dessen Schrift über diese Wissenschaft wir zwar nicht gesehen haben, aber wir haben dennoch viele und gut ausgearbeitete Bücher und Briefe seiner Schüler zu diesem Gegenstand durchgesehen. Gelegentlich werden wir auch Platon in Erinnerung rufen, sofern er den Ansichten der Peripatetiker im keinerlei Weise widerspricht.⁴²

⁴⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 477b: “Peripatetici veteres”.

⁴¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4, ed. A. Borgnet, S. 482a (Theophrastus, Dionysius et alii Philosophi); ibidem, I.2.2, S. 492b (“Peripatetici fere omnes, Avicenna videlicet, et Algazel, et Averroes, et Abubacher [i.e. Ibn Bāḡḡa alias Avempace] et alii quampures”); IDEM, *De causis et processu universitatis a prima causa*, I.2.7, ed. W. Fauser, S. 32.54–55; ibidem, I.4.7, S. 53.3–5. Albert hatte keinen direkten Zugang zu den Schriften von Themistius und Ibn Bāḡḡa oder Johannes Philoponos; seine Kenntnisse ihrer Lehransichten verdankte er Averroes. Zum Einfluss der Intellektspekulation der älteren und der jüngeren, insbesondere der arabischen Peripatetiker auf Albert siehe: J. BACH, *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Noetik*, Wien: Braumüller, 1881 (Reprint 1966); D.N. HASSE, “Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik”; IDEM, “The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources”; J. MÜLLER, “Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus“, *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. Speer, L. Wegener, (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin – New York: De Gruyter, 2006, S. 545–568.

⁴² ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1, ed. A. Borgnet, S. 478a: “Determinantes autem de intellectu et intelligibili supponemus quaecumque in tertio libro nostro *De anima* convenienter determinata sunt. Quaecumque vero hic inquirenda esse videntur, quantum per demonstrationem et rationem investigare poterimus, tractabimus, sequentes principis nostri vestigia, cuius licet librum de hac scientia non viderimus, tamen discipulorum eius de hac materia plurimos et bene tractatos perspeximus libros et epistulas. Interdum et Platonis recordabimur in his in quibus Peripateticorum sententiis in nullo contradicit”.

Der Leser von Alberts *De intellectu et intelligibili* wird schon auf den ersten Seiten mit einer neuplatonisch geprägten, emanatistischen Interpretation des Ursprungs von Intellekt und Erkenntnis sowie von allen Formstufen der hierarchisch aufgefassten Seinswirklichkeit (Sein, Leben, Wahrnehmen und Erkennen) konfrontiert. Bei dieser Interpretation, deren hermeneutische Potenziale Albert bereits im Sentenzenkommentar herausstellt und in Grundzügen umreißt — er spricht dort von einer gewichtigen Frage nach dem Hervorströmen alles Geschöpflichen aus Gott —,⁴³ rekurriert er auf seinen eigenen Kommentar zu *De anima* und auf die „bestbewährten“ (*probatissimi*) Peripatetiker, zu denen ganz offenkundig Aristoteles, eine mit dessen Namen verbundene *Epistula de universitatis principio* und der *Liber de causis*, Avicenna und Eustratius gehören.⁴⁴ Wie zu Beginn seiner Schrift über den Intellekt und das Intelligible angekündigt, nimmt er wiederholt Bezug auf Platon (*Timaeus*) und deutet dessen Position im Sinne seiner im Wesentlichen an dem *Liber de causis* und der von Pseudo-Dionysius Areopagita orientierten Emanationslehre. Die formale Emanation der Seinswirklichkeit aus der Ersten Ursache begreift er mit einer einzigen Ausnahme, nämlich des Intellekts, als durch die sekundären Ursachen vermittelt und deutet sie in einer Weise, die es erlaubt, sie als eine von den genannten Autoritäten einhellig gestützte Auffassung zu verstehen.⁴⁵ Wenn Albert hinzufügt, dass die sekundären Ursachen von den Philosophen *intelligentiae caelestes* genannt werden, ist offenkundig, dass er damit in erster Linie den *Liber de causis*, die islamisch-arabischen Philosophen und Isaac Israëli meint. Die avicennische Lesart der Emanation lehnt er im Sentenzenkommentar noch vehement ab. Im Physikkommentar (VIII 1 15) deutet er an, dass die Emanationslehre im Allgemeinen trotz einiger Vorbehalte ein epistemisch nützlich Modell bereitstellt.⁴⁶ Es überrascht deshalb nicht mehr, wenn er zu Beginn von

⁴³ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in Sententiarum*, II.1.12, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 27), Paris: Vives, 1894, S. 32a: „Gravis autem quaestio incidit circa primum, de fluxu omnium creatorum a Deo, et tenet haec quaestio fructus totius scientiae istius, si posset bene investigari“.

⁴⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.1–3, ed. A. Borgnet, S. 478a, 479b, 480b.

⁴⁵ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.2–3, ed. A. Borgnet, S. 478b–481a. Die Auffassung vom transzendenten Ursprung des menschlichen Intellekts verdeutlicht Albert bereits im Frühwerk *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, S. 81–88; er tut dies in besonderer Weise in der Schrift *Liber de natura et origine animae*, I.5, ed. B. Geyer, S. 12.70–14.43; H. ANZULEWICZ, „Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen“, *Studia Mediewistyczne*, Nr. 33 (1998), S. 44–48; J.R. SÖDER, „Νοῦς θῆραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles“, *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Subsidia Albertina, 1), Münster: Aschendorff, 2005, S. 375–398.

⁴⁶ ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, VIII.1.15, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/2), Münster: Aschendorff, 1993, S. 580.45–70. Zu Alberts Emanationslehre

De intellectu et intelligibili und am Anfang des Metaphysikkomentars dieses Modell epistemologisch und am Schluss der Schrift über den Intellekt ontologisch adaptiert.

Die Wirksamkeit des *Liber de causis*, für den der Name des Aristoteles (bzw. des Philosophen) als Platzhalter vielfach verwendet wird, ist zu Beginn der Schrift *De intellectu et intelligibili*, Buch I Tr. 1, unverkennbar. Der von Avicenna und einigen anderen arabischen Philosophen vertretenen Auffassung der Emanation der *anima cognitiva* aus der untersten supralunaren Intelligenz und der Ansicht, Lebewesen und deren Seelen würden von den Himmelskörpern verursacht und gelenkt, steht Albert jedoch kritisch gegenüber. Er lehnt auch hier wie schon andernorts die Ursächlichkeit des kognitiven Vermögens in der Intelligenz des untersten Himmelskreises und die daher entstehende Abhängigkeit der Erkenntnis und der Affekte von dieser Ursache, genauer von der Bewegung der Gestirne, ab. Wenn Albert seine Auffassung, die Seele werde nicht durch die Bewegungen der Himmelskörper in ihren kognitiven und affektiven Operationen eingeschränkt, durch die Lehransichten aller Peripatetiker und des Ptolemäus als abgesichert zu sein ausgibt, kann dies nicht wörtlich verstanden werden, denn die von ihm abgelehnte Position des astralen Determinismus ist eine für die islamisch-arabischen Philosophen typische Lehrmeinung gewesen.⁴⁷

Alberts emanatistischer Interpretation des Hervorgangs der Formen von Sein, Leben, Wahrnehmen und Erkennen liegt ein Konzept zugrunde, das die Rückführung der Kausalität auf die Erste Ursache und die Verneinung der univoken Kausalität von Sekundärursachen philosophisch absichert. Die *causa univoca* der Emanation ist demnach die Erste Ursache, während die Sekundärursachen gleichsam als Werkzeuge der Ersten Ursache deren Gutheiten ausfallen und sie durch die Himmelsbewegung in die Materie einführen. Die Emanation wird von Albert in Absetzung von Avicennas Auffassung im Sinne des *Liber de causis* als ein natürlicher Prozess hierarchisch geordneter Verursachung begriffen, in dem das *creative* Wirken der Ersten Ursache durch die sekundären Ursachen bis zu den allerletzten Wirkursachen hineinreicht. Auf diese Weise ist die ontologische Rückbindung der letztwirkenden Ursache durch die mittleren

cf. H. ANZULEWICZ, "Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung", *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff, 2009, S. 219–242.

⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4, ed. A. Borgnet, S. 481b: "Quod autem anima praecipue humana sub motibus astrorum sic restringatur contra omnes est Peripateticos et contra Ptolemaeum. Ipsa enim et superiora sphaeris apprehendit et ab his ad quae motus astrorum inclinatur, libere avertitur, et alia avertit per sapientiam in intellectum, sicut testatur Ptolemaeus". Cf. H. ANZULEWICZ, "Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung", *Disputatio Philosophica*, Nr. 1 (2000), S. 141–152.

Ursachen an die Erste Ursache gegeben. Dieses ontologische Verhältnis kommt dadurch zum Ausdruck, dass “alles, was existiert, nach gewisser Gutheit der Ersten Ursache verlangt und aufgrund dieses Verlangens wirkt, was es auch immer wirkt”.⁴⁸

Die emanatistisch interpretierte Verursachung führt Albert bis auf Platons *Timaios* zurück und stellt sie als einen durch kosmische Intelligenzen vermittelten Abstieg einer identischen Reihe von praktischen Formen in die Materie, in der sie eine differenzierte Bestimmung empfangen, dar. Er weist darauf hin, dass in der neuplatonischen Fortführung dieses Gedankens die Seele als “das Werkzeug der Intelligenz” (*instrumentum intelligentiae*) und das Zugrundeliegende für ihre Illumination (*subiectum illuminationibus eius*) aufgefasst wird:

Es besteht nämlich bei allen Intelligenzen eine Ordnung der praktischen Formen, die durch sie in die Materie der entstehbaren Dinge herabsteigt. Und die Formen sind bei allen [Intelligenzen zwar] dieselben, aber bei den niederen Dingen mehr und mehr bestimmt, so wie die Form des Lichtes in der Sonne, in der Luft, in der Wolke und im begrenzten Körper dieselbe ist, wenngleich das Licht entsprechend dem zunehmenden Herabsteigen von der Sonne mehr und mehr eingeeengt und zur Natur der Farbe bestimmt wird. [...] Denn sofern spätere Philosophen überliefert haben, dass die Seelen durch die Intelligenzen verursacht und ausgegossen sind, haben sie die besagte Art und Weise des Fließens verstanden. Und aus diesem Grund haben sie auch angenommen, dass die Seele durch die Intelligenz geprägt wird und, in diesem Sinne durchaus Wahres sagend, dass sie das Werkzeug der Intelligenz ist, wie das Zugrundliegende ihrer Erleuchtung [...].⁴⁹

Im Gegensatz zu Avicenna betont Albert, dass “der erste und ganze Ursprung der Seele und der Natur” der Ausfluss aus der Ersten Ursache ist, während die sekundären Ursachen nur eine instrumentelle Funktion erfüllen, indem sie für

⁴⁸ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4, ed. A. Borgnet, S. 482a: “Amplius non ideo est ordo primi ad media et mediorum ad ultima quod aliquid causetur in ultimis a mediis, quod a causa prima non sit perfectum. Et dico de his causatis, quae nomine suo aliquam dicunt nobilitatem; aliter enim ex ultimis per media non fieret recursus ad primum. Et hoc esse non potest, cum omne quod est, aliquam bonitatem primae causae desideret et propter illam agat quidquid agit”.

⁴⁹ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4, ed. A. Borgnet, S. 482b: “Est enim in omnibus intelligentiis ordo formarum practicarum, qui per ipsas in materiam generabilium descendit, et sunt formae in omnibus eadem, sed in inferioribus magis et magis determinatae, sicut forma lucis eadem in sole et aëre et nube et corpore terminato, licet lumen secundum quod magis descendit a sole magis et magis coartetur et determinetur ad naturam coloris. [...] Quotquot autem posteriorum philosophorum animas ab intelligentiis causatas et profluxas esse tradiderunt, hunc modum fluxus, qui dictus est, intellexerunt. Et hac de causa etiam animam imprimi ab intelligentia posuerunt et esse eam instrumentum intelligentiae, ut subiectum illuminationibus eius, in hoc verum utique dicentes”.

die Bestimmung und Neigung der emanieren Naturen zu der Materie hin auf organische Weise aufkommen. Mit seiner modifizierten emanatistischen Auffassung des Hervorgehens der rationalen Seele aus der Ersten Ursache lehnt sich Albert an die platonisch-neuplatonische Tradition an und verweist auf ihre Aufarbeitung in seinen Kommentaren zu *De caelo* und *De anima* sowie die in diesem Sinne bereits im Frühwerk interpretierte Stelle aus dem *Liber de motu cordis* des Alfred von Sareshel:

Auch durch das Ausgeführte ist genügend klar, wie die Beweger der niederen Himmelssphären ausgießen und wie sie es nicht ausgießen. Denn das erste und das ganze Ausgießen der Seele und der gesamten Natur erfolgt aus der ersten Ursache. Die niederen Kreisbahnen indes wirken, indem sie die Naturen zur Materie hin bestimmen und neigen. Deshalb sagt Platon, dass die Seele in jeder beliebigen Kreisbahn etwas empfängt: Gedächtnis in der Kreisbahn des Saturns und anderes in anderen [Kreisbahnen], wie wir im ersten [Buch] *Über die Seele* bestimmt haben. Und gemäß dieser Art und Weise rührt die Wesenheit der Seele ganz und allein von der ersten Ursache her. Ihr Anschluss an den Körper indes und ihre Bestimmung zum Körper hin geschieht durch andere, die der Ersten Ursache auf Art der Werkzeuge dienen; und hinsichtlich des Lenkens bei Erleuchtungen und des Bewegens bei Bewegungen des Körpers untersteht sie den Intelligenzen anderer Kreisbahnen.⁵⁰

Sind die maßgeblichen Exponenten der von Albert hier aufgearbeiteten Tradition der *Liber de causis* und Platon, wie die quellenkritische Durchsicht der zuvor erwähnten Texte zeigt, so ist es auch zunächst augenscheinlich, dass Avicennas Emanationslehre mit Bezug auf den Intellekt (und auch im Ganzen) korrigiert wird. Die Psychologie und Intellektlehre des Averroes hingegen, mit der Albert im *De anima*-Kommentar bis auf die Frage des einen überindividuellen und für alle Menschen gemeinsamen *intellectus agens* weitestgehend übereinstimmt,⁵¹

⁵⁰ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4, ed. A. Borgnet, S. 483a: "Per ista etiam quae dicta sunt, satis patet, qualiter motores inferiorum sphaerarum fundant, et qualiter non. Prima enim et tota fusio animae et omnis naturae est a prima causa. Inferiores autem orbis operantur organice determinando et inclinando naturas ad materiam. Propter quod Plato dixit, quod in quolibet orbe anima aliquid accipit, memoriam quidem in orbe Saturni, et alia in aliis, sicut in primo *De anima* determinavimus. Et secundum hunc modum essentia animae est a prima causa tota et sola, applicatio autem et determinatio ad corpus est ab aliis instrumentaliter primae causae deservientibus, et quoad hoc regenda in illuminationibus et movenda motibus corporalibus, subicitur intelligentiis aliorum orbium". Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, S. 18.12–14 (mit Quellenangaben): "In libro vero *De motu cordis* sic diffinitur: 'Anima est substantia incorporea, illuminationum quae sunt a primo secunda relatione perceptibilis'. IDEM, *De caelo et mundo*, II.2.6, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 5/1), Münster: Aschendorff, 1971, S. 138.40–139.7; IDEM, *De anima*, I.2.7, ed. C. Stroick, S. 34.29–38.

⁵¹ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, III.3.11, ed. C. Stroick, S. 221.9–14.70–72: "Nos autem in paucis dissentimus ab Averroee, qui inducit istam quaestionem in *Commento super librum*

bleibt hier scheinbar gänzlich im Hintergrund. Ist dieser anfängliche Befund für die gesamte Schrift *De intellectu et intelligibili* kennzeichnend?

Dass dem nicht so ist, zeigt sich an der von Averroes vertretenen Auffassung der Einzigkeit des überindividuellen tätigen Intellekts, die Albert, wie eingangs angemerkt, im siebten Kapitel des ersten Traktates von Buch I seiner Schrift *De intellectu et intelligibili* aufgreift. Man wird ferner nicht fehlgehen, wenn man annimmt, Albert schließe Averroes von Fall zu Fall in seine Reflexion mit ein, wenn er sich auf *omnes Peripatetici, probabiliore philosophi* oder *philosophi* beruft.⁵²

Die erste explizite Anknüpfung an Averroes in *De intellectu et intelligibili* findet man, wie eben erwähnt, bei der Erörterung der Frage, ob eine intellektuelle Natur in Wirklichkeit allgemein oder partikulär ist.⁵³ Averroes wird in diesem Kontext zusammen mit Ibn Bāḡḡa (‘‘Abubacher’’) und anderen islamisch-arabischen, namentlich nicht genannten Philosophen als der Verfechter der Auffassung eines überindividuellen, allgemeinen Intellekts, der für jeden Menschen nur mittels der Vorstellung und der Sinneswahrnehmung aneignungsfähig sei, angeführt.⁵⁴ Es ist interessant zu sehen, wie Albert die Position des Averroes in dieser Schrift darstellt und wie sich diese Darstellung gegenüber seinem früheren, in Kommentar zu *De anima* sowie in *De homine* dargelegten Verständnis des Problems verhält.

De anima. Convenit tamen Averroes cum omnibus aliis fere philosophis in hoc, quod dicit intellectum agentem esse separatum et non coniunctum animae. [...] In causa autem [sc. coniunctionis], quam inducimus, et modo convenimus cum Averroee in toto et cum Avempeche et in parte cum Alfarabio”; ibidem, III.2.12, S. 194.78–79: ‘‘Et in hac sententia convenit nobiscum Averroes in *Commento de anima*”; ibidem, III.2.7, S. 186.57–58: ‘‘Et in veritate in ista solutione bene satisfacit et verum dicit Averroes’’.

⁵² Cf. oben Anm. 41. ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.4–6, ed. A. Borgnet, S. 481b, 483b, 486b.

⁵³ Siehe oben Anm. 9.

⁵⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488a: ‘‘Abubacher et Averroes et multi alii intellectum universalem esse posuerunt, nec appropriabilem nobis nisi per imaginationem et sensum, sicut diximus in libro *De anima*’’. Zu Ibn Bāḡḡa, i.e. Abu Bakr Muhammad Ibn Yahya Ibn As-Say’igh Ibn Bāḡḡa — Albert zitiert ihn unter den Namen des ‘‘Abubacher’’ oder Avempace — cf. F.S. CRAWFORD, ‘‘Prolegomena’’, in: AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, rec. F. Stuart Crawford, Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1953, S. XII, 575, 577; L.X. LÓPEZ-FARJEAT, ‘‘Avempace en el *De anima* de Alberto Magno. Algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas’’, *Tópicos*, Nr. 29 (2005), S. 194, Anm. 44; R.C. TAYLOR, TH.-A. DRUART, ‘‘Introduction’’, in: AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA, *Long Commentary on the ‘De Anima’ of Aristotle. Translated and with notes*, New Haven – London: Yale University Press, 2009, S. LXXXIX, Anm. 163; L.X. LÓPEZ-FARJEAT, ‘‘Albert the Great between Avempace and Averroes on the Knowledge of Separate Forms’’, *Proceedings of the ACPA*, Nr. 86 (2013), 2013, S. 99, Anm. 12; oben Anm. 41.

Die Auffassung des Intellekts als eine überindividuelle, allgemeine und unsterbliche Natur ist nach Albert eine Position, die Ibn Bāḡḡa, Averroes und andere islamisch-arabische Peripatetiker teilten und auf vielfache Weise begründeten. Aus der unterstellten Vielzahl der Begründungsversuche wählt er drei, die ihm offenbar durch logische Stringenz und Wahrheit ihrer Prämissen auffallen; er qualifiziert sie als die vorzüglichsten Beweisgänge und stellt sie kurz vor. Es wird hierbei deutlich, dass es ihm nicht auf die Autorität der herangezogenen Quellen als solche ankommt, sondern auf die Beweiskraft der Argumente, die rationalen Gründe und Bedingungen, die er im Einleitungskapitel der Schrift zu den Leitprinzipien seiner wissenschaftlichen Forschung erklärt hatte.⁵⁵ Aus den Prämissen des ersten Beweises wird nun geschlossen, dass der Intellekt seiner Natur nach notwendigerweise allgemein ist, weil er naturgemäß das Allgemeine erfasst und weil das Allgemeine als solches in ihm seinen eigentlichen Ort hat.⁵⁶ Der zweite Beweisgang setzt bei der Getrenntheit des Intellekts an, die der Materie als dem Individuationsprinzip entgegengesetzt wird.⁵⁷ Der dritte, letzte und als der wichtigste bezeichnete Beweis zielt auf den Ausschluss einer für den Intellekt "eigentümlichen Materie", die das Prinzip seiner Individuation wäre.⁵⁸

Welche Stellung bezieht Albert zu dieser Auffassung und ihrer Begründung in *De intellectu et intelligibili*? Deutet sich nicht bei ihm in der Fragestellung und in ihrer Lösung eine Verschiebung der Akzente gegenüber dem Frühwerk *De homine* und dem Kommentar zu *De anima* sowie eine stärkere Differenzierung des als höchst problematisch empfundenen und polemisch diskutierten Aspekts der Intellektlehre des Averroes an?

Im Brennpunkt von Alberts Ausführungen steht die Frage, ob der Intellekt seiner Natur nach allgemein (*universalis*) oder bestimmt, partikulär und individuiert ist.⁵⁹ Die konzise Erörterung in *De intellectu et intelligibili* lässt an

⁵⁵ Cf. oben Anm. 42.

⁵⁶ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 487b: "omne quod suscipit aliquid, suscipit illud secundum suae propriae naturae potestatem; intellectus autem recipit in se universale, neque est universale secundum quod hujusmodi nisi in intellectu; oportet igitur quod natura intellectus sit universalis, quia si esset individua, individuaretur omne id quod est in ipso. Omnis enim forma individuatur per individuationem sui subiecti in quo est".

⁵⁷ Ibidem, S. 488a: "natura intellectualis est substantia separata a materia; omnis autem individualitas est per materiam, et ideo intellectum dixerunt esse universalem".

⁵⁸ Ibidem: "si esset individuus, non esset individuus nisi ad materiam propriam, et tunc sicut visus, qui coniunctus est cuidam materiae propriae, non recipit nisi proportionata illi materiae et non alia, ita intellectus non reciperet nisi quaedam materiae suae proportionata et non reciperet omnia. Hoc autem falsum est; igitur ipse intellectus non est individuus".

⁵⁹ Thomas von Aquin scheint sich in dieser Frage von seinem Lehrer insofern zu unterscheiden, als er weder die drei Attribute Bestimmtheit, Partikularität und Individuation derart verschränkt zu sehen vermag noch die Individuierung als Partikularität begreift. Cf. oben Anm. 13;

Sachlichkeit und Nachdruck vor dem Hintergrund der mit Alberts Beteiligung öffentlich und zeitnah ausgetragenen Kontroverse um die numerische und spezifische Einheit des getrennten, allen Menschen gemeinsamen Intellekts nichts fehlen.⁶⁰ Eine eingehendere Auseinandersetzung mit der Auffassung des Averroes und dessen Irrtum wäre redundant, gibt Albert wiederholt zu erkennen, da sie schon in seinem *De anima*-Kommentar stattgefunden habe.⁶¹ Zu “der Ansicht und dem Irrtum” des Averroes bezieht er hier ähnlich klar und differenziert Stellung wie im Kommentar zu *De anima*:

Wenn man behauptete, dass der allgemeine Intellekt in allen Seelen wesenhaft identisch ist, folgte hieraus viel Unsinn, wovon wir im Buch “Über die Seele” sprachen; und deshalb scheint uns, dass eine intellektuelle Natur in ihrer Gattung wie die Sonne in der Gattung der Körper ist. Denn wir wissen, dass die Sonne der Zahl nach ein Individuum ist und dass ihr Licht in zweifacher Weise betrachtet wird. Betrachtet man [das Licht] so, wie es in der Sonne ist, ist es der Zahl nach *eine* Form der Sonne. Fasst man aber das Licht so auf, wie es aus der Sonne hervorgeht, ist es allgemein, indem es alles Durchsichtige erleuchtet, [und zwar] sowohl das durchgängig [Durchsichtige], welches es dem Akt nach leuchtend macht, als auch das nicht durchgängig [Durchsichtige], welches es farbig macht, wie wir im ersten Buch [der Schrift] *Über Wahrnehmung und Wahrgenommenes* dargelegt haben; und [das Licht], auf diese Weise betrachtet, bewirkt und erzeugt vieles.⁶²

R.C. TAYLOR, “Aquinas and ‘the Arabs’: Aquinas First Critical Encounter with the Doctrines of Avicenna and Averroes on the Intellect, *In 2 Sent. D. 17, Q. 2, A. 1*”, *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, hrsg. von L.X. López-Farjeat, J.A. Tellkamp, (Sic et Non), Paris: Vrin, 2013, S. 141–183; A. SPEER, “*Ylathin quod est principium individuandi*. Zur Diskussion im Anschluß an prop. 8[9] des *Liber de causis* bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin”, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 24), Berlin: De Gruyter, 1996, S. 282–285.

⁶⁰Zu Alberts Beteiligung an der öffentlichen Diskussion in dieser Frage am päpstlichen Hof in Anagni 1256 (oder 1257) und zu ihrem schriftlichen Niederschlag *De unitate intellectus* cf. P. SIMON, “Prolegomena. De unitate intellectus”, in: ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus*, ed. A. Hufnagel (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/1), Münster: Aschendorff, 1975, S. IX–XVI.

⁶¹ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 487b–488b; cf. IDEM, *De anima*, III.2.3, ed. C. Stroick, S. 180.45–181.90 (“Et est digressio declarans dubia, quae sequuntur ex dictis de intellectu possibili”); ibidem, III.2.7, S. 186.1–188.6 (“Et est digressio declarans opinionem Averrois et errorem eiusdem”).

⁶²ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488a–b: “Si autem intellectus universalis esse dicatur et in omnibus animabus essentialiter idem, sequuntur multa absurda, de quibus in libro *De anima* fecimus mentionem. Et ideo nobis videtur, quod intellectualis natura sit in genere suo sicut sol in genere corporum. Scimus enim solem esse unum numero individuum, et lucem quae in eo est, esse dupliciter consideratam. Si enim consideretur prout in eo est, est forma solis una numero. Si autem accipiat prout ab eo est emanans, sic

Mit dieser Anwendung des Sonnengleichnisses auf den Intellekt instanziiert Albert die hermeneutische Formel, welche die Allgemeinheit und zugleich die Besonderheit des Intellekts auf suggestive Weise zu erklären ermöglicht. Diese Formel besagt die Einzigkeit der Sonne in der Körperwelt und den Doppelaspekt ontologischer und funktionaler Bestimmung ihres Lichtes — einerseits als die der Zahl nach *eine* Form der Sonne und andererseits als die ausfließende Vielheit der Illumination. Die an das aristotelische Verständnis angelehnte Auffassung des Intellekts als Licht ermöglicht es, den Intellekt sowohl als zur Natur der Seele gehörig und individuiert, insofern er das formal-ontische Konstitutionsprinzip des Menschen als solchen ist, als auch seinem kognitiven Vermögen nach als allgemein zu begreifen, insofern er die Formen abstrahiert und der Ort der Universalien ist.⁶³

Im Anschluss an die Sonnenmetapher stellt Albert klar, dass das Universale im Intellekt nicht wie die Form in der Materie oder wie ein Akzidens im Zugrundeliegenden aufgenommen wird, sondern als universaler Begriff einer Sache (*intentio rei*).⁶⁴ Mit der Anwendung des Sonnengleichnisses auf den Intellekt nuanciert er seinen dreiteiligen Begriff des Intellekts, den er im *De anima*-Kommentar in Anlehnung an Alexander von Aphrodisias eingeführt hatte. Dort hatte er den Intellekt gemäß dem unterschiedlichen Niveau seiner Aktualisierung interpretiert, nämlich im Zustand der ursprünglichen Potentialität (*in potentia*), im Prozess der Verwirklichung (*in profectioe potentiae ad actum*) und im Akt der Selbsterlangung (*in adeptioe*). Parallel hierzu, aber nur auf den *intellectus agens* und seine aktuiierende Einwirkung auf den *intellectus possibilis* abgesehen, unterscheidet er zwischen dem Intellekt “als Vermögen und Kraft der Seele” (*ut potentia et virtus quaedam animae*), “als Wirkprinzip” (*ut efficiens*) und

est universaliter illuminativa omnium diaphanorum, tam perviorum, quae facit esse lucida secundum actum, quam non perviorum, quae facit colorata, sicut in primo libro *De sensu et sensato* determinavimus, et hoc modo considerata multa agit et facit”. Cf. IDEM, *De sensu et sensato*, 2.2.1, ed. S. Donati, S. 56.11–58.69.

⁶³ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488b: “Cum autem dicat Philosophus intellectum esse sicut lucem, videtur intellectus prout est aliquid naturae animae, esse individuus, et tamen prout emittit actiones intelligendi, esse in virtute universali. Et hoc modo universalia sunt in ipso, quia sic est abstractivus et denudativus formarum sicut lux corporalis colorum; licet ergo individuus ponatur secundum quod est forma hominis, tamen secundum suam potestatem, in quantum est potentia lucis spiritualis, universalis est”.

⁶⁴ ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488b: “intentio rei non specificatur neque individuatur per hoc quod est in luce incorporea intellectuali, sed manet universale. Et in hoc est cognitio secundum congruentiam intellectus et facultatem”. Zu Alberts Verständnis des Begriffspaars *intentio rei* cf. ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, I.3.4, ed. C. Stroick, S. 102.58–52.

“als Form” (*ut forma*).⁶⁵ Diese dreifache modale Unterscheidung des Intellekts interpretiert er in *De intellectu et intelligibili* vor dem Hintergrund der mit dem Namen des Averroes verknüpften Frage der Universalität und Einzigkeit des für alle Menschen gemeinsamen Intellekts. Er begreift ihn zum einen als das konstitutive Prinzip der menschlichen Natur und damit individuell als jedem einzelnen Menschen eignend,⁶⁶ zum andern fasst er ihn funktional als kognitives Vermögen auf, das als eine universale Kraft mit dem Menschen vereint ist, und drittens deutet er ihn als die erworbene Form (*forma acquisita*), die aus vielem Intelligiblen gewonnen wird. Dieser Intellekt als die Form bedeutet nicht nur die Vereinigung des *intellectus agens* als Tätigkeitsprinzip (*agens tantum*) mit dem betrachtenden Menschen, sondern dessen eigentliche Glückseligkeit (*beatitudo*).⁶⁷ Der Intellekt als Vermögen und auch als Form ist bei den Menschen in unterschiedlichem Maße ausgeprägt und wird graduell unterschiedlich erworben. Albert schließt nicht aus, dass manchem Menschen das intellektuelle Vermögen und die Intellektform, gemessen an dessen Klugheit und Weisheit, gänzlich fehlen. Mit dieser Auffassung des Intellekts als Vermögen und insbesondere als Form scheint er der Lehransicht des Averroes von einem numerisch einzigen, für alle Menschen gemeinsamen Intellekt entgegenkommen zu wollen. Die Position des Averroes in Einklang mit seiner eigenen Theorie des individuellen und zugleich überindividuell-getrennten Intellekts zu bringen vermag er aber letztlich, wie sich in diesem Zusammenhang herausstellt, nicht.

⁶⁵ Albertus Magnus, *De anima*, III.3.12, ed. C. Stroick, S. 224.90–225.5: “Est enim, sicut supra diximus, triplex status nostri intellectus, scilicet in potentia et in profectioe potentiae ad actum et in adeptioe. In potentia autem existens nullo modo attingit agentem sicut formam, sed dum proficit, tunc movetur ad coniunctionem cum adepto, et tunc, quantum habet de intellectis, tantum est coniunctus, et quantum caret eis, tantum est non coniunctus. Habitis autem omnibus intelligibilibus in toto est coniunctus et tunc vocatur adeptus. Et sic sunt differentiae intellectus nostri quattuor: Quorum primus est possibilis vocatus intellectus, secundus autem universaliter agens et tertius speculativus et quartus adeptus”. Cf. *Ibidem*, III.3.11, S. 222.15–37; III.3.6, S. 215.35–64.

⁶⁶ Cf. oben Anm. 39 und die nachfolgende Anmerkung.

⁶⁷ Hierzu und zum Folgenden: ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, I.1.7, ed. A. Borgnet, S. 488b–489a: “Nos enim in libro *De anima* diximus quod tripliciter homini unitur intellectus: uno videlicet modo ut natura dans esse, et sic est individuus; alio modo ut potentia per quam est operatio intelligendi, et sic est virtus universalis; et tertio modo ut forma acquisita ex multis intellectibus, sicut explanavimus, ubi tractatum est de intellectu agente, qui non unitur contemplativis ut agens tantum, sed ut beatitudo eorum est, quando perveniunt ad hoc quod inest eis ut forma. Et secundo et tertio modo secundum prudentiam et sapientiam dictus intellectus non inest aequaliter omnibus hominibus, sed alicui plus, et alii minus, et alicui fortasse nihil inest de intellectu”.

SCHLUSSBEMERKUNG

Alberts Verhältnis zur Intellektlehre des Averroes stellt sich in dem hier berücksichtigten Kapitel der Schrift *De intellectu et intelligibili* in Wirklichkeit komplexer dar als dieses Lehrstück *prima facie* vermittelt. Das Verstehen dieses Verhältnisses setzt die Kenntnis von Alberts früheren Stellungnahmen zur Intellektlehre des Averroes voraus. Denn der Ort einer eingehenden Analyse, Kritik und Würdigung der Intellekttheorie des *Commentator Arabs* ist nicht *De intellectu et intelligibili*, sondern das Kommentarwerk *De anima* sowie die spätere Schrift des Doctor universalis *De unitate intellectus*. Schließt man in die Perspektive auf dieses Verhältnis auch Alberts Schrift *De homine* und den *Liber de natura et origine animae* ein, werden Entwicklungen, Akzentverschiebungen und Differenzierungen in seiner Auffassung zum Vorschein kommen, die sich vorwiegend durch die vertieften Einsichten in die Psychologie und Intellektlehre der Peripatetiker und des Averroes erklären lassen. Einige Detailfragen, von denen hier nur einige wenige berührt wurden, bleiben dennoch ungeklärt. Hierzu gehören u. a. die Fragen nach dem Grund für Alberts Umdeutung von Averroes' Auffassung des überindividuell-getsrennten *intellectus agens* zum eigenen Intellekt eines jedes Menschen in *De homine* und für seine Zuschreibung der Averroes'schen *Epitome* zu den *Parva naturalia* an al-Fārābī. Lagen diese in seinen anfänglich mangelnden Kenntnissen der Lehransichten des arabischen Aristoteles-Kommentators oder sollten sie der Gefahr der Averroes-Verbote vorbeugen? Es lässt sich nicht völlig ausschließen, dass die von Albert in *De homine* Averroes unterstellte, später im *De anima*-Kommentar zurückgenommene Auffassung eines individuellen, für jeden einzelnen Menschen eigenen *intellectus agens* keine Schutzmaßnahme war, welche dem theologischen Anliegen und seinem Interesse an der Aristoteles-Vermittlung des Kommentators geschuldet war.⁶⁸ Da diese Frage kaum eindeutig geklärt werden kann, wird man wohl an der Annahme festhalten, dass Alberts anfängliche Kenntnisse der Intellektlehre des Averroes und seiner Schriften zur Psychophysiologie unzulänglich waren. In diese Richtung weisen die Diskrepanzen sowohl in der Darstellung der Lehransichten des Averroes als auch in der anfänglich fälschlichen Zuschreibung seiner Schriften in Alberts Frühwerk und ihrer Korrektur im späteren Werk.

⁶⁸ Cf. ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, S. 412.69–76: “Sequentes enim Aristotelem et Averroem dicimus caelum non habere animam praeter intelligentiam, ut supra in quaestione de caelo determinatum est. Et similiter dicimus intellectum agentem humanum esse coniunctum animae humanae, et esse simplicem et non habere intelligibilia, sed agere ipsa in intellectu possibili ex phantasmatibus, sicut expresse dicit Averroes in commento libri de anima”.

Die Schrift *De intellectu et intelligibili* gibt den im Kommentarwerk *De anima* festgehaltenen *status quo* mit nur geringfügigen Nuancen wieder.⁶⁹

BIBLIOGRAPHIE

Quellenliteratur

- ALBERTUS MAGNUS, *Commentarii in II Sententiarum*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 27), Paris: Vives, 1894.
- ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. C. Stroick, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/1), Münster: Aschendorff, 1968.
- ALBERTUS MAGNUS, *De caelo et mundo*, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 5/1), Münster: Aschendorff, 1971.
- ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. W. Fauser, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/2), Münster: Aschendorff, 1993.
- ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, edd. H. Anzulewicz, J.R. Söder, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 27/2), Münster: Aschendorff, 2008.
- ALBERTUS MAGNUS, *De intellectu et intelligibili*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 9), Paris: Vives, 1890, S. 477–521.
- ALBERTUS MAGNUS, *De IV coaequaevis (Summa de creaturis I)*, ed. A. Borgnet, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Paris., 34), Paris: Vives, 1895, S. 307–761.
- ALBERTUS MAGNUS, *De sensu et sensato*, ed. S. Donati, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 7/2A), Münster: Aschendorff, 2017, S. 1–112.
- ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 12), Münster: Aschendorff, 1955, S. 1–44.

⁶⁹ Als Beispiel gewisser Divergenzen in Alberts Darstellung der Intellektlehre des Averroes kann neben der in *De homine* vertretenen Ansicht, Averroes sei der Auffassung gewesen, dass der menschliche *intellectus agens* mit der Seele des Menschen verbunden sei (*De homine*, S. 412.69–76, siehe vorige Anm.), auch die andernorts in diesem Werk dem Kommentator zugewiesene Auffassung, allen Menschen eigne ein und dieselbe Spezies des *intellectus speculativus* (*De homine*, S. 436.52–54), angeführt werden. Im *De anima*-Kommentar hält Albert fest, Averroes lehre die Einzigkeit und Unterteiltheit des für alle Menschen gemeinsamen *intellectus possibilis* (*De anima*, III.2.7, S. 187.18–45). In *De intellectu et intelligibili* bekräftigt er, Averroes habe mit „Abubacher“ und anderen Peripatetikern angenommen, der Intellekt sei allgemein (*universalis*) und werde von Menschen nur mittels der Vorstellung und Sinneswahrnehmung in Besitz genommen (*De intellectu et intelligibili*, I.1.7, S. 488a). Für Alberts fälschliche Zuschreibung der Epitome der *Parva naturalia* des Averroes an al-Fārābī im Frühwerk cf. R. DE VAUX, „La première entrée d’Averroës chez les latins“, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Nr. 22 (1933), S. 237–241; H. GÄTJE, „Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus“, *Oriens Christianus*, Nr. 48 (1964), S. 107–116.

- ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, I–V, ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/1), Münster: Aschendorff, 1960.
- ALBERTUS MAGNUS, *Metaphysica*, VI–XIII, ed. B. Geyer, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 16/2), Münster: Aschendorff, 1964.
- ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, I–IV, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/1), Münster: Aschendorff, 1987.
- ALBERTUS MAGNUS, *Physica*, V–VIII, ed. P. Hossfeld, (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 4/2), Münster: Aschendorff, 1993.
- [THEODORICUS DE VRIBERCH,] *Magistri Theodorici Ordinis Fratrum Praedicatorum Tractatus de intellectu et intelligibili*, ed. B. Mojsisch, in: DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, (Dietrich von Freiberg, Opera Omnia, 1), Hamburg: Meiner, 1977, S. 125–210; englische Übersetzung: DIETRICH VON FREIBERG, *Treatise on the Intellect and the Intelligible* [*Tractatus de intellectu et intelligibili*], übersetzt von M.L. Führer, (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 31), Milwaukee: Marquette University Press, 1992.
- [THEODORICUS DE VRIBERCH,] *Magistri Theodorici Tractatus de visione beatifica*, ed. B. Mojsisch, in: DIETRICH VON FREIBERG, *Schriften zur Intellekttheorie*, (Dietrich von Freiberg, Opera Omnia, 1), Hamburg: Meiner, 1977, S. 1–124.
- THOMAS DE AQUINO, *Sentencia libri de sensu et sensato*, Ed. Leonina, (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, 45/2), Roma – Paris: Commissio Leonina – Vrin, 1985.

Sekundärliteratur

- ANZULEWICZ, H., “Alberts des Grossen Stellungnahme zur Frage nach Notwendigkeit, Schicksal und Vorsehung”, *Disputatio Philosophica*, Nr. 1 (2000), S. 141–152.
- ANZULEWICZ, H., “Anthropology: The Concept of Man in Albert the Great”, *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, hrsg. von I.M. Resnick, (Brill’s Companion to the Christian Tradition, 38), Leiden – Boston: Brill, 2013, S. 325–346.
- ANZULEWICZ, H., “Die Emanationslehre des Albertus Magnus: Genese, Gestalt und Bedeutung”, *Via Alberti: Texte – Quellen – Interpretationen*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Subsidia Albertina, 2), Münster: Aschendorff 2009, S. 219–242.
- ANZULEWICZ, H., “Hervorgang – Verwirklichung – Rückkehr. Eine neuplatonische Struktur im Denken Alberts des Großen und Dietrichs von Freiberg”, *Die Gedankenwelt Dietrichs von Freiberg im Kontext seiner Zeitgenossen*, hrsg. von K.-H. Kandler, B. Mojsisch, N. Pohl, (Freiberger Forschungshefte. D 243: Geschichte), Freiberg: Technische Universität Bergakademie, 2013, S. 229–244.
- ANZULEWICZ, H., “Vermögenspsychologische Grundlagen kognitiver Leistung des Intellektes nach Albertus Magnus”, *Acta Mediaevalia*, Nr. 22 (2009), S. 95–116.
- ANZULEWICZ, H., “Zur Theorie des menschlichen Lebens nach Albertus Magnus. Theologische Grundlegung und ihre bioethischen Implikationen”, *Studia Medievalistyczne*, Nr. 33 (1998), S. 35–49.

- ANZULEWICZ, H., KRAUSE, K., "Albert der Große und sein holistisches Konzept menschlicher Erkenntnis", *Veritas et Subtilitas: Truth and Subtlety in the History of Philosophy. Essays in Memory of Burkhard Mojsisch (1944–2015)*, hrsg. von T. Iremadze, U.R. Jeck, (Bochumer Studien zur Philosophie, 59), Amsterdam – Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2018, S. 157–194.
- ANZULEWICZ, H., RIGO, C., "Reductio ad esse divinum. Zur Vollendung des Menschen nach Albertus Magnus", *Ende und Völlendung: Eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen, M. Pickavé, (Miscellanea Mediaevalia, 29), Berlin – New York: De Gruyter, 2002, S. 388–416.
- BACH, J., *Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen, Lateiner, Araber und Juden. Ein Beitrag zur Geschichte der Noetik*, Wien: Braumüller, 1881 (Reprint 1966).
- BARTHÉLEMY-SAINT-HILAIRE, J., *Psychologie d'Aristote. Opuscules (Parva naturalia)*, traduits en français pour la première fois et accompagnés de notes perpétuelles, Paris: Dumont, 1847.
- BAZÁN, C.B., "Was There Ever a 'First Averroism'?", *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 27), Berlin – New York: De Gruyter, 2000, S. 31–53.
- CRAEMER-RUEGENBERG, I., "Die Seele als Form in einer Hierarchie von Formen", *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980, S. 59–88.
- CRAWFORD, F.S., "Prolegomena", in: AVERROES, *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, rec. F. Stuart Crawford, Cambridge: Mediaeval Academy of America, 1953, S. XI–XXI; Index nominum et rerum, S. 575–592.
- DAVIDSON, H.A., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect and Theories of Human Intellect*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1992.
- DE LEEMANS, P., "Secundum viam naturae et doctrinae. Lire le *De motu animalium* et les *Parva naturalia* d'Aristote au Moyen Âge", *Les "Parva naturalia" d'Aristote. Fortune antique et médiévale*, hrsg. von Ch. Grellard, P.-M. Morel, (Philosophie, 28), Paris: Publications de la Sorbonne, 2010, S. 197–220.
- DE LIBERA, A., *Albert le Grand et la Philosophie*, Paris: Vrin, 1990.
- DE VAUX, R., "La première entrée d'Averroès chez les latins", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Nr. 22 (1933), S. 193–245.
- DONATI, S., "Alberts des Großen Konzept der *scientiae naturales*: Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften", *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee*, hrsg. von L. Honnefelder, Berlin: Berlin University Press, 2011, S. 354–381 (Anmerkungen: S. 524–538).
- FÜHRER, M.L., "Introduction", in: Dietrich of Freiberg, *Treatise on the Intellect and the Intelligible [Tractatus de intellectu et intelligibili]*, übersetzt von M.L. Führer,

- (Mediaeval Philosophical Texts in Translation, 31), Milwaukee: Marquette University Press, 1992, S. 1–33.
- GÄTJE, H., “Der Liber de sensu et sensato von al-Fārābī bei Albertus Magnus”, *Oriens Christianus*, Nr. 48 (1964), S. 107–116.
- GAUTHIER, R.A., “Notes sur Siger de Brabant. II. Siger en 1272–1275, Aubry de Reims et la scission des Normands”, *Revue de Science Philosophiques et Théologiques*, Nr. 68 (1984), S. 3–49.
- HARTMANN, N., *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*, Berlin: De Gruyter, 21980.
- HASSE, D.N., “Das Lehrstück von den vier Intellekten in der Scholastik: Von den arabischen Quellen bis zu Albertus Magnus”, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, Nr. 66 (1999), S. 21–77.
- HASSE, D.N., “The Early Albertus Magnus and his Arabic Sources on the Theory of the Soul”, *Vivarium*, Nr. 46 (2008), S. 232–252.
- HÖDL, L., “*Opus naturae est opus intelligentiae*: Ein neuplatonisches Axiom im aristotelischen Verständnis des Albertus Magnus”, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 132–148.
- HUFNAGEL, A., “Zur Geistphilosophie Alberts des Großen”, *Einsicht und Glaube: Festschrift für Gottlieb Söhngen*, hrsg. von J. Ratzinger, H. Fries, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1962, S. 209–223.
- KÖHLER, TH.W., *Homo animal nobilissimum: Konturen des spezifisch Menschlichen in der naturphilosophischen Aristoteleskommentierung des dreizehnten Jahrhunderts*, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 94), Leiden – Boston: Brill, 2008.
- LAFLEUR, C., *Quatre introductions à la Philosophie au XIIIe siècle: Textes critiques et étude historique*, (Publications de l’Institut d’Études Médiévales 23), Paris – Montréal: Vrin, 1988.
- LÓPEZ-FARJEAT, L.X., “Albert the Great between Avempace and Averroes on the Knowledge of Separate Forms”, *Proceedings of the ACPA*, Nr. 86 (2013), S. 89–102.
- LÓPEZ-FARJEAT, L.X., “Avempace en el *De anima* de Alberto Magno. Algunas consideraciones sobre el intelecto agente y las formas separadas”, *Tópicos*, Nr. 29 (2005), S. 171–201.
- MAHONEY, E.P., “Albert the Great and the *Studio Patavino* in the Late Fifteenth and Early Sixteenth Centuries”, *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays 1980*, hrsg. von J.A. Weisheipl, (Studies and Texts, 49), Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1980, S. 537–563.
- MAHONEY, E.P., “Sense, Intellect, and Imagination in Albert, Thomas, and Siger”, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the Disintegration of Scholasticism 1100–1699*, hrsg. von N. Kretzmann, A. Kenny,

- J. Pinborg, E. Stump, Cambridge: Cambridge University Press, 1982 (Reprint 1997), S. 602–622.
- MILLER, R., “An Aspect of Averroes’ Influence on St. Albert”, *Mediaeval Studies*, Nr. 16 (1954), S. 57–71.
- MOJSISCH, B., *Die Theorie des Intellekts bei Dietrich von Freiberg*, (Dietrich von Freiberg. Opera Omnia, Beihefte 1), Hamburg: Felix Meiner, 1977.
- MOJSISCH, B., STAMMKÖTTER, F.-B., “*Conclusiones de intellectu et intelligibili* — Ein Kompendium der Intellekttheorie Alberts des Großen (Stadtbibliothek Mainz, Ms. I 610, fol. 38v–45v)”, *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, Nr. 31 (1992), S. 43–60.
- MÜLLER, J., “Der Einfluss der arabischen Intellektspekulation auf die Ethik des Albertus Magnus“, *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, hrsg. von A. Speer, L. Wegener, (Miscellanea Mediaevalia, 33), Berlin – New York: De Gruyter, 2006, S. 545–568.
- PLUTA, O., “Averroes als Vermittler der Gedanken des Alexander von Aphrodisias“, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 201–221.
- QUERO-SÁNCHEZ, A., *Über das Dasein. Albertus Magnus und die Metaphysik des Idealismus*, (Meister-Eckhart-Jahrbuch. Beihefte, 3), Stuttgart: Kohlhammer, 2013.
- RUNGGALDIER, E., *Die menschliche Seele bei Albertus Magnus. Ein nicht-reduktionistischer Beitrag zum Leib-Seele-Problem*, (Lectio Albertina, 11), Münster: Aschendorff, 2010.
- SCHNEIDER, A., *Die Psychologie Alberts des Großen*, Bd. 1–2, (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, 4/5–6), Münster: Aschendorff, 1903–1906.
- SIMON, P., “Prolegomena. De unitate intellectus”, in: ALBERTUS MAGNUS, *De unitate intellectus*, ed. A. Hufnagel (Alberti Magni Opera Omnia. Ed. Colon., 17/1), Münster: Aschendorff, 1975, S. IX–XVI.
- SÖDER, J.R., “Νοῦς θύραθεν. Über Natur und Vernunft im Ausgang von Aristoteles“, *Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Subsidia Albertina, 1), Münster: Aschendorff, 2005, S. 375–398.
- SPEER, A., “*Yliathin quod est principium individuandi*. Zur Diskussion im Anschluß an prop. 8[9] des *Liber de causis* bei Johannes de Nova Domo, Albertus Magnus und Thomas von Aquin“, *Individuum und Individualität im Mittelalter*, hrsg. von J.A. Aertsen, A. Speer, (Miscellanea Mediaevalia, 24), Berlin: De Gruyter, 1996, S. 266–286.
- TAYLOR, R.C., “Averroes: Religious Dialectic and Aristotelian Philosophical Thought“, *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, hrsg. von P. Adamson, R.C. Taylor, Cambridge: Cambridge University Press, 2005, S. 180–200.

- TAYLOR, R.C., “East and West: Islam in the Transmission of Knowledge East to West”, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology, and Medicine in the non-Western Cultures*, hrsg. von H. Selin, Berlin – New York: Springer, 2008, S. 721–730.
- TAYLOR, R.C., DRUART, TH.-A., “Introduction”, in: AVERROES (IBN RUSHD) OF CORDOBA, *Long Commentary on the “De Anima” of Aristotle. Translated and with notes*, New Haven – London: Yale University Press, 2009, S. XV–CIX.
- TAYLOR, R.C., “Aquinas and ‘the Arabs’: Aquinas First Critical Encounter with the Doctrines of Avicenna and Averroes on the Intellect, *In 2 Sent. D. 17, Q. 2, A. 1*”, *Philosophical Psychology in Arabic Thought and the Latin Aristotelianism of the 13th Century*, hrsg. von L.X. López-Farjeat, J.A. Tellkamp, (Sic et Non), Paris: Vrin, 2013, S. 141–183.
- TELLKAMP, J.A., “Albert the Great on Structure and Function of the Inner Senses”, *The Judeo-Christian-Islamic Heritage. Philosophical & Theological Perspectives*, hrsg. von R.C. Taylor, I.A. Omar, (Marquette Studies in Philosophy, 75), Milwaukee: Marquette University Press, 2012, S. 305–324.
- TRACEY, M.J., “Revisiting Albert the Great’s Abhorrence for Latin Doctrine on Intellect”, *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale*, hrsg. von M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11/3), Turnhout: Brepols, 2006, S. 1293–1302.
- WÉBER, E.-H., “Les emprunts majeurs à Averroès chez Albert le Grand et dans son école”, *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, hrsg. von F. Niewöhner, L. Sturlese, Zürich: Spur, 1994, S. 149–179.
- WEISHEIPL, J.A., “The Axiom *Opus naturae est opus intelligentiae* and its Origins”, *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Grünewald, 1980, S. 441–463.
- WINKLER, N., “Albert der Große — *De intellectu et intelligibili*. Eine intellekttheoretische Wiederentdeckung aus dem 13. Jahrhundert”, *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Nr. 15 (2012), S. 71–130.
- WIRMER, D., “Einleitung” und “Nachwort”, in: AVERROES, *Über den Intellekt. Auszüge aus seinen drei Kommentaren zu Aristoteles’ “De anima”. Arabisch–Lateinisch–Deutsch*, hrsg. und übersetzt von D. Wirmer, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 15), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2008, S. 9–38 und 287–409.
- ZIMMERMANN, A., “Albertus Magnus und der lateinische Averroismus”, *Albertus Magnus Doctor universalis 1280/1980*, hrsg. von G. Meyer, A. Zimmermann, P.-B. Lüttringhaus, (Walberberger Studien. Philosophische Reihe, 6), Mainz: Grünewald, 1980, S. 465–493.
- ZIMMERMANN, A., “Gedanken Alberts des Großen zu den Zielen und Leitlinien der Naturforschung”, *Dombau und Theologie im mittelalterlichen Köln: Festschrift zur 750-Jahrfeier der Grundsteinlegung des Kölner Doms und zum 65. Geburtstag von Joachim Kardinal Meisner 1998*, hrsg. von L. Honnefelder et al., (Studien zum Kölner Dom, 6), Köln: Kölner Dom, 1998, S. 429–437.

ALBERT THE GREAT'S
DE INTELLECTU ET INTELLIGIBILI:
A RE-READING OF THE TEXT IN LIGHT OF ITS
PERIPATETIC SOURCES

S U M M A R Y

In several recent studies, with respect to its sources and development, Albert the Great's theory of intellect has been treated mainly on the basis of works already available in critical editions. However, Albert's most important work on the theory of intellect, *De intellectu et intelligibili*, is not yet available in a critical edition. It is therefore not surprising that there is as yet no adequate account of his theory's development, sources, and structure. A re-reading of the theory in light of Albert's complete works affords some interesting insights into those subjects, as well as into other questions regarding its content and form. The following contribution seeks, on the one hand, to illumine the systemic coordinates and doctrinal elaboration of Albert's theory of intellect in its mature form and, on the other hand, to discuss Albert's answer to the question of whether the nature of intellect is either superindividual and common to all human beings or particular and individuated. In so doing it seeks to clarify, relative to his earlier and later writings, both what remains constant and what undergoes modification among Albert's doctrinal perspectives in this work.

KEYWORDS: Albert the Great, theory of intellect, Aristotle, classical peripatetic-Arabic philosophical tradition

SCHLÜSSELWORTE: Albertus Magnus, Intellektlehre, Aristoteles, klassische peripatetisch-arabische Tradition

Michał Mrozek OP

Instytut Tomistyczny, Warszawa

GŁÓWNE ZNACZENIA SŁOWA *SAPIENTIA* W MORALNEJ CZĘŚCI *SUMMY TEOLOGII* ŚW. TOMASZA Z AKWINU

I. WPROWADZENIE

Nie ulega wątpliwości, że Akwinata posługuje się filozoficznymi i teologicznymi terminami z wielką świadomością i precyzją. Dzięki możliwościom technicznym, jakie mamy dziś do dyspozycji, możemy to w różny sposób przeanalizować i wykazać. Szczególnie cenne i pouczające wydaje się przesłedenie kluczowych terminów. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na to, w jaki sposób Akwinata używa określenia „mądrość” w *Secunda Pars*.

Punktem wyjścia będą wyniki wyszukiwania tego terminu w *Summie teologii* w *Index Thomisticus*. Następnie przyjrzymy się temu, w jakich znaczeniach św. Tomasz używa słowa *sapientia*. Te znaczenia zostaną przedstawione kolejno wraz z szerszym tłem oraz przykładami użycia terminu w moralnej części *Summy teologii*. Dzięki temu będzie możliwe nie tylko wyróżnienie podstawowych znaczeń słowa „mądrość”, ale także uchwycenie ich wzajemnych proporcji oraz sposobu ich wplecenia i skorelowania w Tomaszowej syntezie moralności.

Wybór tej części *Summy teologii* wiąże się z zawężeniem spektrum poszukiwań do pytania o rolę mądrości w życiu odkupionego człowieka. Tomasz jest autorem bodaj najbardziej rozbudowanej syntezy chrześcijańskiej moralności. Daje to reprezentatywny i ciekawy obszar poszukiwań. W pozostałych częściach *Summy* Tomasz wyjaśnia mądrość jako atrybut Boga (*Prima Pars*), udzielony nam w pełni przez Jezusa Chrystusa (*Tertia Pars*). W *Secunda Pars* natomiast Tomasz zestawia obok siebie mądrość jako cnotę intelektualną i jako dar Ducha Świętego. Głównymi źródłami w tym kontekście są Biblia, ojcowie Kościoła

i Arystoteles. Dzięki zestawieniu głównych znaczeń możemy przyjrzeć się również temu, w jaki sposób Akwinata formułuje i przekształca napięcia rodzące się między filozoficznym i teologicznym ujęciem mądrości.

2. GŁÓWNE ZNACZENIA SŁOWA *SAPIENTIA* W *SECUNDA PARS*

2.1. Metoda i wyniki wyszukiwania

Index Thomisticus umożliwia przeszukiwanie wybranych tekstów Tomasza także pod kątem wybranej kombinacji liter. Wyszukiwanie upraszcza się, gdy istnieje możliwość wyszukiwania w oparciu o jeden rdzeń. W przypadku omawianego terminu mamy rdzeń 'sapien'; wyszukanie go daje aż 1083 wyniki w obrębie *Summy teologii*. Niemal 80 procent tych wyników to rzeczownik *sapientia* (w różnych przypadkach). Pozostałe wyniki to słowa ściśle powiązane z mądrością, głównie imiesłów *sapiens* oraz przymiotniki i przysłówki, czasem stopniowane¹.

Proporcje tych wyników w poszczególnych częściach *Summy teologii* przedstawiają się następująco:

<i>Prima Pars</i>	—	256 (23,6%)
<i>Secunda Pars</i>	—	684 (63,2%)
<i>Prima Secundae</i>	—	260 (24%)
<i>Secunda Secundae</i>	—	424 (39,2%)
<i>Tertia Pars</i>	—	143 (13,2%)

Prawie dwie trzecie wszystkich odniesień do mądrości znajduje się w moralnej części *Summy*. Niemniej jednak warto zauważyć, że i w pozostałych częściach *Summy* znajduje się tych odniesień niemało (aż 399). W *Prima Pars* słowo „mądrość” pojawia się najczęściej w pierwszej kwestii, w artykule 6, gdy Akwinata pyta o sapiencjalny charakter świętej nauki (*sacra doctrina*). Akwinata dowodzi, że „wiedza święta jest w najwyższym stopniu mądrością”².

W tej części Akwinata nawiązuje ponadto do mądrości najczęściej w trzech miejscach:

¹Dokładny rozkład słów oraz liczba ich wystąpień są następujące: *sapientia* — 433; *sapientiae* — 283; *sapientiam* — 143; *sapiens* — 88; *sapientes* — 34; *sapientis* — 26; *sapientem* — 17; *sapientibus* — 12; *sapientum* — 12; *sapiente* — 8, *sapienti* — 7, *sapienter* — 6, *sapientior* — 3, *sapientias* — 2, *sapientioribus* — 2, *sapientiora* — 1, *sapientiori* — 1, *sapientiores* — 1, *sapientissime* — 1, *sapientissimus* — 1, *sapientium* — 1, *sapientius* — 1.

²*Summa Theologiae* (dalej jako *STh*) I, q. 1, a. 6: „Sacra doctrina maxime dicitur sapientia”.

- 1) w *Traktacie o Bożej wszechmocy* (szczególnie q. 25)³;
- 2) w *Traktacie o Trójcy Świętej* (q. 39 i 41)⁴;
- 3) w *Traktacie o Bogu* (q. 9 i 4)⁵.

W pozostałych kwestiach liczba odniesień jest już nieduża i rozproszona, choć zarazem dość regularna: średnio to 2 przypadki na kwestię.

Natomiast w obrębie *Tertia Pars* ta średnia wynosi 1,6. Najwięcej nawiązań do mądrości można znaleźć w III, q. 3, a. 8, gdzie Tomasz rozpatruje stosowność wcielenia Syna Bożego raczej niż Boga Ojca bądź Ducha Świętego (9 nawiązań)⁶. Kolejne miejsca (po 7 nawiązań) to q. 7, a. 12; q. 36, a. 4 oraz q. 44, a. 3⁷. Najczęściej chodzi o mądrość w odniesieniu do Boga lub Chrystusa.

Druga część Summy teologii

Jak widać w podanym wyżej zestawieniu, Tomasz najczęściej pisze o mądrości w *Secunda Pars*. Wyniki uporządkowane według liczby nawiązań w danej kwestii przedstawiają się następująco:

³W tej kwestii znajduje się 25 odniesień, z czego większość — w a. 5 *Czy Bóg może uczynić to, czego nie czyni* (17 odniesień). Przekład tytułów artykułów i kwestii w tej części *Summy teologii* zostały wzięte z *Traktatu o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001.

⁴W *STh I*, q. 39 znajduje się 30 odniesień: 13 w a. 7 *Czy wolno przyswoić osobom nazwy istotowe?* (*Utrum nomina essentialia sint approprianda Personis*); 9 w a. 5 *Czy [abstrakcyjne] nazwy istotowe można brać na oznaczenie osoby?* (*Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro persona*); 7 w a. 8 *Czy święci doktorowie odpowiednio dobrali i przyswoili osobom przymioty istotowe?* (*Utrum convenienter a sacris Doctoribus sint essentialia Personis attributa*). Dalej 10 odniesień znajduje się w q. 41, a. 3 *Czy czynności znamionujące dobywają osobę z czegoś czy też z niczego?* (*Utrum actus notionales sint de aliquo*). Tytuły artykułów zostały wzięte z *Sumy teologicznej, I, q. 27–43: O Trójcy Przenajświętszej*, t. 3, tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn: Veritas, 1978. W przypadku londyńskiego przekładu *Summy* dodają także tytuły łacińskie. Nawiasy kwadratowe oznaczają uzupełnienia lub modyfikację przekładu.

⁵W *STh I*, q. 9, a. 1 *Czy Bóg jest całkowicie niezmienny* jest 8 odniesień, a w I, q. 4, a. 2 *Czy w Bogu są doskonałości wszystkich rzeczy* — 6.

⁶*STh III*, q. 3, a. 8 *Czy spośród Osób boskich przyjęcie natury ludzkiej najbardziej odpowiednie było dla Osoby Syna?* (*Utrum fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari quam Patrem vel Spiritum Sanctum*) — *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego* (3, qu. 1–15), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1962.

⁷*STh III*, q. 7, a. 12 *Czy łaska w Chrystusie mogła wzrastać?* (*Utrum gratia Christi potuerit augeri*); q. 36, a. 4 *Czy Chrystus sam winien był się objawić, czy raczej należało to uczynić przez innych?* (*Utrum Christus per seipsum suam nativitatem manifestare debuerit*) — *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-człowiek, syn Maryi* (3, qu. 16–37), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1964; q. 44, a. 3 *Czy cuda nad ludźmi Chrystus czynił w sposób właściwy* (*Utrum convenienter circa homines Christus miracula fecerit*) — *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela* (3, qu. 38–59), tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1968.

Słowo „mądrość” w *Secunda Pars*

II-II,	q. 45	—	<i>O darze mądrości</i>	130
I-II,	q. 68	—	<i>O darach Ducha Świętego</i>	34
II-II,	q. 19	—	<i>O darze bojaźni</i>	34
II-II,	q. 46	—	<i>O głupocie</i>	32
I-II,	q. 66	—	<i>O równości cnót</i>	31
I-II,	q. 102	—	<i>Uzasadnienie i znaczenie przykazań obrzędowych</i>	23
I-II,	q. 59	—	<i>O stosunku cnót moralnych do uczuć</i>	15
II-II,	q. 47	—	<i>O roztropności samej w sobie</i>	14
II-II,	q. 149	—	<i>O trzeźwości</i>	13
II-II,	q. 9	—	<i>O darze wiedzy</i>	12
I-II,	q. 113	—	<i>Skutki łaski: usprawiedliwienie grzesznika</i>	12
I-II,	q. 111	—	<i>Podział łaski</i>	11
II-II,	q. 177	—	<i>Charyzmat mowy</i>	10
I-II,	q. 57	—	<i>O cnotach intelektualnych</i>	10
II-II,	q. 4	—	<i>O cnocie wiary samej w siebie</i>	9
II-II,	q. 8	—	<i>O darze rozumienia (intellectus)⁸</i>	9
II-II,	q. 113	—	<i>O udawanej skromności</i>	9
II-II,	q. 23	—	<i>O miłości w niej samej</i>	7
				415

Powyższa lista obejmuje 18 kwestii: 7 z nich pochodzi z *Prima Secundae*, pozostałych 11 z *Secunda Secundae*. Łącznie skupiają one aż 60,7 procent odniesień do mądrości w *Secunda Pars*, co stanowi aż 38,3 procent wszystkich odniesień w całej *Summie teologii*.

W pozostałych 107 kwestiach *Prima Secundae* oraz 178 kwestiach *Secunda Secundae* znajduje się łącznie 269 odniesień do mądrości. Warto zwrócić uwagę na ogromną dysproporcję nasycenia tych odniesień w *Secunda Pars*. W wymienionych wyżej kwestiach przypadają średnio nieco ponad 23 odniesienia na kwestię (415 na 18 kwestii), podczas gdy w pozostałych kwestiach *Secunda Pars* można znaleźć jedno odwołanie na kwestię (269 na 285 kwestii).

Widać stąd, że temat mądrości przenika delikatnie wszystkie rozważania *Summy teologii*, pojawiając się szczególnie wyraźnie w kilku wybranych miejscach. To właśnie one staną się dla nas podstawą dalszych analiz, porównań i komentarzy.

⁸Ze względu na sposób, w jaki Akwinata wyjaśnia *intellectus* zarówno jako dar Ducha Świętego, jak i jako cnotę intelektualną, najbliższym określeniem je łączącym wydaje się „rozumienie” — zob. niżej, przypis 14.

2.2. Rozróżnienia znaczeń

Już pobieżny rzut oka pozwala zauważyć preferencje Tomasza co do najważniejszego znaczenia słowa „mądrość”. Chodzi o mądrość jako dar Ducha Świętego. Kwestia poświęcona mądrości (II–II, q. 45) otwiera powyższą listę, a jeśli doliczyć do niej kolejną, omawiającą przeciwną jej głupotę (II–II, q. 46), to daje to razem aż 162 nawiązania. Również kolejne miejsca na przedstawionej liście wiążą się z darami Ducha Świętego: w q. 68 *Prima Secundae* 34 razy pojawia się ogólne ich wyjaśnienie; w q. 19 *Secunda Secundae* poszczególne dary Ducha Świętego tyle samo razy przedstawione są jako dopełnienie cnót teologalnych: bojaźń (II–II, q. 19), wiedza (II–II, q. 9) i dar rozumienia (II–II, q. 8)⁹. Aż zaskakująca wydaje się już gołym okiem widoczna dysproporcja tych wyników w stosunku do pozostałych znaczeń mądrości.

Mądrości jako cnotie intelektualnej nie poświęcił Tomasz odrębnej kwestii, choć wielokrotnie podkreśla jej zasadniczą rolę wśród tych cnót. To znaczenie staje się nieco bardziej widoczne przy uważniejszym wyczytaniu się szczególnie w *Traktat o cnotach* (I–II, q. 55–67). I tak w I–II, q. 66, a. 5 Tomasz pokazuje priorytetową rolę mądrości wśród cnót intelektualnych¹⁰. Kolejne miejsce to I–II, q. 59, ale liczba nawiązań do mądrości jest już stosunkowo skromna — tylko 15. Już tutaj widać, że Tomasz pisze o mądrości jako cnotie intelektualnej dość rzadko.

Akwinata z dumą pokazuje w prologu do *Secunda Secundae* logikę swojego wykładu teologii moralnej. Dzięki skupieniu się na cnotach i powiązaniu z nimi odpowiadających im wad oraz przykazań udaje mu się uniknąć licznych i skomplikowanych powtórzeń¹¹. Zapowiadając omówienie cnót teologalnych i kardynalnych, w następujący sposób umieszcza tam cnoty intelektualne:

Virtutum autem intellectualium una quidem est prudentia, quae inter cardinales virtutes continetur et numeratur; ars vero non pertinet ad moralem, quae circa agibilia versatur, cum ars sit recta ratio factibilium, ut supra dictum est; aliae vero tres intellectuales virtutes, scilicet sapientia, intellectus et scientia, communicant etiam in nomine cum donis quibusdam Spiritus Sancti, unde simul etiam de eis considerabitur in consideratione donorum virtutibus correspondentium¹².

⁹ Odpowiednio 34, 12 i 9 nawiązań, jak widać w tabeli powyżej.

¹⁰ Tylko ten jeden artykuł zawiera 30 odniesień do mądrości na 31 w całej tej kwestii.

¹¹ *STb* II–II, pr.: „Erit igitur compendiosior et expeditior considerationis via si simul sub eodem tractatu consideratio procedit de virtute et dono sibi correspondente, et vitiis oppositis, et praeceptis affirmativis vel negativis”.

¹² *STb* II–II, pr.: „Co do cnót [intelektualnych], to pierwsza z nich, roztropność, zawiera się i zalicza do kardynalnych. Dalsza, sztuka, stoi poza wiedzą moralną, ta bowiem obraca się koło postępowania ludzkiego; sztuka zaś dotyczy poprawnego stosowania swoich norm w czynnościach, jak to wyżej powiedziano. Pozostałe zaś trzy cnoty poznawcze: mądrość, [rozumienie]

Idąc za Arystotelesem i VI księgą *Etyki nikomachejskiej*, Tomasz wymienia pięć cnót intelektualnych¹³. Sztuka (*ars*) nie należy do teologii moralnej. Tomasz poświęci roztropności odrębny traktat, ponieważ jest to jedna z cnót kardynalnych (II–II, q. 47–56). Trzy pozostałe cnoty są wymienione razem: mądrość, rozumienie¹⁴ (*intellectus*) oraz wiedza. Akwinata podkreśla, że te same nazwy mamy w przypadku darów Ducha Świętego; i w związku z tym zostaną one omówione razem. Ewidentnie są to dwa odrębne znaczenia. W praktyce jednak św. Tomasz nie wraca już do cnót intelektualnych i skupia się wyłącznie na darach Ducha Świętego. Andrew Pinsent wyciąga stąd wniosek, że Tomasz zastępuje cnoty intelektualne darami¹⁵.

Całkowite pominięcie tych cnót wydaje się jednak zaskakującym zabiegiem ze strony Tomasza, tak drobiazgowo konsekwentnego w strukturze swojego dzieła, tym bardziej że wyraził to *explicite* w głównym prologu do *Secunda Secunda*. Być może św. Tomasz zrezygnował w trakcie pisania z osobnego omówienia cnót intelektualnych albo przełożenie darów na cnoty intelektualne wydawało mu się oczywiste i nie widział potrzeby rozwijania tego zagadnienia. W każdym razie pozostaje faktem, że Akwinata w *IIa-IIae* omawia wyłącznie dary Ducha Świętego, pomijając cnoty intelektualne. Z cnotą wiary Tomasz łączy dar rozumienia i wiedzy (II–II, q. 8 i 9), a z cnotą miłości dar mądrości (II–II, q. 45).

Omawiając specyfikę cnoty wiary w II–II, q. 4, a. 8, Akwinata zastanawia się nad tym, czy wiara przewyższa pod względem pewności wiedzę i pozostałe cnoty intelektualne. W tym kontekście wyjaśnia:

i wiedza, noszą tę samą nazwę co i niektóre dary Ducha Świętego; stąd też będzie o nich mowa razem, gdy rozpatrywać będziemy dary odpowiadające cnotom” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja* [II–II, qu. 1–22], tłum. i oprac. P. Betch OP, London: Veritas, 1966, s. 8).

¹³Zob. ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, VI, 3.

¹⁴Trudno oddać dobrze w języku polskim łacińskie *intellectus* (gr. *nous*). Wśród darów Ducha Świętego przyjęło się mówić o darze rozumu. Jednak chodzi tutaj o proste obejmowanie intelektualne czegoś, bezpośrednio takiego aktu poznania, jego całościowy charakter (*intellectus*), które jest właśnie odróżnione od logicznego procesu dochodzenia do czegoś (*ratio*). Z tego powodu, aby podkreślić bezpośredniość i całościowy ogląd, słowo to bywa przekładane np. w *Etyce nikomachejskiej* (np. Bk 1141a19) jako „myślenie intuicyjne” (ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN, 2002, t. 5, s. 195), natomiast w *Traktacie o cnotach* św. Tomasza jako „pojmowanie [intuicyjne]” (*STh* I–II, q. 57, a. 2; tłum. W. Galewicz, Antyk: Kęty, 2006, s. 139). Jednak intuicja zawiera w sobie także komponent przeczucia, zgadywania, trafności opartej na pozaracjonalnych przesłankach. Również „dar pojętności” (zob. londyński przekład *Summy*) podkreśla bardziej sposób przyswajania wiedzy niż sam akt intelektualnego widzenia. I pod tym względem „rozumienie” wydaje się odpowiednie (choć też trzeba podkreślić, że nie chodzi o dyskursywny element rozumienia, ale właśnie o wgląd w istotę zasady, pojęcia czy danego wniosku).

¹⁵A. PINSENT, *Wisdom and Evil*, w: *The Wisdom of the Christian Faith*, red. P. Moser, M. McFall, New York: Cambridge University Press, 2012, s. 99–120.

Sed sciendum est quod sapientia, scientia et intellectus dupliciter dicuntur:

[1] secundum quod ponuntur virtutes intellectuales a Philosopho, in VI *Ethic.*;

[2] secundum quod ponuntur dona Spiritus Sancti¹⁶.

Tomasz podkreśla rozróżnienie dwu znaczeń trzech określeń: mądrości, wiedzy i rozumienia. To pozwala mu na dokładne określenie hierarchii różnych habitusów poznawczych w różnych aspektach¹⁷. I tak wiara jest bezwzględnie (*simpliciter*) pewniejsza niż cnoty intelektualne, ponieważ opiera się na Bożej prawdzie, podczas gdy cnoty opierają się tylko na ludzkim umyśle. W znaczeniu względnym (*secundum quid*) cnoty intelektualne są pewniejsze w aspekcie subiektywnym (*ex parte subiecti*), to znaczy z perspektywy ludzkiego poznania, ponieważ możemy prawdy przez nie przedstawione z większą pewnością rozumieć i pojmować niż prawdy wiary. Dary Ducha Świętego z kolei opierają się na wierze i ją zakładają: „Stąd także i w tym wypadku wiara jest od nich pewniejszą”¹⁸.

Czy różni się więc dar mądrości i cnota mądrości? Akwinata podkreśla, że raczej stojące za nazwą daru oraz cnoty nie wykluczają się wzajemnie:

Si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur secundum quod perficit hominem ad bene agendum, ut supra dictum est: ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam a qua est. Nihil autem prohibet illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicuius ad bene operandum: praesertim cum supra dixerimus quod virtutes quaedam nobis sunt infusae a Deo. Unde secundum hoc, donum a virtute distingui non potest¹⁹.

Tomasz wyciąga zatem wniosek, że w aspekcie ich nominalnej definicji (*secundum nominis rationem*) cnoty i dary nie dadzą się od siebie jednoznacznie odróżnić. Cnota odnosi się do racji doskonalenia dobrego działania, natomiast dar

¹⁶ *STh* II–II, q. 4, a. 8: „Należy jednak zauważyć, że mądrość, wiedza i [rozumienie] są używane w dwóch znaczeniach: pierwsze, jako cnoty [intelektualne]; tak je nazwał Filozof; drugie, jako dary Ducha Świętego” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, s. 75).

¹⁷ Podobnie jak w artykule „Kategorie” *Arystotelesa w „Summie teologii” św. Tomasza z Akwinu* („Przegląd Tomistyczny” 2018, s. 413–456, szczególnie s. 415), także i tutaj używam spolszczonej wersji słowa *habitus*.

¹⁸ *STh* II–II, q. 4, a. 8: „Unde etiam secundum hoc fides est eis certior” (*Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja*, s. 76).

¹⁹ *STh* I–II, q. 68, a. 1: „Nie ma żadnego przeciwieństwa między darami, a cnotami, gdy bierzemy pod uwagę samo znaczenie tych wyrazów, gdyż przez cnotę rozumie się to, co doskonalili człowieka w dobrym działaniu, w pojęciu zaś daru zawiera się pojęcie przyczyny, od której coś pochodzi. Nic zaś nie przeszkadza, by to, co pochodzi od kogoś jako dar, doskonalilo człowieka do dobrego działania, zwłaszcza że, jak widzieliśmy, istnieją cnoty wlane nam przez Boga. To więc nie może być podstawą odróżniania darów od cnot” — *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. F.W. Bednarski OP, London: Veritas, 1965, s. 219.

odnosi się do przyczyny. I tak na przykład cnoty teologalne i cnoty wlane są zarazem cnotami i darem od Boga. Ponadto same dary Ducha Świętego także usprawniają ludzkie działanie. Akwinata podkreśla tutaj ograniczenia tego rodzaju pojęć i wskazuje na to, że potrzebna jest dodatkowa refleksja, aby dokładniej je od siebie odróżnić. W q. 68, a. 1 przeprowadza krytyczną analizę czterech różnych prób wyjaśnienia relacji między cnotami i darami. Dopiero po niej przechodzi do własnej propozycji rozwiązania tego problemu, podkreślając, że kluczowe w tym wypadku jest zwrócenie uwagi na sposób mówienia o tych sprawach w Piśmie Świętym. Tomasz zwraca tu uwagę na słowo *spiritus* (tchnienie, duch), które łączy z analizą sposobu działania człowieka, a dokładniej z poruszeniem przez czynnik zewnętrzny (*inspiratio*). W tym wypadku chodzi o przyczynę, jaką jest sam Bóg. Wszelkie działania człowieka podlegają dwojakiemu rodzajowi zasad: zasadom wewnętrznym i zasadom zewnętrznym. Tak jak w stosunku do wewnętrznych zasad działania człowiek potrzebuje wewnętrznych usprawnień (cnót), tak również dzieje się w przypadku najwyższego poruszyciela: tam również potrzebne są pewnego rodzaju usprawnienia, potrzebne do tego, aby być poruszonym przez Boga. Dopiero teraz Tomasz może wskazać na istotną różnicę między cnotami i darami:

Manifestum est autem quod virtutes humanae perficiunt hominem secundum quod homo natus est moveri per rationem in his quae interius vel exterius agit. Oportet igitur inesse homini altiores perfectiones, secundum quas sit dispositus ad hoc quod divinitus moveatur. Et istae perfectiones vocantur dona: non solum quia infunduntur a Deo, sed quia secundum ea homo disponitur ut efficiatur prompte mobilis ab inspiratione divina, sicut dicitur Isaiae I, *Dominus aperuit mihi aurem; ego autem non contradico, retrorsum non abii*²⁰.

Rozróżnienie cnót i darów możliwe jest przez określenie, skąd dane działanie bierze swój początek. Cnoty doskonałą człowieka w jego naturalnym działaniu związanym z kierownictwem rozumu, natomiast dary są tam, gdzie człowiek odbiera natchnienia pochodzące od Boga. W przypadku mądrości Tomasz wyjaśnia, że „sapientia dicitur intellectualis virtus, secundum quod procedit ex iudicio rationis, dicitur autem donum, secundum quod operatur ex instinctu

²⁰ STb I-II, q. 68, a. 1: „Nie ulega zaś wątpliwości, że cnoty ludzkie doskonałą człowieka w miarę jak jest zdolny, by rozum nim kierował w jego działaniu wewnętrznym i zewnętrznym. Potrzeba więc człowiekowi wyższych doskonałości, by go przysposobiły do Bożego poruszenia. Otóż tego rodzaju doskonałości zwą się darami, nie tylko dlatego, że Bóg je wlewa do naszej duszy, ale dlatego, że przysposabiają człowieka, by chętnie był uległy natchnieniu Bożemu, jak to Izajasz mówi o sobie (Iz. 50,5): »Pan otworzył mi ucho, a ja się nie sprzeciwiam, nie cofam się wstecz«” (*Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, s. 220).

divino²¹. Dany akt mądrości będzie cnotą, gdy opiera się na działaniu ludzkiego rozumu, natomiast darem, gdy to działanie wynika z Bożego natchnienia. Tomasz dodaje, że podobnie należy wyjaśnić różnicę w innych przypadkach, a więc gdy chodzi o rozumienie (*intellectus*) i wiedzę (*scientia*), ponieważ także w ich przypadku nazwy cnót i darów są wspólne²².

Ciekawy zarzut formułuje Tomasz w kontekście pytania o możliwości pogodzenia mądrości z grzechem śmiertelnym: skoro według Rz 1,18 niektórzy ludzie „przez nieprawość nakładają prawdzie pęta”²³, to grzech da się pogodzić z mądrością, ponieważ polega ona właśnie na jakimś poznaniu spraw Bożych²⁴. W korpusie Akwinata wyjaśnia, że osąd spraw Bożych w obrębie daru Ducha Świętego dokonuje się dzięki zjednoczeniu z Bogiem w miłości *caritas*. W konsekwencji dar mądrości zawsze zakłada nadprzyrodzoną bliskość z Bogiem, a więc jest nie do pogodzenia z grzechem śmiertelnym. Jednocześnie Tomasz podkreśla, że mówi w tej chwili o darze Ducha Świętego, nie zaś o mądrości jako nabytej cnotie intelektualnej, która jest owocem ludzkiego wysiłku. W tym bowiem przypadku można ją zachować mimo grzechu, i tego dotyczył przywołany zarzut: „Ratio illa procedit de cognitione divinorum quae habetur per studium et inquisitionem rationis. Quae potest haberi cum peccato mortali: non autem illa sapientia de qua loquimur”²⁵. Jak widać, poznanie spraw Bożych to także mądrość, której można nabyć na drodze studiowania oraz intelektualnej pracy. Zatem mądrość jako cnota intelektualna może pozostać w człowieku, który zarazem z powodu grzechu utracił łaskę uświęcającą, a wraz z nią także wszystkie dary Ducha Świętego.

Sam Tomasz podkreśla to, że mówi o mądrości w określonym znaczeniu („de qua loquimur”), troszcząc się o pedagogiczną ścisłość, aby uczniowie dobrze go zrozumieli. Skoro „mądrość” ma różne znaczenia, trzeba przypomnieć, które znaczenie mamy na myśli, i to szczególnie wtedy, kiedy zależy od tego taka lub inna odpowiedź. Mądrość jako cnota nabyta pozostanie w człowieku, który popełnił grzech śmiertelny, czego nie można powiedzieć o mądrości jako o darze.

²¹ *STh* I–II, q. 68, a. 1, ad 4: „Mądrość jest cnotą [intelektualną], w miarę jak opiera się na sądzie rozumu; jest zaś darem, w miarę jak działa z natchnienia Bożego” — *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach*, s. 221.

²² *STh* I–II, q. 68, a. 1, ad 4: „Et similiter dicendum est de aliis”.

²³ Jeśli nie zaznaczono inaczej, cytaty biblijne są wzięte z Biblii Tysiąclecia, wydanie 4.

²⁴ *STh* II–II, q. 45, a. 4, arg. 2: „Sapientia importat cognitionem divinorum, ut dictum est. Sed aliqui cum peccato mortali possunt habere cognitionem veritatis divinae: secundum illud Rom. I, *veritatem Dei in iniustitia detinent*. Ergo sapientia potest esse cum peccato mortali”.

²⁵ *STh* II–II, q. 45, a. 4, ad 2: „Rozumowanie to sprawdza się co do znajomości spraw Bożych zdobytej drogą wysiłku i badań rozumowych. Tę znajomość można mieć razem z grzechem śmiertelnym, nie zaś mądrość o jakiej tu mowa” — *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość* (2–2, qu. 23–46), tłum. i oprac. ks. A. Głazewski, London: Veritas 1967, s. 293.

Tomasz twierdzi również, że można posiadać cnotę lub dar, nawet jeśli nie przekłada się to na jakiś konkretny czyn. Szczególnie chodzi tutaj o konsekwencje chrztu świętego w przypadku dzieci lub osób głęboko upośledzonych: „Amentes baptizati, sicut et pueri, habent quidem habitum sapientiae, secundum quod est donum Spiritus Sancti: sed non habent actum, propter impedimentum corporale quo impeditur in eis usus rationis”²⁶. Brak czynów właściwych danemu darowi Ducha Świętego czy cnoty wlanej nie oznacza, że ich nie posiadają. Tomasz wskazuje na inną możliwą przyczynę takiego braku czynów: jest to przeszkoda ze strony ciała. Gdyby została ona usunięta, wówczas pojawiłyby się także czyny dowodzące obecności wlanых cnót i darów, jako naturalny skutek obecności łaski uświęcającej.

Warto rozważyć tutaj jeszcze pytanie dotyczące statusu świętej nauki (*sacra doctrina*): czy jest ona mądrością²⁷. W tym wypadku mamy coś więcej niż cnotę nabytą, ale jednak coś mniej niż dar Ducha Świętego. Jest to coś więcej niż cnota nabyta, ponieważ bazuje na mądrości objawiającego się Boga. Zarazem Tomasz wyraźnie podkreśla, że nie musi ona z konieczności zakładać łaski uświęcającej i że można się jej nauczyć: „Haec doctrina per studium acquiritur. Sapientia autem per infusionem habetur: unde inter septem dona Spiritus Sancti connumeratur, ut patet Isaia XI. Ergo haec doctrina non est sapientia”²⁸. Skoro uczymy się świętej nauki, oznacza to, że jest to po prostu szczególna cnota intelektualna. W takim jednak wypadku czy słusznie można nazwać ją mądrością, skoro prawdziwa mądrość jest zawsze darem Bożym, darem Ducha Świętego?

W odpowiedzi na taki zarzut Akwinata dokonuje ważnego rozróżnienia. Dotyczy ono dwojakiego sposobu sądzenia: *per modum inclinationis* oraz *per modum cognitionis*. Punktem wyjścia jest zwrócenie uwagi na powiązanie aktu sądzenia (*iudicium*) i mądrości. Za dwojakim sądem idą dwa rodzaje mądrości:

Cum iudicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum iudicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem iudicare, uno modo per modum inclinationis: sicut qui habet habitum virtutis, recte iudicat de his quae sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur: unde et in *X Ethic.* dicitur quod virtuosus est mensura et regula actuum humanorum. Alio modo, per

²⁶ *STh* II–II, q. 45, a. 5, ad 3: „[Ochrzczone osoby upośledzone], tak zresztą jak dzieci, mają [habitus] mądrości będącej darem Ducha Świętego, lecz nie [posiadają jej czynów], co jest spowodowane [przeszkodą wynikającą z] ciała, [która] uniemożliwia posłużenie się rozumem” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 295).

²⁷ *STh* I, q. 1, a. 6 *Utrum sacra doctrina sit sapientia*.

²⁸ *STh* I, q. 1, a. 6, arg. 3: „Do nauki tej dochodzi się na drodze studiów, a mądrość otrzymuje się przez napełnienie, stąd wymienia się ją pośród siedmiu darów Ducha Świętego, jak czytamy u Izajasza (11,2)” (*Traktat o Bogu*, s. 24).

modum cognitionis; sicut aliquis instructus in scientia morali, posset iudicare de actibus virtutis, etiam si virtutem non haberet²⁹.

Na pierwszy rzut oka mogłoby się nawet wydawać, że Tomasz będzie podkreślał raczej rolę rozumu niż skłonności do określonego działania (*inclinatio*). Gdy bowiem Akwinata zestawia ze sobą naturalne skłonności jako predyspozycje do cnót, to zauważa, że są one nawet niebezpieczne bez przewodnictwa rozumu³⁰. Jednak w tym wypadku chodzi o skłonność w innym znaczeniu tego słowa: chodzi nie tyle o jakieś naturalne predyspozycje np. do jakiejś cnoty, ile raczej o skutek cnoty. Chodzi o to, że dzięki posiadaniu cnoty człowiek dysponuje pewnym praktycznym doświadczeniem właściwego jej dobra, znajdując w nim upodobanie i radość. Tomasz ilustruje to przykładem z *Etyki nikomachejskiej*. To właśnie uformowany w cnotach i dojrzały człowiek ma właściwy osąd dotyczący cnotliwego działania. Obecność cnót umożliwia właściwy przebieg procesu osądzania roztropności: dzięki nim człowiek potrafi wyważyć w danej sytuacji różne aspekty (dzięki powiązaniu cnót) oraz zachowuje równowagę wobec pokus czy presji (męstwo i umiarkowanie)³¹. W odniesieniu do rzeczywistości duchowej tego rodzaju doświadczalne poznanie Akwinata wiąże z mądrością jako darem Ducha Świętego.

Pod tym względem osąd tylko poznawczy (*per modum cognitionis*) jest o wiele uboższy: jest to zdolność sądzenia na podstawie określonej wiedzy, w tym wypadku teologicznej, któremu nie towarzyszy owo wyczucie spraw nadprzyrodzonych. Tomasz ilustruje to przykładem moralisty, który może nauczać moralności nawet w przypadku, gdy sam nie postępuje zgodnie z jej zasadami. Do tego właśnie słabszego sposobu sądzenia Akwinata odnosi świętą naukę. Zachowuje ona status mądrości nawet wtedy, kiedy ktoś nie żyje nią w praktyce. Wykształcony teolog, popełniając grzech śmiertelny, nie przestaje być teologiem, nawet jeśli traci dar łaski uświęcającej. Teologia, która opiera się na objawieniu oraz poprawnie wyciąga z niego wnioski, zawsze zachowuje swój mądrościowy

²⁹ *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3: „Ponieważ mędrzec wydaje sądy na dwa sposoby, przyjmuje się dwa rodzaje mądrości. W pierwszy sposób sądzi się idąc za skłonnością. Na przykład ten, kto ma sprawność dzielności, słusznie osądza to, co należy czynić, zgodnie z dzielnością, w tej mierze, w jakiej jest do tego skłonny. Stąd w X księdze *Etyki* powiada się, że dzielny jest miarą i prawidłem dla czynów ludzkich. W drugi sposób sądzi się przez poznanie, na przykład ktoś wykształcony w nauce moralnej może osądzać akty dzielności, nawet jeśli sam dzielności nie posiada” (*Traktat o Bogu*, s. 25).

³⁰ *STh* I–II, q. 58, a. 4, ad 3: „Naturalis inclinatio ad bonum virtutis, est quaedam inchoatio virtutis: non autem est virtus perfecta. Huiusmodi enim inclinatio, quanto est fortior, tanto potest esse periculosior, nisi recta ratio adiungatur, per quam fiat recta electio eorum quae conveniunt ad debitum finem: sicut equus currens, si sit caecus, tanto fortius impingit et laeditur, quanto fortius currit”.

³¹ Zob. *STh* I–II, q. 58, a. 5.

charakter. Jednocześnie Tomasz ukazuje, że mądrość istnieje w formie o wiele doskonalszej, gdzie wiedza i doświadczenie idą w parze. Tomasz pokazuje to na kanwie cytatu z 1 Kor 2,15 oraz przywołując za Pseudo-Dionizym Hieroteusza:

Primus igitur modus iudicandi de rebus divinis, pertinet ad sapientiam quae ponitur donum Spiritus Sancti, secundum illud I Cor. II, *spiritualis homo iudicat omnia*, etc.: et Dionysius dicit, II cap. *De divinis nominibus: Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina.*

Secundus autem modus iudicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur; licet eius principia ex revelatione habeantur³².

Jak widać, powiedzenie „najdłuższa droga, jaką człowiek musi przejść, to droga z głowy do serca” ma również zastosowanie w teologii św. Tomasza. Świętej nauki, czyli teologii można się nauczyć: jej zasady pochodzą z Bożego objawienia, a dzięki zdolnościom intelektualnym ktoś może je dosyć dokładnie poznać. Jednak mądrość jako dar ściśle wiąże się z trwaniem w Bożej miłości, która uzupełnia tę wiedzę dodatkowym wewnętrznym światłem doświadczenia, i tam właśnie zaczyna się prawdziwa mądrość jako żywy dar od Boga.

Podobne rozróżnienie można znaleźć w odniesieniu do wiedzy demonów. Tomasz podkreśla, że wszystkie demony były pierwotnie obdarzone jakąś formą nadprzyrodzonego poznania. Poza naturalnym poznaniem istnieją dwa nadprzyrodzone sposoby poznawania prawdy:

Duplex est cognitio veritatis: una quidem quae habetur per gratiam; alia vero quae habetur per naturam. Et ista quae habetur per gratiam, est duplex: una quae est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinatorum revelantur; alia vero quae est affectiva, producens amorem Dei; et haec proprie pertinet ad donum Sapientiae³³.

Wynika stąd, że i diabeł może być teologiem egzegetą. Jednak w tym wypadku, ponieważ takie poznanie zostaje wykorzystane do przekręcenia objawionej prawdy w celu kuszenia, zawiera ono element perwersji, który wypacza także

³² *STh* I, q. 1, a. 6, ad 3: „Pierwszy zatem sposób sądzenia o rzeczach boskich należy do mądrości, którą uznaje się za dar Ducha Świętego zgodnie ze słowami I Listu do Koryntian (2,15): »człowiek duchowy rozsądza wszystko«. Także Dionizy w drugim rozdziale traktatu *O imionach Bożych* powiada: »Hieroteusz jest uczony nie samym uczeniem się, lecz też doznaniem tego, co boskie«. Drugi sposób sądzenia należy do wiedzy świętej jako osiąganey na drodze studiów, choć jej zasady pochodzą z objawienia” (*Traktat o Bogu*, s. 25).

³³ *STh* I, q. 64, a. 1: „Poznanie prawdy jest dwojakie: pierwsze mamy przez naturę, drugie przez łaskę; to drugie również jest podwójne: jedno jest tylko spekulatywne, np. gdy ktoś dowiaduje się o tajemnicach Bożych z objawienia; wtóre zaś jest afektywne — wzbudzające miłość ku Bogu: i to właśnie należy do daru mądrości” — *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie* (cz. 2). *Świat widzialny* (1, [q.] 59–64, 65–74), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1979, s. 75.

jej status mądrości³⁴. Tak więc teologia pozostanie mądrością jako cnota przy spełnieniu warunku intelektualnej rzetelności w dochodzeniu do tego, co Bóg objawia człowiekowi oraz jakie prawdy stąd wynikają.

Do tych dwóch głównych znaczeń warto dodać kolejne, nieco poboczne: mianowicie mądrość rozumianą jako charyzmat (*gratia gratis data*). Tego rodzaju dary charyzmatyczne św. Paweł wymienia w 1 Kor 12,8nn. Akwinata, komentując ten fragment, zaznacza, że tego rodzaju dary, a więc m.in. „dar mądrości słowa lub umiejętności poznawania”³⁵, są czymś odrębnym od darów Ducha świętego (i tym bardziej od cnót intelektualnych):

Sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas secundum quod enumerantur inter dona Spiritus Sancti, prout scilicet mens hominis est bene mobilis per Spiritum Sanctum ad ea quae sunt sapientiae vel scientiae: sic enim sunt dona Spiritus Sancti [...]. Sed computantur inter gratias gratis datas secundum quod important quandam abundantiam scientiae et sapientiae, ut homo possit non solum in seipso recte sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere³⁶.

Wyróżniliśmy trzy podstawowe znaczenia, w jakich pojawia się *sapientia* w moralnej części *Summy teologii*: jako dar Ducha Świętego, jako cnota intelektualna oraz jako charyzmat³⁷. Obecnie przyjrzymy się kolejno tym znaczeniom oraz miejscom, w których Akwinata poświęca im najwięcej uwagi. Umożliwi to także ustalenie, w jakich proporcjach te znaczenia pozostają między sobą w *Secunda Pars*.

3. POSZCZEGÓLNE ZNACZENIA *SAPIENTIA*

Wyróżniliśmy powyżej dwa podstawowe znaczenia mądrości: mądrość jako dar Ducha Świętego i mądrość jako cnota. Ponadto istnieje charyzmatyczny dar mądrości słowa, jak również inne tego rodzaju znaczenia. Dlatego obecnie przyjrzymy się każdemu z tych znaczeń z osobna, najpierw zarysowując szersze tło

³⁴Zob. M. PRZANOWSKI, *Aquinas on Satan as a Theologian-Exegete*, „Nova et Vetera”, English Edition, 17 (2019), s. 625–637.

³⁵1 Kor 12,8: „sermo sapientiae et sermo scientiae”.

³⁶*STh* I-II, q. 111, a. 4, ad 4: „Mądrość i umiejętność dla innych racji zaliczane są do łask darmo danych, a dla innych do Darów Ducha Świętego; wtedy mianowicie, gdy umysł ludzki z łatwością daje się poruszać Duchowi Świętemu w tym, co dotyczy mądrości lub umiejętności i w tym znaczeniu są one darami Ducha Świętego [...]. Lecz do łask darmo danych zalicza się pewną nadobfitość umiejętności i mądrości, pozwalającą człowiekowi nie tylko samemu mieć właściwe pojęcie o rzeczach Bożych, lecz nadto innych pouczać o nich i zbijać przeciwników” — *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i łaska (1-2, q. 106-114)*, tłum. i oprac. R. Kostecki OP, Londyn: Veritas, 1973, s. 148.

³⁷Ta sama wieloznaczność dotyczy również określenia wiedza (*scientia*), a częściowo (tj. w dwu znaczeniach, jako cnota intelektualna i jako dar Ducha Świętego) także rozumu (*intellectus*).

każdego z nich, a następnie przeglądając te miejsca w moralnej części *Summary*, w których pojawia się ono najczęściej. Zaczniemy od podstawowego znaczenia mądrości jako jednego z darów Ducha Świętego.

Odwracamy porządek rozważań z *Prima Secundae*: Tomasz bowiem najpierw objaśnia to, co właściwe ludzkiej naturze, a więc cnoty intelektualne i moralne, aby następnie na ich kanwie pokazać nadprzyrodzone habitusy w postaci cnót teologalnych oraz darów Ducha Świętego. Akwinata omawia to, co najważniejsze, na końcu. Jednak przechodząc do szczegółowych rozważań, Tomasz w *Secunda Secundae* rozpoczyna od cnót teologalnych oraz odpowiadających im darów, a dopiero później uzupełnia ten obraz o cnoty kardynalne.

3.1. Mądrość jako dar Ducha Świętego

Tradycja siedmiu darów Ducha Świętego wiąże się z prorocstwem Iz 11,2–3 zapowiadającym Mesjasza, na którym spocznie pełnia tych darów. Święty Hieronim przełożył sześć określeń hebrajskich (w tym jedno użyte podwójnie) na siedem nazw dla duchowych tchnień (*spiritus*): „*requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis et replebit eum spiritus timoris Domini*”³⁸.

Stąd właśnie bierze się zarówno kolejność, jak i nazwy darów Ducha Świętego, komentowanych przez ojców Kościoła łacińskiego i teologów średnio-wiecznych:

1. *sapientia* (dar mądrości)
2. *intellectus* (dar rozumienia)³⁹
3. *consilium* (dar rady)
4. *fortitudo* (dar męstwa)
5. *scientia* (dar wiedzy)
6. *pietas* (dar pobożności)
7. *timor Domini* (dar bojaźni Pańskiej).

Akwinata przedstawia racje stojące za taką kolejnością. Wskazuje na połączenie dwu kryteriów godności tych darów (*dignitas donorum*)⁴⁰. Pierwszym i absolutnym (*simpliciter*) jest ta hierarchia, którą św. Tomasz wypracował w swoim schemacie antropologicznym w odniesieniu do cnót. Jest to hierarchia przedmiotu czynów w stosunku do ich władz (przyczyn). W ten sposób cnoty intelektualne

³⁸ „I odpocznie na nim Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i mocy, duch umiejętności i bogobojności, I napełni go duch bojaźni Pańskiej” (przekład J. Wujka z 1599 r., Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2019).

³⁹ Zob. przypis 14, gdzie zwraca się uwagę na trudność przekładu *intellectus*.

⁴⁰ *STh* I–II, q. 68, a. 7 *Utrum dignitas donorum attendatur secundum enumerationem Isaiae 11*.

wyprzedzają moralne, a cnoty intelektu teoretycznego są wyżej niż praktycznego. Według tego kryterium dary Ducha Świętego należałoby ułożyć w następującej kolejności: *sapientia*, *intellectus*, *scientia*, *consilium*, a następnie *pietas*, *fortitudo* i *timor*. Wynika to stąd, że pierwsze cztery dary odnoszą się do intelektu i są wymienione według hierarchii ustalonej dla cnót intelektualnych⁴¹. Tak więc najpierw mamy dary rozumu teoretycznego: mądrość, rozumienie i wiedzę (intelekt teoretyczny), i następnie dar rozumu praktycznego — dar rady. Dary doskonalące pozostałe ludzkie władze (a więc wolę, gniewliwość i pożądlivość) są wymienione analogicznie do cnót moralnych: pobożność wyprzedza męstwo, a ono z kolei bojaźń Pańską, stosownie do hierarchii władz oraz ich stopnia partycypacji w rozumie⁴².

Drugim kryterium godności darów jest ich materia. W tym wypadku, jak wyjaśnia Tomasz, rada i męstwo są ważniejsze od wiedzy i pobożności, ponieważ te pierwsze dotyczą rzeczy trudnych, podczas gdy te drugie sytuacji zwyczajnych⁴³.

Tomasz wyjaśnia zatem kolejność darów, łącząc te kryteria: pierwsze dwa dary wynikają z porządku absolutnego (dar mądrości i rozumienia), natomiast wysokie miejsce darów rady i męstwa wynika z kryterium ważności właściwej im materii.

Święty Augustyn w *Kazaniu Pana na górze* oraz św. Grzegorz w *Moraliach*, komentując kolejność błogosławieństw, wiążą je z darami Ducha Świętego, ukazując w ten sposób kolejne etapy życia duchowego człowieka⁴⁴. Tomasz częściowo przejmując tę tradycję, co znajdzie swoje odzwierciedlenie w *Summie teologii*⁴⁵.

⁴¹ *STh* I–II, q. 66, a. 5 *Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales*.

⁴² Zob. *STh* I–II, q. 66, a. 4 *Utrum iustitia sit praecipua inter virtutes morales*.

⁴³ *STh* I–II, q. 68, a. 7: „Sed quantum ad materias, fortitudo et consilium praeferuntur scientiae et pietati: quia scilicet fortitudo et consilium in arduis locum habent; pietas autem, et etiam scientia, in communibus”.

⁴⁴ Zob. S. PINCKAERS, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994, s. 154–157. Święty Grzegorz, odczytując księgę Hioba w znaczeniu duchowym, łączy jego siedmiu synów z darami Ducha Świętego, natomiast trzy córki z cnotami teologalnymi — zob. *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, ks. I, XXVII, 38, tłum. T. Fabisiak, A. Strzelecka, R. Wójcik, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006, t. I, s. 127. Zwyczaj uczcowania synów w poszczególnych domach Grzegorz wyjaśnia jako powiązanie darów między sobą — tamże, ks. I, XXXII, 44–XXXIII, 46, s. 131–133.

⁴⁵ William C. Mattison III w książce *The Sermon on the Mount and Moral Theology: A Virtue Perspective* (New York: Cambridge University Press, 2017) pokazuje owocność lektury Kazania na górze w świetle etyki cnót i błogosławieństw św. Tomasza, powiązanych z prośbami Ojciec nasz. Widać to także już u św. Augustyna w jego komentarzu do Kazania na górze — zob. S. PINCKAERS, *Źródła moralności*, s. 157–159.

W bardzo niewielu miejscach możemy znaleźć wyjaśnienie św. Tomasza dotyczące ewolucji jego poglądów. Jednym z takim miejsc jest fragment, w którym Tomasz wyjaśnia specyfikę czterech darów Ducha Świętego odnoszących się do rozumu teoretycznego. Jeszcze w I–II, q. 68, a. 4 Akwinata proponuje rozróżnienie tych darów według kryterium rozumu teoretycznego i praktycznego (*ratio speculativa vel practica*) nałożonego na poznawanie (*apprehensio*) oraz osąd (*iudicium*):

	rozum teoretyczny	rozum praktyczny
ujęcie prawdy (odkrycie) <i>apprehensio veritatis (inventio)</i>	rozumienie	rada (<i>consilium</i>)
osąd <i>iudicium</i>	mądrość (<i>sapientia</i>)	wiedza (<i>scientia</i>)

Później jednak, w II–II, q. 8, a. 6, Tomasz przypomina to wyjaśnienie głównie po to, aby pokazać, jak można je poprawić i udoskonalić. Na poziomie odkrywania prawdy (*apprehensio*) pozostaje sam dar rozumienia (*intellectus*), i obejmuje on obecnie zarówno wymiar teoretyczny, jak praktyczny. Dar rady zostaje natomiast przeniesiony do osądu (*iudicium*), który gromadzi pozostałe trzy dary:

- dar mądrości pozwala rozsądzać sprawy boskie;
- dar wiedzy sprawy stworzone;
- dar rady zastosowanie praktyczne na poziomie konkretnych działań (*ad singularia opera*)⁴⁶.

Nie ulega wątpliwości, że wśród darów mądrość zajmuje pierwsze miejsce. Można też oczekiwać, że skoro Tomasz łączy ze sobą tematycznie dar mądrości, rozumienia i wiedzy, to będzie nawiązywać do mądrości także przy omawianiu tych darów. Potwierdza to podwyższona liczba nawiązań Akwinaty do mądrości, gdy mowa jest o darze wiedzy i rozumu (II–II, q. 8–9). Mądrość rozumiana jako dar Ducha Świętego pojawia się w następujących miejscach *Summy teologii*:

⁴⁶ *STh* II–II, q. 8, a. 6: „Sic igitur circa ea quae fidei proponuntur credenda duo requiruntur ex parte nostra. Primo quidem, ut intellectus penetrentur vel capiantur: et hoc pertinet ad donum intellectus. Secundo autem oportet ut de eis homo habeat iudicium rectum, ut aestimet his esse inhaerendum et ab eorum oppositis recedendum. Hoc igitur iudicium, quantum ad res divinas, pertinet ad donum sapientiae; quantum vero ad res creatas, pertinet ad donum scientiae; quantum vero ad applicationem ad singularia opera, pertinet ad donum consilii”.

Mądrość rozumiana jako dar Ducha Świętego

II–II,	q. 45	—	<i>O darze mądrości</i> (130) i q. 46 – <i>O głupocie</i> (32)	162
I–II,	q. 68	—	<i>O darach Ducha Świętego</i>	34
II–II,	q. 19	—	<i>O darze bojaźni</i>	34
II–II,	q. 9	—	<i>O darze wiedzy</i>	12
II–II,	q. 8	—	<i>O darze rozumienia</i> (intellectus)	9
				251

Akwinata najczęściej pisze o mądrości w kontekście daru Ducha Świętego; dotyczy to aż 60,5 procent odwołań w *Secunda Pars* (251 z 415). Przyjrzyjmy się kilku przykładom.

Na początku rozważań o mądrości w tym kontekście Akwinata stawia następujący zarzut:

Sicut Augustinus dicit, XIV *De Trin.*, *sapientia est divinarum rerum cognitio*. Sed cognitio divinarum rerum quam homo potest per sua naturalia habere, pertinet ad sapientiam quae est virtus intellectualis: cognitio autem divinarum supernaturalis pertinet ad fidem quae est virtus theologica [...]. Ergo sapientia magis debet dici virtus quam donum⁴⁷.

Strategia zarzutu polega na tym, aby wykluczyć jakiegokolwiek miejsce dla daru mądrości: poznanie rzeczy boskich na poziomie naturalnym jest już zajęte przez mądrość rozumianą jako cnota intelektualna, natomiast od strony łaski przez wiarę jako cnotę teologalną. Akwinata wyjaśnia:

Sapientia quae ponitur donum differt ab ea quae ponitur virtus intellectualis acquisita. Nam illa acquiritur studio humano: haec autem est *de sursum descendens*, ut dicitur Iac. 3,15. Similiter et differt a fide. Nam fides assentit veritati divinae secundum seipsam: sed iudicium quod est secundum veritatem divinam pertinet ad donum sapientiae. Et ideo donum sapientiae praesupponit fidem: *quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit*, ut dicitur in I *Ethic.*⁴⁸

⁴⁷ *STh* II–II, q. 45, a. 1, arg. 2: „Według Augustyna, »mądrość jest znajomością rzeczy boskich«. Otóż znajomość rzeczy boskich osiągnięta przyrodzonymi zdolnościami jest cnotą umysłową, zaś znajomość rzeczy boskich nadprzyrodzona należy do wiary, która jest cnotą boską [...]. Zatem mądrość to raczej cnota niż dar» (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 287).

⁴⁸ *STh* II–II, q. 45, a. 1, ad 2: „Mądrość jako dar różni się od mądrości jako nabytej cnoty umysłowej. Tę drugą bowiem nabywa człowiek własnym wysiłkiem, pierwsza zaś »z góry zstępuje«, jak się wyraża list Apostoła Jakuba (3,15). Nie jest też tym samym, co wiara. Bo wiara zgadza się na prawdę Bożą w niej samej, natomiast do daru mądrości należy sąd według prawdy Bożej. Dlatego dar mądrości opiera się na będącej już wierze, ponieważ, jak twierdzi Filozof, »trzeba najpierw coś znać, by to osądzić«» (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 288).

Tomasz pokazuje najpierw różnicę między mądrością pojmowaną jako dar Ducha Świętego oraz jako cnota intelektualna: dar mądrości przychodzi z góry, natomiast ludzka mądrość to owoc ludzkiej pracy, jak już widzieliśmy.

Mądrość jako dar różni się również od cnoty wiary. Nawiązując do wcześniejszych rozróżnień darów oraz ich specyfiki, Tomasz pokazuje, że dary Ducha Świętego umożliwiają kolejny krok w odniesieniu do prawd nadprzyrodzonych. Wiara polega na przyłgnięciu umysłem do prawd objawionych, podczas gdy dary Ducha Świętego umożliwiają ich dodatkowe przenikanie i osąd.

Jak już widzieliśmy, samo umiejscowienie kwestii o mądrości (jak również przeciwnej jej głupocie) wynika z jej powiązania z teologalną cnotą miłości. Akwinata wielokrotnie to wyjaśnia:

Sapientia quae est donum Spiritus Sancti [...] facit rectitudinem iudicii circa res divinas, vel per regulas divinas de aliis, ex quadam connaturalitate sive unione ad divina. Quae quidem est per caritatem [...]. Et ideo sapientia de qua loquimur praesupponit caritatem⁴⁹.

Dzięki miłości człowiek nie tylko wie coś na temat spraw nadprzyrodzonych (*res divinae*), ale także w nich bezpośrednio partycypuje oraz ich doświadcza. Dzięki temu dysponuje wewnętrznym doświadczeniem pozwalającym na osobisty osąd tego, co nadprzyrodzone. Dar mądrości zakłada więc łaskę uświęcającą i wynikającą z niej teologalną cnotę miłości.

Refleksja nad podmiotem daru mądrości oraz cnoty miłości rodzi następujące pytanie natury antropologicznej: w jaki sposób dar mądrości, doskonalący rozum, zależy od cnoty właściwej woli? Akwinata wyjaśnia to na zasadzie przyczyny i skutku: „Sic igitur sapientia quae est donum causam quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentiam habet in intellectu, cuius actus est recte iudicare”⁵⁰. To właśnie dzięki miłości rozum otrzymuje nowy rodzaj doświadczalnego poznania, umożliwiającego osąd *propter connaturalitatem*.

Wysokie miejsce daru bojaźni na powyższej liście wynika również z Pisma Świętego, które wielokrotnie podkreśla, że „bojaźń Pańska jest początkiem mądrości”. Tomasz cytuje następujące miejsca w *STh* II–II, q. 19, a. 7, pytając wprost o powiązanie bojaźni i mądrości:

⁴⁹ *STh* II–II, q. 45, a. 4: „Mądrość jako dar Ducha Świętego sprawia poprawność sądu o sprawach Bożych, albo według prawideł Bożych o innych sprawach w wyniku swoistego pokrewieństwa czy jedności z rzeczami Bożymi. Jedność ta... powstaje dzięki miłości. Dlatego mądrość o jakiej tu mowa jest czymś, co jest [poprzedzone] miłością” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 293).

⁵⁰ *STh* II–II, q. 45, a. 2: „Tak więc mądrość jako dar pod względem powstania jest w woli, ale swą istotą jest w umyśle, którego zadaniem jest poprawnie sądzić” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 290).

- Ps 111,10: „Initium sapientiae timor Domini”⁵¹;
- Syr 1,25: „Radix sapientiae est timere Dominum: rami enim illius longevi”⁵²;
- Syr 25,16: „Timor Dei initium dilectionis eius: fidei autem initium agglutinandum est ei”⁵³.

Tomasz zwraca także uwagę na dwojakię znaczenie mądrości i głupoty w 1 Liście do Koryntian św. Pawła⁵⁴. Odnosząc się do tego, co uchodzi za mądrość w oczach tego świata, Tomasz pokazuje, że istnieje również przeciwny jej i chwalebny rodzaj głupoty:

Sicut est quaedam sapientia mala, ut supra dictum est, quae dicitur sapientia saeculi, quia accipit pro causa altissima et fine ultimo aliquod terrenum bonum; ita etiam est aliqua stultitia bona, huic sapientiae malae opposita, per quam aliquis terrena contemnit. Et de hac stultitia loquitur Apostolus⁵⁵.

Błąd mądrości tego świata polega na umiejscowieniu celu ostatecznego w jakimś dobru tej ziemi. Gdy zwodzi ona człowieka, staje się on głupim wobec Boga⁵⁶. Pogarda wobec dóbr światowych zasługuje na pochwałę, jakkolwiek będzie postrzegana przez ludzi zmysłowych jako przejaw głupoty.

Gdy św. Tomasz wyjaśnia relację pomiędzy wiedzą i mądrością, to dokonuje ważnego rozróżnienia między elementem formalnym i materialnym habitusów⁵⁷. Element formalny zawsze jest ważniejszy od materialnego. W odniesieniu do habitusów oznacza to, że formalny sposób poznawania czegoś (*medium*)

⁵¹ Współczesne przekłady nieznacznie różnią się numeracją. W Biblii Tysiąclecia jest to Ps 111,10: „Bojaźń Pańska początkiem mądrości”.

⁵² Syr 1,20: „Korzeń mądrości to bać się Pana, a gałęzie jej — długie życie”.

⁵³ Ostatniego cytowanego miejsca (Syr 25,12) brakuje w większości greckich manuskryptów księgi Mądrości Syracha, a co za tym idzie — zostały opuszczone także w nowych przekładach Biblii. Poprzednie wiersze (Syr 25,10–11) podkreślają wyjątkową rolę bojaźni Pańskiej: „Jakże wielki jest ten, kto znalazł mądrość, ale nikt nie jest większy od tego, kto boi się Pana. Bojaźń Pana wszystko przewyższa, a kto ją posiadał, do kogo będzie przyrównany?”.

⁵⁴ Szczególnie dotyczy to 1 Kor 2,6: „A jednak głosimy mądrość między doskonałymi, ale nie mądrość tego świata ani władców tego świata” oraz 3,18–19a: „Jeśli ktoś spośród was mniema, że jest mądry na tym świecie, niech się stanie głupim, by posiadał mądrość. Mądrość bowiem tego świata jest głupstwem u Boga”.

⁵⁵ *STh* II–II, q. 46, a. 1, ad 2: „Jak jest pewna zła mądrość, zwana mądrością ziemską, która za przyczynę najwyższą i za cel ostateczny bierze jakieś dobro ziemskie, tak też jest jakaś dobra głupota przeciwstawna złej mądrości, dzięki której człowiek gardzi rzeczami ziemskimi. I o tej głupocie mówi tu Apostoł” (*Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość*, s. 300).

⁵⁶ Zob. *STh* II–II, q. 46, a. 1, ad 3, gdzie Tomasz nawiązuje do 1 Kor 3,19.

⁵⁷ *STh* II–II, q. 9, a. 2 *Utrum scientiae donum sit circa res divinas*.

jest ważniejszy od tego, co materialnie zostaje poznane⁵⁸. Akwinata wyjaśnia: na podstawie rzeczy stworzonych można poznawać Boga. Od strony formalnej jest to wiedza, nawet jeśli materialnie dotyczy ona tego, co jest właściwym przedmiotem mądrości. Z odwrotną sytuacją mamy do czynienia wtedy, kiedy rzeczy stworzone są poznane w Bożym świetle: jest to mądrość, nawet jeśli od strony przedmiotu podpada to pod wiedzę⁵⁹.

3.2. Mądrość jako cnota intelektualna

Arystoteles jako pierwszy wyraźnie odróżnił cnoty intelektualne (dianoetyczne) od moralnych, rezerwując dla tego odróżnienia szóstą księgę *Etyki nikomachejskiej*. Obok mądrości można znaleźć tam jeszcze dwie cnoty intelektu teoretycznego: rozumienie i wiedzę (*intellectus et scientia*), oraz dwie intelektu praktycznego: roztropność i sztukę (*prudentia et ars*). Komentując ten podział, Akwinata wyjaśnia: cnoty intelektu teoretycznego zajmują się tym, co niezmiennie (*necessaria*), natomiast cnoty intelektu praktycznego dotyczą tego, co przygodne (*contingentia*): bądź to wytworów (sztuka), bądź czynów (roztropność)⁶⁰. Kontemplacja prawdy przenosi człowieka w wymiar pozaczasowy: mądrość dotyczy poznania Boga, wiedza — tego, co stworzone, rozumienie (*intellectus*) niezmiennych zasad. Dla nas jest to szczególnie nieoczywiste w odniesieniu do wiedzy na temat stworzonego świata, ponieważ wyraźniej zdajemy sobie sprawę z tego, że w różnych wymiarach ulegał — i dalej ulega — on ciągłym przeobrażeniom, nawet na poziomie kosmologicznym. Niemniej jednak nawet w naszym zmiennym świecie wiedza wydaje się wykraczać poza zmienność jednostek: jako dane formy czy idee, wykraczają poza zmienność i czas.

Mądrość jest pierwszą i najwyższą z cnót intelektualnych. Akwinata uzasadnia to w kwestii 66 *Prima Secundae*, gdzie kolejne artykuły poświęca omówieniu hierarchii różnych rodzajów cnót. Artykuł piąty poświęcony jest hierarchii cnót intelektualnych. Jak widać, zarówno wśród darów Ducha Świętego, jak i wśród cnót mądrości przyznane jest najważniejsze miejsce. To właśnie miejsce

⁵⁸ *STh* II–II, q. 9, a. 2, ad 3: „Quilibet cognoscitivus habitus formaliter quidem respicit medium per quod aliquid cognoscitur, materialiter autem id quod per medium cognoscitur”.

⁵⁹ *STh* II–II, q. 9, a. 2, ad 3: „Et ideo, cum homo per res creatas Deum cognoscit, magis videtur hoc pertinere ad scientiam, ad quam pertinet formaliter, quam ad sapientiam, ad quam pertinet materialiter. Et e converso, cum secundum res divinas iudicamus de rebus creatis, magis hoc ad sapientiam quam ad scientiam pertinet”.

⁶⁰ *STh* II–II, q. 47, a. 5: „Nam sapientia, scientia et intellectus sunt circa necessaria; ars autem et prudentia circa contingentia; sed ars circa factibilia, quae scilicet in exteriori materia constituuntur, sicut domus, cultellus et huiusmodi; prudentia autem est circa agibilia, quae scilicet in ipso operante consistunt”.

(q. 66, a. 5)⁶¹ jest najbardziej reprezentatywne dla mądrości jako cnoty intelektualnej, co pokazuje poniższe zestawienie:

Mądrość jako cnota intelektualna (70 z 415; 16,9%)

I–II,	q. 66	—	<i>O równości cnót</i>	31
I–II,	q. 59	—	<i>O stosunku cnót moralnych do uczuć</i>	15
II–II,	q. 47	—	<i>O roztropności samej w sobie</i>	14
I–II,	q. 57	—	<i>O cnotach intelektualnych</i>	10
				70

W I–II, q. 59 Akwinata rozważa relację cnót względem uczuć. Dość często odnosi się tam do mądrości, czasem za pośrednictwem figury człowieka mądrego (*sapiens*). Szczególnie dotyczy to pytania o miejsce smutku w życiu cnotliwego człowieka (a. 3)⁶². Za św. Augustynem Tomasz referuje zdanie stoików, którzy uważali, że mądry człowiek winien być wolny od uczuć. Tomasz odnosi się krytycznie do takiego poglądu, choć zwraca też uwagę, że jest to bardziej różnica sposobu wystawiania się i sposobu ujmowania tego, co nazywa się uczuciem. Akwinata podkreśla, że także mądry i cnotliwy człowiek może doświadczać umiarkowanego smutku, ponieważ może doświadczać wielu różnych cierpień i strat, zarówno fizycznych, jak duchowych⁶³. Ponadto Tomasz, opierając się na cytatach z Pisma Świętego, dodaje kolejne argumenty przemawiające za możliwością doznawania smutku: człowiek może smucić się z powodu grzechów powszednich, od których nikt nie jest wolny, swoich dawnych wad i grzechów, czy wreszcie grzechów popełnianych przez inne osoby⁶⁴.

Nieco wcześniej, to jest w I–II, q. 57, a. 2, Tomasz pyta o to, czy lista trzech cnót intelektu teoretycznego jest wystarczająca⁶⁵. W tym kontekście pojawia się

⁶¹ W tym właśnie artykule mamy aż 30 odniesień do mądrości, na 31 w całej kwestii.

⁶² W tym artykule (q. 59, a. 3) 11 razy występuje nawiązanie do mądrości na ogółem 15 w całej tej kwestii.

⁶³ *STh* I–II, q. 59, a. 3: „Cum enim homo sit ex anima et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est: non tamen maximum, quia eo potest homo male uti. Unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere”.

⁶⁴ *STh* I–II, q. 59, a. 3: „Praeterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat: secundum illud I Io. 1,8: *si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Tertio, quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, forte quandoque habuit. Et de hoc laudabiliter dolet; secundum illud II ad Cor. 7,10: *Quae secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur*. Quarto, quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius”.

⁶⁵ *STh* I–II, q. 57, a. 2 *Utrum sint tantum tres habitus intellectuales speculativi, scilicet sapientia, scientia et intellectus*.

osiem razy nawiązanie do mądrości rozumianej jako cnota intelektualna⁶⁶. Ta sama liczba odniesień pojawia się, gdy Tomasz zestawia ze sobą roztropność i mądrość.

Jest to początek traktatu o roztropności (II–II, q. 47). Akwinata, omawiając cnotę roztropności, najpierw ustala jej podmiot: po rozważeniu, czy jest nim intelekt czy wola (a. 1), pyta, czy jest nim wyłącznie intelekt praktyczny (a. 2)⁶⁷. Powodem do częstszego odnoszenia się do mądrości jest tutaj cytat z Księgi Przysłów 10,23: „roztropność jest mądrością mężowi” przytoczony w pierwszym zarzucie⁶⁸. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz dokładniej omawia szersze znaczenie mądrości: „Sapientia considerat causam altissimam simpliciter. Unde consideratio causae altissimae in quolibet genere pertinet ad sapientiam in illo genere”⁶⁹. W tym ogólniejszym znaczeniu roztropność jest rodzajem mądrości odnoszącej się do praktyki ludzkiego życia. Jednak w ścisłym znaczeniu (*simpliciter*) mądrość odnosi się do najwyższej przyczyny bezpośrednio:

Unde manifestum est quod prudentia est sapientia in rebus humanis: non autem sapientia simpliciter, quia non est circa causam altissimam simpliciter; est enim circa bonum humanum, homo autem non est optimum eorum quae sunt. Et ideo signanter dicitur quod *prudentia est sapientia viro*, non autem sapientia simpliciter⁷⁰.

W ten sposób Tomasz podkreśla znaczenie biblijnego cytatu, odnosząc go do mądrości rozumianej nie jako mądrość w sensie ścisłym (a więc jako dar Ducha Świętego), lecz w znaczeniu nieco ogólniejszym. Ściśle rzecz biorąc, jest to nieco szersze rozumienie mądrości niż cnoty intelektualnej, ale temu znaczeniu wydaje się to rozumienie najbliższe, ponieważ dotyczy tego, co najszlachetniejsze w każdym gatunku wiedzy dostępnego człowiekowi.

⁶⁶ Pozostałe miejsca to prolog do kwestii 57 oraz a. 5.

⁶⁷ *STh* II–II, q. 47, a. 2 *Utrum prudentia pertineat solum ad rationem practicam, an etiam ad speculativam*.

⁶⁸ „Sapientia est viro prudentia”, cytat za: *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność* (2-2, [q.] 45–56), tłum. i oprac. ks. S. Bełch, London: Veritas, 1964, s. 21. Wszystkie odniesienia do mądrości skupiają się w tym zarzucie i odniesieniu do niego (q. 47, a. 2, arg. i ad 1).

⁶⁹ *STh* II–II, q. 47, a. 2, ad 1: „Mądrość jest znajomością w świetle przyczyny absolutnie najwyższej. Stąd też znajomość w danej dziedzinie w świetle przyczyny najwyższej jest mądrością w tej dziedzinie” (*Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, s. 21).

⁷⁰ *STh* II–II, q. 47, a. 2, ad 1: „Z tego oczywisty wniosek, że roztropność jest mądrością w sprawach ludzkich. Nie jest jednak mądrością bezwzględną, bo nie dotyczy przyczyny bezwzględnie najwyższej. Przedmiotem bowiem roztropności jest dobro ludzkie, a dobro to nie jest czymś najlepszym. Dlatego w Przypowieściach powiedziano znacząco: »roztropność jest mądrością mężowi«, ale nie, że jest mądrością bezwzględną” (*Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność*, s. 21).

Warto jeszcze podkreślić, że św. Tomasz zna radykalną lekturę głosy do Rzymian 14,23 („to, co nie wywodzi się z wiary, jest grzechem”)⁷¹, która negowała jakąkolwiek wartość cnót na poziomie ludzkiej natury⁷². Akwinata niuansuje ten radykalizm, pokazując, że nawet jeśli cnoty nabyte są nieadekwatne wobec celu ostatecznego, to jednak zachowują pewną relatywną, a nie bezwzględną wartość (*secundum quid*), skoro „ordinant enim hominem bene respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter”⁷³.

Mogłoby się wydawać, że skoro Akwinata niemal nieustannie dyskutuje z Arystotelesem w *Secunda Pars*, naturalną kolejną losu również język i słownictwo Stagiryty winny dogłębnie przenikać i kształtować Tomaszowy sposób myślenia i styl. Jednak dokładna analiza sposobu wyrażania się Tomasza w kontekście mądrości pokazuje, że jest on przede wszystkim teologiem i człowiekiem Biblii. Sposób myślenia o człowieku, jego władzach i cnotach, zaczerpnięty od Stagiryty, zostaje głęboko przeniknięty i wypełniony treścią pochodzącą z tego, co wynika ze słowa Bożego. Mądrość to przede wszystkim dar Ducha Świętego: jako cnota intelektualna jest tylko i aż najwyższą z cnót ludzkich, które można nabyć dzięki własnemu wysiłkowi. Nie wystarczy on jednak do tego, aby prawdziwie poznać Boga.

3.3. Mądrość jako dar charyzmatyczny

Akwinata dzieli *Secunda Secundae* na dwie części: najpierw rozważa to, co dotyczy wszystkich wierzących (q. 1–170), następnie zaś to, co dotyczy pewnych określonych grup (q. 171–189)⁷⁴. W tej drugiej części Akwinata omawia najpierw dary charyzmatyczne (q. 171–178)⁷⁵, następnie dwa sposoby życia: czynne i kontemplacyjne (q. 179–182), wreszcie różne funkcje i zadania w Kościele,

⁷¹ Vlg: „quod non ex fide peccatum est”, ten przekład jest bliższy oryginałowi, gdzie jest mowa właśnie o wierze (gr. πίστις). W Biblii Tysiąclecia czytamy: „Wszystko bowiem, co się czyni niezgodnie z przekonaniem, jest grzechem”.

⁷² Zob. *STh* I–II, q. 65, a. 2. Na końcu korpusu Akwinata przytacza głosę przypisywaną św. Augustynowi: „Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in bonis moribus” („Jeżeli ktoś nie ma znajomości prawdy, jego cnota jest fałszywa, chociażby postępował jak najlepiej” — *Traktat o cnotach*, s. 220).

⁷³ Zob. *STh* I–II, q. 65, a. 2: „Cnoty nabyte są cnotami jedynie pod pewnym względem, nie zaś cnotami w znaczeniu bezwzględnym, gdyż właściwie nastawiają człowieka w stosunku do celu, który jest ostateczny tylko w pewnym określonym rodzaju, nie zaś do ostatecznego celu w znaczeniu bezwzględnym”.

⁷⁴ *STh* II–II, pr.: „Primo ergo considerabimus specialiter de his quae pertinent ad omnes hominum status; secundo vero, specialiter de his quae pertinent ad determinatos status”.

⁷⁵ Ciekawą propozycję odczytania tego traktatu w odniesieniu do ruchów charyzmatycznych zaproponował Tomasz Gałuszka OP w książce *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasz z Akwinu*, Kraków: Esprit, 2018.

ze szczególnym zwróceniem uwagi na stan doskonałości (q. 183–189). Wszystkie części są inspirowane biblijnie. Rozróżnienie charyzmatów to niemal komentarz Tomasza do 1 Kor 12,4–11. Życie kontemplacyjne i czynne wiąże się z odwiedzinami Jezusa u Marii i Marty (Łk 10,39nn), wreszcie różne urzędy i powołania nawiązują do Efezjan 4,11⁷⁶.

Tomasz dzieli dary charyzmatyczne (*gratia gratis datae*) na trzy rodzaje: dary dotyczące poznawania, dary związane ze słowem oraz dary dotyczące działania⁷⁷. Charyzmaty związane z poznawaniem Akwinata opisuje łącznie jako różne przejawy prorocstwa (q. 171–175)⁷⁸. Z charyzmatami dotyczącymi mówienia Tomasz łączy dar języków, dar słowa i dar mądrości (q. 176–177)⁷⁹; wreszcie z działaniem — dar czynienia cudów (q. 178)⁸⁰.

Mając tę Tomaszową „mapę”, można zauważyć, że mądrość pojawia się tam zasadniczo w dwu miejscach. Po pierwsze, stanowi szczególnie rodzaj prorockiego poznawania. Po drugie, wiąże się z charyzmatem słowa.

Prorocstwo dotyczy nie tylko przyszłości, ale różnych spraw, które poznaje się w nadprzyrodzony i wyjątkowy sposób. To właśnie jest cechą charakterystyczną dla prorocstwa, które jest dosyć pojemną kategorią obejmującą wiele zjawisk nadprzyrodzonych (poznawanie, mówienie, działanie). Omawiając prorocstwo, Akwinata podkreśla, że różni je od cnót naturalnych sposób pochodzenia otrzymanej wiedzy:

Omnia quae sub prophetia cadunt, conveniunt in hac ratione quod non sunt ab homine cognoscibilia nisi per revelationem divinam. Ea vero quae pertinent ad sapientiam et scientiam et interpretationem sermonum, possunt naturali ratione ab homine cognosci, sed altiori modo manifestantur per illustrationem divini luminis⁸¹.

⁷⁶ Zob. *STh* II–II, q. 171, pr. W przypadku Ef 4,11 cytat jest tylko punktem wyjścia, ponieważ Tomasz w q. 183–189 skupia się wyłącznie na stanie doskonałości (biskupi i zakonnicy).

⁷⁷ *STh* II–II, q. 171, pr.: „Est autem attendendum circa gratias gratis datas, de quibus occurrit consideratio prima, quod quaedam eorum pertinent ad cognitionem; quaedam vero ad locutionem; quaedam vero ad operationem”.

⁷⁸ *STh* II–II, q. 171, pr.: „Omnia vero quae ad cognitionem pertinent, sub prophetia comprehendendi possunt”.

⁷⁹ *STh* II–II, q. 176, pr.: „Deinde considerandum est de gratiis gratis datis quae pertinent ad locutionem. Et primo, de gratia linguarum; secundo, de gratia sermonis sapientiae seu scientiae”.

⁸⁰ *STh* II–II, q. 178, pr.: „Deinde considerandum est de gratia miraculorum”.

⁸¹ *STh* II–II, q. 171, a. 3, ad 2: „Wszystko, czego dotyczy prorocstwo, łączy jedno, mianowicie że człowiek nie może poznać tego inaczej, jak tylko dzięki objawieniu Bożemu. Natomiast to, czego dotyczą: »mądrość«, »umiejętność« i »tłumaczenie języków« może człowiek poznać przyrodzonym rozumem. Wszelako dzięki oświeceniu światłem Bożym staje się to jasne w wyższy sposób” — *Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, Szczególne dary i powołania w Kościele (2–2, [q.] 171–189)*, tłum. P. Belch, London: Veritas, 1982, s. 17.

Wiara (*fides*), mądrość (*sapientia*) i wiedza (*scientia*) mają także inne znaczenia, jak Tomasz podkreślił już w traktacie o łasce⁸². Tomasz jest świadom tego, że takie nazwy charyzmatów mogą być mylące, więc uściśla znaczenie czterech darów charyzmatycznych, jakimi są wiara, mądrość, rozeznanie duchów i wiedza:

Nam prophetica revelatio se extendit non solum ad futuros hominum eventus, sed etiam ad res divinas, et quantum ad ea quae proponuntur omnibus credenda, quae pertinent ad *fidem*, et quantum ad altiora mysteria, quae sunt perfectorum, quae pertinent ad *sapientiam*; est etiam prophetica revelatio de his quae pertinent ad spirituales substantias, a quibus vel ad bonum vel ad malum inducimur, quod pertinet ad *discretionem spirituum*; extendit etiam se ad directionem humanorum actuum, quod pertinet ad *scientiam*⁸³.

Dar prorockiej mądrości to poznanie szczególnie wzniosłych tajemnic, zastrzeżonych najdoskonalszym. Dar rozeznania duchów wiąże się z poznawaniem tego, co dotyczy duchowych substancji oraz ich wpływu na nas. Dar wiedzy jest poznaniem prorockim dotyczącym rozeznawania kierunku ludzkich działań.

Trudniej jest natomiast wyraźnie rozgraniczyć dary charyzmatyczne i cnoty nadprzyrodzone. Tomasz mówi o nich w bardzo podobny, noszący ślad neoplatonickiej tradycji, sposób, a więc jako o czymś wlanym i płynącym od Boga. Pomocne w ich rozróżnieniu mogą być dwa elementy. Pierwszy to kontekst rozważań: końcówka *Secunda Pars* została przez Tomasza wyraźnie wyodrębniona jako mówiąca o szczególnych powołaniach i darach, w których nie uczestniczą wszyscy. Po drugie, cnoty teologiczne i dary Ducha Świętego są *habitusami*, podczas gdy prorokowanie nie⁸⁴. Tym samym mądrość czy wiedza rozumiane jako cnoty i dary wlane mają bardziej trwałe charakter, stanowiąc nowe jakości duszy. Natomiast mądrość czy wiedza w znaczeniu prorokowania oznaczają szczególny i konkretny dar pochodzący od Boga dany prorokowi w danej sytuacji. Prorok z tego daru może skorzystać nie wtedy, kiedy by tego pragnął albo gdy ktoś pyta go o coś, ile dopiero wtedy, kiedy Bóg skieruje do niego słowo. Tomasz wyjaśnia, że świadczy o tym także sposób mówienia o prorokach w Piśmie Świętym:

⁸² Zob. przypis 36, gdzie cytowany jest I-II, q. 111, a. 4, ad 4.

⁸³ *STh* II-II, q. 171, pr.: „Objawienie bowiem profetyczne rozciąga się nie tylko na przyszłe wypadki ludzkie, lecz także na sprawy Boże: zarówno te, które są podawane wszystkim do wiery i są przedmiotem wiary, jako też i na tajemnice wyższego rzędu, będące udziałem ludzi doskonałych, które są rzeczą mądrości. Dalej to objawienie profetyczne mówi również o jęstwach duchowych, które nas nakłaniają do dobrego lub do złego: i to należy do »rozdzielania duchów«. Rozciąga się ono wreszcie na kierowanie ludzkim postępowaniem, co... należy do daru umiejętności” (*Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty*, s. 7–8).

⁸⁴ *STh* II-II, q. 171, a. 2 *Czy prorocтво jest [habitusem] względnie usposobieniem? (Utrum prophetia sit habitus)*.

„Bóg przemówił do tego lub innego proroka”⁸⁵. Do prorokowania człowiek potrzebuje za każdym razem szczególnej Bożej interwencji.

Tak rozumiana mądrość — jako prorocstwo — stanowi szczególny dar Boży dotyczący wyjątkowych tajemnic (*altiora mysteria*). Nawet jeśli liczba odniesień do tego miejsca jest znikoma, wyraźnie widać, że Tomasz precyzuje w tym kontekście kolejne znaczenie mądrości jako szczególnie wysokiego rodzaju poznawania rzeczy nadprzyrodzonych przez szczególnie wybranych i umiłowanych przez Boga proroków⁸⁶. To znaczenie zasługuje na osobne wyróżnienie ze względu na to, że sam Tomasz je wyszczególnia w obrębie prologów *Secunda Pars*. Często to właśnie prologi stanowią klucz interpretacyjny do poszczególnych traktatów. To znaczenie łatwo byłoby przeoczyć, zwracając uwagę wyłącznie na ilościowe rezultaty wyszukiwania w *Index Thomisticus*.

Drugim miejscem w obrębie traktatu o prorocztwie, widocznym w tabeli przedstawionej powyżej, jest kwestia 177. Tomasz komentuje w niej dwa charyzmaty dotyczące mowy, które stanowią rozwinięcie myśli św. Pawła wyrażonej w 1 Kor 12,8: „Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae”⁸⁷. Znajdują się tam tylko dwa artykuły. Pierwszy stanowi uzasadnienie tak wyróżnionych darów związanych z mową. W drugim artykule Tomasz pięciokrotnie używa rzeczownika *sapientia*, zastanawiając się nad tym, czy te charyzmaty mogą mieć także kobiety. Odpowiedź Tomasza jest złożona. Najpierw rozróżnia on dwa aspekty: prywatny (domowy) oraz publiczny (społeczny). Na poziomie prywatnym Tomasz zrównuje mężczyzn i kobiety pod względem darów. Nie przenosi jednak tego rozwiązania na wymiar publiczny; odwołuje się tu do dwóch cytatów ze św. Pawła — 1 Kor 14,34: „Mulieres in ecclesiis taceant” oraz 1 Tm 2,12: „Docere mulieri non permitto”⁸⁸.

Podsumowując: mądrość jako dar charyzmatyczny pojawia się przede wszystkim w dwu miejscach w *Secunda Pars*. Po pierwsze w *Traktacie o łasce* (I–II, q. 111, a. 4), przy okazji omówienia różnych darów charyzmatycznych, a po drugie w kontekście relacji kobiet do daru słowa i mądrości (II–II, q. 177, a. 2).

⁸⁵ *STh* II–II, q. 171, a. 2: „Et hoc etiam ipse modus loquendi prophetiam designat: secundum quod dicitur quod *locutus est Dominus* ad talem vel talem prophetam, aut quod *factum est verbum Domini*, sive *manus Domini super eum*”.

⁸⁶ Dotyczy to głównie prologu do q. 171, oraz q. 173, a. 1–3. W pozostałych miejscach tych kwestii Tomasz nawiązuje do mądrości w innych znaczeniach, głównie jako boskiego atrybutu.

⁸⁷ „Jednemu przez Ducha bywa dana mowa mądrości, a drugiemu mowa umiejętności według tegoż Ducha” (przekład J. Wujka).

⁸⁸ Już jako ciekawostkę warto przytoczyć to, co Tomasz proponuje jako uzasadnienie takiego podejścia. Wynika to zdaniem Akwinaty z trzech powodów: 1) roli mężczyzn wobec kobiet zgodnie z Rdz 3,16; 2) możliwości wzbudzania w nich pożądania; 3) statystycznie (*ut communiter*) większej słabości intelektualnej kobiet. Tomasz podkreśla zarazem, że Bóg oświeca darem mądrości i wiedzy niezależnie od płci (ad 2), zachęcając kobiety do tego, aby służyły otrzymanym darem zgodnie ze swoją rolą (ad 1 i ad 3).

Według przyjętej przez nas metody liczenia proporcji znaczeń oznacza to 5 procent nawiązań Tomasza do mądrości (21 z 415):

Mądrość jako dar charyzmatyczny				
I–II,	q. 111	—	<i>Podział łaski</i>	11
II–II,	q. 177	—	<i>Charyzmat mowy</i>	10

Wyróżnione zostało ponadto, głównie dzięki zwróceniu uwagi na prologi w *Traktacie o charyzmatach*, dodatkowe znaczenie, dotyczące daru mądrości jako odnoszącej się do poznawania szczególnie wzniosłych tajemnic.

3.4. Inne znaczenia

Wyżej wskazane miejsca dawały się w miarę jednoznacznie powiązać z jednym z wyróżnionych znaczeń mądrości. Istnieje jednak wiele takich miejsc, gdzie Tomasz nawiązuje do mądrości w kilku znaczeniach równocześnie lub w odniesieniu do mądrości Boga lub Chrystusa (analogicznie do *Prima Pars* i *Tertia Pars*). Są to szczególnie następujące miejsca:

Łączone lub inne znaczenia mądrości (73 z 415; 17,6%)				
I–II,	q. 102	—	<i>Uzasadnienie i znaczenie przykazań obrzędowych</i>	23
II–II,	q. 149	—	<i>O trzeźwości</i>	13
I–II,	q. 113	—	<i>Skutki łaski: usprawiedliwienie grzesznika</i>	12
II–II,	q. 4	—	<i>O cnocie wiary samej w sobie</i>	9
II–II,	q. 113	—	<i>O udawanej skromności</i>	9
II–II,	q. 23	—	<i>O miłości w niej samej</i>	7
				73

Przedstawioną listę otwiera kwestia, której trudno byłoby się spodziewać: chodzi o szczegółowe rozważania dotyczące znaczenia przepisów rytualnych Starego Testamentu (I–II, q. 102). Rozważanie ich przyczyny (*causa*) prowadzi Tomasz wielokrotnie do podkreślenia Bożej mądrości, która je ustanawia (szczególnie a. 1 i 3). Również w szczegółowej i rozbudowanej symbolice przedmiotów kultu, np. tablic, świecznika czy kapłanów znajdują się bardziej liczne nawiązania do Bożej mądrości⁸⁹.

W kontekście trzeźwości (*sobrietas*) Tomasz nawiązuje do mądrości w kontekście dwu zarzutów⁹⁰. Rozważając picie jako właściwą materię cnoty trzeźwości,

⁸⁹ Zob. *STb* I–II, q. 102, a. 4, ad 6 oraz a. 6, ad 11.

⁹⁰ *STb* II–II, q. 149, a. 1, arg. 1 i a. 3, arg. 1.

Tomasz formułuje zarzut oparty na cytacie z Rz 12,3: „Niech nikt nie ma o sobie wyższego mniemania, niż należy, lecz niech sądzi o sobie trzeźwo”. Tak rozumiana trzeźwość obejmuje materię właściwą mądrości, a nie tylko picie⁹¹. W odpowiedzi na ten zarzut Akwinata wyjaśnia, że chodzi wyłącznie o związek metaforyczny. Skoro więc w kontekście mądrości mówi się o upajaniu (na podobieństwo wina i ciała), analogicznie mówi się również o trzeźwości⁹².

W artykule trzecim Akwinata pyta, czy używanie wina nie jest całkowicie nielegalne⁹³. Pierwszy zarzut opiera się na zestawieniu cytatów z Pisma Świętego: mądrość jest konieczna do zbawienia (Mdr 7,28: „Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością” oraz 9,19: „Bo przez mądrość uzdrowieni są, którzykolwiek się tobie, Panie, podobali od początku”⁹⁴). A picie wina jest przeszkodą do jej nabycia (Koh 2,3: „Myślałem w sercu swoim, abych zawściągnął od wina ciało moje, abych serce swe przeniósł ku mądrości”⁹⁵).

W odpowiedzi Tomasz wprowadza rozróżnienie na dwa sposoby posiadania mądrości. Po pierwsze, jest to znaczenie ogólniejsze (*secundum modum communem*), gdzie chodzi o mądrość wystarczającą do zbawienia. Po drugie, chodzi o szczególnie stopień doskonałości (*secundum quendam perfectionis gradum*), kiedy to konkretny człowiek może być wezwany do całkowitej abstynencji.

Są to różne znaczenia mądrości, choć odwołujące się do kontekstu teologicznego. Mądrość w znaczeniu ogólnym odpowiada mądrości rozumianej jako dar Ducha Świętego, skoro jest konieczna do zbawienia. Obok niej występuje mądrość w znaczeniu szczególnego zaproszenia do doskonałości (podobnie jak w przypadku charyzmatu mądrości).

W *Traktacie o łasce* w I–II, q. 113 Akwinata zastanawia się m.in. nad rolą wolnej woli (a. 3) i aktu wiary (a. 4) w procesie usprawiedliwienia grzesznika oraz czy usprawiedliwienie ma charakter cudu (a. 10). Tomasz nawiązuje tutaj do różnych znaczeń mądrości. Dotyczy to szczególnego charyzmatu mądrości, który otrzymał król Salomon (a. 3, arg. i ad 2); daru Ducha Świętego (a. 4, arg. i ad 2) czy wreszcie mądrości rozumianej jako nabyta cnota intelektualna na drodze wysiłku i nauki (a. 10, arg. i ad 3).

⁹¹ *STh* II–II, q. 149, a. 1, arg. 1.

⁹² *STh* II–II, q. 149, a. 1, ad 1.

⁹³ *STh* II–II, q. 149, a. 3 *Utrum usus vini totaliter sit illicitus*.

⁹⁴ Przekład J. Wujka.

⁹⁵ Cytat za przekładem J. Wujka, dobrze oddającym sens Wulgaty; podczas gdy tekst oryginalny oraz nowe przekłady wyrażają tutaj odwrotną myśl: „Postanowiłem w sercu swoim krzepić ciało moje winem — choć rozum miał zostać moim mądrym przewodnikiem”.

W kontekście cnoty wiary (II–II, q. 4, a. 6 i 8) Tomasz wyjaśnia dwa podstawowe znaczenia trzech słów: mądrości, wiedzy i rozumienia. Właśnie ten tekst posłużył nam jako punkt wyjścia do wyróżnienia dwu głównych znaczeń mądrości: jako cnót intelektualnych i jako darów⁹⁶.

Podobnie dwa znaczenia mądrości występują w kwestii dotyczącej udawanej skromności (*ironia*). Punktem wyjścia jest zarzut o charakterze biblijnym: w Księdze Przysłów 30,2 sam prorok umniejsza swoją wartość, pisząc: „Jestem najgłupszy z ludzi”, i podobnie prorok Amos wyznaje, że „ani nie jest prorokiem, ani uczniem proroków” (zob. Am 7,14)⁹⁷. Odpowiadając na ten zarzut, Tomasz rozróżnia dwa znaczenia mądrości oraz ściśle związane z nimi dwa znaczenia głupoty (zgodnie z 1 Kor 3,18–19). Mądrość u Boga wydaje się głupotą u ludzi, a mądrość ludzka głupotą wobec Boga. Poza znaczeniami, które są sobie przeciwstawne, Tomasz proponuje także alternatywne wyjaśnienie, nieco łagodniejsze: istnieje mądrość ludzka w znaczeniu cnoty nabytej oraz mądrość świętych jako pochodząca z Bożego natchnienia.

Oczekiwalibyśmy, że w kwestii dotyczącej miłości *caritas* pojawi się zasadniczo mądrość jako dar Ducha Świętego. Jednak odniesienie do mądrości w II–II, q. 23, a. 2, ad 1 ma charakter bardziej metodologiczno-teologiczny. To miejsce dotyczy sposobu odnoszenia atrybutów Boga do człowieka. Artykuł ten wiąże się z propozycją Piotra Lombarda, aby utożsamić miłość *caritas* z osobą Ducha Świętego⁹⁸. Tomasz wyjaśnia, że jakkolwiek wydaje się to uwzniośleniem miłości, to jednak jest w gruncie rzeczy podważeniem jej wartości⁹⁹. Tym samym, odnosząc się do zarzutu utożsamiającego miłość *caritas* z samym Bogiem, wykazuje, że takie atrybuty Boga jak miłość, mądrość czy dobroć (tj. tożsame z Nim co do istoty), są nam przypisywane formalnie wyłącznie ze względu na naszą partycypację w tych atrybutach Boga. Tym samym miłość *caritas* nie jest samym Bogiem w nas, ale naszym uczestnictwem w miłości Boga¹⁰⁰. Liczba nawiązań do mądrości jest już na tyle niewielka, że dochodzimy do bardzo szczegółowych zagadnień, rozpatrywanych, jak w tym wypadku, już w obrębie wyłącznie jednego zarzutu i jego rozwiązania.

⁹⁶ Zob. 2.2. *Rozróżnienia znaczeń* z przypisem 16.

⁹⁷ *STb*, II–II, q. 113, arg. 1.

⁹⁸ *STb* II–II, q. 23, a. 2: „Magister perscrutatur hanc quaestionem in 17 dist. I lib. *Sent.*, et ponit quod caritas non est aliquid creatum in anima, sed est ipse Spiritus Sanctus mentem inhabitans”.

⁹⁹ *STb* II–II, q. 23, a. 2: „Sed si quis recte consideret, hoc magis redundat in caritatis detrimentum”.

¹⁰⁰ *STb* II–II, q. 23, a. 2 ad 1: „Unde sicut dicimur boni bonitate quae Deus est, et sapientes sapientia quae Deus est, quia bonitas qua formaliter boni sumus est participatio quaedam divinae bonitatis, et sapientia qua formaliter sapientes sumus est participatio quaedam divinae sapientiae; ita etiam caritas qua formaliter diligimus proximum est quaedam participatio divinae caritatis”.

4. PODSUMOWANIE

Słowo „mądrość” w *Summie teologii* ma wiele różnych znaczeń, które sam św. Tomasz starannie rozróżnia. Każde z nich ma osobny kontekst oraz sieć odniesień, także wewnątrz rozważań moralnych *Summy teologii*. Dotyczy to szczególnie dwu podstawowych znaczeń: mądrość jako dar Ducha Świętego i jako cnota intelektualna. Połączenie tych znaczeń w syntezie moralnej rodzi pewne subtelne napięcia wynikające ze spotkania dwu odmiennych tradycji. W przypadku darów Ducha Świętego mamy teologiczną interpretację Iz 11,2–3; gdzie warto podkreślić szczególnie wyjątkowy wkład św. Augustyna i św. Grzegorza Wielkiego. Natomiast cnoty intelektualne pochodzą z klasycznej filozofii greckiej. Najbardziej dokładną analizę można znaleźć w szóstej księdze *Etyki nikoma-chejskiej* Arystotelesa.

Zwrócenie uwagi na sposób mówienia św. Tomasza o mądrości prowadzi do wniosku, że jest on świadomy zarówno części wspólnej, jak i odmienności obu tych tradycji, co przekłada się na uważność językową i metodologiczną. Akwinata jednoznacznie dookreśla specyfikę każdego z tych znaczeń i uwrażliwia czytelnika na określone znaczenie mądrości, o jakim jest mowa w danym miejscu. Jakkolwiek Tomasz wyraźnie przejmując antropologiczną kanwę rozważań od Arystotelesa, to jednak ma swobodę jej dogłębnego przekształcania i modyfikowania jako teolog. Porządek rozważań według rozróżnienia: władze — habitusy — akty (*potentia — habitus — actus*) jest na tyle pojemny, aby zrobić miejsce także dla habitusów nadprzyrodzonych, do których Tomasz zalicza zarówno cnoty teologalne, jak dary Ducha Świętego.

Ciekawe okazują się proporcje tych znaczeń względem siebie. Kiedy rozpoczynałem pracę, wydawało mi się, że mądrość jako dar Ducha Świętego i mądrość jako cnota intelektualna w moralnej części *Summy teologii* pojawią się mniej więcej tyle samo razy. Okazało się jednak, że pozostają one w znaczącej dysproporcji. Tomasz myśli o mądrości przede wszystkim jako teolog i wykładowca Pisma Świętego, choć jest świadom także filozoficznego znaczenia tego słowa.

Prześledzenie tych 18 kwestii z *Secunda Pars*, gdzie znajduje się większość odniesień do mądrości (60% w tej części *Summy*), pokazuje, że proporcje znaczeń prezentują się w następujący sposób:

Główne znaczenia mądrości w *Secunda Pars*

Jako dar Ducha Świętego	—	60%
Inne lub łączone znaczenia	—	18%
Jako cnota intelektualna	—	17%
Jako charyzmat	—	5%

Co intrygujące, w prologu do *IIa-IIae* Tomasz obiecuje rozpatrzyć cnoty intelektualne w związku z darami Ducha Świętego, ale nie realizuje tej zapowiedzi: w rezultacie mamy przedstawioną powyżej niemałą asymetrię między mądrością rozumianą jako dar i jako cnota intelektualna.

Równocześnie Tomasz nie ucieka od przedstawiania mądrości w czysto ludzkim i filozoficznym znaczeniu — jako cnoty intelektualnej — oraz wyjaśnia różnicę między nią i mądrością jako darem Ducha Świętego. Widać to szczególnie wtedy, kiedy od tego znaczenia zależy zupełnie odmienna odpowiedź, np. w kontekście pytania o możliwość współistnienia mądrości i grzechu śmiertelnego. Mądrość jako cnota nabyta może pozostać, ale jako dar Ducha Świętego już nie¹⁰¹.

Analogicznie do powiązania trzech cnót intelektualnych, a więc mądrości, rozumu i wiedzy, Tomasz wiąże także ze sobą trzy dary Ducha Świętego noszące te nazwy. Dary te wiążą się z kontemplacją (umysł teoretyczny). Ich specyfika wiąże się ze zmianą sposobu działania: dominanta ludzkich władz oraz ich aktywności, właściwej cnotom, ustępuje miejsca Bożemu „instynktowi”, właściwemu darom. Człowiek jest wewnętrznie prowadzony w bezpośredni sposób przez Boga.

Po przesłedzeniu tego, jak św. Tomasz pisze o mądrości, narzuca się obserwacja, że nawet jeśli niemal nieustannie dyskutuje on z Arystotelesem i przejmuje od niego podstawowy schemat antropologiczny, to jednak używa go w taki sposób, który pozostawia w nim miejsce dla tego, co jest mu znane z Pisma Świętego.

Akwinata w subtelny sposób podkreśla centralną rolę mądrości w swoim wykładzie teologii moralnej. Rozróżniając między cnotą intelektualną oraz darem mądrości pochodzącym od Ducha Świętego, Tomasz pokazuje możliwy rozróżnienie istniejący między samym poznaniem (teoria) a poznaniem wzbogaconym duchowym nadprzyrodzonym doświadczeniem boskich rzeczywistości. Ludzka mądrość jako owoc ludzkiego doświadczenia i studiów okazuje się niepełna. Jednak ten aspekt Akwinata pokazuje inaczej niż św. Augustyn: nie deprecjonuje całkowicie jej wartości, nawet jeśli jasno daje do zrozumienia, że jest ona niewystarczająca do zbawienia.

Tomasz twierdzi, że dotyczy to również niektórych form nadprzyrodzonego poznania. Cnota wiary i dary charyzmatyczne mogą współistnieć i funkcjonować także u człowieka żyjącego w stanie grzechu śmiertelnego. Jest to jednak sytuacja wyraźnego braku: dopiero miłość jest tym, co nadaje im ostateczną i prawdziwą doskonałość formy.

¹⁰¹ Zob. *STh* II-II, q. 45, a. 4, miejsce cytowane w przypisie 25.

Dynamika nadprzyrodzonego poznawania prowadzi człowieka do pragnienia łaski uświęcającej, i dopiero dzięki niej człowiek rozpoczyna nowe życie. Wiara, łącząca się z poznawczymi darami wiedzy i rozumienia (*intellectus*), prowadzi do nadziei. Nadzieja, powiązana z darem bojaźni Bożej, jest początkiem mądrości: dopiero wraz z nią człowiek osiąga duchową dojrzałość. Uformowanie wszystkich cnót przez miłość umożliwia nowy rodzaj duchowego doświadczenia bliskości Boga (*per quandam connaturalitatem*), tak że nadprzyrodzone sprawy stają się dla człowieka niejako naturalne dzięki łasce: uczestnictwo w Boskiej naturze zaczyna być odczuwalne dla duchowych władz człowieka oraz ich działania. Na tym właśnie polega prawdziwa mądrość: jest to zdolność bezpośredniej oceny spraw nadprzyrodzonych w doświadczalnym wewnętrznym świetle Boga. W tym też znaczeniu widać, że Tomasz jest jak najbardziej odległy od postrzegania mądrości jako rzeczywistości suchej i teoretycznej. Na pytanie o mądrość Tomasz odpowiada, wskazując na jej ostateczne źródło: pochodzi ona od Boga oraz jest najwyższym darem Ducha Świętego.

BIBLIOGRAFIA

Teksty źródłowe

- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, Warszawa: PWN, 2002, t. 5, s. 7–300.
- Biblia w przekładzie księdza Jakuba Wujka z 1599 roku*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza „Vocatio”, 2019.
- GRZEGORZ WIELKI, *Moralia. Komentarz do księgi Hioba*, t. 1, tłum. T. Fabisiak, A. Strzelecka, R. Wójcik, Tyniec: Wydawnictwo Benedyktynów, 2006.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 3: *O Trójcy Przenajświętszej* (1, q. 27–43), tłum. i oprac. P. Bełch OP, Londyn: Veritas, 1978.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 5: *Aniołowie* (cz. 2). *Świat widzialny* (1, [q.] 59–64, 65–74), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1979.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 11: *O sprawnościach* (1–2, qu. 49–70), tłum. F.W. Bednarski OP, London: Veritas, 1965.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 14: *Nowe Prawo i łaska* (1–2, q. 106–114), tłum. i oprac. R. Kostecki OP, Londyn: Veritas, 1973.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 15: *Wiara i nadzieja* (II–II, qu. 1–22), tłum. i oprac. P. Bełch OP, London: Veritas, 1966.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 16: *Miłość* (2–2, qu. 23–46), tłum. i oprac. ks. A. Głazewski, London: Veritas 1967.
- TOMASZ Z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 17: *Roztropność* (2–2, [q.] 45–56), tłum. i oprac. ks. S. Bełch, London: Veritas, 1964.

- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 23: *Charyzmaty, Szczególne dary i powołania w Kościele (2-2, [q.] 171-189)*, tłum. P. Bełch, London: Veritas, 1982.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 24: *Tajemnica wcielenia Słowa Bożego (3, qu. 1-15)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1962.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 25: *Bóg-człowiek, syn Maryi (3, qu. 16-37)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1964.
- TOMASZ z AKWINU, *Suma teologiczna*, t. 26: *Droga Zbawiciela (3, qu. 38-59)*, tłum. i oprac. ks. S. Piotrowicz, London: Veritas, 1968.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o cnotach (Summa teologii I-II, 49-67)*, tłum. W. Galewicz, Antyk: Kęty, 2006.
- TOMASZ z AKWINU, *Summa theologiae*, t. 1-2, Matriti: Biblioteca de Autores Cristianos, 1961-1963.
- TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001.

Opracowania

- GAŁUSZKA T., *Odnowa w łasce. Teologia charyzmatów św. Tomasza z Akwinu*, Kraków: Esprit, 2018.
- MATTISON W.C. III, *The Sermon on the Mount and Moral Theology: A Virtue Perspective*, New York: Cambridge University Press, 2017.
- MROZEK M., „Kategorie” Arystotelesa w „Summie teologii” św. Tomasza z Akwinu, „Przełęcz Tomistyczna” 2018, s. 413-456.
- PINCKAERS S., *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, tłum. A. Kuryś, Poznań: W drodze, 1994.
- PINSENT A., *Wisdom and Evil*, w: *The Wisdom of the Christian Faith*, red. P. Moser, M. McFall, New York: Cambridge University Press, 2012, s. 99-120.
- PRZANOWSKI M., *Aquinas on Satan as a Theologian-Exegete*, „Nova et Vetera”, English Edition, 17 (2019), s. 625-637.

THE MAIN MEANINGS OF THE WORD 'SAPIENTIA'
IN THE MORAL PART OF THE *SUMMA THEOLOGIAE*
BY ST. THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

This article presents the main meanings of the word 'sapientia' in the *Secunda Pars* of *Summa Theologiae* and their mutual proportions.

The starting point is the search results using the *Index Thomisticus* for the term 'sapientia'. This provides 1,083 results within *Summa Theologiae*, with nearly 80 percent of these results being the noun *sapientia*. Other results are words closely related to wisdom, mainly the participle *sapiens* and adjectives and adverbs, sometimes graduated. The search was then narrowed down to the *Secunda Pars* to focus on the role of wisdom in moral theology regarding human life, as distinct from wisdom referred to God and to Christ (*Prima* and *Tertia Pars*).

This leads to 18 questions within the *Secunda Pars*, where Thomas uses this term most frequently. Together, these questions bring together as much as 60.7 percent of the wisdom references at *Secunda Pars*, which is 38.3 percent of all references in the entire *Summa Theologiae*.

Analysis of these questions allows us to accurately present the main meanings of the word 'wisdom' that can be distinguished within the *Secunda Pars*, and in what proportions they remain relative to each other.

Among the main meanings, two come to the fore: wisdom as an intellectual virtue, and wisdom as a gift of the Holy Spirit. Both meanings have a separate context and a network of references, also within the moral considerations of *Summa Theologiae*. In terms of the gifts of the Holy Spirit, we have the theological interpretation from Isaiah 11.2-3; where it is worth emphasizing the significant contribution of St. Augustine and St. Gregory the Great. However, intellectual virtues come from classical Greek philosophy. The most thorough analysis can be found in the sixth book of Aristotle's *Nicomachean Ethics*. In addition, wisdom appears in an additional sense as a charism (*sermo sapientiae*).

The method adopted in the article also helps to capture the proportions of these meanings in relation to each other. Wisdom as a gift of the Holy Spirit dominates and constitutes as much as 60% of all places within 18 distinguished questions. As an intellectual virtue, wisdom occurs in 17% of these references; in 5% as a charism. Other or combined meanings of wisdom are 18%.

A thorough analysis of the main meanings of wisdom in the *Secunda Pars* confirms Thomas's awareness of both the different meanings of the word and

the different traditions from which they originate. Sometimes St Thomas underlines these differences, especially in those cases where there is a risk of them being misinterpreted. Finally, it is noteworthy that, when writing about wisdom, Aquinas more frequently uses the meaning connected to it being a gift of the Holy Spirit rather than an intellectual virtue, even if the moral part of *Summa Theologiae* is largely an ongoing dialogue with Aristotle and his *Nicomachean Ethics*.

KEYWORDS: Aquinas, wisdom, *sapientia*, gifts of the Holy Spirit, intellectual virtues, charisms, *gratia gratis data*

SŁOWA KLUCZE: Akwinata, mądrość, *sapientia*, dary Ducha Świętego, cnoty intelektualne, charyzmaty, *gratia gratis data*

Andrea Di Maio

Facoltà di Filosofia, Pontificia Università Gregoriana (Roma)

LA RAPPRESENTAZIONE DELLA NATURA IN BONAVENTURA DA BAGNOREGGIO

Il concetto bonaventuriano di natura, che già era stato affrontato linguisticamente e dottrinalmente in alcuni ambiti settoriali¹, è stato oggetto di un nostro ampio studio lessicografico, concettuale e dottrinale² all'interno del *corpus*

¹ Cf. J. RATZINGER, «Der Wortgebrauch von “natura” und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura», *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961*, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin: De Gruyter, 1963, p. 483–498; F. RIVERA DE VENTOSA, «Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en san Buenaventura», *La filosofía della Natura nel Medioevo: Atti del terzo Congresso internazionale di Filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964*, Milano: Società editrice Vita e pensiero, 1966, p. 447–454; J. CERQUEIRA GONÇALVES, «Noção e função da natureza na obra de São Boaventura», *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 3, Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1972–1974, p. 155–159; A.M. Di Monda, «Natura e soprannatura in s. Bonaventura», *San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 2, Roma: Pontificia facoltà teologica san Bonaventura, p. 257–289 [in realtà, *soprannatura* è concetto moderno; come ha dimostrato H. de Lubac in *Surnaturel*, i grandi scolastici parlano piuttosto di un'azione 'supernaturalis' della natura spirituale creata, che ne ha in un certo senso un desiderio naturale, comunque però suscitato da Dio].

² Cf. A. DI MAIO, «Il vocabolario bonaventuriano per la Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 88 (1988), p. 301–356; IDEM, «La dottrina bonaventuriana sulla Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 89 (1989), p. 335–392; IDEM, «La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione», *Miscellanea Francescana*, n. 90 (1990), p. 61–116. Per aspetti particolari, cf. IDEM, «La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale», *Gregorianum*, n. 81 (2000), p. 101–136, 331–351; IDEM, «Il problema della Storia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, n. 63 (2015), p. 45–75; IDEM, «Sacra Scriptura, quae dicitur theologia», *«Deus summe cognoscibilis». L'attualità teologica di San Bonaventura. Congresso internazionale (Roma, 15–17 novembre 2017)*, Leuven: Peeters, 2018, p. 119–151; IDEM, «La scala e lo specchio: l'itinerario bonaventuriano riletto in chiave umanistica odierna», *La scala e lo specchio. L'originalità di San Bonaventura a otto secoli dalla nascita, Atti del Convegno Pensiero e attualità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita (Milano, 31 maggio 2017)*, a cura di D. Riserbato, Roma: IF Press, 2018, p. 13–48; IDEM, «At the Crossroads between the

delle opere di Bonaventura grazie alla rispettiva concordanza elettronica³. Cercheremo qui di focalizzare il tema della rappresentazione *della* natura (in particolare di quella corporea del mondo sensibile), nella duplice accezione, soggettiva e oggettiva, del genitivo: ossia come la natura sia rappresentata e a sua volta rappresenti quanto è oltre la natura fisica e creata. Non si tratta di una sovralettura moderna: già Bonaventura aveva parlato di una *repraesentatio divinatorum* costituita *de naturis*.

Dato che è detto *presente* (in latino ‘praesens’) ciò che è “davanti” a chi parla, di conseguenza *rappresentare* (in latino ‘repraesentare’) vuol dire rendere nuovamente, o più intensamente, presente a qualcuno qualcosa che non lo è più o non lo è ancora del tutto. Rispetto all’uso moderno, il lemma ‘repraesentatio’ non ha un senso risultativo, ma attivo e relazionale: innanzitutto non è la mente che si rappresenta le cose, ma sono le cose stesse a rendersi presenti nella mente, interagendo con essa; questa attività avviene in parte spontaneamente (in un processo, per così dire, di semiosi naturale), in parte, quando la *res* è un soggetto spirituale, anche per libera manifestazione (in un processo, per

Two Biblical Trees: *Studiositas* vs. *Curiositas* according to Bonaventure», *Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology* (in via di pubblicazione).

³I testi bonaventuriani sono citati da Sancti Bonaventurae *Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882–1902, 10 vol., tranne che per le seguenti opere: l’altra *reportatio* delle *Collationes in Hexaëmeron*, tratta da BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Quaracchi: Ad Claras Aquas 1934; i *Sermones dominicales*, tratti da BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 27), Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1977; il sermone *Unus est magister vester, Christus*, tratto da R. Russo, *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, (Spicilegium Bonaventurianum, 22), Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1982, p. 99–133; i *Sermones de tempore*, tratti da BONAVENTURA, *Sermons De Tempore: Reportations du manuscrit Milan Ambrosienne A 11 sup.*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28), Paris: Editions Franciscaines, 1990; i *Sermones de diversis*, tratti da BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, ed. J.-G. Bougerol, vol. 1–2, Paris: Editions Franciscaines, 1993. Le citazioni sono perlopiù riprese dalla *Library of Latin Texts* (Series A and B), Turnhout (Brepolis Database on line) 2018. Si tengano presenti le seguenti abbreviazioni: Brev (*Breviloquium*), Don (*De donis*), Hex (*In Hexaëmeron*, prima recensione), HexD (*In Hexaëmeron*, recensione edita da Delorme), InEccle (*Commentarius in Ecclesiasten*), InLc (*Commentarius in Evangelium Lucae*), LegMa (*Legenda Maior*), LegMi (*Legenda Minor*), LiVi (*Lignum Vitae*), Itin (*Itinerarium mentis in Deum*), MyTrin (*De Mysterio Trinitatis*), Parab (*De regno Dei descripto in parabolis evangelicis*), PerfEv (*De perfectione evangelica*), Red (*De reductione artium ad theologiam*), Sent (*In Sententiarum libros*), SermDi (*Sermones de diversis*), SermDo (*Sermones Dominicales*), SermTe (*Sermones de tempore*), Solil (*Soliloquium*), TriQu (*Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*) TriVia (*De triplici via*). Si tengano presenti queste convenzioni: tra virgolette a sergente («») sono riportate le citazioni *ad litteram*; tra virgolette semplici (“”) sono riportate le citazioni *ad sensum* o in traduzione o in citazione, come pure alcune espressioni tipiche; tra apici (ˆ) i lemmi o le forme linguistiche; i *corsivi* in citazione sono redazionali, per evidenziare qualche termine ai fini dell’interpretazione.

così dire, di semiosi espressiva)⁴. Solo a questo punto la rappresentazione si configura come la relazione tra qualcosa che funge da segno (detto ‘repraesentans’) e la realtà significata: in questo senso la natura corporea è non solo rappresentata linguisticamente e mentalmente, ma serve a rappresentare l’Oltre.

Ecco quindi che il concetto di *natura* (con il binomio di *naturale* e *sovranaturale*) è fondamentale per capire la struttura ontologica del limite della ricerca umana della sapienza.

Nella cara memoria di Riccardo Quinto, col quale ho condiviso la passione per la lessicografia latina medievale e l’amicizia, in questo contributo⁵ intendo esporre sinteticamente come la natura (intesa in primo luogo come natura corporea, ossia del mondo sensibile) sia per Bonaventura rappresentata e a sua volta rappresentativa: più precisamente, come sia espressa nel linguaggio, come sia rappresentata nella percezione; e come rappresenti (mediante metafore e simboli o sacramenti) le realtà divine.

I. «NOMEN... STAT PRO NATURA»: LA POLISEMIA
DEL TERMINE ‘NATURA’ COME RAPPRESENTAZIONE
ARTICOLATA DELLA NATURA

Estendendo un’affermazione bonaventuriana possiamo dire che ogni «nomen» quando è comune «stat pro natura», e quando è proprio «stat pro persona»⁶, ossia che ogni nome comune si *riferisca a* (cioè *rappresenti*) una qualche natura comunicabile (cioè un predicato e una classe), e che, al contrario, ogni nome proprio o pronome si *riferisca a* una persona o realtà singolare.

⁴Dovendo chiarire di passaggio un problema di demonologia (in che misura i demoni possano conoscere i segreti del cuore), Bonaventura accenna a come vada intesa l’attività rappresentativa: «Nam cum substantia se naturaliter repraesentet, sicut naturaliter est, et se occultare non possit; operatio voluntaria, sicut voluntarie exit in esse, ita et voluntarie manifestatur; et ita occultari potest, immo non manifestatur, nisi homo velit. Talia autem sunt quae latent in secreto nostrae conscientiae» [Sent 2.8b,1.6 co].

⁵Il testo riprende e sviluppa alcuni aspetti esposti in un intervento al convegno internazionale *Rappresentazioni della natura nel medioevo* organizzato dalla Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale e dal Centro Interdipartimentale di Ricerca di Filosofia Medievale “Carlo Giacon” a Padova dal 24 al 27 maggio 2017 (*Rappresentazioni della Natura nel Medioevo*, a cura di G. Catapano, O. Grassi, [Micrologus Library, 94], Firenze: SISMEL, 2019) e altri aspetti esposti in un intervento alla conferenza *Altiora te ne quaesieris* (Sir. 3, 22): *The Medieval Pursuit of Wisdom in the Benedictine Abbey of Tyniec* (Kracow). Ringrazio Giovanni Catapano, del comitato organizzativo del primo convegno, e Magdalena Bieniak, del comitato organizzativo del secondo convegno. Ringrazio infine Matteo Valdarchi per la collaborazione a redigere il manoscritto.

⁶A proposito del nome ‘Deus’, che assume diversi valori nelle due frasi “Deus est Trinitas” e “Deus generat”, Bonaventura precisa: «hoc nomen [...] in prima stat pro *natura*, in secunda pro *persona*» [Sent 1.29.1.2 co].

Se già ogni nome comune rappresenta una qualche natura, *a fortiori* il lemma ‘natura’ con i lemmi derivati ‘naturalis’, ‘naturaliter’ ed altri composti (ad esempio, ‘innaturalis’, ‘connaturalis’, ‘supernaturalis’); questa famiglia lessicale può essere ricondotta alla più ampia famiglia di lemmi derivanti da ‘nascor’⁷.

Provando a ricostruire i significati di ‘natura’ in Bonaventura ci scontriamo con il problema che potremmo definire con la metafora dell’iceberg semantico: l’autore è consapevole solo di una piccola parte degli usi del proprio linguaggio. Bonaventura (citando Boezio, probabilmente attraverso il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore) aveva distinto quattro sensi di natura:

Natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt. [...]. Natura est quod facere, vel quod pati possit. [...] Natura est motus principium, secundum se, non per accidens. [...]. Natura est unamquamque rem informans specifica differentia⁸.

Ma già da una rapida consultazione delle concordanze bonaventuriane, troviamo due esempi irriducibili ai quattro sensi sopra distinti: innanzitutto, si dice che tutto ciò che esiste o è Dio o promana da Dio ed è “o natura, o grazia, o gloria”; poi che “tutto ciò che è, o è da natura, o da ragione, o da volontà”⁹. Altrove poi Bonaventura riporta questa precisazione:

In hoc enim differt essentia a natura, quia essentia nominat rei formam in quadam abstractione, natura autem nominat entem in motu et materia, ut naturalium operationum principium¹⁰.

In realtà tale distinzione è palesemente smentita quando ci si pone in contesto trinitario.

⁷In particolare, il lemma ‘innascibilis’ riferito al Padre è molto importante per la struttura del concetto di Natura in teologia trinitaria.

⁸Cf. Sent 3.5.2.1 sc 4 + ad 4; MyTrin 2.2 co. Bonaventura cita le quattro definizioni classiche di Boezio nel fortunato opuscolo *De duabus naturis et una persona Christi*, intendendole alla luce della ridefinizione in chiave trinitaria di natura e persona, come rispettivamente comunicabile e incomunicabile [cf. Sent 1.34.1.1 co], datane da Riccardo di San Vittore. Inoltre, da Agostino (che aveva sviluppato in chiave anti-manichea il tema della natura creata da Dio e la tesi che il male non è natura, e che aveva sviluppato in chiave antipelagiana il rapporto fra natura e grazia, e fra natura creata e natura decaduta), come pure dalla tradizione latina dionisiana e vittorina Bonaventura ha desunto il trinomio di ‘natura’, ‘culpa’, ‘gratia’ o più semplicemente il binomio di ‘naturalis’ e ‘supernaturalis’ [cf. Parab 43; Itin 1.6]. C’è qualche eco indiretta di Eriugena? Sicuramente c’è l’influsso di Jean de la Rochelle per la Legge naturale e forse per alcune nozioni di medicina; molto probabilmente anche Vincenzo di Beauvais. Come vedremo, Bonaventura aveva nozioni di teoria musicale e familiarità con le mappe geografiche.

⁹Cf. Hex 8.13; 10.7; 4.5.

¹⁰Sent 3.5.2.1 ad 4.

Pertanto, nel considerare il lemma 'natura', occorre premunirsi da precomprensione e proiezione e sopperire alla fluttuazione e rapsodicità con cui l'autore affronta i problemi: questo esige la trasversalità intertestuale e interdisciplinare di un esaustivo studio lessicografico a cui rimando¹¹ e che provo a riassumere a mo' di sintetica voce di dizionario¹².

NATURA

- 1) nel senso *più generale* (e quindi applicabile anche alla realtà divina), indica ciò che è comunicabile (ossia che è o può essere reso *comune*) *versus* ciò che è *proprio*¹³;

¹¹ Cf. A. DI MAIO, «Il vocabolario bonaventuriano»; IDEM, «La dottrina bonaventuriana»; IDEM, «La concezione bonaventuriana».

¹² Dallo spoglio sistematico delle occorrenze di 'natura' nei tre opuscoli teologici, *Breviloquium*, *Itinerarium*, *De reductione*, inizialmente censiti dal primo *Thesaurus Bonaventurianus*, possiamo ricavare questo spettro di usi sintattici e semantici. Natura determinata monomica [117 volte]: generica [2 volte], come "entium naturae"; "rerum naturae"; incorporata = angelica [2 volte]; corporea in genere = fisica [12 volte]; composita in genere = umana [13 volte]; in particolare, in Cristo [45 volte] due nature [umana e divina: "una"/"alia"; "utraque"; "duae" 1 volta]; o tre nature [divina, intellettuale e corporea 3 volte]; corporea in specie [31 volte]: "elementaris", "caelestis"; "luminosa" / "summa", "perspicua" / "pervia" / "media" e "opaca" / "infima" 19 volte]; di alcune specie [12 volte]: natura "rationalis", dell'anima razionale, della luce. "Natura" assoluta monomica [7 volte]; "Natura" avverbiale monomica [8 volte]: "per naturam" [4 volte]: "generatus/generabile per naturam"; "ex natura" [1 volta]; "natura" [3 volte, all'ablativo]: "nascimur natura filii irae"; "De/ex <sui> natura" [11 volte]. Usi particolari [5 volte]: "depravatio naturae"; "veritas naturae"; "supra limites naturae"; "manifestissima naturae". "Natura" polinomica, in opposizione ontologica: Natura vs Persona/Res [21 volte]; "Natura — personae" (più persone in una sola natura) [15 volte]; in Dio [10 volte]; nell'umanità [5 volte]; "persona — naturae" (più nature in una sola persona) [6 volte]; nell'uomo [3 volte]; in Cristo [3 volte]. "Natura" polinomica, in altre opposizioni, modali: Natura vs Voluntas e altro [19 volte]: "Natura — Spiritus" [1 volta] "Natura — voluntas" [5 volte] (in opposizione a "libertas voluntatis"); "Natura — cognitio" [1 volta]; nelle processioni: "per modum naturae", ossia per duplicazione = dal primo, un secondo; "per modum voluntatis", ossia per unificazione = da due, un terzo. Trinomio topologico-gerarchico [2 volte]: "materia/Natura propria — intelligentia creata/anima — ars aeterna/sapientia aeterna". Trinomio cronologico-economico: "Natura, gratia, gloria", con le varianti [15 volte]: "Natura-gratia-justitia"; "Natura-gratia"; "Naturae — gratiae — praemia"; "Natura — gratia — industria"; "per naturam — per culpam — per gratiam — per gloriam"; "per naturam — per gratiam — per gloriam"; "ex natura — ex propria culpa". "Natura" sintagmatica [27 volte]: tre tempi/leggi ("lex Naturae...") [9 volte]; "tempus legis Naturae, scriptae/Scripturae, gratiae"; "ordo Naturae — sapientiae — iustitiae/bonitatis" [10 volte]; "praeceptum naturae — disciplinae" [3 volte]; "esse naturae — esse gratiae/spirituale" [2 volte]; "lumen naturae — scientiae acquisitae" [1 volta]; altri usi [18 volte].

¹³ Questo significato di natura è ben espresso dalla definizione di Riccardo di San Vittore (per le persone e la natura in Dio, ma in qualche modo anche in generale): la persona è incomunicabile; la natura è comunicabile. 'Natura' ha quindi come significato primo e più generale la nozione di *ontologicamente comunicabile* ed è opponibile a 'res' (intesa come soggetto ontologico irripetibile) e in particolare a 'persona'.

- 2) in senso *determinato* ('*haec natura*' versus '*illa natura*'), indica l'esser tale (*sic esse*) delle realtà, secondo tre livelli fondamentali di perfezione d'essere: la '*natura divina*' (*supra*), la '*natura spiritualis*' (*intra*), la '*natura corporea*' (*extra*), distinta nelle varie nature specifiche, mentre la '*natura humana*' è la fusione delle due nature: spirituale e corporea; per quanto riguarda le nature *naturate* o finite¹⁴, '*natura*' si dice con una sfumatura di senso o costitutivo (come *essenza*), o concretivo (come *individuo in generale*), o collettivo (come *genus* o *species*)¹⁵;
- 3) in senso *globale* ampio indica il mondo creato (con sfumatura di senso collettivo) o semplicemente la creatura (in senso costitutivo o concretivo) come tutto ciò che è prodotto da Dio; in senso *globale ristretto* indica il solo mondo sensibile o *macrocosmo*¹⁶;
- 4) in senso *modale* ('*naturalis*' versus '*voluntarius*'; oppure '*ad modum naturae*' versus '*ad modum voluntatis*') indica la modalità della comunicazione per duplicazione (come la generazione, che duplica la natura del generante nel generato) in opposizione a quella per unificazione (come l'amicizia, che unifica le volontà);
- 5) in un senso *storico-salvifico* ('*naturalis*' o '*innatus*' versus '*acquisitus*' e versus '*infusus*' o '*supernaturalis*'), indica la datità innata in opposizione all'acquisizione di un risultato o alla recezione di un dono e alla conseguente abilitazione per grazia ad agire a un livello superiore alla propria natura;
- 6) in senso *temporale*, indica lo stato originario (*versus* gli stati successivi della *culpa* o della *industria*, della *gratia* e della *gloria*)¹⁷.

Insomma, il rapporto fra *natura* e *res* è quello che nel linguaggio si crea tra nome comune e nome proprio. Il nome comune dice identità ripetibile; tale identità è, nella considerazione comune, associata all'origine. Per così dire, siamo ciò che nasciamo. La somiglianza riscontrata tra individui ricondotti a un medesimo insieme e quindi designati con il medesimo nome comune viene spontaneamente

¹⁴ Bonaventura utilizza una volta l'opposizione tra «natura naturans» e «natura naturata» [Sent 3.8 db 2].

¹⁵ Il lemma '*natura*' (ma questo vale per molti lemmi astratti in '-itat-', come '*humanitas*') significa sia una identità costitutiva (in senso intenzionale e quasi sinonimo di '*essentia*' [cf. Sent 3.5.2.2 ad sc 4; Hex 8.9]), sia un concreto espresso in generale (ossia non questo o quello), sia un insieme collettivo (in senso estensionale, come sinonimo di '*genus*' o '*species*'). Cf. *Grammaire fondamentale du Latin*, vol. 9: *Création lexicale: la formation des noms par dérivation suffixale*, a cura di Ch. Kircher-Durand, Leuven – Paris: Peeters, 2002.

¹⁶ A volte '*natura*' è sinonimo di '*mundus*' [cf. Hex 10.7].

¹⁷ A volte poi il termine '*natura*' è usato assolutamente per intendere l'insieme della creazione, ovvero come *Natura globale* (creata in generale, oppure creata e fisica): a volte '*natura*' è sinonimo di '*mundus*' [cf. Hex 10.7]. La natura corporea presa globalmente coincide con il *macrocosmo* (a volte chiamato semplicemente «natura»).

interpretata come familiarità e ricondotta quindi a una comunanza di origine, che, nella tradizione biblica, si fonda sulla creazione di ogni cosa “secondo la sua specie”, riflesso questo della comunione trinitaria; in questa sintesi, Bonaventura attinge ad Aristotele e ai suoi commentatori arabi (tradotti in latino), alla tradizione romana riassunta da Isidoro e da quella patristica riassunta da Boezio e Ugo e Riccardo di San Vittore, e poi all’influenza di Eriugena (mai citato esplicitamente, e tuttavia influente)¹⁸.

2. *SPECULUM IN SPECULO*: LA RI-PRESENTAZIONE DELLA NATURA FISICA NELLA MENTE SECONDO L'*ITINERARIO*

Lo specchio della mente divina si rispecchia nello specchio della natura corporea che si rispecchia nello specchio della mente umana. Questo è il senso dell'*Itinerarium mentis in Deum*.

Senza dilungarmi e rimandando a quanto ho pubblicato altrove¹⁹, accenno anche a come la lessicografia possa aiutarci ad approcciare in modo nuovo testi bonaventuriani molto studiati come l'*Itinerarium*.

Se esaminiamo il titolo comunemente dato all'opera²⁰, andando a cercare negli scritti bonaventuriani censiti elettronicamente, scopriamo con sorpresa che la parola 'itinerarium' compare solo una volta nel titolo di un'opera citata. Piuttosto, nell'*Itinerario* Bonaventura parla (in senso metaforico) di "iter", viaggio, transito, ascesa... come metafora di tutta la vita umana, specificando che tale viaggio non è "del corpo" ma "del cuore" e che quindi le ascensioni di cui si parla sono "ascensioni mentali".

Per Bonaventura la mente è distinta in tre fasce o tre cerchi concentrici²¹, di cui solo la fascia più alta è detta propriamente *mente*. Dunque, mentre l'anima è un che di ontologico (e dice la funzione di *animare* il corpo), la mente è un che di funzionale: è, per così dire, l'attività dell'anima, ossia il suo *rispecchiare*. C'è la parte della mente che riflette il mondo esterno, quella che riflette sé stessa ossia il mondo interiore, e quella che riflette il mondo ideale.

Esaminando il secondo possibile titolo dell'opuscolo, "Speculazione del povero nel deserto", viene in luce proprio questa funzione specifica che la *mens* svolge.

¹⁸La ricostruzione di queste fonti è trattaggiata nel primo capitolo di A. DI MAIO, «La concezione bonaventuriana».

¹⁹Cf. A. DI MAIO, «La scala e lo specchio», p. 13–48.

²⁰Cf. *ibidem*, p. 20.

²¹Cf. A. DI MAIO, «*Animalitas, Spiritus, Mens*. Antropologia tripartita e struttura dell'*Itinerario* bonaventuriano», *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattero, (Flumen Sapientiae), Roma: Aracne, 2019, p. 93–128.

“Speculazione” infatti è l’atto di “speculare”, ossia di guardare attentamente²²: più precisamente, con essa Bonaventura qui intende il “riconoscimento” di Dio come attraverso uno specchio e in uno specchio.

Infatti, per Bonaventura lo specchio è una metafora che indica o la sapienza divina, o la mente o la natura del mondo. Qui c’è quindi un gioco di specchi: lo specchio di cui si tratta nell’opera è proprio la mente che rispecchia il mondo e sé stessa e il senso del mondo; attraverso questo complesso rispecchiamento, la mente può alla fine riconoscerci Dio²³.

3. “*AD FABRICANDUM SPECULUM*”: LE “*REPRESENTATIONES DIVINORUM*”
“*DE NATURIS*” COME METAFORE NEL LIBRO DELLA SCRITTURA

3.1. *Il Libro e lo Specchio*

In un brano cruciale del *Breviloquium*, Bonaventura enuncia un principio fondamentale della sua teologia:

Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam, et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat representatio divinorum, quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum; et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum, qui non tantum ratione naturae humanae assumptae est hierarcha in ecclesiastica hierarchia, verum etiam in angelica, et media persona in illa supercaelesti hierarchia beatissimae Trinitatis, ita quod per ipsum a summo capite Deo descendit unctionis gratia non solum in barbam, verum etiam in oram vestimenti, quia non tantum in Ierusalem supernam, verum etiam usque in Ecclesiam militantem. Est enim pulcritudo magna in machina mundana, sed longe maior in Ecclesia pulcritudine... charismatum adornata, maxime autem in Ierusalem superna, supermaxima autem in illa Trinitate summa et beatissima²⁴.

Secondo il principio aristotelico, per cui le scienze si suddividono secondo le realtà che ne sono oggetto, ma anche secondo il principio di origine neoplatonica, per cui le scienze si suddividono secondo i gradi delle facoltà

²² Cf. A. DI MAIO, «La scala e lo specchio», p. 23.

²³ Cf. Brev 1.8 e Prol. §3.

²⁴ Brev Prol. §3.

conoscitive implicate, Bonaventura presenta in parallelo una struttura ontologica e antropologica che giustifichi la distinzione tra filosofia e sacra teologia.

Ogni cosa (sottinteso: naturale) esiste su tre piani: ha un'esistenza che oggi diremmo oggettiva o empirica, nella materia e quindi nella sua natura specifica; ha anche un'esistenza che oggi diremmo soggettiva o trascendentale, nell'anima; e infine ha un'esistenza che oggi diremmo assoluta o trascendente, nella mente creatrice di Dio.

L'esistenza oggettiva è quindi singolare ma in una natura comunicabile. L'esistenza soggettiva è quella che Bonaventura chiama agostinianamente 'notitia' e che oggi diremmo "rappresentazione della natura". Il modo di avere tale notizia però può essere molteplice: può essere innata (o meglio, naturalmente insita nell'anima, ma comunque da far pervenire a chiarezza), o può essere acquisita naturalmente (cioè sfruttando i semplici mezzi e facoltà naturali), o può essere infusa sovranaturalmente per grazia già ora, o per gloria in patria. L'esistenza assoluta consiste nella preesistenza di ogni cosa nel Verbo divino, causa esemplare unica e onnimoda di tutto e tutti.

La filosofia si occupa delle realtà esistenti in natura (sottinteso: corporea) in quanto conoscibili nei primi due modi; la teologia, invece, i cui fondamenti (quali gli articoli del Simbolo e gli altri contenuti della Scrittura) sono rivelati²⁵ per mezzo dello Spirito Santo e sono accolti per fede, si occupa delle medesime realtà ma in quanto conoscibili per grazia e gloria, o addirittura in quanto pensate *ab aeterno* da Dio.

Ebbene, proprio per questo, la teologia può sfruttare e oltrepassare la filosofia assumendo "dalle nature delle cose" quanto le sia necessario a fabbricarsi come uno specchio e come una scala: lo specchio, per cui farsi una "rappresentazione delle realtà divine"; la scala, che unisca creatura finita e Creatore infinito attraverso la Persona di Gesù Cristo, la quale non solo è media nella natura divina, ma, avendo assunto le nature create corporea e spirituale, unisce anche esseri umani e angelici in una articolata "gerarchia" (nel senso di comunione ordinata).

In altre parole, tutta la teologia è resa possibile dalla capacità della natura corporea di rappresentare il divino. Inoltre, quella mirabile unità che già la filosofia riscontra nell'universo della natura corporea, tanto da concepire il mondo come una bellissima "macchina"²⁶, attraverso la ricapitolazione in Cristo e mediante i carismi dello Spirito Santo si manifesta come ancora più bella e conforme alla unipluralità della Santissima Trinità.

²⁵ Fu Ratzinger a mostrare per primo che il senso bonaventuriano (e medievale) di "rivelazione" era diverso da quello odierno.

²⁶ In questa espressione si deve escludere ogni anacronistica accezione meccanicistica nel senso galileiano e cartesiano.

3.2. *Il Palinsesto ripristinato e illustrato*

Proviamo ad allargare lo sguardo ad altri testi bonaventuriani con la metafora del libro. Bonaventura anzi distingue vari *libri* (in senso metaforico): quello della natura esteriore o *Macrocosmo*, quello della natura interiore o creatura spirituale o *Microcosmo*, quello della Vita e quello della coscienza; a cui si aggiungono un libro in senso paradossale, ossia Cristo (e, per associazione, Maria)²⁷.

Il triplice Verbo (increated, incarnato, ispirato) è nel triplice Libro (*scritto fuori*, nella natura corporea; *scritto dentro*, nella creatura spirituale; *scritto fuori e dentro*, sia in Cristo che nella Scrittura).

Il libro della natura è poco leggibile per via dell'annebbiamento della vista intellettuale umana a causa del peccato: così il mondo è per un filosofo come un "un libro in mano a un analfabeta", o un libro scritto in una lingua incomprensibile²⁸.

Ecco la necessità di un libro ulteriore e più efficace, quello della Scrittura. In maniera implicita e oscura nell'Antico Testamento e in maniera chiara ed esplicita nel Nuovo, il mistero (in particolare trinitario) è asserito come rivelato, ed è per questo che il fedele è tenuto a crederlo; tuttavia, poiché non tutti obbediscono al Vangelo, viene fornita la testimonianza (ossia l'esperienza spirituale) del Libro della Vita, che sebbene destinato a essere aperto pienamente "in Patria", tuttavia è in qualche modo sbirciato "in via"; esso illumina l'essere umano per il concorso del lume "indito" nella creazione e del lume "infuso" per grazia²⁹.

Insomma, a parte il libro fondamentale che è la sapienza stessa di Dio (prima della creazione e dopo il Giudizio), i libri fondamentali che ne derivano sono il Creato, la Bibbia, Cristo. Che rapporto c'è fra di essi?

Per quanto riguarda i primi due, la metaforologia utilizzata da Bonaventura³⁰ ci suggerisce che si tratti di un *palinsesto*, come se il libro della Scrittura fosse una riscrittura e illustrazione del libro della natura resosi ormai smorto e illeggibile: il mondo creato era ormai diventato per noi come un libro "quasi scolorito e raschiato" («quasi emortuus et deletus»), che Dio ha non solo "riformato" e "riparato", ma anche "illustrato" («illuminavit»), ossia (si noti la straordinaria metafora) miniato:

Unde liber, scilicet mundus, quasi emortuus et deletus erat; necessarius autem fuit alius liber, per quem iste illuminaretur, ut acciperet metaphoras rerum. Hic

²⁷ Cf. Hex 12.8 e 17; 1.2 co; LiVi 11.41 e 12.46.

²⁸ Hex 2.20; cf. Brev Prol., § 2.

²⁹ Cf. MyTrin 1.2 co.

³⁰ Cf. Hex 13.12 e HexD 3.1.12.

autem liber est Scripturae, qui ponit similitudines, proprietates et metaphoras rerum in libro mundi scriptarum³¹.

Pertanto il libro della Scrittura da una parte trae dal libro della natura ciò che le può servire da scala e da specchio³², e dall'altra illustra il libro della natura con "le metafore delle cose"³³ che offrono il senso sovranaturale delle cose naturali. La Bibbia stessa si presenta come una raccolta di "metaphorae rerum", ossia di riferimenti alle cose naturali in senso metaforico. Ecco dunque perché il peccato, con la conseguente perdita di conoscenza trascendente, implica la mancata leggibilità del mondo, divenuto come un libro in mano a un analfabeta³⁴, oppure (trasferendo la metafora all'oggetto) come un palinsesto, ossia un manoscritto raschiato e riutilizzato.

Si noti che il verbo 'illuminare' qui va inteso nel senso librario di "illustrare", con miniature³⁵. Invece il sintagma 'metaphorae rerum' va inteso come "le metafore che le cose stesse sono". In altre parole, le proprietà (esclusive), similitudini (comuni) e il simbolismo (trasversale) delle realtà naturali corporee forniscono alla Scrittura il linguaggio per dire l'indicibile.

All'interno di ogni libri vi è inoltre il rapporto tra molte parole (*verba*) e l'unica Parola (*Verbum*): "Nessuno intende questi misteri profondi nella Scrittura se non mediante il Cristo crocifisso e risuscitato e divulgato alle genti mediante lo Spirito Santo: infatti le Scritture sono riguardo a lui e a motivo di lui, e pertanto sono spiegate da lui"; anzi, "come l'arca culminava nel cubito, così tutte le parole della Scrittura in questo Verbo *abbreviato*, cioè che è nato, ha patito, è stato sepolto ed è risuscitato"³⁶.

Insomma, se il libro diventa illeggibile, o se lo specchio diventa autoreferenziale, cioè non rimanda al Volto, la natura (come anche la Scrittura) si trasforma in un Labirinto senza uscita³⁷.

Proviamo ora a sviscerare nell'opera bonaventuriana alcune delle più celebri metafore naturali tratte dalla Bibbia per descrivere l'insieme delle nature.

³¹Hex 13.12. Cf. SerDi 47.2: «mos est sacrae Scripturae et maxime veteris Testamenti per figuras et metaphoras loqui, quia sub una metaphora saepe concluditur quod multis dictionibus non exprimeretur». Cf. anche Sent 1.37b ad db 1.

³²Brev Prol., § 3): la Scrittura o teologia, «assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum *speculum*, per quod fiat *repraesentatio* divinorum, quasi *scalam* erigit [...]».

³³Hex 13.12.

³⁴Cf. Hex 13.12 e 2.20.

³⁵Nel sermone per la festa di San Mattia, nella collezione berlinese di cui A. Horowski sta curando l'edizione, a Cristo è applicata la metafora del libro anche come manoscritto (la membrana è la sua carne, il minio il suo sangue, la rilegatura i vincoli e i chiodi...).

³⁶InLc 24.58 e 24.33; "Verbo abbreviato" è espressione sanfrancescana; ma anche Pietro Cantore aveva intitolato così il suo più celebre compendio.

³⁷Cf. Hex 17.25.

3.3. La “scala”, la “trinitas”, la “cruce” e il cerchio intelligibili

Bonaventura propone una splendida sintesi della fede mediante la reinterpretazione dei serafini apparsi a Isaia e acclamanti Dio tre volte santo, come i due misteri principali della fede secondo gli articoli del Simbolo:

Sicut in Deo aeterno est Trinitas personarum cum unitate essentiae, ita etiam in Deo humanato sunt tres naturae cum unitate personae³⁸.

Infatti, tre volte santo è Dio quanto alle tre persone della sua essenza (ossia natura); e tre volte santo («*exteriorius, interiorius, superiorius*») quanto alle tre nature (corporea, spirituale e divina) della persona di Cristo. Infatti, come aveva detto altrove:

Summa perfectio et nobilissima in universo esse non possit, nisi *natura*, in qua sunt rationes seminales et *natura*, in qua sunt rationes intellectuales, et *natura*, in qua sunt rationes ideales, simul concurrant in unitatem *personae*, quod factum est in Filii Dei incarnatione³⁹.

La Trinità e l’incarnazione sono le due radici della fede e i due pilastri della teologia perché, secondo il vangelo, la vita eterna consiste nel conoscere Dio e colui che Dio ha mandato, Gesù Cristo⁴⁰.

Dio può dunque essere conosciuto così come è nella sua natura propria (ossia la divinità) oppure nella sua natura assunta (ossia la natura costitutiva umana, assunta dal Verbo, che in questo modo entra a far parte della natura collettiva umana); in altre parole, può esser conosciuto come *Dio eterno* e come *Dio umanato*.

La definizione cristologica del concilio di Calcedonia parlava di due nature (umana e divina) di Cristo, ma qui Bonaventura distingue la natura umana in quella corporea e quella spirituale, dato che nel Cristo *in triduo* — fra la morte e la resurrezione — la divinità rimase nel seno del Padre, l’anima discese agli inferi e il corpo fu deposto nel sepolcro; inoltre la distinzione in tre nature mostra in Cristo la connessione di tutta la realtà⁴¹.

³⁸ Hex 8.9.

³⁹ Red 20.

⁴⁰ «Quia veritas, ad quam credendam arctamur per fidem... non est veritas quaecumque, sed veritas divina, vel ut est in natura propria, vel ut est in natura assumpta... hinc est, quod articuli fidei, qui sunt fidei fundamenta, aut spectant ad divinitatem, aut ad humanitatem» [Brev 5.7.6].

⁴¹ Il Lombardo, nella distinzione sesta del terzo libro delle *Sentenze* aveva parlato di “due nature” (umana e divina) e tre sostanze (corporea, spirituale e divina) in Cristo, seguito generalmente in questo dai vari commentatori. Così Bonaventura in Itin 6.6 dice: «in Christo stat personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate». Ma per Bonaventura sostanza e natura possono essere sinonimi; come si può vedere dai testi bonaventuriani già citati e da questi:

Le tre nature riunite in Cristo rimandano ai tre mondi distinti in un testo molto noto e studiato⁴², e trattati a fondo nell'*Itinerarium*: il "maior mundus" o macrocosmo; il "minor mundus" o microcosmo; e quello che potremmo chiamare archeocosmo ("mundus archetypus"), a cui rimandano i due "nomi" di Dio, Essere e Bene, e in cui risiede il principio, il medio e il fine di tutto (che il teologo cristiano⁴³ identifica rispettivamente, per appropriazione, con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo).

La realtà (disposta nei suoi gradi ontologici) è descritta da Bonaventura secondo l'immagine della scala di Giacobbe, che in quanto discendente indica la fondazione ordinata, in varie tappe, di tutta la realtà mediante la creazione divina; e in quanto ascendente indica i tre livelli del suo riconoscimento da parte dell'uomo, come illustrato nell'*Itinerarium*: possiamo infatti riconoscere nella natura corporea (a noi esteriore) il *vestigium* di Dio; possiamo poi riconoscere nella natura spirituale (a noi interiore) l'*imago* di Dio e (con la grazia) la sua *similitudo*; possiamo infine riconoscere nella natura divina (a noi superiore) perfino il *nomen* di Dio uno e trino (Essere e Bene, ossia Creatore e Amore); il tutto per passare dal semplice riconoscimento all'estasi della riconoscenza.

I gradi di tale scala, riflessi nelle facoltà umane, "sono stati formati per natura, deformati per colpa, riformati per grazia" nella storia passata della salvezza; e ora "vanno purificati [...], esercitati [...] e perfezionati"⁴⁴.

Cristo, dunque, non solo ripara la scala, ma è la scala stessa; non solo è il redentore, venuto per salvare l'uomo peccatore, ma è anche il perfezionatore dell'universo.

Le strutture del concetto di Natura forniscono quindi le due vie della teologia [cf. Hex 2.33]: quella discendente (ordinata secondo le opere di

SermDi 54 17: «Varietas colorum quae est in arcu significat varietatem naturarum quae est in Christo, in quo sunt tres naturae, ut humana natura corporalis, spiritualis et divina sapientia interna infusa in natura»; SermTe 65.4: «tres naturae sunt unitas in Christo, scilicet Verbi, animae et carnis». In questo uso, Bonaventura sembra dipendere dalla scuola francescana parigina; c'è anche una citazione attribuita a Bernardo: Alexander Halensis, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, quaestio 44, membrum 3, par. 17: «Item, Bernardus: "Sicut tres personae sunt habentes unam naturam, ita et converso sunt in Christo tres naturae in una persona", divina scilicet natura et [duplex] natura creata: scilicet spiritualis in anima et natura corporalis»; *Summa Fratris Alexandri siue Summa uniuersae theologiae*, liber 1, pars 1, inquisitio 1, tractatus 3, quaestio 1, membrum 1, cap. 3, num. 74: «In personali considerat tres naturas et ex tempore, ut in Christo tres naturae in una persona: corpus, anima et divina natura». La distinzione delle tre nature potrebbe essere connessa alla dottrina della pluralità delle forme funzionale a spiegare non solo l'adorabilità del corpo di Cristo nel sepolcro, ma anche l'identità del corpo prima e dopo la morte.

⁴² Cf. Hex 16.9.

⁴³ Cf. Hex 1.12.

⁴⁴ Itin 1.6.

Dio e dell'uomo), sviluppata nel *Breviloquium* e quella ascendente sviluppata nell'*Itinerarium*.

Secondo una bella metafora bonaventuriana⁴⁵, il contemplativo è in grado di orientarsi nella realtà attraverso uno zodiaco di dodici costellazioni: le nature corporee, le sostanze (o nature) spirituali con le loro conoscenze e virtù, le ragioni eterne (della natura divina) da cui promanano gli eventi della storia della salvezza (leggi, grazie, giudizi sul peccato, misericordie, meriti, premi, decorsi). Poiché Dio è principio e fine della creazione, le dodici costellazioni formano come un circolo. I dodici oggetti da considerare sono espressi da nomi al plurale (sono costellazioni): la realtà consta quindi di *individui* ed *eventi* concreti e irripetibili, ma non isolati: essi sono raggruppabili in classi ontologiche.

3.4. *L'Animale, l'Astrolabio, la Mappa e il loro Centro*

Nella prima *Collatio in Hexaëmeron* [1.17–20] Bonaventura dimostra il cristocentrismo di tutta la realtà e di tutti i saperi: con la maestria della sua arte predicatoria e sviluppando tacitamente una suggestione presente in un sermone di Antonio da Padova⁴⁶, trova (tramite concordanze o lessici del tempo) l'uso dell'aggettivo 'medius' o del neutro sostantivato 'medium' sia nelle diverse scienze insegnate all'università, sia nelle Scritture. L'accostamento di usi e testi del primo ambito e del secondo ambito produrrà non solo una potente suggestione allusiva e metaforica, ma anche qualche geniale intuizione basata sull'analogia.

Così, Cristo è presentato progressivamente come settemplice medio o centro⁴⁷ metafisico (cioè di essenza, nella generazione eterna e nella creazione nel tempo), fisico (cioè di natura, nell'incarnazione), matematico (cioè di distanza,

⁴⁵ «Et quia in hac vita non possumus stare in uno, ideo anima habet duodecim materias sicut duodecim lumina, circa quae semper moveatur in quodam circulo, sicut sol percurrit duodecim constellationes, scilicet per duodecim signa, et nunquam exit. Hae autem considerationes ornant animam, et ideo sunt sicut corona ex duodecim stellis, quae sunt: consideratio corporalium naturarum, spiritualium substantiarum, intellectualium scientiarum, affectualium virtutum, institutarum divinitus legum, infusarum divinitus gratiarum, irreprehensibilium iudiciorum, incomprehensibilium misericordiarum, remunerabilium meritorum, praemiantium praemiorum, temporalium decursuum, aeternalium rationum. In his debet contemplativa anima versari semper in aliquo istorum luminum, sicut sol semper est in aliquo signo» [Hex 22.40].

⁴⁶ Cf. A. DI MAIO, «Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio», *Il Santo*, n. 46 (2006), p. 7–53.

⁴⁷ Cf. CH. SOLIGNAC, «*Centrum et medium* chez Bonaventure: le Christocentrisme del *Collationes in Hexaëmeron* à la lumière de l'exégèse et de l'homilétique bonaventurienne», *Études Franciscaines*, N.S., n. 10 (2017), p. 93–116; l'autrice sottolinea che qui si parla di medio anziché centro; riteniamo però che la preferenza bonaventuriana per il lemma 'medius' (anziché 'centrum') in questo contesto sia dovuta semplicemente al fatto che 'medius' consentiva una concordanza più estesa di usi nell'ambito delle scienze studiate all'università e nella Bibbia. Per la questione delle mappe, cf. A. SCAFI, *Maps of Paradise*, London: British Library, 2013.

nella passione), logico (cioè di dottrina, nella resurrezione), etico (cioè di moderazione, nell'ascensione e nella Pentecoste), giudiziario o politico (cioè di giustizia, nel giudizio finale), propriamente teologico (cioè di riconciliazione, nella pace escatologica).

La trattazione del secondo medio, fisico o di Natura, identificato con Cristo nell'incarnazione, è di portata esemplare per capire, attraverso metafore, la visione teologica bonaventuriana della natura fisica.

18. Secundum medium est NATURAE *virtuali diffusione pervalidum*, quod est de consideratione PHYSICI, qui considerat mobile et generationem secundum influentiam corporum caelestium in elementa, et ordinationem elementorum ad formam mixtionis, et formae mixtionis ad formam complexionis, et formae complexionis ad animam vegetabilem, et illius ad sensibilem, et illius ad rationalem, et ibi est finis.

In effetti, il termine 'medium' in fisica designa il centro di diffusione. Nella divisione bonaventuriana delle scienze, la fisica si caratterizza appunto per la diffusività, ossia per la comunicazione o reduplicazione di caratteristiche da un soggetto agente a uno paziente. Orbene, la diffusione sembra richiedere uno svolgimento "a raggiera".

Il fisico considera la natura nei suoi vari livelli di complessità: il primo livello è quello che noi oggi chiameremmo *fisico* in senso stretto (i mutamenti locali e le trasformazioni, considerate come generazioni e corruzioni, collocate in un sistema di influssi cosmici); il secondo livello è quello che noi oggi chiameremmo *chimico*, in cui dalla forma della mistione si passa alla forma della complessione (la mistione lascia immutati gli elementi, la complessione li connette in qualcosa di nuovo); il terzo livello è quello che oggi chiameremmo propriamente *biologico*, con il passaggio dalla forma inanimata alla forma vitale vera e propria, ossia all'anima (in senso aristotelico) nei suoi tre gradi, vegetativa, sensitiva, razionale, in cui c'è il compimento dell'ascesa.

Ma la fisica del tredicesimo secolo considera la natura corporea globalmente considerata come *mondo*, ma in una duplice accezione, in base alla quale si risconterà quindi un duplice medio o centro fisico:

19. Considerat autem PHYSICUS duplex medium, scilicet *maioris mundi et minoris mundi*. Medium *maioris mundi* est sol, medium *minoris* est cor.

Si noti che qui Bonaventura fa un uso più generico (e non "bonaventuriano") di macrocosmo e microcosmo: il macrocosmo non è tutto il mondo della natura corporea, ma è solo l'universo in senso astronomico (quello che chiamiamo oggi *cosmo*); invece il microcosmo non è il mondo intramentale, ma è il corpo umano. Vi è quindi una corrispondenza (tipicamente medievale, ispirata alla tradizione

ermetica e all'alchimia) tra fisica dei cieli e fisica come medicina. Una traccia di questo uso è nel termine latino 'physiologia' per indicare la scienza medica e nel termine inglese 'physician' nel senso di medico.

Ma in che senso il cuore e il sole sono al centro rispettivamente del corpo umano e del cosmo?

Sol enim est *in medio planetarum*, secundum cuius delationem in obliquo circulo fiunt generationes, et regulat physicus generationem. Inter omnes autem planetas maioris diffusionis est sol.

Non ci tragga in inganno l'affermazione che il sole sia in mezzo ai pianeti: niente a che vedere con l'eliocentrismo; si tratta di una descrizione di una mappa aristotelica e tolemaica dei cieli. Gli astri mobili (i "pianeti" in senso antico, tra cui il Sole), visibili ad occhio nudo, sono sette: l'osservazione aveva già reso chiaro agli astronomi antichi che le orbite di Marte, Giove e Saturno fossero più esterne, mentre le orbite di Luna, Mercurio e Venere fossero più interne (per la deformazione del punto di vista dell'osservatore, credevano fossero interne ed esterne rispetto all'orbita solare; in realtà lo sono rispetto all'orbita terrestre). Ecco quindi che il Sole appare nell'orbita centrale. Per questo ha diffusione maggiore, verso l'esterno e verso l'interno.

La constatazione che l'orbita apparente del sole è mutevole nel corso dell'anno secondo l'inclinazione dell'eclittica che dà luogo alla successione delle stagioni e che a questa successione corrisponde il ciclo della natura vivente (in particolare, a primavera, la fioritura e fruttificazione delle piante e la riproduzione degli animali irrazionali) aveva indotto gli scienziati antichi ad attribuire erroneamente al Sole l'influsso causale sulla natura vivente. Analoga diffusione di influenza si riscontra nel corpo umano:

A corde similiter est diffusio, quidquid dicant medici. Nam spiritus vitalis ab eo diffunditur per arterias; spiritus autem animalis per nervos, licet complementum recipiat in cerebro; spiritus vero naturalis ab eodem diffunditur per venas, licet compleatur in hepate.

La corrispondenza tra corpo e cosmo è frequente anche nelle illustrazioni d'epoca. Qui Bonaventura però accenna alla *vexata quaestio* tra medici sull'afferenza dei vasi. Nervi, vene e arterie erano concepiti come canali per il trasporto degli "spiriti" (si ricordi che l'idea più precisa della circolazione del sangue occorre attendere nel diciassettesimo secolo Harvey, che pure fu contestato da Cartesio).

Bonaventura sostiene la tesi che tutti i vasi afferiscano al cuore, sebbene solo le arterie lo siano in maniera completa; vene e nervi afferiscono al cuore ma completando il circolo rispettivamente nel fegato e nel cervello.

Al di là della disputa anatomica, la tesi filosofica (funzionale alla reinterpretazione teologica) che Bonaventura assume è che l'organismo sia tale perché ha un centro di diffusione. Che esso sia identificato col cuore è perché, macroscopicamente, il segno della morte è proprio la cessazione del battito cardiaco.

La teoria galenica degli spiriti (trasmessa dal *Canone* di Avicenna) considera lo spirito (in senso medico) come un fluido materiale sottile e mobile che in tre successivi gradi di rarefazione si origina in tre organi diversi e si trasmette in tre reti di vasi diverse: lo spirito naturale, originato nel fegato e diffuso per le vene, serve alla nutrizione; lo spirito vitale, originato nel cuore, serve alla vita vera e propria, tramite la respirazione e la pulsazione; lo spirito animale, originato dal cervello e diffuso dai nervi, serve alla sensazione e alla sua elaborazione.

Rispetto alla teoria galenica, Bonaventura insiste che tuttavia i tre fluidi devono avere un'unica origine, identificata col cuore, in quanto sta "al centro" del corpo.

Quali sono state le fonti mediche di Bonaventura? Forse gli *Specula* di Vincenzo di Beauvais, direttamente o indirettamente; va detto che nella prima scuola francescana parigina, in cui Bonaventura si era formato, c'erano esempi di erudizione nelle scienze naturali (ad esempio Giovanni Rupella).

Dopo aver esposto questa suggestiva teoria della natura del macrocosmo e del microcosmo, Bonaventura la riconduce (con un ardito procedimento metaforico) all'incarnazione:

20. Hoc medium fuit Christus in *incarnatione*; unde dicitur in Ioanne: Medius vestrum stetit, quem vos nescitis; et sequitur: Qui misit me baptizare in aqua, ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum sanctum descendentem et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.

Si noti l'uso di concordanze bibliche del termine 'medius': Bonaventura trae una citazione dal primo capitolo del vangelo di Giovanni in cui Giovanni il Battista preannuncia alla folla che il Cristo è "in mezzo" a loro in incognito; si tratta di un versetto da cui Bonaventura aveva già tratto il tema per qualche sermone; in questo contesto calza proprio all'incarnazione.

Poi Bonaventura usa lo stesso procedimento, con ricorso alle concordanze, per i termini 'caput', 'cor' e 'sol', così da poter stabilire una correlazione metaforica tra il centro diffusivo naturale (che è costituito dalla testa e dal cuore nel corpo umano e dal sole nel cosmo):

Scriptura quandoque dicit Christum medium, quandoque caput. Caput dicitur, quia ab eo fluunt omnes sensus et motus spirituales et charismata gratiarum. Hoc autem influit, secundum quod est unitum membris. Caput enim Christi Deus est, secundum quod scilicet Deus est; sed *viri caput Christus* [1Cor 11,3], secundum quod Deus et homo. Diffundit ergo Spiritum sanctum in membra Ecclesiae sibi

unita, non separata. Unde sicut in corpore humano non est diffusio a capite in membra, nisi sibi unita; sic in corpore mystico.

Cristo è in effetti detto da Paolo “capo dell’uomo” (Bonaventura gioca sull’ambivalenza di ‘caput’, che è *Capo* in senso metaforico, ma anche *testa* in senso proprio); inoltre è detto “al centro o mezzo di tutte le cose” [Col 1,20]; infine è detto “cuore” se si rilegge cristologicamente la profezia di Abacuc:

Ipse est ergo medium duorum animalium ut cor; unde in Habacuc [3,2]: In medio duorum animalium cognoscens; et secundum aliam translationem: In medio annorum, scilicet ut sol; quia totum tempus decurrit, secundum quod iste sol descendit per decem gradus in horologio Achaz. Ipse est ergo secundum Septuaginta in medio animalium, quae praeibant et quae sequebantur.

Il versetto di Abacuc era noto in traduzione latina secondo due versioni, quella del testo ebraico e quella del testo greco della *Settanta*; in una versione, la salvezza si rivelerà “nel mezzo, ossia nel corso, degli anni” (che liberamente Bonaventura intende “nel mezzo delle rivoluzioni celesti”, quindi nell’orbita del Sole); nell’altra versione, la salvezza si rivelerà “nel mezzo di due animali” (che nell’immaginario dell’epoca, grazie anche alla profezia di Isaia [1,3], faceva pensare all’asino e al bue accanto al Presepio dove venne deposto il bambino Gesù; ma che Bonaventura, con una interpretazione molto libera, intende al centro del corpo animato, quindi nel cuore).

Ora, proprio l’accostamento metaforologico tra Cristo nell’incarnazione il medio di diffusione in medicina e fisica del macrocosmo ha permesso a Bonaventura di spiegare l’analogia per cui la Chiesa è detta “corpo di Cristo”: come il sole diffonde la sua influenza in tutto l’universo (suscitando sulla terra il ciclo delle stagioni e tutte le trasformazioni vitali) e come il cuore e la testa diffondono gli “spiriti” in tutto l’organismo animale, così Cristo diffonde lo Spirito Santo a tutte le membra del suo corpo mistico che restino a lui unite.

Successivamente, Bonaventura passa a considerare il terzo centro, quello geometrico o di distanza (ossia il punto che in un segmento risulta equidistante dagli estremi e in una figura piana risulta equidistante dai vertici) e che compete al matematico:

Tertium medium est distantiae centrali positione profundum, de quo mathematicus, cuius licet prima consideratio sit circa mensuram terrae, est tamen ulterius circa motus corporum superiorum, ut habent disponere haec inferiora secundum influentiam eorum.

La matematica degli Scolastici comprendeva l’intero *quadrivio* di aritmetica, geometria, musica ed astronomia: in altre parole, mentre la *fisica* di Bonaventura

corrisponderebbe alle moderne scienze naturali, invece la *matematica* di Bonaventura corrisponderebbe sia alla matematica che alla fisica (matematizzata) moderne. Inoltre, la geometria viene considerata da Bonaventura in connessione con l'agrimensura e addirittura con la geografia.

Ebbene, con il solito procedimento metaforologico, Cristo è paragonato al centro matematico in ragione della crocifissione:

22. Hoc medium fuit Christus in crucifixione. In Psalmo: *Rex noster ante saecula operatus est salutem in medio terrae* [Psal 73,12]. Terra enim plane *centrum* est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei infimus, pauperculus, modicus, humum nostrum suscipiens, de humo factus, non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam in profundum centri, scilicet *operatus est salutem in medio terrae*, quia post crucifixionem anima sua in infernum descendit et restauravit caelestes sedes.

È possibile che il testo riportato (in entrambe le *reportationes* disponibili) sorvoli sull'aspetto più geografico dell'analogia: infatti la crocifissione avviene a Gerusalemme, che è esattamente al centro geografico delle mappe del mondo conosciuto nel Medioevo. Il testo riportato sviluppa maggiormente la metafora del centro del cosmo: la terra è, secondo la cosmologia del tempo, una sfera immobile al centro dell'universo; tutte le sfere celesti, in cui sono infissi i pianeti e le stelle fisse, hanno come centro coincidente lo stesso centro della terra; di conseguenza tutti gli influssi astrali (che i naturalisti supponevano in base agli effetti sulla natura terrestre vivente del ciclo delle stagioni) giungono al centro della terra. L'anima di Cristo, nel triduo tra la morte in croce e la resurrezione, è discesa negli inferi, intesi da Bonaventura come al centro della terra; da lì anziché ricevere gli influssi astrali, metaforicamente Cristo influisce su tutto il cosmo, divenendone in qualche modo centro.

Cristo fu anche crocifisso al centro tra i due ladroni; la stessa croce si presta ad una interpretazione metaforica molto suggestiva: secondo un problema di geometria euclidea menzionato come metafora da Bonaventura,

Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes.

Ossia, perso il centro di un cerchio lo si ritrova all'incrocio delle diagonali del quadrato ad esso circoscritto. Il valore spirituale metaforico dell'asserzione per cui Cristo sarebbe centro persino delle scienze come la matematica o la fisica è chiarito da una frase di Bonaventura menzionata solo dal secondo *reportator*:

in omni ergo scientia sine Christo evanescit sciens⁴⁸.

⁴⁸ HexD 0.1.39.

3.5. *Il Canto*

Bonaventura associa la metafora del “bellissimo canto” all’universo⁴⁹: infatti, per disposizione divina il mondo “decorre a mo’ di carne”, secondo un’alternanza che ne rivela la bellezza. Perciò è essenziale al “canto” una duplice dimensione: quella della *durata* e quella dell’*altezza*.

A differenza del testo poetico, il componimento musicale richiede un elemento peculiare, ossia il tempo: affinché si dia il “canto” non è sufficiente un testo con una partitura, ma è necessario che esso venga eseguito e fruito nel tempo.

Tuttavia, ogni “canto”, per essere fruito, deve essere ascoltato fino alla fine; ma nessun uomo è tanto longevo da poter ascoltare il “bellissimo carne” dell’universo dall’inizio alla fine. Pertanto, lo Spirito Santo ha provveduto a questo inesorabile scacco della finitezza umana attraverso la Sacra Scrittura, “carne” abbreviato della storia della salvezza.

4. “VERBUM DIVINUM EST OMNIS CREATURA”: LA “REPRESENTATIO” SIMBOLICA

Molto si è scritto su quello è che è stato definito “espressionismo bonaventuriano” e che è icasticamente sintetizzato in questa formula:

Verbum divinum est omnis creatura⁵⁰.

Se tutte le cose rappresentano già in forza della creazione le realtà divine, rendendo possibile una teologia simbolica (in senso dionisiano), una ulteriore rappresentatività è costituita dalle teofanie e dai sacramenti.

Le cose sensibili (ossia appartenenti alla natura corporea) “rappresentano” le realtà spirituali, ma “da lontano”:

Quoniam ergo signa sensibilia quantum est de se non habent efficacem ordinationem ad gratiam licet habeant longinquam *repraesentationem* de sui natura, hinc est quod oportuit quod ab auctore gratiae instituerentur ad significandum et benedicerentur ad sanctificandum, ut sic essent ex naturali similitudine *repraesentantia*, ex adiuncta institutione significantia, ex superaddita benedictione sanctificantia et ad gratiam praeparantia per quam sanetur et curetur anima nostra⁵¹.

⁴⁹ Cf. A. DI MAIO, «Il problema della Storia in San Bonaventura»; Sent 2.15.2.1 ad 5; Brev Prolog. § 2.

⁵⁰ In Eccle 1, q. 2. Cf. É. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1948, p. 167; P. PRINI, «*Verbum divinum omnis creatura*», *Doctor Seraphicus*, n. 32 (1985), p. 5–10; O. TODISCO, «*Verbum divinum omnis creatura*: la filosofia del linguaggio di S. Bonaventura», *Miscellanea Franciscana*, n. 93 (1993), p. 149–198.

⁵¹ Cf. Brev 6.1.

In senso stretto, rappresentare qui vuol dire presentare una qualche somiglianza vaga ed implicita, inferiore quindi alla significatività esplicita. Le cose sensibili sono, in una *climax* ascendente, *repraesentantia*, *significantia*, *sanctificantia* (o almeno *praeparantia*). La rappresentatività è di natura ed è quindi un simbolismo naturale; la significatività è invece legata a un atto della volontà (l'istituzione) ed è quindi legata a una dimensione che diremmo storica e culturale; la santificatività è infine legata a una dimensione sacra che diremmo performativa.

Il testo si legge a conclusione e ricapitolazione del riconoscimento delle *vestigia* di Dio nel macrocosmo esteriore; Bonaventura vi distingue quattro o cinque forme di “semiosi” (per così dire) teologale, che costituiscono all'interno del macrocosmo dei fenomeni sensibili quattro o cinque classi di segni di Dio; di conseguenza tutte le cose (per dirla francescanamente) “dell'Altissimo portano significazione”, ma secondo una disposizione gerarchica (e questo è tipicamente bonaventuriano) in diversi gradi e modi⁵².

Tutte le cose, in quanto create, sono *vestigia* delle realtà invisibili di Dio contemplabili però solo discorsivamente con l'intelletto (come allude la citazione paolina); al loro interno ci sono poi le cose che per natura loro rappresentano la divinità in maniera più immediata, quasi intuitivamente, ossia i *simboli* veri e propri della tradizione dionisiana e platonica (come ad esempio il sole, che anche per Francesco portava per eccellenza “significazione” di Dio); all'interno di questi simboli ci sono quelli con cui Dio nella storia sacra si è rivelato per mezzo dei profeti, ossia degli agiografi biblici (ad esempio, la roccia, il braccio, e i vari simboli biblici dell'azione di Dio), o è apparso per mezzo degli angeli⁵³ nelle apparizioni divine (ad esempio, la colomba e il fuoco per lo Spirito Santo, e così via); ma all'interno di questi simboli sacri eccellono quelli istituiti da Cristo come sacramenti. Propriamente si tratta delle cose naturali che costituiscono materia dei sacramenti (acqua, olio, pane e vino per cinque dei sette; per la confessione e per il matrimonio la materia è costituita da atti locutori). Ma in un certo senso la contemplazione qui può rivolgersi proprio al sacramento vero e proprio.

5. “SECUNDUM”, “CONTRA”, O “SUPRA LIMITES” “NATURAE”:
IL PARADISO (NON DEL TUTTO) PERDUTO

Bonaventura ripete spesso (a volte nella forma di *auctoritas* patristica, a volte come *ratio*) che la natura di Dio è illimitata, mentre la natura della creatura è limitata, e ogni creatura è pertanto circoscritta nei certi limiti della sua propria

⁵² Cf. Itin 2.12.

⁵³ Cf. Brev 1.5.

natura⁵⁴. La beatitudine eterna è invece qualcosa oltre questi limiti, e dunque è un dono della benevolenza di Dio⁵⁵.

Quindi peccare è un voler trasgredire i limiti della natura razionale, ma in realtà rimanervi imprigionati.

In conseguenza del peccato, la natura umana si ricurva su sé stessa: il suo occhio contemplativo è accecato e quello raziocinativo è offuscato; lo stesso libro della natura diviene smorto e raschiato, e quindi poco leggibile, e la sua lingua indecifrabile⁵⁶. Ma allora tutto il carattere rappresentativo della natura sensibile è andato perduto? Non del tutto. Seguendo l'interpretazione che Bonaventura diede dei primi capitoli della Genesi⁵⁷, troviamo alcune delle sue tesi teologiche e filosofiche più tipiche.

Innanzitutto, l'umanità non fu creata direttamente in grazia (come ad esempio sosteneva Tommaso), ma dovette trascorrere qualche breve istante nella condizione di sola natura creata ("morula in puris naturalibus") prima di ricevere la grazia: infatti, la dilazione di un bene è funzionale a suscitargli il desiderio. Nella grazia originale (ossia nella situazione dell'Eden), solo l'uomo era preservato dalla morte, ma il passaggio delle generazioni degli altri animali⁵⁸ avveniva in maniera armonica (come nella successione di note in un canto), senza turbare la perfezione del Paradiso terrestre. La *culpa* però fa sì che l'umanità *si ricurvi* su sé

⁵⁴ Cf. Sent 2.2b.2.2 sc 1: «Ambrosius in libro de Spiritu sancto: "Omnis creatura certis suae naturae est circumscripta limitibus"» [cf. anche Sent 1.37a.2.1 ag 2]; Sent 2.8a.2.1 co: «Si autem quaeratur *ratio* huius, prima est divina institutio, secundum quam est limitatio in virtutibus et naturis rerum; et hoc secundum legem, quam indidit eis ab initio»; Sent 3.22.1.2 co: «natura enim divina est immensa, sed natura humana est limitata»; MyTrin 4.1 ad 5: «in natura limitata recessus a modo et medio defectum dicit; sed in natura, quae est supra omnem limitem coarctantem, nullum prorsus dicit defectum: quia, secundum Augustinum, "Deus est modus sine modo"».

⁵⁵ Cf. Brev 5.1: «cum [...] beatitudo aeterna consistit in habendo summum bonum, et hoc est Deus et bonum excellens impropotionaliter omnem humani obsequii dignitatem; nullus omnino ad illud summum bonum dignus est pervenire, cum sit *omnino supra omnes limites naturae*, nisi Deo condescendente sibi elevetur ipse supra se». La stessa prospettiva si applica alla conoscenza in ScienChr 7 ad 11.

⁵⁶ Cf. Hex 5.24 e HexD 1.2.24 (sul triplice occhio della contemplazione, della ragione e della carne, rispettivamente accecato, offuscato e rimasto vigente); Hex 13.12 (sulla sopravvenuta illeggibilità del libro della natura); Itin 1.7 (sul ricurvamento e accecamento dell'umanità).

⁵⁷ Cf. Brev 2; cf. indirettamente Itin 1.6-9.

⁵⁸ Cf. Sent 2.15.2.1, ad 5: «Ad illud quod obiicitur, quod homine stante, non debuerunt fieri animalia mortalia; dicendum, quod sicut animalia sua vita habitationem hominis decorant et ornant, sic etiam morte sua ex successione faciunt ad universi decorationem. Et sicut animalia se invicem iuventia sunt ratio sapientiae excogitandae, sic etiam animalia sese offendunt et de carnibus aliorum animalium nutrimentum sumentia; quia illa corruptio aërem hominis non inficeret, qui eius odoratum offenderet, sed potius quadam successione et ordine, dum animalia sibi succederent, universum decorarent, tanquam pulcherrimum *carmen*, in quo syllaba succedit syllabae. Similiter, dum bestia aliud animal comedendo occideret, in hominis habitatione discordiam non faceret, sed potius occasionem eruditionis homini praeberet».

stessa e che quindi la *natura lapsa* si trovi ammalata di ignoranza, concupiscenza, debolezza, mortalità. Solo la *gratia* (bellezza donata da Dio) consentirebbe di essere riportati ed agire verso l'alto (questo è il duplice senso della *sursumactio*).

Come viene spiegato mirabilmente al termine della trattazione della prima visione nelle *Collationes in Hexaëmeron*, ogni sforzo umano (come quello dei maghi del Faraone) arriva sì fino a un certo punto, ma poi “viene meno al terzo segno”, ossia entra in *impasse*. I filosofi bene promisero la sapienza e l'intelletto *adeptus*, ma non poterono mantenere la promessa, perché ignoravano il morbo, il medico, la medicina: solo il racconto (come quello biblico), infatti, può dire all'umanità la sua origine e l'origine del male che l'affligge e indicarne il rimedio. Insomma, si va con la natura oltre la natura: *secundum naturam, ultra vim naturae*⁵⁹.

La salvezza avviene (in una dialettica *ante litteram*) attraverso l'incarnazione, passione e morte, resurrezione, che suggestivamente Bonaventura descrive come “Sillogismo di Cristo”:

Christus [...] habuit conformitatem *naturae* in quantum Deus cum Patre [...].

Assumpsit [...] passibilitatem *naturae* [...].

Necesse ergo fuit, ut homo transiret a mortalitate ad immortalitatem [...].

Maior propositio fuit ab aeterno; sed *assumptio* [minoris propositionis] in cruce; conclusio vero in resurrectione⁶⁰.

Attraverso questo ragionamento che solo analogicamente può essere detto sillogismo, dato che il termine medio (Cristo) ricorre in tutte e tre le proposizioni, l'umanità è salvata, anche se la concordia universale sarà solo escatologica⁶¹.

Il Paradiso comunque non è del tutto perduto nella storia. A livello sociale, la proprietà privata e la forza coattiva su cui si fonda la *respublica* sono una conseguenza del peccato, ma anche un rimedio alla sopravvenuta condizione di corruzione: “Se l'uomo non avesse peccato, non vi sarebbe stata alcuna divisione di campi, ma tutte le cose sarebbero state comuni”⁶². Ma la “perfezione evangelica”, attraverso i “consigli” di umiltà, povertà, castità e obbedienza, consente all'umanità di andare oltre a quei “rimedi” al peccato, che erano estranei al progetto creativo originario ma che si sono resi necessari quasi come mali minori,

⁵⁹ Cf. Sent 2.7b.2,2 ad 6; Sent 3.12.1.1 ad 1. A. DI MAIO, «Bonaventure on Evil and “Nothingness”», *Frater, Magister, Minister et Episcopus: The Works and the Worlds of Saint Bonaventure. Proceedings of the International Conference (St. Bonaventure NY, July 12–15 2017)*, a cura di T. Johnson et al., in via di pubblicazione.

⁶⁰ Hex 1.27–28. Se ne veda il commento analitico in A. DI MAIO, *Piccolo Glossario Bonaventuriano*, Roma: Aracne, 2008, p. 51–53, 149–156.

⁶¹ Così al termine di Hex 1.

⁶² Hex 18.7.

nella “natura decaduta”⁶³ (ad esempio la proprietà privata, la struttura coercitiva dello stato).

Ecco dunque un progetto anche politico, ispirato non a utopia (come accadrà nell’età moderna), ma (francescanamente) a profezia⁶⁴, in una concezione progressiva della storia, in cui “le opere di Cristo non decrescono, ma crescono”⁶⁵.

5. CONCLUSIONE

L’esperienza sensibile fondamentale della comunanza tra le cose rimanda alla loro origine; questa stessa esperienza del sorgere delle cose da un’origine in comune permette la formazione linguistica del termine ‘natura’, rendendo possibile il concetto astratto di ‘natura’ e la sua applicazione anche a una natura in generale. In questo modo, nel termine latino-medievale ‘natura’ confluiscono tradizione biblica, dogmatica (l’unica natura delle tre persone divine e le nature di Cristo), aristotelica e neoplatonica (boeziana, eriugeniana, vittorina): per questo il suo significato più generale è quello di *communicabilis*.

Presupponendo lo studio sistematico del vocabolario, della dottrina e del concetto di *natura* in Bonaventura, abbiamo messo a fuoco come la natura corporea (globalmente presa, come macrocosmo o universo, o macchina del mondo) sia resa presente alla mente e renda presente le realtà divine.

La natura corporea costituisce nel suo insieme il macrocosmo, che a sua volta è il grande specchio che, rappresentato nello specchio interiore che è la mente umana, permette di intravedere lo specchio trascendente della mente creatrice di Dio. In tal modo il mondo naturale corporeo è come un grande libro che fornisce al libro della Scrittura un ampio repertorio di metafore per le realtà divine. Di particolare interesse sono queste metafore: il mondo è libro (anzi, un palinsesto) e specchio, scala, canto. Come in un canto ci sono parole e musica, e questa è data dalle diverse altezze e durate delle note musicali, così il mondo, attraverso la sua disposizione gerarchica e il suo decorso temporale, esprime il suo significato; il mondo deve come un canto essere racchiuso in certi limiti, ma è comunque troppo lungo per essere percepito completamente dall’umanità; ecco perché è necessario un suo compendio, ossia il libro della Scrittura, che

⁶³ Cf. PerfEv 1; 2.1; 4.1-2.

⁶⁴ Cf. A. DI MAIO, «*Secundum dictamen legum politicarum... sicut philosophus loquendo*. Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana», *I Francescani e la politica: Atti del Convegno Internazionale di studio. Palermo, 3-7 Dicembre 2002*, a cura di A. Musco, vol. 1, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007, p. 307-341.

⁶⁵ TriQu 13.

ha anche la funzione di riscrivere e illustrare (metaforicamente, miniare) il libro della natura divenuto illeggibile per il peccato. In continuità con le grandi rappresentazioni anche grafiche che al suo tempo venivano date del mondo naturale (la «mappa» geografica, l'astrolabio, la raffigurazione del corpo umano), Bonaventura elabora una suggestiva metaforica del "centro" della natura. Anche se ogni cosa naturale ha da sé la capacità di rappresentare il divino, le teofanie e soprattutto i sacramenti aggiungono la capacità rispettivamente di rivelare e operare il sovrannaturale.

In base alla polisemia del termine 'natura' e all'articolazione del corrispondente concetto in Bonaventura, possiamo ora meglio comprendere in che senso vada intesa la *rappresentazione della natura*.

Innanzitutto per *rappresentazione* si intende una "messa in presenza"; inoltre, si intende non il risultato, ma l'azione o la relazione del rappresentare. Pertanto, ciò che noi abitualmente oggi intendiamo per *rappresentazione*, per Bonaventura sarebbe piuttosto chiamato *rappresentante*.

Esplicitando quanto in Bonaventura è solo implicito⁶⁶, possiamo concludere che la rappresentazione *della* natura ha un duplice valore, in quanto la natura, intesa come realtà sensibile e mutevole, è *rappresentata* nella mente, e a sua volta *rappresenta* la realtà sovrasensibile e immutabile: nel primo caso, la natura ha "rappresentanti" di carattere percettivo e linguistico, con una funzione *intenzionale*; nel secondo caso, la natura è essa stessa "rappresentante", con una funzione *simbolica*. Di fronte alla impossibilità di rappresentare il mondo "come un tutto", alcuni elementi del mondo possono fornirci una rappresentazione del mondo stesso e del suo rapporto con il suo creatore. Perciò le *metafore* linguistiche tratte dall'ambito della natura e usate in ambito metafisico e teologico non sono solo trasposizioni arbitrarie tra giochi linguistici, ma manifestano il carattere più profondo della nostra realtà, giacché è la natura stessa a rimandare naturalmente *oltre sé* stessa.

BIBLIOGRAFIA

Fonti primarie

BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron et bonaventuriana quaedam selecta*, ed. F. Delorme, Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1934.

⁶⁶Cf. Itin 2.10: «ex conversione *intentionis* super speciem receptam» (a proposito della dottrina agostiniana dei numeri); Hex 11.23: «Unde secundum quod obiectum gignit similitudinem suam, sic *repraesentat* generationem aeternam; secundum quod *intentio* animae eam oculo unit, sic *repraesentat* incarnationem Verbi».

- [BONAVENTURA], *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, vol. 1–10, Quaracchi: Ad Claras Aquas, 1882–1902.
- BONAVENTURA, *Sermones dominicales*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 27), Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1977.
- BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, ed. J.-G. Bougerol, vol. 1–2, Paris: Editions Franciscaines, 1993.
- BONAVENTURA, *Sermons De Tempore: Reportations du manuscrit Milan Ambrosienne A 11 sup.*, ed. J.-G. Bougerol, (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28), Paris: Editions Franciscaines, 1990.
- Library of Latin Texts*, series A et B, Turnhout: Brepols, 2018.

Fonti secondarie

- CERQUEIRA GONÇALVES, J., «Noção e função da natureza na obra de São Boaventura», *S. Bonaventura 1274–1974*, vol. 3, Grottaferrata: Collegio S. Bonaventura, 1972–1974, p. 155–159.
- DI MAIO, A., «Il vocabolario bonaventuriano per la Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 88 (1988), p. 301–356.
- DI MAIO, A., «La dottrina bonaventuriana sulla Natura», *Miscellanea Francescana*, n. 89 (1989), p. 335–392.
- DI MAIO, A., «La concezione bonaventuriana della Natura quale potenziale oggetto di comunicazione», *Miscellanea Francescana*, n. 90 (1990), p. 61–116.
- DI MAIO, A., «La divisione bonaventuriana delle scienze. Un'applicazione della lessicografia all'ermeneutica testuale», *Gregorianum*, n. 81 (2000), p. 101–136, 331–351.
- DI MAIO, A., «Espliciti richiami e taciti legami: Antonio e Francesco; Bonaventura e Antonio», *Il Santo*, n. 46 (2006), p. 7–53.
- DI MAIO, A., «*Secundum dictamen legum politicarum... sicut philosophus loquendo*. Ermeneutica dei testi e del lessico di Bonaventura da Bagnoregio sulla comprensione della dimensione politica fra eredità classica, innovazione cristiana e peculiarità francescana», *I Francescani e la politica: Atti del Convegno Internazionale di studio. Palermo, 3–7 Dicembre 2002*, a cura di A. Musco, vol. 1, Palermo: Officina di Studi Medievali, 2007, p. 307–341.
- DI MAIO, A., *Piccolo Glossario Bonaventuriano*, Roma: Aracne, 2008.
- DI MAIO, A., «Il problema della Storia in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus*, n. 63 (2015), p. 45–75.
- DI MAIO, A., «Sacra Scriptura, quae dicitur theologia», «*Deus summe cognoscibilis*». *L'attualità teologica di San Bonaventura. Congresso internazionale (Roma, 15–17 novembre 2017)*, Leuven: Peeters, 2018, p. 119–151.
- DI MAIO, A., «La scala e lo specchio: l'itinerario bonaventuriano riletto in chiave umanistica odierna», *La scala e lo specchio. L'originalità di San Bonaventura a otto secoli*

- dalla nascita, *Atti del Convegno Pensiero e attualità di Bonaventura da Bagnoregio a otto secoli dalla nascita (Milano, 31 maggio 2017)*, a cura di D. Riserbato, Roma: IF Press, 2018, p. 13–48. (Una nuova edizione, aggiornata e aumentata, è prevista per il 2020.)
- DI MAIO, A., «*Animalitas, Spiritus, Mens*. Antropologia tripartita e struttura dell'itinerario bonaventuriano», *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, a cura di I. Zavattero, (Flumen Sapientiae), Roma: Aracne, 2019, p. 93–128.
- DI MAIO, A., «Bonaventure on Evil and “Nothingness”», *Frater, Magister, Minister et Episcopus: The Works and the Worlds of Saint Bonaventure. Proceedings of the International Conference (St. Bonaventure NY, July 12–15 2017)*, a cura di T. Johnson et al., in via di pubblicazione.
- DI MAIO, A., «At the Crossroads between the Two Biblical Trees: *Studiositas* vs. *Curiositas* according to Bonaventure», in via di pubblicazione su *Archa Verbi. Yearbook for the Study of Medieval Theology*.
- DI MONDA, A.M., «Natura e soprannatura in s. Bonaventura», *San Bonaventura da Bagnoregio, Roma 19–26 settembre 1974*, a cura di A. Pompei, vol. 2, Roma: Pontificia facoltà teologica san Bonaventura, 1976, p. 257–289.
- GILSON, É., *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vrin, 1948.
- Grammaire fondamentale du Latin*, vol. 9: *Création lexicale: la formation des noms par dérivation suffixale*, a cura di Ch. Kircher-Durand, Leuven – Paris: Peeters 2002.
- PRINI, P., «*Verbum divinum omnis creatura*», *Doctor Seraphicus*, n. 32 (1985), p. 5–10.
- Rappresentazioni della Natura nel Medioevo*, a cura di G. Catapano, O. Grassi, (Micrologus Library, 94), Firenze: SISMEL, 2019.
- RATZINGER, J., «Der Wortgebrauch von “natura” und die beginnende Verselbständigung der Metaphysik bei Bonaventura», *Die Metaphysik im Mittelalter: ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Vorträge des 2. Internationalen Kongresses für mitterlalterische Philosophie, Köln, 31. August – 6. September 1961*, (Miscellanea Mediaevalia, 2), Berlin: De Gruyter, 1963, p. 483–498.
- RIVERA DE VENTOSA, F., «Doble fuente histórica del concepto de naturaleza en san Buenaventura», *La filosofía della Natura nel Medioevo: Atti del terzo Congresso internazionale di Filosofia medievale, Passo della Mendola (Trento), 31 agosto – 5 settembre 1964*, Milano: Società editrice Vita e pensiero, 1966, p. 447–454.
- RUSSO, R., *La metodologia del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est magister vester Christus»*, (Spicilegium Bonaventurianum, 22), Grottaferrata: Ad Claras Aquas, 1982.
- SCAFI, A., *Maps of Paradise*, London: British Library, 2013.
- SOLIGNAC, CH., «*Centrum et medium* chez Bonaventure: le Christocentrisme del *Collationes in Hexaëmeron* à la lumière de l'exégèse et de l'homilétique bonaventurienne», *Études Franciscaines*, N.S., n. 10 (2017), p. 93–116.
- TODISCO, O., «*Verbum divinum omnis creatura*: la filosofia del linguaggio di S. Bonaventura», *Miscellanea Francescana*, n. 93 (1993), p. 149–198.

REPRESENTATIONS OF NATURE ACCORDING TO SAINT BONAVENTURE

S U M M A R Y

Assuming a previous lexicographic study on the concept of Nature in Bonaventure, this paper intends to focus on three kinds of “representations of Nature”: firstly, how bodily nature is represented within the mind through human perception; secondly, how it can represent even divine nature; finally, how some natural things can become sacraments, producing a supernatural effect. In particular, the main metaphors utilized by Bonaventure to indicate the World as a whole (the book, the mirror, the ladder, the song..., as well as the map, the astrolabe, the anatomy...) are all analyzed and explained, so to show the real meaning of the World itself.

KEYWORDS: *natura*, *repraesentatio*, *speculatio*, *Itinerarium mentis in Deum* — Nature, Representation, Speculative Acknowledgement, “The Journey of the Mind into God”

SŁOWA KLUCZE: *natura*, *repraesentatio*, *speculatio*, *Wędrówka duszy do Boga*, poznanie kontemplacyjne

Pascale Farago-Bermon

CNRS, PSL Research University Paris, LEM (UMR 8584)

SAPIENTIA.
SAGESSE ET PHILOSOPHIE MORALE
SELON ROBERT HOLCOT († 1349)

INTRODUCTION

Robert Holcot, dominicain anglais mort en 1349, est l’auteur d’un célèbre commentaire au livre de la Sagesse composé semble-t-il vers 1340–1342, dans un cadre universitaire, peut-être à Cambridge¹. C’est un texte colossal de deux cent douze leçons et plus de quatre cents folios, qui a bénéficié d’une grande popularité jusqu’au XVII^e siècle : on en conserve plus de deux cents manuscrits et plus d’une douzaine d’éditions parues de 1479 à 1689². Il n’y a pas d’édition critique, l’identification des sources est entièrement à faire³. En outre, le texte de *In Sapientiam* édité à la Renaissance est fautif en maints endroits.

Les travaux que Beryl Smalley a publiés sur Holcot sont bien connus. Elle présente Holcot comme un frère « classicisant », à l’heure même du premier humanisme représenté par Pétrarque et elle étudie de près la diversité des sources

¹J. SLOTEMAKER, J. WITT, *Robert Holcot*, (Great Medieval Thinkers), Oxford : Oxford University Press, 2016, p. 4, suggèrent Cambridge entre 1340 et 1343 (sans certitude). B. SMALLEY, « Robert Holcot O.P. », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 26 (1956), p. 5–97 [p. 21], pense que *In Sapientiam* doit dater de 1333/1334, si ces leçons furent données à Oxford, ou immédiatement après si elles furent données à Cambridge.

²Liste des manuscrits et des éditions dans T. KAEPPELI, *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, vol. 3 : *I–S*, Rome : Istituto Storico Domenicano, 1980, n. 3497, p. 313–318. Le meilleur manuscrit est probablement celui d’OXFORD, Balliol Coll. 27 qui pourrait avoir été copié directement sur l’exemplaire d’Holcot, comme l’attestent plusieurs mentions marginales, aux ff. 120vb : « sicut vidi in libro magistri » ; 178v « Hic erat unum spatium magnum in libro magistri » ; 189v (à propos d’une addition de dix lignes) : « Non erat signum in libro magistri ubi debet intrare, sed erat scriptum in superiori margine supra principium istius <lect>ionis » ; 290r : « Quartum non fuit in libro magistri ». Sur ce manuscrit, voir B. SMALLEY, « Robert Holcot O.P. », *passim*.

³C. Grellard et moi-même avons commencé ce travail dans notre atelier de lecture à l’École Pratique des Hautes Études (« Atelier de lecture du Commentaire à la Sagesse de Robert Holcot », 2015–2017).

d'Holcot dans son commentaire au livre de la Sagesse⁴. Il est possible de préciser ces étiquettes, en ciblant le corpus qu'Holcot mobilise pour analyser la notion de sagesse. Pour ce faire, je propose d'analyser les deux premières *lectiones* du commentaire sur la Sagesse, qui fournissent d'importants renseignements. La lectio 1 est un sermon introductif général au cours d'Holcot sur le livre de la Sagesse, qui fait un éloge convenu de la théologie et de sa supériorité sur les autres sciences. Ce n'est que dans la lectio 2 qu'Holcot aborde les problèmes posés par le livre biblique, son auteur, son but, son objet⁵.

PREMIÈRES DÉFINITIONS DE LA SAGESSE

La lectio 1 donne une définition de la sagesse attribuée à Sénèque que je n'ai pas trouvée telle quelle chez cet auteur⁶ :

[Robert Holcot, *Super Sapientiam Salomonis*, <Paris : Georg Wolf>, 21 Oct. 1489, lectio 1] Tertio requirit auctor scripture sacre in auditore ipsius communicationis liberalitatem, ut *quod sine fictione didicit, sine inuidia communicet* Sap.vii. Sicut enim dicit Seneca : 'Sapientia est nobilis animi possessio auarum dedignans possessorem, que cum sit distributa, recipit incrementum' seu augmentum. Et Augustinus De doctrina christiana.c.v. : 'Omnis res que dando non deficit, dum habetur et non datur, nondum habetur quomodo habenda sit'. Est enim officium sapientis rudiores instruere et minus informatos curialiter supportare iuxta illud Ysa.i. *Dominus dedit mihi linguam eruditam, ut sciam sustentare illum qui lapsus est uerbo.*

Étienne de Bourbon — qui est une source d'Holcot dont l'édition récente du *Tractatus* au Corpus Christianorum permet de mesurer l'étendue⁷ — attribue

⁴B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, New York : Barnes & Noble, 1960.

⁵Pour J. SLOTEMAKER, J. WITT, *Robert Holcot*, p. 164, ces deux leçons forment en réalité le prologue de l'*In Sapientiam*.

⁶VOIR SENECA, *Epistulae* 87, vol. 2, (Loeb Classical Library, 76), Cambridge : Harvard University Press, 1920, p. 334 : « Quaeris, quae res sapientem faciat ? Quae deum. Des oportet illi diuinum aliquid, caeleste, magnificum. Non in omnes bonum cadit nec quemlibet possessorem patitur. [...] Quis sit summi boni locus quaeris ? Animus. Hic nisi purus ac sanctus est, deum non capit. "Bonum ex malo non fit. Diuitiae fiunt autem ex auaritia. Diuitiae ergo non sunt bonum". "Non est", inquit, "uerum, bonum ex malo non nasci. Ex sacrilegio enim et furto pecunia nascitur. Itaque malum quidem est sacrilegium et furtum, sed ideo, quia plura mala facit quam bona. Dat enim lucrum, sed cum metu, sollicitudine, tormentis et animi et corporis" ».

⁷VOIR P. BERMON, « Les phénomènes météorologiques dans la *Postilla super librum Sapientiae Salomonis* de Robert Holcot O.P. (d. 1349) », *De Natura. La Natureza en la Edad Media*, éd. J.L. Fuertes Herreros, A. Poncela Gonzalez, vol. 1, Ribeirao : Humus, 2015, p. 271–284.

quant à lui cette définition à un philosophe qu'il ne nomme pas⁸. « Sénèque » dit la même chose que saint Augustin, cité juste après, à savoir que la sagesse doit être communiquée pour être possédée parfaitement. Holcot explique en effet que « l'office du sage est d'instruire les ignorants et de les supporter avec courtoisie (*curialiter*) ».

Holcot donne ensuite une définition d'Aristote qui associe *sapientia* et *prudentia* :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Quarto requirit operationis conformitatem. Non enim decet subtiliter sapere et seruiliter uiuere ; quia Prouer.ix. *Principium sapientie timor domini et scientia sanctorum prudentia*. 'Prudentia enim est recta ratio agibilium', sicut dicit Aristoteles.vi. *Ethicorum*⁹.

Le sage doit être rapproché de l'idéal médiéval du « prud'homme », ancêtre de « l'honnête homme »¹⁰.

LA PHILOSOPHIE, PREMIÈRE SERVANTE DE LA THÉOLOGIE

Dans la suite de la *lectio* 1, Holcot reprend le thème éculé de la philosophie, servante de la théologie :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Sicut enim auctor sacre pagine Deus scientiarum dominus est, ita sacra scriptura omnium facultatum domina dici debet et non illa uana methaphisica quam deam scientiarum et dominam Aristoteles uocat seu estimat primo Metha.c.iii. Istius enim domine ministeriis reuendis artes et scientie liberales tenentur intendere sicut oculi ancille in manibus

⁸ Cf. STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus*, éd. J. Berlioz et al., (CCCM, 124A), Turnhout : Brepols, 2015, p. 43 : « Contra auaros in scientia ait Augustinus, *De doctrina christiana* : "Omnis res que dando non deficit, cum habetur et non datur, nondum habetur, quomodo habenda est" ; Philosophus : "Scientia est nobilis animi possessio que distributa incrementum suscipit, et auarum dedignatur possessorem nisi publicetur, elabitur ad modum uiui fontis, cum plus hauritur, plus uenit" ».

⁹ Cf. ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, Robertus Grosseteste translator uel reuisor translationis, VI, c. 5, (Bekker : 1140b), éd. R.A. Gauthier, (Aristoteles Latinus, XXVI.1-3, fasc. tertius), Leiden - Bruxelles : E. J. Brill - Desclée de Brouwer, 1972, p. 258, l. 13 : « Quare necesse prudentiam habitum esse cum ratione uera circa humana bona operativum » ; VI, c. 13 (Bekker : 1144b), éd. R.A. Gauthier, p. 270, l. 10 : « Non enim solum qui secundum rectam rationem, set qui cum recta ratione habitus uirtus est ; recta autem ratio de talibus prudentia ». L'axiome « Prudentia enim est recta ratio agibilium » est présent chez THOMAS D'AQUIN, par exemple dans *Summa Theologiae* I-II, q. 57 a. 5 ad 1, ed. *Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*, vol. 6 : *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*, Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891, p. 368 : « Sed prudentiae bonum attenditur in ipso agente, cuius perfectio est ipsum agere, est enim prudentia recta ratio agibilium, ut dictum est ».

¹⁰ Sur cette notion, on peut se reporter à N. BÉRIOU, « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, avril-juin (1994), p. 469-510.

domine sue, quia sicut dicit glosa quedam interlinealis. Leuit.ii. 'Omnes artes philosophice eo fine distinguuntur, ut per eas quasi quodam <nouo¹¹> instrumento theologia sanctissima proferatur'. De ista domina theologia figuratiue scribitur Hester.v. <Est 15, 5-6> quod *assumpsit duas famulas et super unam quedam immittebatur quasi pre deliciis et nimia teneritate corpus suum ferre non sustinens : altera autem famularum sequebatur dominam : defluentia in humum indumenta sustentans*. Moraliter prima istarum famularum est sapientia philosophorum. Secunda est lex pontificum et imperatorum. Super primam sacra theologia, cum sit sibi ipsi sufficiens et robusta, pre deliciis tamen simulat se inniti quasi dictis et modis eorum loquendo, opponendo, respondendo, probando et reprobando non pro necessitate, sed pre deliciis utitur sicut placet. Secunda uero, scilicet lex pontificum et imperatorum, dominam sequi debet et eius indumenta in terram defluentia, id est iura de decimis et oblationibus et aliis temporalibus, quibus ad tempus inuestitur ecclesia, sustentare. Et signanter dicitur quod ista famula dominam sequebatur ; nimis enim periculosum est et inconueniens et absurdum quod cum sua domina pari passu incedat, quod ipsa de fidei articulis, de ecclesie sacramentis, de uisione beatorum uel pondere peccatorum determinet iuxta uerba legum in terrenis negociis usitata ; hec enim catholicos in scismaticos et infideles et doctores in adultores conuertit, sicut recenter uobis occurrit et nuper experimento uidistis.

Holcot donne à ce thème bien connu des accents remarquables. Tout d'abord, il reproche à Aristote de faire de la métaphysique la reine des disciplines : la distance qu'il affiche à l'égard d'Aristote est à noter. Ensuite, il introduit une analogie entre la théologie et la reine Esther, qui avait *deux servantes : sur l'une d'elles, elle s'appuyait mollement ; l'autre l'accompagnait en portant sa traîne* (Est 15, 5-6, traduction Lemaistre de Sacy). La première est la *sapientia philosophorum* ; la seconde est « la loi des papes et des empereurs ». La théologie feint de s'appuyer sur la sagesse des philosophes, elle feint seulement, car elle n'en a pas besoin, et lorsqu'elle argumente, questionne, répond, elle le fait uniquement pour son plaisir (*pre deliciis*) et non par nécessité. Ce que recouvre cette *sapientia philosophorum* que la théologie met à son service pour son plaisir fera l'objet d'une enquête plus bas.

CONTRE LA LOI DES PAPES ET DES EMPEREURS

La deuxième servante de la théologie, celle qui vient en second, est « la loi des papes et des empereurs ». Holcot en la mentionnant fait référence à des événements récents ayant mené au schisme et à l'hérésie, provoqués, dit-il, par des gens qui prétendaient déterminer « avec les mots du droit terrestre » des matières théologiques : articles de foi, sacrements, poids des péchés, vision béatifique.

¹¹ novo] om. ms. OXFORD, Balliol Coll. 27

A qui Holcot fait-il ici allusion ? Andrew Larsen note qu'après la condamnation de 1315 (articles sur la Trinité), il n'y eut aucune condamnation académique à Oxford avant celle de frère Jean de Kevington OESA en 1358¹². Holcot ne fait donc pas référence à des hérésies condamnées en Angleterre. Selon moi, les hérésies et schismes ayant affecté la « loi des papes et des empereurs » sont une référence, d'une part à Marsile de Padoue, d'autre part à la controverse autour des thèses de Jean XXII sur la vision béatifique. Beryl Smalley, pour sa part, renvoie aussi à la querelle de la vision béatifique et à l'arrestation de Thomas Waleys en 1333, rappelant que Jean XXII était un juriste et non un théologien¹³. Je crois pour ma part qu'il faut inclure les événements de 1327–1329 parmi ceux que vise Holcot ici. Marsile de Padoue, qui n'était pas non plus gradué en théologie, subordonne dans le *Defensor Pacis* de 1324 le pouvoir spirituel au temporel et sa doctrine a fait l'objet d'une application dans la vie réelle en 1328–1329 lorsque l'empereur Louis de Bavière imposa à Rome l'antipape Nicolas V, nommant Marsile lui-même vicaire général à Rome¹⁴. Durant cet épisode, pour

¹² Cf. A.E. LARSEN, *The School of Heretics : Academic Condemnation at the University of Oxford*, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 40), Leiden : Brill, 2011, p. 92.

¹³ Selon B. SMALLEY, « Robert Holcot O.P. », Holcot se réfère ici à la controverse de la vision béatifique et à l'arrestation de Thomas Waleys en 1333, quand il écrit : « sicut recenter vobis occurrit et nuper experimento vidistis ». Thomas Waleys O.P. († 1349), maître régent d'Oxford (1318–ca 1320), fut lecteur à Bologne de 1326–1327 à environ 1331. En 1333, il était le conseiller du Card. Matteo Orsini à Avignon. Le 3 janvier 1333, il prêcha contre les théories du Pape Jean XXII sur la vision béatifique ce qui lui valut l'emprisonnement du 12 janvier 1333 au 14 août 1334. Cf. M. GERWING, « Waleys (Wallensis), Thomas », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, Stuttgart : Metzler, 1997, col. 1967, *Brepolis Medieval Encyclopaedias — Lexikon des Mittelalters Online*.

¹⁴ Suivant J. MIETHKE, « Marsilius v. Padua », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart : Metzler, 1993, cols 332–334, *Brepolis Medieval Encyclopaedias — Lexikon des Mittelalters Online* ; et MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, trad. J. Quillet, (L'Église et l'État au Moyen Âge, 12), Paris : Vrin, 1968, Marsile est né vers 1290 et mort vers 1342–1343 (avant le 10 avril 1343). Maître ès arts de l'Université de Paris, il étudia aussi en médecine et théologie, sans toutefois obtenir de diplôme dans ces disciplines. Il fut recteur de l'Université de Paris en décembre 1312–1313. Élève à Padoue de Pietro d'Abano († 1316), il fit la rencontre de Jean de Jandun à Paris, avec qui il écrivit le *Defensor Pacis* (terminé le 24 juin 1324). Convoqués par l'évêque, Marsile et Jean durent fuir Paris en 1326 et trouvèrent protection auprès de Louis de Bavière. Ouvrage fut condamné en Avignon (« Licet iuxta doctrinam », 23 octobre 1327), alors que Louis de Bavière avait déjà entamé sa marche en Italie, avec à sa suite Marsile et Jean de Jandun. Le couronnement de Louis à Rome (17 janvier 1328) est attribué à l'influence de Marsile, qui devint son « vicarius in spiritualibus ». Après l'échec de l'équipée italienne, Marsile vécut (à partir de 1330) à Munich, il était médecin personnel de l'empereur. Dans le *Defensor Pacis* (éd. C.W. Previtè-Orton, Cambridge : The University Press, 1928), Marsile s'inspire d'Aristote et de la querelle sur la pauvreté. Il pense qu'il faut supprimer l'usurpation politique à laquelle s'est livrée l'Église de son temps, esquissant ainsi la séparation moderne de l'Église et de l'État. Les œuvres mineures de Marsile ont été éditées par C. Jeudy et J. Quillet, *Œuvres mineures. Defensor Minor. De Translatione Imperii*, (Sources d'Histoire Médiévale), Paris : Editions du CNRS, 1979 : le *Defensor minor* fut écrit en

reprendre les termes d'Holcot, la « loi des empereurs » voulut faire la loi aux papes. La mort de Marsile de Padoue (avant le 10 avril 1343) est contemporaine de la rédaction de l'*In Sapientiam* d'Holcot. Quant à la controverse autour de la vision béatifique, on sait que Jean XXII, qui était meilleur gestionnaire que théologien, soutint des thèses controversées en 1331–1332 et que la crise dura plusieurs années, jusqu'à sa détermination en 1336 par Benoît XII¹⁵. Les deux crises sont d'ailleurs liées, car l'hérésie du pape fut instrumentalisée par les ennemis du pape dans le conflit. Holcot écrit avant 1343, soit moins de quinze ans après la marche sur Rome de 1328, six ans après la fin de la querelle de la vision béatifique (1336). Les événements sont récents, contemporains même : Marsile de Padoue meurt avant le 10 avril 1343 et l'empereur Louis IV de Bavière règne encore (il régna de 1328 à 1347). Rien d'étonnant donc à ce qu'Holcot place son commentaire de la Sagesse dès la *lectio* 1 dans le contexte de la crise entre la papauté d'Avignon et l'Empire. Il en tire pour sa part comme enseignement que les juristes (comme Jean XXII) ne doivent pas se préoccuper de théologie : celle-ci appartient aux théologiens. L'incipit de la *lectio* 1 montre bien d'ailleurs que « l'impériale noblesse » des auteurs ès arts civils et politiques doit céder le pas à l'Écriture sainte et à ses spécialistes :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Artes et scientie humanis studiis adinvente per occasionem quadruplicem materiam glorie sibi sumunt. Artes namque quedam gloriose uidentur ex auctorum imperiali nobilitate, quedam ex principiorum naturali subtilitate, quedam ex occultorum materiali difficultate, quedam ex officiorum generali utilitate. Prime autem sunt artes ciuiles siue pollitice. Secunde sunt artes pueriles et mathematice. Tercie sunt artes subtiles et philosophice.

1342, en réplique aux critiques d'Ockham dans la partie III du *Dialogus* (1338–1340) ; le *De translatione imperii* confirme l'indépendance de l'empire. Pour finir, le *De iurisdictione imperatoris in causis matrimonialibus* démontre que l'empereur a le droit de statuer en matière matrimoniale. L'emprise du pouvoir civil sur le pouvoir religieux est caractéristique de la pensée de Marsile de Padoue.

¹⁵Jacques Duèse, né à Cahors vers 1244 et mort le 4 décembre 1334 à Avignon, avait été élu pape le 7 août 1316 sous le nom de Jean XXII, à l'âge de soixante-douze ans. Il avait étudié à Montpellier le droit canonique et la théologie. Il se vit accuser d'hérésie sur la vision béatifique dans ses sermons de 1331–1332. Dans un sermon du 1er novembre 1331, commentant un texte de Bernard de Clairvaux, il affirma, contrairement à l'opinion générale des théologiens, que les âmes des justes ne contemplant pas Dieu avant la résurrection des corps et que c'est seulement après celle-ci qu'elles jouiront de l'essence divine. Cette idée fut reprise dans deux autres sermons des 15 décembre 1331 et 5 janvier 1332, où Jean XXII concluait que les damnés n'iraient en enfer qu'après la résurrection des corps. Le pape se rétracta le 3 décembre 1334, à la veille de sa mort. Jacques Fournier, successeur de Jean XXII sous le nom de Benoît XII, promulgua en 1336 la bulle *Benedictus Deus*, qui mettait fin à cette querelle en établissant l'accès immédiat à la vision béatifique de l'essence divine comme vérité de foi. Voir à ce sujet C. TROTTMANN, *La Vision béatifique : des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, (Bibliothèques des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289), Rome : École Française de Rome, 1995.

Quarte sunt artes seruiles et mechanice. Sed sacre scripture subtilitas hominibus inspirata diuinitus per cuiusdam prerogatiue priuilegium singulare quatuor istas causas honoris et glorie sibi uendicat merito super omnes.

Il y a donc un enjeu politique d'actualité dans ces années à placer la *sapientia philosophorum* comme première servante de la théologie, symbolisée pour sa part par une reine, Esther, et la loi des empereurs et des papes à sa traîne seulement. Rappelons ici que le livre de la Sagesse, qu'Holcot commente, étant attribué de manière pseudépigraphique au roi Salomon, la question du gouvernement lui est centrale. Beryl Smalley avait bien souligné cet aspect¹⁶. La philosophie est donc, selon Holcot, « première servante » (*ancilla prima*) et ne doit pas être délaissée au profit de l'étude des lois et des canons, comme le déplore le texte *De vetula* du Pseudo-Ovide, que certains proposent depuis le XIX^e siècle d'attribuer à Richard de Fournival¹⁷ :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Leges enim et canones illis temporibus mirabiliter fecunde concipiunt diuitias et pariunt dignitates.[...] Hec est etiam causa quare non solum illa, immo ancilla sua prima, philosophia uidelicet, a paucis respectiue modernis temporibus frequentatur, sicut plangit Ouidius de uetula libro.

Holcot va même jusqu'à condamner « l'hérétique et le philosophe », c'est-à-dire cet hérétique qui s'affirme exclusivement philosophe et qui prétend juger des mœurs :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Edificata est enim supra firmam petram, de qua in <prima> Cori.x. *Petra autem erat Christus*, cui nullus hereticus nec philosophus comparatur sicut in Psalmo [141 (140), 6]: *Absorpti sunt iuncti petre iudices eorum*. Glosa : 'Iudices eorum sunt potentes et doctores qui de moribus iudicabant. Plato, Pictagoras et Aristoteles *absorpti sunt petre iuncti*, id est comparati, Christo ; semper se uidentur aliquid dicere, sed iunge et compara eos Christo et nichil sunt, mortui iacent : stulta est sapientia eorum'. Hec glosa.

Il cite le psaume 140, *Que leurs juges soient précipités le long des rochers*, ainsi qu'une glose qui explique que Platon, Pythagore et aussi Aristote, comme juges des mœurs, ne sont rien, comparés au Christ ; leur sagesse est folie. Autrement dit, ces philosophes qui jugent des mœurs sans le Christ sont hérétiques.

¹⁶ B. SMALLEY, « Robert Holcot », p. 11, voit dans la *Sagesse* le « contrepoint biblique d'un *De regimine principum* ».

¹⁷ Ce texte a bénéficié de deux éditions : *Pseudo-Ouidius de vetula. Untersuchungen und Text*, éd. P. Klopsch, (Mittellateinische Studien und Texte, 2), Leiden : Brill, 1967 ; *The Pseudo-Ovidian « De Vetula »*, éd. D.M. Robathan, Amsterdam : Hakkert, 1968.

Le manuscrit Balliol 27 porte en marge une manicule qui attire l'attention sur cette condamnation, comme hérétique, de la philosophie pratiquée de manière « exclusive » en matière de moeurs. Aristote est ici de nouveau critiqué, avec Platon et Pythagore. Il est difficile de n'y pas percevoir une critique à peine voilée du *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, qui s'appuie spécialement sur la *Politique* d'Aristote pour redessiner l'équilibre entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil au profit de ce dernier¹⁸.

DÉLICES DE LA THÉOLOGIE

Dans la suite de la *lectio* 1, Holcot revient sur la notion de *delectatio*. Il avait affirmé que la reine « théologie » doit s'appuyer non par nécessité mais par plaisir (*pro deliciis*) sur la sagesse des philosophes. Or l'Écriture sainte elle-même mêle au plus haut point l'utile à l'agréable, comme le recommande Horace :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Et ideo docet <H>oratus quod qui uult opus suum omnibus placere, uideat quod opus suum habeat illa duo, scilicet quod sit delectabile et utile, quia 'omne tulit punctum qui miscuit utile dulci'¹⁹; hoc autem maxime facit sacra scriptura.

Cette citation de l'*Art poétique* d'Horace légitime par avance l'usage des auteurs, poètes, et *exempla* dans le commentaire de la *Sagesse*. Holcot affirme ensuite que l'Écriture sainte est « perforée par des expositions perçantes et subtiles pour que l'âme dévote introduite à l'intérieur se délecte des embrassements du Christ » :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 1, ed. 1489] Tercio sacra scriptura [...] perforatur per acutas et subtiles expositiones, ut anima deuota intrinsecus introgressa in Christi amplexibus delectetur cum sponsa.

« Perforée » a été lu comme une allusion au nom même d'Holcot, *hole, foramen*, « trou ». Le rôle de l'*expositor scripture* qu'est Robert Holcot lui-même, qui explique l'Écriture sainte, c'est d'y faire des trous, des cavités, pour y accueillir et y favoriser le plaisir de l'âme dans ses embrassements avec le Christ. On retrouve ici cette importante notion de plaisir, *delectatio*.

¹⁸ Voir MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, p. 29 sq.

¹⁹ HORATIUS, *Ars poetica*, v. 343.

AUTRES DÉFINITIONS DE LA SAGESSE

Dans la *lectio* 2, Holcot en vient au livre de la Sagesse. Il donne pour commencer une définition tripartite courante de la notion de sagesse : la sagesse est pour les péripatéticiens une vertu intellectuelle, pour les théologiens une vertu infuse, pour les philosophes moraux l'ensemble de toutes les vertus²⁰.

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Circa nomen huius libri dico quod iste est titulus sapientia. Et est sciendum quod tripliciter accipitur a diuersis.

Ce texte permet de mieux cerner ce que représente pour Holcot la *sapientia philosophorum*, première servante de la théologie.

La sagesse selon les Péripatéticiens : une vertu intellectuelle

Le premier groupe est celui des Péripatéticiens :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Nam primo apud peripateticos dicitur una uirtus intellectualis et speculatiua inter omnes uirtutes intellectuales nobilissima. Et sic de ea tractat Aristoteles vi *Ethicorum* c vi²¹ et primo *Methaphysice* c. 2²² ubi descriptionem sapientie²³ inuestigat talem : Sapiens est 'qui scit omnia et difficilia per²⁴ certitudinem et causam ipsum scire propter se querens²⁵ et alios

²⁰Holcot lit Thomas d'Aquin. Cf. THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 1 resp., éd. M.F. Moos, Paris : P. Lethielleux, 1956, reprise dans www.corpusthomicum.org : « sapientia secundum nominis sui usum uidetur importare eminentem quamdam sufficientiam in cognoscendo, ut [...] possit de omnibus iudicare, quia unusquisque bene iudicat quae cognoscit, possit etiam et alios ordinare per dictam eminentiam. Haec autem sufficientia in quibusdam quidem est per studium et doctrinam adjuncta uiuacitati intellectus : et talis sapientia a philosopho ponitur uirtus intellectualis in 6 Ethic. Sed in quibusdam talis sufficientia accidit per quamdam affinitatem ad diuina, sicut dicit Dionysius de Hierotheo, quod patiendo diuina, didicit diuina : et de talibus dicit Apostolus, 1 Cor., 2 [15]: *spiritualis iudicat omnia*; et 1 Joan. 2 [27]: *unctio docebit uos de omnibus* ». Et ibidem, lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 : « Et quia per delectationes et alias passiones corrumpitur aestimatio prudentiae, ut dicitur in 6 Ethic. ideo apud Senecam et alios morales philosophos translatum est nomen sapientiae ad temperantiam et alias morales uirtutes, inquantum passiones refrenant, et sic prudentiam conseruant : unde dicunt, quod sapiens non perturbatur, et huiusmodi. Patet ergo quod sapientia quae simpliciter sapientia dicitur, siue sit uirtus intellectualis, siue donum, de diuinis est principaliter : et inquantum per ea de omnibus aliis iudicare potest, sapiens omnium certissimus esse dicitur ».

²¹ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, VI, c. 6 (Bekker : 1141a), éd. cit., p. 259, l. 1 : « Sapiens enim de quibusdam habere demonstrationem est » ; VI, c. 7 (Bekker : 1141a), p. 259, l. 17 : « Quare manifestum quoniam certissima utique scienciarum erit sapientia. Oportet ergo sapientem non solum quae ex principiis scire, set et circa principia verum dicere. Quare erit utique sapientia, intellectus et sciencia. Et quemadmodum capud habens, sciencia honorabilissimum ».

²²2] *sic* (Balliol 27) ; v (ed. 1489).

²³sapientie] *sic* (Balliol 27) ; sapientis (ed. 1489).

²⁴per] *sic* (Balliol 27) ; propter (ed. 1489).

²⁵querens] *sic* (Balliol 27) ; querentis (ed. 1489).

ordinans et persuadens²⁶. Etiam ibidem dicit <quod> sapiens debeat non solum scire per causas, sed etiam per altissimas causas²⁷.

Cette catégorie seule est surprenante sous la plume d'un théologien du XIV^e siècle, à propos de la définition de la *sapientia*. Elle trahit une prise de recul par rapport à l'aristotélisme contemporain, surtout à propos d'une notion comme la sagesse, qui est amplement traitée dans l'*Éthique*. Je suis tentée de la rapprocher des doxographies antiques, par exemple des manières de parler de Lactance, qu'Holcot va citer dans ce paragraphe. Lactance, par exemple en *Inst. Diu.* III, 8, parle du « bien selon les Péripatéticiens », « Peripateticorum bonum ». On peut donc dire qu'Holcot dresse une doxographie à propos de la notion de sagesse, avec beaucoup de recul sur la culture dominante de son temps, en pastichant pour ainsi dire des doxographes antiques, comme Lactance. Il explique l'idée péripatéticienne de la sagesse comme vertu intellectuelle avec des citations qu'il présente comme étant tirées d'Aristote, *Éthique à Nicomaque* et *Métaphysique* : « le sage est celui qui connaît par les causes ». En réalité, Holcot cite des résumés du texte aristotélicien tirés du *Commentaire à la Métaphysique* de Thomas d'Aquin. Il faut donc comprendre qu'il place ainsi discrètement son confrère Thomas d'Aquin, récemment canonisé (1323), parmi les Péripatéticiens dont il se démarque.

Le philosophe comme amoureux (du livre) de la sagesse

Holcot donne ensuite la traduction grecque de *sapiens*, *sophus/sophos* et ajoute l'anecdote célèbre de Pythagore, d'après Augustin, *De civ. Dei* VIII, 2 (que l'on trouve aussi en Lactance, *Inst. Diu.* III, 2 et Cicéron, *Tusc.* 5,3) : à l'époque de Pythagore, tous ceux qui « se sont vendus (*se manciparunt*) à l'amour de la sagesse » étaient appelés *sophi*, sages :

²⁶ Voir THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Metaphysicae*, lib. 1 l. 2 n. 8, éd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini – Romae : Marietti, 19712, reprise dans www.corpusthomicum.org : « Ista igitur sunt tales opinionones, quas homines accipiunt de sapientia et sapiente. Ex quibus omnibus potest quaedam sapientiae descriptio formari : ut ille sapiens dicatur, qui scit omnia etiam difficilia per certitudinem et causam, ipsum scire propter se quaerens, alios ordinans et persuadens » (cf. ARISTOTELES, *Metaphysica* I, c. 2, Bekker : 982a).

²⁷ THOMAS AQUINAS, *Sententia Metaphysicae*, lib. 1 l. 3 n. 8, éd. cit. : « Et notandum, quod hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo quod hoc quod dicitur *haec sola* demonstrat in genere omnem scientiam speculatiuam. [...] Alio modo, ut demonstrat specialiter istam philosophiam, siue sapientiam, quae est circa altissimas causas ». Cf. ARISTOTELES, *Metaphysica*, Guillelmus de Moerbeka revisor translationis, I, c. 2 (Bekker 982b), éd. G. Vuillemin-Diem, (Aristoteles Latinus, XXV.3, pars secunda), Leiden – New York – Köln : E.J. Brill, 1995, p. 16, l. 134 : « Palam igitur quia propter nullam ipsam querimus aliam necessitatem, sed, ut dicimus, homo liber qui suimet et non alterius causa est, sic et haec sola libera est scientiarum ; sola namque haec suimet causa est ».

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Hoc autem nomen sapiens in latino, sophos in greco interpretatur. Unde antiquitus ante tempora Pitagore omnes qui se studio sapientie manciparunt sophi dicebantur. Tandem Pitagoras ille famosus, qui tante fuit auctoritatis in populo quod de eius sententia nulli licuit disputare, iudicans quod presumptuosum extitit sic uocari, cum interrogaretur quid se profiteretur, non sapientem, sed philosophum, id est [...] amatorem sapientie, se uocauit, eo quod se sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur, sicut dicit Augus .viii. *De civ. dei* c. ii²⁸. Ex quo patet quod amator²⁹ huius libri philosophus dici potest.

Pythagore était si sage que personne n'avait le droit de disputer de son avis : cette notation dont je n'ai pas trouvé la source se trouve aussi dans un sermon d'Holcot que j'ai édité³⁰. Jugeant présomptueux et très arrogant d'être appelé sage, il préféra se désigner lui-même comme philosophe, c'est-à-dire amoureux de la sagesse. Holcot enchaîne :

De là vient que celui qui est amoureux du livre de la Sagesse peut être appelé philosophe.

L'édition de la Renaissance dit de manière erronée et lourde de conséquences : l'auteur, *actor* (au lieu de l'amoureux, *amator*) du livre de la Sagesse est un philosophe. Or Holcot ne parle pas ici de l'auteur du livre biblique. Il est méfiant avec ceux qui se disent sages, préfère Pythagore et son amour de la sagesse, et dans un raccourci curieux qui ressemble plutôt à un jeu de mots, dit que le lecteur ou *l'expositor* (lui-même) qui est « amoureux du livre de la Sagesse » peut se considérer comme un philo-sophe... Ceci ramène à une définition de la philosophie, qui est telle qu'elle poursuit de son amour le livre biblique de la Sagesse.

Or il existe bien une tradition, qui remonte à Origène, et qui consiste à assigner à chaque partie de la philosophie un livre biblique attribué à Salomon. Jacques de Vitry, entre autres, s'en fait l'écho, avant 1240, dans un sermon aux

²⁸ AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei* VIII, 2, PL 41, col. 225 : « Italicum genus auctorem habuit Pythagoram Samium, a quo etiam ferunt ipsum philosophiae nomen exortum. Nam cum antea Sapientes appellarentur, qui modo quodam laudabilis uitae aliis praestare uidebantur, iste interrogatus, quid profiteretur, philosophum se esse respondit, id est, studiosum vel amatorem sapientiae ; quoniam sapientem profiteri arrogantissimum uidebatur ».

²⁹ amator] *sic* (Balliol 27, f. 4ra) ; auctor (ed. 1489).

³⁰ Cf. ROBERT HOLCOT, *Lectio prima sive Introitus in Genesim* : « Ecce quod tam reverentiam fecerunt isti auditores doctrine [Pitagore], immo in tanta reverentia habitus est quod de sui sententia nulli liceret disputare » (éd. P. BERMON, « Un sermon inaugural attribué à Robert Holcot dans le manuscrit Toulouse 342 », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 85 [2018], p. 218).

étudiants récemment édité³¹. Pierre Hadot dans un article souvent cité sur les classifications antiques de la philosophie écrit que pour Origène « les trois livres de Salomon correspondent aux trois parties de la philosophie : les Proverbes assurent la purification éthique » (qui est appelée *philosophia moralis* chez Jacques de Vitry), « l'Ecclésiaste, qui commence par Vanitas Vanitatum, nous révèle la vanité du monde physique » (*philosophia naturalis* chez Jacques de Vitry), « le Cantique des Cantiques nous introduit à l'époptique » qui « ouvre à l'âme purifiée la contemplation des réalités divines » (*philosophia inspectiva* pour Jacques de Vitry)³². Origène associe donc des ouvrages bibliques attribués à Salomon — Proverbes, Ecclésiaste et Cantique des Cantiques ; mais non la Sagesse — à une démarche philosophique. Jacques de Vitry emploie avant 1240 l'expression de *philosophia moralis* pour la première partie de ce cycle consacré aux Proverbes. Cette *philosophia moralis* est chez Jacques de Vitry distincte de l'étude des textes d'Aristote, en particulier de l'Éthique à Nicomaque³³. Donc lorsque Robert Holcot affirme que « l'amoureux du livre de la Sagesse peut être appelé philosophe », il se situe de façon assez lâche mais précise tout de même dans cette tradition, qui donne à la philosophie pour objet d'étude des livres sapientiaux.

³¹ IACOBUS DE VITRIACO, *Sermo XVI ad scolares*, in *Sermones vulgares vel ad status*, éd. J. Longère, (CCCM, 255), Turnhout : Brepols, 2013, § 16, p. 303–304 : « <1> Fructuosas autem scientias ab infructuosos discernere cum omni diligentia et preeligere debemus, id est ethicam que ualet ad morum compositionem in nobis ; iconomicam ad dispensationem familie nostre ; politicam ad procurationem multitudinis ; rationalem seu theologicam, que est de diuinis et de illis, que a sensibus remota intelligentia, diiudicat et discernit ; naturalem que de natura rerum pertractat, ut phisica, uel ad naturalia et theologica accessum preparat, ut dialectica, grammatica et rethorica. <2> Origenes autem philosophiam diuidit in moralem, naturalem et inspectiuam. De morali agit Salomon in Parabolis per totum, de moribus scilicet et uirtutibus. De naturali in Ecclesiaste per totum, ubi per inspectionem creaturarum ostendit omnia sub sole uanitati subiacere ; unde non sunt diligenda propter se sed tantum ad hoc uti eis debemus propter quod sunt creata, ut scilicet sint uia ad Deum cognoscendum et diligendum ; inspectiuam docuit in Canticis canticorum qua docemur eterna inquirere et inspicere et eis solis adherere. In primo ergo libro Salomon docuit uirtutes politicas, in secundo purgatorias, in tertio uirtutes animi iam purgati. <3> Origenes autem philosophiam diuidit in moralem, naturalem et inspectiuam. De morali agit Salomon in Parabolis per totum, de moribus scilicet et uirtutibus. De naturali in Ecclesiaste per totum, ubi per inspectionem creaturarum ostendit omnia sub sole uanitati subiacere ; unde non sunt diligenda propter se sed tantum ad hoc uti eis debemus propter quod sunt creata, ut scilicet sint uia ad Deum cognoscendum et diligendum ; inspectiuam docuit in Canticis canticorum qua docemur eterna inquirere et inspicere et eis solis adherere. In primo ergo libro Salomon docuit uirtutes politicas, in secundo purgatorias, in tertio uirtutes animi iam purgati ».

³² P. HADOT, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, vol. 36/4 (1979), p. 201–223.

³³ IACOBUS DE VITRIACO, *Sermo XVI ad scolares*, partie <1> du texte cité en n. 31.

La sagesse selon les théologiens

Le second sens de sagesse selon Holcot dans le texte cité plus haut de la *lectio 2* est celui que lui donnent les théologiens :

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Secundo apud theologos accipitur sapientia pro dono supernaturali siue infuso per quod homo noticiam habet diuinorum et humanorum ex inspiratione speciali vel ex quaedam uicinitate gratiosa ad deum sicut dicit *Dionisius c. v. de diuinis nominibus* quod Iheroteus patiendo diuina didicit³⁴. Sicut autem sapientia acquisita, que uocatur naturalis, perfectior est scientia et intellectum etiam principiorum comprehendit sicut patet. *vi. ethi*, quia hec sola contra negantes principia arguit, sicut. *iiii. metha* dicitur, ita hoc donum fidem presupponit et defendit. De hac sapientia dicitur Ysaie. xi. *Requiescet super eum spiritus domini, spiritus sapientie*.

La sagesse est pour les théologiens un « don surnaturel ou infus par lequel l'homme a une connaissance des choses divines et humaines par une inspiration spéciale ou un voisinage avec Dieu obtenu par grâce comme Denys dans les *Noms divins* dit que Hiérothée apprend en souffrant les choses divines ». Cette citation attribuée à Denys se trouve déjà chez Thomas d'Aquin³⁵. Holcot explique que de même que la sagesse acquise qu'on appelle naturelle et qui comprend aussi l'intelligence des principes est supérieure à la science, parce qu'elle seule argumente contre ceux qui nient les principes ; de même ce don de sagesse infuse présuppose et défend la foi et est supérieur à la science théologique acquise. C'est l' « esprit de sagesse ».

La sagesse selon les philosophes moraux

Le troisième sens de sagesse consiste à la définir comme « une collection de vertus morales et intellectuelles » ou encore la « somme totale des vertus » ; c'est le sens de Socrate, Sénèque et Boèce, le sens des « Stoïciens et des philosophes moraux ». Le sage est celui qui est parfaitement vertueux.

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Tercio modo accipitur sapientia apud Stoycos et morales philosophos, sicut fuerunt Socrates, Seneca et Boecius, qui nihil aliud uocant sapientiam quam collectionem uirtutum intellectualium et moralium et illo modo sapiens est idem quod perfecte uirtuosus³⁶. Unde de sapientia sic accepta dicit Seneca in libello³⁷ quodam qui intitulatur³⁸ *Quod in sapientem*

³⁴Déjà cité par Thomas d'Aquin, voir *supra* n. 20.

³⁵Voir *supra* n. 20.

³⁶Cf. THOMAS AQUINAS, *Super Sent.*, lib. 3 d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2 ut *supra* n. 20.

³⁷libello] libro (ed. 1489).

³⁸intitulatur] De tranquillitate anime *add.* (ed. 1489).

*non cadit iniuria*³⁹; in quo libro probat quod sapiens non potest offendi et quod sapientis animus semper est in tranquillitate et quod cor sapientis est sicut adamas et multa talia de quibus alias erit sermo. Sic etiam loquitur Lactantius⁴⁰: 'Virtus cum scientia coniuncta est sapientia'⁴¹. 'Naturam enim hominis deus hanc esse uoluit, ut duarum rerum cupidus et appetens esset: sapientie scilicet et religionis et homines ideo fallantur, quia aut religionem suscipiunt omissa sapientia aut sapientie soli student religione omissa cum alterum sine altero uerum'⁴² esse non possit'⁴³. Hec⁴⁴ ille.

C'est en ce sens que Sénèque parle du sage dans le *De constantia sapientis*: ici l'édition est fautive et a introduit le titre du *De tranquillitate animi* qui ne figure pas dans le manuscrit Balliol 27. Puis vient une citation de Lactance assez remarquable car cet auteur est peu copié au moyen âge⁴⁵. L'édition renvoie au livre IV des *Institutiones diuines*, le manuscrit de Balliol ne renvoie à rien. En fait c'est le livre III intitulé *De falsa sapientia philosophorum*. La première phrase citée par Holcot figure au chapitre 8: « uirtus cum scientia coniuncta est sapientia », la vertu jointe à la science, c'est la sagesse (cette phrase convient à la définition de la sagesse comme « collection de vertus »). Le reste du texte est tiré du chapitre 11 du même livre III:

Dieu a formé l'homme de telle sorte, qu'il lui a donné le désir de connaître la religion et la sagesse; mais la plupart se trompent, ou en ce qu'ils embrassent une religion sans s'adonner à l'étude de la sagesse, ou en ce qu'ils s'adonnent à l'étude de la sagesse sans prendre aucun soin de s'instruire de la religion. Il fallait cependant joindre ces deux choses ensemble, parce qu'il est impossible que l'une soit vraie sans l'autre.

L'adjectif *uerum* est dans le manuscrit de Balliol mais ne figure pas dans l'édition. Lactance lie ici religion et sagesse, sa remarque va dans le sens de la dénonciation des philosophes hérétiques de la *lectio* 1.

Holcot affirme pour finir qu'il lui semble que le sens de sagesse dans l'ouvrage biblique est une « collection de vertus »: ni vertu intellectuelle, ni vertu théologique (« esprit de sagesse »), ni même une figure du Christ. Holcot refuse donc aussi l'idée de saint Jérôme, dans son célèbre prologue à la Sagesse, qui consiste

³⁹ = De constantia sapientis.

⁴⁰ Lactantius] libro.iiii. add. (ed. 1489).

⁴¹ LACTANTIUS, *Institutiones Diuinae* III, 8.

⁴² uerum] om. (ed. 1489).

⁴³ LACTANTIUS, *Institutiones Diuinae* III, 11.

⁴⁴ Hec ille] om. (ed. 1489).

⁴⁵ Gérase l'ayant classé parmi les hétérodoxes, Lactance a été considéré comme un penseur utile mais a été marginalisé, peu copié au moyen âge. Jean de Salisburie avait un Lactance dans sa bibliothèque; Pétrarque en a connaissance.

à assimiler la sagesse de l'ouvrage biblique attribué à Salomon, au Christ ; Jérôme ne développe là, selon Holcot, qu'un simple rapport de conformité, une analogie (*aptatio modalis, congruentia*) et non une manière littérale de parler.

[Holcot, *In Sapientiam*, lectio 2, ed. 1489] Et sic michi uidetur quod accipit sapientiam auctor huius libri. Cuius ratio est, quia nomen libri communiter accipitur a materia de qua tractatur. Nam in hoc libro non tractatur precipue nec principaliter de aliqua uirtute intellectuali uel morali, sed de omni uirtute. Et ideo nomen sapientie non hic ponitur pro dono supernaturali : nec pro uirtute intellectuali, sed pro summa uirtutum totali. Quod autem dicit Hieronymus in prologo⁴⁶ quod 'proinde' liber 'sapientie nominatur quia in eo Christi aduentus et eius passio euidenter exprimitur que est sapientia Dei Patris', uidetur esse quedam aptatio modalis uel congruentia magis quam denominatio litteralis.

Holcot ne commentera donc pas la Sagesse en péripatéticien ni en théologien néoplatonicien ni en pratiquant une exégèse christologique. Il le fera en prenant « pour le plaisir » et non par nécessité, comme première servante du texte sacré, ce qu'il appelle « la philosophie morale » et les Stoïciens, qui considèrent que la sagesse est un ensemble, une collection, de vertus pratiques et intellectuelles.

HOLCOT ET THOMAS D'AQUIN

Le commentaire des *Sentences* (III d. 35 q. 2 a. 1 qc. 2) de Thomas⁴⁷ permet de mesurer la distance qui sépare Holcot d'un péripatéticien comme l'Aquinat. Pour Thomas, Sénèque et les autres philosophes moraux ont transféré le nom de sagesse à la tempérance et aux autres vertus morales. Mais la sagesse est principalement une vertu intellectuelle ou un don et elle porte sur les choses divines à titre principal. Les expressions de « collectio virtutum » ou de « summa virtutum totalis » n'existent pas chez Thomas d'Aquin.

Par ailleurs, Thomas d'Aquin identifie la *philosophia moralis* avec l'éthique (*ethica*), il adopte une notion purement péripatéticienne de la *moralis philosophia* :

⁴⁶HIERONYMUS, *Prefatio in Libros Salomonis*, in *Glossa ordinaria* (Sap. Prol. 1 Incipit prologus in librum Sapientie), in : *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, éd. M. Morard, IRHT – CNRS, 2016–2018. Consultation du 20/12/2019. (permalink : http://gloss-e.irht.cnrs.fr/php/editions_chapitre.php?livre=../sources/editions/GLOSS-liber31.xml&chapitre=31_Prol.1 Incipit prologus in librum Sapientie) : « Liber Sapientie apud Hebreos nusquam est. Unde et ipse titulus — ali<a>s : stilus — grecam magis eloquentiam redolet. Hunc Iudei Philonis esse affirmant. Qui proinde sapientie nominatur quia in eo Christi aduentus qui est sapientia Patris et passio eius euidenter exprimitur ».

⁴⁷Cité *supra*, n. 20.

[Thomas Aquinas, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, lib. 1 l. 44 n. 11, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 1, Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882, p. 323] Dicit ergo primo quod reliqua ab opinione ad cognitionem pertinentia, quomodo distinguantur in rationem, et intellectum, et scientiam, et artem, et prudentiam, et sapientiam, quantum ad aliquid pertinent ad considerationem philosophiae primae, vel etiam philosophiae naturalis ; quantum autem ad aliquid, ad considerationem philosophiae moralis, quae dicitur Ethica.

Philosophia moralis

Le tableau suivant représente la constellation de définitions de la sagesse et d'auteurs qu'Holcot associe à ces définitions :

	Représentant	Complément
Peripatetici	Aristote, Ethique, Métaphysique (en fait : Thomas d'Aquin)	Pythagore selon Augustin Glose contre Pythagore, Platon, et aussi Aristote
Theologi	Ps.-Denys (cf. Thomas d'Aquin)	
Stoici, morales philosophi	Socrate, Sénèque, Boèce (Thomas d'Aquin ne cite que Sénèque)	Lactance
Sagesse = Christ	Jérôme	
« Miscere utile dulci »	Horace	

Concernant la notion de *philosophia moralis*, Holcot prend donc une direction différente de celle que prend Thomas d'Aquin. Il devient dès lors possible de saisir si Holcot est un novateur, classicisant, annonciateur de la Renaissance ou s'il s'inscrit dans une tradition préexistante. Or la notion de *philosophia moralis* accompagnée d'un corpus de textes est présente dans plusieurs documents du XIII^e siècle. On la trouve par exemple dans le *Guide de l'étudiant* du ms. Ripoll 109, édité par Claude Lafleur, qui date d'environ 1240 : ce document atteste que la *philosophia moralis* étudiée dans *l'Éthique à Nicomaque*, l'est aussi dans le *De consolatione philosophiae* de Boèce et le *Timée* de Platon⁴⁸. Le *Timée* était en effet considéré, d'après une affirmation de Chalcidius, c. V et VI, comme

⁴⁸ Le *Compendium de Barcelona* présente ces deux ouvrages immédiatement à la suite de l'exposé sur le *Liber ethicorum* et les rattache ainsi à l'étude de la morale. Cf. C. LAFLEUR, J. CARRIER, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle*, Montréal :

enseignant la justice naturelle, cosmique⁴⁹. Holcot, qui est négatif dans les textes que nous avons cités à l'égard de Platon, cite pourtant plusieurs fois le *Timée* dans son commentaire, dans ce sens précis de justice naturelle⁵⁰.

Quant à la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, qu'Holcot utilise abondamment dans *In Sapientiam*, outre les témoignages cités des guides de l'étudiant, qui l'annexent à la *philosophia moralis*, on notera que Jacques de Vitry affirme avant 1240 dans son sermon XVI que « Boèce est entièrement catholique et moral »⁵¹.

Holcot cite enfin Socrate comme un représentant de la philosophie morale. On peut y voir l'écho d'une tradition présente par exemple chez Lactance (mais aussi chez Cicéron, *Tusculanes* V, 4⁵²) :

[Lactantius, *Institutiones divinae* III, 13, PL 6, col. 384]: Quod si neque physica illa ratio necessaria est, neque haec logica, quia beatum facere non possunt : restat ut in sola ethica totius philosophiae vis contineatur, ad quam se, abjectis omnibus, Socrates contulisse dicitur.

Thomas d'Aquin connaît aussi cette tradition :

[Thomas Aquinas, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 10 ad 8, éd. J. Cos, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 24/2, Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions Du Cerf, 2000, reprise dans www.corpusthomicum.org] Et haec sunt duae rationes quas Augustinus tangit (div. quaest. 9), propter quas antiqui

Université Laval Faculté de Philosophie, 1992, § 125 : « Vltorius [sc. post scientiam moralem] notandum quod leguntur duo libri, quorum unus appellatur *Tymeus* Platonis et alter Boetius *De consolatione* » (manuscrit Barcelona, Rippoll 109, f. 137 ra).

⁴⁹ Cf. C. LAFLEUR, *Quatre Introductions à la Philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historiques*, (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 24), Montréal – Paris : Institut d'Études Médiévales – Vrin, 1988, p. 232 [*Accessus philosophorum*]: « Intentio Platonis in *Timaeo* est ostendere rem publicam esse informandam ad instar naturalis iustitiae, quam quidem naturalem iustitiam appellamus dispositionem partium uniuersi ». Voir aussi I. ZAVATTERO, « La philosophie pratique — éthique et politique », *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, éd. J. Verger, O. Weijers, (Studia Artistarum, 38), Turnhout : Brepols, 2013, p. 205–245 ; C. LUCKEN, « La *Biblionomia* de Richard de Fournival : un programme d'enseignement par le livre. Le cas du *trivium* », *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, p. 89–125 ; Ph. DELHAYE, « L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle », IDEM, *Enseignement et morale au XII^e siècle*, (Vestigia, 1), Fribourg–Paris : Éditions Universitaires – Éditions du Cerf, 1988, p. 59–81.

⁵⁰ En particulier dans la lectio 71 de *In Sapientiam*, comme nous l'avons montré dans notre contribution intitulée « Les phénomènes météorologiques ».

⁵¹ IACOBUS DE VITRIACO, *Sermo XVI ad scolares*, éd. cité, §7, p. 294 : « Boetius quidem De consolatione totus catholicus est et moralis ».

⁵² CICERON, *Tusculanae disputationes*, 5, 4 : « Socrates autem primus philosophiam devocavit et caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere ».

dixerunt veritatem non posse cognosci a nobis. Unde et Socrates, desperans de veritate rerum capessenda, totum se ad moralem philosophiam contulit⁵³.

LES PHILOSOPHES AU XIII^E SIÈCLE

Les Stoïciens, Sénèque en particulier, font partie du corpus associé à la *philosophia moralis*. Sénèque était déjà le poète le plus cité par Pierre le Chantre au XII^e siècle⁵⁴. Les statuts du Cardinal Robert de Courson de 1215 pour l'Université de Paris stipulent « que l'on n'enseigne pas pendant les jours de fête, à l'exception des philosophes, des rhétoriques, des livres du *quadrivium*, du *Barbarismus*, de l'*Ethique*, si on le souhaite, et du quatrième livre des *Topiques* »⁵⁵. Qui sont ces philosophes du statut de 1215 ? Selon P. Glorieux, il s'agit des « prosateurs », distincts des poètes que l'on appelle « auteurs »⁵⁶. Ces auteurs (*actores*) étaient étudiés en grammaire et repris en rhétorique et on en trouve des listes, déjà, chez Thierry de Chartres, Hugues de Saint-Victor, Jean de Salisbury, etc. Ovide, qu'Holcot cite souvent, en fait partie ; il était aussi considéré comme « moral » aux XII^e–XIV^e siècles, période qualifiée d'*aetas ovidiana* (« âge d'Ovide »)⁵⁷. Pour I. Zavatiero, qui suit C. Lafleur, les *philosophi* désignent le *Timée* de Platon, dans la traduction de Chalcidius, et la *Consolation de la philosophie* de Boèce. Ces philosophes auront disparu dans le statut parisien de 1255 qui, au contraire, promouvra l'éthique « au rang de cours principal, c'est-à-dire obligatoire et non cursif »⁵⁸.

La *Biblionomia* du chancelier de l'église d'Amiens Richard de Fournival⁵⁹, dressée vers le milieu du XIII^e siècle, est particulièrement éclairante pour notre

⁵³ Contrairement aux apparences, la tradition sur Socrate ne provient pas du texte cité d'Augustin.

⁵⁴ E.M. SANFORD, « The *Verbum Abbreviatum* of Petrus Cantor », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 74 (1943), p. 33–48.

⁵⁵ H. DENIFLE, É. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis* [CUP], vol. 1 : *Ab Anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, Paris : Delalain, 1889, p. 78–80, n. 20 ; trad. fr. P. BERMON, *La Fondation de l'Université de Paris. Choix de textes traduits 1200–1260*, (Sagesses Médiévales), Paris : Les Belles Lettres, 2018, p. 119–122.

⁵⁶ Voir P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, (Études de Philosophie Médiévale), Paris : Vrin, 1971, p. 21 et 24–25 : « Auprès des livres de texte, les “autorités”, se situent nombreux les modèles, “auctores”, qu'on étudie parce qu'ils illustrent la théorie (...). On y distingue les poètes, dénommés alors, au sens strict, “auctores” et les “philosophes” qui incluent tous les prosateurs ».

⁵⁷ Cf. É. PELLEGRIN, « Les *Remedia amoris* d'Ovide. Texte scolaire médiéval », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 115 (1957), p. 172–179.

⁵⁸ Statut de la Faculté des arts de 1255, CUP I, p. 277–279, n. 246 ; trad. P. BERMON, *La Fondation de l'Université de Paris*, p. 401–404.

⁵⁹ Texte édité par L. DELISLE, « La *Biblionomie* de Richard de Fournival », *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 2, (Histoire Générale de Paris : Collection de Docu-

propos. La première division de la bibliothèque de Richard est consacrée à la philosophie, qui comprend : les arts du *trivium* grammaire, dialectique et rhétorique ; le *quadrivium*, géométrie, arithmétique, musique et astronomie ; la physique et la métaphysique ; puis dans les cinq dernières tablettes, la métaphysique et la morale, les mélanges (*libri vagi*) de philosophie, la poésie. On remarque donc que la poésie est rangée sous la philosophie. Horace figure dans la grammaire, Sénèque est mentionné dans la rhétorique ; les livres métaphysiques et éthiques citent des ouvrages de Cicéron ; l'Éthique d'Aristote ; les lettres à Lucilius de Sénèque ; le florilège de Censorinus (Macrobe, Sénèque, *De deo Socratis* d'Apulée, Aulu-Gelle, Cicéron, Pline, Plaute ; etc.). Parmi les « livres flottants ou indéterminés » (*vagi*) des philosophes se trouvent : Hermès Trismégiste, le *Timée*, le *De deo Socratis* (Apulée), le *Phèdre* de Platon, Macrobe, Aulu Gelle, Valère Maxime, Solin, Pline, Sénèque, Vitruve, Végèce, Palladius, Héron d'Alexandrie, Hygin ainsi que, dans la table 8, Martianus Capella, Sidoine Apollinaire, Boèce (*Consolatio*), Gilbert de la Porrée, Nicolas d'Amiens, Alain de Lille, Bernardus Silvestris, Iohannes de Altavilla. Parmi les livres des poètes, sont nommés Virgile, l'*Illiade*, Lucain, Gauthier de Châtillon, l'*Histoire des romains*, Tibulle, Properce, Ovide, ainsi que Martial, Claudien, Perse, Juvénal, Horace, Prudence, etc., les tragédies de Sénèque, Térence, etc. C'est le corpus même auquel puise Holcot dans son commentaire à la *Sagesse*. Ainsi, lorsqu'il affirme s'aider « pour le plaisir » de la sagesse des philosophes, et s'appuyer sur les philosophes moraux, dans les deux premières leçons de son *In Sapientiam*, le corpus auquel il fait allusion et plus encore celui qu'il cite dans l'ensemble de son commentaire, correspond pour une large part au corpus reconnu comme philosophique par Richard de Fournival au milieu du XIII^e siècle, y compris les poètes que l'on prenait comme modèles pour étudier les arts du *trivium* et qui étaient *de facto* par ce biais inclus dans la philosophie. Dans ce corpus, Aristote est noyé parmi une foule d'autres auteurs, surtout sur les sujets moraux.

CONCLUSION

Robert Holcot mobilise donc, en puisant dans une tradition bien relayée au XIII^e siècle, les ressources de tout un corpus philosophique au sens large, composé d'ouvrages que Richard de Fournival range dans la catégorie des *libri vagi philosophorum*. Il commentera, dit-il, le livre biblique de la Sagesse en s'appuyant avec délices et non par nécessité sur cette *sapientia philosophorum*. On peut donc considérer que la veine classicisante d'Holcot cultive et développe la branche philosophique mais non péripatéticienne qui existe bel et bien au XIII^e siècle,

ments), Paris : Imprimerie Nationale, 1874, p. 518–535. Voir aussi C. LUCKEN, « La *Biblionomia* de Richard de Fournival », p. 109.

malgré qu'elle soit peut-être à cette époque éclipsée par la « crue de l'aristotélisme »⁶⁰ et par le péripatétisme des plus grands maîtres, tel celui de Thomas d'Aquin. Cette branche prolonge elle-même la culture classicisante des grands maîtres du XII^e siècle, tel Pierre le Chantre. Y a-t-il une forme de naïveté de la part d'Holcot à préférer s'appuyer dans son exposition des textes sacrés sur la sagesse de ces « livres flottants » de philosophes, plutôt que sur les droits civil et canonique, ou sur la science aristotélicienne, pour contrer les schismes et les hérésies des empereurs et des papes ? Vu le succès foudroyant de son commentaire, on peut penser au contraire qu'il a réussi avec cette combinaison une opération efficace de *soft power*.

Dans son ouvrage, examinant les raisons de la « Renaissance faillie » des frères classicisants, dont fait partie Robert Holcot, Beryl Smalley n'avait pas noté que la démarche de ces frères s'inscrivait dans le sillage d'une certaine culture philosophique au sens large (et non péripatéticienne au sens étroit) que recommandaient les premiers parcours et statuts scolaires du XIII^e siècle, eux-mêmes en continuité avec les théologiens du XII^e siècle⁶¹. Cette continuité étant rétablie, il devient alors possible d'apercevoir que ce ne sont pas tant leurs sources que leur cursus qui font la différence entre les frères classicisants et les premiers humanistes. Les frères « classicisent » dans le cadre du cursus existant, alors que les premiers humanistes s'affranchiront de celui-ci pour en proposer un nouveau.

BIBLIOGRAPHIE

ARISTOTELES, *Ethica Nicomachea*, Robertus Grosseteste translator uel reuisor translationis, éd. R.A. Gauthier, Leiden – Bruxelles : E. J. Brill – Desclée de Brouwer, 1972.

ARISTOTELES, *Metaphysica*, Guillelmus de Moerbeka reuisor translationis, éd. G. Vuillemin-Diem, Leiden – New York – Köln : E.J. Brill, 1995.

⁶⁰ La troisième partie de l'œuvre de P. DUHEM, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, s'intitule « La crue de l'aristotélisme » (nouveau tirage, Paris : H. Hermann et fils, 1954, vol. 4, p. 307ss).

⁶¹ B. SMALLEY, *English Friars and Antiquity*, introduction et dernier chapitre. B. Smalley a écrit, en des pages qui sont demeurées célèbres, que les sept frères mendiants anglais classicisants qu'elle avait repérés, dont fait partie Robert Holcot, avaient échoué à faire déboucher leur mouvement sur l'humanisme, malgré leur goût partagé pour les auteurs classiques et le fait que certains d'entre eux (Thomas Waleys, Richard de Bury) avaient même été directement en contact avec les premiers humanistes italiens. « Ils sont passés à côté de l'événement », ils sont « restés provinciaux ». B. Smalley n'hésite pas à voir dans le mouvement des frères classicisants une « Renaissance faillie ». Selon elle, les frères anglais sont des érudits comme les Italiens, mais ils ne peuvent pas rivaliser avec eux comme poètes, comme amateurs des belles lettres. Ce ne sont pas des hommes de lettres, mais des universitaires, des professeurs, des prédicateurs et des commentateurs de la Bible.

- AUGUSTINUS, *De ciuitate Dei*, PL 41.
- BÉRIOU, N., « Robert de Sorbon, le prud'homme et le béguin », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus*, avril-juin (1994), p. 469–510.
- BERMON, P., « Les phénomènes météorologiques dans la *Postilla super librum Sapientiae Salomonis* de Robert Holcot O.P. (d. 1349) », *De Natura. La Naturaleza en la Edad Media*, éd. J.L. Fuertes Herreros, A. Poncela Gonzalez, vol. 1, Ribeirao : Humus, 2015, p. 271–284.
- BERMON, P., « Un sermon inaugural attribué à Robert Holcot dans le manuscrit Toulouse 342 », *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 85 (2018), p. 203–221.
- BERMON, P., *La Fondation de l'Université de Paris. Choix de textes traduits 1200–1260*, (Sagesses Médiévales), Paris : Les Belles Lettres, 2018.
- DELHAYE, Ph., « L'enseignement de la philosophie morale au XII^e siècle », *IDEM, Enseignement et morale au XII^e siècle*, (Vestigia, 1), Fribourg–Paris : Editions Universitaires – Editions du Cerf, 1988, p. 59–81.
- DELISLE, L., « La *Biblionomie* de Richard de Fournival », *Le Cabinet des manuscrits de la Bibliothèque Nationale*, vol. 2, (Histoire Générale de Paris : Collection de Documents), Paris : Imprimerie Nationale, 1874, p. 518–535.
- DENIFLE, H., CHATELAIN, É., *Chartularium Universitatis Parisiensis* [CUP], vol. 1 : *Ab Anno MCC usque ad annum MCCLXXXVI*, Paris : Delalain, 1889.
- DUHEM, P., *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, Paris : H. Hermann et fils, 1954.
- GERWING, M., « Waleys (Wallensis), Thomas », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 8, Stuttgart : Metzler, 1997, col. 1967, *Brepolis Medieval Encyclopaedias — Lexikon des Mittelalters Online*.
- GLORIEUX, P., *La Faculté des Arts et ses maîtres au XIII^e siècle*, (Études de Philosophie Médiévale), Paris : Vrin, 1971.
- HADOT, P., « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, vol. 36/4 (1979), p. 201–223.
- HIERONYMUS, *Prefatio in Libros Salomonis*, in : *Glossa ordinaria (Sap. Prol. 1 Incipit prologus in librum Sapientie)*, in : *Glossae Scripturae Sacrae electronicae*, éd. M. Morard, IRHT – CNRS, 2016–2018.
- IACOBUS DE VITRIACO, *Sermones vulgares vel ad status*, éd. J. Longère, (CCCM, 255), Turnhout : Brepols, 2013.
- KAEPPELI, T., *Scriptores ordinis Praedicatorum medii aevi*, vol. 3 : I–S, Rome : Istituto Storico Domenicano, 1980.
- LACTANTIUS, *Institutiones divinae*, PL 6.
- LAFLEUR, C., CARRIER, J., *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e siècle*, Montréal : Université Laval Faculté de Philosophie, 1992.

- LAFLEUR, C., *Quatre Introductions à la Philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et études historiques*, (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, 24), Montréal–Paris : Institut d'Études Médiévales – Vrin, 1988.
- LARSEN, A.E., *The School of Heretics : Academic Condemnation at the University of Oxford*, (Education and Society in the Middle Ages and Renaissance, 40), Leiden : Brill, 2011.
- LUCKEN, C., « La *Biblionomia* de Richard de Fournival : un programme d'enseignement par le livre. Le cas du *trivium* », *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, éd. J. Verger, O. Weijers, (Studia Artistarum, 38), Turnhout : Brepols, 2013, p. 89–125.
- MARSILE DE PADOUE, *Defensor Pacis*, éd. C.W. Previtè-Orton, Cambridge : The University Press, 1928.
- MARSILE DE PADOUE, *Le défenseur de la paix*, trad. J. Quillet, (L'Église et l'État au Moyen Âge, 12), Paris : Vrin, 1968.
- MARSILE DE PADOUE, *Œuvres mineures. Defensor Minor. De Translatione Imperii*, éd., trad. C. Jeudy, J. Quillet, (Sources d'Histoire Médiévale), Paris : Editions du CNRS, 1979.
- MIETHKE, J., « Marsilius v. Padua », *Lexikon des Mittelalters*, vol. 6, Stuttgart : Metzler, 1993, cols 332–334, *Brepolis Medieval Encyclopaedias — Lexikon des Mittelalters Online*.
- PELLEGRIN, É., « Les *Remedia amoris* d'Ovide. Texte scolaire médiéval », *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 115 (1957), p. 172–179.
- Pseudo-Ovidius de vetula. Untersuchungen und Text*, éd. P. Klopsch, (Mittellateinische Studien und Texte, 2), Leiden : Brill, 1967.
- ROBERT HOLCOT, *Super Sapientiam Salomonis*, Paris : Georg Wolf, 21 Oct. 1489.
- SANFORD, E.M., « The *Verbum Abbreviatum* of Petrus Cantor », *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, vol. 74 (1943), p. 33–48.
- SENECA, *Epistulae morales*, (Loeb Classical Library, 76), Cambridge : Harvard University Press, 1920.
- SLOTEMAKER, J., WITT, J., *Robert Holcot*, (Great Medieval Thinkers), Oxford : Oxford University Press, 2016.
- SMALLEY, B., « Robert Holcot O.P. », *Archivum Fratrum Praedicatorum*, vol. 26 (1956), p. 5–97.
- SMALLEY, B., *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, New York : Barnes & Noble, 1960.
- STEPHANUS DE BORBONE, *Tractatus de diuersis materiis praedicabilibus*, éd. J. Berlioz et al., (CCCM, 124A), Turnhout : Brepols, 2015.
- The Pseudo-Ovidian « De Vetula »*, éd. D.M. Robathan, Amsterdam : Hakert, 1968.

- THOMAS AQUINAS, *Expositio Posteriorum Analyticorum*, in : *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 1, Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1882.
- THOMAS D'AQUIN, *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, vol. 6 : *Prima secundae Summae Theologiae a quaestione I ad quaestionem LXX*, Romae : Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891.
- THOMAS AQUINAS, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, éd. J. Cos, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, vol. 24/2, Roma – Paris : Commissio Leonina – Éditions Du Cerf, 2000.
- THOMAS AQUINAS, *Scriptum super libros Sententiarum*, éd. M.F. Moos, Paris : P. Lethielleux, 1956.
- THOMAS AQUINAS, *Sententia libri Metaphysicae*, éd. M.R. Cathala, R.M. Spiazzi, Taurini – Romae : Marietti, 1971.
- TROTTMANN, C., *La Vision béatifique : des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, (Bibliothèques des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, 289), Rome : École Française de Rome, 1995.
- ZAVATTERO, I., « La philosophie pratique — éthique et politique », *Les Débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200–1245 environ)*, éd. J. Verger, O. Weijers, (Studia Artistarum, 38), Turnhout : Brepols, 2013, p. 205–245.

SAPIENTIA. WISDOM AND MORAL
PHILOSOPHY ACCORDING TO
ROBERT HOLCOT (D. 1349)

S U M M A R Y

This contribution examines the definitions of wisdom that appear in the first two lessons of Robert Holcot's *In Sapientiam*. The Dominican master writes in his famous commentary that he does not retain the theological and peripatetic definitions of wisdom, but prefers the definition given by moral philosophers. Holcot's notion of *philosophia moralis* is compared here with its occurrences in the divisions of philosophy and *curricula* of the first half of the thirteenth century. The interest in non-peripatetic ancient sources manifested by this "classicizing friar" (Beryl Smalley) seems to suggest his work was a continuation of that of his near medieval predecessors, at the very time of the first humanism.

KEYWORDS: Robert Holcot, wisdom, first humanism, moral philosophy, John XXII, Marsile of Padua, beatific vision, Thomas Waleys, Thomas Aquinas, Lactantius, James of Vitry, Robert of Courson, Richard of Fournival

MOTS CLÉS : Robert Holcot, sagesse, premier humanisme, philosophie morale, Jean XXII, Marsile de Padoue, Vision béatifique, Thomas Waleys, Thomas d'Aquin, Lactance, Jacques de Vitry, Robert de Courson, Richard de Fournival

Manfred Schulze

GREGOR VON RIMINI: WISSEN, THEOLOGIE UND FRÖMMIGKEIT IM STREIT UM DIE ERBSÜNDE BEI MARIA UND BEI UNGETAUFTEN KINDERN

Einleitung: GREGOR VON RIMINI

Die akademische Theologie hat im 14. Jahrhundert einen hohen Stand erreicht. Es sind in der Regel immer dieselben Namen, die zum Beweis dieser wissenschaftlichen Qualität genannt werden, doch ist zu bedenken, dass die mittelalterlichen Bildungsstätten nicht nur in der Spitze des Geistes die Kultur des Denkens vorangetrieben haben, sondern auch in die Breite der akademischen Bildung wirken konnten, etwa an den Studienhäusern der verschiedenen Mönchsorden. Ein vorzügliches Beispiel für den Standard des Denkens über die allgemein bekannten Schulträger hinaus ist Gregor von Rimini, Theologe an der Universität Paris und an mehreren Ordensstudien. Er ist um 1300 in Rimini geboren und trat in den Orden der Augustinereremiten ein. Von etwa 1323 bis 1329 studierte er Theologie an der Universität Paris und wirkte nach dem Studium als Lektor an verschiedenen Ordensstudien der Augustiner in Italien, kehrte nach Paris zurück und absolvierte dort in den Jahren 1343/1344 seine Sentenzenlesung. 1357 wählte das Generalkapitel der Augustiner in Montpellier den inzwischen wieder in Italien wirkenden Mönchslehrer zum Generalprior seines Ordens, in dessen Diensten er in den letzten Tagen des November 1358 auf einer Visitationsreise in Wien verstarb und dort auch begraben wurde.¹

¹ Eine Biographie Gregors zu verfassen ist angesichts der spärlichen Nachrichten nicht möglich. Zum vorhandenen Wissen und zur Beschreibung seiner Werke siehe die Einleitung zur Edition: [GREGOR VON RIMINI], *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, edd. A.D. Trapp, V. Marcolino, Bd. 1–7, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 6–12), Berlin: De Gruyter, 1979–1987, siehe Bd. 1, S. XIff. Ferner: GREGOR VON RIMINI, *Moralisches Handeln und rechte Vernunft*, ed. I. Mandrella, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 22), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2010. Einblicke in

Gregors Werk ist sein Kommentar zu den ersten beiden Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus. Ein Kommentar zum dritten und vierten Buch ist nicht bekannt, man weiß nicht einmal, ob er die entsprechenden Vorlesungen gehalten hat. Erhalten und veröffentlicht ist das Register des amtlichen Briefwechsels, den Gregor in den Jahren 1357 bis 1358 als Ordensgeneral der Augustiner geführt hat. Das ist eine authentische Quelle für die Entscheidungen in Ordensangelegenheiten, mit denen Gregor befasst war. In der Literatur wird als Gregorwerk ein *Tractatus de usura* erwähnt, der bislang aber nicht gefunden wurde. Ferner wird in einer Vatikanhandschrift (Cod. Vat. Ms. Chigi A VII 211) eine *Tabula* zu wichtigen Begriffen aus dem Corpus der Augustinischen Briefe überliefert mit folgendem Explicit: “Explicit ‘Tabula’ super epistolis Beati Augustini, edita a fratre Gregorio de Arimino sacrae paginae professore ordinis fratrum heremitarum Sancti Augustini. Deo gratias”.² Die Echtheit dieser *Tabula* ist aber nicht zu beweisen.

Gesichert als echte wissenschaftliche Werke sind die umfänglichen Kommentare zu den zwei Sentenzenbüchern, die Gregor als “*Ordinatio*” veröffentlicht hat, das ist eine autorisierte Ausgabe, die sorgfältig bearbeitet ist in einheitlicher, endgültiger Textfassung. Überkommen sind neben der “*Ordinatio*” noch weitere Kommentarteile, die ein Druck des Jahres 1522³ erstmals zugänglich gemacht hat. Diese ebenfalls echten Gregortexte werden als “*Additiones*” bezeichnet, wobei nicht immer eindeutig ist, ob es sich um Zusätze handelt oder um Fassungen, die Gregor aus seiner “*Ordinatio*” ausgeschieden hat. Der Kommentar ist samt den “*Additiones*” seit 1987 in einer modernen Edition vollständig veröffentlicht.⁴

Gregors Studienbedingungen und in sein Umfeld in Paris und Italien vermitteln: V. MARCOLINO, “Der Augustinertheologe an der Universität Paris”, *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H.A. Oberman, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 20), Berlin: De Gruyter, 1981, S. 127–194; P. BERMON, *L’assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, (Études de Philosophie Médiévale, 93), Paris: Vrin, 2007. Diese Arbeit befasst sich in ihrem Hauptteil mit Gregors Erkenntnislehre.

²Das *Registrum*: [GREGOR VON RIMINI], *Gregorii de Arimino OSA Registrum Generalatus 1357–1358*, ed. A. de Meijer, (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini I, 1), Romae: Institutum Historicum Augustinianum, 1976. Die *Tabula*: Siehe W. SIMON, “Eine neue Quelle zur Augustinrezeption Gregors”, *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, S. 301–310.

³[GREGOR VON RIMINI], *Gregorius Ariminensis super primo et secundo sententiarum*, Venetiis: Lucas Antonius de Giunta, 1522.

⁴GREGOR VON RIMINI, *Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, ed. Trapp (siehe Anm. 1). Eine Übersicht über den Kommentar, sein Entstehen, das intellektuelle Umfeld in Paris, die Komposition der Texte und die wichtigsten Themen bietet P. BERMON, “La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358)”, *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*, ed. G.R. Evans, Bd. 1, Leiden: Brill, 2001, S. 267–285.

TEIL I. THEOLOGISCHE METHODE

1. Was ist Wissen?

Wie allgemein im späten Mittelalter haben sich die Quästionen in den Sentenzenprologen auch bei Gregor zu ausgedehnten Prolegomena zur Methodik der Theologie geweitet, die sich auch mit allgemeinen wissenschaftstheoretischen Fragen befassen. So eröffnet Gregor seinen Prolog mit der Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie.⁵ Die Fragestellung weist bereits auf den Umfang der Untersuchungsgegenstände: Was ist Wissenschaft, was ist Theologie, was sind ihre Erkenntnisgrundlagen und was bestimmt die theologische Methode?

Die Frage nach dem Wesen der Wissenschaft⁶ beantwortet Gregor mit dem Hinweis auf deren Grundlagen, das sind die Prinzipien, wie sie Aristoteles beschrieben hat: Wissen entsteht aufgrund der Kenntnis von Prinzipien, und von diesen Erstgrundlagen her bauen sich beweiskräftige Schlussfolgerungen auf. Die Wissensprinzipien müssen nicht nur wahr sein, sondern auch einleuchtend bekannt sein, sie müssen nicht mehr bewiesen werden, denn sie sind aus sich heraus eindeutig und können nur in ihrer Evidenz die Basis von schlüssigen Beweisen sein.⁷ Ohne evidente Prinzipien sind zwar Schlussverfahren möglich, deren Ergebnisse aber können keinen Anspruch auf die Zuverlässigkeit des Wissens erheben.⁸

Diese Grundsatzfestlegungen entnimmt Gregor der Wissenschaftstheorie des Aristoteles, die dann die Frage aufdrängt, inwieweit die Theologie deren Anforderungen gerecht werden kann.⁹ Die Versuche, die Theologie als

⁵“Utrum de obiecto theologico per theologicum discursum notitia proprie scientifica acquiratur” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q 1, status quaestionis, ed. Trapp, Bd. 1, S. 1.3–4).

⁶Zur Wissenschaftstheorie Gregors siehe grundlegend: W. ECKERMANN, *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*, (Cassiciacum, 33), Würzburg: Augustinus-Verlag, 1978. Einen Forschungsbericht bietet V. WENDLAND, “Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion”, *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, S. 241–300.

⁷Gregor verweist auf ARISTOTELES, *Topica* 1,1 (100a 30–100b 19): “(...) principia sunt, ‘quae non per alia, sed per se ipsa habent fidem’” (nach GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 20.22–23). ARISTOTELES, *Analytica posteriora* 1,2 (71b 20–22): “(...) ‘necesse est demonstrativam scientiam’ originale ‘esse ex veris et primis et notioribus et prioribus et causis conclusionis’”. Gregor führt das Zitat erläuternd fort: “Originatur enim huiusmodi scientia ‘ex veris notitiis et primis et notioribus’, id est evidentioribus, ‘et prioribus et causis conclusionis’ (...)” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 50.16–20).

⁸“(…) ‘sine his [scil. principiis] utique erit syllogismus, demonstratio autem non erit, non enim faciet scientiam’” (ibidem, S. 50.24–25).

⁹Zur theologischen Methodik Gregors siehe meine Dissertation: *Von der Via Gregorii zur Via Reformationis: Der Streit um Augustin im späten Mittelalter*, Diss. theol. (masch), Tübingen 1980, S. 35ff.

Wissenschaft zu verstehen, können auf Hilfsüberlegungen gründen, die Gregor beschreibt. Ein entscheidendes Argument für die behauptete Wissenschaftlichkeit der Theologie ist die Überzeugung von der unbedingten Wahrhaftigkeit Gottes.¹⁰ Das ist gemäß der Auffassung eines Magisters namens Franciscus de Marcia¹¹ die überzeugende Voraussetzung, die als Vermittlungsglied der Argumente alle theologischen Konklusionen trägt. „Gott ist wahrhaftig“ — dieses Prinzip verleiht allen damit verbundenen Schlussfolgerungen die Beweiskraft des Wissens. Diesem Mittelprinzip mangelt es allerdings, so wendet Gregor ein, an der allgemeinen, unbezweifelbaren Evidenz, denn es kann bestritten werden, dass Gott etwas außerhalb seiner erkennt,¹² oder es kann behauptet werden, dass Gott auch Falsches offenbaren kann.¹³ Die Annahme der unbedingten Wahrhaftigkeit Gottes bedarf des Glaubens und widerspricht somit der Forderung nach unbestreitbarer Evidenz von Prinzipien.¹⁴

Weiter verbreitet als die Lösung des Franciscus von Marcia ist die Konstruktion des Thomas von Aquin († 1274): Theologie auf Erden ist der Wissenschaft Gottes und der Seligen untergeordnet,¹⁵ verfügt aber über deren Prinzipien, auch wenn diese nur der übergeordneten Theologie evident bekannt sind. Die Erdentheologie als untergeordnete Wissenschaft ist keine Ausnahme im Kanon des Wissens. Die Musik entnimmt ihre Prinzipien der übergeordneten Arithmetik, und die Perspektive empfängt ihre Prinzipien von der Geometrie. Analog dazu gilt für die Theologie, dass sie sich wie andere subalternierte Wissenschaften tatsächlich auf Prinzipien gründen kann, die auf Erden zwar nicht

¹⁰“Omne revelatum a deo est verum, omne contentum in sacra scriptura est revelatum a deo” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 42.15–16).

¹¹Vgl. *ibidem*, S. 40.14 – S. 43.33: *Opinio Francisci de Marchia*.

¹²“(…) praemissae huius medii [scil. ‘omne revelatum a deo est verum’] non sunt per se notae nec etiam ex per se notis deductae. (...) constat enim quod ipsam [scil. praemissam] negasset Philosophus, cum ipsa implicet unum, quod etiam Philosophus falsum reputat, scilicet deum intelligere aliquid extra se. Non est igitur per se nota” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 45.1–4); vgl. ARISTOTELES, *Metaphysica* 11,9 (1074b 28–35). Zum Themenkomplex des göttlichen Wissens siehe M.J.F.M. HOENEN, “Die Lehre von der scientia Dei im Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto OESA”, *Hugolin von Orvieto: Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit*, hrsg. von W. Eckermann, B.U. Hucker, Cloppenburg: Runger, 1992, S. 71–83.

¹³“(…) multi theologi tenent, quamvis non recte, (...) quod deus posset revelare falsum; igitur illa [scil. praemissa] non est per se nota” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 45.5–6). Vgl. *ibidem*, dist 42–44, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 3, S. 389–401: *Utrum deus possit dicere falsum*. Dass Gott Falsches für wahr ausgibt, eventuell sogar mit der Absicht der Täuschung, ist für Gregor nicht denkbar, das wäre ein Selbstwiderspruch in Gott. Er setzt sich mit Hibernicus (=Richard Fitzralph) und Adam Wodeham auseinander.

¹⁴Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 44.30–45.6.

¹⁵“(…) ex discursu theologico acquiritur scientia proprie dicta, sed subalterna scientiae dei et beatorum” (*ibidem*, S. 49.10–11). Vgl. THOMAS VON AQUIN, *ST I*, q. 1, a. 2.

per se bekannt sind, wohl aber Gott und den Seligen evident zugänglich sind. Andere Gelehrte greifen in der Sache Thomas auf und verteidigen die Wissenschaftlichkeit der Theologie.¹⁶ Gregor fasst deren Meinung allgemein aber bündig zusammen: Es ist nicht nötig, dass jede Wissenschaft über die Wissenschaften ihrer Prinzipien verfügt.¹⁷

Gregor stellt dagegen: Kein Wissenschaftler kann zum Wissen gelangen ohne eigene Kenntnis unbezweifelbarer Prinzipien seiner Wissenschaft.¹⁸ Die stellvertretende Evidenz der Prinzipienkenntnis durch die übergeordnete Theologie der Seligen kann also nicht gelten, denn Prinzipien einer höheren Wissenschaft können nur dann die Wissenschaftlichkeit einer subalternierten Wissenschaft begründen, wenn diese den betreffenden Disziplinen in *lumine naturali* evident zugänglich sind. Daraus folgt für Gregor: Theologie, wie sie den Theologen gemäß den üblichen Bedingungen zukommt, ist wahrhaft keine Wissenschaft.¹⁹

2. Was ist Theologie?

Gegen alle Auffassungen, die der Theologie die Erkenntnissicherheit des Wissens zuschreiben, besteht Gregor auf der Gegenposition: Eine Verfahrensweise, die nicht Beweise erbringt, schafft keine wissenschaftliche Kenntnis. Allein jene Diskursverfahren, die Beweise erbringen, können zum Wissen führen. Theologische Diskurse aber stoßen nicht zum Beweis vor, denn stets beruht zumindest eine der vorausgesetzten Annahmen auf Glaubensgrundlagen.²⁰ Es ist das Wesen der Theologie, dass sie allein auf Autorität beruht, denn aufgrund von

¹⁶Die kritische Edition verweist als Beispiel auf den Augustiner-Ordenslehrer Ägidius Romanus († 1316): "...scientia ista [scil. theologia] demonstrat non ut geometria, sed ut perspectiva, suppositis scilicet articulis fidei. Et quia artes etiam quae sic procedunt, scientiae dici possent, haec [scil. theologia] scientia dici debet" (AEGIDIUS ROMANUS, *In primum librum Sententiarum*, prologus pars 2, q. 1, Venetiis, 1521, fol. 7A/B; vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prologus q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 49, Anm.7).

¹⁷"(...) non est necessarium omnem scientiam habere notitiam de suis principiis" (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prologus q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 49.23–24).

¹⁸"(...) non sufficit principia esse alteri nota, ut ego scientiam habeam de conclusione, quoniam per nullam notitiam existentem in alio causari potest immediate et naturaliter aliqua scientia in mente mea" (ibidem, S. 51.2–4).

¹⁹"(...) theologia, quae acquiritur de communi lege in theologis (...) non est vere scientia" (ibidem, S. 51.5–7).

²⁰"Per nullum discursum non demonstrativum acquiritur notitia proprie scientifica, sola enim demonstratio est syllogismus faciens scire; sed nullus discursus theologicus est demonstrativus, cum quilibet [scil. discursus theologicus] constet ex utraque vel altera credita" (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prologus q. 1, Status quaestionis, Ad oppositum, ed. Trapp, Bd. 1, S. 2.1–4).

Autorität entsteht Glaube,²¹ so will es Augustin, so übernimmt es Gregor: Was wir wissentlich erkennen, verdanken wir der Vernunft, was wir glauben, verdanken wir der Autorität.²²

Wenn die Theologie nicht über unmittelbar oder mittelbar evidente Prinzipien verfügt, so ist sie doch weit mehr als eine Sammlung von Meinungskundgaben, die nach Gutdünken und Willkür Wahrscheinlichkeiten verbreiten. Das theologische Verfahren ist geordnet, denn es bearbeitet die Setzungen der Glaubensautorität, die der Theologie die Prinzipien bereitstellt: Das theologische Verfahren beruht auf jenen Wahrheiten, die in der Heiligen Schrift enthalten oder aus der Schrift deduziert sind. Und umgekehrt: Ein *discursus*, der nicht unmittelbar oder mittelbar den Aussagen der Schrift entspringt, ist kein theologisches Verfahren.²³

Die Suche nach den Prinzipien der Theologie kann auch zu anderen Lösungen führen, als Gregor sie propagiert. Er führt Petrus Aureoli († 1322) an, der für die theologische Methodik ein Mischverfahren veranschlagt: Es gibt vielerlei Vorgehensweisen, um theologische Aussagen zu erschließen. Zuweilen gelangt man zu Wissensschlüssen, etwa bei den Fragen, ob Gott einer sei oder ob er unendlich sei. Oder man gelangt zu Glaubensaussagen über Dinge, die noch nicht kirchlich definiert sind, etwa wenn man untersucht, ob man den Heiligen Geist vom Sohn zu unterscheiden habe, wenn er nicht vom Sohne ausgeht. Und schließlich befasst sich die Theologie mit Glaubensaussagen, die bereits definiert sind. Gregor fasst Aureolis Methodik so zusammen, dass die Prinzipien theologischer Verfahren entweder aus Denkbareiten der natürlichen Vernunft bestehen, oder aus Glaubensüberzeugungen, die bereits von der Kirche definiert sind.²⁴

Für Gregor wird im Rahmen der Prinzipienuntersuchung die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Kirche wichtig. Denkbar ist, dass man die Kirche zum Prinzip aller Prinzipien macht. Nicht die Schrift bürgt für die Glaubensgewissheit der Theologie, sondern die Kirche, weil sie es ist, die allererst

²¹“(…) ex auctoritate sola fides gignitur” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 53.26).

²²AUGUSTINUS, *De utilitate credendi*, 11, 25 (PL 42, 83); GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 53.27–28.

²³“(…) discursus proprie theologicus est, qui constat ex dictis seu propositionibus in sacra scriptura contentis vel ex his, quae deducuntur ex eis vel saltem ex altera huiusmodi” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 18.2–4). Und umgekehrt: “(…) nullus discursus non procedens ex dictis sacrae scripturae vel ex his, quae deducuntur ex eis, est theologicus” (ibidem, S. 18.10–11).

²⁴“Primum est, quod principia theologiae sunt tantummodo propositiones probabiles in lumine naturali. Secundum est quod conclusiones proprie theologiae sunt solae propositiones creditae et de quibus determinatum est quod sunt tenendae per fidem, quales sunt omnes articuli fidei” (ibidem, S. 13–14; Zitat: S. 14.12–16).

für die Untrüglichkeit der Schrift einsteht, wie man einer Feststellung Augustins entnehmen kann: Niemals hätte er dem Evangelium geglaubt, wenn ihn die Autorität der katholischen Kirche nicht dazu gebracht hätte.²⁵

Duns Skotus († 1308) hat in seiner Lösung des Prinzipienproblems mit Berufung auf Augustin dezidiert der Kirche die tragende Rolle zugewiesen hat: „Den biblischen Büchern kann man nur deshalb vertrauen, weil man allererst der Kirche vertraut, die diese Bücher und ihre Inhalte approbiert und autorisiert hat“. Duns Skotus, der in diesem Zusammenhang von Gregor nicht behandelt wird, weist ausdrücklich der Kirche die Funktion des tragenden Prinzips des Glaubens und damit auch der Theologie zu.²⁶ Gregor hingegen verwirft den Gedanken des Kirchenprinzips und weist der Schrift direkt die Funktion des Theologieprinzips zu. Er gebraucht den in der scholastischen Terminologie bereits üblichen Begriff *assensus*:²⁷ Der *assensus*, die gläubige Annahme von Gottes Offenbarung in der Schrift, ist ihm die einzige Möglichkeit, zum theologischen Prinzip zu gelangen. Die Leitlinie für diese Entscheidung gibt die hohe Autorität des Dionysius Areopagita vor, der damals als Schüler des Apostels Paulus anerkannt war: Wer den Aussagen der Schrift nicht zustimmt, der findet keinen Zugang zur theologischen Wissenschaft.²⁸ Augustins Aussage zur Autorität der Kirche wird von Gregor als die Erfahrung einer *causa movens* gedeutet. Augustin glaube dem Evangelium nicht wegen der Zustimmung zu einem anderen Prinzip, auf Grund dessen das Evangelium bewiesen oder syllogistisch erschlossen wird, sondern er glaubt, weil ihn die Kirche in ihrer Autorität dazu bewegt habe. Er würde auch sagen können: Ich hätte dem Evangelium nicht geglaubt, wenn mich die Kirche in ihrer Heiligkeit nicht bewegt hätte; oder zur Zeit Christi hätte es heißen können: Wenn mich die Wunder Christi nicht bewegen würden.²⁹

²⁵“Ego [scil. Augustinus] evangelio non crederem, nisi me ecclesiae catholicae commoveret auctoritas” (AUGUSTINUS, *Contra Epistolam Fundamenti*, 5, 6 [PL 42, 176]; nach GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 20.25–26).

²⁶“(…) certum est, quod in nobis est fides revelatorum credibilium acquisita. Quod patet per Augustinum in Epistola contra fundamentum Manichaei, qui dicit, quod non crederet Evangelio, nisi crederet Ecclesiae Catholicae. Patet igitur per eum, quod libris Canonis sacri non est credendum, nisi quia primo credendum est Ecclesiae approbanti et auctorizanti libros istos et contenta in eis” (JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, dist. 23, q. un, in: *R.P.F. Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis, oridinis minorum, opera omnia*, ed. L. Wadding, Bd. 7/1, Lugduni: Durand, 1639 [Reprint: Hildesheim 1968/1969], S. 460, Nr. 4).

²⁷Zur Tradition und Verwendung siehe P. BERMON, *L'assentiment et son objet*, S. 267–280

²⁸“(…) vult enim [scil. Dionysius] quod non assentienti eloquiis sacrae scripturae non potest manu ductio fieri ad theologiam scientiam” (GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 18.5–7).

²⁹Vgl. *ibidem*, S. 21.24 – S. 22.3.

Auch was die Kirche als Glaubenssätze definiert, entspringt nicht ihrer Qualität als Offenbarungsträgerin, sondern der Grundlegung durch die Schrift, wie Gregor am Beispiel der Trinitätslehre deutlich macht: Aus den Aussagen der Schrift ergeben sich vielerlei gültige Schlussfolgerungen, die durch die Kirche nicht als Glaubensartikel definiert sind. Die Konklusion, dass der Heilige Geist vom Vater und dem Sohn ausgeht, ergab sich bereits vor der kirchlichen Determination, und zwar aufgrund derselben Schriftaussagen, denen gemäß dieser Schluss nachher determiniert worden ist. Als notwendig aufgrund der Schriftaussagen hat die Kirche die theologische Folgerung zum doppelten Ausgang des Heiligen Geistes als Glaubenssatz festgelegt.³⁰ Am konkreten Beispiel wird deutlich: Das Theologieprinzip ist die Schrift und die Kirche folgt der Schrift.

Ist die Theologie auch keine Wissenschaft, so ist sie doch analog zur Wissenschaft strukturiert: Sie besitzt Prinzipien, aus denen nach logischen Schlussverfahren Ergebnisse deduziert werden, und diese Ergebnisse müssen sich umgekehrt anhand dieser Prinzipien in ihrer Gewissheit ausweisen.³¹ Theologische Aussagen sind also keine willkürlichen Annahmen, sondern methodisch gesicherte Ergebnisse, die mit Notwendigkeit aus den Schriftwahrheiten zu erschließen sind, unabhängig davon, ob sie als Glaubensartikel in Geltung stehen oder sich auch durch andere Wissenschaften bestätigen lassen.

3. Augustin, Lehrer der Theologie

Die Hauptautorität für diese in Analogie zur aristotelischen Wissenschaftstheorie entworfene Methodik ist Augustin. Nur das ist für den Kirchenlehrer theologisch, was den Glauben bereitet, nährt, verteidigt und stärkt,³² und Gregor führt Augustin fort: Was dem Glauben und dem Heil dient, findet sich allein in der Schrift oder wird aus ihr erschlossen.³³

Wenn ein theologisches Verfahren methodisch sachgerecht auf der Grundlage der Schrift eine Aussage deduziert, dann ist dieser Schluss verbindlich, und der glaubende Christ muss diesem Schluss zustimmen, unabhängig davon, ob

³⁰“(…) ex dictis sacrae scripturae (…) sequuntur multae conclusiones non determinatae per ecclesiam ad credendum, unde ista [conclusio] ‘spiritus sanctus procedit a patre et filio’, antequam esset determinata, ex eisdem sacrae scripturae dictis sequebatur, ex quibus sequitur, postquam esset determinata. Confirmatur, quoniam ideo praecise ecclesia eam [scil. conclusionem] determinavit, quia vidit eam sequi necessario ex dictis sacrae scripturae” (ibidem, S. 17.19–25).

³¹“(…) principia theologiae sic sumptae, quae scilicet per theologicos discursus acquiritur, sunt ipsae sacri canonis veritates, quoniam ad ipsas stat ultimata resolutio totius discursus theologici et ex eis primo cunctae conclusiones theologicae deducuntur” (ibidem, S. 20.1–4).

³²Vgl. AUGUSTINUS, *De trinitate*, 14, 1, 3 (PL 42, 1037); GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 20.11–14.

³³Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 1, S. 20.14–16; vgl. AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, 2, 42, 63 (PL 34, 65).

die Kirche das theologische Ergebnis determiniert hat. Denn man kann nicht dem Prinzip zustimmen, der Schlussfolgerung aber nicht, wenn offenkundig ist, dass die *conclusio* sich aus den Prinzipien erschließt. Das bedeutet: Wer die Wahrheit einer theologischen Konklusion bezweifelt, aber sicher ist, diese folge den Aussagen der Schrift, der zweifelt konsequenterweise an der Wahrheit der Heiligen Schrift — so Gregor von Rimini.³⁴

Zusammengefasst: 1. Die theologische Methodik Gregors beruht auf den Vorgaben der Wissenschaftstheorie des Aristoteles und wird inhaltlich bestimmt durch die Autorität Augustins. 2. Das Prinzip der Theologie ist nicht die Kirche, sondern die Schrift. 3. Theologie, wenn sie sachgerecht betrieben wird, schafft zwar nicht Wissensgewissheit, hat aber Teil an der Glaubensgewissheit. 4. Theologische Konklusionen sind verbindlich, wenn sie aus den Wahrheiten der Schrift erhoben werden.

TEIL II. THEOLOGIE UND FRÖMMIGKEIT

1. Die unbefleckte Empfängnis Mariens

Ein in der Theologiegeschichte außerordentlich umstrittenes Problem war die Frage nach der unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria. Nach Maßgabe vieler Gelehrter war Maria gänzlich und von Anfang an dem Schicksal der Sünde entnommen, so dass sie als neue Eva in ihrer Sündlosigkeit Christus empfängt und in ihrer unbefleckten Mütterlichkeit ihre gläubigen Menschenkinder umfängt.³⁵ Dafür wurde in der theologischen Begründung das Argumentationsmuster des Geziemenden, Möglichen und Verwirklichten gefunden,³⁶ das in die Tradition einging und dem Christen "fromm zu glauben" (*pie credendum*) aufgegeben war. Ein frühes Zeugnis dieser Tradition ist der Marien traktat eines Verfassers, der in der Regel als der Anselm-Schüler Eadmer von Canterbury († nach 1128) identifiziert wird.³⁷ Er führt den Leser zur Einsicht in das Handeln Gottes: "Gott wollte Maria zur Mutter und erhöht sie deshalb zur Herrin des Universums".³⁸ Der Leser erkennt: So ziemte es sich (*decu it*). "Damit sie

³⁴Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 1 Sent.*, prol. q. 1, a. 4, ed. Trapp, Bd. 1, S. 55.24–26.

³⁵Zur Geschichte der Mariologie siehe neben den einschlägigen Lexika die allgemeine Übersicht von G. SÖLL, *Mariologie*, (Handbuch der Dogmengeschichte, 3/4), Freiburg: Herder, 1978, zur Freiheit von der Erbsünde: S. 164ff.

³⁶"Decuit, potuit, ergo fecit".

³⁷*Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, PL 159, 301–318. In der Migne-Ausgabe wird dieser Traktat unter die "Spuria" gereiht. Teilübersetzung in: F. COURTH, *Mariologie*, (Texte Zur Theologie. Dogmatik, 6), Graz: Verlag Styria, 1991, S. 177f.

³⁸"(...) voluit [scil. Deus] enim te [scil. Virginem Mariam] fieri matrem suam, et quia voluit, fecit esse: quasi diceretur, Matrem suam te fecit ille rerum Dominus, Creator et gubernator; rerum, inquam, omnium, non solum intelligibilem, sed omnem intellectum transcendentium

diese Herrin sei, war es der Heilige Geist, der ihr Leben im Schoß der Mutter Anna schuf”.³⁹ Der Schluss drängt sich auf: Gott vermochte das (*potuit*). “Also bereitete der Heilige Geist die Marien-Empfängnis im Mutterschoß von Anfang an ohne jeden Fleck des Sündenmakels”. Es legt sich das Verwirklichte nahe: So vollzog es Gott (*fecit*). Eadmer kennt die Aussage des Apostels Paulus, dass alle Menschen in Adam gesündigt haben (Rm. 5,12). Das darf und will er nicht bestreiten, doch stehe Maria aus Gottes unermesslicher Gabe hoch erhaben über allem Menschengeschlecht, so dass sie nicht an das Gesetz der Erbsünde gefesselt ist.⁴⁰ Eadmer fasst zusammen: Nichts ist der Jungfrau gleich, nichts mit ihr vergleichbar, alles was ist, ist entweder über ihr oder unter ihr. Was über ihr steht, ist allein Gott, was unter ihr steht, ist alles, was Gott nicht ist. Damit sie derartig ausgezeichnet werden konnte, muss sie im Mutterleibe gänzlich rein entstanden sein.⁴¹

Bernhard von Clairvaux († 1153) hat Einspruch erhoben und in einem unmissverständlichen Brief an die Kanoniker von Lyon (1138/1139) zur Vernunft gerufen: Maria ist mit Recht zu ehren, doch “die Ehre der Königin liebt das [scil. maßvolle] Urteil” (“[...] honor reginae iudicium diligit”; vgl. Ps. 98,4). Die neue Mode des Festes der unbefleckten Empfängnis Mariens widerspricht jedoch der kirchlichen Tradition wie auch der Vernunft: “Hat sich zwischen den ehelichen Umarmungen [scil. Annas und Joachims] die Heiligkeit mit der Empfängnis verbunden”? Das verbietet doch wohl die Vernunft! Es sei denn, man behauptet, Maria sei vom Heiligen Geist gezeugt worden, nicht von einem Mann. Bislang hörte man davon aber nichts.⁴²

Dominus et factor te dominam et imperatricem constituit coelorum atque terrarum, et sic marium et omnium elementorum, cum omnibus quae in ipsis sunt, domina et imperatrix exististi et existis” (ANSELM VON CANTERBURY, *De conceptione B. Mariae*, [PL 159, 305D–306A]).

³⁹“Et ut ita esses [scil. ‘tu, Maria’], in utero matris tuae a primordiis conceptionis, operante Spiritu sancto, creaberis. Ita est, bona Domina, et gaudemus ita esse” (ibidem, 306A).

⁴⁰“Ille assertor purae veritatis [scil. Paulus Apostolus] (...) omnes homines peccasse in Adam fatetur, vera utique sententia, et cui contradici nefas esse pronuntio. Sed cum eminentiam gratiae Dei in te [scil. Maria] considero, sicut te non intra omnia, sed super omnia quae facta sunt, inestimabili modo contueor, ita te non lege naturae ut alios in tua conceptione devinctam fuisse opinor, sed singulari et humano intellectui impenetrabili divinitatis virtute et operatione ab omni peccati adiunctione liberriman” (ibidem, 306B).

⁴¹“Nihil tibi, domina [scil. Maria], aequale, nihil comparabile est: omne enim quod est, aut supra te est, aut subter te est: quod supra te est, solus Deus est; quod infra te, omne quod Deus non est. (...) Et certe ut ad hanc excellentiam pervenires, in humillimo loco, id est in utero matris tuae, purissima oriebaris” (ibidem, 307B–C).

⁴²BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistula 174: Ad Canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae*, PL 182, 332–336; IDEM, *Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch*, hrsg. von G.B. Winkler, Bd. 2, Innsbruck: Tyrolia, 1992, S. 1016–1025, Zitat: S. 1016.17f, Teilübersetzung in F. COURTH, *Mariologie*, S. 179–183. Zur Marienlehre Bernhards siehe M. AROSIO, *La mariologia di san Bernardo* (Cattedra Marco Arosio, 2), Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, 2016.

Auf der Ebene der akademischen Theologie konnte es scheinen, dass Thomas von Aquin mit sachlicher Theologie dem frommen Bedürfnis die Richtung gewiesen habe. Er konzediert mit der *communis opinio* die Heiligung Mariens im Mutterschoß, schließt eine unbefleckte Empfängnis aber aus. Wäre die Seele Mariens nicht durch die Erbsünde befleckt worden, wäre das eine Einschränkung der Würde Christi, denn er ist der *universalis omnium salvator*,⁴³ also auch der Erlöser Mariens.

Der Einspruch des Thomas ist wohl gehört und vornehmlich in seinem Orden auch befolgt worden,⁴⁴ hat aber die weitreichende Wirkung des Gegenentwurfs nicht verhindern können, den Duns Scotus († 1308) vorgelegt hat. Scotus entwickelt das Argument der unübertrefflichen Vollkommenheit: Christus ist der vollkommenste Erlöser und hat die Gottesmutter auf vollkommenste Weise erlöst.⁴⁵ Die vollkommenste Erlösung ist diejenige, die eine Schuld erst gar nicht entstehen lässt.⁴⁶ Und das ist bei Maria geschehen mit der Bewahrung vor der Erbsünde. Als mariologische Leitlinie schreibt Skotus als Maxime fest: „Wenn es der Autorität der Kirche und der Autorität der Heiligen Schrift nicht widerspricht, sollte man Maria das zusprechen, was herausragender ist“.⁴⁷

Für die Diskussion um die *immaculata conceptio* Mariens hat, so scheint es, Duns Scotus die überzeugenden Argumente vorgebracht, die auch im Augustinerorden aufgenommen wurden. Aegidius Romanus OESA († 1316) hat sich zwar Thomas von Aquin angeschlossen, den Zeitraum der Erbsündenexistenz

⁴³ THOMAS VON AQUIN, *ST III*, q. 27, a. 2, ad 2.

⁴⁴ Vgl. U. HORST, *Dogma und Theologie: Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 16), Berlin: Akademie Verlag, 2009. Zu Thomas von Aquin siehe S. 7–14.

⁴⁵ „(...) arguitur ex excellentia Filii sui [scil. Mariae] (...), quod ipsa [scil. Maria] non contraxit peccatum originale: Perfectissimus enim mediator perfectissimum actum habet mediandi possibilem respectu alicuius personae pro qua mediatur, ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae respectu cuius erat mediator; respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae; ergo etc. Sed hoc non esset nisi meruisset eam praeservare a peccato originali (...)“ (JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, dist. 3, q. 1, in: *Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum opera omnia*, ed. Studio et Cura Commissionis Scotisticae, Bd. 9, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 2006, S. 174–175, Nr. 17–18).

⁴⁶ „(...) nullus summe sive perfectissime placat aliquem pro offensa alicuius contrahenda, nisi possit praevenire n. illi offendatur, nam si 'iam offensum' placat ut remittat, non perfectissime placat (...)“ (ibidem, S. 176, Nr. 20). Man hat diese Lösung als „spekulativen Salto“ bezeichnen können: Die Argumente gegen die unbefleckte Empfängnis werden zu Argumenten dafür. Vgl. J. PELIKAN, *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven: Yale University Press, 1996; deutsch: *Maria: 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte*, übers. von B. Schellenberger, Freiburg: Herder, 1999, S. 200.

⁴⁷ „(...) si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae“ (JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio III*, dist. 3, q. 1, ed. Studio et Cura Commissionis Scotisticae, S. 181, Nr. 34).

aber auf ein Minimum reduziert: *quasi statim* nach der Empfängnis sei sie gereinigt worden.⁴⁸

Der Augustiner Thomas von Straßburg († 1357) durchbricht die zögerliche Makulata-Theorie und verteidigt uneingeschränkt gemäß dem bekannten Argumentationsmuster des Ziemens, Vermögens und Verwirklichten die unbefleckte Empfängnis.⁴⁹ Zu den Zeitgenossen Gregors gehört auch Hermann von Schildesche OESA († 1357), ebenfalls ein Pariser Augustiner-Sententiar⁵⁰, der in einem etwa 1350 verfassten Traktat ausführlich mit spekulativ-rationalen Argumenten die unbefleckte Empfängnis Mariens einzusehen lehrt. Diese widerspricht weder der Allmacht Gottes noch den Bedingungen der menschlichen Existenz. Der "Defekt" der Erbsünde ist kein internes Naturphänomen, sondern eher ein Zusatz zur Natur aufgrund einer freien Anordnung, die Gott jederzeit aufheben kann.⁵¹ Ulrich Horst kommt aufgrund seiner Durchsicht der wichtigsten Quellen zu dem Ergebnis: "Um die Mitte des [14.] Jahrhunderts hat sich die ehemals geschlossene Abwehrfront der Anti-Immakulisten aufgelöst (...)"⁵² Ein Beispiel für die Lebensbedeutung der Marienfrömmigkeit auf der Wende zum 16. Jahrhundert bietet der Erfurter Augustinereremit Johannes von Paltz († 1511). Ihm geht es um den sicheren Beistand durch Maria auf der Suche des Sünders nach Gnade und Heil. Weil die Jungfrau vor jeder Berührung mit der Sünde bewahrt ist, kann sie auch ihre Verehrer vor Gefahren für Leib und Seele bewahren und den Weg weisen zur Seligkeit

⁴⁸"(...) ad Virginem beatam dicemus quod fuit concepta in originali sicut et aliae mulieres; sed pie credendum est quod quasi statim, postquam fuit in originali concepta, fuit ab originali mundata (...)" (AEGIDIUS ROMANUS, *In 3 Sent.*, dist. 3, q. 1, a. 1, Roma, 1623, S. 97; nach: A.M. GIACOMINI, "L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna", *Sanctus Augustinus: Vitae spiritualis magister*, Bd. 2, Roma: Analecta Augustiniana, 1959, S. 81).

⁴⁹"Ponam [scil. Thomas de Argentina] duas conclusiones: prima est, quod Deus potuit Virginem Matrem praeservare ab originali culpa; secunda, quod hoc congruum fuit et divinam bonitatem decuit; tertio, infero unum corollarium, scilicet de facto Virgo Mater Dei sine peccato concepta fuit" (THOMAS DE ARGENTINA, *In 3 Sent.*, dist. 3, q. 1, nach: A.M. GIACOMINI, "L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna", S. 82).

⁵⁰Sentenzenlesung in Paris 1330/31 oder 1331/32. Siehe A. ZUMKELLER, *Hermann von Schildesche O.E.S.A. († 8. Juli 1357): Zur 600. Wiederkehr seines Todestages*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1957, S. 24–36, 42f. Siehe auch IDEM, *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. (1357)*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1959.

⁵¹"(...) originale peccatum solum consequitur naturam humanam extrinseca ordinatione et libera voluntate Dei (...) Ergo ista propositio clare probata est quod virginem beatam praeservatam esse ab infectione originalis, non repugnat omnipotentiae divinae nec conditioni humanae" ([HERMANN VON SCHILDESCHÉ], *Hermann von Scildis O.S.A. Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae, et Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*, ed. A.W. Zumkeller, [Cassiciacum, Suppl. 4], Würzburg: Augustinus Verlag, 1970, S. 120.85–121.91).

⁵²U. HORST *Dogma und Theologie*, S. 27.

im himmlischen Vaterland.⁵³ Er stützt mit einer Fülle von Argumenten das Gewicht der frommen Überzeugung für die Theologie und für die Lebensbewältigung des Sünders.

2. Erbsünde

Gänzlich außerhalb der wachsenden Übereinstimmung auch innerhalb seines Ordens steht Gregor von Rimini, gegen das Gewicht der frommen Überzeugung und gegen den erheblichen Aufwand an Argumenten. Gregor behandelt die Frage der *immaculata conceptio* im Rahmen der Lehre von der Erbsünde, die er als schweres Verhängnis versteht, denn das *peccatum originale* ist Schuld, ist Strafe für die Schuld und der Grund für alle Schuld. Die Erbsünde ist nicht einfach formal ein Mangel an Ursprungsgerechtigkeit,⁵⁴ sondern ist für Gregor der Einbruch des Bösen, das stets von neuem zu Sünde und Schuld führt, die der Mensch ohne Gottes je aktuelle Gnadenhilfe nicht überwinden kann.⁵⁵ Gemäß Augustin findet sich das entscheidende biblische Prinzip der Erbsündenlehre bei Paulus: „Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen und durch die Sünde der Tod“⁵⁶.

Wenn über die Erbsünde zu handeln ist, geht es nicht um Nebensächliches, das durch kirchliche Bräuche beiseitegeschoben werden kann. Über solche frommen Versuche ist sich Gregor im Klaren: „Viele Kirchen feiern nach alter Gewohnheit das Fest der Empfängnis Mariens mit höchster Ehrfurcht. Da ein solches Fest nicht für Sünder gefeiert wird, kann es erlaubterweise nicht für

⁵³ Das mariologische Hauptwerk ist: JOHANNES VON PALTZ, *De septem foribus seu festis Beatae Virginis* [lateinische Fassung, etwa 1492/1493] – *Die sieben Porten oder Feste der Mutter Gottes* [deutsche Fassung, etwa 1491], in: IDEM, *Werke*, Bd. 3: *Opuscula*, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 4), hrsg. von Ch. Burger, Berlin – New York: De Gruyter, 1989, S. 285–354. Siehe B. HAMM, *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, (Beiträge zur Historischen Theologie, 65), Tübingen: Mohr Siebeck, 1982, S. 101f., 301f.

⁵⁴ So ANSELM VON CANTERBURY, *De conceptu virginali*, 2–3, in: [IDEM], *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1/2, Stuttgart – Bad Cannstatt: F. Frommann, 1984, S. 141–143; angeführt von GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 1, a. 2, ed. Trapp, Bd. 6, S. 182.14–16.

⁵⁵ Zu Gregors Gnadenlehre siehe M. SANTOS NOYA, *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, (Europäische Hochschulschriften. Theologie, 388), Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: Peter Lang, 1990. Übersetzter und kommentierter Text zur Gnadenlehre Gregors: GREGOR VON RIMINI, *Moralisches Handeln und rechte Vernunft*.

⁵⁶ „Per unum hominem peccatum intravit in mundum et per peccatum mors“ (Rm. 5, 12); vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 1, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 176.21–23. Vgl. AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, 3, 18, 51 (PL 32, 1296).

Maria gefeiert werden, wenn sie in Erbsünde empfangen ist”.⁵⁷ Das spricht für die unbefleckte Empfängnis — ist sie unbefleckt empfangen?

Gregor geht das Problem so an, dass er nicht über das Mögliche spekuliert, nicht Denkmöglichkeiten der menschlichen Vernunft erörtert, sondern nach den biblischen Prinzipien fragt, die klare theologische Schlussfolgerungen begründen können.

3. Augustin, Lehrer der Mariologie

Das zutreffende biblische Prinzip zur Mariologie zeigt Augustin an,⁵⁸ es ist wiederum die Aussage zur Erbsünde bei Paulus: “Durch einen Menschen ist die Sünde in die Welt gekommen (...) und so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen (...)” (Rm. 5,12). Diese paulinische Grundlegung wird auch von anderen Gelehrten zitiert, interpretiert — und umgangen. Gregor aber verweigert alle Umgehungen und Aufweichungen des Erbsündenprinzips. Er erläutert: “Sicher ist, dass diese Worte des Apostels nach der Ansicht aller von der Erbsünde zu verstehen sind”.⁵⁹ Außerdem stellt der Apostel fest, dass Christus für alle gestorben ist (vgl. 2. Kor. 5,15), und Gregor fährt ergänzend fort: also auch für die selige Jungfrau; und wenn Christus auch für sie gestorben ist, dann war sie ebenfalls dem Tod verfallen.⁶⁰ Damit ist aufgrund der paulinischen Prinzipien bei aller Ehrfurcht vor der Mutter Gottes die theologische Schlussfolgerung unumgänglich, dass sie mit Erbsünde empfangen ist.⁶¹ Gregor wagt sich des Weiteren vor zu der Annahme, dass sie irgendwann auch Aktualsünden, wenn auch keine Todsünden, begangen haben könnte, wie er mit aller Vorsicht gegen die allgemeine Meinung zu erwägen gibt.⁶² Sowohl im Vergleich zur Position des Augustinerlehrers Ägidius von Rom und erst recht zur Überzeugung

⁵⁷Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, status quaestionis, ed. Trapp, Bd. 6, S. 197.18–23.

⁵⁸Vgl. AUGUSTINUS, *De perfectione iustitiae*, 21, 44 (PL 44, 316); GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 198.19–26.

⁵⁹“Per unum hominem peccatum intravit in mundum (...) et ita in omnes homines pertransiit” [Rm 5, 12, nach Augustin]. Gregor von Rimini: “Certum est (...) quod haec verba Apostoli secundum omnes intelligenda sunt de peccato originali” (*In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 198.25–26).

⁶⁰Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 201.5–10.

⁶¹“(...) mihi [scil. Gregorio] videtur eam [scil. beatam virginem] fuisse cum originali peccato conceptam” (ibidem, S. 198.7–13).

⁶²“(...) cum (...) beata virgo secundum attestationem sanctorum [vor allem Augustins] habuit originale peccatum, consequenter concedendum esse videretur quod aliquod etiam aliquando habuit actuale, licet nullum mortale [scil. peccatum]. (...) Hoc tamen absque assertione et iniuria reverentiae suae [scil. beatae virginis] sic dubitative dixerim [scil. Gregorius]” (ibidem, S. 205.20–25).

der Immakulisten ist Gregor ein Außenseiter, der sich unbequem aber systemgerecht vorwagt zur Annahme von Sünden durch Maria. Nur Christus ist ohne Sünde, wo aber Erbsünde ist, da ist auch aktuelle Sünde, so Gregor mit dem ersten Petrusbrief als biblischem Prinzip⁶³ und mit Augustin als Interpreten.⁶⁴

Die Leitautorität der Schriftauslegung ist erwartungsgemäß Augustin, den Gregor weitläufig ausführt. Unter den vielen Augustinbelegen scheint es aber eine Ausnahme zu geben, die alle angeführten Aussagen zu entwerten droht. Gregor verweist im einleitenden *status quaestionis* auf Augustins *De natura et gratia*, wo es heißt: “Wenn es um Sünde geht, will ich über Maria keine Frage aufwerfen”. Augustin sagt das, so die Argumentation gegen Gregor, weil er sicher dafür hält, dass in Maria keinerlei Sünde gewesen ist, also auch keine Erbsünde.⁶⁵ Das hat zur Folge, dass alle Aussagen über die Sünde die Jungfrau nicht betreffen. Zu den *argumenta principalia quaestionis* geht Gregor auf diese Autorität ein: Augustin spreche nur allgemein von Aktuelsünden, aufgrund dieser Aussage sei aber nicht zu schließen, dass Maria vor ihrer Gottesmatterschaft gänzlich ohne Aktuelsünden geblieben sei. Als Konsens der Doktoren notiert Gregor den terminus a quo der Sündlosigkeit Mariens: seit dem Zeitpunkt der Empfängnis des Gottessohnes⁶⁶ — das ist im Vergleich zur Tradition ein sehr später Zeitpunkt, den Gregor als wahrscheinlich ansieht. Biblische Prinzipien für diese Angabe fehlen allerdings, es treten stattdessen die Auffassungen der Gelehrten ein, denen Gregor aber nur die Denkmöglichkeit — *satis probabiliter* — zugesteht⁶⁷, nicht die Glaubenssicherheit.

Die Auffassung des Duns Scotus wird von Gregor sachgerecht zusammengefasst,⁶⁸ er setzt sich damit auch widerlegend auseinander,⁶⁹ verzichtet selber aber auf alle Spekulationen zum Angemessenen und verbleibt bei den Vorgaben der wenigen aber eindeutigen biblischen *principia* samt deren Auslegung durch “die Heiligen”, das ist faktisch der Kirchenlehrer Augustin. Gregors *discursus theologicus* zur Mariologie beruht auf einem biblischen Prinzip und lässt sich im Ergebnis lapidar und eindeutig zusammenfassen: Maria ist in Erbsünde empfangen.

⁶³“(…) qui [scil. Christus] peccatum non fecit (...)” (1 Petr. 2, 22; nach GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 205.11).

⁶⁴Vgl. AUGUSTINUS, *Contra Julianum*, 5, 15, 57 (PL 44, 815); GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 205.3–25).

⁶⁵Vgl. AUGUSTINUS, *De natura et gratia*, 36, 42 (PL 44, 267); GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, status quaestionis, argumentum quod non, ed. Trapp, Bd. 6, S. 197.9–12.

⁶⁶Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 207.15 – S. 208.7.

⁶⁷Vgl. *ibidem*, S. 207.22.

⁶⁸Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 2, a. 1, ed. Trapp, Bd. 6, S. 202.14–36.

⁶⁹Vgl. *ibidem*, S. 203.15 – S. 205.3.

TEIL III. DIE GEGENPROBE — ÜBERZEUGUNG ODER METHODE?

1. Ungetauft gestorbene Kinder

Gregor fügt seiner konsequenten Erbsündenlehre eine weitere Herausforderung hinzu: Was geschieht mit jenen Kleinkindern, die ungetauft versterben und deshalb ihrer Erbsünde überlassen bleiben? Erleiden sie, die noch von keiner eigenen Sünde wissen, auch die Strafe der Sinnesqualen für die Erbsünde, in der sie gezeugt und empfangen sind?⁷⁰ Petrus Lombardus schreibt nach Gregors Auskunft die allgemeine Auffassung fest: Kinder, die in Erbsünde sterben, erfahren keine Strafe außer dem dauernden Entzug der Gottesschau.⁷¹ Sie erleiden also die *poena damni*, aber nicht die *poena sensus*. Gegen die *communis opinio* vertritt Gregor von neuem eine Außenseiterposition, für die er mit Nachdruck seinen Augustin stark macht, in diesem Falle mehrheitlich Pseudoaugustin. Die entscheidende Stelle entstammt dem Glaubenskatechismus *De fide ad Petrum*, dessen Autor nicht Augustin, sondern Fulgentius von Ruspe (533) ist, der dem rechtgläubigen Christen einschärft: „Halte mit aller Kraft und ohne jeden Zweifel daran fest, dass nicht nur die im Besitz der Vernunft Verstorbenen, sondern auch die Kinder, wenn sie im Mutterleib oder nach der Geburt ohne Taufsakrament sterben, gestraft werden mit der ewigen Feuerstrafe“.⁷² Der mildernde Einwand gegen diese unerbittliche Ansage gehört bereits zur theologischen Tradition und wird sich auch in Zukunft behaupten: Augustin habe sich hier exzessiv geäußert, um sich soweit wie möglich von einer häretischen Position abzusetzen. Man muss, so heißt es, darauf achten, gegen wen die Väter reden und was ihre Intention ist.⁷³ Gregors Entgegnung lautet: Falsches kann man nicht mit Falschem widerlegen. Wenn Augustin einschärft „firmiter esse credendum“, darf man nicht behaupten, er meine nicht, was er sagt.⁷⁴

⁷⁰“Utrum decedentes cum solo originali puniantur aliqua poena sensus” (GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 209ff).

⁷¹Vgl. PETRUS LOMBARDUS, *2 Sent.*, dist. 33 cap. 2, 5; GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 210.7ff).

⁷²“Firmissime (...) tene et nullatenus dubites non solum homines iam ratione utentes, verum etiam parvulos qui, sive in uteris matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur sive iam de matribus nati sunt, sine sacramento sacri baptismatis (...) de hoc saeculo transeunt, ignis aeterni supplicio puniendos. Quia, etsi peccatum propriae actionis nullum habuerunt, originalis tamen peccati damnationem carnali conceptione traxerunt” (FULGENTIUS VON RUSPE, *De fide ad Petrum*, 27, 70 [PL 40, 774], nach: GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 211.4–10).

⁷³Das excessive-Argument greift etwa Scotus auf mit Berufung auf Bonaventura. Vgl. JOHANNES DUNS SCOTUS, *Ordinatio* II, dist. 33 q. un, ed. Studio et Cura Commissionis Scotisticae, Bd. 8, S. 364–365, Nr. 13. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 211.14–18.

⁷⁴Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 211.19–24.

2. Augustin, Lehrer der Erbsünde

Mit aller Konsequenz belegt und verteidigt Gregor die Androhung der Leibesstrafe für erbsündlich verstorbene Kinder, trägt alle möglichen Belege zusammen, findet auch Gregor d.Gr. als Zeugen,⁷⁵ vor allem aber Augustin, der eben auch Pseudoaugustin ist, doch es fehlt das *principium* der Schrift. Allenfalls findet Gregor bei Augustin einen Schriftbeleg gegen die Annahme eines dritten, neutralen Ortes zwischen Himmel und Hölle, der die ungetauften Kinder aufnimmt. Im Gleichnis vom Weltgericht (Mt. 25,3ff) spricht Jesus nur von den Orten zu seiner Linken oder Rechten, einen Mittelort nennt er nicht.⁷⁶ Ein tragendes biblisches Prinzip für die Annahme eines sinnlichen Strafleidens der Kinder kann Gregor aber nicht beibringen.

Dieser Befund führt zu folgendem Ergebnis: Gregor nimmt eine strikte Textexegese und genaue Analyse der Position Augustin vor, an deren Ergebnis er nicht rütteln lässt. Auch wenn Gregor zugesteht, dass Augustin eine sehr milde Körperstrafe konzidiert,⁷⁷ so kennt er keine Augustinstelle, die aussagt, ungetauft verstorbene Kinder würden nicht die Sinnesstrafe erleiden oder nur mit Verdamnis bestraft werden.⁷⁸ Augustin ist eindeutig, wie Gregor anhand seiner gesammelten Belege anzeigt. Die gründliche Analyse der Autoritäten gehört zu den Erfordernissen der theologischen Methodik.

Methodisch entscheidend aber ist der kurze, doch enthüllende Schluss der Quaestio, der deutlich macht, dass ohne biblische Prinzipien ein gesichertes und damit bindendes Diskursergebnis nicht zu erzielen ist:

Weil ich [Gregor] keinen Teil dieser Quaestio von der Kirche ausdrücklich determiniert sehe, mir aber erschreckend erscheint, die Autorität der Heiligen zu verneinen, und umgekehrt es nicht sicher ist, der allgemeinen Meinung und dem Konsens unserer Magister zu widerstehen, deshalb ziehe ich keine Meinung vor und überlasse die Entscheidung darüber dem Leser.⁷⁹

Das ist überraschend angesichts des Analyseaufwandes, den Gregor betrieben hat und ist dennoch nicht überraschend. Er bleibt bei den Entscheidungen seiner theologischen Methodenlehre, die er im Prolog entwickelt hat. Die Wissenschaftslehre, die er dem Werk des "Philosophen" entnimmt, ist

⁷⁵ Vgl. *ibidem*, S. 215.18ff.

⁷⁶ Vgl. AUGUSTINUS, *Sermo* 294, 3, 3 (PL 38, 1337); vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 214.1ff.

⁷⁷ Vgl. AUGUSTINUS, *Enchiridion*, 23, 93 (PL 40, 275); GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 210.19–22, S. 216.29–32.

⁷⁸ Vgl. GREGOR VON RIMINI, *In 2 Sent.*, dist. 30–33, q. 3, ed. Trapp, Bd. 6, S. 215.14–17.

⁷⁹ "Quia tamen huius quaestionis non vidi partem aliquam expresse determinatam ab ecclesia et tremendum mihi videtur negare auctoritatem sanctorum, econtra etiam non est tutum contraire communi opinioni et consensioni magistrorum nostrorum, idcirco neutri parti alteram praeferens diiudicationem earum lectori relinquo" (*ibidem*, S. 218.16–20).

konzentriert auf die analoge Anwendung für die Theologie und ihre Methode. Wie für alle Wissenschaften erforderlich, verfügt auch die Theologie über Prinzipien, diese aber sind nicht evident zugänglich, sondern verlangen den *assensus* des Glaubens. Daraus folgt, dass die Schrift als Prinzipiengrundlage die Theologie begründet, so dass deren Diskursverfahren zu bindenden Ergebnissen führen können. Ohne belastbare Schriftprinzipien hingegen führen Diskurse nur zu Meinungen, auch wenn man diese mit Nachdruck und ausgewiesen mit den Autoritäten der Heiligen vertritt. Für Maria gibt es die Schriftprinzipien und deshalb gilt, dass sie mit Erbsünde empfangen ist und der Erlösung durch Christus bedarf — gegen den Druck durch die Argumente der frommen Überzeugung. Für die Kinder gibt es diese Prinzipien nicht und deshalb muss die Frage der Erbsündenstrafe unentschieden bleiben. Dieses Unentschieden hat aber nicht verhindert, dass Gregor als *tortor infantium* verspottet werden konnte.

BIBLIOGRAPHIE

Quellenliteratur

- AEGIDIUS ROMANUS, *In primum librum Sententiarum*, Venetiis, 1521.
- ANSELM VON CANTERBURY, *S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi opera omnia*, ed. F.S. Schmitt, Bd. 1–2, Stuttgart – Bad Cannstatt: F. Frommann, 1968–1984.
- ANSELM VON CANTERBURY, *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, PL 159, 301–318.
- ARISTOTELES, *Analytica posteriora*.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*.
- ARISTOTELES, *Topica*.
- AUGUSTINUS, *Contra Epistolam Manichaei quam vocat Fundamenti*, PL 42, 173–206.
- AUGUSTINUS, *Contra Julianum haresis pelagiana defensorem*, PL 44, 650–820.
- AUGUSTINUS, *De doctrina christiana*, PL 34, 15–122.
- AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, PL 32, 1221–1310.
- AUGUSTINUS, *De natura et gratia ad Timasium et Jacobum contra Pelagium*, PL 44, 247–290.
- AUGUSTINUS, *De perfectione iustitiae hominis*, PL 44, 291–318.
- AUGUSTINUS, *De Trinitate*, PL 42, 819–1098.
- AUGUSTINUS, *De utilitate credendi ad Honoratum*, PL 42, 65–92.
- AUGUSTINUS, *Enchiridion ad Laurentum sive De fide, spe et charitate*, PL 40, 231–290.

- AUGUSTINUS, *Sermones ad populum omnes classibus quator nunc primum comprehensi*, PL 38.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistula 174: Ad Canonicos Lugdunenses de conceptione S. Mariae*, PL 182, 332–336.
- BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke. Lateinisch/deutsch*, hrsg. von G.B.Winkler, Bd. 1–10, Innsbruck: Tyrolia, 1992–1999.
- [EADMER VON CANTERBURY], *Tractatus de conceptione B. Mariae Virginis*, PL 159, 301–318.
- FULGENTIUS VON RUSPE, *De fide ad Petrum sive de regula verae fidei*, PL 40, 753–780.
- [GREGOR VON RIMINI], *Gregorii Ariminensis OESA Lectura super Primum et Secundum Sententiarum*, edd. A.D. Trapp, V. Marcolino, T. 1–7 (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 6–12), Berlin: De Gruyter, 1979–1987.
- [GREGOR VON RIMINI], *Gregorii de Arimino OSA Registrum Generalatus 1357–1358*, ed. A. de Meijer, (Fontes Historiae Ordinis Sancti Augustini I, 1), Romae: Institutum Historicum Augustinianum, 1976.
- [GREGOR VON RIMINI], *Gregorius Ariminensis super primo et secundo sententiarum*, Venetiis: Lucas Antonius de Giunta, 1522.
- GREGOR VON RIMINI, *Moralisches Handeln und rechte Vernunft*, ed. I. Mandrella, (Herders Bibliothek der Philosophie des Mittelalters, 22), Freiburg – Basel – Wien: Herder, 2010.
- [HERMANN VON SCHILDESCHKE], *Hermanni de Scildis O.S.A. Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem sanctae Ecclesiae, et Tractatus de conceptione gloriosae virginis Mariae*, ed. A.W. Zumkeller, (Cassiciacum, Suppl. 4), Würzburg: Augustinus Verlag, 1970.
- [JOHANNES DUNS SCOTUS], *Doctoris Subtilis et Mariani B. Ioannis Duns Scoti Ordinis Fratrum Minorum opera omnia*, ed. Studio et Cura Commissionis Scotisticae, Bd. 1–21, Civitas Vaticana: Typis Vaticanis, 1950–2013.
- [JOHANNES DUNS SCOTUS], *R.P.F. Joannis Duns Scoti, doctoris subtilis, oridinis minorum, opera omnia*, ed. L. Wadding, Bd. 1–12, Lugduni: Durand, 1639.
- JOHANNES VON PALTZ, *Werke*, Bd. 3: *Opuscula*, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 4), hrsg. von Ch. Burger, Berlin – New York: De Gruyter, 1989.
- PETRUS LOMBARDUS, *Quattuor Libri Sententiarum*.
- THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae*.

Sekundärliteratur

- AROSIO, M., *La mariologia di san Bernardo* (Cattedra Marco Arosio, 2), Roma: Ateneo Pontificio Regina Apostolorum – IF Press, 2016.
- BERMON, P., “La Lectura sur les deux premiers livres des Sentences de Grégoire de Rimini O.E.S.A. (1300–1358)”, *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard: Current Research*, ed. G.R. Evans, Bd. 1, Leiden: Brill, 2001, S. 267–285.

- BERMON, P., *L'assentiment et son objet chez Gregoire de Rimini*, (Études de Philosophie Médiévale, 93), Paris: Vrin, 2007.
- COURTH, F., *Mariologie*, (Texte Zur Theologie. Dogmatik, 6), Graz: Verlag Styria, 1991.
- ECKERMANN, W., *Wort und Wirklichkeit: Das Sprachverständnis in der Theologie Gregors von Rimini und sein Weiterwirken in der Augustinerschule*, (Cassiciacum, 33), Würzburg: Augustinus-Verlag, 1978.
- GIACOMINI, A.M., "L'Ordine Agostiniano e la devozione alla Madonna", *Sanctus Augustinus: Vitae spiritualis magister*, Bd. 2, Roma: Analecta Augustiniana, 1959, S. 77–124.
- HAMM, B., *Frömmigkeitstheologie am Anfang des 16. Jahrhunderts: Studien zu Johannes von Paltz und seinem Umkreis*, (Beiträge zur Historischen Theologie, 65), Tübingen: Mohr Siebeck, 1982.
- HOENEN, M.J.F.M., "Die Lehre von der scientia Dei im Sentenzenkommentar des Hugolin von Orvieto OESA", *Hugolin von Orvieto: Ein spätmittelalterlicher Augustinertheologe in seiner Zeit*, hrsg. von W. Eckermann, B.U. Hucker, Cloppenburg: Runger, 1992, S. 71–83.
- HORST, U., *Dogma und Theologie: Dominikanertheologen in den Kontroversen um die Immaculata Conceptio*, (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 16), Berlin: Akademie Verlag, 2009.
- MARCOLINO, V., "Der Augustinertheologe an der Universität Paris", *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H.A. Oberman, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 20), Berlin: De Gruyter, 1981, S. 127–194.
- PELIKAN, J., *Mary Through the Centuries: Her Place in the History of Culture*, New Haven: Yale University Press, 1996 (deutsch: *Maria: 2000 Jahre in Religion, Kultur und Geschichte*, übers. von B. Schellenberger, Freiburg: Herder, 1999).
- SANTOS NOYA, M., *Die Sünden- und Gnadenlehre des Gregor von Rimini*, (Europäische Hochschulschriften. Theologie, 388), Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: Peter Lang, 1990.
- SCHULZE, M., *Von der Via Gregorii zur Via Reformationis: Der Streit um Augustin im späten Mittelalter*, Diss. theol. (masch), Tübingen 1980.
- SIMON, W., "Eine neue Quelle zur Augustinrezeption Gregors", *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H.A. Oberman, (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 20), Berlin: De Gruyter, 1981, S. 301–310.
- SÖLL, G., *Mariologie*, (Handbuch der Dogmengeschichte, 3/4), Freiburg: Herder, 1978.
- WENDLAND, V., "Die Wissenschaftslehre Gregors von Rimini in der Diskussion", *Gregor von Rimini: Werk und Wirkung bis zur Reformation*, hrsg. von H.A. Oberman,

(Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, 20), Berlin: De Gruyter, 1981, S. 241–300.

ZUMKELLER, A., *Hermann von Schildesche O.E.S.A. (†8. Juli 1357): Zur 600. Wiederkehr seines Todestages*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1957.

ZUMKELLER, A., *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche O.E.S.A. (1357)*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1959.

GREGORY OF RIMINI:
SCIENCE, THEOLOGY AND PIETY.
THE CONTROVERSY ABOUT THE ORIGINAL SIN
IN MARIA AND UNBAPTIZED CHILDREN

S U M M A R Y

Gregory of Rimini († 1358) is one of the most significant Augustinian theologians from the theology school of the university of Paris. His commentary on the first two Sentences books of Peter Lombard is passed on to us. He distinguished himself through consequential thinking in connection with Aristoteles and Augustine. He adopts Aristoteles' scientific doctrine that all knowledge must be proven on the basis of evident principles. Theology cannot fulfill these requirements because its principles are based on the holy belief in the word of God. Theological deductions are systematic, logically ensured results based on the necessity for religious truths found in the Bible. Gregory's theological methodology is based on the controversial issue as to whether the Virgin Mary was conceived in the womb without any original sin. The pious at the time worshipped Mary as unblemished, free from all sin, mother of God. Gregory strictly objects to this. The basis for this piety is not to be found in the Bible, evermore so is the evident principle that all of mankind are cast under the law of original sin, which includes Mary.

Gregory writes that original sin, in reference to Augustine's thinking, is a deep invasion of evil into the nature of mankind, which entails the punishment of God on the spirit and the senses when humans die without having being baptized. The matter in question is: do the senses of an infant also get punished when it dies in utero or shortly after birth, without having been baptized?

The gentle-hearted pious man resists this way of thinking, but Gregory follows Augustine and insists on the punishment of the senses, also for unbaptized children.

This is not founded on any biblical principles, which means that Gregory ultimately has to remain with the rules of his theological methodology: without any biblical principles there are convictions, but no binding theological outcomes.

SCHLÜSSELWORTE: Methode der Theologie, Aristotelische Wissenschaftslehre, Prinzipien der Wissenschaft, Glaube und Wissenschaft, Glaube und Evidenz, Theologie und Heilige Schrift, Theologie und Kirche, Autorität Augustins, unbefleckte Empfängnis Mariens, Erbsünde, ungetaufte Kinder

KEYWORDS: method of theology, Aristotelian method of science, principles of science, faith and science, faith and evidence, theology and Holy Scripture, theology and Church, authority of Saint Augustin, immaculate conception of Virgin Mary, original sin, unbaptised children

Mikhail Khorkov

Russian Academy of Sciences, Institute of Philosophy, Moscow

ERFURT CARTHUSIAN TREATISES
OF THE FIFTEENTH CENTURY
ON MYSTICAL THEOLOGY:
ECHOES OF CONTROVERSIES WITHIN
THE CARTHUSIAN ORDER, OR EVIDENCE
OF A DIALOGUE WITH NICHOLAS OF CUSA?*

Carthusian treatises on *theologia mystica* occupy a special place in a wide variety of fifteenth-century texts dedicated to mystical theology. The reason for this lies not only in their considerable number, but also in the diversity of positions presented in them, to which some prominent contemporaries, for example, Nicholas of Cusa, had to respond to critically. As a result of these opinion differences, historically remarkable controversies arose. They developed primarily in the context of the observant monastic reform of the fifteenth century and were predominantly structured around the themes and issues that emerged from the growth of a new late medieval spirituality. The present study aims to demonstrate main differences in these partly forgotten controversies on wisdom and mystical theology, which are reflected in texts, composed by some German Carthusians and their opponents during the fifteenth century. In particular, this study is an attempt to answer the following questions: how did the most representative discussion participants justify their positions, and on what did their justifications depend? On which theoretical principles they were based? Finally, what was the spiritual and intellectual ideal behind them?

In order to define the topic of this study precisely, it should be noted that the concepts of mystical theology of the Erfurt Carthusians lies at its heart. The

*The paper is based on studies supported in 2016–2017 by MWK-Fellows COFUND Fellowship Programme (this project receives funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska Curie grant agreement No. 665958), in 2017–2018 by the Fellowship Programme of the Polish Institute of Advanced Studies, Polish Academy of Sciences (PIASt PAN), and in 2019–2020 by Johan Peter Falck Fellowship Programme of the Swedish Collegium for Advanced Study (SCAS).

reason for this choice is, first of all, that it is impossible to consider in detail in a small paper all positions and all fifteenth-century texts on mystical theology, even if only those attributed to the Carthusian authors. Secondly, there are still relatively few studies dedicated to the Erfurt Carthusians. Compared to such well-known Carthusians as Denis the Carthusian (Dionysius van Rijkel) and Nicholas Kempf (from the Charterhouse Gaming in Lower Austria), whose works have been repeatedly studied by researchers of the late Middle Ages, the texts of the Erfurt Carthusians have until recently received less attention. Paradoxically, it also happens when they are already critically edited, as it is the case, for example, with the treatise on mystical theology written by the Erfurt Carthusian Jacob de Paradiso.¹ Yet many texts from the Erfurt Charterhouse have been overlooked since they were not published. For example, it can be said about most of the writings of John de Indagine (alias Johannes Hagen).²

Despite this situation, they do not deserve such treatment. Their content argues in favour of a fresh consideration, as does the historical context of the development of mystical theology in the fifteenth century in which they were written. In general, it can be noted that after the condemnation of Meister Eckhart in 1329, the rationalistic-metaphysical foundations of his speculative mysticism were completely revised in the fourteenth and fifteenth centuries and reinterpreted in the direction of a more affective understanding of mysticism. This reinterpretation tendency proves to be particularly radically affective and irrationalistically oriented in the works on mystical theology of the Erfurt Carthusians of the fifteenth century, who, apparently following Jean Gerson, proposed an irrationalist-affective interpretation of the mystical theology of Pseudo-Dionysius the Areopagite. So, it is not surprising that their position

¹JAKUB Z PARADYŻA, *Opuscula inedita*, edited by S.A. Porębski, (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, 5), Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1978, p. 249–312.

²About John de Indagine, see: J. KLAPPER, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts*, vol. 1: *Leben und Werk*, (Erfurter Theologische Studien, 9), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1960; vol. 2: *Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen*, (Erfurter Theologische Studien, 10), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1961; H. RÜTHING, "Jean Hagen de Indagine," *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 8, Paris: Beauchesne, 1973, cols. 543–552; D. MERTENS, "Hagen, Johannes," *Verfasserlexikon*, edited by K. Ruh, vol. 3, Berlin – New York: De Gruyter, 1981, p. 388–398; E. KLEINEIDAM, "Die Theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts. Versuch einer Einheit der Theologie," *Miscellanea Erfordiana*, edited by E. Kleineidam, H. Schürmann, (Erfurter Theologische Studien, 12), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1962, p. 247–271; M. EIFLER, "Ut non solum mihi, sed aliis prodesset mea lectio. Autographe und Unika des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen in einer Weimarer Handschrift," *Katalogisierung mittelalterlicher Handschriften. Methoden und Ergebnisse*, edited by B. Wagner, (Das Mittelalter, 14/2), Berlin: Akademie Verlag, 2009, p. 70–87; S. METZGER, "The Manuscripts of Writings by Ioannes Hagen de Indagine, O.Cart.," *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 50 (2008), p. 175–256.

eventually attracted critical attention of such a follower of rationalist mysticism as Nicholas of Cusa.

Nicholas of Cusa's active contacts with the Erfurt Carthusians and his discussions with them on monastic reform and mystical theology most likely began during his legation journey to Germany (1451–1452) when he visited Erfurt, where he stopped for almost two weeks, from May 29 to June 9, 1451.³ It is known that he met there two leading Carthusians (Jacob de Paradiso and John de Indagine) and discussed with them a series of questions that seem to concern not only practical issues of the observant monastic reform, but also theoretical problems of nature of mystical experience, contemplation, meditation, and role of philosophy (especially ancient philosophy, first of all, Plato and Aristotle) for a contemplative religious life. At least the writings of the participants of this meeting, written around 1450–1451, suggest that such a dialogue could actually take place. These texts clearly emphasize the positions of the parties, which have surprisingly many similarities but at the same time show considerable differences.

In the case of Nicholas of Cusa, this is a series of texts written in the Marches, Central Italy, during the summer of 1450 and known as *De idiota* dialogues,⁴ while in connection with Jacob de Paradiso and John de Indagine I mean their treatises on mystical theology. To the extent of our current knowledge, Jacob de Paradiso's only treatise on mystical theology seemed to have originally been two different texts; as mentioned above,⁵ it has already been critically edited. John de Indagine wrote at least two versions of the text under the title *De mystica theologia*. In the first version of this treatise, which is preserved as part of the Weimar manuscript, Herzogin Anna Amalia Bibliothek (HAAB), Q 50, ff. 1r–60v, John de Indagine himself reports that he wrote this text around 1451.⁶ The second version has been preserved in a manuscript from the Archbishop's Academic Library in Paderborn.⁷ It has recently been published thanks to the

³E. KLEINEIDAM, *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, vol. 1: *Spätmittelalter 1392–1460*, (Erfurter Theologische Studien, 14), Leipzig: St. Benno-Verlag, ²1985, p. 192; *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, edited by E. Meuthen, H. Hallauer, vol. 1, Hamburg: Meiner, 1996, p. 921–926; J. KOCH, “Das Itinerar der Legationsreise 1451/52,” IDEM, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, (Untersuchungen zu Cusanus-Texte, IV. Briefe, 1. Sammlung), Heidelberg: Winter, 1948, p. 123–124.

⁴K. FLASCH, *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, ³2008, p. 251.

⁵JAKUB Z PARADYŽA, *Opuscula inedita* (see footnote 1).

⁶Erfurt, Bistumsarchiv, Ms. Hist. 1, ff. 257v; 336v–338r; J. KLAPPER, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen*, vol. 2, p. 132, 145.

⁷IOANNES DE INDAGINE, *Tractatus de mystica theologia*, Ms. Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, Cod. 118, ff. 162vb–173va.

remarkable efforts of Stephen Metzger.⁸ The more or less precise chronological framework for writing this version of the treatise is not very clear but, taking into account John de Indagine's usual way of writing texts that was associated with the compilation of lengthy extracts for each topic, there is no reason to treat it as one earlier than the Weimar version. At least the concepts formulated in it can hardly be considered as having been derived from earlier ideas than those found in the Weimar version. The work on both versions probably lasted for many years almost in parallel, and most likely with some interruptions. In addition to the long treatises on mystical theology attributed to John de Indagine, a number of smaller fragments, devoted to the same topic and preserved among his manuscripts, should also be considered. For example, in the Russian State Library in Moscow, a four-page fragment on mystical theology (*De mystica theologia*) has been preserved as a part of the extensive manuscript Fonds 201, No. 35 (old shelf mark H 135 of the Erfurt Carthusian Library), ff. 157r–158v. This text is written in the hand of John de Indagine; it is not easy to read because of his extremely illegible handwriting.⁹ The anticipated connections between this fragment and other versions of his treatises on mystical theology are as yet unclear and require further investigation.¹⁰

It may seem astonishing that no researcher to date has envisaged a connection between the works of Nicholas of Cusa and the Erfurt Carthusians written around 1450. For some inexplicable reason, Cusanus' legation journey of 1451–1452 to Germany and his work on the text of the *De idiota* dialogues shortly

⁸ IOANNES DE INDAGINE, "Tractatus de mystica theologia," edited by S. METZGER, *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to K. Emery, Jr.*, edited by R. Hofmeister Pich, A. Speer, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 125), Leiden: Brill, 2018, p. 636–674.

⁹ About John de Indagine's handwriting, Paul Lehmann noticed the following in his catalogue, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, vol. 2: *Bistum Mainz: Erfurt*, edited by P. Lehmann, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928 (reprint 1969), p. 264: "Hic libellus manu Joannis Indaginis illegibiliter omnino scriptus e loco amotus est, quia nullius utilitatis."

¹⁰ Erfurt, Bistumsarchiv, Ms. Hist. 6, ff. 116v–117r; *Mittelalterliche Bibliothekskataloge*, vol. 2, p. 426; *Abendländische Handschriften des Mittelalters und der frühen Neuzeit in den Beständen der Russischen Staatsbibliothek (Moskau)*, edited by D. Barow-Vassilevitch, M.-L. Heckmann, Wiesbaden: Harrassowitz, 2016, p. 206–213; M. KHORKOV, "Mystische Theologie zwischen Universität und Kartäuserkloster (Fonds 201, Nr. 35 der Russischen Staatsbibliothek, Moskau)," *Deutsch-russische Kulturbeziehungen in Mittelalter und Neuzeit. Aus abendländischen Beständen in Russland*, edited by N. Ganina, K. Klein, C. Squires, J. Wolf, (Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Sonderschriften, 49 / Deutsch-russische Forschungen zur Buchgeschichte, 4), Erfurt: Verlag der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt in Kommission bei Franz Steiner Verlag, 2017, p. 193–199; S. METZGER, "A Few More Manuscripts of Ioannes de Indagine, O.Cart.," *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 58 (2016), p. 447–452.

before it were supposed to belong to different narratives, not to the same story, although in reality they undoubtedly form the same story. As a result, in the vast majority of studies on his biography, the separation between work on the text of the *De idiota* dialogues and the legation journey to Germany is a common stereotype. The researchers also never paid enough attention to the visit of Nicholas of Cusa to Erfurt, although the stay in this city was obviously one of the longest and most important throughout the whole journey. As an exception, one could only mention publications devoted to the local history of Erfurt in the fifteenth century.¹¹ However, they do not change the prevailing historiographic situation. That is why for general interpretations of Cusanus' life and work, the later debates between Nicholas of Cusa and the Benedictine monks of Tegernsee have been studied in more detail and were always of far greater importance than his controversies with the Erfurt Carthusians, although, based on the date of Cusanus' stay in Erfurt, they took place much later than his contact with the Erfurt Carthusian monks.

First and foremost, it should be noted that in all above-mentioned writings, the attention of their authors is focused on the figure of the wise Layman. There are many publications on what this figure might mean in the *De idiota* dialogues of Nicholas of Cusa from theoretical and historical points of view.¹² I will not go into their detailed analysis here because, in my opinion, they often not only give very abstract answers, but also formulate their research questions in an extremely abstract way. Apparently, this is the case because they do not take into account the specific historical context of Cardinal Cusanus' life around 1450. Of course, one can find many common elements between understanding the new role of the laity in the *devotio moderna* or in the literature of Italian humanism, and these elements are not completely meaningless for systematic or comparative research studies.¹³ However, they are still of little help to us in finding a clear answer to the question of why Nicholas of Cusa wrote his

¹¹ W. MÄGDEFRAU, *Kaiser und Kurfürsten im späten Mittelalter. Thüringen und das Reich von Friedrich dem Streitbaren bis Maximilian I.*, (Thüringen gestern und heute, 13), Erfurt: Frisch, 2001, p. 69–70; E. KLEINEIDAM, *Universitas Studii Erffordensis*, vol. 1, p. 192.

¹² H.G. SENGER, *Nikolaus von Kues: Leben — Lehre — Wirkungsgeschichte*, Heidelberg: Winter, 2017, p. 50; R. STEIGER, "Einleitung," NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über die Weisheit*, Lateinisch-deutsche Parallelausgabe, edited and translated into German by R. Steiger, (Philosophische Bibliothek, 411 / Schriften des Nikolaus von Kues, 1), Hamburg: Meiner, 1988, p. X–XVIII.

¹³ For some such studies see: NICHOLAS OF CUSA, *The Layman on Wisdom and the Mind*, translated, with an introduction and notes, by M.L. Führer, (Renaissance and Reformation Texts in Translation, 4), Ottawa: Dovehouse Editions, 1989, p. 12–16; MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, translated, with an introduction and commentary, by A. Kijewska, (Ad Fontes, 7), Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008, p. 15–33; H.G. SENGER, *Nikolaus von Kues*, p. 49–53, 123–126.

De idiota dialogues in the summer of 1450, when he was preparing to travel to Germany, not earlier and not later. But when we read the texts of the Erfurt Carthusians, which were written around 1450, the answer becomes immediately clear. And, of course, one must not forget that when dealing with the Erfurt Carthusian monks, Nicholas of Cusa pursued not only theoretical but also (and mainly) ecclesiastical and political goals: he wanted to gain their support for his plans of an observant monastic reform, which should be implemented in the country where a large part of the clergy adhered to anti-Papal or conciliarist positions at that time. Therefore, the legation journey of Nicholas of Cusa to Germany must have been extremely difficult and even dangerous, so that during the summer of 1450 he had to prepare for it very carefully. In other words, in the summer of 1450 Nicholas of Cusa simply did not have the opportunity for a peaceful and relaxing “philosophical” vacation in the sunny summer Italian province, despite many of our contemporary authors¹⁴ believing that this was the case.

So, what distinguishes the position of the Erfurt Carthusians which so attracted the attention of Nicholas of Cusa? In their view, the Layman is much better equipped to understand wisdom than learned theologians and philosophers since he is humbler than learned people. For example, this idea is frequently repeated in the treatise on mystical theology by Jacob de Paradiso, who was one of the leaders of the Erfurt Carthusian monastery during the visit of Nicholas of Cusa to Erfurt. Here are some of his typical formulations of this idea:

Et sic quilibet etiam laicus vel mulier potest mentem suam liquefacere in amore Dei;¹⁵ [...] ut omnes mundi sapientes confutet, cum vetula vel rusticus pasquarius ad istius sapientiae consurrectionem perfecte possit attingere, dum tamen praedicto modo se praeparet, quod nulla philosophica scientia nec moralis industria apprehendit;¹⁶ [...] per idiotas a me repletos divina sapientia docui.¹⁷

It should also be noted that, in connection with the discussion of what kind of people are more likely to attain wisdom, a clear emphasis on the great importance of female mysticism is quite characteristic for the mystical theology of Jacob de Paradiso in general. He greatly appreciates it and devotes many enthusiastic pages of his treatise to it. Here are just a few examples that clearly illustrate this trend:

¹⁴K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, p. 251.

¹⁵JAKUB Z PARADYŽA, *Opuscula inedita*, p. 270, l. 12–14.

¹⁶Ibidem, p. 275, l. 5–9.

¹⁷Ibidem, p. 284, l. 29–30.

De quibusdam mulieribus hac theologia mystica inebriatis;¹⁸ Ideo dicitur devotus femineus sexus a beato Gregorio seu Augustino;¹⁹ [...] Deus in confusionem sublimium, qui sibi videntur alicuius momenti esse, gratiam suam cumulatus infundit in sexu contemptibilem, scilicet in femineum, scilicet in praedictas sanctas: Dorotheam, Catharinam, Brigittam de Suecia, contemporaneam praedictis, Gertrudam de Lipczk, coevam Hedvigis, Elisabeth, Hedvigem eius cognatam et alias in Almania;²⁰ Sic per feminas fragiles et ignorantes mea sapientia dotatas, in confusionem temeritatis docebo;²¹ Ideo dicitur devotus femineus sexus, cuius perspicua ratio est, quia actus actionum sunt in patiente praedisposito.²²

Obviously, this influential Carthusian monk was the cause of the tremendous wealth of writings by medieval female mystics in the library of the Erfurt Charterhouse, both in German and Latin, which has recently attracted great attention of researchers.²³ Therefore, it is difficult to me to agree with the position of Jarosław Stoś, who sees the mystical theology of Jacob de Paradiso as an expression of an integrative medieval Carthusian monastic spirituality that combines extremely affective and moderate positions.²⁴ He argues that other Carthusians, including inexplicably Nicholas Kempf, are considered to be defenders of a different, extremely affective position. According to this approach, the Parisian chancellor Jean Gerson is credited with holding a moderate position, without giving an explanation what is actually meant in this case under a “moderate” position. At the same time, the very atypical “mystical feminism” of Jacob de Paradiso is completely ignored. Of particular significance is that this “feminist” tendency is already peripheral in the writings of John de Indagine,²⁵ while it is

¹⁸ Ibidem, p. 277, l. 4–5.

¹⁹ Ibidem, p. 277, l. 12–13.

²⁰ Ibidem, p. 284, l. 11–18.

²¹ Ibidem, p. 284, l. 30–32.

²² Ibidem, p. 288, l. 4–6.

²³ B. NEMES, “Ein wieder Aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg *Lux Divinitatis*,” *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 137 (2008), p. 354–369; IDEM, “Mechthild im Mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des ‘Fließenden Lichts der Gottheit’ und seiner lateinischen Übersetzung,” *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 142 (2013), p. 162–189; A. MÄRKER, *Das “Prohemium longum” des Erfurter Kartäuserkatalogs aus der Zeit um 1475. Edition und Untersuchung*, vol. 2, (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 35), Bern: Lang, 2008, p. 322.

²⁴ J. STOŚ, “Die Mystische Theologie des Jakob von Paradis,” *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002*, edited by M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, vol. 4, (Mediaevalia. Textos e Estudos, 23), Porto: Universidade do Porto edições, 2004, p. 367–380; IDEM, *Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1997.

²⁵ The manuscript Erfurt, Bistumsarchiv, Ms. Hist. 1, ff. 240v–241v, contains e.g. an interesting text written by John de Indagine with his own hand, in which he describes and evaluates

completely absent in the works of Nicholas of Cusa, even though the motif of the spiritual importance of the laity continues to play a central role in the texts of both thinkers.

Therefore, it is unsurprising that in John de Indagine's writings on mystical theology, he generally holds the same positions as his older Carthusian brother Jacob de Paradiso. In the Paderborn version of his treatise *On Mystical Theology*, he distinguishes three main forms for the attainment of direct knowledge of God, which he also calls "wisdom" — just as Nicholas of Cusa does in his dialogue *Idiota de sapientia* (*The Layman on Wisdom*). It is important to note that not three different modes of wisdom are concerned in all these main forms, but one and indivisible wisdom which John de Indagine has in mind when, at the beginning of a special chapter devoted to wisdom,²⁶ he makes a clear reference to Aristotle's *Metaphysics*²⁷ and *Nicomachean Ethics*:²⁸

Insitum est naturaliter mentibus racionabilibus desiderium sciendi et "omnis homo naturaliter desiderat scire", quia desiderat suam perfectionem, suam propriam actionem et suam beatitudinem que est in visione seu cognicione summi boni. Est igitur triplex adquisicio sapiencie [...].²⁹

Wisdom is unified because it is principle of unification. And this is the only point in which views of Nicholas of Cusa and the Erfurt Carthusian John de Indagine are completely in harmony with each other.

John de Indagine associates the first main form of the reception of wisdom or, so to say, the first way to it, with rational cognition of God through His creation. In his opinion, such a realization is always confined to the weakness of human nature. The best knowledge to which it could lead is the recognition of person's own sinfulness and understanding of the necessity of constant penitential exercise for the forgiveness of sins. The pagan philosophers are thus of the least help since even the best of them, the Platonists, cannot attain the wisdom that Aristotle describes, because their sinful reason can hardly allow them to know truly their own souls and God.³⁰

various representatives of medieval female mysticism. This text is characterized by more restrained evaluations of female mysticism than in the treatise of Jacob de Paradiso; J. KLAPPER, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen*, vol. 2, p. 126.

²⁶ IOANNES DE INDAGINE, *Tractatus de mystica theologia*, cap. 6, Ms. Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, Cod. 118, ff. 166rb–167va, ed. Metzger, p. 648–652. An abbreviated parallel to this passage can also be found in the treatise on mystical theology of Jacob de Paradiso: JAKUB Z PARADYŻA, *Opuscula inedita*, p. 271, l. 1–5.

²⁷ ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 1 (980a21).

²⁸ ARISTOTELES, *Ethica ad Nichomachum*, X, 7 (1177a12–13, 16–17).

²⁹ IOANNES DE INDAGINE, *Tractatus de mystica theologia*, cap. 6, Ms. Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, Cod. 118, f. 166rb, ed. Metzger, p. 648, l. 14–17.

³⁰ *Ibidem*, f. 166rb–166vb, ed. Metzger, p. 648, l. 18 – p. 650, l. 6.

The second way to wisdom is principally reserved for monks, who lead an ascetic life away from all worldly temptations, vanities and worries. At least, it can be concluded on the basis of the description of this form of wisdom which John de Indagine gives in his treatise. The point here seems to be that the ascetic way to wisdom does not teach to learn wisdom through sensual knowledge of natural things, or from controversial and ambiguous writings of secular philosophers, but rather it brings monks to wisdom by the instructions of the holy teachers (*sancti doctores*) in Christian life (“non naturali modo, ut philosophi, sed ut docetur in fide catholica”).³¹

According to John de Indagine, the third way to wisdom (*tercia acquisicio sapientie*) is “the most sublime and excellence” (*sublimior et excellencior*). It targets a relatively small number of people because it is mystical path in the true sense of the word. In this case, the Carthusian understands mysticism as an affective process of the over-rational ecstatic ascent to the summit of the soul:

[...] actualiter sine omni medio disponente animi ad superiora rapit et in dilectionem suam immediate sursum transfert et consurgere actibus extensionibus facit, quae in mistica theologia tradita in apice affective quae est synderisis.³²

Human reason does not help those who follow this path: within the first two main forms, it has already become completely discredited, and within the framework of the third main form, the soul is elevated above the rational faculties of a human being. Therefore, the Carthusian monk describes the third way to wisdom as an “irrational” and “foolish” way:

Et vocat ipsam “irrationabilem”, quia nec ratio ipsam apprehendit neque ratione acquiritur neque inuestigacione studiosa nec etiam utitur ratione in suo usu sed tantum amore amentem vocat, id est, sine mente et intellectu quia nec ipsa in suo exercicio utitur intellectum nec ad ipsam perueniri potest per intellectum sed solum per affectum et amorem ferventissimam; “stultam” vocat, quia sine usu omnimode intellegencie in solo affectu consurgit quam nullus apprehendere potest intellectus.³³

The whole line of argumentation seems here to be clear and unambiguous. Mystical experience is characteristically concerned with the rational faculties of the human soul only at its first primitive stage, where at best it works as bad conscience. Mystical ecstasy as such is affective and irrational, and has nothing in common with intellectual activity. Thus, the subjective-affective psychologized

³¹ Ibidem, f. 166vb, ed. Metzger, p. 650, l. 11–12.

³² Ibidem, ed. Metzger, p. 650, l. 23–26.

³³ Ibidem, f. 167ra, ed. Metzger, p. 651, l. 12–19.

mysticism and universal rational knowledge permanently diverge in completely different directions.

I believe it would be unnecessary to say that such a conceptualization of the nature of wisdom and the manner of reaching it were totally unacceptable to Nicholas of Cusa (as well as it was earlier also completely alien to the Dominican friar Meister Eckhart). But he did not have to argue personally with the stubborn Erfurt Carthusian monk, because the defender of the general position of Nicholas of Cusa in favour of a rational nature of mysticism was found in the same Carthusian order, namely Nicholas Kempf.³⁴ He did not come from Erfurt, but from Strasbourg, and at the beginning of the controversy he had already lived in Austria as a monk at the Charterhouse Gaming, where he was also prior from 1451 to 1458. In his treatise *On Mystical Theology* (*Tractatus de mystica theologia*), he writes that the illuminating light of reason (*illuminacio*) is a necessary condition for gaining the wisdom which human beings acquire through the habitual practice of virtues. When the human mind is enlightened by the light of natural reason and associated with the perfection of virtues, then its intellectual part also becomes receptive to the divine light:

Secunda via, scilicet illuminacionis, sequitur inmediate purgacionem, ut, aere purgato a vaporibus et nubibus, lumen sequitur et, remoto obstaculo, intrat lumen solis cenaculum. Ita lumen gracie, ablato peccato, intrat mentis triclinium. Quamvis autem illuminacio solum videtur sonare de intellectualibus virtutibus et cognitionibus, in proposito tamen capienda est illuminacio prout extendit se ad omnes virtutes, sive naturales, sive morales, sive theologicas, tam intellectuales quam morales, quia valde imperfecta est illuminacio que fit solum in intellectu et non sequitur actus vel habitus perficiens affectum, tum quia communiter actus intelligibilis et voluntatis coniunguntur, tum quia magis valet ad propositum sic loqui de illuminacione, prout extendit se ad utramque anime potenciam, scilicet intellectum et affectum. Philosophi enim secuti solum intellectualem illuminacionem, et in ea tanquam summa perfectione quiescentes erraverunt.³⁵

Nicholas Kempf reaffirms his position with numerous references to the Platonic and Neo-Platonic philosophers. Of course, he is familiar with Augustine's criticism of Platonism. But he still believes that Christians must study philosophy, especially Neo-Platonic philosophy. And he mentions Plotinus and Macrobius as the most influential key authors who wrote on this subject:

³⁴D. MARTIN, *Fifteenth-Century Carthusian Reform. The World of Nicholas Kempf*, (Studies in the History of Christian Thought, 49), Leiden: Brill, 1992.

³⁵NICOLAUS KEMPF, *Tractatus de mystica theologia*, II, 5, edited by K. Jellowschek, J. Barbet, F. Ruello, vol. 1, (Analecta Cartusiana, 9), Salzburg: James Hogg, 1973, p. 106–109.

Tercia vero via, scilicet unitiva, erit de actuali amore procedente ex illuminatione intellectus et affectus per habitus virtutum et donorum, ut patebit suo in loco. Pone autem Plotinus philosophus, Platonis discipulus, et post eum Macrobius, quatuor gradus virtutum: tres in hominibus perfectis et quartum in Deo. Et quociens legi, miratus fui de tanta perfectione virtutum et earum cognitione in predicto philosopho et aliis philosophis.³⁶ [...] Et exponit idem Philosophus, et extensius Macrobius, de quatuor virtutibus cardinalibus sic inquires: Illic prudentia est divina, non quasi in electione preferre, sed sola divina noscere et tanquam nichil aliud intueri. Temperantia est terrenas cupiditates non iam reprimere, sed penitus oblivisci. Fortitudinis est passiones ignorare, non vincere, ut irasci nesciat nichilque cupiat. Iusticie est ita hominem cum superna et divina mente sociari, ut cum ea fedus perpetuum servet imitando. Quartum genus virtutum ponit in mente divina, sic dicens: Si omnium rerum aliarum, multo magis virtutum ydeas esse in mente divina credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina; temperantia, quod in se, perpetua intencione, conversa est; fortitudo, quod idem est nec aliquando mutatur; iusticia, quod, perhenni lege ac sempiterni operis sui continuatione, non flectetur. Et subiungit: Hec quatuor genera virtutum, in passionibus quibus homines metuunt, cupiunt, dolent quaedamque, maximam habent sui differentiam. Nam has passiones prime molliunt, secunde auferunt, tercie obliviscuntur, in quartis nequas est nominari. Et scribitur de eodem Philosopho quod, sicut illas virtutes docuit, ita non alieno sed proprio virtutis exemplo ostendit. Fuit enim ad omnium virtutum ornamenta compositus omniumque divinarum dispositionum studio formatus.³⁷

In fact, he reproduces here as an argument Macrobius' paraphrasing of Plotinus's treatise *On Virtue* (*Enneades*, I, 2), which is a part of his *Commentarius in Somnium Scipionis* (first book, chapter eight),³⁸ one of the few texts with information on Plotinus' philosophy, which was well known in Western Europe long before the complete translation of the works of Plotinus into Latin by Marsilio Ficino:

[...] solae faciunt virtutes beatum, nullaque alia quisquam via hoc nomen adipiscitur. Unde qui aestimant nullis nisi philosophantibus inesse virtutes, nullos praeter philosophos beatos esse pronuntiant. Agnitionem enim rerum divinarum sapientiam proprie vocantes eos tantum modo dicunt esse sapientes, qui superna et acie mentis requirunt et quaerendi sagaci diligentia comprehendunt et, quantum vivendi perspicuitas praestat, imitantur: et in hoc solo esse aiunt exercitia virtutum, quarum sic officia dispensant. Prudentiae esse mundum istum et omnia quae mundo insunt divinatorum contemplatione despicere, omnemque animae cogitationem in sola divina dirigere; temperantiae omnia relinquere, in quantum

³⁶ Ibidem, p. 106.

³⁷ Ibidem, p. 108–109.

³⁸ MACROBIUS, *Commentarius in somnium Scipionis*, I, 8, ed. J.A. Willis, Leipzig: Teubner, 1970, p. 36–37.

natura patitur, quae corporis usus requirit; fortitudinis non terreri animam a corpore quodam modo ductu philosophiae recedentem, nec altitudinem perfectae ad superna ascensionis horrere; iustitiae ad unam sibi huius propositi consentire viam unius cuiusque virtutis obsequium.³⁹

[...] sed Plotinus inter philosophiae professores cum Platone princeps libro *De virtutibus* gradus earum vera et naturali divisionis ratione compositos per ordinem digerit. Quattuor sunt inquit quaternarum genera virtutum. Ex his primae politicae vocantur, secundae purgatoriae, tertiae animi iam purgati, quartae exemplares. [...] Quartae sunt quae in ipsa divina mente consistunt, quam diximus *noun* vocari, a quarum exemplo reliquae omnes per ordinem defluunt. Nam si rerum aliarum, multo magis virtutum ideas esse in mente credendum est. Illic prudentia est mens ipsa divina, temperantia quod in se perpetua intentione conversa est, fortitudo quod semper idem est nec aliquando mutatur, iustitia quod perenni lege a sempiterna operis sui continuatione non flectitur.⁴⁰

The position of Nicholas Kempf is particularly interesting in the sense that he finds his arguments in favour of intellectual nature of wisdom not in the Aristotelian metaphysics, but in the Platonic or Neo-Platonic tradition. His discourse obviously follows Plotinus and Macrobius, who describe the path to wisdom as an increase of virtues. Thereby the intellectual nature of wisdom becomes dependent on ethical premises as well as on the inevitably ascetic form of cultivation of virtues. I think that this is precisely the reason why Cusanus does not follow the interpretation of the Plotinian ethics by Macrobius in his own concept of wisdom, but comes closer to the Platonic understanding of wisdom that Plato proposed in his dialogue *Phaedrus*.

For reasons of content and chronology, and because of the unique nature of the institutions involved, it seems to me to be less probable that Nicholas of Cusa's theory of wisdom presented in his *De idiota* dialogues could interfere directly with the discussion on virtues developed in the closed Carthusian network (i.e., practically, in a strictly cloistered space of their *clausurae*), or could in any way have depended on it. On the other hand, he touches upon the important problems of the Carthusian discussion on wisdom in these dialogues and solves the problem of the relationship between intellect and wisdom in a unique way: the intellect (*mens*) is not simply a possible way to obtain wisdom (among many others) and not only a means to an exercise of wisdom, but it perceives wisdom, because it sees it intellectually without any intermediation. Compared to the conception of Aristotle, who describes wisdom in the sixth book of the *Nicomachean Ethics* as a dianoetic virtue, wisdom — according to Cusanus — is not a virtue, but rather foundation of all virtues, that is, *mens* itself. It is difficult

³⁹ Ibidem, p. 36.

⁴⁰ Ibidem, p. 37–39.

not to notice that the whole figure of thought sounds here very Platonic and apparently refers to the famous text passage on the nature of wisdom in Plato's dialogue *Phaedrus*.⁴¹

Unfortunately, it is not yet known with full accuracy when Nicholas of Cusa read this dialogue of Plato's. But we know that it is preserved in the Latin translation by Leonardo Bruni as part of Codex Cusanus 177 in the Cusanus Library in Bernkastel-Kues. Numerous marginalia, written by Nicholas of Cusa himself, clearly show that he had to read this Platonic text profoundly. And when one finds in the *De idiota* dialogues ideas and figures of thought that should be taken from the Platonic *Phaedrus*,⁴² it means nothing else but a very probable fact that Nicholas of Cusa must have read Plato while working on his *De idiota* dialogues (first of all, the dialogues *De sapientia* and *De mente*), that is, around the year 1450.

What makes me think that Nicholas of Cusa had read Plato's *Phaedrus* shortly before the composition of his dialogues *De sapientia* and *De mente*? Firstly, the form of these texts and their literary genre, namely of dialogue, clearly refer to Plato, a fact that is hard to miss, and therefore it is not surprising that it has long attracted attention from researchers.⁴³ Secondly, as in Plato's *Phaedrus*, the formalism of the sophists and rhetoricians is consistently and rigorously criticized in the *De idiota* dialogues. Thirdly, great metaphysical significance is attributed to beauty in the texts of both Plato and Nicholas of Cusa. Fourthly, Nicholas of Cusa observes in a passage in his *De mente* dialogue (c. 14, nn. 154–155) that souls retain their knowledge even after death, which sounds like an allusion to Plato's *Phaedrus* (249b–250a).

However, these general remarks not only are important for further observations on our subject matter, but also the forms and manner of Cusanus' reception of *Phaedrus*, especially the passages directly dedicated to the subject of wisdom. In his still unpublished marginal notes to the Latin translation of the Platonic dialogue *Phaedrus* in Codex Cusanus 177, Nicholas of Cusa focused his attention on Plato's idea that "the sense of sight does not see the wisdom, although it is the sharpest of all senses": "Visus enim in nobis acutissimus est sensuum omnium qui per corpus fiunt, quo sapientia non cernitur."⁴⁴ Nicholas of Cusa wrote in the margin of this text in his own hand: "Visus acutissimus tamen cum eo sapientia non cernitur."⁴⁵ Developing this idea further, Plato

⁴¹ PLATO, *Phaedrus*, 250d–251a.

⁴² K. FLASCH, *Nikolaus von Kues*, p. 270.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ PLATO, *Phaedrus* 250d, translated into Latin by Leonardo Bruni; Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, Ms. 177, f. 111r.

⁴⁵ Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, Ms. 177, f. 111r.

argues in his dialogue that only beauty can connect our world with the Divine. It is to be understood as a visible image of the Divine, which is perceived by the sense of sight in contrast to wisdom.⁴⁶ There is only one problem in this theory: the immediacy of perception is not guaranteed by physical senses. Only spirit (intelligence) can guarantee it. It means that the perception of beauty is not only a sense process, but also a mental and spiritual one according to its essence.

As it is well known, Nicholas of Cusa goes even further in his text: in his view, all other senses are essentially spiritual, not only the sense of sight, but also those senses which are strongly related to the flesh, e.g. the sense of taste (*De sapientia* n. 10 and n. 14, 4–10). As a result, Cusanus notes that what the physical senses perceive is essentially eternal wisdom. To describe this, he uses the term *sapientia*, obviously following the terminological choice of Leonardo Bruni, who translated the Greek word *phronesis* (“reasonableness”) into Latin as *sapientia* (“wisdom”). In the original text of *Phaedrus* (250d) Plato actually describes a cognitive necessary connection of beauty and reason (*phronesis*). Consequently, the path to wisdom for Plato is only through beauty that represents the perfection of the invisible divine wisdom in this world, although it is at the same time sensible. Plato then describes in his dialogue progressive stages of an ascent from the world of senses to the world of eternal ideas, that is, to wisdom itself. However, Leonardo Bruni removed a large part of the text from his translation, on the human soul’s gradual ascension towards beauty under the guidance of the Olympic gods, presumably because of their pagan content. Thus, Nicholas of Cusa could not have been familiar with Plato’s entire theory of the soul’s ascension to heaven. As a result, he reduces it to the theory of a direct view of wisdom, in that a human being not only perceives intellectually but also sensually. Compared to Plato, he concludes on the basis of Bruni’s translation that it is not “reason”, but “eternal wisdom [...] is beauty in all what is beautiful” (*De sapientia*, n. 14, 5–6: “Ipsa est pulchritudo in omni delectabili”). However, at the same time, Nicholas of Cusa still understands wisdom as reason, which according to him becomes a meta-reason, as far as he interprets it as a principle of reason and spirit.

It is also important to the whole structure of the dialogue *De sapientia* that Nicholas of Cusa formulates here his concept of the principle in a manner which is very close to Plato’s *Phaedrus* (245d) and also uses it as key argument for the necessity of a direct connection between principle and consequence. Plato says that the principle has no external cause, because it is the cause of everything that comes after it: it is caused by nothing, but everything comes out of the principle. Therefore, the principle is eternal. It is to be understood as absolute

⁴⁶ PLATO, *Phaedrus* 250d–e, Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, Ms. 177, f. 111r.

beginning that never ends: “Ex principio enim necesse est omne quod gignitur oriri; ipsum autem ex nullo. Nam si principium ex alio oriretur, non esset principium [...] ex principio omnia orientur oportet.” For his part, Nicholas of Cusa comments on a margin to this passage: “Principium aeternum esse ostendit.”⁴⁷ In his dialogue *De sapientia* (n. 8), the following passage appears to be a manifestation of this Platonic concept of the principle, if it is not to be interpreted as an allusion to the quoted Platonic text passage: “Nam omnium principium est, per quod, in quo et ex quo omne principiabile principiatur, et tamen per nullam principiatum attingibile” (“For the principle is, first of all, that by which, and by virtue of which all is grounded, that can be grounded by a principle, and yet it is touchable by nothing which is grounded by a principle”). Corresponding formulations about principle as an absolute and eternal beginning can also be found in the second chapter of the dialogue *De mente* (n. 61), the second dialogue of the *De idiota* group of texts.⁴⁸ It is obvious that the great significance of this Platonic figure of thought that is massively present in the dialogues *De sapientia* and *De mente* is that it determines the whole structure and logic of these texts.

In light of the above-mentioned factors, it is also remarkable that Cusanus obviously remains faithful to his idea of wisdom as it is represented in his *De idiota* dialogues, when he describes the process of the intellectual knowledge of God in one of his two extant Erfurt sermons, with the support of analogies drawn from the practice of teaching the philosophy of Aristotle and Plato:

Nam homo visibilis <est> dulcedo seu sapientia Patris, et in illa Pater praestat vitam. Pater noster est Pater omnis esse, vitae et intellectus. Ipse praestat omnia, quae intellectum pascere possunt, ut aeternaliter vivat in Filio seu arte seu sapientia sua, sicut pater doctrinae praestat per medium magisterii seu artis in sensibili voce discipulo pabulum doctrinae. O quantum erat gaudium apostolis, quando petiverunt in nomine Jesu et acceperunt videntes se assecutos omne desideratum! Certe “plenum erat gaudium”, sicut quando daemonia eis oboediverunt, ac si scholares, qui summo desiderio appeterent omnia scire, invenirent verbum abbreviatum breve et cito apprehensibile Aristotelis, et quod in illo, quidquid scire appeterent de omni scientia Aristotelis, assequerentur. Certe magnum gaudium habent; sed adhuc maius, si etiam scientiam Platonis adhuc, etiam si

⁴⁷ Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, Ms. 177, f. 108r.

⁴⁸ NICOLAUS DE CUSA, *De mente*, n. 61, IDEM, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 5: *Idiota de sapientia — de mente*, edited by L. Baur, K. Bormann, R. Klibansky, H.G. Senger, R. Steiger, Hamburg: Meiner, 1983, p. 95 [h 5]: “Si igitur hoc sic est, nonne solum absolutum principium est infinitum, quia ante principium non est principium, ut de se patet, ne principium sit principiatum? Hinc aeternitas est ipsa sola infinitas seu principium absolutum.”

Hippocratis etc.; sed maximum, si absolute omnium scibilium artem ibi esse experirentur.⁴⁹

Although we cannot know whether these words of Nicholas of Cusa were directed explicitly against the position of the Erfurt Carthusians with certainty, it could be unquestionably assumed that John de Indagine, if he attended Cusanus' preaching, could hardly agree with them.

And yet, regardless of the details of the events described, most of which can only be reconstructed hypothetically due to a lack of historical documents, there is still something in the story that seems quite certain. Namely, there is no reason to exclude the possibility that the *De idiota* dialogues were written in the context of the preparation of Cusanus' legation trip to Germany, or, in other words, shortly before or, perhaps, partly already during the discussion with the German and especially Erfurt Carthusians about the nature of wisdom and mystical theology. In contrast to the Carthusians, Cusanus used Plato's dialogues as his main source, which his opponents could not yet have read at that time. His position is not argued more strongly, but it is better reasoned, and therefore it is not surprising that the Erfurt Carthusians had to acknowledge it in the course of time. It happened, however, many years later,⁵⁰ after Nicolas of Cusa's death, and already in the context of new Erfurt theological controversies,⁵¹ the details of which go far beyond the thematic scope of this paper.

One cannot help but notice that if our assumption about the connection between Cusanus' *De idiota* dialogues and the writings of the Erfurt Carthusians on mystical theology is correct, it can significantly change the current understanding of the beginning, course, content, and scope of the multifaceted discussion on mystical theology between Nicholas of Cusa and the German and Austrian monks, which took place in the 1450s. Thus, according to its generally accepted chronology,⁵² it began in 1452–1453. However, the Erfurt meeting took place much earlier, and therefore the writings associated with it could be considered as the beginning of the whole discussion on mystical theology, or at least as a prelude to it. It is also obvious that this discussion was not only abstractly theoretical, but it was closely related to the practical tasks of monastic

⁴⁹NICOLAUS DE CUSA, *Sermo LXXXIV*, n. 6, l. 1–22, IDEM, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 17/6: *Sermones II* (1443–1452), edited by H. Hein, H. Schnarr, Hamburg: Meiner, 2007, p. 493–494 [h 17/6].

⁵⁰P. WILPERT, "Die Entstehung einer Miscellanhandschrift des 15. Jahrhundert," *Mittel-lateinisches Jahrbuch*, vol. 1 (1964), p. 34–47.

⁵¹M. KHORKOV, "Ratio und Affekt in der mystischen Theologie des Spätmittelalters," *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, vol. 13 (2019): *Von Meister Eckhart bis Martin Luther*, p. 69–87.

⁵²H.G. SENGER, *Nikolaus von Kues*, p. 224; *Nicholas of Cusa: A Companion to his Life and his Times*, edited by M. Watanabe, G. Christianson, T.M. Izbicki, Burlington: Ashgate, 2011, p. 210–213, 222–224.

reform, and above all, touched upon the very meaning of this reform as affecting the spiritual life of monks.

In this connection, John de Indagine's second treatise on mystical theology, which is preserved as part of the manuscript Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek (HAAB), Q 50, and has not yet been sufficiently studied in international Carthusian studies, seems to be no less interesting. First of all, this text says that the humble ones (*humiles*) understand the truths of mystical theology much easier, faster and deeper than men who are taught the secular sciences ("in omni sapientia mundi eruditi").⁵³ It always happens this way and not otherwise because humble people are simple in their intellectual ambitions and do not claim to know more than what they receive directly from God, to whom they are unrestrictedly connected in an act of fiery affective love. It makes them cling to the divine wisdom to which learned people have no access. Mystical theology differs from all other sciences and from other forms of theology, first of all, from speculative theology, because it is based on the affective faculty which fulfils the same function for mystical theology as the rational capacity does for speculative theology.⁵⁴ This difference makes it possible to understand why mystical theology grasps its objects of knowledge directly, whereas speculative theology can only do it indirectly with its knowable objects: the affect does not know mediation, while the rational thinking always works intermediately and can grasp something directly only if it is inseparably and indistinguishably connected with affects. But in order to achieve it, thinking must humble itself; in other words, it must be transformed into unlearned thinking.⁵⁵ Only then, through affective love of God, does thinking impart divine wisdom. Therefore, it is not accidental that the encounter with divine wisdom happens in the "valley of humility" (*in valle humilitatis*), where strong human affects become more subtle and spiritual⁵⁶, because the affect, on which mystical theology is based, is a noble affect that has freed itself from all worldly passions: "Mistica autem theologia [...] in affectu nobilior consistit."⁵⁷

Those who are well acquainted with the text of Cusanus' *De idiota* dialogues can easily notice that Nicholas of Cusa consistently analyses in his work the same philosophical topics about which Jacob de Paradiso and John de Indagine write in their treatises on mystical theology. And although we do not yet have any obvious evidence that Nicholas of Cusa was familiar with these texts of the Erfurt Carthusians (or at least with their short summaries) in the summer of

⁵³Weimar, HAAB, Q 50, ff. 41v–42r.

⁵⁴Ibidem, f. 41r.

⁵⁵Ibidem.

⁵⁶Ibidem, f. 50r.

⁵⁷Ibidem, f. 41v.

1450, we cannot completely exclude this possibility, even if this is still a matter for further study at the moment.

Certainly, it would be very interesting to know whether Nicholas of Cusa had read the Erfurt Carthusian texts or at least knew about their general content before he wrote his *De idiota* dialogues and met his opponents in Erfurt personally. It is therefore regrettable that the current state of Cusanus research does not provide a definitive answer to this question, first of all, because the correspondence of Nicholas of Cusa with John de Indagine, which was known to their contemporaries,⁵⁸ has not yet been found. The unfortunate possibility that it might be lost forever cannot be completely excluded. On the other hand, it would be naïve to believe that Cardinal Cusanus, who was one of the most important European politicians of his time, was not informed in advance of the position of the Erfurt Carthusians. For him, it was a question of monastic reform in Central and Eastern Germany, and both Papal Rome and Cusanus' personal destiny depended on its success. Therefore, in Erfurt, a key city of the entire region, he sought to find allies who at least shared his views in some aspects and might support his reform plans. In this sense, *De idiota* dialogues sent a clear message to the Erfurt Carthusian monks: look, they said, we think the same way in answers to our main questions, and therefore we can and should work together. As a result, the Erfurt Carthusians decided to cooperate with Cusanus and were charged with overseeing the reform of the Benedictine monasteries in Thuringia and Saxony, a task to which they dedicated themselves even years after the death of Nicholas of Cusa. For example, this is evidenced by the long stay of John de Indagine in the Benedictine monastery Monnikienigeborch near Leipzig in the middle and second half of the 1460s, where he wrote texts on monastic reform specifically for Benedictine monks.⁵⁹ Thus Erfurt, in contrast to the later catastrophe in Tyrol, was associated with the great diplomatic and political success of Nicholas of Cusa. Unfortunately, this success was undeservedly forgotten in Cusanus' historiography.

Therefore, as it seems to us, it is quite possible to say with good reason that Nicholas of Cusa used the same figure of thought as the Carthusians did in his dialogues, when he writes about a humble Layman who understands the depths of divine wisdom and criticizes the scholars for that they cannot really understand wisdom, because they are self-conceited and do not know true humility:

⁵⁸ *Acta Cusana*, vol. 1, p. 925: "Varie epistole recepte a fratre Indagine et ab eo misse ad legatum."

⁵⁹ St. Petersburg, Russian National Library, Ms. Lat. O. I. 30, ff. 219r–264v, 266r–270v; *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum, qui in Bibliotheca Publica Petropolitana asservantur: Theologia*, edited by O.N. Bleskina, S.A. Davydova, M.G. Logutova, St. Petersburg: Russian National Library, 2015, p. 253–254.

Orator: Ut audio, cum sis idiota, sapere te putas. Idiota: Haec est fortassis inter te et me differentia: Tu te scientem putas, cum non sis, hinc superbis. Ego vero idiotam me esse cognosco, hinc humilior. In hoc forte doctior exsisto. Orator: Quomodo ductus esse potes ad scientiam ignorantiae tuae, cum sis idiota? Idiota: Non ex tuis, sed ex dei libris.⁶⁰

On the basis of what has been said, it seems reasonable to ask whether the figure of the Layman in the *De idiota* dialogues was originally nothing other than a message addressed to the Erfurt Carthusians, that Cardinal Cusanus has similar views, and therefore he counts on their support for his plans to reform the German monasteries? And, only some time later, was the figure of the Layman and the theory connected with it turned into a kind of topos that characterizes the “original” and “innovative” thinking of Nicholas of Cusa “as a whole”. Given that this thinking also has many similarities with other texts of the fifteenth century that are not directly related to either Nicholas of Cusa or the Erfurt Carthusians, the reading of this topos eventually acquired a more universal character.

Returning to our immediate topic, we can generalize that in fact there is much in common between the works of Nicholas of Cusa and two most important authors among the Erfurt Carthusians whom Cusanus also contacted, and whom he even met with personally. Firstly, it is the figure of the Layman which is the leitmotif of the writings mentioned and analysed in this paper, both by Nicholas of Cusa and by the Erfurt Carthusian monks. Secondly, there is the key importance of wisdom for mystical theology, to the extent that wisdom unites it with philosophy, other forms of theology, and ascetic practice. In this regard, discussions on wisdom seem to be important if we wish to clearly understand the role and status of mystical theology. Thirdly, the aforementioned manner of reasoning, in combination with the terminology used, speaks in the clear language of a critical attitude towards the scholastic approach to mystical theology. Fourthly, according to the theories of all three authors, wisdom (regardless of what is meant by it) is attained directly, just as the mystical experience knows no mediation. These common elements in the writings of three important spiritual authors of the fifteenth century were hardly accidental. So, there is good reason to assume that there is a close connection between these texts, as well as between their authors. The common elements in this case will be especially noticeable when comparing them with the position of the above-mentioned Austrian Carthusian monk Nicholas Kempf. The views that all four authors represent in their works could be summarized synoptically as follows:

⁶⁰NICOLAUS DE CUSA, *Idiota de sapientia*, n. 4, IDEM, h 5, p. 6–7.

Nicholas of Cusa	Nicholas Kempf	Jacob de Paradiso, John de Indagine
1. <i>Theologia mystica</i> is a science.	1. <i>Theologia mystica</i> is a science.	1. <i>Theologia mystica</i> is a science.
2. Humility is the main condition for studying mystical theology.	2. Humility is the main condition for studying mystical theology.	2. Humility is the main condition for studying mystical theology.
3. It is about knowledge.	3. It is about knowledge of love of God.	3. It is about mystical experience which is the highest form of knowledge.
4. It is the highest form of knowledge.	4. It is the highest form of knowledge and love.	4. —
5. This knowledge is without any mediation.	5. This knowledge is mediated by ethical practice.	5. This experience is without any mediation.
6. Mystical experience is rational, universal, abstract, objective.	6. Mystical experience is rational, universal, abstract, objective.	6. Mystical experience is irrational, individual, subjective, psychological and individualized.
7. It acts like rational and the most abstract intellectual experience of God.	7. It acts like rational knowledge of the most abstract intellectual experience of God and as love of God.	7. It acts like love of God.
8. It is prepared through intellectual activity regarding the Christian faith and related knowledge, including the study of philosophy and natural sciences.	8. It is prepared (even though it is not being fully attained) through the study of (Platonic) philosophy, exercise of virtues and the ascetic way of life.	8. It involves three stages of preparation: <i>lectio</i> (common knowledge; what all people could know), <i>meditatio</i> (personalized and individualized knowledge; what “I know”), <i>contemplatio</i> (vision or knowledge of the <i>summum bonum</i>).
9. It is against scholastic theology, laymen are preferable to professors of theology.	9. From the point of view of mystical theology, philosophy is better than theology.	9. It is against scholastic theology, laymen and women are preferable to professors of theology.

Summing up our study, we can say that it is not excluded that Cusanus' *De idio-
ta* dialogues were written in connection with the preparation of his legation

journey to Germany in 1451–1452. It is very likely that they were primarily addressed to the monks of the Erfurt Charterhouse Mons Sancti Salvatoris (Salvatorberg). That is, they could have been written in the context of his controversies with the Erfurt Carthusians on wisdom and mystical theology. Nicholas of Cusa could not accept their theory of mystical theology as an irrational and affective experience and their understanding of wisdom. At the same time, in his *De idiota* dialogues he used the figure of the wise Layman, which was also typical for the writings of the Erfurt Carthusians, and their criticism of university theology and mundane sciences. Faced with a difficult political and ideological situation in Germany, one which required him to be better prepared for his legation journey, Cusanus tried to find arguments in his dialogue with the Erfurt Carthusians that would enable him to attract them to his side in the matter of monastic reform. For this purpose, he used the same figures of thought in his writings of the summer of 1450 which were also typical for the texts on mystical theology of the Erfurt Carthusians. At the same time, Nicholas of Cusa resorted to arguments that did not allow him to abandon his own rationalist position. So, he found the arguments in favour of direct knowledge of the Divine in Plato's dialogues, which his Erfurt discussion partners could not read at that time. Apparently, such a thoughtful strategy helped him to find new reliable allies among the Erfurt Carthusians for his plans to reform the monasteries in Thuringia and Saxony. But no less important is the fact that at the same time each of the participants in the discussion had no reason to abandon their main theories. Perhaps this is the reason why the Erfurt Carthusians were able to easily include Nicholas of Cusa's *De idiota* dialogues in their library when an Erfurt fellow of John de Indagine copied these dialogues of Cusanus and put them together into his anthology of mystical texts.⁶¹ However, that is already another story, and it would be superfluous to discuss it here.

BIBLIOGRAPHY

Manuscripts

Bernkastel-Kues, St. Nikolaus Hospital, Ms. 177.

Erfurt, Bistumsarchiv, Ms. Hist. 1.

Erfurt, Bistumsarchiv, Ms. Hist. 6.

⁶¹P. WILPERT, "Die Entstehung einer Miscellanhandschrift des 15. Jahrhundert," p. 34–47; A. MÄRKER, *Das "Prohemium longum" des Erfurter Kartäuserkatalogs*, vol. 2, p. 457–461, 492–495.

Moscow, Russian State Library, Fonds 201, No. 35.
 Paderborn, Erzbischöfliche Akademische Bibliothek, Cod. 118.
 St. Petersburg, Russian National Library, Ms. Lat. O. I. 30.
 Weimar, Herzogin Anna Amalia Bibliothek (HAAB), Q 50.

Primary sources

- Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, edited by E. Meuthen, H. Hallauer, vol. 1, Hamburg: Meiner, 1996.
- ARISTOTELES, *Ethica ad Nichomachum*, edited by I. Bywater, Oxford: Clarendon Press, 1949.
- ARISTOTELES, *Metaphysica*, edited by W. Jaeger, Oxford: Clarendon Press, 1957.
- IOANNES DE INDAGINE, “Tractatus de mystica theologia,” edited by S. Metzger, *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought. A Tribute to K. Emery, Jr.*, edited by R. Hofmeister Pich, A. Speer, (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 125), Leiden: Brill, 2018, p. 636–674.
- JAKUB Z PARADYŻA, *Opuscula inedita*, edited by S.A. Porębski, (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia 5), Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1978.
- MACROBIUS, *Commentarius in somnium Scipionis*, edited by J.A. Willis, Leipzig: Teubner, 2¹⁹⁷⁰.
- MIKOŁAJ Z KUZY, *Laik o umyśle*, translated, with an introduction and commentary, by A. Kijewska, (Ad Fontes, 7), Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki, 2008.
- NICHOLAS OF CUSA, *The Layman on Wisdom and the Mind*, translated, with an introduction and notes, by M.L. Führer, (Renaissance and Reformation Texts in Translation, 4), Ottawa: Dovehouse Editions, 1989.
- NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 5: *Idiota de sapientia — de mente*, edited by L. Baur, K. Bormann, R. Klibansky, H.G. Senger, R. Steiger, Hamburg: Meiner, 1983.
- NICOLAUS DE CUSA, *Opera omnia iussu et auctoritate Academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*, vol. 17/6: *Sermones II (1443–1452)*, edited by H. Hein, H. Schnarr, Hamburg: Meiner, 2007.
- NIKOLAUS VON KUES, *Der Laie über die Weisheit*, Lateinisch-deutsche Parallelausgabe, edited and translated into German by R. Steiger, (Philosophische Bibliothek, 411 / Schriften des Nikolaus von Kues, 1), Hamburg: Meiner, 1988.
- NICOLAUS KEMPF, *Tractatus de mystica theologia*, edited by K. Jellowschek, J. Barbet, F. Ruello, 2 vols., (Analecta Cartusiana, 9), Salzburg: James Hogg, 1973.
- PLATO, “Phaedrus,” IDEM, *Platonis opera*, edited by J. Burnet, vol. 2, Oxford: Clarendon Press, 1901, p. 223–295.

Secondary literature

- Abendländische Handschriften des Mittelalters und der frühen Neuzeit in den Beständen der Russischen Staatsbibliothek (Moskau)*, edited by D. Barow-Vassilevitch, M.-L. Heckmann, Wiesbaden: Harrassowitz, 2016.
- Catalogus codicum manuscriptorum latinorum, qui in Bibliotheca Publica Petropolitana aservantur: Theologia*, edited by O.N. Bleskina, S.A. Davydova, M.G. Logutova, St. Petersburg: Russian National Library, 2015.
- EIFLER, M., "Ut non solum mihi, sed aliis prodesset mea lectio. Autographe und Unika des Erfurter Kartäusers Johannes Hagen in einer Weimarer Handschrift," *Katalogisierung mittelalterlicher Handschriften. Methoden und Ergebnisse*, edited by B. Wagner, (Das Mittelalter, 14/2), Berlin: Akademie Verlag, 2009, p. 70–87.
- FLASCH, K., *Nikolaus von Kues: Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt am Main: Klostermann, ³2008.
- KHORKOV, M., "Mystische Theologie zwischen Universität und Kartäuserkloster (Fonds 201, Nr. 35 der Russischen Staatsbibliothek, Moskau)," *Deutsch-russische Kulturbeziehungen in Mittelalter und Neuzeit. Aus abendländischen Beständen in Russland*, edited by N. Ganina, K. Klein, C. Squires, J. Wolf, (Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Sonderschriften, 49 / Deutsch-russische Forschungen zur Buchgeschichte, 4), Erfurt: Verlag der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt in Kommission bei Franz Steiner Verlag, 2017, p. 193–199.
- KHORKOV, M., "Ratio und Affekt in der mystischen Theologie des Spätmittelalters," *Meister-Eckhart-Jahrbuch*, vol. 13 (2019): *Von Meister Eckhart bis Martin Luther*, p. 69–87.
- KLAPPER, J., *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts*, vol. 1: *Leben und Werk*, (Erfurter Theologische Studien, 9), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1960; vol. 2: *Verzeichnis seiner Schriften mit Auszügen*, (Erfurter Theologische Studien, 10), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1961.
- KLEINEIDAM, E., "Die Theologische Richtung der Erfurter Kartäuser am Ende des 15. Jahrhunderts. Versuch einer Einheit der Theologie," *Miscellanea Erfordiana*, edited by E. Kleineidam, H. Schürmann, (Erfurter Theologische Studien, 12), Leipzig: St. Benno-Verlag, 1962, p. 247–271.
- KLEINEIDAM, E., *Universitas Studii Erfordensis. Überblick über die Geschichte der Universität Erfurt*, vol. 1: *Spätmittelalter 1392–1460*, (Erfurter Theologische Studien, 14), Leipzig: St. Benno-Verlag, ²1985.
- KOCH, J., "Das Itinerar der Legationsreise 1451/52," *idem*, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, (Untersuchungen zu Cusanus-Texte, IV. Briefe, 1. Sammlung), Heidelberg: Winter, 1948, p. 111–152.
- MÄGDEFRAU, W., *Kaiser und Kurfürsten im späten Mittelalter. Thüringen und das Reich von Friedrich dem Streitbaren bis Maximilian I.*, (Thüringen gestern und heute, 13), Erfurt: Frisch, 2001.

- MÄRKER, A., *Das "Prohemium longum" des Erfurter Kartäuserkatalogs aus der Zeit um 1475. Edition und Untersuchung*, 2 vols., (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters, 35), Bern: Lang, 2008.
- MARTIN, D., *Fifteenth-Century Carthusian Reform: The World of Nicholas Kempf*, (Studies in the History of Christian Thought, 49), Leiden: Brill, 1992.
- MERTENS, D., "Hagen, Johannes," *Verfasserlexikon*, edited by K. Ruh, vol. 3, Berlin – New York: De Gruyter, 21981, p. 388–398.
- METZGER, S., "The Manuscripts of Writings by Ioannes Hagen de Indagine, O.Cart.," *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 50 (2008), p. 175–256.
- METZGER, S., "A Few More Manuscripts of Ioannes de Indagine, O.Cart.," *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 58 (2016), p. 447–452.
- Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*, vol. 2: *Bistum Mainz: Erfurt*, edited by P. Lehmann, München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1928 (reprint 1969).
- NEMES, B., "Ein wieder Aufgefundenes Exzerpt aus Mechthilds von Magdeburg *Lux Divinitatis*," *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 137 (2008), p. 354–369.
- NEMES, B., "Mechthild im Mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des 'Fließenden Lichts der Gottheit' und seiner lateinischen Übersetzung," *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, vol. 142 (2013), p. 162–189.
- Nicholas of Cusa: A Companion to his Life and his Times*, edited by M. Watanabe, G. Christianson, T.M. Izbicki, Burlington: Ashgate, 2011.
- RÜTHING, H., "Jean Hagen de Indagine," *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, vol. 8, Paris: Beauchesne, 1973, cols. 543–552.
- SENGER, H.G., *Nikolaus von Kues: Leben – Lehre – Wirkungsgeschichte*, Heidelberg: Winter, 2017.
- STOŚ, J., *Mistrz Jakub z Paradyża i devotio moderna*, Warszawa: Wydawnictwo Akademii Teologii Katolickiej, 1997.
- STOŚ, J., "Die Mystische Theologie des Jakob von Paradies," *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale: Actes du XI^e Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M., Porto, du 26 au 31 août 2002*, edited by M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, vol. 4, (Mediaevalia. Textos e Estudos, 23), Porto: Universidade do Porto edições, 2004, p. 367–380.
- WILPERT, P., "Die Entstehung einer Miscellanhandschrift des 15. Jahrhundert," *Mittelalterliches Jahrbuch*, vol. 1 (1964), p. 34–47.

ERFURT CARTHUSIAN TREATISES
OF THE FIFTEENTH CENTURY ON MYSTICAL
THEOLOGY: ECHOES OF CONTROVERSIES WITHIN
THE CARTHUSIAN ORDER, OR EVIDENCE
OF A DIALOGUE WITH NICHOLAS OF CUSA?

S U M M A R Y

This article is devoted to the study of controversies in the understanding of wisdom and mystical theology that developed in connection with Nicholas of Cusa's contacts with the monks of the Erfurt Charterhouse Salvatorberg in the middle of the fifteenth century. Nicholas of Cusa, who apparently relied mainly on Plato's dialogue *Phaedrus* in his rationalistic theory of wisdom, presented his understanding of wisdom in his *De idiota* dialogues written in the summer of 1450 while preparing for the legation journey to Germany (1451–1452). In contrast, the leading representatives of the Erfurt Carthusians, Jacob de Paradiso and John de Indagine, expressed their affective and irrationalistic view of wisdom in their writings on mystical theology. The difference between the irrational and affective mystical theology of the Erfurt Carthusians and the rationalism of Nicholas of Cusa is particularly discernable in those cases where their positions are very close, for example, in the understanding of the importance of laymen in mystical theology and in the critical approach to university scholasticism. Apparently, the Erfurt Carthusians opposed both Nicholas of Cusa's rationalism and the humanism of the Austrian Carthusian monk Nicholas Kempf in their view of wisdom, who was largely guided in his ascetically oriented mystical theology by the Neo-Platonic theory of virtues of Plotinus and Macrobius.

KEYWORDS: wisdom, mystical theology, Nicholas of Cusa, the Erfurt Carthusians, Jacob de Paradiso, John de Indagine, laity, layman

SŁOWA KLUCZE: mądrość, teologia mistyczna, Mikołaj z Kuzy, Kartuzi z Erfurtu, Jakub z Paradyża, Jan Hagen de Indagine, świeccy, laik

Agata Machcewicz-Grad
Uniwersytet Warszawski

CZY *HABITUS* JEST NAWYKIEM? ANALIZA DEFINICJI *HABITUSU* ORAZ JEGO ROLI W ARYSTOTELESOWSKIEJ TEORII DZIAŁANIA

Hexis, czyli łaciński *habitus*, jest pojęciem, które Arystoteles wprowadza wprost do swojej terminologii filozoficznej w dwóch miejscach — w *Cat.* 8 oraz *Met.* V.19–20. W podstawowym ujęciu jest to więc pojęcie z dziedziny ontologii. Jednocześnie kontekstem, w którym pojęcie to znajduje najbogatsze zastosowanie, jest teoria działania Arystotelesa, wyłożona w *Etyce nikomachejskiej*. Jej centralna kategoria, jaką jest cnota, stanowi szczególny przypadek *hexis*. Tym samym pojęciem, również w kontekście filozofii działania, posługuje się św. Tomasz z Akwinu, a zależność pojęciowa między *hexis* a *arete* odzwierciedlona jest w porządku rozważań w *Summie teologii*, gdzie analiza pojęcia *habitusu* bezpośrednio poprzedza analizę pojęcia cnoty. Przyjrzenie się temu, co Arystoteles mówi o pojęciu *hexis* w obydwu wspomnianych kontekstach, może przyczynić się do lepszego rozumienia Arystotelesowskiej etyki cnót i związanej z nią teorii działania. Analiza ta może również rzucić światło na sformułowane przez św. Tomasza rozwinięcie tej etyki, dla którego narzędzi pojęciowych dostarcza właśnie terminologia ukuta przez Arystotelesa.

Szczegółowa rekonstrukcja pojęcia *habitusu* pozwala także zrozumieć, z jakich względów *habitusu* w rozumieniu Arystotelesa nie można utożsamić z nawykiem. To odróżnienie stanowi podstawę do przedstawienia takiej interpretacji Arystotelesowskiej antropologii, w której działanie ludzkie postrzega się zarówno jako oparte na rozumowaniu praktycznym i świadomym wyborze, jak i kontrolowane przez utrwaloną w *habitusach* skłonność do wykonywania określonych działań. Przeprowadzona tu wstępna rekonstrukcja filozofii działania Arystotelesa ma służyć wykluczeniu takich interpretacji jego filozofii, które

uznawałyby, że praktyka podmiotu posiadającego uformowane habitusy ma charakter nawykowy i jako taka nie wymaga, by ów podmiot działał na postawie świadomego wyboru, ze względu na określoną rację i w oparciu o pewną hierarchię celów.

Poniższy tekst dzieli się na dwie zasadnicze części: część pierwsza dotyczy habitusu jako kategorii ontologicznej w filozofii Arystotelesa, podczas gdy część druga skupia się na habitusie jako podstawowym pojęciu teorii działania i etyki zawartej w *Etyce nikomachejskiej*. Pierwszą część wywodu otwieram uwagą translatorską dotyczącą przekładu pojęcia *hexis*, by następnie przejść do analizy uwag dotyczących tego pojęcia, zawartych w *Kategoriach*. Określam tam relacje między dyspozycją (*diathesis*) a habitusem (habitus jako specyficzny przypadek dyspozycji) oraz opisuję różnicę między zdolnością (*dynamis*) i habitusem (by ją wyjaśnić, odwołuję się do Arystotelesowskiego odróżnienia możliwości pierwszej i drugiej). Następnie przechodzę do analizy dwóch definicji habitusu podanych w *Metafizyce*, skupiając się przede wszystkim na drugiej z nich jako na istotniejszej z punktu widzenia użytku, jaki Arystoteles robi z pojęcia habitusu w etyce cnót. W dalszej kolejności formułuję problem, jaki powstaje przy próbie uzgodnienia ze sobą charakterystyk habitusu zawartych w *Kategoriach* i *Metafizyce*. By rozwiązać tę trudność, odwołuję się do pojęcia natury Arystotelesa, dzięki czemu widać, że habitus jako dyspozycja nabywana w toku kształtowania się podmiotu w zgodzie lub w sprzeczności z jego celem naturalnym (*telos*) wykazuje własności wskazane w obydwu tekstach Arystotelesa.

Druga część tekstu rozpoczyna się uwagami na temat znaczenia kontekstu społecznego (prawa i wychowania) dla kształtowania się habitusów (a zwłaszcza habitusów moralnych). Kwestia ta naprowadza na centralny dla tej części tekstu problem: czy Arystotelesowska teoria działania ma charakter racjonalistyczny (ujmuje podmiot jako motywowany w działaniu przede wszystkim racjonalnym rozpoznaniem swoich celów), czy też jest to teoria, która wyjaśnia działania ludzkie przez odwołanie się do społecznego warunkowania i przyzwyczajenia. By lepiej pokazać, na czym polega związek między namysłem praktycznym (za który odpowiadają habitusy intelektualne) a działaniem apetytywnej części duszy (regulowanym przez habitusy moralne), odwołuję się do koncepcji rozumowania praktycznego, a zwłaszcza roli, jaką odgrywa w nim pojęcie postanowienia [*prohairesis*]. Arystoteles definiuje postanowienie jako rozumne pragnienie, to znaczy akt, do którego wykonania niezbędne jest zarówno rozumne rozpoznanie celu i wiodących do niego środków, jak i pragnienie nakierowane na ten cel. Takie rozumienie tego pojęcia dowodzi, że według Arystotelesa koniecznymi składnikami cnotliwego działania są zarówno cnoty moralne, jak prawidłowy sąd rozumu (a co więcej: cnoty moralne nie mogą istnieć w pełni bez cnót intelektualnych i odwrotnie). W oparciu o tę charakterystykę rozróżniam na sa-

mym końcu dwa poziomy, na których Arystoteles analizuje działanie ludzkie: z jednej strony poziom „psychologii wychowania”, na którym filozof formułuje uwagi praktyczne dotyczącego tego, w jaki sposób można najłatwiej przyczynić się do odpowiedniego uformowania niższych władz duszy, to znaczy do powstania cnót. Z drugiej strony Arystoteles formułuje normatywny model racjonalnego działania (tożsamego z działaniem cnotliwym), który dostarcza kryteriów rozpoznawania autentycznych cnót: cnoty takie ma ten, kto działa w oparciu o opisany model. Rozróżnienie to pozwala zobaczyć, że jakkolwiek w toku nabywania cnót moralnych przyzwyczajenie jest czynnikiem bardzo istotnym, to jednak cnota moralna w sensie właściwym zawsze współistnieje z cnotami intelektualnymi. A zatem błędem byłoby uznanie teorii działania Arystotelesa za teorię „nawykową” oraz utożsamienie pojęcia habitusu z nawykiem.

HABITUS JAKO POJĘCIE ONTOLOGICZNE – KATEGORIE I METAFIZYKA

W niniejszym artykule stosuję zamiast greckiego terminu *hexis* pochodzący z łaciny termin *habitus*¹, wprowadzony już w tej formie do *Słownika języka polskiego*². Decyzja ta podjęta została w dużej mierze na drodze eliminacji zastanych sposobów tłumaczenia zarówno terminu greckiego, jak i łacińskiego na język polski.

Do najmniej fortunnych przekładów należy tłumaczenie „stan”³. Słowo to obciążone jest konotacjami wskazującymi na statyczny i pasywny charakter przypadłości, których to konotacji należy unikać w odniesieniu do terminu *hexis*. Gdyby chcieć podążać za niektórymi wariantami tłumaczeń angielskich, można by mówić o „nawyku” (ang. *habit*), co jednak prowadziłoby do rażących nieporozumień (do których prowadzi również tłumaczenie angielskie), polegających na ukazaniu habitusu jako cechy sprawiającej, że działania są automatyczne i bezrefleksyjne.

¹We wszystkich zamieszczonych w tym tekście cytatach z polskich przekładów pism Arystotelesa umieszczam w miejscu greckiego *hexis* słowo *habitus*, niezależnie od tego, jakim polskim terminem posługuje się autor przekładu.

²Definicja słownikowa mówi, że habitus to „ogół właściwości osobnika składających się na jego wygląd zewnętrzny, postawę i zachowanie się, świadczących o jego stanie i rozwoju” (*Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, t. I, s. 719). Definicja ta w nieznacznym stopniu pokrywa się ze znaczeniem pojęcia habitusu według Arystotelesa. Na potrzeby tego tekstu istotne jest dla mnie jednak przede wszystkim to, że słowo to weszło do korpusu języka polskiego, a zatem można stosować wobec niego deklinację właściwą dla tego języka.

³Tłumaczenie „stan” stosuje między innymi Kazimierz Leśniak w swoich przekładach *Kategorii i Metafizyki*.

Do bardziej udanych propozycji translatorskich należą „usposobienie” i „sprawność”⁴, zaciemniają one jednak rozróżnienie na sprawności naturalne oraz nabyte (do których należą habitusy), a także zawężają pojęcie habitusu do kontekstu antropologicznego, co wydaje się niepotrzebne. „Sprawność” ma jeszcze dodatkowo tę wadę, że niesie jednoznacznie pozytywne konotacje, podczas gdy pojęcie habitusu jest pojęciem neutralnym. W przekładzie *Etyki nikomachejskiej* Daniela Gromska oddała termin *hexis* jeszcze inaczej – „trwała dyspozycja”. Tłumaczenie to precyzyjnie wskazuje na definicję pojęcia *hexis* jako szczególnego przypadku dyspozycji. Jednocześnie jest ono o tyle nieporęczne, że oddaje w sposób omowny to, co po grecku opisane jest jednym słowem — dlatego w tym tekście nie decyduję się na posłużenie się takim przykładem pomimo jego merytorycznej poprawności. W wyniku odrzucenia wymienionych rozwiązań i wobec braku dokładnego odpowiednika słowa *hexis* (takiego, jakim jest *habitus* w stosunku do *hexis*) w postaci słowa źródłowo polskiego, wybieram łacińskie słowo *habitus*. Wyjaśnienia te staną się, mam nadzieję, jaśniejsze, na podstawie przeprowadzonych tu analiz.

W *Cat.* 8 Arystoteles wylicza cztery rodzaje bytów wchodzących w zakres kategorii jakości; pierwszy rodzaj stanowi para jakości: *hexis* i *diathesis*, czyli: habitus i dyspozycja:

Jeden rodzaj jakości nazwijmy habitusem i dyspozycją [...]. Habitus różni się od dyspozycji tym, że jest bardziej stały i trwały. Różne rodzaje wiedzy i cnoty są habitusami, bo wiedza opanowana nawet w stopniu umiarkowanym jest trwała i niezmienna [...] Tak samo i cnoty, na przykład sprawiedliwość, roztropność i pozostałe, niełatwo się zmieniają i są trwałe. Natomiast dyspozycją nazywa się stan łatwo podlegający zmianom i szybko oddający miejsce swym przeciwnostwom; na przykład ciepło i zimno, choroba i zdrowie [...] są dyspozycjami. [...] Habitusy są również dyspozycjami, ale dyspozycje nie muszą być habitusami⁵.

Poszczególne habitusy stanowią zatem podzbiór większego zbioru, na który składają się przypadki dyspozycji — a zatem każdy habitus jest dyspozycją, ale nie każda dyspozycja jest habitusem. Nie znajdujemy tu wprost wyrażonych definicji tych pojęć — te pojawią się dopiero w *Metafizyce*. Podane są natomiast

⁴Te dwa ostatnie są tłumaczeniami wprowadzonymi przez Jacka Woronieckiego dla oddania scholastycznej teorii habitusu, która rozróżniała różne jego typy: „Język nasz nie wytworzył sobie jednak odnośnych form rzeczownikowych. I sądzę, że na razie wystarczy, gdy dla oznaczenia *habitus entitativus* mówić będziemy »stałe usposobienie«, zaś *habitus operativus* oddawać będziemy przez »sprawność«” (J. WORONIECKI, *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1, 1939, s. 61–69).

⁵*Cat.* 8b26–9a10. Tam, gdzie cytuję *Kategorie*, cytaty pochodzą z: ARYSTOTELES, *Kategorie*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.

kryteria, które pozwalają wyróżnić przypadki habitusów spośród dyspozycji: habitus wyróżnia się tym, że jest dyspozycją trwałą (trudną do wyzbycia się) oraz pozostającą w swoim podmiocie przez długi czas. Arystoteles podaje w cytowanym fragmencie *Kategorii* dwa rodzaje przypadłości będących habitusami: wiedzę oraz cnoty. Do dyspozycji łatwo podlegających zmianie i krótkotrwałych zalicza natomiast gorąco i zimno oraz zdrowie i chorobę. Choroba (Arystoteles nie ma najwyraźniej na myśli ciężkiej lub nieuleczalnej choroby) jest dyspozycją, która pod niewielkim wpływem odpowiednich czynników może zmienić się w jakość jej przeciwną. Inaczej w wypadku wiedzy lub cnoty, które o ile są autentyczne, nie podlegają tak łatwo zmianie. Cnota może pozostawać w podmiocie nawet wówczas, gdy posiadającemu ją człowiekowi zdarza się działać w sposób jej przeciwny. Takie nieliczne działania nie ingerują na tyle silnie w sposób uformowania władz duszy, którym jest cnota, aby doprowadzić do przekształcenia cnoty w inny habitus. Do takiej skutecznej ingerencji potrzeba byłoby działań podejmowanych świadomie i długotrwale. Bardziej szczegółowe uwagi o tym, na czym polega i skąd się bierze wskazana trwałość habitusu, można wyczytać z ustaleń na temat cnoty, których dostarcza *Etyka nikomachejska*, a które analizuję w drugim podrozdziale.

W uwagach następujących po odróżnieniu dyspozycji od habitusu i wskazaniu kryteriów ich rozpoznawania Arystoteles omawia przypadek, w którym dyspozycja może stopniowo stać się habitusem. Opis ten pokazuje bliżej, na czym polega „trwałość” habitusu, która odróżnia go od zwykłej dyspozycji:

Chyba że przypadkiem jakaś dyspozycja trwając przez dłuższy okres czasu zakorzeniła się już w naturze człowieka i stała się niemożliwa do usunięcia; wtedy — myślę — mógłby ją już ktoś nazwać habitusem. [...] O tych bowiem, którzy nie opanowali wiedzy w dostatecznym stopniu i są w niej chwiejni, nie mówimy, że posiadają wiedzę, chociaż są jakoś ustosunkowani do wiedzy, gorzej lub lepiej⁶.

A zatem dyspozycja, która odpowiednio długo pozostaje w podmiocie i uzyskuje odpowiednią trwałość (co oznacza, że niełatwo podlega zmianom), staje się habitusem. Tam gdzie zmodyfikowany przeze mnie przekład mówi o „zakorzenieniu w naturze”, Arystoteles używa czasownika *phyein* oznaczającego rośnięcie, od którego pochodzi rzeczownik *physis*. A zatem przechodzenie dyspozycji w habitus polega na dołączeniu jej do natury danej substancji. Pojęcie natury na gruncie filozofii Arystotelesowskiej ma kilka znaczeń⁷, ale w tym miejscu Arystoteles wydaje się mieć na myśli podstawowy sens, jaki mu przypisuje.

⁶ *Cat.*, 8b27. Tłumaczenie zmienione.

⁷ W *Met.*, ks. Δ, rozdz. 4, 1014b16–1015a20 Arystoteles wylicza szereg znaczeń, jakie przypisuje temu pojęciu. (Zamieszczone tu odwołania do *Metafizyki* odnoszą się — o ile nie zaznaczono inaczej — do wydania: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M.A. Krapiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996).

Zgodnie z nim, natura jest wewnętrzną zasadą i źródłem ruchu rzeczy⁸, obecną w nich potencjalnie lub aktualnie⁹. Definiując pojęcie natury w *Fizyce*, Arystoteles przeciwstawia substancje naturalne artefaktom, które „nie zdradzają żadnej naturalnej tendencji do zmiany”¹⁰. Natura określa sposób działania właściwy danej substancji ze względu na jej formę gatunkową¹¹. Jeżeli więc habitus, jak czytamy w powyższym fragmencie, dołącza się do natury, staje się tym samym wewnętrzną przyczyną trwale kształtującą sposób działania bytu, który jest podmiotem tego habitusu.

Z drugiej strony, kolejnej przesłanki do dookreślenia pojęcia habitusu dostarczają uwagi, które następują w *Cat.* 8 po charakterystyce habitusu i dyspozycji. Arystoteles wprowadza w nich, jako drugą podgrupę jakości, naturalne zdolności i braki (takie jak łatwość w bieganiu lub chorowitość), przeciwstawiając je dyspozycjom:

Nazywamy pewne osoby dobrymi bokserami lub dobrymi biegaczami nie z powodu takiej czy innej ich dyspozycji, lecz z powodu wrodzonej zdolności do wykonywania czegoś z łatwością¹².

Podobne rozróżnienie na zdolności (*dynameis*) oraz habitusy Arystoteles przeprowadza w *Etyce nikomachejskiej*:

Trojakie są zjawiska w życiu psychicznym: namiętności, zdolności i habitusy, przeto dzielność etyczna musi należeć do któregoś z tych trzech rodzajów. Namiętnościami nazywam: pożądanie, gniew, strach [...] — w ogóle wszystko, czemu towarzyszy przyjemność lub przykrość; zdolnościami zaś nazywam to, dzięki czemu możemy doznawać wymienionych wyżej namiętności [...], habitusami wreszcie nazywam to, dzięki czemu odnosimy się do namiętności w sposób właściwy lub niewłaściwy¹³.

A zatem zarówno dyspozycje, jak i habitusy są w metafizyce Arystotelesowskiej odróżnione od zdolności oraz namiętności. Odróżnienie to pozwala trochę bliżej dookreślić znaczenie pojęcia habitusu. Pojęcie zdolności związane jest, jak

⁸ „Albowiem »natura« jest zasadą i wewnętrzną przyczyną ruchu oraz spoczynku w rzeczach, w których istnieje z istoty, a nie akcydentalnie” (*Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b22–23. Cytat pochodzi z: ARYSTOTELES, *Fizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003).

⁹ Zob. *Met.*, ks. Δ, rozdz. 4, 1015a7–13.

¹⁰ *Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b13–15.

¹¹ Znaczenie pojęcia natury jako zasady określającej właściwy sposób działania danej substancji dobrze ilustruje przykład podany przez Arystotelesa: „Na przykład ruch ognia ku górze ani nie jest »naturą«, ani nie ma »natury«, lecz przebiega »z natury« lub mówiąc inaczej »zgodnie z naturą«” (*Phys.*, ks. II, rozdz. 1, 192b35–193a2).

¹² *Cat.*, 9a21–22.

¹³ *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 5, 1105b19–26.

widać w obydwu fragmentach, z bierną potencjalnością do wykonywania pewnych działań lub doznawania uczuć, która w obydwu przypadkach jest wrodzona (wskazana w *Etyce* zdolność odczuwania namiętności wydaje się należeć do zdolności wrodzonych, wymienianych w *Kategoriach*). Habitus natomiast stanowi aktualizację tkwiącej w bycie potencjalności — na przykład aktualną trwałą dyspozycję do odpowiedniego bądź nieodpowiedniego reagowania na doznawane uczucia. Wskazane przez Arystotelesa rozróżnienie między zdolnością a habitusem można interpretować jako przypadek, do którego stosuje się rozróżnienie na możliwość pierwszą i drugą (lub możliwość pierwszą i akt pierwszy)¹⁴. Możliwość pierwsza określona jest przez samą przynależność gatunkową danego bytu i wynikającą z niej organiczną konstytucję bytu — np. taką możliwością jest tkwiąca w niemowlęciu zdolność nauczania się języka związana z posiadaniem przez nie duszy rozumnej — podczas gdy możliwość druga byłaby zdolnością mówienia, którą owo dziecko aktualnie posiada, jakkolwiek nie zawsze w danej chwili z niej korzysta (to znaczy nie zawsze zmienia możliwość drugą w akt). Według tych kategorii zdolność (*dynamis*) można uznać za możliwość pierwszą, to znaczy tkwiący w człowieku potencjał do nabycia habitusu kształtującego sposób przeżywania namiętności. Habitus natomiast odpowiada pojęciu możliwości drugiej. W przeżywaniu namiętności habitus — możliwość druga — zostaje uzewnętrzniony, czyli przechodzi w akt.

Dalszych informacji na temat pary jakości habitusu i dyspozycji dostarcza *Met.* V.19–20. W podanych tutaj definicjach obydwu pojęć Arystoteles posiłkuje się etymologią słów. Dyspozycję definiuje następująco:

„Dyspozycja” oznacza wewnętrzny układ przedmiotu, który ma części, albo według miejsca, albo według potencji, albo według formy. Musi bowiem istnieć jakaś pozycja, jak właśnie wskazuje wyraz „dyspozycja”¹⁵.

Na podstawie tej definicji można zauważyć, że dyspozycja jest pojęciem bardzo szerokim — odnosi się zarówno do przedmiotów materialnych, przestrzennych („według miejsca”), jak i do niematerialnych („według potencji, albo według formy”). Podanie odpowiednich przykładów spełniających dwa ostatnie typy dyspozycji nie jest zadaniem prostym. Ross w swoim komentarzu do *Metafizyki* sugeruje przykłady, które wydają się spełniać podaną definicję. Układ części „względem potencji” tłumaczy jako „nieprzestrzenne rozłożenie części w odniesieniu do odpowiadających im funkcji”¹⁶, a za ilustrację podaje hierarchiczne

¹⁴Teorię pierwszej i drugiej możliwości oraz aktu Arystoteles przedstawia m.in. w *O duszy*, ks. II, 412a–417a.

¹⁵*Metb.*, ks. Δ, rozdz. 19, 1022b1–4 (ARYSTOTELES, *Metafizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 2).

¹⁶W.D. Ross, *Aristotle's 'Metaphysics'. A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford: Clarendon Press, 1948, vol. I, s. 335.

ułożenie różnych części duszy. Dyspozycją względem potencji byłaby na przykład tkwiąca we władzy rozumnej możliwość kierowania władzą pożądaną. Przykładem układu „względem formy” może być według niego ułożenie gatunków w obrębie rodzaju. O ile jednak dyspozycja „przestrzenna” oraz dyspozycja „względem potencji” wydają się spełniać charakterystykę dyspozycji podaną w *Kategoriach* — podatność na zmiany i krótkotrwałość — o tyle ta trzecia, jeśli faktycznie miałaby być ułożeniem rodzajów i gatunków, wydaje się z nią niezgodna — rodzaje i gatunki są na gruncie filozofii Arystotelesa niezmiennie. Aby więc uzgodnić kryteria podane w *Kategoriach* z definicją podaną w *Metafizyce*, należałoby poszukać innego przykładu dyspozycji „względem formy”, która nie napotykałaby tej trudności. Ten problem w uzgodnieniu dwóch alternatywnych kryteriów wyróżniania dyspozycji zostawiam jednak na boku, ponieważ nie mieści się ono w centrum zainteresowania tego artykułu. Cenny wniosek z przywołanej definicji dla dookreślenia pojęcia habitusu jest taki, że habitus, jako szczególny przypadek dyspozycji, także powinien polegać na pewnego rodzaju ułożeniu części w ramach całości.

Więcej przesłanek pozwalających zrozumieć, czym jest habitus, znaleźć można w *Met.* V. 20. Arystoteles podaje tutaj kolejno dwa znaczenia habitusu. W przypadku obydwu wykorzystuje wieloznaczność, przejętą przez rzeczownik *hexis* od czasownika *echein*, od którego ów rzeczownik się wywodzi. Czasownik ten ma bardzo wiele znaczeń; możemy wyróżnić tu dwie podstawowe grupy: czasowniki przechodnie i nieprzechodnie. Pierwsza definicja podana w *Metafizyce* odwołuje się, jak się wydaje, do znaczeń przechodnich tego czasownika, podczas gdy druga wskazuje raczej na jego znaczenia nieprzechodnie. Wśród znaczeń pierwszego rodzaju znajdują się takie jak: „posiadać”, „zamieszkiwać”, „być w stanach” (np. uczuciowych), „rozumieć”¹⁷. Pierwsza definicja mówi o habitusie jako relacji, która zachodzi między podmiotem a jego przedmiotem działania:

Habitus [sprawność] w jednym znaczeniu jest jakby aktem posiadającego i posiadanego. Jest czymś takim, jak wytwarzanie albo poruszanie, albowiem pomiędzy działającym a jego dziełem jest wytwarzanie. Podobnie pośrednie jest noszenie ubrania i należy zarówno do tego, kto nosi, czyli ma ubranie, jak i do samego ubrania¹⁸.

Podane tu znaczenie *hexis* oraz przywołany przykład wskazują na to, że Arystoteles milcząco odwołuje się tutaj do rozważań z Platońskiego *Teajteta*. We fragmentach (zwłaszcza 197b–198e) poświęconych zagadnieniu wiedzy (w których

¹⁷ O. JUREWICZ, *Słownik grecko-polski*, Warszawa: Sub Lupa, 2015, hasło ἔχειν, s. 419–420.

¹⁸ *Met.*, ks. Δ, rozdz. 20, 1022b8–10.

także pojawia się przykład z noszeniem ubrania), Sokrates wskazuje na dwa czasowniki, odnoszące się do posiadania — *ktesis* oraz *echein*. Ten pierwszy oznacza posiadanie w sensie biernym (porównane do ptaków, które się posiada, ale trzyma się je w klatce, oraz do płaszcza trzymanego w szafie), drugi natomiast wiąże się używaniem posiadanego przedmiotu (trzymaniem ptaka na ręce lub noszeniem na sobie płaszcza). Porównania podane przez Platona mają ilustrować, na czym polega różnica między wiedzą, którą się posiada, ale się z niej aktywnie nie korzysta, a wiedzą, którą się „aktualizuje” poprzez wydobywanie z pamięci jej treści lub wykorzystywanie jej do zdobycia nowej wiedzy. Opozycja sformułowana w *Teajtecie* byłaby więc przykładem Arystotelesowskiej opozycji między możliwością drugą a aktem. Wydaje się jednak, że znaczenie pojęcia *hexis* według tej pierwszej definicji z *Metafizyki* różni się od tego, o którym najczęściej mówi Arystoteles w pozostałych pismach, w tym w *Kategoriach* i *Etyce nikomachejskiej*. Definicja ta jest po prostu, jak się wydaje, zdaniem sprawy z istnienia alternatywnego, pochodzącego od Platona, znaczenia tego pojęcia¹⁹. Definicja, która lepiej odpowiada innym uwagom Arystotelesa dotyczącym tego, czym jest habitus, jest drugą spośród podanych w *Met.* V.20. W szczególności, jest ona spójna z tym, co Arystoteles mówi o habitusie w kontekście etyki cnoty. Definicja ta brzmi tak:

Habitus jest sprawnością [czyli dyspozycją], z racji której rzecz ma się dobrze lub źle [...]. Na przykład zdrowie jest takim habitusem, gdyż jest pewną dyspozycją. Wreszcie habitus oznacza to, co należy do takiej dyspozycji. I dlatego doskonałość (*arete*) części czegoś określa też jego habitus, czyli dyspozycję²⁰.

Arystoteles odwołuje się tutaj do grupy znaczeń nieprzechodnych czasownika *echein* — mowa tu o pewnym stanie, w jakim pozostaje sam podmiot (w jednym z takich znaczeń nieprzechodnych czasownik *echein* służy do wyrażenia stanu zdumienia: *thaumasas echo* — „jestem zdumiony”).

¹⁹W. Galewicz we wstępie do swojego tłumaczenia *Traktatu o cnotach* św. Tomasza z Akwinu zwraca uwagę na pouczającą w tym kontekście uwagę Arystotelesa: „Niemalą jednak zapewne stanowi różnicę, czy najwyższe dobro widzimy w samym posiadaniu czy też w używaniu, w trwałej dyspozycji [*hexis* — A.M.G.] czy też w czynności [*energeia*]” (*Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 8, 1098b31–33). Arystoteles wprowadza tutaj opozycję pojęciową analogiczną do Platonskiej opozycji z *Teajteta*, jednakże miejsce rzeczownika *hexis* jest tutaj zamienione: o ile u Platona „aktywne” posiadanie utożsamione było z *echein* i przeciwstawione używaniu, o tyle Arystoteles w przytoczonym fragmencie przeciwstawia *hexis* wykonywaniu czynności, do której *hexis* predysponuje. Ta uwaga Arystotelesa potwierdza, że w jego filozofii istotniejszym znaczeniem pojęcia habitusu jest to, które wiąże się z trwałą dyspozycją do działania (z możliwością drugą), a nie z samym działaniem, jak u Platona (zob. W. GALEWICZ, *Wstęp tłumacza*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006, s. 16–18).

²⁰*Met.*, ks. Δ, rozdz. 20, 1022b10–16. Tłumaczenie zmienione.

Podobnie jak w *Kategoriach*, podkreślony jest tu związek pojęcia habitusu z pojęciem dyspozycji (choć relacja między nimi nie jest już tak jednoznacznie określona). Tym jednak, co Arystoteles przedstawia tu jako cechę wyróżniającą habitus, jest bycie źle lub dobrze usposobionym. Mówiąc o „doskonałości” jakiejś rzeczy jako o habitusie, używa terminu *arete*, tego samego, którym posługuje się w etyce, gdy omawia cnoty. Jednocześnie przykładem habitusu rozumianego jako *arete* jest zdrowie — ten fakt pokazuje, że mówiąc o dobrych i złych habitusach, Arystoteles nie mówi o dobru i złu w jakimś szczególnie moralnym sensie. Doskonałość i niedoskonałość wskazują tu raczej na aspekt spełniania lub niespełniania przez przedmiot właściwej sobie funkcji (swojej natury), pozostają więc bardziej na poziomie metafizyki niż etyki.

Na tym etapie analizy pojęcia habitusu pojawia się problem. Wydaje się, przynajmniej na pierwszy rzut oka, że cechy wyróżniające habitus w *Kategoriach* oraz w *Metafizyce* są wzajemnie całkowicie niezależne. Kryteria podane w *Kategoriach* wskazują na stałość (niepodatność na zmianę) oraz długotrwałość jako cechy charakterystyczne tej jakości, w *Metafizyce* podaje się natomiast jako kryterium możliwość opisu w kategoriach normatywnych (habitus to dobra lub zła dyspozycja). Być może dałoby się wskazać dwa niepokrywające się zbiory habitusów, z których każdy spełniałby jedną z dwóch definicji. Wówczas okazałoby się, że jednobrzmiącemu słowu „habitus” odpowiadają naprawdę dwa niezależne od siebie pojęcia, mające odmienne desygnaty.

Aby rozwiązać tę trudność i pokazać współzależność tych dwóch kryteriów, powinniśmy odwołać się do już wcześniej wspomnianego właściwego Arystotelesowi pojęcia natury²¹. Przydatna w tym kontekście jest uwaga Arystotelesa z *Fizyki*:

Habitusy — czy to ciała, czy duszy — nie są zmianami. Bowiem niektóre spośród habitusów są doskonałościami, inne niedoskonałościami, a ani doskonałości ani niedoskonałości nie są zmianami. Doskonałość jest pewnym najwyższym stopniem wartości. Gdy jakaś rzecz osiągnie w najwyższym stopniu właściwe sobie zalety, wtedy nazywa się doskonałą, osiągnęła bowiem szczyt swego stanu naturalnego; np. koło jest doskonałe, gdy się narysowało koło w najwyższym stopniu dobre, natomiast niedoskonałość to albo utrata, albo oddalenie się od tego habitusu²².

W miejscu, w którym tłumacz polski używa omownej frazy „w najwyższym stopniu dobre”, Arystoteles mówi o *teleiosis*. Termin ten, zawierający w sobie cząstkę

²¹ Rozwiązanie to zaproponował D.S. Hutchinson w książce *The Virtues of Aristotle*, London – New York: Routledge, 1986, s. 20–35.

²² *Phys.*, ks. VII, rozdz. 3, 246a10–16. Tłumaczenie zmienione.

telos, wskazuje na spełnianie przez byt wewnętrzznego celu. A zatem owa doskonałość lub niedoskonałość, która według definicji z *Metafizyki* charakteryzuje habitus, zostaje tutaj zrelatywizowana do pojęcia spełnienia (*teleiosis*), a z kolei treść tego ostatniego (*telos*) wyznaczona jest przez naturę danego gatunku. Natura ta jest dla Arystotelesa czymś obiektywnym, zadaniem z góry (przykład z doskonałym kołem dobrze to ilustruje), co sprawia, że kryteria owej doskonałości, o której mowa w *Met.* V.20, nie mogą być arbitralne.

Dodatkowo, natura bytu określona jest przez specyficzne dla niego funkcje, które przysługują zarówno poszczególnym częściom (organom), jak i substancji jako takiej, a niższe funkcje, podobnie jak organy, podporządkowane są wyższym. Arystoteles podkreśla w różnych miejscach, że naturę gatunkową mogą w pełni realizować jedynie dojrzałe jednostki danego gatunku²³. W przypadku bytów pozbawionych rozumnej części duszy wynika to po prostu z nierozwinięcia pewnych funkcji biologicznych, natomiast w przypadku ludzi obok tych ostatnich w grę wchodzi habitusy. Właśnie habitusy, stopniowo nabywane, stanowią u dojrzałego i prawidłowo uformowanego człowieka owe „doskonałości”, o których mowa w *Met.* V.20 i które pozwalają realizować naturalne funkcje.

A zatem, dzięki odwołaniu się do Arystotelesowskiej koncepcji natury widzimy, że charakterystyka habitusu z *Kategorii* i jego definicja z *Metafizyki* są komplementarne — każda z nich wskazuje na inny aspekt tego typu jakości. Dobry habitus, jako przypadłość odpowiadająca za prawidłowe wykonywanie właściwego danemu bytowi działania, charakteryzuje się zarówno trwałością (trwale określa działanie władz naturalnych, którymi dysponuje dojrzałe indywiduum danego gatunku), jak i doskonałością (stanowi realizację pewnego *telos*)²⁴.

Warto zrobić w tym miejscu jeszcze kilka uwag, doprecyzowujących znaczenie pojęcia natury oraz jego stosunek do pojęcia habitusu. Po pierwsze, Arystotelesowskie pojęcie natury różni się znacząco od nowożytnego pojęcia natury, które odpowiada za dzisiejsze konotacje związane z tym terminem. Gdy współcześnie sięga się po to pojęcie, ma się zwykle na myśli jakąś koncepcję zbliżoną do koncepcji Rousseau — stan naturalny jest rozumiany jako stan pierwotny, uprzedni w stosunku do wpływów kulturowych. Zachodzi tu więc sprzeczność z poglądami Arystotelesa — dla niego tego rodzaju przeciwstawienie natury i kultury jest całkowicie nieadekwatne. Nie oznacza to, by Arystoteles nie

²³ Między innymi w *Pol.*, 1260a30–32 Arystoteles stwierdza, że dzieci nie mogą mieć charakteru w pełni ukształtowanego: „Także i niedojrzałe dziecko nie posiada oczywiście samodzielnego charakteru, ale dzielność jego polega na odpowiednim ustosunkowaniu się przez niego do celu wychowania i osoby kierownika” (ARYSTOTELES, *Polityka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. T. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001).

²⁴ Należy odnotować, że pojawia się niekonsekwencja w podawanych przez Arystotelesa przykładach — zdrowie, przedstawiane tutaj jako przypadek habitusu, w *Kategoriach* zostało przecież wyliczone w grupie dyspozycji.

rozdzielił tych dwóch pojęć; różnica polega na tym, że nie definiuje on natury poprzez przeciwstawienie jej temu, co kulturowe. Co więcej, natura może niekiedy realizować się w kulturze. Gatunki rozumne aktualizują swoją naturę właśnie w kontekście społecznego działania, poprzez powtarzanie pewnych czynności prowadzące do uformowania się habitusów. W kontekście cnót, należących do kategorii habitusów, Arystoteles mówi o przyzwyczajaniu jako sposobie ich nabywania:

Cnoty nie stają się udziałem naszym ani dzięki naturze, ani wbrew naturze, lecz z natury jesteśmy tylko zdolni do ich nabywania, a rozwijamy je w sobie dzięki przyzwyczajaniu²⁵.

Cytat ten ukazuje ponadto pewną ambiwalencję w posługiwaniu się słowem „natura”. W przypadku niektórych bytów — tych, które Tomasz z Akwinu określił jako posiadające *natura determinata ad unum* — mamy do czynienia z naturalnością w sensie pewnego automatyzmu, jednoznacznego ukierunkowania. Inaczej wygląda ta naturalność tam, gdzie w grę wchodzi znaczne zróżnicowanie form realizacji funkcji i działań — tam właśnie mówi się o habitusach, które stanowią dyspozycje do realizacji któregoś z „puli” możliwych działań i które nie powstają automatycznie „dzięki naturze”, chociaż zarazem mogą tę naturę realizować. Widać, że habitus na gruncie tej koncepcji może być zarazem naturalny oraz nabyty i że przy odpowiednim rozumieniu tych pojęć nie ma tutaj sprzeczności²⁶. Własność naturalną należy tu zatem rozumieć nie jako synonim własności wrodzonej, ale jako własność, która przyczynia się do takiego funkcjonowania bytu, które jest zgodne z jego konstytucją określoną przez przynależność gatunkową.

W wyniku przeprowadzonych analiz zostało wydobytych kilka istotnych cech Arystotelesowskiego pojęcia habitusu, które warto podsumować. Pierwszym ustaleniem jest to, że habitus jest trwałą (trudną do zmiany) dyspozycją skłaniającą do pewnego rodzaju działań. Szczególna rola habitusu w procesie realizowania natury uwypukla kolejną cechę habitusu, tę mianowicie, że jest on przypadłością nabytą, a nie wrodzoną zdolnością (która skądinąd również należy

²⁵ *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a24–27. Wszystkie odwołania do *Etyki* pochodzą z wydania polskiego: ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.

²⁶ Owo zróżnicowanie na dwa typy bytów Joe Sachs tłumaczy następująco we wprowadzeniu do *Etyki nikomachejskiej*: „In everything other than human beings, being-at-work [tzn. *energeia* – A.M.G.] springs from nature alone, and it shapes the lives of all other living things. In human beings, our being-at-work depends on two things, the human nature we all inherit and the kinds of *hexeis* we choose to form” (J. SACHS, *Introduction. Three Little Words*, w: ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, trans., glossary, and introductory essay J. Sachs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002, s. VIII–IX).

do kategorii jakości). Na koniec należy przypomnieć, że jako trwała dyspozycja, która może realizować wewnętrzny i naturalny *telos* danego gatunku, habitus podlega ocenie w kategoriach normatywnych, zależnie od tego, czy sprzyja powstaniu naturalnej doskonałości, czy też je utrudnia. Tę i poprzednie właściwości mają w szczególności cnoty i wady (jako przypadki szczególne habitusu), których analizie poświęcona jest następująca sekcja.

POJĘCIE HABITUSU W FILOZOFII DZIAŁANIA ARYSTOTELES

W kontekście rozważań na temat szczęścia w *Etyce nikomachejskiej* Arystoteles stwierdza:

Jeśli swoistą funkcją (*ergon*) człowieka jest działanie (*energeia*) duszy zgodne z rozumem lub nie bez rozumu; i jeśli swoista funkcja człowieka i człowieka etycznie wysoko stojącego jest identyczna co do swego rodzaju, tak jak funkcja cytrzysty i cytrzysty wybitnego [...] ponieważ do funkcji w ogóle przyłącza się tylko ów wyższy stopień spowodowany dzielnością (*arete*) [...] jeśli tedy to wszystko tak się ma, to najwyższym dobrem człowieka jest działanie duszy zgodne z wymogami tej dzielności, o ile zaś istnieje wiele rodzajów tej dzielności, to zgodnie z wymogami najlepszego i najwyższego jej rodzaju²⁷.

Uwaga ta pokazuje po raz kolejny, że ilekroć w ramach filozofii Arystoteles mówi się o dobrym działaniu, mówi się tak naprawdę o funkcji (czy też o naturze) przysługującej bytowi z racji jego fizycznej lub psychofizycznej konstytucji. Dobre działanie polega na spełnianiu funkcji według jej wewnętrznych reguł²⁸. Twierdzenia normatywne dotyczące słusznego postępowania ludzi dają się więc sprowadzić do twierdzeń opisowych wskazujących na te działania człowieka, które są zgodne z jego naturalnymi predyspozycjami do wykonywania czynności odpowiadających jego psychofizycznej konstytucji, a w szczególności duszy rozumnej, która jest specyficzna dla człowieka jako gatunku.

Inną właściwością Arystotelesowskiego myślenia o ludzkim działaniu, która wpływa na treść pojęcia habitusu, jest przeświadczenie, że o cnotliwym człowieku i cnotliwych czynach należy mówić przede wszystkim wówczas, gdy dokonują się one w kontekście życia społecznego (czy raczej, by użyć terminu bliższego

²⁷ *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 7, 1098a7–16.

²⁸ A. MacIntyre w swojej neoarystotelesowskiej filozofii działania rozwinął ten wątek w postaci koncepcji praktyki. Reguły tak rozumianej praktyki kształtowane są w ramach poszczególnych tradycji, a kryterium sprawności w wykonywaniu danej praktyki jest to, na ile działający posiada umiejętności pozwalające zdobywać właściwe tym praktykom dobra wewnętrzne. Koncepcja MacIntyre'a stanowi, jak mi się wydaje, trafną interpretację, a także rozwinięcie poglądów Arystotelesowskich.

Arystotelesowi, politycznego)²⁹. Niezbędność owych relacji międzyludzkich jest dobrze widoczna w charakterystykach poszczególnych cnót i odpowiadających im czynów — wszystkie one rozgrywają się w różnych dziedzinach życia politycznego (sprawiedliwość dotyczy podziału dóbr i zaszczytów pomiędzy członków wspólnoty, męstwo odpowiedniej postawy na wojnie, przyjaźń — wzajemnej życzliwości przyjaciół). Obok sprawiedliwości jako jednej z wielu cnót poszczególnych mówi się w *Etyce nikomachejskiej* także o sprawiedliwości w znaczeniu szerszym, w którym ma ona być tożsama z dzielnością etyczną w ogóle, opisywaną z perspektywy stosunków międzyludzkich. W ich ramach człowiek ma z jednej strony sposobność, by praktykować cnotliwe działania, z drugiej zaś strony tylko w tych stosunkach można rozpoznać prawdziwą wartość działającego. Dlatego Arystoteles mówi, że ktoś, kto dzierży władzę, poddany jest najlepszemu sprawdzianowi sprawności etycznych³⁰. A zatem naturalnym i pożądanym środowiskiem dla praktykowania cnoty jest życie wspólnotowe.

O społecznym charakterze tej teorii działania świadczy jeszcze jeden element, mianowicie nacisk, jaki Arystoteles kładzie na wychowanie i prawo w procesie kształtowania habitusów charakteru (to znaczy habitusów etycznych). W zakończeniu *Etyki nikomachejskiej* rozpatrywany jest problem sposobu wdrażania cnót u tych, którzy ich dotychczas nie posiadają³¹. Zostaje tu podana w wątpliwość skuteczność racjonalnej argumentacji na rzecz cnotliwego działania — ta, jak twierdzi Arystoteles, może być naprawdę skuteczna tylko wtedy, gdy trafia na skądinąd podatny grunt, czyli na „charakter pokrewny dzielności etycznej, który miłuje to, co moralnie piękne, a nienawidzi tego, co haniebne”³². Drogą wdrażania do wskazanych tu skłonności jest przyzwyczajenie, które poprzez wielokrotne powtarzanie odpowiednich czynności przyczynia się do łatwości w ich wykonywaniu, łączy je z odczuwaniem przyjemności i nakierowuje ku nim pragnienie. By jednak do takich nawykowych działań i ukierunkowania uczuciowego doprowadzić, potrzebna jest w znaczącej większości wypadków (poza charakterami z natury szlachetnymi) jakaś instancja zewnętrzna, dysponująca dostatecznymi zasobami mądrości praktycznej oraz środkami egzekwowania

²⁹ Mówiąc o życiu cnotliwym, mam tutaj na myśli życie praktyczne, a świadomie pomijam kwestię życia kontemplacyjnego, „boskiego”, któremu poświęcona jest ks. X *Etyki nikomachejskiej* (ono także jest, choć w inny sposób, życiem cnotliwym, ale pozbawionym tego warunku związanego ze społecznym formowaniem habitusu). Nie poruszam także zagadnienia relacji między życiem praktycznym a kontemplacyjnym, ponieważ nie wiąże się ona bezpośrednio z omawianymi tu problemami.

³⁰ „Trafnym wydaje się powiedzenie [...], że władza »ukazuje jakim jest człowiek«, gdyż kto ma władzę, pozostaje skutkiem tego w stosunkach z innymi ludźmi i jest członkiem społeczności” (*Eth. Nic.*, ks. V, rozdz. 1, 1130a1–5).

³¹ Zob. *Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1179a33–1181b24.

³² *Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1179b29–31.

posłuszeństwa. Tego typu instancją, szczególnie uprzywilejowaną, jest zdaniem Arystotelesa prawo (zarówno pisane, jak i niepisane), pod warunkiem, że oparte jest na prawidłowym rozpoznaniu reguł praktycznych. Poszczególne osoby mogą oczywiście starać się formować charaktery wychowanków w sposób poza-instytucjonalny, ale jest to mniej skuteczne, ponieważ budzi większy opór niż zastana i powszechnie obowiązująca norma prawa³³.

Powyższe uwagi naprowadzają jednak na centralny problem, który towarzyszy lekturze *Etyki nikomachejskiej*. Problem ten wynika z ambiwalentnego — tak się przynajmniej z początku wydaje — charakteru tej koncepcji. Ów problem skrótowo można sprowadzić do napięcia między dwiema tendencjami wyjaśniania mechanizmów działania ludzkiego.

Z jednej strony Arystoteles w sposób systematyczny przedstawia psychologię człowieka, którego dusza składa się z hierarchicznie uporządkowanych części stanowiących podmioty habitusów³⁴. Na szczycie tej hierarchii znajduje się dusza rozumna, która kieruje pozostałymi, podległymi jej częściami. Cnota usprawniająca rozum praktyczny, *phronesis*, pełni rolę decydującą w opisach działania człowieka cnotliwego, podobnie jak proces namysłu wyprzedzający działanie. Te i inne argumenty z *Etyki nikomachejskiej*, wzięte w izolacji od uwag innego rodzaju, prowadzić mogą do wniosku, że jest to teoria opisująca taki podmiot, dla którego decydującym motorem działania jest rozum niezdeternowany cielesną konstytucją czy czynnikami społecznymi i dla którego cnoty służą niemal mechanicznemu stosowaniu poleceń rozumu.

Z drugiej strony, takiemu rozumieniu sprzeciwiają się wyżej opisane i silnie podkreślane społeczne czynniki formowania charakteru, a także rozbudowane analizy przypadków, w których prawidłowe rozumowe rozpoznanie sytuacji, w jakiej znajduje się podmiot, zaciemnione zostaje przez niezharmonizowany z rozumem habitus lub — to jeszcze inny przypadek — nawet jeśli rozpoznanie jest prawidłowe, to podjęcie wynikającego z tego rozpoznania działania może zostać przez ów habitus uniemożliwione. Nie są zatem przypadkowe krytyczne uwagi Arystotelesa odnoszące się do Sokratejskiego intelektualizmu etycznego. To ostatnie stanowisko nie jest jednak odrzucone w całości jako zupełnie nietrafione, ale raczej zostaje poddane modyfikacjom, które służą naprawieniu jego jednostronnych i nierealistycznych aspektów³⁵.

³³ „I podczas gdy ludzie, którzy przeciwstawiają się popędowi, są — nawet jeśli słusznie to czynią — przedmiotem nienawiści, to prawo, kiedy nakazuje to, co godziwe, nie jest przykre” (*Eth. Nic.*, ks. X, rozdz. 9, 1180a22–24).

³⁴Zob. *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13.

³⁵Tak wypowiada się Arystoteles o doktrynie etycznej przypisywanej Sokratesowi: „Sokrates poniekąd miał rację, a poniekąd był w błędzie: mylił się twierdząc, że wszystkie rodzaje dzielności

Poniżej staram się przedstawić interpretację teorii działania zawartej w *Etyce nikomachejskiej*, która pozwala uniknąć konieczności przyjęcia któregoś z dwóch skrajnych (i jak się wydaje, nieprawdziwych) wariantów odczytania tej koncepcji. Aby ta interpretacja była przekonująca, musi pokazać, na czym polega wzajemna współzależność rozumu i zachowań wynikających z przyzwyczajenia. Jeśli spełnia ten warunek, wówczas pozwala utrzymać takie rozumienie pojęcia habitusu, które jest zgodne z ustaleniami z *Kategorii* i *Metafizyki* oraz pokazuje, że habitus Arystotelesa nie jest po prostu nawykiem.

Elementem Arystotelesowskiej etyki, na podstawie którego można zobaczyć, w jaki sposób w sferze działania wchodzi ze sobą w relacje poszczególne „części” duszy razem ze swoistymi dla nich habitusami, jest sylogizm praktyczny³⁶.

Na sylogizm praktyczny w ujęciu Arystotelesa składają się przesłanka ogólna, wyznaczająca praktyczny cel obrany przez sprawcę, oraz przesłanki szczegółowe, określające konkretne środki realizacji tego celu. Arystoteles podaje schemat przesłanki ogólnej tego sylogizmu, który wygląda następująco: „ponieważ celem i tym, co najlepsze jest to a to”³⁷. Przesłanka ta jest ogólna, ponieważ wskazuje na cel, który określa pewien typ działań odpowiednich dla przedstawiciela gatunku (np. człowieka). Ma ona więc charakter normatywny. Formułowanie przesłanki szczegółowej opiera się natomiast na rozpoznaniu dotyczącym sytuacji jednostkowej — tego, czy dane okoliczności stanowią przypadek podpadający pod zasadę wyrażoną w przesłance ogólnej. Wnioskiem w sylogizmie praktycznym jest nie — jak w wypadku sylogizmu teoretycznego — sąd o tym, jaki czyn jest słuszny w danych okolicznościach (który to sąd mógłby następnie stanowić uzasadnienie dla podjętego działania), ale s a m o d z i a ł a n i e. Arystoteles podkreśla to wyraźnie:

Jeśli więc z tych dwóch sądów powstanie trzeci, to dusza musi potwierdzić wniosek tutaj [to znaczy w sylogizmie teoretycznym — A.M.G.], kiedy natomiast dotyczy sfer twórczości — musi natychmiast działać³⁸.

Czyn wynikający z rozumowania jest zintegrowany z samym tym rozumowaniem. Ta szczególna cecha Arystotelesowskiego schematu rozumowania świadczy o tym, że w teorii tej istnieje ścisła współzależność między umiejętnością poprawnego rozumowania (zarówno w dziedzinie zasad ogólnych, jak ich stosowania w procesie rozpoznawania sytuacji szczegółowych) a gotowością do wykonania określonego działania, do którego to rozumowanie popycha.

etycznej są formami rozsądku, słusznie jednak twierdził, że nie ma dzielności etycznej bez rozsądku” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b17–20).

³⁶Jego struktura wyłożona jest najbardziej systematycznie w *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12–13 oraz ks. VII, rozdz. 3.

³⁷*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12, 1144a33–34.

³⁸*Eth. Nic.*, ks. VII, rozdz. 3, 1147a27–29.

W tym miejscu pojawia się pytanie, jaką rolę w pracy nad harmonizowaniem tych dwóch elementów sylogizmu praktycznego (tzn. przesłanek i wniosku) odgrywa habitus. By móc to stwierdzić, musimy najpierw pokazać, w jaki sposób opisana wyżej struktura sylogizmu funkcjonuje w ramach Arystotelesowskiej psychologii i związanej z nią typologii cnót i wad.

Budowa duszy ludzkiej, ze wskazaniem poszczególnych części i odpowiadających im sprawności, opisana jest w *Eth. Nic.* I.13 oraz *Eth. Nic.* VI.1 (przy czym Arystoteles nie rozstrzyga tam problemów związanych z ontologią duszy, takich jak pytanie, czy podział duszy na części jest tylko pojęciowy, czy też części te są zarazem odrębne bytowo). Z tych dwóch opisów wyłania się następujący obraz: dusza ludzka dzieli się w pierwszej kolejności na część rozumną oraz nierozumną. W części rozumnej odróżnia się tę, która odpowiada za zdolność poznania naukowego (*epistemonikon*), i tę, która umożliwia namysł nad tym, co zmienne (*logistikon*)³⁹, natomiast w części nierozumnej wyróżnia się z kolei część „uczestniczącą w rozumie” (*metechei logou*) oraz część wegetatywną, która „nie ma nic wspólnego z rozumem”⁴⁰. Częścią duszy rozumnej, która odgrywa istotną rolę w rozumowaniu praktycznym, jest ta, która służy namysłowi nad tym, co zmienne (*logistikon*), ponieważ sfera działania — inaczej niż na przykład matematyka — charakteryzuje się właśnie zmiennością. Poznanie naukowe (*epistemonikon*) z kolei dotyczy rzeczy niezmiennych i dlatego nie obejmuje dziedziny działania⁴¹. W przypadku duszy nierozumnej tylko ta jej część, która może być podporządkowana rozumowi, jest ważna z punktu widzenia badań etycznych — sprawność części wegetatywnej jest z tej perspektywy obojętna⁴².

A zatem dla rozważanego tu problemu istotne są funkcje, jakie spełnia w rozumowaniu praktycznym rozumna część duszy oraz część odpowiedzialna za żywienie pragnień. Każdej z tych części przysługują sprawności (habitusy), wyodrębnione zgodnie z kryterium przedmiotów, do których się odnoszą.

³⁹ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 1, 1139a12–13. Tłumacząc *epistemonikon* jako „zdolność poznania naukowego”, podążam za przekładem *Etyki nikomachejskiej* Danieli Gromskiej. *Logistikon* natomiast tłumaczę jako zdolność do „namysłu nad tym, co zmienne”, odchodząc tym samym od tłumaczenia tego pojęcia D. Gromskiej jako „rozumowania” (ta ostatnia propozycja może być myląca, ponieważ w języku polskim jesteśmy skłonni nazywać rozumowaniem obydwie zdolności, o których pisze Arystoteles, tzn. *epistemonikon* i *logistikon*).

⁴⁰ *Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13, 1102b29–30.

⁴¹ „Przyjmijmy, że i rozumna część duszy dzieli się na dwie części: jedną, za pomocą której ujmujemy to wszystko, czego zasady są niezmiennne, i drugą, za pomocą której ujmujemy rzeczy zmienne. [...] Nazwijmy więc jedną z owych dwóch części rozumnej części duszy zdolnością poznania naukowego, drugą zaś — zdolnością rozumowania; rozumować bowiem to to samo, co namyślać się nad czymś, a nikt nie namyśla się nad tym, co nie może mieć się inaczej” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 1, 1139a6–9).

⁴² „Możemy [...] porzucić wegetatywną część duszy, ponieważ ona ze swej natury nie uczestniczy w dzielności specyficznie ludzkiej” (*Eth. Nic.*, ks. I, rozdz. 13, 1102b9–12).

Usprawnieniami zdolności rozumowania, czyli innymi słowy, habitusami usposabiającymi rozum praktyczny, są rozsądek (*phronesis*), który odnosi się do działania, oraz sztuka (*techne*) potrzebna w dziedzinie twórczości. *Phronesis* jest cnotą dianoetyczną, niezbędną w formułowaniu i łączeniu ze sobą przesłanek sylogizmu praktycznego. Pozwala ona prawidłowo sformułować przesłanki ogólne dotyczące dobrego życia:

Charakterystyczną ich [ludzi rozsądnych — A.M.G.] cechą jest zdolność trafnego namysłu nad tym, co jest dla nich dobre i pożyteczne, i to nie w pewnych specjalnych dziedzinach, np. dla ich zdrowia czy siły, lecz w odniesieniu do należytego sposobu życia w ogóle⁴³.

Rosądek, nabyty na drodze doświadczenia (tak jak i inne habitusy przysługujące rozumowi), dostarcza zatem wiedzy o celu ludzkiego życia oraz o tym, jak powinno przebiegać życie, w którym się ów cel realizuje. Proces nabywania wiedzy ogólnej przez doświadczenie postępuje w toku poznania następujących po sobie przypadków szczegółowych, które kształtują obraz ogólniejszy. A zatem proces ten przebiega indukcyjnie. Następnie zaś tak zdobyta wiedza staje się podstawą rozumowania o charakterze sylogistycznym. Rosądek, obok przesłanki ogólnej, dostarcza także przesłanki szczegółowej, to znaczy ułatwia wskazanie odpowiednich środków do realizacji wyznaczonego w przesłance ogólnej celu w danej sytuacji jednostkowej. Owo rozumowanie, usprawnione przez rozsądek, nakierowane na wskazanie najlepszych środków do celu, nazywane jest namysłem (*bouleusis*).

Z kolei na podstawie przeprowadzonego namysłu dokonuje się postanowienie (*prohairesis*)⁴⁴, które także dotyczy wyboru środków. Trafność postanowienia, czyli właśnie jego zgodność z wynikami namysłu, uzależniona jest zarówno od skuteczności nakazów rozsądku, jak i od cnot etycznych. Te ostatnie są trwałymi dyspozycjami, które formują część duszy „uczestniczącą w rozumie” i odpowiedzialną za żywienie pragnień, a każdy poszczególny habitus reguluje pragnienie we właściwej dla siebie dziedzinie, również wyznaczonej przedmiotowo (np. umiarkowanie jest cnotą regulującą skłonność do poszukiwania przyjemności).

W wyjaśnieniach odnoszących się do postanowienia Arystoteles podkreśla, by z jednej strony nie mylić postanowienia z pragnieniem, z drugiej zaś stro-

⁴³ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 4, 1140a25–29.

⁴⁴ W łacińskim tłumaczeniu *Etyki nikomachejskiej prohairesis* oddawane było za pomocą słowa *electio*, które po polsku oznacza raczej wybór niż postanowienie. Takie tłumaczenie również wydaje się akceptowalne, choć niekoniecznie wskazuje tak jednoznacznie na kontekst działania jak „postanowienie” („wybór” mógłby dotyczyć także sfery myślenia teoretycznego).

ny ze zwykłym przekonaniem⁴⁵. Jest ono odrębnym aktem duszy, do którego przyczyniają się dwa pozostałe (pragnienie i przekonanie). Tłumacząc związek postanowienia z namysłem, Arystoteles powołuje się na etymologię słowa:

Więc może jest nim [postanowieniem — A.M.G.] to tylko, co jest wynikiem uprzedniego namysłu? Bo przecież nie ma postanowienia bez rozważania i myślenia. Sama już nazwa grecka: *prohairesis* zdaje się wskazywać na to, że postanowienie to wybór pewnych rzeczy z pominięciem innych⁴⁶.

A zatem postanowienie tym się różni od spontanicznej skłonności do działania, że poprzedza je namysł — ten namysł, który można rozpisać formalnie na przesłanki sylogizmu praktycznego (nawet jeśli w praktyce podmiot niekoniecznie za każdym razem formułuje *explicite* te przesłanki). Jednocześnie Arystoteles kilkakrotnie podkreśla, że trafne postanowienie jest najlepszym sprawdzianem dzielności etycznej, „lepszym aniżeli [same] czyny”⁴⁷. Ponadto wybór działania dla niego samego jest jednym z trzech warunków, jakie Arystoteles podaje jako konieczne do tego, by działanie było autentycznie cnotliwe — pozostałe warunki to świadomość dokonywanego wyboru oraz pozostawanie w trwałej dyspozycji, odpowiedniej dla danego czynu⁴⁸. Cnota jest dla dobrego postanowienia warunkiem na tyle istotnym, że może się zdarzyć, iż zły habitus zniekształci postanowienie nawet wówczas, gdy poprzedzający je namysł będzie w pełni prawidłowy. Arystoteles następująco podsumowuje ustalenia na temat zależności postanowienia od przekonań i pragnień:

Musi być sąd prawdziwym i słusznym musi być pragnienie, jeśli postanowienie ma być szlachetne, i przedmiot stwierdzony przez sąd musi być ten sam, co przedmiot, ku któremu skierowuje się pożądanie. [...] tam, gdzie idzie o praktyczne

⁴⁵ G.E.M. Anscombe w tekście *Thought and Action in Aristotle* poświęciła dużo uwagi wyrażnemu rozróżnieniu *prohairesis*, które jest „rozumnym pragnieniem”, oraz zwykłego pragnienia, niezapśredniczonego w rozumnym rozpoznaniu przedmiotu wyboru jako pewnego dobra (G.E.M. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'?*, w: tenże, *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1981).

⁴⁶ *Eth. Nic.*, ks. III, rozdz. 2, 1112a16–18.

⁴⁷ *Eth. Nic.*, ks. III, rozdz. 2, 1111b5.

⁴⁸ Warunki te Arystoteles wymienia, wskazując na różnice między działaniem w ramach pewnej sztuki (*techné*) a działaniem według cnoty: „Wytwory bowiem sztuki mają same w sobie wartość dodatnią, wystarczy więc, jeśli posiadają pewne właściwości; postępowanie zaś zgodne z poszczególnymi cnotami jest np. sprawiedliwe czy umiarkowane, nie jeśli posiada samo pewne właściwości, lecz jeśli nadto podmiot jego w chwili działania posiada pewne dyspozycje, to znaczy, jeśli działa, po pierwsze, świadomie; po drugie, na podstawie postanowienia, i to postanowienia powziętego nie ze względu na coś innego; po trzecie, dzięki trwałemu i niewzruszonemu usposobieniu” (*Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 4, 1105a26–33). W odniesieniu do cnotliwego działania dołączone zostają zatem kryteria wskazujące na kondycję podmiotu, których nie ma w dziedzinie sztuk.

myślenie dyskursywne, [dobrem jest] prawdziwość zgodna ze słusznym pragnieniem. Owóż przyczyną działania jest postanowienie — przyczyną w znaczeniu źródła ruchu, lecz nie przyczyny celowej; przyczyną zaś postanowienia jest pragnienie, któremu towarzyszy myśl o celu⁴⁹.

Uwaga ta wyraźnie pokazuje, co w mechanice działania ludzkiego sprawia, że podmiot, sformuławszy przesłanki sylogizmu, może przejść do działania jako wniosku z tego rozumowania — tym czymś jest właśnie *prohairesis*⁵⁰.

Przywołany fragment wskazuje na jeszcze jeden aspekt, w którym rozumowanie praktyczne, a wraz z nim działanie, uzależnione jest od cnót charakteru. Habitus etyczny przejawia się w postaci pragnienia skierowanego na pewne działanie jako na swój cel oraz w tym, że realizacji owego działania towarzyszy przyjemność. Owo nakierowanie na cel może być jednak dwojakiego rodzaju, a rozróżnienie to stanie się jasne wówczas, gdy zrozumie się, na czym polega zależność między rozsądkiem a cnotami etycznymi.

Zależność ta jest zdaniem Arystotelesa bardzo ścisła — zarówno posiadanie cnót etycznych uważa on za warunek konieczny dysponowania rozsądkiem we właściwym znaczeniu, jak i nie dopuszcza możliwości bycia prawdziwie dzielnym etycznie, nie będąc wyposażonym w cnotę *phronesis*⁵¹. To, w jaki sposób rozsądek jest zależny od cnót etycznych, wyjaśnia się dzięki wprowadzeniu do katalogu habitusów sprawności, którą Arystoteles nazywa sprytem (*deinotes*). Spryt jest umiejętnością pozwalającą trafnie i skutecznie dobierać środki do wyznaczonych celów, nieokreślając jednak materialnie tych celów. Pozostaje on więc etycznie obojętny, dopóki się nie określi, jakim celom służy. W praktyce może on więc usprawniać zarówno dobre działanie (nakierowane na właściwy cel), jak i złe (służące niewłaściwemu celowi). *Phronesis* jest natomiast sprytem ukierunkowanym na właściwy cel dzięki obecności i pod wpływem dzielności etycznej. Bez tej ostatniej nie mamy w ogóle do czynienia z autentycznym rozsądkiem. Okazuje się więc, że do poprawnego sformułowania przesłanki większej sylogizmu praktycznego potrzebny jest nie tylko rozsądek, ale także dobre habitusy etyczne. Zły habitus, czyli wada charakteru, może skłaniać do formułowania fałszywej przesłanki większej, skłaniając do niewłaściwego celu⁵².

⁴⁹ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 2, 1139a22–32.

⁵⁰ Pod względem jednoczesnej zależności od prawidłowego rozpoznania rozumowego oraz od dobrze uformowanych pragnień koncepcja *prohairesis* przypomina chrześcijańską koncepcję woli, choć znacznie mniej od tamtej uświadomioną i rozwiniętą.

⁵¹ „Nie podobna być we właściwym tego słowa znaczeniu dzielnym etycznie, nie będąc rozsądnym — ani też rozsądnym bez dzielności etycznej” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b30–32).

⁵² „Niegodziwość bowiem odwraca od niej [przesłanki ogólnej — A.M.G.] umysł i wprowadza go w błąd, gdy idzie o większe przesłanki praktycznych sylogizmów” (*Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 12, 1144a35–37).

Zależność dzielności etycznej od rozsądku jest również, podobnie jak zależność rozsądku od dzielności etycznej, wyjaśniona przez wskazanie jej przypadków autentycznych oraz pozornych (czy raczej niepełnych). Do tych ostatnich należą wrodzone i zależne od jednostkowych predyspozycji charakteru sprawności, zapewniające łatwość w wykonywaniu pewnych działań, mylnie nazywane jednak habitusami etycznymi. Posiadaczy takich sprawności Arystoteles porównuje do „mocnego ciała, które poruszając się po omacku, może silnie się uderzyć”⁵³. O cnotach etycznych w sensie właściwym można mówić dopiero wówczas, gdy te predyspozycje zostaną utrwalone (lub też powstaną „z niczego”, bez załączków w postaci sprawności wrodzonych) na drodze wielokrotnego powtarzania działań opartych na namyśle i postanowieniu. Cnoty są prawdziwymi cnotami tylko wówczas, gdy część duszy, którą usprawniają, jest prawidłowo ustosunkowana względem innych części, a zatem gdy część pożądliva jest posłuszna rozumnej. Obraz mocnego ciała, które biegnie na oślep, Arystoteles dopełnia metaforą cnoty *phronesis* jako „oka duszy”, nadającego temu ciału kierunek.

Po tych wyjaśnieniach staje się jasne, w jakich dwóch sensach można mówić o owym pragnieniu, które ukierunkowane jest na cel. Z jednej strony może to być „ślepe” ukierunkowanie na działanie, do którego popycha samo pragnienie uformowane przez ów habitus, który nie jest cnotą etyczną we właściwym znaczeniu i nie uwzględnia celu wytkniętego przez rozum. Z drugiej strony można natomiast mówić o pragnieniu, które zarówno oświetla cel wytknięty przez rozum w przesłance ogólnej, jak i umożliwia jego sformułowanie (zależność jest dwukierunkowa). I to drugie znaczenie ma, jak sądzę, na myśli Arystoteles, gdy mówi o „pragnieniu, któremu towarzyszy myśl o celu”.

Powyższe wyjaśnienia dotyczące sposobu formułowania sylogizmu praktycznego przez podmiot wyposażony w określone władze i habitusy, a także ustalenia na temat zależności między habitusem rozumu (czyli *phronesis*) a cnotami charakteru (etycznymi) tłumaczą częściowo, na czym polega trudno uchwytna równowaga w Arystotelesowskiej teorii działania między czynnikiem „behawioralnym” (przyzwyczajaniem do pewnych działań) a świadomością podmiotu, działającego na podstawie rozumowych racji. Równowaga ta widoczna jest przede wszystkim w przebiegu prawidłowego rozumowania praktycznego. Jeżeli wnioskiem z takiego rozumowania jest nie tyle sąd o tym, co należy zrobić, ile samo działanie, wynikające z przesłanek, to widać stąd, że prawidłowe rozumowanie nie może samo w sobie zagwarantować, że ów czyn zostanie wykonany. Przekonanie o odpowiednim działaniu nie wystarczy — musi istnieć inny czynnik, odpowiedzialny za przejście od namysłu do działania. Tym czynnikiem jest akt postanowienia (*prohairesis*), czyli akt woli. Aby ów akt zwrócił się

⁵³ *Eth. Nic.*, ks. VI, rozdz. 13, 1144b10–11.

w odpowiednim kierunku, muszą być spełnione dwa warunki. Sprawca działania musi wiedzieć, ze względu na jakie racje powinien wybrać właśnie to, a nie inne działanie — spełnienia tego warunku dostarcza odpowiedni namysł, pozwalający sformułować przesłanki działania. Dodatkowo, okolicznością, która może wpłynąć na przedmiot postanowienia, jest pragnienie — jeśli jest ono skierowane do innego celu niż cel wytknięty w rozumowaniu, to takie pragnienie może sprawić, że również postanowienie — a z nim działanie — jest nietrafne. Pragnienia, zgodnie z przeprowadzonymi analizami, regulowane są przez habitusy etyczne, które są wobec tego niezbędne w rozumowaniu praktycznym.

Ponadto, możliwość sformułowania samych przesłanek sylogizmu (niezależnie od ich wprowadzenia w czyn za sprawą postanowienia) zależna jest od posiadania odpowiednich cnót charakteru. Bez nich podmiot może rozumować poprawnie od strony formalnej (prawidłowo dołączając do siebie kolejne elementy sylogizmu), ale nie ma gwarancji materialnej poprawności sformułowanej przesłanki ogólnej, która dyktuje regułę ogólną i wskazuje na cel działania. Taka materialna poprawność rozumowania występuje wtedy, gdy wybór przedmiotu pragnienia (który określa cel działania) regulowany jest przez cnotę.

By podać dodatkowe argumenty, świadczące na rzecz interpretacji poglądów Arystotelesa, która uwzględniałaby ich aspekt racjonalistyczny (wobec podniesionych na początku tego podrozdziału wątpliwości związanych z rolą wychowawczego warunkowania przez prawo w formowaniu cnót), chciałabym zwrócić uwagę na dwa inne aspekty tej teorii. Kwestią pierwszą jest wspomniane wyżej rozróżnienie cnót dianoetycznych (cnót rozumnej części duszy) i cnót etycznych (części odpowiedzialnej za żywienie pragnień i uczuć). O tych drugich Arystoteles mówi niejednokrotnie, że powstają na drodze przyzwyczajania — poprzez wielokrotne powtarzanie czynności przyczyniających się do powstania habitusu, który z kolei pozwala wykonywać te same czynności w ramach w pełni cnotliwego działania. W tym kontekście Arystoteles robi ciekawą uwagę na temat etymologii pojęcia cnoty etycznej. Twierdzi mianowicie, że określenie „etyczna” (ἠθική) wywodzi się od słowa ἦθος, które oznacza przyzwyczajenie, właśnie dlatego, że cnoty etyczne powstają dzięki przyzwyczajeniu⁵⁴. Ta uwaga z jednej strony potwierdza po raz kolejny związek habitusów etycznych z nawykiem, z drugiej jednak pokazuje, że według Arystotelesa cnoty etyczne nie są z nawykiem tożsame — gdyby były, nie byłyby w języku potrzebne dwie odrębne (choć spokrewnione) nazwy tego samego zjawiska.

Natomiast cnoty dianoetyczne — a wśród nich szczególnie istotna z punktu widzenia obecnych analiz cnota *phronesis* — powstają w inny sposób, mianowicie są „owocem nauki i dlatego wymagają one doświadczenia i czasu”⁵⁵.

⁵⁴Zob. *Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a15–19.

⁵⁵*Eth. Nic.*, ks. II, rozdz. 1, 1103a15–16.

W odniesieniu do tych sprawności, które w sposób bezpośredni odpowiadają za formułowanie przesłanek rozumowania praktycznego, nie ma więc mowy o ich bezrefleksyjnym trenowaniu. Arystoteles opisuje proces ich formowania jako proces świadomego nabywania łatwości w trafnym namyślaniu się przed działaniem. To dlatego rozróżnia się tu kształtowanie podmiotu na drodze przyzwyczajenia od doskonalenia sprawności rozumu przez doświadczenie. Z drugiej strony nie należy zapominać, że owa „nauka” odbywa się stopniowo, ponieważ podobnie jak habitusy etyczne oparta jest na wielokrotnym powtarzaniu czynności właściwych cnotom dianoetycznym. A zatem cnoty te funkcjonują najlepiej wówczas, gdy człowiek jest w pełni dojrzały (jego natura osiągnęła *telos*), czyli gdy poszczególne władze oraz ich habitusy są wzajemnie zharmonizowane.

Ta uwaga niuansuje obraz sposobu formowania cnót według Arystotelesa, choć nie rozwiązuje wszystkich trudności, skoro — jak wynika z poczynionych ustaleń — brak odpowiedniej sprawności etycznej może zachwiać nawet najbardziej rozwiniętą dzięki doświadczeniu cnotą *phronesis* (ten przypadek jest szeroko omawiany w *Etyce nikomachejskiej* w rozdziale, w którym Arystoteles analizuje kondycję człowieka nieopanowanego⁵⁶).

By najlepiej uchwycić przyczyny napięcia w Arystotelesowskiej filozofii działania, o którym tu mowa — napięcia między koniecznością posiadania dyspozycji o charakterze nawykowym a wymogiem podejmowania świadomych i racjonalnych decyzji — należy odróżnić dwa odrębne poziomy dyskursu. Pierwszym jest poziom filozofii wychowania czy też psychologii działania, na którym Arystoteles prowadzi rozważania praktyczne przydatne z punktu widzenia kogoś, kto miałby wdrażać konkretnych ludzi w cnotliwe działanie. Na tym poziomie prawdą jest, że drogą do autentycznej dzielności etycznej adekwatną dla większości ludzi (poza szlachetnymi „z urodzenia”), jest ćwiczenie wykonywania działań oraz odczuwania towarzyszących im uczuć na zasadzie trenowania automatyzmów. Tutaj więc podejście czysto behawioralne, przynajmniej do pewnego momentu, jest często uprawnione.

Czym innym jest natomiast opis działania autentycznie cnotliwego, do którego zaistnienia niezbędne są trzy przywołane już warunki — świadomość, wybór działania dla niego samego oraz trwała dyspozycja — które ucieleśniają rozumowanie, mające od strony formalnej kształt sylogizmu praktycznego. A zatem, choćby dostrzeżenie racji cnotliwego działania przychodziło z czasem, w wyniku nabycia odpowiednich nawyków, nie znaczy to, że ów nawyk stanowi obiektywne uprawomocnienie racji słusznego działania — tego uprawomocnienia dostarcza jedynie rozum w postaci reguł ogólnych połączonych z diagnozami dotyczącymi zachodzących okoliczności szczegółowych. W tej warstwie

⁵⁶ *Eth. Nic.*, ks. VII, rozdz. 1–5.

koncepcji Arystotelesa sylogizm praktyczny należy rozumieć jako model o charakterze normatywnym, który pokazuje, na czym polega prawdziwe i poprawne rozumowanie w dziedzinie praktyki. Sprawca działania realizuje ten model w pełni, gdy jego władze są odpowiednio skoordynowane i gdy dysponuje utrwalonymi habitusami każdej z tych władz. Niedoskonałość w dziedzinie rozumowania praktycznego może się przejawiać różnorako, a każdy z tych defektów powinien być korygowany w odpowiedni dla siebie sposób — czy to przez przyzwyczajanie do żywienia adekwatnych pragnień, czy to przez poznawanie reguł, które powinny towarzyszyć działaniu. Specyfika natury ludzkiej jest taka, że częściej występują wady pierwszego rodzaju (nieopanowane pragnienia), dlatego Arystoteles więcej miejsca poświęca wyjaśnieniu, jaką rolę odgrywa przyzwyczajanie w formowaniu charakteru⁵⁷. Rodzaje złych habitusów oraz sposoby ich korygowania Arystoteles opisuje wówczas, gdy pozostaje na poziomie dociekań określonych tu jako psychologia działania. Na poziomie normatywnym sposób formułowania prawidłowego sylogizmu praktycznego wyznacza natomiast kryteria tego, czy sprawca działa dobrze oraz czy jest racjonalny. Co więcej, prawdziwie dobre działanie i działanie racjonalne okazują się z konieczności tożsame. Ich tożsamość uwidaczniają wyjaśnienia Arystotelesa dotyczące różnic między cnotliwym działaniem a działaniem zgodnym z regułami sztuki (*techné*). By przekonać się, czy rzemieślnik prawidłowo wykonuje swoją sztukę, wystarczy przyrzeć się produktom jego pracy. Taki sprawdzian jest jednak niewystarczający w odniesieniu do działania — nie wystarczy przyrzeć się samym zewnętrznym czynom sprawcy, żeby móc ocenić, czy przeprowadzone działanie jest rzeczywiście dobre. Mogłoby być przecież tak, że podmiot wykonuje dobre działania, ale ich dobroć jest kwestią przygodną — wynika nie z jego świadomego wyboru, ale na przykład z nawyku lub chęci instrumentalnego wykorzystania tego działania. A zatem by się przekonać, czy działanie sprawcy jest rzeczywiście dobre, należy poza przyjrzeniem się samym jego czynom sprawdzić też, jaką treść miało rozumowanie, które skłoniło sprawcę do działania. Dopiero gdy się okaże, że działanie zostało oparte na racjonalnych przesłankach, można je uznać za cnotliwe.

Analizowane wyżej *prohairesis*, oznaczające „postanowienie”, jest integralnym elementem cnotliwego działania. Warunki nałożone na to, by sprawca mógł dokonać autentycznego „postanowienia”, również wskazują na to, co Arystoteles rozumie przez działanie będące wynikiem cnót. *Prohairesis* jest „rozumnym pragnieniem”, za którego sprawą podmiot działa zgodnie z wynikiem namysłu praktycznego. O *prohairesis* w działaniu możemy mówić tylko wtedy, gdy

⁵⁷Typowym przykładem dysfunkcji etycznej jest u Arystotelesa nieopanowanie, które analizuje w obszernych fragmentach *Etyki*, przeciwstawiając charakter nieopanowany charakterowi umiarkowanemu.

pragnienie, które sprawca żywi względem podejmowanego działania, jest pragnieniem ukierunkowanym zgodnie z rozpoznaniem dokonany przez dobrze uformowaną duszę rozumną. Wynika stąd, że cnotliwe działanie możliwe jest wtedy, gdy podmiot nie tylko żywi dobre pragnienia (to znaczy: posiada dobre habitusy moralne), ale gdy te pragnienia regulowane są zgodnie z racjonalnymi celami, które ów podmiot przyjmuje⁵⁸. A zatem, nawet jeśli w procesie nabywania dobrych habitusów moralnych istotny udział ma przyzwyczajenie do odpowiednich działań, to o cnotach moralnych w sensie ścisłym — i o prawdziwie cnotliwym życiu — można mówić dopiero wówczas, gdy władza pragnienia ukształtowana przez dobre habitusy moralne zostanie podporządkowana rozumowi, usprawnionemu przez innego rodzaju cnoty — cnoty intelektualne.

Nieuwzględnienie odrębności dwóch wspomnianych poziomów dociekania prowadzonego przez Arystotelesa — poziomu opisowego oraz normatywnego — może prowadzić do czysto „nawykowych”, irracjonalistycznych interpretacji Arystotelesowskiej filozofii działania⁵⁹, które nie oddawałyby, jak sądzę, adekwatnie koncepcji zawartej w *Etyce nikomachejskiej*.

PODSUMOWANIE

Przeprowadzona analiza pojęcia habitusu używanego w *Kategoriach*, *Metafizyce* oraz *Etyce nikomachejskiej* wydobywa kilka ważnych własności tego pojęcia, które warto na koniec zebrać w jednym miejscu. Tym, co rozjaśnia znaczenie

⁵⁸ Anscombe również podkreśla ów związek między *prohairesis* a rozumnym rozpoznaniem: „Mamy do czynienia z »wybozem« [*prohairesis* — A.M.G.] tylko wtedy, gdy dotyczy on środków potrzebnych do osiągnięcia przedmiotów woli [*boulesis*] człowieka. A zatem, niezależnie od tego, jak dużo kalkulacji można dokonać, jeśli te kalkulacje dotyczą jedynie środków do celów określonych przez »pragnienia« [*epithumiai*] człowieka [...], to nie mamy do czynienia z wybozem” (G.E.M. ANSCOMBE, *Thought and Action in Aristotle*, s. 69).

⁵⁹ A. MacIntyre stara się przedstawić interpretację Arystotelesowskiej etyki pozwalającą uniknąć owej irracjonalistycznej tendencji, krytykując przy tym współczesne neoarystotelizmy, które — w mniejszym lub większym stopniu — hołdują tej ostatniej. Komentowani przez MacIntyre’a filozofowie twierdzą, że na gruncie etyki Arystotelesa wiedza o „Wielkim Celu”, czyli uświadomiona, całościowa wizja dobrego życia, nie jest dla działającego podmiotu żadną istotną przesłanką współokreślającą działanie. MacIntyre odpowiada na to alternatywną wykładnią Arystotelesa, w tym punkcie podobną do tej, którą staram się przedstawić w analizach pojęcia habitusu. Zdaniem MacIntyre’a, każdy dojrzały podmiot dysponuje pewną hierarchią celów, która jest mu niezbędna do działania, choć wcale niekoniecznie musi zawsze być w pełni urefleksyjniona czy zwerbalizowana: „Osądzając bowiem w wielu konkretnych sytuacjach, że najlepiej jest działać tak a tak w tych okolicznościach, a tak i tak w innych, zakładamy pewną klasyfikację i hierarchiczne uporządkowanie dóbr, pewien podstawowy sąd o miejscu, jakie dane dobro winno zajmować w naszym życiu i w ludzkim życiu w ogóle” (A. MACINTYRE, *Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym współczesnym Arystotelikom*, w: tenże, *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 75–85).

tego pojęcia na gruncie filozofii Arystotelesa, jest w szczególności jego związek z pojęciem natury. Prawidłowy habitus umożliwia działanie bytu zgodne z przysługującą mu z natury funkcją (*ergon*), która określona jest przez *telos* właściwy naturze gatunkowej. Dobry habitus (cnota) w znaczeniu właściwym jest przypadłością nabytą. Ta jego cecha także wiąże się ze szczególnym Arystotelesowskim rozumieniem natury. Natura w przypadku gatunków takich jak gatunek ludzki ma „niedomknięty” charakter, co oznacza, że jej realizacja nie jest w pełni zdeterminowana przez samorzutne mechanizmy wynikające z jego konstytucji gatunkowej. To, czy i jak natura zrealizuje się w przypadku poszczególnych ludzi, zależy również od tego, jakie habitusy nabędzie ów człowiek.

Rekonstrukcja funkcjonowania sylogizmu praktycznego pokazuje z kolei, na czym polega szczegółowa rola cnót w rozumowaniu praktycznym. Dobre habitusy są przypadłościami władz duszy, regulującymi (lub w przypadku złych habitusów — rozregulowującymi) proces poprawnego rozumowania praktycznego oraz podejmowania działań jako wyniku tego rozumowania. W tym kontekście jaśniejsza staje się także teza o jedności cnót. Zgodnie z tą tezą, nie można dysponować w pełni cnotami duszy nierozumnej, podporządkowanej rozumowi, o ile nie dysponuje się cnotami duszy rozumnej. Zależność ta jest obustronna, a więc również cnoty intelektualne nie mogą w pełni usprawniać działania pod nieobecność cnót etycznych.

Wreszcie, analiza roli, jaką omawiane pojęcie odgrywa w teorii działania, pokazuje, dlaczego habitusu w rozumieniu Arystotelesa nie można utożsamić z nawykiem. Jakkolwiek ważnym elementem procesu nabywania cnót jest trening oparty na powtarzaniu stosownych czynności, to posiadanie zespołu w pełni rozwiniętych habitusów zakłada, że działanie odbywa się na podstawie świadomie sformułowanych przesłanek i postanowienia. Takie rozumienie cnót i opartego na nich działania sprawia, że antropologia Arystotelesa obca jest z jednej strony kartezjańskiemu dualizmowi, według którego autorem działania jest niezależny od cielesnych uwarunkowań rozumny podmiot, a z drugiej strony koncepcjom, które podważają możliwość autonomicznego i rozumnego działania w imię zdeterminowania sprawcy przez nawyki i uwarunkowania społeczne. Opis procesu wykształcania habitusów w porządku filozofii wychowania, przedstawiony przez Arystotelesa, wyjaśnia też, na jakiej podstawie w *Etyce nikomachejskiej* przyznaje się prawu rolę wychowawczą.

Wszystkie opisane tu własności pojęcia habitusu związane są ze szczególną charakterystyką natury rozumnej, której przypadek stanowi gatunek ludzki. Posiadanie rozumnej natury oznacza bycie wyposażonym w pewien zestaw władz, który określa ograniczony zakres możliwych form, jakie może przyjąć byt o tej naturze. W tym sensie natura rozumna jest zdeterminowana w swoim działaniu. To zdeterminowanie jest jednak — inaczej niż w przypadku natur

nierozumnych — ograniczone i na tym polega owo „niedomknięcie”. Tym, co w toku działania dookreśla naturę rozumną, są właśnie habitusy — przypadłości nabyte, ale trwale współtworzące formę takiego bytu. Ponadto dla człowieka, jako dla bytu posiadającego naturę rozumną, charakterystyczne jest posługiwanie się w działaniu rozumowaniem praktycznym, które ma formę sylogizmu praktycznego. Rola, jaką odgrywają poszczególne habitusy w usprawnianiu tego rozumowania, pozwala zobaczyć, w jakim sensie habitus różni się od nawyku.

Wskazane elementy Arystotelesowskiej antropologii świadczą o tym, że jest to antropologia z gruntu realistyczna — z jednej strony oddająca sprawiedliwość podstawowej intuicji, że domena działania ludzkiego jest domeną wolności, z drugiej natomiast wskazująca na to, że wybór i przebieg działań nigdy nie jest całkowicie niezależny od aktualnej kondycji człowieka (czyli zestawu nabytych habitusów), wytworzonej w toku przeszłych działań.

BIBLIOGRAFIA

- ANSCOMBE G.E.M., *Thought and Action in Aristotle. What is 'Practical Truth'?*, w: *taż, From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford: Blackwell, 1981, s. 66–77.
- ARYSTOTELES, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2007.
- ARYSTOTELES, *Fizyka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- ARYSTOTELES, *Kategorie*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 1, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1990.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 2, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1996.
- ARYSTOTELES, *Polityka*, w: *tenże, Dzieła wszystkie*, t. 6, tłum. T. Piotrowicz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2001.
- GALEWICZ W., *Wstęp tłumacza*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o cnotach*, tłum. W. Galewicz, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2006.
- HUTCHINSON D.S., *The Virtues of Aristotle*, London – New York: Routledge, 1986.
- JUREWICZ O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa: Sub Lupa, 2015.
- MACINTYRE A., *Różne rozumienia Arystotelesa: Arystoteles przeciw pewnym współczesnym Arystotelikom*, tłum. P. Machura, w: *Etyka i polityka*, tłum. P. Machura i in., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009, s. 75–85.
- PLATON, *Parmenides; Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 2002.

- ROSS W.D., *Aristotle's 'Metaphysics'. A Revised Text with Introduction and Commentary*, t. 1, Oxford: Clarendon Press, 1948.
- SACHS J., *Introduction. Three Little Words*, w: ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, tłum., przygotowanie słownika i wstępu J. Sachs, Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.
- Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994.
- WORONIECKI J., *W sprawie polskiej terminologii tomistycznej*, „Polski Przegląd Tomistyczny”, 1 (1939), s. 61–69.

IS HABITUS A HABIT? AN ANALYSIS OF THE DEFINITION OF HABITUS AND ITS FUNCTION IN ARISTOTELIAN ACTION THEORY

S U M M A R Y

The article consists of two main parts in which I analyze the Aristotelian notion of habitus. The first examines it as an ontological notion which was introduced by Aristotle mainly in *Categories* and *Metaphysics*. In the second part I investigate the function of that notion within Aristotle's action theory (in *Nicomachean Ethics*). The central question which arises in the course of the analysis is whether we should identify actions consequent upon habitus (or virtues and defects which are special cases of habitus) with actions consequent upon habit. A negative answer stems from Aristotle's action theory: actions consequent upon habitus are not by definition unconscious or irrational. This answer turns to be more evident when Aristotle's theory of practical reasoning is taken into account. Despite this, accustoming plays a significant role in the process of acquiring a habitus according to Aristotle.

KEYWORDS: Aristotle, habitus, custom, action theory, practical reasoning, virtue ethics, human nature

SŁOWA KLUCZE: Arystoteles, habitus, nawyk, teoria działania, rozumowanie praktyczne, etyka cnót, natura ludzka

ks. Janusz Królikowski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ŁACIŃSKIE TŁUMACZENIA PISMA ŚWIĘTEGO MIĘDZY V I XII WIEKIEM WYBRANE ASPEKTY

Powszechnie wiadomo, że tłumaczenia biblijne św. Hieronima stanowią kamień milowy w kościelnym korzystaniu z nowoczesnego i dopracowanego tekstu Pisma Świętego, a wypracowane przez niego, niejako przy okazji prac translatorskich, pogłębione systematycznie zasady tłumaczenia tekstu biblijnego oraz metoda egzegetyczna do dnia dzisiejszego stanowią niezastąpiony punkt odniesienia w korzystaniu z Biblii w Kościele oraz w ramach studiów biblijnych¹. Zostało już wykazane, że w sformułowanych przez Hieronima propozycjach odzwierciedla się ewolucja i dojrzewanie jego poglądów. Na pewno zawierają one rozmaite niedociągnięcia, ale ostateczny kształt, który nadał on rozumieniu Pisma Świętego w Kościele i drodze do tego rozumienia prowadzącej, może budzić uznanie, w związku z czym domaga się dalszej wnikliwej analizy i recepcji. Pomimo pewnych kontrowersji, które zwłaszcza na początku wywoływała praca translatorska i egzegetyczna św. Hieronima, kluczowe znaczenie tej pracy w Kościele i dla Kościoła nie ulega wątpliwości². *Princeps exegetarum* — Księżę Egzegetów za pośrednictwem wykonanej pracy egzegetycznej i teologicznej

¹ Całościowa prezentacja zagadnienia w: A. GARCÍA-MORENO, *La Bibbia nella Chiesa. Storia e attualità della Neovulgata*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.

² Byłoby bardzo ciekawe zestawienie wszystkich tekstów, w których Hieronim wypowiada się na temat egzegezy biblijnej oraz wypracowuje zasady tłumaczenia tekstu biblijnego. Znaleźć je można zwłaszcza w prologach do opracowywanych sukcesywnie przez niego komentarzy biblijnych. Hieronim wypowiada się w nich na temat swojej pracy oraz dojrzewających założeń, na których ją opiera. Wybór tekstów dotyczących czytania i rozumienia Pisma Świętego w ujęciu św. Hieronima w: M. FIEDROWICZ, *Prinzipien der Schriftsaulegung in der Alten Kirche*, (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, 10), Bern i in.:

stanowi oparcie duchowe i intelektualne dla Kościoła, szczególnie w dziedzinie słowa Bożego i troski o jego rozumienie³.

W tym artykule chcemy więc najpierw zwrócić uwagę na złożone losy łacińskiej wersji Pisma Świętego opracowanej przez Hieronima⁴. Następnie omówimy także dzieje innych wersji łacińskich, zarówno przed-Hieronimowych, które bynajmniej nie od razu zostały odrzucone i nie znikły po pojawieniu się jego tłumaczeń biblijnych w Kościele. Zwrócimy też uwagę na opracowania tekstu biblijnego, które pojawiały się także po Hieronimie, choć pozostają w ścisłym związku z efektem jego pracy. Poszukiwanie autentycznego, czyli poprawnego pod względem literackim, tekstu Pisma Świętego stanowi niemal złotą nić w wielowiekowych zmaganiach intelektualnych w Kościele, których przedmiotem był tekst Biblii, a historia tych poszukiwań odzwierciedla troskę zarówno Kościoła, jak i teologów o to, aby czytając autentyczny tekst biblijny, uchwycić jego właściwe znaczenie duchowe, religijne i teologiczne.

W niniejszym artykule sięgamy przede wszystkim do współczesnych badań dotyczących dziejów tłumaczeń biblijnych dokonanych przez św. Hieronima. Prowadzone badania w znacznym stopniu rozjaśniły losy tych tłumaczeń w Kościele. Zbyt często, niestety, ulega się powierzchownemu pogładowi, że tekst Hieronima został szybko i powszechnie zaakceptowany, a tym samym, że stanowił on jedyne źródło teologii aż do naszych czasów. Także przyjęcie tekstu Biblii w Kościele okazuje się dynamicznym i złożonym procesem historycznym, który kieruje się racjami teologicznymi oraz ma za sobą dzieło konkretnych ludzi.

PIERWOTNE LOSY HIERONIMOWEGO TŁUMACZENIA BIBLII

Zanim przejdziemy do samego Hieronima i do jego pracy, warto zauważyć, że nie był on jedynym egzegetą i teologiem w Kościele, który podjął się dzieła tłumaczenia na nowo tekstu biblijnego z języka hebrajskiego⁵. Wiek czwarty, co wyraźnie odzwierciedla się na przykład w herezji pneumatymachów, był wie-

Peter Lang, 1998, s. 77–83. Syntetyczne opracowanie zagadnienia w: H.F.D. SPARKS, *Jerome as Biblical Scholar*, w: *The Cambridge History of the Bible*, t. 1: *From the Beginnings to Jerome*, red. P.R. Ackroyd, C.F. Evans, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1975, s. 510–541.

³O znaczeniu św. Hieronima dla Kościoła zob. BENEDYKT XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* (15 września 1920 r.), „Acta Apostolicae Sedis”, 12 (1920), s. 385–422.

⁴Gdy mówimy o tłumaczeniach Biblii dokonanych przez św. Hieronima, to oczywiście mamy na myśli Stary Testament. Jeśli chodzi o Nowy Testament, to prawdopodobnie Hieronim dokonał tylko poprawienia czterech Ewangelii, nie ingerując w pozostałe pisma nowotestamentowe.

⁵Pomijamy w tym miejscu oczywisty fakt, że tłumaczenia biblijne z języka hebrajskiego na język grecki podejmowano już w czasach przedchrześcijańskich.

kiem odnowionego zainteresowania literackimi aspektami Biblii, w tym także samym tekstem biblijnym, jego autentycznością i funkcjonowaniem jego rozmaitych wersji, co z kolei przyczyniło się do sięgnięcia do tekstów oryginalnych. Syntetycznie mówi się o tym procesie egzegetyczno-teologicznym jako poszukiwaniu *veritas hebraica*. Na przykład Sofroniusz, patriarcha Konstantynopola — *vir apprime eruditus* — przetłumaczył z języka hebrajskiego na grecki psalmy i pisma proroków⁶. To przedsięwzięcie jednak niemal powszechnie zostało uznane za nieudane, z czym zgodził się także Hieronim, dając temu wyraźnie wyraz w dwóch wstępach do Księgi Hioba⁷. Pierwszeństwo Hieronima wynika jednak z tego, że jako pierwszy podszedł do kwestii tłumaczeń biblijnych w sposób metodyczny i systematyczny.

Tłumaczenia ksiąg świętych, nad którymi pracował św. Hieronim w oparciu o tekst hebrajski, były dobrze znane już za jego życia, budząc szerokie zainteresowanie. Ich rozpowszechnienie i ich niewątpliwy sukces są oczywiste. Już w 398 r. Lucyniusz, biskup andaluzyjski, posłał do Rzymu i do Betlejem kopistów, aby sporządzili kopie niedawno przetłumaczonych albo poprawionych ksiąg biblijnych. Hieronim udostępnił swoje tłumaczenia, tak między innymi pisząc do Licyniusza o tym fakcie: „Drobne moje prace, które — jak mówisz — chcesz mieć, oczywiście nie dzięki ich przymiotom, ale dzięki twojej dobroci, dałem twoim ludziom do przepisania i widziałem je przepisane w kodeksach kartkowych. Często upominałem, by je dokładnie porównywali i poprawiali. Albowiem z powodu tłumnie napływających pielgrzymów nie mogłem po raz drugi przeczytać tych zwojów. [...] Jeśli więc znajdziesz błędy lub niedokładności w przepisywaniu, które utrudniają zrozumienie treści, powinienes to przypisać nie mnie, lecz twoim ludziom oraz głupocie pisarzy i niedbalstwu przepisywaczy, którzy piszą nie to, co jest, lecz to, co rozumieją i przez to, że usiłują poprawiać cudze błędy, ukazują swoje własne”⁸.

Przygotowane wówczas teksty na pewno przyczyniły się do rozpowszechnienia tłumaczeń Hieronimowych na terenie Hiszpanii. Oczywiście, Hieronim miał także przeciwników i aprobatą dla jego pracy nie była powszechna. Rufin z Akwilei⁹, przez długi czas przyjaciel Hieronima, potem stał się jego przeciwnikiem, a odnosząc się do jego prac translatorskich, oskarżył go nawet, że jest fałszerzem i heretykiem¹⁰. Mimo że św. Augustyn podjął się między nimi mediacji,

⁶ HIERONYMUS, *De viris illustribus* 134: PL 23, 755B.

⁷ HIERONYMUS, *Praefatio in Job*: PL 28, 1037–1042; *Praefatio in Job*: PL 29, 63–64.

⁸ HIERONYMUS, *Epistula* 71, 5, w: HIERONIM ZE STRYDONU, *Listy II (51–79)*, wstęp i opracowanie na podstawie tłumaczenia ks. J. Czujka M. Ożóg (*Źródła Myśli Teologicznej*, 55), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010, s. 172*.

⁹ Zob. M. STAROWIEYSKI, J.M. SZYMUSIAK, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2018, s. 849–853.

¹⁰ HIERONYMUS, *Apologia adversus libros Rufini* 2, 24–35: PL 23, 468–478.

nie zdołał doprowadzić do pojednania adwersarzy¹¹. Także Augustyn polemizował ze stanowiskiem zajmowanym przez Hieronima, co odzwierciedla się w ich korespondencji¹². Stanowisko zajmowane przez Augustyna ulegało stopniowej ewolucji, nawet jeśli — jak się wydaje — nie osiągnęło ostatecznego kształtu, a tym samym pozostaje w pewnym zawieszeniu¹³.

W Kościele na ogół panowało głębokie przywiązanie do łacińskiej wersji Biblii określanej mianem *Vetus Latina*, przy czym z biegiem czasu zyskiwał także uznanie tekst *ex hebreo*. Tym bardziej nie łączy się to z konkretną decyzją kościelną, ale jest procesem, który był kształtowany przez sytuację duchową w Kościele w poszczególnych epokach. Hieronim nigdy nie zamierzał ogłaszać ani nie ogłosił jednorodnego i całościowego tekstu swoich tłumaczeń. W tamtych czasach taką pracą zajmował się księgarz-wydawca (*librarius*), a nie sam tłumacz (*interpres*). Przez długi czas rozmaite teksty biblijne konkurowały więc ze sobą, a nawet można mówić o panującym zamieszaniu. Dobrym przykładem jest św. Jan Kasjan (ok. 360–435). W swoich pismach cytuje proroków *ex hebreo*, ale księgi mądrościowe w oparciu o tekst zrewidowany na podstawie Heksapli. Podobnych przykładów można by podać dość dużo. Jan Kasjan nazwał tłumaczenie pochodzące z Betlejem *emendatior translatio* („tłumaczenie czystsze”). Tymże tłumaczeniem posługiwali się na przykład Wincenty z Lerynu († przed 450 r.), Mamert — biskup Vienne w Galii (†ok. 475 r.). Grzegorz z Tours († 594 r.) i Awit z Vienne († 518 r.); cytują oni fragmenty wzięte z tej wersji Biblii. Tekst przypisywany Hieronimowi wkrótce został jednak „uzupełniony” elementami pochodzącymi z *Vetus Latina*, która była bardzo mocno zakorzeniona w życiu Kościoła, zwłaszcza ze względu na znaczenie teologiczne i liturgiczne. Poeci łacińscy w V wieku jednak czerpią już inspirację przede wszystkim z tekstu tłumaczonego bezpośrednio *ex hebreo*. Może to wskazywać, że właśnie ta wersja była znana i doceniana w kręgach intelektualnych. Są to przykłady dotyczące Galii, która — jak można z nich wnosić — odgrywała wiodącą rolę w recepcji nowego tekstu Pisma Świętego tłumaczonego z języka hebrajskiego.

Kościoły w Afryce, które na ogół reprezentowały stanowisko bardziej konserwatywne, a tym samym były mniej otwarte na innowacje, pozostawały wierne starożytnej wersji łacińskiej Biblii, prawdopodobnie *Itali*, za którą opowiadał się św. Augustyn. Szybko natomiast zmieniła się sytuacja w Rzymie. Papież

¹¹ AUGUSTINUS, *Epistula* 73: PL 33, 245–250.

¹² Zob. C. WHITE, *The Correspondence (394–419) between Jerome and Augustine of Hippo*, New York: Edwin Mellen Press, 1990; R. HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1994.

¹³ Zob. J. CZUJ, *Spór naukowy między św. Augustynem a św. Hieronimem*, „Ateneum Kapłańskie”, 16 (1930), t. 26, s. 352–368, 469–483 (w osobnej odtbitce: Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1934).

Leon Wielki († 461 r.) cytuje Ewangelie w wersji różnej od zrewidowanej przez Hieronima, chociaż znał także jego przekład. Inni papieże, np. papież Wigiliusz († 555 r.), korzystają jednak przede wszystkim z wersji Biblii pochodzącej z Betlejem. Grzegorz Wielki, mnich, który został papieżem († 604 r.), opowiada się za tym tłumaczeniem w monumentalnym komentarzu do Księgi Hioba (*Moralia in Job*), chociaż niekiedy odwołuje się także do *Vetus Latina*. Stwierdza on wprost, że w Rzymie posługiwano się dwiema wersjami tekstu biblijnego, chociaż w homiliach do Ewangelii opiera się już tylko na rzymskiej rewizji dokonanej przez Hieronima¹⁴.

Wraz z pontyfikatem papieża Grzegorza Wielkiego został przekroczony próg, który wyznacza decydujący zwrot w korzystaniu z tekstu św. Hieronima. Wykorzystanie tłumaczenia Hieronimowego było dla Grzegorza elementem twórczym, przy równoczesnym zachowaniu autentyczności wiary opartej na wierności słowu Bożemu. Takie posunięcie sprawiło też, że nastąpiło zerwanie zarówno ze starożytnością łacińską, jak i ze światem bizantyńskim, który mimo podejmowanych prób udoskonalenia tekstu biblijnego pozostał ostatecznie wierny grece Septuaginty. Ten zwrot został zapowiedziany wraz z ważnym dziełem podjętym przez Kasjodora (ok. 485–580)¹⁵. Tekstem, który na ogół cytuje w pierwszych sześciu rozdziałach swoich *Institutiones*, jest *Vetus Latina*, używana w liturgii. Kasjodor opiera się na niej w komentarzu do psalmów¹⁶. Postępuje jednak inaczej, gdy komentuje listy św. Pawła — w nich odwołuje się do tłumaczenia, które w przyszłości zostanie powszechnie przyjęte jako *textus vulgatus*¹⁷. Wiadomo jednak, że w swojej „bibliotece” Kasjodor dysponował dwoma pełnymi egzemplarzami Pisma Świętego, każdy w jednym kodeksie i że tekst w nich zawarty był tekstem Hieronima lub za taki uważanym; jeden zawierał rewizję dokonaną w oparciu o Heksapłę, a drugi wersję tłumaczoną z języka hebrajskiego.

Dwa wieki po śmierci św. Hieronima Izydor z Sewilli († 636 r.) zaświadcza, że wersja Hieronima została już wszędzie przyjęta w Kościele łacińskim¹⁸. Wiktor z Kapui w opracowanej harmonii Ewangelii zastąpił tekst *Vetus Latina* tekstem Hieronima, ale należy pamiętać, że chodziło w tym przypadku

¹⁴Zob. J. GRIBMONT, *Le texte biblique de Grégoire*, w: *Grégoire le Grand. Centre Culturel Les Fontaines 15–19 septembre 1982*, red. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris: Éditions du CNRS, 1986, s. 467–475.

¹⁵Zob. F. CARDINI, *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano: Jaca Book, 2017.

¹⁶Zob. CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*: PL 70, 9–1056.

¹⁷Zob. CASSIODORUS, *Complexiones in Epistulis Apostolorum*: PL 70, 1319–1418.

¹⁸Zob. ISIDORUS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis* 1, 12, 8: PL 83, 748C: „Cuius editione generaliter omnes Ecclesiae usquequaque utuntur, pro eo quod veracior sit in sententiis et clarior in verbis”.

o rzymską rewizję tekstu Ewangelii, zaaprobowaną przez papieża Damazego I (ok. 305–384), który był zleceniodawcą tej pracy. Wiek później, w Northumberland, Beda Czcigodny (ok. 673–735) nie wahał się nazwać tekstu Hieronimowego *editio nostra* lub *codices nostri*¹⁹ i odnosił się do tekstu poprzedniego jako *antiqua translatio*²⁰ lub *antiqua editio*²¹. Nie zmienia to faktu, że starożytne wersje łacińskie, przynajmniej w jakiejś części, były używane jeszcze do XIII wieku, niekiedy pomieszane z tekstem Hieronima lub uważane za jego. *Vetus Latina* nadal pozostawała w użyciu, a nowa wersja tekstu biblijnego potrzebowała jeszcze niemało czasu, aby ujednoliconą wersja Biblii mogła rzeczywiście zastąpić stare wersje, co nastąpiło dopiero w XIII wieku²². Od VI, a w pewnych kręgach nawet już od V wieku, nowa wersja Biblii nie była przekazywana ani rozpowszechniana bez wpływu elementów pochodzących z innych źródeł, a następnie sytuacja stopniowo jeszcze się pogarszała. Nowa wersja często okazywała się skażona; rewizji nie należało odkładać, ale mogła ona dojrzeć i osiągnąć pełny kształt dopiero w VIII wieku, gdy nastąpiło wyraźne podniesienie poziomu intelektualnego w Kościele w ramach tak zwanego renesansu karolińskiego²³.

Różnorodność łacińskich manuskryptów Pisma Świętego, z których korzystano przed połową VIII wieku w Europie, została już dość szeroko zbadana. Wiemy więc, że mamy w tamtym czasie do czynienia z wielką migracją tekstów oraz obfitością krzyżujących się wpływów. Dokumenty wywodzą się na przykład z Hiszpanii, przechodzą przez Prowansję, a potem przez dolinę Rodanu, aby w końcu pojawić się w Anglii i Irlandii, a potem powrócić do Galii. Niemal w każdym miejscu dokonywano ich kopiowania, a przy tym także następowało skażenie tekstu.

BIBLIA ALKUINA

Między VI i VIII wiekiem były w użyciu w Kościele wersje Biblii św. Hieronima lub nazywane takimi, które istniały obok innych, nie zyskując jeszcze wyraźnego pierwszeństwa. Jest pewne, że przytoczona wyżej opinia Izydora z Sewilli była zdecydowanie przedwczesna, a tym samym nie odpowiadała rzeczywistości. Działania podjęte przez cesarza Karola Wielkiego (747–814) i jego środowisko mogą zostać uznane za decydujący moment, w którym dokonano się ustalenie

¹⁹ BEDA VENERABILIS, *Hexaemeron* II: PL 91, 78D; *In Cantica canticorum* II: PL 91, 1090D.

²⁰ BEDA VENERABILIS, *Hexaemeron* I: PL 91, 52B, 57D.

²¹ BEDA VENERABILIS, *Super parabolas Salomonis allegorica expositio* II: PL 91, 1010B; III, PL 91, 1021C.

²² Zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Poszukiwania „optymalnego” tekstu Biblii w XIII wieku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 35 (2016), nr 1, s. 133–146.

²³ Zob. W. BERSCHIN, *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno: Officina TUM, 2003, s. 162–196.

i zunifikowanie tekstu biblijnego, czego jeszcze brakowało w manuskryptach wyprodukowanych lub skopiowanych aż do początku IX wieku. Dopiero wówczas odniosła zwycięstwo „nowa” wersja, nazywana Hieronimową²⁴. Widoczną poprawę można zauważyć już w nowej serii kodeksów (*codices*) łączących się z imionami znaczących osobistości tamtego czasu. Chcąc, aby jego poddani korzystali owocnie z jednego tekstu Pisma Świętego, czystego od wszelkich naleciałości, którego zarówno język, jak i gramatyka byłyby poprawne, Karol Wielki zlecił sprawdzonym i najlepiej wykształconym ludziom Kościoła w swoim państwie, aby dokonali opracowania możliwie najlepszego tekstu²⁵. Wyłaniają się tutaj dwie wyjątkowe postacie: Alkuina z Tours (ok. 730–804)²⁶ i Teodulfa z Orleanu (ok. 750/760–821)²⁷.

Najsłynniejszą z rewizji tekstu biblijnego przeprowadzonych w epoce karolińskiej jest tak zwana Biblia Alkuina. Wpływ tego tekstu możemy odnotować zarówno w liturgii, jak i w teologii²⁸. Wersja ta stała się na długo tekstem oficjalnym w Kościele. Alkuin urodził się w pobliżu Yorku w północnej Anglii ok. 730–735 r. Był on człowiekiem nadzwyczajnej wiedzy i kultury. Karol Wielki uczynił go odpowiedzialnym za słynną szkołę w Aix-la-Chapelle, która odegrała wielką rolę intelektualną i kulturową, obejmując stopniowo swoim wpływem całą Europę. Od 796 r. aż do śmierci w 804 r. Alkuin był opatem w Saint-Martin w Tours. W latach 799–801 zajmował się rewizją całego łacińskiego tekstu Pisma Świętego, oczywiście, nie czyniąc w tamtym czasie tego w pojedynkę.

Alkuin cieszył się takim uznaniem jako uczonego i takim autorytetem kościelnym, że korpus tekstów biblijnych, który on poprawił, spotkał się wręcz z niezwykłym przyjęciem po jego śmierci i cieszył się uznaniem także w następnych wiekach, a więc także po śmierci Karola Wielkiego († 814 r.). Alkuin w swojej rewizji uwzględnił także wersje Biblii wcześniejsze niż wersja Hieronima. Jeśli chodzi o Psalterz, uznawał on zarówno wersję opartą na Heksapli, jak i słynny Psalterz gallański używany w liturgii karolińskiej. Podobnie było w większości

²⁴Zob. B. FISCHER, *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen*, w: *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, red. W. Braunfels, t. 2: *Das geistige Leben*, red. B. Bischoff, Düsseldorf: L. Schwann, 1965, s. 156–216.

²⁵Zob. L. LIGHT, *Versions et révisions du text biblique*, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. P. Riché, G. Lobrichon, (Bible de tous les temps, 4), Paris : Cerf, 1984, s. 55–93; G. DAHAN, *Les intellectuels chrétiens et les Juifs du Moyen Âge*, Paris: Beauchesne, 1990, s. 272.

²⁶Zob. U. BORKOWSKA, F. GRYGLEWICZ, *Alkuin*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985, kol. 375–376.

²⁷Zob. M. DUDEK, *Teodulf z Orleanu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 638–639.

²⁸Zob. B. FISCHER, „*Die Alkuin-Bibeln*”, w: tenże, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalters*, (Vetus Latina, 11), Freiburg: Herder, 1985, s. 203–403.

ówczesnych Biblii. Alkuin przyjął za podstawę swojej rewizji grupę manuskryptów, które sprowadził z Yorku; w tamtym czasie były to najlepsze dokumenty typu irlandzkiego, które bardzo dobrze przekazywały wersję Hieronima, chociaż zawierały lokalne dodatki. Te manuskrypty to kopie przywiezione z Rzymu do Northumberland przez opatów klasztorów w Wearmouth i Jarrow. Wśród nich najlepszy i najślynniejszy jest słynny *Codex Amiatinus*, który prawdopodobnie przekazywał *Codex grandior* Kasjodora i który był najstarszą Biblią łacińską w jednym woluminie. Przetrwał on do naszych czasów i obecnie znajduje się w Bibliotece Laurencjańskiej we Florencji²⁹.

Alkuin przesłał egzemplarz opracowanego tekstu Karolowi Wielkiemu w Boże Narodzenie 801 r. do Aix-la-Chapelle. Poleciał wykonać także inne kopie tego tekstu. Znamy tę wersję na podstawie kopii późniejszych, które również powstały w Tours. Tekst Biblii Alkuina ma rysy anglosaskie i jest on uznawany za dobry i względnie czysty. Lekcje własne ze starożytnych wersji łacińskich zostały z niego usunięte, aby przywrócić pierwotne cechy charakterystyczne tłumaczenia św. Hieronima. Mamy więc do czynienia z dziełem, które przynajmniej w pewnym zakresie odzwierciedla zasady dotyczące opracowania tekstu biblijnego, sformułowane i zalecane przez Kasjodora w *Institutiones*. Był to owoc prowadzonej *emendatio* typowej dla tamtego czasu. Poprawiano więc gramatykę, usuwano błędy i barbarzyzny przypisywane skrybom, korygowano ortografię. Niestety, dzieło mistrza zawiera także modyfikacje wprowadzone przez późniejsze pokolenia uczniów, które bynajmniej nie poprawiły tekstu.

Innym wielkim przedsięwzięciem epoki karolińskiej była praca, którą wykonał Teodulf z Orleanu. Urodził się on w północnej Hiszpanii; uciekając przed Arabami, schronił się w Galii. Początkowo był opatem w Fleury, a potem w Saint-Aignan. W latach 781–794 był biskupem Orleanu. Oskarżony o spisek przez Ludwika Pobożnego po śmierci Karola Wielkiego został złożony z urzędu i uwięziony; odzyskał wolność dopiero na krótko przed śmiercią.

Teodulf w podjętej rewizji tekstu biblijnego oparł się przede wszystkim na swojej erudycji i uzyskanym doświadczeniu. Wyróżnia się ona doskonałością pracy, wysoką jakością kaligrafii i innymi elementami artystycznymi, ale jego wpływ i prestiż są dalekie od tego, co udało się osiągnąć poprzednikowi. Rewizja dokonana przez Teodulfa była jedyną, w której został uwzględniony *Psałterz iuxta Hebraeos* — wybór był spójny i zgodny z wyznaczonym opracowaniu celem. Posiadamy liczne świadectwa pracy Teodulfa, wśród których wyróżnia się piękny egzemplarz Biblii przechowywany w katedrze w Le Puy. Jest on, przynajmniej pod względem fizycznym i estetycznym, na poziomie znanych Biblii hiszpańskich, przypominając ich cechy charakterystyczne oraz zalety, takie jak:

²⁹Zob. B. FISCHER, *Codex Amiatinus und Cassiodor*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge”, 6 (1962), s. 37–79.

układ ksiąg, część sumariuszów oraz dekoracje. Tekst jest mieszany, co wskazuje, że wykorzystano w nim różne manuskrypty, zwłaszcza hiszpańskie i langwedockie — w przypadku niektórych ksiąg, a irlandzkie i anglosaskie — w przypadku innych. Teodulf szukał możliwie najczystszej wersji tekstu, wolnego od rozmaitych interpolacji, ale osiągnięty przez niego rezultat jest właściwie powrotem do starej tradycji hiszpańskiej — Teodulf pochodził przecież z Hiszpanii.

TRADYCJA CYSTERSKA

Jeśli weźmiemy pod uwagę przywołane fakty, chociaż niekiedy podaje się w wątpliwość, czy Karol Wielki w ramach swojej działalności organizacyjno-politycznej i reformistycznej rzeczywiście chciał jednej i oficjalnej Biblii przeznaczanej dla poddanych swojego cesarstwa³⁰, pozostaje pewne, że okres karoliński stanowi kluczowy etap w dziejach Biblii łacińskiej w średniowieczu. Egzemplarze Biblii karolińskich, a w szczególności dzieło Alkuina, stały się wzorem dla wieków późniejszych, z tą konsekwencją, że w ten sposób na Zachodzie definitywnie przeważała wersja św. Hieronima, przy czym należy pamiętać, że nie jest ona całkowicie Hieronimowa. Jeśli chodzi o tekst Biblii, to okres między X a XII wiekiem jest mniej znany niż epoki poprzednie. Wiadomo jednak, że nadal, w nurcie ożywiającego się zapału intelektualnego, prowadzono liczne prace, które zmierzały do wprowadzenia stosownych korekt do przyjętego tekstu biblijnego. Posiadamy dobrą znajomość pracy nad rewizją tekstu, której podjął się trzeci opat Cîteaux, św. Stephan Harding (1108–1134)³¹, ponieważ jego dzieło przetrwało do naszych czasów, łącznie z opisem założeń, na których oparł się w swoim przedsięwzięciu³². W czasie rewolucji francuskiej w 1789 roku egzemplarz przechowywany w klasztorze został uratowany przez bibliotekę miejską w Dijon.

Stephan Harding ukończył swoją pracę w 1109 roku. Składa się z czterech woluminów; drugi z nich zawiera notę, być może autorstwa samego Hardinga, informującą, że uczony mnich chciał dać swemu klasztorowi egzemplarz Pisma Świętego, który służyłby za wzorcowy dla liturgii i do innych celów

³⁰ Zob. F. GANSHOF, *Charlemagne et la révision du text latin de la Bible*, „Bulletin of the Institute of Historical Research”, 44 (1974), s. 271–281; W. HARTMANN, *Die karolingische Reform und die Bibel*, „Annuaire Historiae Conciliorum. Internationale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung”, 18 (1986), s. 58–74.

³¹ Zob. C. STERCAL, *Stefano Harding. Elementi biografici e testi*, Milano: Jaca Book, 2001 (Fonti cisterciensi, 1).

³² Zob. C. OURSEL, *La Bible de saint Étienne Harding et le scriptorium de Cîteaux (1109–vers 1134)*, „Cîteaux”, 10 (1959), s. 34–43; M. CAUVE, *La Bible d'Étienne Harding. Principes de critique textuelle mis en oeuvre aux livres de Samuel*, „Revue Bénédictine”, 103 (1993), s. 414–444; A. MONTANARI, *Cîteaux e la nova stagione dell'esegesi*, „Rivista Cisterciense”, 16 (1999), s. 143–159.

wspólnotowych. Poszukiwał więc najpewniejszego tekstu. Harding zauważył, że w grupie zebranych manuskryptów jeden się wyróżnia, zawiera bowiem liczne fragmenty, których nie ma w innych wersjach. Nazwał go więc *caeteris plenior* („pełniejszy od pozostałych”). Tekst odpowiadał zmodyfikowanej wersji przypisywanej Hieronimowi, która była rozpowszechniona w XI wieku. Tę wersję skopiował i przyjął ją za podstawę swojej rewizji, zamierzając odnaleźć pierwotne źródła. Harding nie znał hebrajskiego, odwołał się zatem do pomocy Żydów jako dobrych znawców Pisma i w ten sposób zestawił tekst bogatszy lub poszerzony z oryginałem hebrajskim, w którym brakowało zauważonych dodatków. Dokonał więc oczyszczenia egzemplarza, który obrał za punkt odniesienia, opierając się, jeśli chodzi o fragmenty, które wydawały się zbyteczne, na *hebraica et chaldaica veritas*, udokumentowanej przez inne egzemplarze łacińskie. Praca Hardinga jako krytyka tekstu nie ograniczyła się do usunięcia dodatków; interweniował, wprowadzając także pewne modyfikacje do tekstu oczyszczonego, przede wszystkim do Nowego Testamentu. Jego przedsięwzięcie nie wywołało większego oddźwięku poza klasztorem, a w sensie szerszym poza zakonem cysterskim, gdyż było tylko jedną z wielu prac tego typu, które wówczas prowadzono. W każdym jednak razie poprawiony tekst był bliski tekstowi Alkuina, który w ten sposób zachował uzyskane już wcześniej znaczenie, chociaż zawierał także elementy zaczerpnięte z Teodulfa. W rozmaitych miejscach można znaleźć wpływy manuskryptów italskich, anglosaskich i irlandzkich.

Mimo ewidentnego wpływu niektórych z wyżej wymienionych wersji, *Vetus Latina* zachowywała swoje znaczenie i oddziaływanie w wielkiej różnorodności manuskryptów. Reforma zainicjowana przez Karola Wielkiego nie przyniosła więc pełnego i ostatecznego ujednoczenia tekstu biblijnego, słusznie i z rozmysłem oczekiwanego. Pogłębiło się zamieszanie w odniesieniu do kwestii tekstualnych obecnych w różnych wersjach łacińskich. Jeszcze w XIII wieku nie brakowało błędnych form. W tej sytuacji na pewno zasługuje na podkreślenie szczególnie interesujący fakt, a mianowicie odwoływanie się do języka hebrajskiego celem ujednoczenia, właśnie na tym gruncie, tekstu biblijnego. Być może czynił to, przynajmniej w pewnym zakresie, już Teodulf, a na pewno robił to Harding. Patrzono na pierwotne źródła biblijne, biorąc w tym względzie za wzór św. Hieronima, przyjmując zarazem za punkt odniesienia jego kompetentną rewizję. Historia średniowiecznych recenzji *Psałterza iuxta Hebraeos* i współpraca w tym względzie z Żydami pokazuje bardzo wyraźnie, że w okresie średniowiecza usiłowano powrócić do języka hebrajskiego jako źródła pierwotnego tekstu biblijnego³³.

³³Zob. *Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos*, ed. H.M. de Sainte-Marie, Roma: Abbaye Saint-Jérôme, 1954.

Odwołanie się do takiego postępowania oznaczało uznanie, że część prawdy dotyczącej tekstu biblijnego mogła być także po stronie żydowskiej. Zasługuje w tym miejscu na przypomnienie znaczący przykład z XII wieku. Dostarcza go Nicola Maniacoria (Maniacutia) († 1145 r.), rzymski diakon w kościele św. Wawrzyńca *in Damaso*, który pod koniec życia wstąpił do cystersów w klasztorze św. Anastazego przy Trzech Źródłach (*in Tribus Fontibus*)³⁴. Jest on autorem rewizji łacińskiego tekstu Pisma Świętego, w której skorzystał z pomocy pewnego Żyda w szczegółowej analizie tekstu i lekcji hebrajskich³⁵. Opracował swoją „bibliotekę”, kolacjonując egzemplarze łacińskie, które zdołał zgromadzić, analizując ich warianty w stosunku do manuskryptów żydowskich, wskazując na wprowadzone modyfikacje, korygując, jeśli było to konieczne, modyfikacje wcześniej wprowadzone do tekstu oraz uzupełniając dostrzeżone opuszczenia. Odwołanie się do tekstu w języku hebrajskim pozwoliło mu znaleźć rozwiązania odnośnie do wątpliwych miejsc w Biblii i opracować ostateczną wersję autentycznego tekstu biblijnego. Nicola Maniacoria w pracy *Suffraganeus bibliothecae* wskazał na istnienie trzech kategorii błędów, które mogły znaleźć się w tekście biblijnym: interpolacje (*apponendo*), zamiany (*commutando*) i eliminacje (*subtrahendo*)³⁶. Oparł się w swoich rozstrzygnięciach między innymi na *Quaestiones hebraicae in Genesim* św. Hieronima³⁷. W okresie średniowiecza, we Francji, a szczególnie w Paryżu, uwzględnienie i zastosowanie tych uwag zostanie określone jako *correctorium*.

Niestety, cysterska tradycja studiów biblijnych nie trwała długo. W 1198 roku kapituła generalna zakonu cystersów zakazała odwoływania się do pomocy nauczycieli żydowskich w korzystaniu z języka hebrajskiego. W XIII wieku

³⁴Zob. A. PENNA, *Maniacoria Nicola*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 7, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1951, kol. 1964; A. WILLMART, *Nicolas Maniacoria, cistercien à Trois-Fontaines*, „Revue Bénédictine”, 33 (1921), s. 136–143.

³⁵Zob. G. DAHAN, *L'exégèse de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècle*, Paris: Cerf, 1999, s. 171–175.

³⁶Zob. H. DENIFLE, *Die Handschriften der Bibel–Correctorien des 13. Jahrhunderts*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters”, 4 (1888), s. 270–276: „Tribus enim modus solent exemplaria depravari: apponendo, commutando et subtrahendo. De primo modo. Apponendo exemplaria depravamus, cum ad arbitrii nostri libitum id supplere volumus in scripturis, quod imperfectum et minus continens estimamus. Denique sunt scripturarum loca quam plurima, in quibus addere quedam possumus, que adeo necessaria videbantur, ut sine ipsis lectionis series pleno careat intellectu. [...] Huiusmodi sunt in multis exemplaribus appositiones innumere, quarum quasdam linea subiecta notamus. [...] De secundo modo. Commutando autem exemplaria depravamus, cum sillabarum, vel partium similitudine, vel ambiguitate decepti nunc detrahendo aliquid, nunc addendo, interdum autem mutando ad nostri arbitrii coniecturam partes pro partibus immutamus. [...] De tercio modo. Subtrahendo vero exemplaria depravamus, cum de scriptura diminuere id presumimus, sine quo plenum nichilominus redderet intellectum”.

³⁷Zob. M. JÓZWIĄK, *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju. Przekład i komentarz* (Bibliotheca Biblica), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, 2010.

zagadnienie zostanie postawione na nowo już w kontekście wymogów uniwersyteckich, w czym kluczowa rola przypadnie zakonowi mendykanckim. Rezultatem podjętych prac będzie tekst biblijny wykorzystywany w liturgii i w teologii aż do „nowej” Biblii, która zostanie opracowana w XVI wieku na polecenie Soboru Trydenckiego³⁸.

* * *

Dzieje Biblii łacińskiej, zwłaszcza tłumaczeń przygotowanych przez św. Hieronima, są bardziej skomplikowane, niż na ogół się uważa. Można powiedzieć, że jej dzieje to niezwykle skomplikowana epopeja, która z pewnością może być uważana za wątek przewodni intelektualnych i duchowych poszukiwań w ramach życia kościelnego. Z tego wynika także waga tych poszukiwań, potwierdzająca, że dzieje tekstu biblijnego również stanowią tajemnicę w sensie teologicznym. Jest to tajemnica słowa spisane, które nie poddaje się łatwym, ludzkim opisom i uogólnieniom. Już ta tajemniczość sprawia, że podejście do spisane słowa Bożego musi odznaczać się własną specyfiką, uwzględniającą „proces” jego przekazywania na piśmie.

Dzieje tekstu biblijnego ciągle zasługują więc na uwzględnianie w ramach prowadzonych badań biblijnych, ponieważ wskazują na właściwy sposób podejścia do słowa Bożego i na jego kształtowanie się oraz zachęcają do szukania na jego gruncie autentycznego życia duchowego i kościelnego. Dzieje łacińskiego tekstu Biblii są pouczające także z tej racji, że pokazują rolę społeczną, a nawet polityczną tekstu biblijnego, a tym samym jasno wskazują, gdzie należy szukać źródeł wielu instytucji, mających do dziś wpływ na kulturę zachodnią. Zagadnienia tego typu czekają jeszcze na szersze podjęcie i na uwzględnienie ich w poszukiwaniach typu kulturowego, pozostających w bardzo ścisłej zbieżności z poszukiwaniami teologicznymi.

³⁸Zob. J. KRÓLIKOWSKI, *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przysługuje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 36 (2017), nr 1, s. 5–20.

BIBLIOGRAFIA

Źródła patrystyczne

AUGUSTINUS, *Epistula* 73: PL 33.

BEDA VENERABILIS, *Hexaemeron*: PL 91.

BEDA VENERABILIS, *In Cantica canticorum*: PL 91.

BEDA VENERABILIS, *Super parabolae Salomonis allegorica expositio*: PL 91.

CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*: PL 70.

CASSIODORUS, *Complexiones in Epistulis Apostolorum*: PL 70.

HIERONIM ZE STRYDONU, *Listy II (51–79)*, wstęp i opracowanie na podstawie tłumaczenia ks. J. Czujka M. Ożóg (*Źródła Myśli Teologicznej*, 55), Kraków: Wydawnictwo WAM, 2010.

HIERONYMUS, *Apologia adversus libros Rufini*: PL 23.

HIERONYMUS, *De viris illustribus*: PL 23.

HIERONYMUS, *Praefatio in Job*: PL 28.

HIERONYMUS, *Praefatio in Job*: PL 29.

ISIDORUS HISPALENSIS, *De ecclesiasticis officiis*: PL 83.

Sancti Hieronymi Psalterium iuxta Hebraeos, ed. H.M. de Sainte-Marie, Roma: Abbaye Saint-Jérôme, 1954.

Opracowania

BENEDYKT XV, Enc. *Spiritus Paraclitus* (1915 września 1920 r.), „Acta Apostolicae Sedis”, 12 (1920), s. 385–422.

BERSCHIN W., *Grecko-łacińskie średniowiecze. Od Hieronima do Mikołaja z Kuzy*, tłum. K. Liman, Gniezno: Officina TUM, 2003.

BORKOWSKA U., GRYGLEWICZ F., *Alkuin*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 1, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 1985, kol. 375–376.

CARDINI F., *Cassiodoro il Grande. Roma, i barbari e il monachesimo*, Milano: Jaca Book, 2017.

CAUVE M., *La Bible d'Étienne Harding. Principes de critique textuelle mis en oeuvre aux livres de Samuel*, „Revue Bénédictine”, 103 (1993), s. 414–444.

CZUJ J., *Spór naukowy między św. Augustynem a św. Hieronimem*, „Ateneum Kapłańskie”, 16 (1930), t. 26, s. 352–368, 469–483 (w osobnej odbitce: Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1934).

DAHAN G., *Les intellectuels chrétiens et les Juifs du Moyen Âge*, Paris: Beauchesne, 1990.

DAHAN G., *L'exégèse de la Bible en Occident médiéval, XII^e–XIV^e siècle*, Paris: Cerf, 1999.

DENIFLE H., *Die Handschriften der Bibel–Correctorien des 13. Jahrhunderts*, „Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters”, 4 (1888), s. 270–276.

- DUDEK M., *Teodulf z Orleanu*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 19, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL, 2013, kol. 638–639.
- FIEDROWICZ M., *Prinzipien der Schriftauslegung in der Alten Kirche* (Traditio Christiana. Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, 10), Bern i in.: Peter Lang, 1998.
- FISCHER B., *Bibeltext und Bibelreform unter Karl dem Grossen*, w: *Karl der Grosse. Lebenswerk und Nachleben*, red. W. Braunfels, t. 2: *Das geistige Leben*, red. B. Bischoff, Düsseldorf: L. Schwan, 1965, s. 156–216.
- FISCHER B., *Codex Amiatinus und Cassiodor*, „Biblische Zeitschrift. Neue Folge”, 6 (1962), s. 37–79.
- FISCHER B., „*Die Alkuin-Bibeln*”, w: tenże, *Lateinische Bibelhandschriften im frühen Mittelalters* (Vetus Latina, 11), Freiburg: Herder, 1985, s. 203–403.
- GANSHOF F., *Charlemagne et la révision du text latin de la Bible*, „Bulletin of the Institute of Historical Research”, 44 (1974), s. 271–281.
- GARCÍA-MORENO A., *La Bibbia nella Chiesa. Storia e attualità della Neovulgata*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2002.
- GRIBMONT J., *Le texte biblique de Grégoire*, w: *Grégoire le Grand. Centre Culturel Les Fontaines 15-19 septembre 1982*, red. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris: Éditions du CNRS, 1986, s. 467–475.
- HARTMANN W., *Die karolingische Reform und die Bibel*, „Annuaire Historiae Conciliorum. Internazionale Zeitschrift für Konziliengeschichtsforschung”, 18 (1986), s. 58–74.
- HENNINGS R., *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal. 2,11–14*, Leiden – New York – Köln: E.J. Brill, 1994.
- JÓZWIAK M., *Kwestie hebrajskie w Księdze Rodzaju. Przekład i komentarz* (Bibliotheca Biblica), Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej TUM, 2010.
- KRÓLIKOWSKI J., *Jak powstała Wulgata i któremu tekstowi Pisma Świętego przystuguje to miano?*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 36 (2017), nr 1, s. 5–20.
- KRÓLIKOWSKI J., *Poszukiwania „optymalnego” tekstu Biblii w XIII wieku*, „Tarnowskie Studia Teologiczne”, 35 (2016), nr 1, s. 133–146.
- LIGHT L., *Versions et révisions du text biblique*, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, red. P. Riché, G. Lobrichon (Bible de tous les temps, 4), Paris: Cerf, 1984, s. 55–93.
- MONTANARI A., *Cîteaux e la nova stagione dell'esegesi*, „Rivista Cisterciense”, 16 (1999), s. 143–159.
- OURSSEL C., *La Bible de saint Étienne Harding et le scriptorium de Cîteaux (1109–vers 1134)*, „Cîteaux”, 10 (1959), s. 34–43.
- PENNA A., *Maniacoria Nicola*, w: *Enciclopedia Cattolica*, t. 7, Città del Vaticano: Ente per l'Enciclopedia Cattolica e per il Libro Cattolico, 1951, kol. 1964.

- SPARKS H.F.D., *Jerome as Biblical Scholar*, w: *The Cambridge History of the Bible*, vol. 1: *From the Beginnings to Jerome*, red. P.R. Ackroyd, C.F. Evans, Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press, 1975, s. 510–541.
- STAROWIEYSKI M., SZYMUSIAK J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech, 2018.
- STERCAL C., *Stefano Harding. Elementi biografici e testi* (Fonti cisterciensi, 1), Milano: Jaca Book, 2001.
- WHITE C., *The Correspondence (394–419) between Jerome and Augustine of Hippo*, New York: Edwin Mellen Press, 1990.
- WILLMART A., *Nicolas Manjaccoria, cistercien à Trois-Fontaines*, „Revue Bénédictine”, 33 (1921), s. 136–143.

LATIN TRANSLATIONS OF THE SCRIPTURES BETWEEN THE 5TH AND 12TH CENTURY

S U M M A R Y

St. Jerome, translating the Old Testament from Hebrew into Latin anew, began a new stage in the approach to the biblical text in the Church. Although his works met with broad recognition from the very beginning, they also aroused some opposition. This item presents how his translation of the Bible was gradually accepted in the Church after St. Jerome's death, and what problems appeared because of this fact. The article focuses especially on the progressive emergence of the conviction about the need for a translation of the Old Testament from Hebrew, and at the same time about the acceptance of St. Jerome's version, so that the Church would be able to authentically live up to the word of God.

KEYWORDS: Bible, Hebrew, translations of the Scriptures, St. Jerome

SŁOWA KLUCZE: Biblia, język hebrajski, tłumaczenia Pisma Świętego, św. Hieronim

Jan Grzeszczak

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

GRECORUM CARNALITAS
TEOLOGIA DZIEJÓW JOACHIMA Z FIORE
NA PRZYKŁADZIE INTERPRETACJI
CYKLU ELIASZA W *CONCORDIA NOVI*
AC VETERIS TESTAMENTI

WPROWADZENIE

Publikacja edycji krytycznej najważniejszego dzieła Joachima z Fiore (ok. 1135–1202), jakim jest *Zgodność Nowego i Starego Testamentu (Concordia Novi ac Veteris Testamenti)*, stanowi kamień milowy w badaniach nad tym niezwykle sugestywnym średniowiecznym teologiem dziejów¹. Wydarzenie to, przywołane już na łamach tego czasopisma, oznacza otwarcie kolejnego, obiecującego etapu badań nad duchową spuścizną kalabryjskiego opata². Spełnia w ten sposób pragnienie Herberta Grundmanna (1902–1970) — pioniera XX-wiecznych badań nad Joachimem z Fiore, który 1927 roku zapowiedział przygotowanie „w dającym się przewidzieć czasie” krytycznych wydań *Concordia* oraz innych autentycznych dzieł tego średniowiecznego autora³.

Spróbujmy dokonać najpierw syntetycznego wprowadzenia w wyżej wymienione dzieło. Alexander Patschovsky wyróżnia pięć przesłanek (*Prämissen*), na których opiera się Joachimowy traktat. Uświadomienie sobie ich obecności pozwoli czytelnikowi lepiej zrozumieć ideową konstrukcję, wzniesioną przez opata⁴.

¹Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), t. I–IV, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2017.

²Zob. J. GRZESZCZAK, *Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti* [recenzja], „Przegląd Tomistyczny”, 24 (2018), s. 663–668.

³Zob. H. GRUNDMANN, *Studi su Gioacchino da Fiore*, tłum. S. Sorrentino (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 1), Genova: Marietti, 1989, s. 20, przypis 13; A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, w: JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, t. I, s. VII.

⁴Zob. A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. XIX–XX.

Pierwszą przesłankę stanowi prawda o Bogu rozumianym jako Pan Stworzenia, a więc również Pan Dziejów, ujętych w kategoriach wewnątrznie uporządkowanego i celowego procesu. Bóg jest Trójcą Osób (druga przesłanka) i stąd Jego działanie odzwierciedla zarówno tę fundamentalną prawdę chrześcijańskiej wiary, jak i wymóg zachowania boskiej jedności w dziejowej przestrzeni (*Geschichtsraum*), co Joachim z Fiore wyraża za pomocą sugestywnej wizji trzech epok (*status*). Trzy *status* pozostają ze sobą w relacjach wzajemnych zależności, czego wyrazem jest charakterystyczna, trynitarna ciągłość dziejowego procesu (trzecia przesłanka). Czwarta przesłanka wskazuje na klucz, którym posługujemy się, by uchwycić zasadę historycznej *recapitulatio*. Jest nim zestawienie wydarzeń starotestamentalnych z tymi, które występują w dziejach Kościoła, a więc pod znakiem Nowego Przymierza. Do klucza interpretacyjnego nawiązuje również chronologiczna inwersja, występująca w tytule Joachimowego dzieła, gdzie Nowy Testament pojawia się przed Starym: wydarzenia starotestamentalne nabierają szczególnego znaczenia jako odpowiednik i zapowiedź nie tylko tego, co już się wydarzyło w dziejach Kościoła, ale także tego, co dopiero nastąpi. Warto w tym miejscu zauważyć, że w Joachimowej wizji dziejów Nowy Testament jako tekst natchniony odnosi się do początków Kościoła, obejmując okres pomiędzy narodzinami Chrystusa i Jana Chrzciciela a wydarzeniami, o których mowa w Dziejach Apostolskich. Osobne miejsce zajmuje w niej Janowa Apokalipsa. Sam Joachim podkreśla duchowy charakter treści składających się na Nowy Testament, uciekając się do wymownej eklezjalnej metafory: prawdy zawarte w Nowym Testamencie biorą początek w Jerozolimie, a więc nie na ziemi, ale w niebie; stąd mają niebieski charakter, a wierni otrzymują je jako duchowy pokarm z rąk uczonych mężów, których Bóg wzbudza w Kościele, podobnie jak niegdyś wzbudził Józefa w Egipcie, by otworzył spichlerze i karmił głodnych⁵.

Piątą i ostatnią przesłanką jest towarzyszące Joachimowi przekonanie, że stworzony przez Boga świat jest uporządkowany, a porządek, jaki w nim panuje, może zostać wyrażony językiem liczb. Jak twierdzi Alexander Patschovsky,

⁵ „Ubi ergo *anni septem* completi sunt, totidem *anni* steriles sequi ceperunt, in quibus secundum hunc intellectum nec seminari potest, nec meti, nec *congregari in horreis*, quia post illa septem tempora, in quibus Scripture autentice scripte sunt, secuntur alia septem tempora — ab initio scilicet secundi status usque ad consummationem ipsius —, in quibus eo modo, quo tunc fiebat, nulla aut admodum brevis Scriptura autentica prophetie spiritu edita reperitur; sed que olim Spiritus Sanctus per prophetas reposuit, nunc per doctores ecclesiarum aperit et *domui ac populo suo alimenta* largitur. Sane evangelia Chisti et alie Scripture canonice, que in Novo edite sunt Testamento per apostolos et evangelistas, secluduntur penitus a lege ista, quia hec non in Egypto edita sunt, sed quasi in Ierusalem, hoc est non in terra, sed in celo, quia non eo modo referunt mundana opera sicut illa nec eo modo quo illa de terrenis loquuntur, sed potius de celestibus, que in illis extiterant designata” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, III, 1, 4, 16, s. 232; zob. Rdz 41.

u Joachima z Fiore czas i liczba dają początek strukturze proporcjonalnej relacji, którą można określić mianem harmonii⁶. Przekonanie o wewnętrznym porządku świata, również w jego dziejowym aspekcie, jest dla Joachima źródłem pewności w sytuacji, gdy podejmuje refleksję na temat tego, co ma dopiero nastąpić. Liczba, harmonia i proporcja przenikają Joachimową teorię interpretacyjną, co widać na przykładzie fundamentalnej dla tego autora definicji zgodności (*concordia*) Nowego i Starego Testamentu⁷.

Oddajmy raz jeszcze głos niemieckiemu mediewiście, który próbuje uchwycić istotę interesującego nas dzieła. Alexander Patschovsky pisze: „*Concordia* nie jest niczym innym, jak opartą na powyższych przesłankach próbą ukazania dynamiki dziejów (*Geschichtsverlauf*) i uzasadnienia występujących w niej prawidłowości, a także sformułowania na podstawie właściwego autorowi spojrzenia na świat wniosków o charakterze teologiczno-moralnym, antropologicznym i społecznym”⁸. Wyłania się w tym miejscu zauważony już przez Karla Löwitha związek Joachimowej wizji z „postępowymi systemami myślowymi” w wydaniu Hegla czy Marksa, a nawet daleka inspiracja, jaką kalabryjski opat zaoferował tym współczesnym autorom⁹. Dla Patschovskiego nie ulega

⁶ „Zeit und Zahl lassen sich folglich in ein Gefüge proportionaler Relationen bringen, die man auch als Harmonie bezeichnen kann” — A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. XX. Niemiecki autor podkreśla znaczenie tej przesłanki, odwołując się do pierwszego zdania Joachimowego *Psalterium decem cordarum*: „Armonie genera plura esse et utilima traditio antiquorum qui in eis misterialiter inserviebant insinuat, et superstitiosa exhibitio modernorum, eorum scilicet, qui ad huc incassum, quinimmo non impune ut aliquando, occupantur in eis multorum experientie facit esse commune” — JOACHIM VON FIORE, *Psalterium decem cordarum*, I, 1, red. K.-V. Selge (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20), Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009, s. 14–15. Harmonia przywodzi na myśl szczytowe osiągnięcia filozofii greckiej oraz prace autorów chrześcijańskich, takich jak Kasjodor, Izydor z Sewilli, Augustyn z Hippony i Ryszard ze Świętego Wiktora, poświęcone muzyce — zob. tamże.

⁷ „Concordiam proprie esse dicimus similitudinem eque proportionis Novi ac Veteris Testamenti. »Eque« dico quoad numerum, non quoad dignitatem, cum videlicet persona et persona, ordo et ordo, bellum et bellum ex parilitate quadam *mutuis se vultibus* intuentur, utpote Abraham et Zacharias, Sara et Helisabeth, Ysaac et Iohannes Baptista, Iacob et homo Christus Iesus, duodecim patriarche et numeri eiusdem apostoli et si quod simile” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, 1, 2, 1, s. 65; zob. Wj 25,20.

⁸ A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. XX.

⁹ Pisze Karl Löwith: „Joachimowe oczekiwanie nowej epoki »pełni« mogło przynieść dwa przeciwne skutki: mogło promować surowość życia duchowego wbrew światowości Kościoła, i taki był jego zamysł; mogło też jednak — odwrotnie — ożywiać dążenia do nowych historycznych realizacji, i taki był w istocie późny rezultat jego przepowiadania Nowego Testamentu. Głoszony w granicach wiary eschatologicznej i przez wzgląd na doskonałe życie klasztorne przewrót został podchwycony pięć wieków później przez filozoficzne duchowieństwo, które interpretowało proces sekularyzacji jako duchowe urzeczywistnienie królestwa Bożego na ziemi” — K. LÖWITH, *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przesłanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002, s. 153. Więcej na ten temat — zob. H. MOTTU, *Joachim de*

wątpliwości, że Joachimowa *Concordia* jest pierwszym w historii europejskiej myśli dziełem, w którym historia została ujęta w ramy systemu¹⁰.

Concordia Novi ac Veteris Testamenti jest dziełem wymagającym od czytelnika cierpliwości i skupienia. Składa się z pięciu ksiąg, zredagowanych według wyraźnego klucza: pierwsze cztery zawierają wykład Joachimowej metody egzegetycznej, czyli zgodności (*concordia*) obydwu Testamentów, natomiast księga piąta przynosi jej praktyczne zastosowanie w alegorycznej interpretacji wybranych epizodów ze Starego Testamentu, ze zwróceniem szczególnej uwagi na czasy ostateczne¹¹. W jednym ze swoich kazań, poświęconych Janowej Apokalipsie, Joachim z Fiore ucieka się do prostych, a jednocześnie sugestywnych porównań: dochodzenie do duchowego rozumienia dziejów porównać można do wydobywania z łupiny oraz twardej skorupy orzecha jadalnej części tego owocu, a także otwierania grobu i stopniowego usuwania płócien, w które zostało zawinięte ciało zmartwychwstałego Chrystusa¹². Lektura piątej księgi jawi się w tym

Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et philosophie de l'histoire, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19–23 Settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore 1980, s. 151–194; M. BORGHESI, *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo »storico« al Vangelo »eterno«*, Roma: Edizioni Studium, 1995, s. 291–299; G. CUNICO, *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore — 23–25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Roma: Viella, 2005, s. 203–218; M. RIEDL, *Gioacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, w: tamże, s. 219–236; E. STIMILLI, *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, w: tamże, s. 237–251; P. NAPIWODZKI, *Norwożytność jako triumf joachimizmu*, „Kronos”, 2 (2014), s. 183–192; J. GRZESZCZAK, *Objawienie a historia. Zachęta do Joachim z Fiore*, w: <https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jan-grzeszczak-objawienie-a-historia-zacheta-do-joachima-z-fiore> (13.04.2019).

¹⁰ „Die *Concordia* ist die früheste Entwurf einer Geschichte als System” — A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. XX.

¹¹ W tym kontekście należy widzieć przygotowanie i publikację w 1983 roku przez E. Randolpha Daniela edycji ksiąg 1–4 *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Ten amerykański historyk mediewista podkreślał, że cztery pierwsze księgi stanowią historyczne wprowadzenie (*historical prolegomenon*) do księgi piątej, będącej próbą duchowej interpretacji Starego Testamentu, a zrealizowany zamiar oznaczał w praktyce udostępnienie narzędzi egzegetycznych, jakimi posłużył się opat z Fiore, w formie roboczego tekstu (*working text*), który miał pobudzić zainteresowanie badaczy Joachimowej spuścizny — zob. ABBOT JOACHIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti* (Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, 73/8), Philadelphia: American Philosophical Society, 1983; zob. też J. GRZESZCZAK, *Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 665.

¹² „Si ad nucis dulcedinem pervenire volumus, primo necesse est, ut exterior amoveatur cortex, secundo testa, et ita tertio loco perveniatur ad nucleum. Sic et misterium, de quo nunc agimus, duplici miro modo ac si lane linique tegitur indumento. Tertio vero loco manet ut vivens caro, quod queritur. Amovenda est ergo tunica, ut appareat linea, amovenda est linea, ut appareat caro. (...) Aperiat monumentum, ut appareant linteamina Christi, discutiantur linteamina, ut inde vivus exeat Christus. Aperitur utique monumentum, cum generale hoc misterium, quod totum intra continetur, aperitur. Discutiuntur linteamina, cum ad secundum genus misterii, qu-

kontekście jako delektowanie się owocem, poprzedzone żmudnym przedzieraniem się przez zawiłości Joachimowej metody egzegetycznej. Jego wyborny smak to nic innego, jak ukazanie przyszłych wydarzeń, których wiarygodność oparta jest na duchowej interpretacji Starego Testamentu¹³. Sam Joachim jest przekonany, że zapowiadana przez niego trzecia epoka dziejów (*tertius status*), która znajdzie się pod szczególnym patronatem Ducha Świętego, przyniesie poznanie zakrytych dotąd tajemnic¹⁴.

W niniejszym artykule zajmiemy się Joachimową interpretacją historii Eliasza, ukazaną w *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, zwracając szczególną uwagę na 1 Krl 17, czyli pobyt proroka na wschód od Jordanu oraz w Sarepcie Sydońskiej. W wizji dziejów kalabryjskiego opata Eliasza jawi się jako postać wyjątkowa, ponieważ stanowi starotestamentalną zapowiedź czasów, w których nastąpi przejście od epoki Syna do epoki Ducha Świętego¹⁵. Joachim z Fiore widzi w proroku starotestamentalną figurę Chrystusa Boga i Ducha Świętego, a jego historia staje się wiodącym motywem w refleksji kalabryjskiego opata nad dziejami Kościoła wschodniego i zachodniego. Tak więc sam prorok Eliasza oraz jego czyny w Joachimowej interpretacji sugerują podział naszej refleksji na dwie części. Spróbujemy w nich wydobyć na światło dzienne przynajmniej niektóre elementy apokaliptycznej wizji dziejów opata z Fiore, której bogactwo i sugestywność wzbudzają podziw również u współczesnego czytelnika.

od in signaculis continetur, venit. Christus autem, qui veritas est, spiritualement intelligentiam designat” — GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, red. K.-V. Selge (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 6), Roma: Viella, 1995, s. 32–34; zob. JOACHIM Z FIORE, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos”, 2 (2014), s. 45; J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów* (Studia i Materiały, 87), Poznań: Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, 2006, s. 171–174.

¹³ „In quinto libro agitur de precipuis historiis Prioris Testamenti, qualiter intelligende sint secundum spiritalement intellectum, eo quod ex fine ipsarum historiarum ostendantur nobis multa que futura sunt in novissimis diebus, si eas spiritaliter intelligimus” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 15 (*Prefatio*); zob. Iz 2,2; Dn 10,14; Dz 2,17; 2 Tm 3,1; 2 P 3,3.

¹⁴ „Et notandum, quod in tertio statu nuda erunt mysteria et aperta fidelibus, quia per singulas etates mundi multiplicatur scientia, sicut scriptum est: *Pertransibunt plurimi, et multiplex erit scientia*” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 11, 7, s. 755; zob. Dn 12,4.

¹⁵ „Quia oportune se contulit occasio et locus exposcit, ad ostendendos exitus huius status secundi, in quo aliquibus erit vespere, aliquibus aurora, faciente hoc illo, qui *hunc humiliat et hunc exaltat*, veniendum est ad Heliam prophetam et ad gesta ipsius, ut de eis quoque, sicut et de ceteris, summatim aliquid perstringamus” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 1, s. 757; zob. Ps 75,8.

PROROK ELIASZ W JOACHIMOWEJ WIZJI DZIEJÓW

Prorok Eliaz jest bohaterem cyklu starotestamentalnych opowiadań o historycznych, religijnych i naturalnych zmaganiach (1 Krl 17 – 2 Krl 2), do jakich dochodziło w czasach królów Izraela. Jak podkreśla Zdzisław Pawłowski, wszystkie te zmagania można ostatecznie sprowadzić do egzystencjalnego konfliktu pomiędzy życiem i śmiercią¹⁶. Eliaz — „prorok jak ogień” (Syr 48,1), gorliwy i bezkompromisowy obrońca wiary w Jahwe — cieszył się wśród wyznawców judaizmu opinią charyzmatycznego męża Bożego, a w okresie patrystycznym był otaczany przez chrześcijan kultem jako człowiek kontemplacji i inspirator życia pustelniczego¹⁷. Nie sposób nie wspomnieć w tym miejscu o jego obecności w czasie przemienienia Pańskiego oraz o wzmiankach na jego temat, jakie znajdujemy w Ewangeliach¹⁸. Eliaz odszedł w tajemniczy sposób z tego świata, został „zachowany na czasy stosowne”, a prorok Malachiasz zapowiedział jego powtórne przyście¹⁹. Cechy te nadają postaci proroka wyraźny rys eschatologiczny.

Joachim z Fiore poświęca refleksji nad cyklem Eliazsa cały rozdział dwunasty w drugiej części księgi *V Concordia Novi ac Veteris Testamenti*²⁰. Umieszczenie tej biblijnej historii, o której mowa w 1 Krl 17 – 2 Krl 2, wpisuje się w szerszy zamysł opata, zasygnalizowany już na samym początku księgi piątej *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Księgi I–IV tego dzieła odpowiadają czterem Istotom żyjącym z wizji proroka Ezechiela oraz czworgu Zwierząt z Janowej Apokalipsy, i ukazują egzegetyczny wysiłek, zmierzający do wybycia na światło dzienne „pełni zgodności” (*plenitudo concordie*) obydwu Testamentów²¹. Należy podkreślić, że cały czas mamy do czynienia z literą. Księga piąta, objętością odpowiadająca

¹⁶Zob. Z. PAWŁOWSKI, *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliazsu i Elizeuszu*, „Verbum Vitae”, 15 (2009), s. 17.

¹⁷Zob. J. HOMERSKI, *Eliaz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: TN KUL, 1989, kol. 885–886; D. DZIADOSZ, *Eliaz — starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedyne Boga Jahwe i Jego prawda*, „Collectanea Theologica”, 74/1 (2004), s. 5–20; M. ZAWADA, *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliazsa i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym*, Poznań: Flos Carmeli, 2010.

¹⁸Zob. Mt 17,3; Mk 9,4; Łk 9,30; Mt 11,10–14; Mk 1,2; 9,13; Łk 1,16–17.

¹⁹Zob. 2 Krl 2,11; Syr 48,10; Ml 3,23–24.

²⁰Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 1–76, s. 757–809.

²¹„Quatuor concordiarum libri, quos hucusque digessimus, ita secundum numerum *quatuor animalium* accipiuntur in specie, ut primus, in quo simpliciter compilantur historie, referatur ad *hominem*; secundus, in quo agitur de precipuis et evidentioribus locis concordiarum, referatur ad *vitulum*; tertius, in quo agitur de concordiiis septem signaculorum, referatur ad *leonem*; quartus, in quo agitur de plenitudine concordie, referatur ad *aquilam*. Etenim in hiis quatuor libris parum agitur secundum spiritum, magis autem secundum litteram, hoc est secundum concordiam littere et littere duorum scilicet Testamentorum” — tamże, V, 1, 1, 1, s. 505; zob. też III, 1, 1, 4, s. 205; V 6, 3, 3, s. 957; Ez 1,5–12; 10,14; Ap 4,6–8; J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 82.

czterem pozostałym, wprowadza jakościowo nowy element. Duchowe rozumienie (*intelligentia spiritalis*) Pisma Świętego jest możliwe tylko dzięki Jezusowi Chrystusowi i Jego zbawczemu dziełu, na które składają się: wcielenie, męka, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie. Te „cztery wielkie dzieła Chrystusa” (*quatuor illa magna opera Christi*) oznaczają dla kalabryjskiego opata treści, jakie symbolizują przywołane wyżej cztery Istoty żyjące z Ezechielowej wizji. Dotykamy w tym miejscu samego centrum tajemnicy Chrystusa, który trzymał się i cierpiał w ciele, a po swoim zmartwychwstaniu i wniebowstąpieniu prosił Ojca o Ducha Świętego, aby dalej prowadził Jego dzieło w świecie i pozwolił zgłębiać objawione prawdy²². Nauka o czterech zbawczych dziełach Chrystusa (*opera Christi*), pozostająca w związku z postaciami czterech Ewangelistów oraz czterema Istotami żyjącymi z prorocтва Ezechiela, pojawia się w okresie patrystycznym, a najbardziej znanym jej wyrazicielem jest św. Grzegorz Wielki. W czwartej księdze *Dialogów* pisze na temat „księgi zapisanej wewnątrz i na odwrocie” (Ap 5,1), której nikt nie mógł otworzyć: „Cóż innego może oznaczać księga, jak nie Pismo Święte, które jedynie nasz Zbawiciel otworzył. Stawszy się człowiekiem, przez swą śmierć, zmartwychwstanie i wniebowstąpienie ujawnił wszystkie zawarte tam tajemnice”²³. Ten kluczowy dla Joachimowej spuścizny motyw pozostaje w związku z biografią tego autora: opat z Fiore wspomina w swoim komentarzu do Janowej Apokalipsy (*Expositio in Apocalypsim*) o ogromnych trudnościach, na jakie napotkał w pracy nad tą księgą; przeciężył je dopiero drogą mistycznej intuicji, jakiej doświadczył w czasie Świąt Wielkanocnych w cysterskim opactwie w Casamari²⁴.

W odróżnieniu od ksiąg I–IV, w księdze piątej opat z Fiore koncentruje się na szukaniu duchowego znaczenia wybranych epizodów ze Starego Testamentu, korzystając z wcześniej wypracowanego narzędzia hermeneutycznego, jakim

²² „Quia vero post quatuor illa magna opera Christi — quibus se nascendo, patiendo, resurgendo necnon et ascendendo in celum *quatuor animalibus* conformavit — nonnisi in quinto ordine *ignis* est ostensus *divinus*, secundum quod et de ipsis verbis historicis spiritales prodeunt intellectus” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 1, 1, s. 505–506; zob. J 14,16.26; Dz 2,3.

²³ ŚW. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, IV, 44, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna (Źródła Monastyczne, 23), Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, 2007, s. 354–355; zob. tenże, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, I, 4, 1, red. M. Adriaen (CCSL, 142), Turnhout: Brepols, 1971, s. 47; K. BARDSKI, *Wybrane motywy literackie Księgi Ezechiela w biblijnej symbolice wczesnego chrześcijaństwa*, „Collectanea Theologica”, 77 (2007), nr 4, s. 157–159.

²⁴ Zob. *Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalypsim* [...] Venetiis. In Edibus Francisci Bindoni ac Maphaei Pasini socii. Anno Dni 1527 die vero septimi february (reprint: Frankfurt a.M.: Minerva, 1964), f. 39bc; J. GRZESZCZAK, *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „Filozofia Chrześcijańska”, 15 (2018), s. 68, 75–76.

jest *concordia*²⁵. Jednym z tych epizodów, określonych mianem *gesta sollempniora*, jest interesujący nas cykl Eliasza.

Prorok Eliasz pojawia się już pod koniec jedenastego rozdziału z drugiej części księgi V *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, gdzie opat z Fiore przywołuje kluczowe elementy swojej wizji dziejów, a więc *tertius status*, czyli epokę Ducha Świętego, oraz związane z nią duchowe dobra, które, jak deszcz z nieba, spłyną na ludzkość²⁶. Joachim przywołuje w tym miejscu dwukrotną modlitwę Eliasza, o której wspomina Chrystus w Ewangelii i św. Jakub w swoim liście: pierwsza zamknęła niebo na trzy lata i sześć miesięcy, a druga sprowadziła deszcz, który sprawił, że ziemia wydała plon²⁷. Przywołanie to nie jest przypadkowe, ponieważ dotyczy jednego z filarów Joachimowej wizji. Czas suszy, o której mowa w 1 Krl 17–18, oznacza epokę Syna (*secundus status*), w której „z powodu grzechów Żydów ustał deszcz prorockiej mowy” („propter peccata Iudeorum ablata est pluvia prophetici sermonis”)²⁸. Trzy i pół roku (czterdzieści dwa miesiące) oraz wzmianka o Żydach pozwalają na zrozumienie Joachimowego wywołu. Eliasz, który swoją modlitwą zamyka i otwiera niebo, jawi się jako ten, który powróci pod koniec drugiego *status*, by ogłosić początek trzeciej epoki dziejów. Myśl ta przenika całą Joachimową spuściznę, a jej wymownym przykładem jest zwłaszcza późny i niedokończony *Tractatus super quatuor evangelia*, w którym opat z Fiore wielokrotnie przywołuje tę postać, kluczową dla swojej teologicznej wizji²⁹. Henri Mottu tak streszcza istotę misji Eliasza według

²⁵ „[...] oportet nos in hoc quinto libro de quibusdam gestis sollempnioribus, que occurrerint, spiritaliter agere, ut ex multis testimoniis ostendamus laboriosos rerum fines, et post magnos agones et certamina pacem victoribus impartiri” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 1, 1, s. 506.

²⁶ Zob. tamże, V, 2, 11, 9–10, s. 756; zob. Ps 72,6. Paragraf dziewiąty w jedenastym rozdziale ostatniej księgi *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* zawiera jeden z najbardziej charakterystycznych opisów Joachimowej wizji dziejów: „Et in primo quidem statu velut in profunda noctis caligine ostensum est *mysterium regni Dei*, in secundo claruit ut in aurora, in tertio splendebit quasi in perfecto die. Nam et opera primi status obscura fuerunt valde, opera secundi inter utrumque, opera tertii lucida et manifesta. Propterea vero maiora ostensa sunt in secundo statu quam in primo, feliciora in tertio quam in secundo, quia in primo solius Patris gloria revelata est populo illi antiquo indocto, *terreno et animali*, nescienti intelligere quid esset verbum Domini aut *spiritus oris eius*; in secundo gloria Filii et ex parte gloria Spiritus Sancti; in tertio revelanda est perfecte gloria ipsius Spiritus, ut *evacuetur quod ex parte est*. Plus ergo glorificati sunt homines secundi status, quia plus noverunt; plus glorificabuntur homines tertii, quibus *revelata facie loquetur idem Spiritus omnem veritatem*” — tamże; zob. też tamże, V 3, 2, 20–22, s. 868–870; Mk 4,11; Łk 8,10; 1 Kor 15,44–49; 2 Tes 2,8; 1 Kor 13,10; 2 Kor 3,18; J 16,13.

²⁷ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 11, 10, s. 756; 1 Krl 17,1; 18,42; Łk 4,25; Jk 5,17–18.

²⁸ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 11, 10, s. 756.

²⁹ Komentując rozmowę Jezusa z Samarytanką przy studni, Joachim stwierdza: „Scriptum est: *Helias venturus est et restituet omnia*. Corrupta quippe, sicut iam cernimus, inveniet pene omnia et

Joachima z Fiore: „Moglibyśmy powiedzieć, że jeśli Duch Święty jest teologiczną zasadą *tertius status*, to Eliasz jest jego paradygmatem egzegetycznym, a św. Benedykt — symbolem historycznym”³⁰. Ta wnikliwa i trafna uwaga szwajcarskiego teologa obejmuje zarówno wymiar historyczny Joachimowej wizji, jak i jej fundament teologiczny. Benedykt z Nursji stoi na Zachodzie u początków tego życia chrześcijańskiego, które zapowiadał w Starym Przymierzu prorok Eliasz, a które upływało na pustyni pod szczególnym patronatem trzeciej osoby Trójcy Świętej³¹.

Wróćmy jednak do Joachimowej interpretacji cyklu Eliasza w *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. Powodem, dla którego prorok modlił się o suszę, było religijne odstępstwo króla Achaba³². Jak pisze opat z Fiore, z winy bezbożnego króla i jego pogańskiej małżonki („ob culpam nefandissimi regis Achab et impiissime Iezabel”) deszcz nie padał trzy lata i sześć miesięcy³³. Pierwsza Księga Królewska nie precyzuje tak dokładnie czasu trwania suszy, Joachim jest jednak od początku przekonany, że trwała „annis tribus et mensium sex”³⁴. Skąd bierze się jego pewność w tym względzie? Początków wywodu na ten temat należy szukać — zgodnie z sugestią opata z Fiore — we wprowadzeniu do *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, gdzie zagadkowa biblijna liczba „czas, czasy i połowa

confusa, sed tamen, ut quondam ipsemet restituit novis lapidibus quod destructum fuerat altare, ita Spiritus sanctus, quem significat ipse, tam per eum quam per alios, quos colliget in altare, reducet *prava in directa et aspera in vias planas*. Precesserunt sane in fide Greci, secuti sunt Latini, et ad ultimum sequentur Hebrei” — IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus super quatuor evangelia*, III, 16 (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 17), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002, s. 298; zob. J 4,21–24; Mt 17,11; 1 Krł 18,30; Łk 3,5; Iz 40,4.

³⁰ „Nous pourrions dire que si le Saint-Esprit est le principe théologique du troisième état, Elie est son paradigme exégétique et saint Benoît, son symbole historique” — H. MORTU, *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméutique et théologie de l'Histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel – Paris: Delachaux & Nestlé Éditeurs, 1977, s. 163; zob. B. MCGINN, *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 2), Genova: Marietti, 1990, s. 204.

³¹ „Verum quia in primo statu seculi claruit ordo laicorum, in secundo ordo clericorum, in tertio, secundum quod ostendunt initio — immo et preclara misteria —, oportet clarere ordinem monachorum, maxime autem ab adventu Helie, qui primo ostendit in Israel hanc de qua et loquimur vitam spiritalem, non immerito dicere potest ille ordo, qui ex parte carnalis est et ex parte spiritalis, de illo qui penitus spiritalis est: *Qui post me venit, ante me factus est, et: Ego baptizo in aqua, ille autem baptizabit vos Spiritu sancto et igne*. Igitur etsi magni sunt qui baptizant et maogni nominis apud homines, plerumque tamen maiores sunt apud Deum hii qui baptizantur, non quidem omnes qui baptizantur, sed super quos *descendit Spiritus* et *manet* super eos. Et qui sunt illi? Haud dubium illi, quos expellit Spiritus sanctus in desertum, ut temptentur a diabolo” — IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus super quatuor evangelia*, I, 7, s. 166; zob. też tamże, I, 9, s. 193, 201, 203, 205; J 1,30; Mt 3,11; Mk 1,10; J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 128–129.

³² Zob. 1 Krł 16,29–17,1.

³³ JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 2, s. 757–758.

³⁴ Zob. 1 Krł 18,1.

czasu” jawi się jako klucz (*clavis*) i drzwi wejściowe (*ostium*) do całego dzieła³⁵. Joachim z Fiore zapowiada, że jego dalsza refleksja nad dziejowymi procesami będzie skupiona wokół wyjątkowej roli, jaką liczba ta odgrywa w rozpoznawaniu nadchodzących kataklizmów i prześladowań, o których można powiedzieć, że nie są zapowiadane, lecz już obecne i wskazują na bliski koniec czasów³⁶. Mamy więc w jej przypadku do czynienia ze świętym znakiem, obecnym w Piśmie Świętym i kryjącym w sobie wielką tajemnicę (*sacramentum*), której zgłębianiu opat z Fiore poświęcił całe swoje dzieło. Joachim wielokrotnie identyfikuje w nim tę enigmatyczną liczbę z okresem trzech i pół roku lub 1260 dni³⁷. Wielokrotnie również przywołuje postać Eliasza, który — podobnie jak Niewiasta obleczona w słońce z Ap 12 — przebywał tak długo w odosobnieniu. Należy też podkreślić, że „czas, czasy i połowa czasu” ma u Joachima z Fiore wyraźny wydźwięk apokaliptyczny, zgodnie z pierwotnym biblijnym kontekstem, w jakim pojawia się ta liczba, a jest nim apokaliptyka proroka Daniela³⁸.

³⁵ „Quod autem sciscitanti prophete, *quousque esset finis mirabilium* que angelo enarrante didicerat, responsum est ab eodem angelo cum iuramento: *In tempus et tempora et dimidum temporis*, non est ita leve disserere, ut brevis et succinto valeat explicari sermone. Sub eodem quippe numero spiritaliter intellecto plenitudo concordiarum istarum, de quibus in hoc opere sermo est, certis quibusdam temporum spatiis et gestorum indicis continetur, ita ut idem numerus, qui in divinis voluminibus tam sollempnis habetur, clavis sit et ostium libri huius, de quo et universa pendet nostre huius tam profunde assertionis materia” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 13 (*Prefatio*, 9); zob. Dn 12,6–7; 7,25; Ap 12,14.

³⁶ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 13–14 (*Prefatio*, 9); zob. też tamże, V, 6, 4, 8, s. 1009–1019.

³⁷ Komentując Rdz 1,14–18, Joachim z Fiore tak uzasadnia tę identyfikację: „IN SIGNA AUTEM fuerunt, quia utrumque iter eundi ad Deum ire volentibus ostenderunt. IN TEMPORA ET DIES ET ANNOS fuerunt, quia, quod Helias absconditus fuit per *tempus et tempora et dimidum temporis*, hoc est *annis tribus et mensibus sex*, sive *diebus mille ducentis sexaginta*, magni erat causa mysterii, nec alia quam illa de qua specialiter agitur in libro hoc” — tamże, V, 1, 5, 5, s. 527; zob. też V, 1, 12, 12, s. 556–557; V, 2, 9, 30, s. 711; V, 2, 12, 72, s. 806; V, 4, 4, 7, s. 908; V, 4, 4, 12, s. 910–911; V, 6, 4, 5, 2, s. 975; V, 6, 4, 7, 26, s. 1003.

³⁸ „Quod autem QUADRAGINTA ANNIS temptatus est populus IN DESERTO, significat tempus Antichristi, quod *breuiabit Dominus propter electos*, quando erit temptatio et *tribulatio magna*, qualis non fuit ab initio mundi usque modo neque fiet. Etenim in illis diebus erit *abominatio desolationis*, et manebit re vera populus fidelis *in solitudine*, abscondens se pro posse suo *a facie draconis per tempus et tempora et dimidum temporis*” — tamże, V, 2, 9, 30, s. 711; zob. Lb 14,33; 32,13; Mt 24,22; Mk 13,20; Mt 24,21; Dn 9,27; 1 Mch 1,54; Mt 24,15; Mk 13,14; Ap 12,6.13–14. Na temat Antychrysta jako *abominatio desolationis* — zob. IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, V, 25, 1–2; 30, 2, w: *L'Anticristo*, t. I: *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, red. G.L. Potestà, M. Rizzi, Segrate: Arnoldo Mondadori Editore, 2013, s. 45–47, 65; GIROLAMO, *Lettera 121, ad Algasia*, w: *L'Anticristo*, t. II: *Il Figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*, red. G.L. Potestà, M. Rizzi, Segrate: Arnoldo Mondadori Editore, 2012, s. 17; tenże, *Commento a Daniele*, 12, 11, w: tamże, s. 61; B. MCGINN, *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1998, s. 61–64.

Eliasz jako „paradygmat egzegetyczny” epoki Ducha Świętego daje odpowiedź na pytanie o Joachimową identyfikację „czasu, czasów i połowy czasu” z okresem trzech lat i sześciu miesięcy. Na początku rozdziału dwunastego drugiej części księgi V *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* opat z Fiore sięga wprost do słów Chrystusa i Apostoła Jakuba, i stwierdza, że argumentów za identyfikacją należy szukać nie w Starym, lecz w Nowym Testamencie, nawet jeśli to Stare Przymierze jest właściwym kontekstem dla naszego enigmatycznego sformułowania³⁹. Tak więc ta sama Prawda, która kierowała swoje słowo do proroka Eliasza, określiła (*Veritas locuta est*) w Ewangelii długość trwania suszy za panowania króla Achaba na trzy lata i sześć miesięcy. W tym czasie miały miejsce w życiu Eliasza ukazane w Starym Testamencie fakty, których duchowa interpretacja otwiera bramę do zrozumienia minionych i nadchodzących wydarzeń⁴⁰.

Zanim przejdziemy do analiz, które stanowią główny temat niniejszego artykułu, należy – aby ukazać w sposób całościowy rolę Eliasza w Joachimowej wizji dziejów — poświęcić jeszcze nieco miejsca teologicznej relacji, jaka zachodzi pomiędzy tym prorokiem i Janem Chrzcicielem. Proroctwo Malachiasza sytuuje starotestamentalnego proroka w kontekście eschatologicznym jako tego, który zostanie posłany „przed nadejściem dnia Pańskiego, dnia wielkiego i strasznego”⁴¹. W Ewangelii według św. Łukasza zapowiedź ta pojawia się w kontekście przyszłej misji Jana Chrzciciela i ma swoje umocowanie w żydowskiej tradycji, która upatrywała w Eliaszu poprzednika Mesjasza⁴². Joachimowa *Concordia* jest jedną z bardziej oryginalnych prób spojrzenia na tę postać w historii chrześcijańskiej egzegezy: Eliasz wskazuje na Chrystusa, jednak bardziej w aspekcie duchowym niż cielesnym („in spiritu potius quam in carne”), zostawiając ten ostatni Janowi Chrzcicielowi⁴³. Obydwie postacie różni koniec ich

³⁹ „Illud autem sciri oportet, quod fuisse tempus illud TRIUM ANNORUM ET SEX MENSIVM non tam de Veteri Testamento quam de Novo probari potest, etsi ea, que scripta sunt in Veteri, vicina esse videantur. Ibi enim scriptum est: ANNO TERTIO FACTUM EST VERBUM DOMINI AD HELIAM, DICENS: »VADE, OSTENDE TE AD ACHAB, UT DEM PLUVIAM SUPER FACIEM TERRE!« Hic autem, facies mentionem huius magni mysterii per semetipsam, Veritas locuta est, dicens: MULTE VIDUE ERANT IN ISRAEL IN DIEBUS HELIE, QUANDO CLAUSUM EST CELUM ET NON PLUIT ANNIS TRIBUS ET MENSIBUS SEX, ET AD NULLAM ILLARUM MISSUS EST HELIAS etc. Et apostolus Iacobus: HELIAS HOMO ERAT SIMILIS NOBIS PASSIBILIS, ET ORATIONE ORAVIT, UT NON PLUERET SUPER TERRAM, ET NON PLUIT ANNOS TRES ET MENSES SEX. ET iterum ORAVIT, ET CELUM DEDIT PLUVIAM, ET TERRA DEDIT FRUCTUM SUUM” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 2, s. 758; zob. 1 Krl 18,1; Łk 4,25; Jk 5,17.

⁴⁰ „Hec sunt precipua gesta Helie, que cursum respiciunt ecclesiastici temporis et in quibusdam modum retinent suprascriptum” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 4, s. 759.

⁴¹ Zob. Ml 3,23–24; zob. Łk 1,17.

⁴² Zob. Mk 6,14–16; Łk 9,7–9.

⁴³ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 4, s. 759.

życia: Eliasz faktycznie nie umarł, a został zabrany do nieba, natomiast śmierć Jana Chrzciciela została zrelacjonowana w szczegółach; w przeciwieństwie do Eliasza, którego nie dosięgła zemsta królowej Izebel, Herodiada zrealizowała swoje pragnienie i doprowadziła do śmierci Jana⁴⁴.

Joachim jednak na tym nie poprzestaje i kontynuuje rozpoczęty wątek: Synagoga doprowadziła do śmierci Chrystusa, który przyszedł na świat jako człowiek, nie zdołała jednak zabić Zmartwychwstałego, a więc — jak stwierdza opat z Fiore — „Czym innym jest Chrystus w tym, co oznacza Jan, czym innym w tym, na co wskazuje Eliasz [...] Jan oznaczał bowiem w Chrystusie to, co mogło umrzeć i cierpieć, Eliasz zaś to, co jest nieśmiertelne i trwa niezwykłonie na wieki”⁴⁵. Łatwo w tym miejscu zauważyć aluzję do ukazanej w dwunastym rozdziale Janowej Ewangelii reakcji tłumu na zapowiedź „wywyższenia nad ziemię” Jezusa: „Myśmy się dowiedzieli z Prawa, że Mesjasz ma trwać na wieki. Jakżeż Ty możesz mówić, że potrzeba wywyższyć Syna Człowieczego?”⁴⁶. Stąd już tylko krok do kluczowego stwierdzenia, które przenosi nas na grunt doktryny trynitarnej. Według Joachima z Fiore, Jan Chrzciciel w swoim życiu i śmierci wskazuje na Chrystusa, natomiast Eliasz — na Ducha Świętego, który nie przyjął śmiertelnego ciała, cierpienia i śmierci, choć Chrystus łączy w sobie to, co wyrażają obydwaj⁴⁷. Przechodząc od doktryny trynitarnej do teologii dziejów, należy zauważyć, że *ordo monasticus*, charakterystyczny dla epoki Ducha Świętego, ma podwójne pochodzenie: w Starym Przymierzu wskazują na niego prorocy Eliasz i Elizeusz, natomiast w Nowym przybrał właściwą sobie formę, której symbolem historycznym jest wspomniany wyżej św. Benedykt z Nursji. Idąc dalej tym tokiem rozumowania, można stwierdzić, że u jego początków

⁴⁴ „Siquidem designare moriturum alius in spiritu eius Helias missus est, ille utique, de quo dixit Angelus Zacharie: *Ipse preibit ante illum in spiritu et virtute Helie*. Fuit etiam in diebus ipsius alius Achab et altra Iezabel, Herodes scilicet et Herodias, sed tamen ab ista Iezabel occisus est Iohannes, ab illa non est occisus Helias, non quia Iohannes minus potuit, sed quia is, quem precurrebat moriendo, sic voluit” — tamże, s. 759–760; zob. 1 Krl 19,1–2; Łk 1,17; Mt 14,1–12; Mk 6,14–29; Mt 11,7–15; Łk 7,24–28.

⁴⁵ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 5, s. 760.

⁴⁶ J 12,34.

⁴⁷ „Sed et quando simul agitur de Iohanne et Helia, Iohannes significat Christum Iesum, Helias significat Spiritum Sanctum, qui nec accepit in unitate persone in quo moreretur, nec omnino passionis detrimenta persensit. Precessit autem mysterium Helie, quia Christus Iesus, quem designat uterque, homo ex tempore esse cepit, Deus autem erat ab *eterno* et usque in *eternum*, sive quia prius Spiritus Sanctus locutus est in prophetis quam Filius Dei per apostolos salutem gentibus destinaret” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 5, s. 760. Myśl ta została w graficzny sposób ukazana w *Liber Figurarum*, na tablicy przedstawiającej okręgi trynitarne. Wewnątrz okręgu przypisanego Synowi Bożemu znajdziemy zarówno Eliasza, jak i Jana Chrzciciela. Na temat *Liber Figurarum* — zob. J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 61–70, 212.

znajdziemy zarówno Ojca, jak i Syna, co z kolei odsyła nas do nauki o pochodzeniu Osób Trójcy Świętej⁴⁸.

Eliasz jako „typ” Ducha Świętego, zamykający niebo na trzy lata i sześć miesięcy z powodu grzechów króla i jego małżonki („pro peccato Achab et Iezabel”), jest więc obrazem działania trzeciej osoby Trójcy Świętej, która „ze względu na nieprawość królów żydowskich i książąt oraz cudzołożnej Synagogi [...] wstrzymała deszcz duchowej łaski, aby nie spadał na serca Żydów”, choć wcześniej miało to miejsce przez posługę proroków Starego Testamentu⁴⁹. Na pytanie, jak długo potrwa ten stan rzeczy, Joachim z Fiore odpowiada krótko: „Aż się wypełnią trzy lata i sześć miesięcy”, i dodaje, że liczba ta w sposób duchowy (*in spiritu*) oznacza „pełnię pogan” (*plenitudo gentium*)⁵⁰.

⁴⁸Zob. B. MCGINN, *L'abate calabrese*, s. 204; J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 90–109.

⁴⁹Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 6, s. 760–761.

⁵⁰Zob. tamże; zob. Rz 11,11–25. Do zagadnienia tego Joachim z Fiore nawiązuje również w swoim *Exhortatorium Iudeorum*, gdzie wyraża przekonanie, że u końca czasów Żydzi zostaną oświeceni i zrozumieją *spiritalia verba*. Na razie jednak zwraca się do nich w sposób, który — w jego przekonaniu — mogą zaakceptować: „Sed in omnibus his et similibus omitto allegoricum intellectum, quem vos difficile potestis audire, ut in »Helia« dicam accipiendum Iohannem, in »filia Syon« Ecclesiam, in »populo Israel« populum christianum, in »Juda« confessores Veritatis; illud tantum inferam, quod possit probari secundum litteram auctoritatibus Scripturarum. Dicitis vos venturum Heliam, antequam veniat dies Domini magnus et manifestus; et nos fatemur. Sed prius oportebat »Christum« nasci in Bethleem secundum Micheam, et venire *super pullum asine* secundum Zachariam, et reprobari *quasi leprosus* á populo suo secundum Ysaïam, et *occidi* secundum Danielem et *compleri universa* oracula, que scripta sunt in lege Moysi et psalmis et prophetis de eo. Que omnia, cum sint completa in *reliquis* populi vestri, quia tamen completa esse non credunt aliqui de populo vestro et facta sunt *corda eorum duriora lapidibus* ad credendum, venturus est profecto Helyas, *ut convertat corda eorum* indurata vetustate ad innocentiam puerorum, ut credant Dei Filium iam venisse in mundum.

Denique quorum »corda convertenda« sunt in diebus Helye liquet, quod usque ad tempus illud minus erunt conversa. Quorum autem conversa sunt in adventu Domini et convertuntur in omni tempore isto — de quo dicit propheta: *Hec dicit Dominus: 'In tempore placito exaudivi te, et in die salutis adiuvi te'* —, ipsi sunt ille »reliquie«, de quibus scriptum est: *Reliquie salve fient*; ipsi »granum« illud benedictionis *in botro*, cui dictum est secundum Zachariam: *Exulta et iubila, filia Syon, quia ecce rex tuus venit, tibi mansuetus!*; ipsi »Israel«, quem *regit dux* natus de *Bethleem*; ipsi domus »Juda«, que *salvatur* in diebus Domini; ipsi »Israel«, qui *habitat confidenter*. Quamvis, etsi tunc non salvavit generaliter Israel, eo quod non esset eo tempore aptus ad salutem, non ideo tamen minus salvator est: quia et mox ut ipse venit salvate sunt gentes, et ad ultimum per eius Evangelium salvabitur Israel, sicut et Apostolus dicit: *Cum plenitudo gentium intraverit, tunc omnis Israel salvus fiet*. Utrumque autem consumari oportebat in populo vestro, cecitatem scilicet et illuminationem, indurationem et conversionem, *ut complerentur* ad integrum verba *prophetarum* — IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Exhortatorium Iudeorum*, III, 2, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 26), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2006, s. 262–264; zob. tenże, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV, 1, 39, 8, s. 460–461; Mt 3,23; Mi 5,2; Za 9,9; Iz 53,2–5; Dn 9,26; Iz 10,22; Rz 9,27; Ez 3,7; 36,26; Łk 1,17; Iz 49,8; 65,8; Mt 2,6; Jr 23,6; Rz 11,25–26.

IN DUOBUS LOCIS HELIE MORA DIVISA EST

W czasie suszy w królestwie Achaba Eliasz przebywał w dwóch miejscach: najpierw ukrył się przy potoku Kerit, na wschód od Jordanu, gdzie kruki przynosiły mu pokarm, a kiedy potok wysechł, Pan wysłał go do Sarepty koło Sydonu, gdzie zamieszkał u wdowy, której syna przywrócił do życia (1 Krl 17). Dwa miejsca, w których przebywał prorok („In duobus locis Helie mora divisa est”), nabierają w Joachimowej refleksji charakteru symbolicznego i wskazują na Kościół wschodni i zachodni, które przyjęły Ducha Świętego, po tym jak trzecia osoba Trójcy Świętej opuściła Żydów⁵¹. Ten historyczny proces widoczny jest już w Dziejach Apostolskich, a świadczy o nim misja Pawła i Barnaby, wysłanych przez Kościół jerozolimski do Antiochii, a następnie do Azji Mniejszej i Macedonii⁵².

W drugiej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* Joachim w zwięzły sposób ukazuje kierunki działalności ewangelizacyjnej pierwotnego Kościoła, umieszczając je w obrębie swojej wizji dziejów⁵³. Na początku epoki Syna Dwunastu i towarzyszący im uczniowie byli posłuszni Chrystusowemu nakazowi z Mt 10,5–6: „Nie idźcie do pogan i nie wstępujcie do żadnego miasta samarytańskiego. Idźcie raczej do owiec, które poginęły z domu Izraela”. Następnie, wraz z działalnością Pawła i Barnaby, nadszedł czas wypełnienia misyjnego nakazu zmartwychwstałego Chrystusa („ut completerent iussum Domini post resurrectionem”) z Mt 28,19: „Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. W końcu, kiedy św. Paweł zakończył ewangelizowanie Azji („cum iam prope consummata esset in Asia predicatio Pauli”), w Efezie miało miejsce wydarzenie opisane w Dz 19,1–7, czyli spotkanie Apostoła Narodów z „jakimiś uczniami”, którzy „nawet nie słyszeli, że istnieje Duch Święty”. Jak podkreśla Joachim z Fiore, tych dwunastu mężczyzn, którzy po przyjęciu chrztu w imię Jezusa zaczęli mówić językami i prorokować, mieszkało w mieście, w którym żył i został pochowany św. Jan Ewangelista („in illa civitate, ubi vixit longo tempore et quievit Iohannes”)⁵⁴.

Te nakreślone przez Joachima trzy etapy ewangelizacji, o których mowa w Nowym Testamencie, stanowią jednak dla opata z Fiore literę, z której, za pomocą narzędzia, jakim jest *concordia*, należy wydobyć duchowe znaczenie. Powołanie przez Chrystusa apostołów („vocatio illa prima apostolorum”) znajduje

⁵¹ „In duobus ergo locis Helie mora divisa est. Quare istud? Quia duo populi acceperunt Spiritum Sanctum recedentem a principibus Iudeorum et a facie secte Phariseorum: Greci scilicet et Latini” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 8, s. 761.

⁵² Zob. Dz 15,22–16,11.

⁵³ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, 2, 5, 5, s. 166–167.

⁵⁴ Zob. tamże; zob. EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia kościelna*, III, 1, 1; 39, 6, tłum. A. Caba, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013, s. 141, 213.

swój starotestamentalny odpowiednik w powołaniu patriarchów i proroków, którzy trudzili się nad przygotowaniem narodu wybranego do nadejścia pełni czasów, przyjścia Zbawiciela i trwającego po dziś dzień głoszenia Ewangelii, które zostało zapowiedziane — według Joachima — przez trwający czterdzieści lat pobyt Izraelitów na pustyni⁵⁵. Udzielenie Ducha Świętego dwunastu mężczyznom w Efezie jawi się w Joachimowej egzegezie jako wydarzenie porównywalne z powołaniem apostołów. Oznaczają oni tych, którzy przed końcem świata będą głosić Ewangelię Żydom, aby zbawić Resztę z Izraela⁵⁶.

Joachim z Fiore poświęca wiele miejsca w swojej refleksji nad dziejami roli siedmiu Kościołów Apokalipsy, choć w interesującej nas interpretacji cyklu Eliasza można zauważyć ciekawy szczegół. Wspólnoty te, wśród których na pierwsze miejsce wysuwa się Efez, zostały założone przez św. Pawła, a następnie znalazły się pod opieką św. Jana Ewangelisty. Ich żywotność, charakterystyczna dla dynamiki Kościoła w Azji, trwała tak długo, jak długo pozostawał w nich umiłowany uczeń Chrystusa. Po jego śmierci ożywiający je strumień łaski szybko wysechł, jak potok Kerit, z którego prorok Eliasz pił wodę⁵⁷. Zanim to jednak nastąpiło, sam Pan wydał prorokowi to polecenie, którego treść w przekazie Wulgaty nabiera wymiaru teologicznego. Jahwe kieruje do Eliasza następujące słowo: „Odejdź stąd i udaj się na wschód, aby ukryć się przy potoku Kerit, który jest na wschód od Jordanu” („Vade contra orientem et abscondere in torrente Carith, qui est contra Iordanem!”)⁵⁸. Jak stwierdza opat z Fiore, łaska Ducha Świętego była „przeciwna” (*contraria*) starotestamentalnym instytucjom i Prawu Mojżeszowemu, podobnie jak chrzest Janowy był czymś innym

⁵⁵ „Secundum vero significatum vocatio illa prima apostolorum significat vocationem patriarcharum et prophetarum, quorum predicationis studia voluit Deus a principio coartari in populo Israel, donec veniret plenitudo illa temporum, in qua resurgens Christus a mortuis mitteret apostolos ceterosque fideles predicare Evangelium omni creature, quorum vicarii usque ad presens predicare non desinunt, quousque compleatur tempus illud, quod significatur in quadraginta annis quibus mansit populus in deserto” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, 2, 5, 5, s. 167; zob. Ga 4,4; Ef 1,10; Mk 16,15; Lb 14,33; 32,13; Pwt 8,2; 29,4.

⁵⁶ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, II, 2, 5, 5, s. 167–168; zob. Rz 9,27; Iz 10,10–22. Więcej na ten temat — zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV, 2, 2, 13, s. 488–490.

⁵⁷ „Et Greci receperunt eum [Ducha Świętego — J.G.] a principio, cum transiret de Iudea in Asiam, sive in Paulo, qui missus est cum Barnaba predicare ibi verbum Dei, sive in beato Iohanne evangelista, qui ibi rexit ecclesias, quas fundaverat Paulus, quarum nomina scripta sunt in libro Apocalypsis. Quasi autem quidam TORRENS Spiritus Sanctus influebat ecclesias illas, quamdiu mansit ibi sanctus Iohannes, qui fuerat de primis Christi discipulis. Qui autem non longe post DESICCATUS est, quia in ecclesia illa orientali cum dormitione sancti Iohannis abundantia illa gratie spiritalis defecit” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 8, s. 761–762. Na temat „dormitio” św. Jana Ewangelisty — zob. tamże, s. 762, przypis 1366.

⁵⁸ 1 Krl 17,3. Podkreślenia — J.G.

niż chrzest ustanowiony przez Jezusa Chrystusa⁵⁹. Nazwa potoku Kerit tłumaczy się jako „cięcie” (*concisio*), nawiązujące do obrzezania, w tym przypadku jednak do Pawłowego rozumienia tego znaku z Rz 2,28–29, jako *circumcisio illa vera*, „obrzezanie serca, duchowe, a nie według litery”, będące dziełem łaski i stojące w sprzeczności z praktykowanym przez Żydów⁶⁰.

Wyschnięcie potoku nabiera w refleksji Joachima z Fiore głębokiego znaczenia symbolicznego. Charakterystyczną cechą jego apokaliptyki jest położenie akcentu na widoczną na przestrzeni dziejów walkę pomiędzy siłami dobra i zła, ducha i ciała. Jednym z jej przejawów jest próba udaremnienia czy wręcz zabicia duchowego rozumienia Pism, którą opat określa mianem „judaizowania” (*iudaizare*), czyli upartego przywiązania do litery i prześladowania tych, którzy pragną wyjść poza cielesne, czyli literalne rozumienie tekstów natchnionych⁶¹. Postawę taką można zauważyć nie tylko u Żydów i w herezji ariańskiej, lecz także w Kościele wschodnim. Joachim porównuje pobyt Eliasza przy potoku, z którego pił wodę i gdzie żywił się chlebem i mięsem przynoszonym mu przez kruki, do sytuacji wspólnot kościelnych w Azji Mniejszej, które do pewnego czasu (*paucis annis*) cieszyły się obecnością Ducha Świętego, działającego poprzez jego wybranych, zwłaszcza poprzez św. Jana Ewangelistę⁶². Kruki oraz przynieszone przez nie chleb i mięso wskazują na niedojrzałość tych wschodnich wspólnot, a ich duchową kondycję opat z Fiore ukazał za pomocą Pawłowych kategorii z 1 Listu do Koryntian⁶³. Chrześcijanie ci nadal byli „zmysłowi”

⁵⁹ „[...] gratia Spiritus Sancti CONTRARIA erat omnino antique institutioni Iudeorum et legi Moysi, que velut aqua IORDANIS exteriores sordes hominis abluebat, secundum quod et baptismus precursoris — comparatum vero baptismo, quem instituit Salvator — designat” — tamże, s. 762.

⁶⁰ Zob. tamże.

⁶¹ Więcej na ten temat — zob. J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 79–80.

⁶² Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 9, s. 762.

⁶³ „Offerebant autem ei CORVI PANEM ET CARNES, quia populus ille, adhuc *parvus* in Christo et pro tempore *animalis*, obtulit quidem Spiritui Sancto, *qui sunt eius*, doctrinam; sed aut carnalis erat, quia iuxta litteram sequebantur Scripturam et morem *Iudeorum*, qui *carnaliter sapiebant*, aut, si interpretari eam mystice nitebantur, errabant” — tamże, s. 762–763; zob. 1 Krl 17,6; 1 Kor 13,11; 2,14; 15,44–46; 2 Tm 2,19. Warto w tym miejscu przywołać opinię na temat Kościoła wschodniego, widoczną w kilku rękopisach *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* oraz w drukowanej edycji weneckiej z 1519 roku: „Unde et, cum aliquando quidam patrum colloquerentur simul, iudicaverunt melius esse loqui de exemplis patrum quam de Scriptura divina” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 9, s. 763; *Divini vatis Abbatis Joachim liber concordie novi ac veteris Testamenti*, Venetiis 1519, f. 98a. Ten swego rodzaju postępujący „odwrót” od Pisma Świętego, widoczny u Greków, nie odpowiada zarówno mentalności Joachima z Fiore, jak i przyjętemu przez niego kryterium poprawności własnej refleksji teologicznej, a było nią stałe odwoływanie się do *verba authentica*, czyli tekstów godnych zaufania, ponieważ należących do kanonu Pism natchnionych — zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, *Praefatio*, 7, s. 11; tamże, s. 763, przypis 1381; tenże, *De prophetia ignota*, I, w: GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una profetia ignota*, red. M. Kaup (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 10),

(*homo animalis*), mówili, czuli i myśleli jak dziecko (*parvulus*), co powodowało, że ciągle przypominali Żydów, z ich kurczowym przywiązaniem do litery Pisma⁶⁴. Problem Greków polegał — zdaniem Joachima — na tym, że zaufali tej mądrości, przed którą przestrzega św. Paweł w 1 Liście do Koryntian 1,17–30, i ostatecznie Pan Bóg sprzeciwił się ich pysze, pozbawiając dostępu do tajemnic zawartych w Pismach⁶⁵.

Mądrość Greków (*sapientia Grecorum*) była czymś dobrym w porównaniu z żydowskim prawem, choć porównana z mądrością z nieba, o której pisze św. Jan, a którą jest Jezus Chrystus, jawi się jako coś niedobrego⁶⁶. Proklamacja Jezusa jako tego, który „z nieba zstępuje i życie daje światu” (J 6,33), pojawia się w Jego mowie eucharystycznej, wygłoszonej w synagodze w Kafarnaum. Dla Joachima z Fiore wątek ten staje się okazją do uczynienia aluzji do sporu pomiędzy Wschodem i Zachodem o używanie w liturgii eucharystycznej chleba niekwaszonego, który dramatycznie się zaostrzył za rządów patriarchy Michała Cerulariusza (1043–1058) i stał się jednym z powodów zerwania jedności

Roma: Viella, 1999, s. 152; G.L. POTESTÀ, *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari: Editori Laterza, 2004, s. 58.

⁶⁴Alexander Patschovsky przywołuje w tym miejscu wymowny fragment *Państwa Bożego* św. Augustyna, który tak pisał o misji Eliasza: „Że przez tego to Eliasza, proroka wielkiego i osobliwego, gdy prorok ten wyłoży Żydom zakon na krótko przed sądem, ci Żydzi uwierzą w Chrystusa prawdziwego, to jest w naszego Chrystusa — powszechne to jest i głośnie zdanie i przekonanie wiernych. Bo nie bez podstawy utrzymujemy, że prorok ten przybędzie przed przyjściem sędziego Zbawiciela, tak jak nie bez podstawy twierzymy, że on jeszcze teraz żyje. Na wozie przecież ognistym wzięty jest spośród ludzi, o czym najwyraźniej świadczy Pismo Święte. Gdy zatem przyjdzie, wtedy przez wykład w znaczeniu duchowym prawa Mojżeszowego, które Żydzi teraz pojmują cielesnie, »nawróci serce ojcowe ku synowi«, czyli serce ojców ku synom [...] A znaczenie tych słów jest takie, żeby też i synowie, to jest Żydzi, tak pojęli zakon, jak go rozumieci prorocy, między którymi był też sam Mojżesz” — ŚW. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XX, XXIX, tłum. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998, s. 851–852; zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 9, s. 763, przypis 1379. Przejawów tej żydowskiej mentalności, panującej na Wschodzie, można szukać w sporze o datę Wielkanocy, o którym Joachim z Fiore wspomina w czwartej księdze *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*. To właśnie część biskupów z Azji Mniejszej, w przeciwieństwie do zwyczaju panującego w Rzymie, opowiadała się za świętowaniem Wielkanocy w dniu żydowskiej Paschy, czyli 14 nisan, powołując się na tradycję apostołską, a zwłaszcza na św. Jana Ewangelistę — zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, IV, 1, 3, 13, s. 356; zob. też EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia kościelna*, V, 23–25, s. 361–369; B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. II: *Liturgia i czas*, Poznań: Pallottinum, 1991, s. 55–56.

⁶⁵„Ut enim probaretur verum esse, quod Apostolus dixerat, comprehendam »sapientes« in astutia eorum. Noluit Dominus illi populo aperiri mysteria Scripturarum, qui circa sapientiam insudabant et erant *secundum seculum sapientes*, ne forte ruituri profundius non divine gratie, sed propriis ingeniis imputarent” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 10, s. 764.

⁶⁶„Sic igitur bona erat sapientia Grecorum comparatione carnalis legis, preiudicans ratione, et bona non erant comparatione eius, *que de celo descendit* — tamże, V, 2, 12, 11, s. 764; zob. J 6,32–59.

chrześcijaństwa w 1054 roku⁶⁷. Właściwy ludziom zmysłowym wykład Pism zostaje przez Joachima opatrzony wymownym określeniem „kwaszony” (*expositio fermentata*), a wzmianki o nim pojawiają się już w czasach apostołskich, o czym świadczy konflikt we wspólnocie antiocheńskiej⁶⁸. Próbując ukazać właściwy wymiar napięć, do jakich doszło w tamtejszej wspólnocie chrześcijańskiej, należy mieć na uwadze fakt, że w Joachimowej typologii św. Piotr oznacza wspólnoty judeochrześcijańskie, a Barnaba, którego „wciągnięto w to udawanie” (Ga 2,13) — uczonych greckich; jedni i drudzy wskazują na Greków, którzy nadal interpretują Pisma na sposób cielesny albo w dawny sposób, przed którym przestrzega św. Paweł w 1 Liście do Koryntian, gdzie wzywa jego adresatów do wyrzucenia starego kwasu i świętowania przy użyciu „przaśnego chleba czystości i prawdy”⁶⁹.

Wróćmy jednak do Eliasza w czasie suszy. Joachim z Fiore jest przekonany, że obecność proroka przy potoku Kerit, z którego pił wodę i żywił się chlebem i mięsem przynoszonym mu przez kruki, świadczy o pierwotnej żywotności Kościoła wschodniego, w którym kwitło życie duchowe i pustelnicze. W pewnym jednak momencie potok wysechł i Eliaz opuścił to miejsce („recessit Helias de loco illo”), i udał się tam, gdzie posłał go Jahwe, czyli do Sarepty, gdzie zamieszkał u wdowy⁷⁰. Duchowa wymowa, jaką Joachim z Fiore dostrzega w tym biblijnym epizodzie, świadczy nie tylko o oryginalności jego wizji dziejów, ale i o odwadze jej autora. Łaska, która od początku towarzyszyła Kościołom wschodnim, wyczerpała się — jego zdaniem — jak woda w potoku Kerit, a Grecy pozostali przy swojej cielesnej doktrynie, na którą wskazują kruki przynoszące Eliazowi chleb i mięso rano i wieczorem, i w końcu zostali opuszczeni przez Ducha Świętego, który przeniósł się na Zachód⁷¹. Nie zrozumieli Pawłowych słów,

⁶⁷Zob. E. AMANN, *Roma e Costantinopoli*, w: E. AMANN, A. DUMAS, *Storia della Chiesa*, t. VII: *L'epoca feudale. La Chiesa del particolarismo (888–1057)*, tłum. S. Bertola, G. De Stefani, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1995, s. 187–202.

⁶⁸Zob. Ga 2,11–14.

⁶⁹Opat z Fiore określa tego typu doktryny mianem oszustwa (*deceptio*): „Habuerunt tamen ipsi [...] expositiones aliquas, sed *fermentatas*, quia non solum *non recte*, ut ait Paulus, ingrediebatur Petrus *ad veritatem Evangelii* — hoc est *fideles circumcisionis*, designati in Petro –, sed et Barnabas, qui doctores designabat Grecorum, in eandem *simulationem ductus* esse perhibetur, videlicet quod aut carnaliter Greci interpretabantur Scripturas *tamquam parvuli et carnales* — secundum quod designatur in CARNIBUS oblatis a CORVIS — aut, si quando mystice interpretari niterentur, nequaquam *azimum panem*, sed *fermentatum* offerebant” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 11, s. 764–765; zob. Dz 10,45; 13,1; 1 Kor 3,1; 5,8; Wj 13,3.

⁷⁰Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 12, s. 765; 1 Krł 17,8–9.

⁷¹„Sed et pro eo, quod defecit gratia, que data fuerat a principio populo illi, recessit ab eis Spiritus Sanctus et conversus est ad Latinos, maxime quia ita VESPERE offerebant CORVI PANES ET CARNES quemadmodum et MANE, nolentes cum decursu temporis transire ad spiritalem intellectum,

skierowanych do wspólnoty w Koryncie: „A ja nie mogłem, bracia, przemawiać do was jako do ludzi duchowych, lecz jako do cielesnych”, i dlatego w sposób dosłowny interpretują Pisma, co nie pozostało bez wpływu na funkcjonowanie ich wspólnot i panującą w nich dyscyplinę⁷².

Uzasadnienia dla tezy o odejściu Ducha Świętego na Zachód Joachim z Fiore szuka w samej historii proroka Eliasza: trzecia osoba Trójcy Świętej dystansuje się od czerni (*nigredo*) tych, którzy żyją cielesnie (*carnaliter*), i udaje się tam, gdzie będzie Jej służył już nie bezrozumny kruk (*brutus corvus*), lecz rozumna kobieta (*rationalis femina*)⁷³. Czy w takim razie Kościoły wschodnie są całkowicie pozbawione ożywiającej obecności Ducha Świętego? Joachim z Fiore nie posuwa się aż tak daleko, choć twierdzi, że wschodni biskupi, często błędząc w wierze, gubią jej blask, a trzymając się litery, porzucają duchową łaskę. Są jak kruki przynoszące nie prażony, lecz kwaszony pokarm, co też sprawia,

sed decernentes manere usque in finem in carnalitatibus suis” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 12, s. 765; 1 Krł 17,6.

⁷²1 Kor 3,1. Joachim podaje w tym miejscu przykład rozwiązań dyscyplinarnych, przyjętych przez Kościoły wschodnie i bazujących na literalnym podejściu do tekstów natchnionych. Jest nim zakaz powtórnego małżeństwa, obowiązujący duchownych, którzy zostali wdowcami już po przyjęciu święceń, oparty na 1 Tm 3,2.12 — zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 12, s. 766. Opat z Fiore zauważa już wcześniej, że mnisi na Wschodzie, w odróżnieniu od duchowieństwa świeckiego, pozostali wierni duchowej wykładni Pism. Analizując postacie Ezawa i Jakuba, synów Izaaka, stwierdza, że pierwszy z nich postępował według litery („secundum preceptum, secundum carnalem intellectum littere”), natomiast drugi według ducha („secundum consilium, secundum spiritalem [intellectum — J.G.]”). Jako aktualizację tej starotestamentalnej zapowiedzi wymienia wschodnie duchowieństwo świeckie i mnichów: „Siquidem clericorum ordo apud Grecos non secundum spiritum cepit ambulare, sed secundum litteram, monachorum vero, qui ab eis quidem incepit, sed tamen processu temporis transit ad Latinos, audiens consilium Apostoli de castitate magis elegit ambulare secundum spiritum quam secundum litteram. Non enim simpliciter voluit audire de sacerdote: unius uxoris vir, sed magis illud: Qui sine uxore est, sollicitus est, que Domini sunt, quomodo placeat Deo. Qui autem cum uxore est, sollicitus est, quomodo placeat uxori; et divisus est. Que nimirum detestanda divisio non solum sacerdotum Grecorum obfuscavit ecclesiam, verum etiam — prevalente pravo usu — non modicam partem Latinorum infecit, adeo, ut nonnulli, quia legitimas uxores nequeunt, pro eis non vereantur habere etiam concubinas” — tamże, V, 2, 7, 2, s. 652; 1 Kor 7,32–34.

⁷³Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 13, s. 766. Negatywne wymowa czerni i kruka pojawia się u Joachima w innym, choć nawiązującym również do cyklu Eliasza kontekście, a jest nim refleksja na temat dziejów monastycyzmu, widoczna w *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti*, gdzie symbolika czerni i bieli oraz sposób zachowania się kruka i gołębiczy służą zaznaczeniu różnic pomiędzy benedyktyńskim i cysterskim modelem życia zakonnego — zob. tenże, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, I, 3, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 29), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2008, s. 137–144.

że ich kapłani żyją na sposób żydowski (*more Iudeorum*), ponieważ na mocy prawa mają żony i dzieci⁷⁴.

Wdowa, u której zamieszkał Eliasz po przybyciu do Sarepty koło Sydonu, wskazuje jednoznacznie na Kościół rzymski: jest jedna, w przeciwieństwie do Kościołów wschodnich, porównanych do wielu kruków⁷⁵. Jej wdowieństwo oznacza — według Joachima — męczeńską śmierć, jaką ponieśli biskupi Rzymu, od Piotra Apostoła do Sylwestra I (314–335)⁷⁶. Przywołany w tym miejscu przedział czasowy oraz wdowieństwo kobiety, u której zamieszkał prorok Eliasz, odsyłają w refleksji Joachima do teologicznej oceny okresu przedkonstantyńskiego. Nie wypadało Kościołowi uroczyste świętować radosnych zaślubin, gdy w Rzymie panowali pogańscy cesarze, a on sam co jakiś czas doświadczał smutku wdowieństwa, choć właśnie tu tkwi tajemnica jego wybrania, zgodnie z zapowiedzią proroka Izajasza: „Zaiste, jak niewiastę porzuconą i zgnębioną na duchu, wezwał cię Pan”⁷⁷. Trudną sytuację Kościoła rzymskiego w pierwszych trzech wiekach oddaje również samo słowo „Sarepta”, które — zdaniem Joachima — wskazuje na Rzym jako „miasto myśliwych” (*urbs venatorum*),

⁷⁴ „Episcopi itaque Grecorum, offerentes *fermentatum* et *CARNES* — utique *fermentatum* creditur, ubi mentio de *azimo* nulla est — *CORVIS* assimilati sunt, quia et errando sepe a fide amiserunt candorem et, sectando litteram, gratiam spiritalem. Denique et usque ad presens ita innituntur exemplis veterum, ut pro more Iudeorum velint hii, qui sunt doctores in populo — id est presbyteri — habere filios et uxores, et hoc quasi ex lege, ita ut vix ordinetur apud eos aliquis in sacerdotem, nisi prius uxorem comprobetur habere” — tenże, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 13, s. 767.

⁷⁵ „Porro sancta romana ecclesia uni femine assimilata est, qui non per scissuras divisa est sicut ecclesie Grecorum, sed semper in unitate permansit” — tamże, V, 2, 12, 14, s. 767. Jako wymowną ciekawostkę warto w tym miejscu przytoczyć treść glosy, jaka została umieszczona w pochodzącym z początków XV wieku rękopisie *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* ze zbiorów Biblioteki Watykańskiej (Vat. Lat. 3821, ff. 1–128). Przy cytowanym wyżej zdaniu pojawia się tam (f. 98vb) na marginesie krótka uwaga o aktualnym podziale Kościoła na trzy części (*Nunc tripartita*). Jej treść sugeruje, że została umieszczona w czasie, gdy w Kościele rzymskim rządziło trzech papieży, a więc w latach 1409–1414, czyli od momentu wyboru Aleksandra V do zwołania soboru w Konstancji, który zakończył schizmę — zob. tamże, przypis 1414; F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1954, s. 15; E. RANDOLPH DANIEL, *The manuscripts of de Liber de Concordia and early joachimism*, w: *Letà dello Spirito e la fine dei tempi in Gioachino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore Luzzi — Celico, 6–9 settembre 1984*, red. A. Crocco, San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1986, s. 361. Dotykamy w tym momencie ciekawego problemu recepcji Joachimowej wizji dziejów u schyłku średniowiecza i u progu czasów nowożytnych.

⁷⁶ „Quare VIDUA? Quia a beato Petro usque ad sanctum Silvestrum omnes apostolici occisi sunt, uno — ut dicitur — solo excepto” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 14, s. 767–768. Na temat faktycznej liczby papieży, którzy zginęli śmiercią męczeńską w pierwszych trzech wiekach chrześcijaństwa — zob. tamże, przypis 1417.

⁷⁷ „Non enim licebat ei, regnantibus Romanis, quasi MULIERI nupte chorum introire letantium, sed erat lugens et merens crebram et assiduum VIDUITATEM suam” — tamże; zob. Iz 54,6.

rozmiłowanych w chwytaniu zdobyczy, jak lwy i ich młode z prorocstwa Iza-jasza 31, 4, i przelewaniu krwi; na bezcelowość tego ostatniego wskazuje z kolei słowo „Sydon”, czyli „bezużyteczny” (*inutilis*)⁷⁸.

Drwa, które zbierała wdowa u bramy Sarepty, wprowadzają nas do nowej, duchowej rzeczywistości. Czynność ich zbierania nie jest niczym innym, jak Joachimowym szukaniem zgodności (*concordia*) Pism, a wdowa jawi się jako jedna z tych, którzy byli już natchnieni przez łaskę, zanim Duch Święty zawitał do Kościoła rzymskiego⁷⁹. Stąd jej gotowość spełnienia prośby Eliasza, podobna do postawy Rebeki, która natychmiast pozwoliła, by sługa Abrahama napił się wody z jej dzbana, i Samarytanki, która postąpiła podobnie, gdy poprosił ją o to sam Chrystus. W jednym i drugim przypadku prośba o dar, jakim była woda, stanowiła wstęp do większych darów, których nikt, poza Bogiem, nie może udzielić⁸⁰. Druga prośba Eliasza, tym razem o kromkę chleba, doczekała się również w Joachimowym traktacie ciekawej interpretacji. Eliasz prosi o chleb kobietę, która już idzie zacerpnąć wody, a więc jest do niego odwrócona plecami i byłoby jej najłatwiej odpowiedzieć: „Nie mam”, „nie wiem”, „nie mogę”, co byłoby zresztą zgodne z prawdą, jak sama zainteresowana tłumaczy prorokowi:

⁷⁸ „*Sarepta vero Sidoniorum Romam designat, urbem videlicet venatorum. »Venatio« quippe »inutilis« interpretatur Sidonia, eo quod Romanorum populus quasi leonum catuli assuetus esset capere predam et semper in sanguinis effusione gaudere. Verum hoc »inutiliter«. Quid enim inutilius quam pugnare pro imperio perituro?» — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 15, s. 768. Już w czasach republiki urządzano w Rzymie widowiska przedstawiające polowanie na dzikie zwierzęta (*venatio*); na arenie występował wówczas *venator* lub *bestiarius*, czyli gladiator przygotowany do tego rodzaju walk — zob. K. KUMANIECKI, *Historia kultury starożytniej Grecji i Rzymu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969, s. 472.*

⁷⁹ „*VENIT autem Helias AD PORTAM CIVITATIS et invenit MULIEREM VIDUAM COLLIGENTEM LIGNA. AD PORTAM CIVITATIS VENIT Helias, quando gratia, que reliquerat Grecos, latinum populum ingressura in aliquibus Dei famulis quasi quibusdam foribus appropinquans fidem sancte Ecclesie experiri cepit, non quod Deus nesciret, sed ut ipsa proficeret. MULIER vero COLLIGEBAT LIGNA, quia testimonia Scripturarum, prout melius poterat, concordabat» — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 16, s. 769; 1 Krl 17,10.*

⁸⁰ W Kościele rzymskim Joachim zauważa osoby, które, jak wdowa z Sarepty, miały jednoznaczną i doskonałą wolę służenia Bogu (*serviendi Deo integra et perfecta voluntas*), choć nie znały do głębi pragnienia proszącego, któremu, jak Jezusowi, zależało na tym, by Samarytanka poprosiła Go o inną wodę, niż ta ze studni Jakubowej: „*Petiit ergo PAULULUM AQUE IN VASE, et illa prompto animo abiit exequi quod petebatur, quia presto fuit Ecclesia subvenire omni petenti, maxime autem domesticis fidei, non in eo quod se non posse sciebat, sed in eo quod se posse sine difficultate sentiebat. Eodem modo servus Abrahe aquam, ut iam scripsimus, postulavit a Rebecca, sed et Dominus per se a muliere Samaritana; quod tamen non ideo dixisse ostenditur, quod aquam sibi dari voluerit, qui bonorum nostrorum non eget, sed quia volebat se peti, et non errat qui peteret, petit ipse a non habentibus, ut non confunderentur petere ab eo hii, qui ex se nichil habebant» — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 17, s. 769; Łk 6,30; Ga 6,10; Rdz 24,17–18; J 4,7–10. Na temat duchowej wymowy postaci sługi Abrahama z Rdz 24 — zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 6, 4–14, s. 641–649.*

„Na życie Pana Boga twego! Już nie mam pieczywa”⁸¹. W odróżnieniu od wody, której zdobycie było możliwe dla kobiety, chleb wymagał interwencji samego Boga. Mąka oznacza tutaj Pismo Święte, które należy mieszać z wodą mądrości, aby powstało ciasto zgodności (*concordia*), upieczone na ogniu z dwóch kawałków drewna (*duo ligna*)⁸². Sposób pieczenia chleba odpowiada poprawnej nauce Kościoła i katolickiej duchowości, stąd widoczna u Joachima wzmianka o dwóch siostrach, Marcie i Marii, na które wskazują dwa kawałki drewna. Niespodziewane — wydawać by się mogło — pojawienie się tych dwóch kobiet z Ewangelii, znanych jako symbol życia aktywnego i kontemplacyjnego, ukazuje Kościół jako miejsce właściwego dochodzenia do duchowego sensu Pism, którego symbolem jest smaczny, prawidłowo wypieczony chleb, czyli taki, w którym ogień Ducha Świętego zadziałał na odpowiednio przygotowane ciasto, poddane we właściwy sposób procesowi wypieku⁸³. Wracamy w tym momencie do zasygnalizowanego na początku wymiaru teologiczno-moralnego Joachimowej refleksji: dwie siostry, tak samo kochane przez Chrystusa i godne pochwały („*ambe dilecte a Domino, ambe laudabiles*”), służą w pokorze, ale jednocześnie oddają się kontemplacji, co sprawia, że Kościół, którego są ciałem i duszą, jest właściwym środowiskiem dla działalności zmierzającej do duchowego rozumienia Słowa Bożego⁸⁴.

⁸¹ Zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 19, s. 770–771; 1 Krl 17,12.

⁸² „PANIS DE FARINA SIT, SED NON EST FARINA PANIS. FARINA Scriptura Divina est, et ipsa comminuta, hoc est secundum litteram diligenter discussa, nec tamen ad hoc perducta, ut sibi tota conveniat in partibus suis, quatinus ad fidei unitatem perveniat, sed tantum preparata, ut possit pervenire ad ipsam. Sed et postquam AQUA sapientie adiungitur ei, ut ratio consentiat auctoritati et ad unam perducatur concordiam, quod videtur divisum, non statim talis est, que equum ad integrum facere queat aut que utiliter mandi possit, nisi prius involuta cineribus excoquat in igne” — JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 20, s. 771.

⁸³ „Junguntur DUO ista LIGNA ad ignem et vertuntur in cinerem, cum applicamus illa Spiritui Sancto, ut ostendat ipse potenti quadam virtute rationis, quia verba mystica quantum ad litteram cinis sunt, teste auctoritate que dicit: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*. Quis enim cinerem manducaret, et viveret? Aliud ergo requirunt. Affer PANEM illum crudum, quem supra formavimus, et supponamus cineribus istis, ut tener et crudus panis utilis fiat ad manducandum! Sed quid michi confert, si ibi latet, et non apertis cineribus procedit foris? Hoc ergo totum fieri necesse est. Supponimus illum cineri, cum subicimus cum verbo mystico, ostendentes primo historiam, nichil adhuc de verbo abscondito ostendentes, sed tantum historiam enarrantes. Educimus autem de medio cineris, cum verbum mysticum aperimus et spiritalem intellectum, qui intus latitabat, ostendimus” — JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 28, s. 774–775; zob. 2 Kor 3,6; Ps 102,10.

⁸⁴ „Significat in Martha ecclesia laicorum, in Maria clericorum. Significat in Martha turba conversorum, in Maria congregatio monachorum. Significatur in Martha caro, que est templum Spiritus Sancti, in Maria anima, cui datum est intelligere verba Dei. Significatur in Martha vita activa, in Maria vita contemplativa” — JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 30, s. 776; zob. 1 Kor 6,19. Więcej na temat Joachimowej interpretacji postaci Marty i Marii — zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 28–32, s. 774–778; A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. CCXIV–CCXV. Zob. także: IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et*

Wróćmy na koniec do istotnego dla naszej refleksji sporu o chleb kwaszony i niekwaszony, który Joachim z Fiore rozwija szerzej w § 33–35 rozdziału dwunastego piątej księgi swojego dzieła. Jak wiadomo, Kościół na Zachodzie od czasów karolińskich miał zwyczaj stosowania w celebracji eucharystycznej chleba niekwaszonego w formie znanej nam hostii, przygotowywanej w rytualizowany sposób⁸⁵. Opat z Fiore wyraża się z uznaniem i czcią o tej praktyce, która od IX wieku upowszechnia się na Zachodzie, co więcej, doszukuje się w metalowej prasie do wypiekania hostii bogatej chrystologicznej i liturgicznej symboliki, bliskiej jego idei zgodności (*concordia*) dwóch Testamentów i trzech *status*⁸⁶. Refleksja Joachima zmierza ostatecznie do wykazania duchowej przewagi Kościoła rzymskiego (*Latinorum spiritualitas*) nad Kościołami wschodnimi (*Grecorum carnalitas*)⁸⁷. Opat wielokrotnie podkreśla, że Grecy, którzy dopuszczają małżeństwo duchownych, czytają dosłownie św. Pawła, piszącego o „mężu jednej żony”, podczas gdy Kościół rzymski interpretuje te słowa w duchu Listu do Galatów 4,21–31⁸⁸. Praktyka używania chleba kwaszonego oddaje — zdaniem Joachima — stan, w jakim znajduje się Kościół wschodni, postępujący

Marthe, w: tenże, *Scripta breviora*, red. A. Patschovsky, G.L. Potestà (Fonti per la storia dell'Italia medievale. Antiquitates, 40), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2014, s. 243–260; J. GRZESZCZAK, *Joachim z Fiore*, s. 82–83; tenże, *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w „Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthe” Joachima z Fiore*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 175–193.

⁸⁵ Zob. B. NADOLSKI, *Liturgika*, t. IV: *Eucharystia*, Poznań: Pallottinum, 1992, s. 171.

⁸⁶ „Denique et instrumenta ipsa ferrea, in quibus Latini excoquant hostias, hoc ipsum quod et cineres miro modo designant. Subtilis est enim hostia nostra, et in ea nomen Christi, qui est Veritas; instrumentum vero ferreum spissum est, signatum et duplex. Duo enim sunt in unum colligata, haud dubium quod in typo duorum Testamentorum. Querimus quid ibi lateat, invenimus inter duo PANEM, in quo scriptum est nomen Veritatis. Cernisne, Latine, quomodo tecum sit Dominus, si tamen tu non deseris eum? Quid est enim inter duo illa latera instrumenti ferrei, figurata in modum bulle, PANEM invenire, et in eo scriptum nomen Veritatis, nisi inter duo Testamenta inveniendam esse veritatem? Quando autem istud, nisi in sexta ebdomada Quadragesime, hoc in sexto tempore huius secundi status, quando oportet inveniri Christum in spiritu? Ubi sextus dies, in quo invenitur Christus inter *Moysen et Heliam*. Ibi *facies* Christi *splendet ut sol*. Ibi Veritas *fulget ut meridies*. Et qui vult recipere, *prope est*, immo — etsi adhuc in *enigmate* — iam nunc initiatum est tempus illud. Qui non credit neque Verbo neque multis *erumpentibus signis*, non ingredietur in *terram fluentem lac et mel*, sed *prostrabitur* cum ceteris in *deserto*. Ecce expositum habetur in tertia parte libri Apocalypsis, in loco illo ubi dicitur: *Et facies eius* — hoc est Christi — *sicut sol lucet in virtute sua*” — JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 34, s. 779–781; zob. Mt 17,1–3; Mk 9,1–3; Łk 9,28–30; Ap 1,3.16; 1 Kor 10,5; 13,12; Wj 3,8. Powyższy fragment zawiera sformułowania, które można napotkać w dziełach Honoriusza z Autun, Ambrożego z Mediolanu i Grzegorza Wielkiego — zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, przypis 1508, 1516, 1519.

⁸⁷ Zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 35, s. 781.

⁸⁸ „Grecus legit Apostolum dicentem: *Unius uxoris virum*, et adhesit carni. Latinus intellexit duas uxores esse coniugem et Ecclesiam tamquam Agar et Saram, abiecitque *ancillam* et tenuit *liberam*, eo quod *non capiat* utramque *una domus*, et noluit Sara ullo modo manere cum Agar, sed:

„według ciała” i dlatego często błędzący w wierze, czego przykładem byli choćby Orygenes i Ariusz. W odróżnieniu od Greków, Kościół rzymski karmi się przaśnym chlebem czystej i prawdziwej doktryny⁸⁹. W tym kontekście szczególnej wymowy nabiera oliwa, którą wdowa z Sarepty przechowuje w baryłce. Tak jak dzban z garścią mąki oznacza literę, tak w przypadku baryłki, w której wdowa przechowuje oliwę, mamy do czynienia z Nowym Testamentem. Zgodnie z Bożą obietnicą, daną wdowie przez usta proroka, zawartość tych dwóch naczyń (*hydria littere i lechitus Novi Testamenti*) nie wyczerpie się aż do momentu, kiedy na ziemię spadnie deszcz Ducha Świętego, czyli po upływie wspomnianych wyżej trzech lat i sześciu miesięcy⁹⁰. Obietnica ta została złożona wdowie, a więc Kościołowi rzymskiemu w momencie, gdy chrześcijańscy doktorzy na Zachodzie zaczęli wyklądać Pismo Święte⁹¹. *Concordia*, a wraz z nią rachunek pokoleń od Chrystusa, wskazują w tym miejscu na trzynaste pokolenie, przypadające na lata 360–390, a więc na czasy po przełomie konstantyńskim⁹². To wtedy pojawili się w Kościele wybitni biskupi i nauczyciele, tacy jak Hilary z Poitiers, Ambroży z Mediolanu, Hieronim, Jan Chryzostom i Augustyn z Hippony⁹³.

»Eice,« inquit »ancillam et filium eius!« Sicque factum est, ut illi eligant sibi carnem, isti spiritum, quia illi vitam hominum, isti quandam speciem vite angelorum” — tamże.

⁸⁹ „Illi quippe obtulerunt fermentum, quia frequenter in doctrina erraverunt, sicut Origenes et Arrius et alii multi; Latini vero *azimum* et quasi *SUBCINERICIUM PANEM*, quia ipsorum doctrina de mysteriis sincera *processit*” — tamże, V, 2, 12, 33, s. 778–779; zob. 1 Krl 17,13; 1 Kor 5,7–8. *Panis subcinericius* w Wulgacie („mały podpłomyk” w Biblii Tysiąclecia) pojawia się w komentarzu św. Hieronima do Księgi Ezechiela, gdzie ten chrześcijański autor patrzy w duchowy sposób na sytuację Żydów, podobnych do ludzi, którzy żywią się chlebem z mąki powstałej z mieszaniny różnych ziaren. Jedne z nich służą za pokarm ludziom, a inne zwierzętom: „Possumus autem et hoc dicere, iuxta intelligentiam spirituale: quod iudaicus populus post offensam Dei usque hodie subcinericios panes comedit mixtos frumento, hordeo, faba, lente, milio et avena, quorum alter hominum, alter iumentorum cibus est”. W podobnym do Joachima tonie na temat *subcinericius panis* wypowiada się św. Bernard z Clairvaux – według niego podpłomyk, którym posilił się Elias, uciekając przed zemstą królowej Izebel (1 Krl 19,5–6), oznacza Bożą naukę. Choć na zewnątrz twardy (*forinsecus quidem rudis*), wewnątrz jest niezwykle pożywny i słodki (*ineffabiliter confortativus et dulcis*) — zob. BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones de diversis*, 94, 2, w: *Sancti Bernardi Opera*, 6/1, red. J. Leclercq, H. Rochais, Romae: Brepols, 1993, s. 353; HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, 1, 4, red. F. Gloire (CCSL, 75), Turnholti: Brepols, 1964, s. 50.

⁹⁰ Zob. JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, V, 2, 12, 35, s. 781–782.

⁹¹ „Pauca vero fuit FARINULA et parum OLEI, quando benedictio Domini data est, quia tunc data fuit benedictio, quando Latinorum doctores exponere Scripturas incipiebant” — tamże.

⁹² „Tertiadecima quoque generatio ab incarnatione Domini inchoata est sub papa Liberio et Constantio, filio Constantini, consummata vero in diebus pape Siricii et Gratiani augusti” — tamże, IV, 1, 6, 1, s. 375–376.

⁹³ „Sub eadem namque generatione et sub eodem tempore Hilarius in Pictavia, Ambrosius in Italia, et Ieronimus in Bethleem claruisse noscuntur, quibus etiam Iohannes Crisostomus in Archadia, Augustinus vero in Africa in doctrine facundia successerunt. Qui quidem non tam de

Rozdział siedemnasty 1 Księgi Królewskiej kończy opis choroby syna wdowy — „tak bardzo się wzmogła, że przestał oddychać” (w. 17). Joachim z Fiore, korzystając z narzędzia, jakim jest *concordia*, łączy ten starotestamentalny epizod z herezją ariańską („seva pestis arriane perfidie”), która doprowadziła do krwawych prześladowań wiernych katolickiej nauce, o czym pisze św. Grzegorz Wielki w swoich *Dialogach*⁹⁴. Herezja ta, porównana do choroby, zagroziła dalszemu istnieniu wiary chrześcijańskiej i tylko dzięki heroizmowi świętych mężów, którzy mieli w sobie ducha Eliasza, śmiertelne niebezpieczeństwo zostało zażegnane⁹⁵. Na ich działanie, pełne odwagi, miłosierdzia i dobrego przykładu, wskazuje — zdaniem opata z Fiore — charakterystyczny gest Eliasza, który zabiera dziecko wdowy do swojego pokoju, kładzie na łóżku i trzykrotnie rozciąga się nad nim, jak troskliwa kwoka nad swoim lęgiem, prosząc Jahwe o przywrócenie mu życia⁹⁶. Przykłady tak wielkiego oddania i silnej wiary znajduje Joachim na Zachodzie, w postaciach świętych mnichów, kapłanów i biskupów z terenu Italii, których czyny ukazał św. Grzegorz Wielki w *Dialogach*⁹⁷. Jak stwierdza Joachim z Fiore, wdowa, która mówi do Eliasza: „Teraz już wiem, że naprawdę jesteś mężem Bożym i słowo Pańskie w twoich ustach jest prawdą” (1 Krl 17,24), stawia czytelnika wobec pozornego paradoksu: Jak to możliwe, że mając na co dzień do czynienia z cudem mąki i oliwy, dopiero teraz rozpoznała w proroku męża Bożego? W rzeczywistości jednak wyznanie wdowy jest wyznaniem Kościoła, który — choć nie rozumie cudu, jakim jest Boża nauka w ustach świętych mężów — widząc jednak cud powstania ze snu śmierci, jaką jest herezja, rozpoznał w nich obecność Ducha Świętego i Boga, który przez nich nawiedził swój lud⁹⁸.

de arboribus et iumentis aut herbis quam de Deo vivo et vero et sanctis angelis et hominibus tam multa scripserunt, resistentes quam strenue *vesanie hereticorum*, et ostendentes *viam lucis* ignorantibus eam” — tamże, IV, 1, 6, 3, s. 378–379; zob. też tamże, V, 1, 11, 3, s. 549.

⁹⁴Zob. tamże, V, 2, 12, 36, s. 782; Św. GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, III, 29–32, s. 261–269.

⁹⁵Joachim pyta: „Quis enim LANGOR FORTIOR arriane perfidia, que HALITUM fidei a tanta hominum multitudine prevalendo exclusit?” — JOACHIM VON FIORE, tamże.

⁹⁶„At Helias non semel neque bis SUPER PUERUM MENSUS EST, sed TRIBUS VICIBUS, quia viri illi sancti, qui habebant spiritum Helie et miraculis, que faciebant in fide Trinitatis, testari poterant que dicebant, in modum *galline EXPANDENTIS alas suas* et incubantis se super ova sua aut super *pullos*, ostenderunt affectum misericordie et exemplum iustitie et sanctitatis, quatinus, visis miraculis et vita eorum, resumeret populus calorem fidei, dicens in corde suo: »Si non essent viri isti ex Deo, non possent facere quicquam!« Itaque orantibus sanctis et exhibentibus se ipsos exemplum, reddita est vita fidei populo iam premortuo et desperato, et ex eadem convalescentia effectus sanus vivit usque ad presens” — tamże, V, 2, 12, 37, s. 783; zob. 1 Krl 17,19–22; Mt 23,37.

⁹⁷Zob. JOACHIM VON FIORE, tamże, V, 2, 12, 39, s. 783–784.

⁹⁸„Qui denim absurdus, quam ut ea, que miraculo PANIS et OLEI cum omni domo sua alebatur, non intelligeret virum Dei, nisi quando suscitatus est filius? Sed hoc pro Ecclesia dictum est, que non intelligens miraculum doctrine in viris sanctis, visis miraculis, quibus est FILIUS eius

* * *

Pora na krótkie podsumowanie naszych rozważań. Jak mieliśmy okazję zobaczyć, Joachimowa egzegeza wydobywa z jednego tylko rozdziału siedemnastego 1 Księgi Królewskiej ogromne bogactwo wątków historycznych, teologicznych i moralnych. Jest to możliwe dzięki zastosowaniu narzędzia, jakim jest *concordia*. Kilkadziesiąt lat po śmierci opata z Fiore św. Tomasz z Akwinu w komentarzu do *Sentencji* Piotra Lombarda w dość prosty sposób zakwestionował poprawność Joachimowej metody, twierdząc, że nie należy sądzić, iż poszczególne elementy występujące w Starym i Nowym Testamencie będą sobie odpowiadać („non tamen oportet quod singula respondeant singulis”), ponieważ ludzie, którzy w ten sposób podchodzą do tekstów natchnionych, nie opierają się na prorockim natchnieniu (*spiritus propheticus*), lecz na „domniemaniu ludzkiego umysłu” (*conjectura mentis humanae*)⁹⁹. Sam Joachim, który przepowiedział niektóre prawdziwe rzeczy dotyczące przyszłości, a co do innych dał się oszukać, jest tego przykładem¹⁰⁰.

Joachimowa egzegeza 1 Krl 17, choć może budzić uzasadnione zastrzeżenia teologiczne, jest ciekawym świadectwem niełatwych relacji pomiędzy Kościołem wschodnim i Kościołem rzymskim po upływie przeszło stu lat od dramatycznych i brzemiennej w skutki gestów przedstawicieli tych dwóch wspólnot z roku 1054. Autor *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* jest tych relacji naocznym świadkiem jako mieszkaniec Kalabrii, gdzie w XII wieku istniały

a somno mortis — populus scilicet christianus —, intellexit in eis Sanctum inesse Spiritum et quod Dominus per eos *visitaverit plebem suam*” — tamże, V 2, 12, 38, s. 783; zob. Łk 7,16.

⁹⁹Zob. THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, lib. 4, dist. 43, q. 1, a. 3, quaestiuncula 2, ad 3. Akwinata powołuje się w tym miejscu na niekwestionowany autorytet św. Augustyna, który pisze o dziesięciu falach prześladowań Kościoła, zapowiadanych rzekomo w Wj 7–12 przez plagi egipskie: „Ja wszakże nie sądzę, żeby przez to, co się w Egipcie działo, miały być prorocznie oznaczone prześladowania, jakkolwiek ci, co tak sądzą, przeprowadzają dokładne i trafne porównania pojedynczych plag z pojedynczymi prześladowaniami, nie z natchnienia Bożego, lecz z domniemania umysłu ludzkiego, ten zaś niekiedy dochodzi do prawdy, a niekiedy też błądzi” — św. AUGUSTYN, *Państwo Boże*, XVIII, LII, s. 750. Użyty przez biskupa Hippony zwrot „natchnienie Boże” (*spiritus propheticus*) był w średniowieczu najbardziej rozpoznawalnym elementem legendy Joachima z Fiore, zauważonym przez Tomasza z Akwinu i Dantego Alighieri, który określa go mianem „kalabryjskiego opata Joachima, obdarzonego duchem proroczym” (*Il calabrese abate Gioacchino, di spirito profetico dotato*), oraz pojawiającym się w antyfonie ze wspomnienia bł. Joachima, obchodzonego w domach zakonnych należących do założonej przez niego wspólnoty, będącej częścią rodziny cysterskiej: „Beatus Ioachim, spiritu dotatus propheticum, decoratus intelligentia, errore procul haeretico, dixit futura ut praesentia” — zob. DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Paradiso, Canto II*, 140–141, Milano: Editore Ulrico Hoepli, 1962, s. 448; F. RUSSO, *La figura storica di Gioacchino da Fiore*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 19–23 Settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioachimiti, 1980, s. 17.

¹⁰⁰„Et similiter videtur esse de dictis abbas Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit” — THOMAS DE AQUINO, tamże.

liczne klasztory bazylikańskie. Zaczepnięte z egzegezy cyklu Eliasza przekonanie o mającej miejsce w pierwszych wiekach chrześcijaństwa wędrówce Ducha Świętego ze Wschodu na Zachód (*Translatio Spiritus*) jawi się z teologicznego punktu widzenia jako daleko idące uproszczenie, które wprowadza nas jednak do samego serca Joachimowej wizji dziejów, będącej — jak już wspomniano na początku — pierwszą na gruncie europejskim próbą ujęcia historii w ramy systemu¹⁰¹. Klucza do zrozumienia jego dynamiki należy szukać w przywołanej w pierwszej części naszej refleksji Ezechielowej wizji czterech Istot żyjących, które „szły tam, dokąd duch je prowadził; idąc nie odwracały się” (Ez 1,12). Henri de Lubac zwrócił uwagę na ten niezwykle istotny aspekt spuścizny opata z Fiore – aspekt, z którym mamy do czynienia w księdze V *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, a który pozwala zrozumieć późniejszą popularność Joachimowej wizji dziejów, zwłaszcza wśród nowożytnych myślicieli i działaczy, marzących o nowej erze postępu i odzégnujących się od pragnienia powrotu do mitycznej czystości i gorliwości pierwotnego Kościoła¹⁰².

BIBLIOGRAFIA

Źródła

JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), t. I–IV, Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2017.

Literatura pomocnicza

ABBOT JOACHIM OF FIORE, *Liber de Concordia Noui ac Veteris Testamenti* (Transactions of the American Philosophical Society Held at Philadelphia for Promoting Useful Knowledge, 73/8), Philadelphia: American Philosophical Society, 1983.

AMANN E., *Roma e Costantinopoli*, w: E. Amann, A. Dumas, *Storia della Chiesa*, t. VII: *L'epoca feudale. La Chiesa del particolarismo (888–1057)*, tłum. S. Bertola, G. De Stefani, Cinisello Balsamo (Milano): Edizioni San Paolo, 1995, s. 149–202.

AUGUSTYN, *Państwo Boże*, tłum. W. Kubicki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.

BARDSKI K., *Wybrane motywy literackie Księgi Ezechiela w biblijnej symbolice wczesnego chrześcijaństwa*, „Collectanea Theologica”, 77 (2007), nr 4, s. 157–163.

¹⁰¹ Zob. przypis 10; A. PATSCHOVSKY, *Einleitung*, s. CCIX.

¹⁰² Zob. H. DE LUBAC, *Esegesi medievale*, t. II/4, tłum. P. Stàcul, Milano: Jaca Book, 1997, s. 623. Więcej na ten temat — zob. J. GRZESZCZAK, *Joachim von Fiore, Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, s. 668.

- BERNARDUS CLARAEVALLENSIS, *Sermones de diversis*, w: *Sancti Bernardi Opera*, 6/1, red. J. Leclercq, H. Rochais, Romae: Brepols, 1993.
- Biblia Sacra juxta Vulgatam Clementinam divisionibus, summariis et concordantiis ornata*, Romae – Tornaci – Parisiis: Desclée et socii Edit. Pont., 1927.
- BORGHESI M., *L'età dello Spirito in Hegel. Dal Vangelo »storico« al Vangelo »eterno«*, Roma: Edizioni Studium, 1995.
- CUNICO G., *Il Gioacchino di Ernst Bloch*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore – 23–25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Roma: Viella, 2005, s. 203–218.
- DANIEL E. RANDOLPH, *The manuscripts of de Liber de Concordia and early joachimism*, w: *L'età dello Spirito e la fine dei tempi in Gioacchino da Fiore e nel gioachimismo medievale. Atti del Congresso Internazionale di Studi Gioachimiti, San Giovanni in Fiore — Luzzi — Celico, 6–9 settembre 1984*, red. A. Crocco, San Giovanni in Fiore: Centro Internazionale di Studi Gioachimiti, 1986, s. 357–365.
- DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, Milano: Editore Ulrico Hoepli, 1962.
- Divini vatis Abbatis Joachim liber concordie novi ac veteris Testamenti*, Venetiis 1519 (reprint: Frankfurt a.M.: Minerva, 1964).
- DZIADOSZ D., *Eliasz — starotestamentalny typ obrońcy wiary w jedynego Boga Jahwe i Jego prawa*, „Collectanea Theologica”, 74/1 (2004), s. 5–20.
- EUZEBIUSZ z CEZAREI, *Historia kościelna*, tłum. A. Caba, Kraków: Wydawnictwo WAM, 2013.
- Expositio magni prophete Abbatis Ioachim in Apocalipsim [...] Venetiis*. In Edibus Francisci Bindoni ac Maphei Pasini socii. Anno Dni 1527 die vero septimi februarii (reprint: Frankfurt a.M.: Minerva, 1964).
- GIOACCHINO DA FIORE, *Commento a una profezia ignota*, red. M. Kaup (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 10), Roma: Viella, 1999.
- GIOACCHINO DA FIORE, *Introduzione all'Apocalisse*, red. K.-V. Selge (Opere di Gioacchino da Fiore: testi e strumenti, 6), Roma: Viella, 1995.
- GIROLAMO, *Lettera 121, ad Algasia*, w: *L'Anticristo*, t. II: *Il Figlio della perdizione. Testi dal IV al XII secolo*, red. G.L. Potestà, M. Rizzi, Segrate: Arnaldo Mondadori Editore, 2012, s. 14–23.
- GREGORIUS MAGNUS, *Homiliae in Hiezechielem prophetam*, red. M. Adriaen (CCSL, 142), Turnholti: Brepols, 1971.
- GRUNDMANN H., *Studi su Gioacchino da Fiore*, tłum. S. Sorrentino (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 1), Genova: Marietti, 1989.
- GRZEGORZ WIELKI, *Dialogi*, tłum. E. Czerny, A. Świderkówna (Źródła Monastyczne, 23), Kraków: Tyniec – Wydawnictwo Benedyktynów, 2007.
- GRZESZCZAK J., *Czy Joachim z Fiore był mistykiem? Kilka uwag na temat apokaliptycznej duchowości kalabryjskiego opata*, „Filozofia chrześcijańska”, 15 (2018), s. 59–81.

- GRZESZCZAK J., Joachim von Fiore, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti* [recenzja], „Przeгляд Tomistyczny”, 24 (2018), s. 663–668.
- GRZESZCZAK J., *Joachim z Fiore. Średniowieczny przyczynek do teologii dziejów* (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Studia i Materiały, 87), Poznań 2006.
- GRZESZCZAK J., *Moralna wymowa gestu namaszczenia stóp i głowy Jezusa w „Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthe” Joachima z Fiore*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 175–193.
- GRZESZCZAK J., *Objawienie a historia. Zachęta do Joachima z Fiore*, w: <https://teologia.polityczna.pl/ks-prof-jan-grzeszczak-objawienie-a-historia-zacheta-do-joachima-z-fiore>.
- HIERONYMUS, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, red. F. Gloire (CCSL, 75), Turnholti: Brepols, 1964.
- HOMERSKI J., *Eliasz*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin: TN KUL, 1989, kol. 885–886.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Exhortatorium Iudeorum*, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 26), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2006.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Quaestio de Maria Magdalena et Maria sorore Lazari et Marthe*, w: tenże, *Scripta breviora*, red. A. Patschovsky, G.L. Potestà, (Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 40), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2014, s. 243–260.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus in expositionem vite et regule beati Benedicti cum appendice fragmenti (I) de duobus prophetis in novissimis diebus praedicaturis*, red. A. Patschovsky (Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 29), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2008.
- IOACHIM ABBAS FLORENSIS, *Tractatus super quatuor evangelia* (Fonti per la storia dell’Italia medievale. Antiquitates, 17), Roma: Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, 2002.
- IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie*, w: *L’Anticristo*, t. I: *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, red. G.L. Potestà, M. Rizzi, Segrate: Arnoldo Mondadori Editore, 2013, s. 34–69.
- JOACHIM VON FIORE, *Psalterium decem cordarum*, red. K.-V. Selge (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 20), Hannover: Hahnsche Buchhandlung, 2009.
- JOACHIM Z FIORE, *Wprowadzenie do Apokalipsy*, tłum. P. Grad, „Kronos”, 2 (2014), s. 42–55.
- KUMANIECKI K., *Historia kultury starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1969.
- LÖWITH K., *Historia powszechna i dzieje zbawienia. Teologiczne przestanki filozofii dziejów*, tłum. J. Marzęcki, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 2002.

- LUBAC H. de, *Esegesi medievale*, t. II/4, tłum. P. Stàcul, Milano: Jaca Book, 1997.
- McGINN B., *Antychryst. Dwa tysiące lat fascynacji człowieka złem*, tłum. B. Cendrowska, Warszawa: Wydawnictwo Da Capo, 1998.
- McGINN B., *L'abate calabrese. Gioacchino da Fiore nella storia del pensiero occidentale* (Opere di Gioacchino da Fiore: strumenti, 2), Genova: Marietti, 1990.
- MOTTU H., *Joachim de Fiore et Hegel. Apocalyptique biblique et philosophie de l'histoire*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, Abbazia Florense, 19–23 Settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore 1980, s. 151–194.
- MOTTU H., *La manifestation de l'Esprit selon Joachim de Fiore. Herméutique et théologie de l'Histoire d'après le „Traité sur les Quatre Evangiles”*, Neuchâtel – Paris: Delachaux & Nestlé Éditeurs, 1977.
- NADOLSKI B., *Liturgia*, t. II: *Liturgia i czas*, Poznań: Pallottinum, 1991.
- NADOLSKI B., *Liturgia*, t. IV: *Eucharystia*, Poznań: Pallottinum, 1992.
- NAPIWODZKI P., *Nowożytność jako triumf joachimizmu*, „Kronos”, 2 (2014), s. 183–192.
- PATSCHOVSKY A., *Einleitung*, w: JOACHIM VON FIORE, *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*, red. A. Patschovsky (Monumenta Germaniae Historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 28), Wiesbaden: Harrasowitz Verlag, 2017, t. I, s. VII–CCCLXIII.
- PAWŁOWSKI Z., *Ożywienie zmarłych w cyklu opowiadań o Eliaszu i Elizeuszu*, „Verbum Vitae”, 15 (2009), s. 17–34.
- POTESTÀ G.L., *Il tempo dell'Apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Bari: Editori Laterza, 2004.
- RIEDL M., *Gioacchino da Fiore padre della modernità: le tesi di Eric Voegelin*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore — 23–25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Roma: Viella, 2005, s. 219–236.
- RUSSO F., *Bibliografia gioachimita*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 1954.
- RUSSO F., *La figura storica di Gioacchino da Fiore*, w: *Storia e messaggio in Gioacchino da Fiore. Atti del I Congresso internazionale di studi gioachimiti, S. Giovanni in Fiore, 19–23 Settembre 1979*, S. Giovanni in Fiore: Centro di Studi Gioachimiti, 1980, s. 7–23.
- STIMILLI E., *Karl Löwith e Jacob Taubes lettori di Gioacchino da Fiore*, w: *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea. Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti, San Giovanni in Fiore — 23–25 settembre 2004*, red. G.L. Potestà, Roma: Viella, 2005, s. 237–251.
- THOMAS DE AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, w: <http://www.corpusthomicum.org>
- ZAWADA M., *Niewyczerpana historia ognistego proroka. Cykl Eliasza i Elizeusza w komentarzu duchowo-mistycznym*, Poznań: Flos Carmeli, 2010.

GRECORUM CARNALITAS
THE HISTORICAL THEOLOGY OF
JOACHIM OF FIORE IN THE INTERPRETATION
OF THE CYCLE OF ELIJAH IN *CONCORDIA*
NOVI AC VETERIS TESTAMENTI

S U M M A R Y

The reflection is divided into two parts, preceded by the synthetic presentation of the principal hermeneutical approaches in Joachim of Fiore's vision which are present in the *Concordia Novi ac Veteris Testamenti*.

The presence and role of the figure of the Prophet Elijah in Joachim of Fiore's prospective of history is analysed in the first part. Joachim writes about Elijah in the twelfth chapter of the second part of the fifth book of the *Concordia*. The prophet appears there as "the exegetical paradigm" (H. Mottu) and, according to this hermeneutical approach, Joachim presents him as a figure of the Holy Spirit. The significance of certain episodes taken from the life of the prophet, recounted in 1 Kg 17 (Elijah's sojourn at the Cherit torrent and the widow of Zarepta) is presented in the second part. Joachim's interest is in the spiritual interpretation of these episodes, in as much as concerns his prospective of history, with particular attention to events between the Oriental Churches and the Roman Church. Joachim's interpretation of 1 Kg 17, which tends to show the doctrinal and spiritual superiority of the Roman Church in comparison with the Oriental Churches, is an interesting example of the complex relations between the two Christian worlds at a distance of one hundred years after the schism of 1054.

KEYWORDS: Joachim of Fiore, the Prophet Elijah, the Roman Church, the Oriental Churches

SŁOWA KLUCZE: Joachim z Fiore, prorok Elias, Kościół rzymski, Kościoły wschodnie

Wojciech Wciórka

Institute of Philosophy, University of Warsaw

STEPHEN LANGTON ON COMMON SUPPOSITION*

Various theological *quaestiones* and other texts produced by Stephen Langton and his school in Paris around 1200, especially those devoted to trinitarian language (the “semantics of the Trinity”), are a veritable mine of semantic concepts, problems, and solutions.¹ Sten Ebbesen and later Luisa Valente have unearthed many of them, but a lot of spadework is still needed.² One of the more interesting aspects of Langton’s semantic thought is his intensive use of supposition

*This work was supported by the National Science Center, Poland, under grant agreement No. 2015/18/E/HS1/00153. Some of the ideas discussed here were presented at the seminar “Stephen Langton’s *Theological Questions* and MS Cambridge, St John’s College, C7 (57),” Cambridge, February 6, 2015. I am indebted to the experts present at that meeting, especially to Magdalena Bieniak, John Marenbon, Caterina Tarlazzi, and Luisa Valente. The anonymous readers of this paper have made some extremely helpful suggestions. I would also like to thank Alicja Chybińska.

¹On Langton’s works and academic career, cf. R. QUINTO, *Doctor Nominatissimus: Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Münster i.W.: Aschendorff, 1994; IDEM, “Stefano Langton e la teologia dei maestri secolari di Parigi tra XII e XIII secolo: *Status quaestionis* e prospettive di ricerca,” *Archa Verbi*, vol. 5 (2008), p. 122–142; IDEM, “Stephen Langton,” *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. P.W. Rosemann, vol. 2, Leiden: Brill, 2010, p. 35–78; IDEM, “Stephen Langton,” *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, p. 1215–1219; STEPHEN LANGTON, *Quaestiones theologiae: Liber I*, ed. R. Quinto, M. Bieniak, Oxford: Oxford University Press, 2014.

²Cf. S. EBBESEN, “The Semantics of the Trinity according to Stephen Langton and Andrew Sunesen,” *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la logica modernorum*, ed. J. Jolivet, A. de Libera, Napoli: Bibliopolis, 1987, p. 401–434; L. VALENTE, *Logique et théologie: Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris: Vrin, 2008, especially p. 337–384; EADEM, “Logique et théologie trinitaire chez Étienne Langton: *Res, ens, suppositio communis et propositio duplex*,” *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien*, ed. L.-J. Bataillon et al., Turnhout: Brepols, 2010, p. 563–585; EADEM, “La terminologia semantica nella teologia del XII secolo,” *Medioevo e filosofia: Per Alfonso Maierù*, ed. M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente, Roma: Viella, p. 97–101; for a summary, cf. R. QUINTO, “Stephen Langton” (2010), p. 54–62; IDEM, “Stephen Langton” (2011), p. 1216–1217.

theory and his views on lateral semantic influences — that is, on situations in which the semantic content of a word or phrase depends on the contents of other words forming the same complex expression.³

A paradigm case of lateral semantic influence in trinitarian theology occurs within the sentence “deus generat” (“God begets”), where the predicate is supposed to affect the reference of the subject term. Although Langton avoids speaking of the reference of “deus” in isolation (outside of a complex expression), he clearly regards the divine being (*essentia*) as the default referent determined by signification.⁴ *Significatio* — the way a word should be understood according to its literal meaning — is invariable across linguistic contexts; what varies is *suppositio*, which can roughly be described as context-sensitive reference. Even if “deus” has no extrasentential, “natural” supposition, it stands for the divine being in the minimal linguistic context “deus est” (“God is”).⁵ Now, the verb “generat” denotes a distinctive property of the Father and attaches it (*copulat*) to the referent of the subject term of “deus generat.” But every proposition in which a distinctive property (*notio*) is attributed to the divine being is false or nonsensical, since only divine persons are viable bearers of such properties. Accordingly, in “deus generat,” the predicate “generat” is said to force the subject term “deus” to refer to a divine person, thereby removing any threat of falsity or incongruity.

³ On the notion of lateral semantic influence, cf. F. RECANATI, *Truth-Conditional Pragmatics*, Oxford: Clarendon Press, 2010, p. 27–47. For an overview of supposition theory (and further references), cf. E.J. ASHWORTH, “Terminist Logic,” *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 152–157; C. DUTILH NOVAES, “Supposition Theory,” *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, p. 1229–1236; C. KAHN, “Supposition and Properties of Terms,” *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. C. Dutilh Novaes, S. Read, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 220–244. For a list of studies that touch upon the relation between developments in logic (including supposition theory) and theology in the second half of the twelfth century, cf. M.L. COLISH, “Scholastic Theology at Paris around 1200,” *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. S.E. Young, Leiden – Boston: Brill, 2011, p. 45–46, n. 42 and 43; see also the papers collected in: *Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth–XIVth Century)*, ed. C. Marmo, Turnhout: Brepols, 1997.

⁴ In this respect, his view on the semantics of “God” is the mirror image of the model endorsed by Alan of Lille, for whom the “proper” (primary) referent of “God” is a person, and the “improper” (secondary) one is the divine being, cf. ALAN OF LILLE, *Summa ‘Quoniam homines’*, I, pars 2, tr. 2, 56, ed. P. Glorieux, “La somme ‘Quoniam homines’ d’Alain de Lille,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 20 (1953), p. 199; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 310–311, 314–318; see also below, section 6 and n. 80.

⁵ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Summa magistri Stephani*, ed. S. Ebbesen, L.B. Mortensen, “A Partial Edition of Stephen Langton’s ‘Summa’ and ‘Quaestiones’ with Parallels from Andrew Sunesen’s ‘Hexaameron,’” *Cahiers de l’Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 49 (1985), p. 58; IDEM, *Quaestiones*, I, q. 2d, p. 251–252; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 372, 373, 378–379.

The precise nature of this contextual reference of “deus” in “deus generat” is, however, rather elusive. Langton’s own views on this point seem to have vacillated or evolved throughout his career and, as Ebbesen put it, he appears to have been “engaged in a debate both with others and with himself.”⁶ My reconstruction will mainly be based on two *quaestiones* (2d and 8) and the so-called *Summa magistri Stephani*. The chronological relation between them is difficult to establish, although some suggestions are made in section 4. When it comes to absolute chronology, all we know is that the *Quaestiones* and the *Summa* are products of Langton’s teaching activity during the quarter-century before his departure to Rome in 1206.⁷

Some thinkers, most notably Praepositinus of Cremona († 1210), would simply claim that “deus” in “deus generat” stands for the Father and only for the Father.⁸ Yet there are reasons to believe that it stands for any person (*pro quolibet persona*). There is also a third, even less straightforward possibility: “deus” might supposit both for the divine being and for a person (or the Father). Besides, how should we describe the semantic mechanism at work here? This last issue depends on how we construe the pre-propositional, default supposition of “deus” (if there is any).⁹ Assume for a moment that the initial referent of “deus” is the divine being.¹⁰ (1) Does the predicate “generat” somehow narrow down

⁶ Cf. S. EBBESEN, “The Semantics of the Trinity,” p. 421.

⁷ Cf. R. QUINTO, “Stephen Langton” (2010), p. 39–49; “General Introduction,” in: STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, p. 5; STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 25–26. Certain questions can be assigned a more precise *terminus post quem*, but it is not the case either with q. 8 or with q. 2d. After being elected archbishop of Canterbury in 1207, Langton lived for six years “in exile” at the abbey of Pontigny, where he reportedly wrote, or reworked, some texts.

⁸ Cf. PRAEPOSITINUS OF CREMONA, *Summa ‘Qui producit ventos’*, I, 4.1, ed. G. Angelini, *L’ortodossia e la grammatica: Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Praepositino*, Roma: Università Gregoriana, 1972, p. 215; *ibidem*, 4.3, p. 216: “Notandum autem quod hoc vocabulum deus ubique [*read*: ubicumque] potest supponere pro essentia, potest supponere pro persona, vel pro personis. Sed non convertitur; quia ex adiuncto supponit tantum pro persona. Unde cum dico: deus generat, ibi supponit tantum pro patre; quia talia sunt subiecta qualia predicata permittunt”. Stephen F. Brown mentions the Praepositinian thesis (in connection with Aquinas) while presenting some snapshots from the history of the problematic statement “Deus genuit Deum,” cf. S.F. BROWN, “Medieval Supposition Theory in Its Theological Context,” *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 3 (1993), p. 126–128. On the semantic principle invoked by Praepositinus in the above passage, cf. L. VALENTE, “Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt’: Le principe de l’approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XII^e siècle,” *La tradition médiévale des Catégories (XII^e–XV^e siècles): Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6–10 Juin 2000)*, ed. J. Biard, I. Rosier-Catach, Louvain – Paris: Peeters, 2003, p. 289–311. For further literature on Praepositinus, cf., e.g., M.L. COLISH, “Scholastic Theology,” p. 32–34, n. 8; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 29.

⁹ The term “pre-propositional” is borrowed from E.J. ASHWORTH, “Terminist Logic,” p. 155.

¹⁰ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 1, p. 275: “Tria sunt genera nominum. Quaedam sunt essentialia significatione et suppositione, ut hoc nomen ‘deus’.”

(*restringit*) the supposition of the subject term “deus”? If not, then perhaps (2) the predicate *stretches* the subject, so that “deus” supposits for an additional item — that is, for the Father or a person? Or maybe (3) the predicate just prompts or forces the subject term to *switch* the supposition, so that “deus” stands for something else without any overlap with the initial referent? The two latter theories (but perhaps also the first one) are compatible with the oft-used phrase “trahit ad supponendum pro patre / pro persona.”

All these questions will be addressed in this paper, albeit indirectly. The main goal is different: by focusing on “deus generat” and its semantical intricacies, I seek to emphasize and rethink Langton’s distinction between, on the one hand, sentences that are ambiguous and, on the other, sentences that are referentially unambiguous but linked with two potential truthmakers (*causae veritatis*). In some cases, Langton clearly tries to avoid admitting that a statement in question is *duplex* or *multiplex*. The implicit reason is that the truth-value of an ambiguous sentence (*propositio duplex*) can vary depending on interpretation, and this dependence would sometimes count as an unwelcome consequence given that certain statements are supposed to be simply true (or false), without any relativization. One such statement is arguably “deus generat.”

The article begins by sorting through various ideas about “deus generat” that can be found in Langton’s writings (sections 1–4). The remaining sections (5–8) aim to show that Langton’s notion of “common” supposition does not involve ambiguity (*duplicitas, multiplicitas*) but should be couched in terms of general or disjunctive truth conditions.¹¹ In particular, section 6 tries to make sense of the analogy between “deus generat” and the semantic statement “homo supponitur” (“Human being is the object of discourse”). Section 7 focuses on some other cases of unambiguous statements with multiple potential truthmakers (“haec res est genita” and Caiaphas’s prophecy). Section 8 treats Langton’s student Geoffrey of Poitiers and his account of “homo supponitur.”¹²

¹¹ As will become clear, the relevant sense of “common supposition” is only loosely related to the more familiar notion of common supposition discussed by logical treatises, cf. below, section 4; on common supposition in logic, cf. n. 46.

¹² For basic information on Geoffrey of Poitiers, cf. J.W. BALDWIN, *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton: Princeton University Press, 1970, p. 31–32; P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. 1, Paris: Vrin, 1933, p. 298 (No. 132); L. HÖDL, *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, vol. 1, Münster: Aschendorff, 1960, p. 355; A.M. LANDGRAF, *Introduction à l’histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, transl. L.-B. Geiger, Paris: Vrin, 1973, p. 171–172. For a fuller list of manuscripts containing Geoffrey’s *Summa ‘Ego novissimus’*, see the bibliography at the end of this paper. For further references, cf. “Gaufridus Pictaviensis,” *Mirabile: Digital Archives for Medieval Culture*, online at <https://bit.ly/2XheQUk>. According to my preliminary research, five manuscripts contain an earlier version of the *Summa*: Bo, Br, Kl, Li, and To. Kl lacks the brief prologue present in Bo, Br, Li, and To, so its incipit is not

I. *RESTRINGERE, TRAHERE*, AND STANDING FOR “ANY PERSON”

As highlighted by Luisa Valente,¹³ Langton adopts at least two accounts of “deus generat” that are not obviously compatible. One of them commits him to the notion of common supposition and will be discussed in sections 2–8. According to the other, already suggested in different terms by Peter Lombard¹⁴ and endorsed by several subsequent theologians,¹⁵ “deus” always *signifies* the divine being, but its reference shifts to a divine person under the influence of the linguistic context.

Sometimes, Langton called the latter mechanism “restriction,” yet he was well aware that this terminological choice might lead to embarrassing conclusions if taken literally. First, it is unclear what should serve as the starting supposition that is said to be narrowed down. There are at least two possibilities. The first one is that the initial, pre-propositional supposition consists in a set containing both the divine being and the three persons. On this account, the narrowing down amounts to excluding the divine being from the initial set. In the next step, one must decide whether the final supposition includes all the three persons or just the person who actually satisfies the predicate “generat” — namely, the Father. The second possibility is that the initial supposition straightforwardly mirrors signification and consists in the divine being. On this account, the notion of restriction turns on the idea that the divine being somehow encompasses all the three persons. The secular analogy here is between the form of humanity and particular human beings. *Mutatis mutandis*, just as the general name “homo” indeterminately comprises many particular humans, so the term

“Ego novissimus” but “Cum voces sint signa rerum.” Kl strikes me as particularly reliable (alongside To), but this impression must be confirmed by systematic collation and critical edition. A description of Kl containing the list of rubricated titles of *quaestiones* can be found in F. LACKNER et al., *Katalog der Handschriften des Augustiner Chorherrenstiftes Klosterneuburg*, vol. 3: *Cod. 201–300*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012, p. 287–297 (the catalogue can be accessed online via links provided at <https://bit.ly/2VkJzKJ>). Li has been described and cross-referenced with Av and Pa in: *Catalogue général des manuscrits latins*, ed. M.T. D’Alverny, vol. 4, Paris: Bibliothèque nationale, 1958, p. 219–233 (see also <https://bit.ly/33ceOkg>). Codices Av and Pa, or at least the first part of Pa, preserve a revised text, in which some *quaestiones* were replaced and others extended by adding new elements to selected solutions. These modifications were ‘authorized’ by Geoffrey in a new prologue. Unfortunately, Book IV on the sacraments is replaced in Pa by the corresponding part of William of Auxerre’s *Summa aurea*. Av has numerous mistakes. Reproductions of Av and Pa are online. For quoting Geoffrey, I use the orthography and punctuation style employed in STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*.

¹³ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 362.

¹⁴ Cf. PETER LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, I, dist. 27, c. 2, 4, ed. I. Brady, vol. 1, Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1971, p. 205; L. VALENTE, “Logique et théologie trinitaire,” p. 581, n. 46.

¹⁵ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 325–326, 336.

“deus” gathers, without distinction, all the persons and can be narrowed down to each one of them. Thus, the process of restriction goes from the shared *essentia* embracing the persons, in isolation from their distinctive properties, to a person regarded as a bearer of one of those properties. And again, in the next step one needs to decide whether the output reference of “deus” in “deus generat” includes any person or just the Father, who makes the sentence true.

Thus, on both accounts of the nature of restriction, we face the problem of how specific the supposition of “deus” in “deus generat” should be. The theory according to which “deus” only stands for the Father here, which was endorsed, for instance, by Praepositinus,¹⁶ is apparently rejected as naïve in Langton’s *quaestio* on essential names.¹⁷ The reason, in a nutshell, is that if “generat” were to narrow down “deus” to stand exclusively for the Father, then we would be forced to concede that in a sentence such as “homo currit” (“A human being is running”) the subject term supposits just for the running men. But that would make the sentence trivial and uninformative: the point of supposition theory as applied to subject terms is to establish the contextual reference of the term in question *before* checking whether the predicate actually applies to that referent. If the naïve restriction theory were adequate, then any attempt to verify whether the subject satisfies the predicate would be pointless, since the predicate would be satisfied *automatically* by virtue of the preceding restriction: if the reference of “homo” in “homo currit” were just the running men, then there would be no point in asking whether they are running. As already pointed out by Valente, a similar remark is found later in William of Auxerre and — regarding the case of “homo currit” — in Peter of Spain.¹⁸ It is worth keeping in mind, however, that Peter borrowed this passage (as well as the bulk of his treatise on supposition) from an earlier source, the so-called *Summule antiquorum*.¹⁹

Consequently, Langton contended that “deus” fails to supposit specifically for the Father: it only “makes the sentence true with regard to the Father.”²⁰ By the same token, according to the *Summule antiquorum*, “homo” in “homo currit” does not specifically refer to the running men but stands for all humans

¹⁶ Cf. PRAEPOSITINUS, *Summa*, I, 4.1, p. 215; *ibidem*, 4.3, p. 216; quoted above, n. 8. S.F. BROWN, “Medieval Supposition Theory,” p. 126–127.

¹⁷ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 1–2, p. 277.

¹⁸ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 370, 380–381; WILLIAM OF AUXERRE, *Summa aurea*, I, tr. 4, c. 4, ed. J. Ribailier, Paris: CNRS Éditions, 1980, p. 48; PETER OF SPAIN, *Tractatus*, ed. L.M. de Rijk, Assen: Van Gorcum, 1972, p. 82.

¹⁹ Cf. L.M. DE RIJK, “On the Genuine Text of Peter of Spain’s ‘Summule logicales’: I. General Problems Concerning Possible Interpolations in the Manuscripts,” *Vivarium*, vol. 6 (1968), p. 1–34, here p. 10.

²⁰ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 2, p. 277: “supponit pro qualibet persona et reddit locutionem ueram pro illa cui inest notio” (see also below).

and makes the sentence true with regard to the running ones.²¹ This solution introduces or presupposes the important distinction between referents (*supposita*, objects of discourse) and truthmakers (*causae veritatis*).²² Although Langton's formulation is metalinguistic (“[‘deus’] reddit locutionem ueram pro illa [persona] cui inest notio”),²³ it is just a fancy way of saying that the Father serves as the actual *causa veritatis*: he makes “deus generat” true because he instantiates the distinctive property attached by “generat.” But he is not a *suppositum* of “deus,” or at least not the only *suppositum*.

Since the argument involving the analogy to “homo currit” has been discussed elsewhere,²⁴ I will take it for granted that if we ascribe the *restringere*-theory of “deus generat” to Langton, then we should understand this mechanism in terms of narrowing “God” down to *any person* (*quaelibet persona*), not to the Father. But this only leads to new interpretative problems, since in his most careful passages Langton distances himself from the language of restriction (in the case of “deus generat”) and favors another terminology — namely, that of “pulling” or “drawing” a term to stand for something, *trahere ad supponendum*. We encounter this turn of phrase in Langton's question 8 on essential names.²⁵ There, the *restringere*-theory is explicitly contrasted with the *trahere*-theory, and the *restringere*-account is rejected because it commits one to the claim that the default supposition of “deus” includes both the divine being and a person (“hoc nomen ‘deus’ per se positum supponit pro essentia et pro persona”).²⁶ Admittedly, the objection in Langton's question is raised by the opponent, so we cannot be sure whether this is how Langton himself conceptualized and criticized the restriction of “deus” in “deus generat.” Still, Langton's student, Geoffrey of Poitiers,

²¹ Cf. ANONYMOUS, *Summule antiquorum*, 6.09, ed. L.M. De Rijk, “On the Genuine Text,” p. 10: “Aliud est enim supponere, aliud locutionem reddere ueram pro aliquo. In supradictis enim, ut dictum est, iste terminus ‘homo’ supponit pro omni homine tam currente quam non currente, sed reddit locutionem ueram pro currente solum.”

²² The importance of this distinction for Langton was first noticed by S. EBBESEN, “The Semantics of the Trinity,” p. 423–424. Cf. also L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 371.

²³ It is metalinguistic for the sake of uniformity: we are dealing with the semantics of the term “God,” so it is convenient to say that the term “God,” on the one hand, supposits for *X* and, on the other, makes the sentence true with regard to *Y*.

²⁴ Cf. W. WCIÓRKA, “Wczesna teoria supozycji — problemy z zawężaniem odniesienia,” *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, vol. 25 (2016), p. 451–462.

²⁵ Precise wording might have come from Langton's assistant who edited the report, as the *quaestio* probably originated in the classroom, cf. “Introduction to q. 8,” in: STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, p. 102–106.

²⁶ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, p. 277; IDEM, *Summa*, p. 58. I leave Langton's explanation of why this might be a problem for another occasion.

adopts this criticism and identifies its target with Praepositinus of Cremona.²⁷ Geoffrey dismisses the *restringere*-theory accordingly and contrasts it with the *trahere*-account, which he associates with Langton.²⁸ In the early thirteenth century, the allegedly Praepositinian theory of the natural supposition of “deus,” as including both *essentia* and *persona*, was endorsed by William of Auxerre.²⁹

The *trahere*-theory in Langton’s question 8 is presented by the opponent in terms of switching, not stretching: “deus” is prompted to shift its reference from the divine being to a person. At this point, the theory is formulated in a characteristically vague way, so that it is difficult to say whether “trahitur ad personalem suppositionem” (or “trahere ad supponendum pro persona”) involves “any person” or just the Father. It is here that the opponent mounts the challenge described above, which compares the sentence “deus generat” to “homo currit.” Thus, he tries to attack the *trahere*-theory with a type of argument (involving “homo currit” or “homo est albus”³⁰ or “homo est Petrus”³¹) that was probably meant, originally, to undermine the *restringere*-theory. In this situation, Langton feels obliged to safeguard the terminology of *trahere ad supponendum* by

²⁷ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa ‘Ego novissimus’*, I, Kl 6ra (Bo 5ra, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra; the abbreviations are explained in the bibliography; cf. also n. 12): “Sequitur de ipsis nominibus supponentibus diuinam essentiam. De hoc termino ‘deus’ dicit Praepositinus quod semper supponit pro essentia et pro persona, nisi restringatur ad supponendum pro persona, quod sit cum circa suppositum datur notio intelligi, ut cum dicitur ‘deus generat’ — hic supponit tantum pro persona. Set si dicam ‘deus est’, supponit pro essentia et pro persona. Set secundum hoc uidetur quod hec debeat concedi ‘deus et deus sunt’ sicut hec ‘homo et homo sunt’. Set si hoc, ergo dii sunt. Item, secundum hoc uidetur quod hec sit concedenda ‘deus non est tres persone’, quia ‘deus’ supponit pro persona, et est hic talis descensus: pater non est tres persone, et ita uidetur quod hec sit uera ‘deus non est tres persone’. Preterea, cum dicitur ‘deus generat’, hec dictio ‘deus’ restringitur ad supponendum pro persona, quia generatio conuenit tantum persone. Ergo eadem ratione si dicam ‘homo est albus’, ‘homo’ restringitur ad supponendum tantum pro albis, quia albedo conuenit tantum albis”; ibidem, Kl 6rb (Bo 5rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra–rb): “Set cum dicitur ‘deus est’, hic supponit tantum pro essentia. Set queritur quare non supponat pro essentia et persona simul, cum predicatus [*sc.* terminus] conueniat tam essentie quam persone. Vbi enim conuenit tantum persone, supponit etiam pro essentia, ut dictum est. — Solutio. Dicimus quod non habet supponere pro persona nisi ex adiuncto hoc ei conferatur, sicut iste terminus ‘homo’ numquam pro significato supponit, set semper pro appellato, nisi hoc contrahat ex adiuncto. Vnde sicut cum dicitur ‘homo est’, iste terminus supponit tantum pro appellato, licet etiam significato conueniat predicatus, ita cum dicitur ‘deus est’, iste terminus ‘deus’ supponit tantum pro essentia, licet persone conueniat predicatus.”

²⁸ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra–rb (Bo 5ra–rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra), quoted at the beginning of section 8.

²⁹ Cf. WILLIAM OF AUXERRE, *Summa aurea*, I, tr. 4, c. 4, p. 48–49; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 381–383.

³⁰ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra (Bo 5ra, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra): “eadem ratione, si dicam ‘homo est albus’, ‘homo’ restringitur ad supponendum tantum pro albis, quia albedo conuenit tantum albis.”

³¹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57–58.

questioning the analogy between “deus generat” and “homo currit.”³² Nevertheless, his reaction to the same type of argument is different a few lines later when the opponent comes back with the objection that, according to the *trahere*-theory, the term “deus” in “deus generat” is “drawn to personal supposition by virtue of the distinctive property attached by the verb, and so it seems that it is drawn to stand only for that person in which the property inheres.”³³ When the opponent repeats the argument involving “homo currit” in this new, more explicit setting, Langton is provoked to abandon the vague way of talking about supposition “pro persona” and clarifies that “deus” in “deus generat” (a) supposes for any person (*pro qualibet persona*) and (b) makes the sentence true with regard to the person in which the property inheres (the Father).³⁴ A medieval student who probably edited question 8 seems to be marking his distance from this magisterial solution by framing it in the third person (“dicit magister quod”). It might also be meant as a signal that the solution is idiosyncratic in comparison to other masters. Alternatively, the expression is just a remnant of a *reportatio*.³⁵

In light of question 8, Langton upholds a *trahere*-theory according to which the linguistic context forces “deus” to switch the supposition from the divine being to *quaelibet persona*. Unfortunately, even if we assume that “master” stands for Langton here, we can never be sure — due to the character of the collection containing question 8³⁶ — whether that text faithfully represents Langton’s views. There might be some distortion originating in a defective report or in the process of redaction. More importantly, further suspicions could be raised by the fact that Langton’s so-called *Summa* puts forward a rather different account of “deus generat.” I will try to show, however, that the apparent conflict might be resolved by *quaestio* 2d.

³² Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 1, p. 277: “<Si dicat> quod non restringitur set trahitur ad suppositionem, et hec est causa quia notio et essentia quam significat hoc nomen ‘deus’ sunt in eadem persona: set pari causa uidetur quod in hac ‘homo currit’ iste terminus ‘homo’ supponit tantum pro currentibus, quia cursus inest homini. — Dicimus quod non est simile, quia essentia est notio, et cursus non est homo”; W. WCIÓRKA, “Wczesna teoria supozycji,” p. 459–460.

³³ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 2, p. 277: “Item. Cum dicitur ‘deus generat’, hoc nomen ‘deus’ trahitur ad personalem suppositionem ex uirtute notionis quam copulat uerbum; ergo uidetur quod tantum trahatur ad supponendum pro illa persona cui inest illa notio. Quod si est, eadem ratione cum dico ‘homo currit’, iste terminus ‘homo’ restringitur ad supponendum tantum pro eo cui inest cursus.”

³⁴ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 2, p. 277: “ideo dicit magister quod supponit pro qualibet persona et reddit locutionem ueram pro illa cui inest notio.”

³⁵ One can find many other instances of “magister dicit” in the collection of *quaestiones* containing question 8, and in most of those cases the teacher in question seems to be Langton, as opposed to some other master invoked by Langton himself. The issue will be discussed in the introduction to the forthcoming edition of Books II–IV of Langton’s *Quaestiones theologiae*.

³⁶ Cf. “Introduction to q. 8,” in: STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, p. 102–106.

2. THE SEMANTICS OF “DEUS GENERAT” IN *QUAESTIO 2D*

The critical edition of Book I of Langton's *Quaestiones theologiae* incorporates a question labeled “2d” (taken from a collection of anonymous *quaestiones*), which might well be attributed to Langton, though some of its elements (in part II) seem slightly problematic. Let us set aside those doubts here and focus on the fact that question 2d accepts neither the *restringere*-theory nor the *trahere*-theory understood in terms of *swapping* the supposition. Instead, the account put forward in question 2d assumes that what happens in “deus generat” is that the predicate amplifies or extends (*augmentat*) the supposition of “deus”:

[Problem.] When one says, “God begets,” let us ask whether the supposition is only for that person to which the relevant distinctive property belongs or whether the supposition includes both a person as such and the divine being (and not just the specific person). It is approved that when one says, “God is,” “God” supposits for the divine being. Thus, when one says, “God begets,” “God” supposits for the divine being and for any person.

[Response.] We concede it — namely, that “God” supposits for the divine being and for any person — although the utterance is made true only with respect to one person. By contrast, the utterance “God does not beget” is made true by the divine being. We claim, therefore, that such distinctive verbs extend (*augmentant*) the supposition of this word “God” without removing the previous supposition. Also, when one says, “God is” or “God begets,” we assert that this word “God” never changes its signification but always signifies the divine being despite having greater or smaller supposition.³⁷

The part about the invariable signification (and flexible supposition) is a platitude that nobody denies. Langton himself repeats it regularly.³⁸ What is interesting are the specific claims about supposition. First, the supposition of “deus”

³⁷ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 2d, 11, p. 252: “Queratur ergo, cum dicitur ‘deus generat’, utrum fiat suppositio tantum pro persona illa cui conuenit illa notio, uel pro persona <in> generali et pro essentia, et non tantum pro illa. Probatur quod cum dicitur ‘deus est’, hic supponit pro essentia; ergo si dicitur ‘deus generat’, supponit pro essentia et pro persona qualibet. — Et hoc concedimus, quod scilicet supponit pro essentia et pro qualibet persona; set ibi redditur hec locutio uera tantum pro una — hec autem redditur uera pro essentia ‘deus non generat’ — unde dicimus quod talia uerba notionalia augmentant suppositionem huius dictionis ‘deus’ nec auferunt priorem. Item, si dicatur ‘deus est’ uel ‘deus generat’, dicimus quod hec dictio ‘deus’ nunquam mutat significationem suam, immo semper significat essentiam, licet maiorem habeat suppositionem uel minorem.”

³⁸ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Commentarius in I Sententiarum*, dist. 17, ed. A.M. Landgraf, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Aschendorff: Münster i.W., 1952, p. 18; IDEM, *Quaestiones*, I, q. 1, 5, p. 238; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 362–363.

is neither narrowed down nor *replaced*; rather, it is extended. Second — and this element is common to questions 8 and 2d — “deus” in “deus generat” does not pinpoint a specific person but indefinitely refers to any person.

Are the accounts in questions 2d and 8 incompatible with one another? Not necessarily. If we assume it was the opponent (not Langton) who couched the *trahere*-theory in terms of switching the reference in question 8, then one might argue that Langton (or his assistant, or the person who revised question 8) just failed to mention the point about *augmentare*, which is made explicit in question 2d. Alternatively, Langton might have wanted to grant as many of the opponent’s assumptions as possible. One could argue that the *trahere*-theory has at least two varieties: the one that involves supposition-switch and the one involving amplification. The things said by the master in question 8 are neutral in this respect: the controversy concerns the contrast between supposing for a specific person and supposing for any person. Whether or not this personal supposition is accompanied by the supposition of the divine being is, arguably, irrelevant for the argument. As we will see in section 8, when Geoffrey of Poitiers describes Langton’s views, he uses the terminology of “trahere” in the sense of extending the supposition.

Alternatively, one might just acknowledge certain fluctuations in Langton’s views; or one could question the “authenticity” of question 2d. One textual argument, however, for the claim that the master in question 8 actually subscribes to basically the same *augmentare*-account as the one presented in question 2d is that the master in question 8 does not object when the opponent assumes further in the text that “deus” in “deus generat” has a supposition that includes both the divine being and a person. This double supposition is called “common” or general (*communis*). Since the same assumption appears twice in two different objections, and it is never denied, one might argue that the master of question 8 endorsed it.³⁹

Furthermore, another version of the *augmentare*-theory is adopted in Langton’s so-called *Summa*.⁴⁰ Before turning to that text, however, let me speculate about the reasons for which someone would feel obliged to include the divine being in the supposition of “deus generat.” Why not just say, as the master in question 8 seems to imply, that “deus” supposits just for any person, to the exclusion of the divine being?

³⁹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 3, p. 278, and *ibidem*, 5, p. 279.

⁴⁰ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57.

3. “DEUS NON GENERAT,” PRAEPOSITINUS, AND THE REASON
TO INCLUDE THE DIVINE BEING IN THE SUPPOSITION

This section is more speculative in character. Also, it will pass over various details and complications that would obscure the basic idea. What it tries to explain is why Langton felt the need to maintain that the reference to the divine being is preserved in the context “deus generat.” Note that the point is not about signification, which indisputably remains constant across contexts. The question only concerns supposition (context-dependent reference) of “deus,” whereas its signification is held fixed.

One possible conjecture is that Langton’s strategy relates to Praepositinus of Cremona’s claim, expressed in his influential *Summa ‘Qui producit ventos’*, that the sentence “deus non generat” is false.⁴¹ One reason to think of Langton as reacting to Praepositinus is that Geoffrey of Poitiers explicitly contrasts their views on the semantics of the Trinity.⁴² As we saw, Praepositinus upheld the “naïve” thesis that in “deus generat” the term “deus” suppositis for the Father and only for the Father. In the same breath, he extended this analysis to the sentence “deus non generat.” In Langton’s terms, the negative particle in “deus non generat” is postposed (*postposita*), thereby constituting predicate negation, in contrast to the preposed “non” constituting propositional negation in “non deus generat.”⁴³ Praepositinus deems the sentence “deus non generat” false on the grounds that “deus” suppositis exclusively for the Father in this context, just as it does in “deus generat.”

This might have triggered theologians like Langton, who insisted that the sentence “deus non generat” is intuitively true. At the same time, in this dialectical context, Langton would be reluctant to give up the intuition, expressed by Praepositinus, that the reference of “deus” changes between “deus est” and “deus non generat.” In fact, the supposition of “deus” in “deus non generat” should be the same as in “deus generat” — namely, to Langton’s mind, it should include “any person” or the Father. Now, if “deus” were to supposit discretely for the Father, as Praepositinus postulated, then the only interpretative strategy that preserves the truth of “deus non generat” would be to insist that “deus” does not lose its original reference to the divine being associated with signification.

⁴¹ Cf. PRAEPOSITINUS OF CREMONA, *Summa*, I, 4.3, p. 216: “Unde cum dico: deus generat, ibi supponit tantum pro patre; quia talia sunt subiecta qualia predicata permittunt. Eodem modo in negativa. Unde hec falsa: deus non generat.”

⁴² Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra–rb (Bo 5ra–rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra); the part about Praepositinus is quoted in section 1, n. 27; the part about Langton — at the beginning of section 8, in the main text.

⁴³ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 5, p. 279. The negation is “postposed,” of course, with respect to the subject term.

This makes room for the claim that “deus non generat” is true because (a) “deus” has a common supposition combining two referents, and, (b) for the sentence to be true, it is enough that only one of these referents satisfies “non generat.”

The second part of this claim — condition (b) — amounts to what was said in the passage from Langton’s question 2d quoted above; namely, the utterance “deus non generat” is made true with regard to the divine being (*redditur vera pro essentia*). The divine being is the actual truthmaker of “deus non generat” because one cannot apply any distinctive properties to the *essentia*. In what follows, I will argue that such statements, recurring in Langton’s works, do not express any form of truth-value relativity (as suggested by Valente) but are just a characteristic feature of the notion of common supposition. Langton never says that “deus non generat” is false with regard to the Father. Rather, the sentence is simply true — due to the fact that “deus” in “deus non generat” stands both for a person and for the divine being, and one of those referents happens to make the sentence true.

By the same token, the affirmative sentence “deus generat” is absolutely true, since the supposition of “deus” is extended to supposit for both the divine being and a person, while for the truth of the proposition it is enough that one of the referents makes the proposition true. In this respect, the common supposition might well be called “indefinite” or “disjunctive,” since the logical form of “deus generat” could be envisioned as a disjunction: “The divine being begets or a person begets.” Similarly, “deus non generat” is tantamount to “The divine being does not beget or no person begets.”

By contrast, the preposed, propositional negation in “non deus generat” requires that *none* of the referents satisfy the predicate. This condition could be encapsulated in another artificial formula: “Neither the divine being begets nor any person begets.” So paraphrased, the sentence is false, since one of the persons does beget. Now, the standard criterion of ambiguity (*multiplicitas, duplicitas*), endorsed by Langton, is met when two contradictory statements are claimed to be true.⁴⁴ But this criterion is not satisfied in the case of “deus generat” and “non deus generat,” since the former is true and the latter false.⁴⁵ In contrast to “non deus generat,” “deus non generat” is indeed true, but it is not contradictory to “deus generat.” In what follows, I will point to some other examples in which a statement is not to be construed as ambiguous (*duplex*) even though the relevant term has common supposition.

⁴⁴ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67–68; cf. below, section 7.1.

⁴⁵ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 5, p. 279.

4. COMMON SUPPOSITION IN LANGTON'S *SUMMA*

Instead of a disjunctive construal, one may simply invoke the idea that underpins the term “communis,” which in the semantic context stands for “general” or “universal.” A “common term” is just a general term, such as “donkey.” Hence, medieval treatises speak of “common” supposition, understood as a kind of supposition characteristic of common terms, in contrast to “discrete” supposition characteristic of singular terms (such as “Brunellus” or “this”).⁴⁶ Langton is familiar with this terminology.⁴⁷ Accordingly, instead of the disjunctive analysis one could simply appeal to the nature of generality. Assume for the sake of discussion that “fruit” supposits for any individual fruit, or for all individual fruits. Next, imagine that Socrates⁴⁸ has an apple in his left pocket and an orange in his right pocket. Plato knows that there is an apple in Socrates’s left pocket, but he is completely unaware of the orange. Now, consider Plato’s utterance “Socrates has a fruit in his left pocket.” By assumption, the name “fruit” stands both for the apple and for the orange, but only the apple makes the sentence true. This is analogous, in a relevant respect, to “deus generat”: the orange is the

⁴⁶The account that makes common supposition a mode of *personal* supposition is sometimes presented as the medieval standard, at least for the later period, cf. C. KAHN, “Supposition and Properties of Terms,” p. 228. Yet, in the first half of the thirteenth century, the terminology was rather unstable. Although some textbooks classified common and discrete supposition as subdivisions of *personalis* (e.g., the *Logica ‘Cum sit nostra’* and the *Logica ‘Ut dicit’*, cf. L.M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, vol. 2.2: *Texts and Indices*, Assen: Van Gorcum, 1967, p. 447 and p. 409, respectively), in other writings *communis* served as a broader category encompassing both personal and simple supposition (e.g., in the aforementioned *Summule antiquorum*, 6.04, p. 9, in the so-called *Dialectica Monacensis*, cf. L.M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, vol. 2.2, p. 607, and in the so-called *Summe Metenses* by Nicholas of Paris, cf. L.M. DE RIJK, *Logica Modernorum*, vol. 2.1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen: Van Gorcum, 1967, p. 445); cf. J. BRUMBERG-CHAUMONT, “The Role of Discrete Terms in the Theory of the Properties of Terms,” *Medieval Supposition Theory Revisited*, ed. E.P. Bos et al., Leiden: Brill, 2013 (also *Vivarium*, vol. 51), p. 173–185, 190–191, 201–203, where it is argued that the latter classification is more consistent when it comes to discrete supposition: *discreta* can hardly be a species of *personalis* if personal supposition is defined in terms of standing for a term’s *inferiora* (things falling under the term) as opposed to standing for the common form (reserved for simple supposition); both these functions are tailored to common terms. Yet, even on the account from the *Summule antiquorum* etc. (adopted by Peter of Spain), “the concept of discrete supposition appears just as a thread artificially connecting discrete terms to the theory of supposition” (ibidem, p. 202). Cf. also L. VALENTE, “Supposition Theory and Porretan Theology: ‘Summa Zwettlensis’ and ‘Dialogus Ratii et Everardi’,” *Medieval Supposition Theory Revisited*, ed. E.P. Bos et al., Leiden: Brill, 2013, p. 132, n. 35; C. DUTILH NOVAES, “Supposition Theory,” p. 1233b.

⁴⁷Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 60: “haec dictio ‘homines’ communem habet suppositionem in qua conveniunt Socrates et Plato, et praeter hanc notat diversitatem singularium personarum.”

⁴⁸From now on, I use “Socrates” to refer to an arbitrary human being, but in transcribing Latin texts I preserve the scholastic form “Sortes.”

counterpart of the divine being, and the apple — of the Father. Now, consider the rather artificial sentence “A fruit is not in Socrates’s left pocket.” We might say that this sentence is also true — this time by virtue of the orange. The latter sentence is analogous to “*deus non generat*.”

The same point could also be made in terms of quantifiers:

1. *deus generat* = there is a referent of “*deus*” that satisfies “*generat*”
2. *deus non generat* = there is a referent of “*deus*” that fails to satisfy “*generat*”
3. *non deus generat* = no referent of “*deus*” satisfies “*generat*”

Langton employs the same idea in his so-called *Summa*: “*deus*” in “*deus generat*” has “a kind of common supposition.”⁴⁹ We learn again that both sentences are true — “*deus generat*” and “*deus non generat*.”⁵⁰ Langton’s formulation may initially strike one as sloppy, since in the opening sentence he uses the term “*restringere*,” which seems to be at odds with the idea of common supposition. But this awkwardness could be explained away by saying that he is using “*restringere*” in a loose technical sense of affecting or modifying supposition regardless of the nature of this mechanism. As we shall see in a moment, *restringere ad supponendum personaliter* is contrasted not with amplification of the term (resulting in the common supposition) but with *restringere ad supponendum pro persona tantum* (i.e., uniquely for a person, to the exclusion of the divine being). Still, we might as well concede that the wording is imprecise here.

It is worth noting that Langton never says in this fragment that the common supposition encompasses the divine being and *the Father*. He only mentions *essentia* and *persona*. This choice of words allows for interpreting *persona* in an indeterminate way like in the *Quaestiones* — that is, as short for “any person.” Most probably, however, his intention is that the common supposition comprises the divine being and the specific person salient in the context (the Father); as we shall see in section 8, the *Summa* was interpreted in this way by Geoffrey of Poitiers.⁵¹

⁴⁹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57: “Item notandum: cum haec dictio ‘*deus*’ restringitur ad supponendum personaliter, habet quandam suppositionem communem ad essentiam et ad personam.”

⁵⁰ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57: “Eodem modo haec est vera ‘*deus generat*’ habito respectu ad personam, et haec est vera ‘*deus non generat*’ habito respectu ad essentiam.”

⁵¹ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, K1 6ra–rb (Bo 5ra, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra): “Magister dicit quod iste terminus ‘*deus*’ supponit pro essentia ubicumque ponatur, set quandoque trahitur — non dico ‘*restringitur*’ — ad supponendum pro persona, quando scilicet circa suppositum datur intelligi notio. Et ibidem supponit tam pro essentia quam pro persona. ... Set nota quod cum dicitur ‘*deus generat*’, ‘*deus*’ supponit pro essentia et trahitur ad supponendum pro patre, ita quod non pro alia persona.”

Either way, Langton goes on to contrast his view about common supposition of “deus” with the claim that “deus” in “deus generat” is restricted to supposit exclusively for *persona*. The latter position is criticized by invoking the “homo currit” type of analogy, though this time the example is “homo est Petrus”: if “deus” were to supposit exclusively for *persona*, we would have to admit that “homo” in “homo est Petrus” only supposits for Peter, which would amount to confusing actual truthmakers with referents (i.e., treating the actual *causa veritatis* of “homo est Petrus” as if it were the exclusive *suppositum* of “homo” in this context).⁵² Langton’s underlying assumption is that Peter serves as the unique truthmaker of “homo est Petrus,” but he is only one of many referents of the subject term.

This passage is remarkable since it might be taken to suggest that the *Summa* is earlier than the corresponding discussions in the *Quaestiones*. First, it fails to draw an explicit distinction between suppositing discretely for the Father and suppositing for “any person.” In question 2d, Langton (if it is Langton) also subscribes to the idea of common supposition (without using the term “common”) but makes it clear that the other component of the extended supposition is “any person.” Second, the argument about “homo est Petrus” in the *Summa* is clearly meant to offer a reason for maintaining that “deus” needs to keep its reference to the divine being in the personal context of “deus generat.” But the argument loses its force once we introduce the idea that “deus” supposits for any person: the argument is only effective against theories that constrain supposition discretely to the Father. If so, question 8 might represent the final stage of Langton’s theorizing, in which he realized that he no longer needed the notion of common supposition to avoid the argument involving “homo currit.” (Still, he might have needed it for another reasons, one of which has been discussed in section 3.)

Having said that, let us focus on common supposition. The aim of the remaining part of the paper is to argue that common supposition does not entail ambiguity.

5. IS “DEUS GENERAT” A *PROPOSITIO DUPLEX*?

In her rich and thought-provoking study devoted to the “theologians” of the second half of the twelfth century, Luisa Valente has suggested that, according to Langton, “deus generat” is subject to a sort of truth-value relativity: it is true

⁵² Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57–58: “Si dicatur quod in hac ‘deus generat’, iste terminus ‘deus’ restringitur ut supponat pro persona tantum, eadem ratione cum dicitur, ‘homo est Petrus’, iste terminus ‘homo’ supponit tantum pro Petro.”

with regard to the Father and false with regard to the divine being. In Valente's view, Langton sometimes claims that:

Deus always signifies and supposits for the essence [i.e., the divine being]; in certain sentences it can supposit for the essence but also for a person. Some sentences are true only when interpreted in the sense in which *Deus* stands for the essence, others — only when interpreted in the sense in which *Deus* supposits for a person. The context does not “determine” the correct *suppositio*: the interpreters can read them as they wish. As a result, it might turn out that a sentence would be true according to certain [referential] interpretations and false according to others.⁵³

It is clear from the discussion that follows, as well as from Valente's paper devoted specifically to Langton,⁵⁴ that she subsumes the analysis of “*deus generat*” in the *Summa* under the latter category. At the end of her presentation of Langton's semantic views, which is full of convincing observations regarding other cases, Valente invokes the popular logico-exegetical notion of *propositio duplex* (“ambiguous sentence”). This notion, vague as it may be as a theoretical concept, is ubiquitous in Langton's works, where it serves as a useful tool for solving conceptual and exegetical puzzles.⁵⁵ Valente defines *propositio duplex* as a sentential expression that denotes two propositional contents that could differ in terms of truth-value: “it could be the case that one of them is true while the other is false.”⁵⁶ She then applies this concept to “*deus generat*” and concludes: “The sentence is true if *Deus* is taken as standing for a person, false if it is taken as standing for the essence [i.e., divine being].”⁵⁷

⁵³ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 362.

⁵⁴ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 366–370, 374–379; EADEM, “Logique et théologie trinitaire,” p. 581–584 (see below).

⁵⁵ By way of illustration, let me quote a non-trinitarian example from an unedited *quaestio* on Adam's condition before the original sin, cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, II, q. 29, in preparation: “Hec est duplex ‘Adam in primo statu tenebatur habere caritatem’. Si ‘tenetur’ importat omissionem, falsa est. Set alio modo uera est, et est sensus: ‘tenetur habere caritatem’, idest sine ea non posset saluari, quia sine ea non posset deo frui.” For a commentary on some examples of *propositio duplex* in Langton, cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 366–367, 374–379; EADEM, “Logique et théologie trinitaire,” p. 583–584.

⁵⁶ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 367–368; EADEM, “Logique et théologie trinitaire,” p. 581: “Pour Langton, il y a un grand nombre de *propositiones duplices*, et parfois les deux propositions ‘signifiées’ par la même proposition ‘vocale’ peuvent être l’une vraie et l’autre fausse. C’est le cas de ‘Deus generat’.”

⁵⁷ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 369. Cf. also EADEM, “Logique et théologie trinitaire,” p. 582: “Ce qu’Étienne semble affirmer ici est que le contexte ne détermine pas de façon univoque la *suppositio* d’un terme mais que le terme a toujours une sorte de *suppositio communis*, où ‘commun’ doit être interprété... dans le sens de non déterminé par rapport à l’essence ou à la personne. ‘Deus generat’ donc, pour Langton, est une proposition vraie si *Deus* y est pris comme

There are reasons to believe, however, that this account falls short of doing justice to Langton's views on "deus generat" in the *Summa*. As a preliminary remark, it is worth noting that Langtonian *duplicitas* rarely, if ever, stems from mere availability of two suppositions (i.e., two alternative readings in terms of reference). *Propositio duplex* usually requires some indeterminacy at the level of meaning or grammar. Although there are cases in which ambiguity involves two suppositions, these alternative suppositions are triggered by two different interpretations in terms of meaning or grammar, and so the ambiguity does not *spring from* mere availability of two referential readings.⁵⁸ In other words, supposition seems to "supervene" on meanings and structure: any difference regarding the supposition of a term seems to entail a difference at the level of signification, connotation (secondary signification), or grammatical function of some elements of the compound expression (phrase or sentence) that encompasses this term. Nonetheless, for the sake of discussion, I assume that the sentence "deus generat" might, in principle, be considered as a candidate for a Langtonian *propositio duplex* even though the significations and grammatical categories of both "deus" and "generat" are single, stable, and well-defined. I also assume Valente's understanding of *duplicitas*, which is centered on the idea of truth-value relativity: a typical *propositio duplex* is true in one sense but false in another.⁵⁹

ayant une *suppositio* pour la personne du Père, fausse s'il y est pris comme ayant une *suppositio* pour l'essence divine: c'est en fait le Père qui engendre et non l'essence. Par conséquent, 'Deus non generat' est vrai si 'Deus' y est pris comme ayant une *suppositio* pour l'essence. Ce qui est déterminé par le contexte propositionnel, selon cette conception, ce n'est pas la *suppositio* des termes, qui reste communis, mais la valeur de vérité de la proposition : selon que les termes sont entendus par les interprètes dans l'une ou dans l'autre de leurs suppositions possibles, les propositions peuvent présenter différentes valeurs de vérité." What the author probably meant here was that it is the broader *non-linguistic* context that determines the truth value (and the specific "single" supposition), and not really "the propositional context" as the text suggests. The extrasentential context might include the interpreters and their intentions. By contrast, the propositional context, by which I understand the verbal surroundings of "deus," fails to fix any unique, non-common reference, and on that point Valente would certainly agree ("le contexte ne détermine pas de façon univoque la *suppositio* d'un terme").

⁵⁸ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 2d, 10, p. 252 (cf. *Summa*, p. 57): "Hec est duplex: 'deus est pater', quia hec dictio 'pater' potest teneri adiectiue uel substantiue; si substantiue, hec dictio 'deus' supponit pro essentia; si adiectiue, hec dictio 'deus' supponit pro persona, scilicet pro patre."

⁵⁹ *Duplicitas* is usually invoked in order to safeguard a desired truth-value in the face of objections. Notice, however, that the sentence mentioned in the previous footnote, "deus est pater," is classified by Langton as *duplex* despite being true in both senses, so truth-value relativity is not a requisite of *duplicitas*. Cf. also STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, II, q. 38: "Dicimus ergo quod hec est duplex 'ignorantia affectata fuit in Paulo'. Hec enim uox 'ignorantia affectata' potest circumloqui uitium quod prouenit ex eo quod aliquis affectat nescire aliquid ex aliqua causa cum tamen spectet ad illum scire illud. Et tunc hec uox non contrahit ex partibus significationem, et tunc uera est prima propositio. Si autem hec uox contrahat significationem ex partibus, prima

What follows is a summary of an alternative account of “deus generat,” according to which this sentence fails to be *duplex* in the sense defined by Valente. Instead of denying in advance that *duplicitas* could arise from two different suppositions of “deus,” I focus on features that rule out *any kind* of ambiguity:

1. **FIXITY.** The interpreters of “deus generat” have no genuine choice about the referential interpretation of “deus” in terms of supposition theory. The supposition of “deus” is already fixed: it includes both the divine being and a person. Hence, the linguistic context does indeed determine the supposition of “deus.” There is only one “correct” supposition — the common one.
2. **OBJECTIVITY.** Supposition need not be discrete or singular in order to be fixed by the context and unmalleable for the interpreters. Thus, there is no element of subjectivity in the case of “deus generat.”⁶⁰ Admittedly, some additional factors like a broader textual or extra-linguistic context (or the speaker’s intention, *sensus ex quo fiunt verba* as opposed to the *sensus quem faciunt verba*) might theoretically override the common supposition; but this is purely speculative.
3. **ABSOLUTE TRUTH-VALUE.** The most important corollary of (1) and (2) is that the sentence “deus generat” is simply true. It is true in virtue of one of the *supposita* — namely, a person (the Father). It is not susceptible to any truth-value relativization. In particular, no one is in a position to construe “deus” in such a way that the sentence “deus generat” would come out false, since for that to happen “deus” would need to stand exclusively for the divine being (or exclusively for the Son, or exclusively for the Holy Spirit). But no such referential interpretation is allowed precisely because the supposition is common and encompasses both the divine being and a person.
4. **DISJUNCTIVE CHARACTER.** Even if “deus generat” indeed expresses two propositional contents (*dicta*), such that “it could be the case that one of them is true while the other is false,” it expresses them disjunctively, which means that overall the sentence would be true even if one of the propositional contents were false. In other words, the proper propositional

uera est secundum magistrum, quia hoc nomen ‘ignorantia’ supponit tantum nescientiam et connotat quod teneatur scire ille qui habet ignorantiam, et hec dictio ‘affectata’ non respicit nisi suppositum. Et ideo uera est, et sequens argumentatio non ualet, cuius hec est conclusio ‘ergo affectat ignorare hoc’.”

⁶⁰ Pace L. VALENTE, “Logique et théologie trinitaire,” p. 584: “La notion de *propositio duplex* s’accompagne ainsi de celles de *suppositio communis*, en introduisant dans une théorie assez mécaniste du langage des considérations sur la subjectivité des interprètes et ainsi des germes de contextualisation pragmatique.”

content of “deus generat” is general — it is a *dictum commune* (cf. below, section 7.2). This general *dictum* expressed by “deus generat” amounts to something like: *the divine being or a person begets*.

5. SYMMETRY. The same analysis applies to “deus non generat”: it has a fixed, “correct” supposition. This supposition is probably the same as in the case of “deus generat.” The only difference is that “deus non generat” is true in virtue of a different element of the common supposition — that is, in virtue of the divine being. Hence, both “deus generat” and “deus non generat” are simply true.
6. LACK OF AMBIGUITY. Ambiguity would only arise if Langton were forced to admit that “non deus generat” is true. But, as we saw, “non deus generat” (as opposed to “deus non generat”) is false, since it amounts to the denial of both disjuncts.
7. LACK OF ARBITRARINESS. One can point to analogous cases in which Langton explicitly states that a given sentence is not ambiguous (cf. below, section 7). So, his approach in the *Summa* is not necessarily *ad hoc*.

6. THE ANALOGY: “HOMO SUPPONITUR,”
“HOMO NON SUPPONITUR”

Valente’s interpretative situation was complicated by the text of the *Summa*, which provides an incorrect reading “homo supponit” in the crucial secular analogy given by Langton. The proper reading is “homo supponitur” (“Human being is referred to” or “Human being is the object of discourse”). This fact has become clear thanks to the critical edition of *Quaestiones theologiae* and to Geoffrey of Poitiers, who employs this example in several questions from his unedited *Summa* (cf. below, section 8). The partial edition of Langton’s *Summa* reads, however:

et est simile cum dicitur ‘homo supponit’ [*read*: supponitur]: iste terminus ‘homo’ communiter se habet ad simplicem et ad personalem suppositionem. Unde utraque istarum est vera ‘homo supponit’ [*read*: supponitur], ‘homo non supponit’ [*read*: non supponitur].⁶¹

As the editors accurately signal in the apparatus, one of the manuscripts preserving the *Summa* (the one used as the primary source) reads “supponit,”⁶² whereas

⁶¹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57.

⁶² Cf. ms. Cambridge, St. John’s College Library, C.7 (57), f. 149vb.

another one has “supponitur.”⁶³ This applies to all the three instances of “supponit” in the passage. “Supponitur” could have been heavily abbreviated in the exemplar (“sup” with a superscript curl standing for the passive voice, just like in the Chartres manuscript).

Valente tries to make sense of “homo supponit,” which leads her to suggest that Langton understands simple supposition in terms of what is usually called *material* supposition.⁶⁴ Accordingly, she interprets the sentence “homo supponit” as ambiguous (*duplex*) in the following way: if we choose to construe “homo” as having simple supposition, “homo” supposits for the name “homo,” and so “homo supponit” can be regarded as true, since the word “homo” indeed supposits in various contexts. Yet, once we interpret the sentence “homo supponit” as having the default personal supposition, the sentence counts as false, since obviously no human being supposits anything.

This reading seems untenable once we realize that Langton uses the notion of simple supposition in a relatively standard way. There is some independent evidence to that effect in the *Quaestiones*, including those not yet available in print. Likewise, there is much direct evidence that the correct reading should be “homo supponitur” and “homo non supponitur.”

We learn from the *Quaestiones* that the natural (initial, pre-propositional) supposition of “homo” is personal; that is, “homo” refers by default to particular human beings. However, in the peculiar context “homo supponitur,” “homo” takes on simple supposition.⁶⁵ Langton tends to think of simple supposition in terms of indefinite reference, so my impression is that the only relevant criterion for him is “immobility”: one cannot make a valid descent (*descensus*) from indefinite statements with a general term in simple supposition to any corresponding singular or particular statements. Contemporary or slightly later logical textbooks tried to distinguish various types of simple supposition and illustrated them with familiar examples:

- *homo est species.*
- *homo est dignissima creaturarum.*

⁶³ Cf. ms. Paris, BnF, lat. 14556, f. 202vb. The two other manuscripts from the same family also have “supponitur,” cf. ms. Chartres, Bibliothèque municipale, 430, f. 96ra–rb; Oxford, Bodleian Library, Lyell 42, f. 34va.

⁶⁴ Cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 368–369; EADEM, “Logique et théologie trinitaire,” p. 581–582. Cf., e.g., LAMBERT, *Logica (Summa Lamberti)*, VIII, ed. F. Alessio, Firenze: La Nuova Italia, 1971, p. 209: “Simplex suppositio est illa secundum quam tenetur terminus pro se vel pro re sua non habito respectu ad supposita sub se contemplata.”

⁶⁵ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones* I, q. 8, 3, p. 278: “Cum iste terminus ‘homo’ supponat simpliciter in hac ‘homo supponitur’ ex uirtute uerbi, non ideo iste terminus ‘homo’ amittit naturalem suppositionem, scilicet personalem.”

– *piper venditur hic et Romae*.⁶⁶

All these indefinite sentences involve immobility: they do not license a straightforward descent to statements about particulars,⁶⁷ or, as Ebbesen puts it, it is impossible to prefix “man” or “pepper” with the pronoun “some” and preserve the truth-value of the original sentence⁶⁸:

- [Some] human being is a species.
- [Some] human being is the noblest of creatures.⁶⁹
- [Some] peppercorn (or portion of pepper) is being sold in Paris and in Rome.

I believe that Langton was committed to an even broader notion of simple supposition, which would also be considered, for instance, by the *Summa Lamberti*:

– *scio hominem esse in Anglia* = I know [a] human being is in England.⁷⁰

It is unclear whether Lambert was right in equating this example with the one about pepper.⁷¹ Either way, as it happens, Langton uses a very similar example in one of the unedited texts from Book III of the *Quaestiones*:

cum dicitur “diligō habitatores illius terre”, hoc nomen ‘habitatores’ simplicem habet suppositionem. Similiter aliquis potest dampnari pro fraterno odio et tamen neminem odit, ut si odio habeat alios in generali, ut Teutonicos.⁷²

⁶⁶ Cf., e.g., WILLIAM OF SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, ed. H. Brands, C. Kahn, Hamburg: Felix Meiner, 1995, p. 140–144; LAMBERT, *Logica*, VIII, p. 209.

⁶⁷ Langton is familiar with the notion of immobile supposition; cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, II, q. 38: “... Et ita predictus qui abstinet ab auditu sermonis dei peccabit ex ignorantia affectata. — Quod bene concedimus per consequens. Non enim tenetur audire istum sermonem uel illum set tenetur scire regulam bene uiuendi, quam non potest scire nisi ex auditu sermonis. Et ita tenetur audire sermonem, ut accusatius immobilem habeat suppositionem, nullum tamen tenetur audire.”

⁶⁸ Cf. S. EBBESEN, “Early Supposition Theory (12th–13th cent.),” *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 3 (1981), p. 42.

⁶⁹ William of Sherwood allows for a descent with qualification “in quantum homo,” cf. WILLIAM OF SHERWOOD, *Introductiones*, p. 142; E.J. ASHWORTH, “Terminist Logic,” p. 154.

⁷⁰ Cf. LAMBERT, *Logica*, VIII, p. 209.

⁷¹ Cf. LAMBERT, *Logica*, VIII, p. 209: “Alia vero est suppositio simplex in qua terminus communis non respicit supposita determinate, habet tamen respectum ad illa indeterminate: hanc suppositionem habet ille terminus ‘homo’ cum dicitur: ‘scio hominem esse in Anglia’; similiter ‘piper’ cum dicitur: ‘piper venditur hic et Rome’: hec enim minus proprie dicitur suppositio simplex quam prima.”

⁷² Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones theologiae*, III, q. 72, ed. M. Bieniak, A. Nannini, M. Trepczyński, in preparation. Cf. also *ibidem*, q. 130: “Ad rationem inductam dicimus quod

The only constraint on simple supposition here is that one cannot go from “Socrates hates Germans (or Teutonic Knights)” to anything like “For some particular Germans *X*, *Y*, *Z*, Socrates hates *X*, *Y*, *Z*.” The point is that Socrates’s love or hatred is directed, as it were, at the property of living in that region or at the property of being German, and not at any individuals having those properties. By the same token, in Book I, Langton gives a counterexample in which someone makes an invalid move from simple supposition in “homo supponitur” to specific individuals.⁷³ We encounter something similar in question 2d, where the simple supposition of “homo” in “homo supponitur” is contrasted with referring to an individual in a definite or “determinate” way (*determinate*).⁷⁴

With this in mind, let us focus on the analogy between “deus generat” and “homo supponitur.” First, imagine a simple scenario in which Plato is talking about humans in general and says, “homo est dignissima creaturarum.” Socrates reacts by asserting “homo supponitur.” In this scenario, Langton’s assumption that Socrates’s statement “homo supponitur” involves simple supposition is even more intuitive than *in abstracto*, because the supposition of “homo” in “homo supponitur” is just a function of Plato’s utterance. The idea is that Socrates’s statement relates to Plato’s utterance and inherits its mode of supposition, so that “homo” does not pick out any individuals.

And yet the whole point of the simile in the *Summa* was that “homo” in “homo supponitur” somehow retains its natural personal reference to particulars, just as “deus” in “deus generat” keeps the reference to the divine being. Similarly, in question 8, Langton says (or at least does not deny; the relevant statement occurs as a thesis used by the opponent as a starting point for a *reductio*):

Although this term “homo” supposits simply in this sentence “homo supponitur” by virtue of the verb, it is not the case that the term “homo” loses its natural supposition — namely, the personal one. So, it has a supposition that is common

hec est duplex ‘fornicari est tam malum quantum pene est meritorium’. Si hec dictio ‘quantum’ determinet genitium, nugatoria est, quia fornicari non est aliquante pene meritorium. Si uero determinet hanc uocem ‘meritorium’, uera est, ita tamen quod iste genitiuus ‘pene’ simplicem habeat suppositionem, ut sit sensus: fornicari est aliquantum dignum puniri; ut hec dictio ‘aliquantum’ determinet hanc uocem ‘dignum’, non hanc uocem ‘puniri’ (quia sic esset falsa).”

⁷³Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 7, p. 280: “Deus generat deum, ergo se deum uel alium deum’. ... hic potest dari instantia: posito quod Sortes dicat ‘homo supponitur’, Sortes loquitur de homine, ergo de se homine uel de alio homine.”

⁷⁴Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 2d, 12.3, p. 253: “Cum dicitur ‘homo est hic’, ‘<homo> supponitur’, iste terminus ‘homo’ in utraque istarum communem habet intellectum; et cum dicitur ‘homo est hic’, supponit pro homine determinate; cum autem dicitur ‘homo supponitur’, supponit pro homine simpliciter et non pro aliquo determinate, et hoc conuenire ex natura potest. A simili dicimus quod in hac ‘deus genuit’ predicatum notionale facit quod iste terminus ‘deus’ supponit pro persona; set non in hac ‘deus est’, quia hoc uerbum ‘est’ magis se habet ad essentiam quam ad personam.”

to personal and simple supposition.⁷⁵ Thus, by the same token, the term “deus” in “deus generat” has common supposition in relation to the divine being and to a person.⁷⁶

But how is it even possible? Surely, if we account for “homo supponitur” in terms of the above scenario, in which Plato uttered “homo est dignissima creaturarum,” then Socrates’s statement “homo supponitur” lacks any genuine personal reference whatsoever. In this light, Langton’s position looks like a case of having one’s cake and eating it too. If so, maybe we should simply take it for granted that he believed — at least in the *Summa* and in question 8 — that “homo” in “homo supponitur” preserves its personal supposition in some loose sense,⁷⁷ and leave it at that. Fortunately, however, there are at least four ways in which we might make sense of Langton’s idea. It seems that the fourth one reveals the actual rationale underlying the analogy between “deus generat” and “homo supponitur.”

1. Perhaps Langton intended something along the following lines: “homo” in “homo supponitur” could be said to retain or “not to lose” (*non amittere*) its personal supposition in a sense similar to that in which someone can be said to remain bipedal after amputation.⁷⁸ On this reading, the personal supposition of “homo” in “homo supponitur” would boil down to a mere potentiality, which is stable due to its being embedded in the very nature of a general term (namely, the essential capability of “homo” to stand for particulars).

⁷⁵ Langton’s manuscripts have “habet communem suppositionem ad simplicem et personalem.” The editors have suggested removing the preposition “ad,” but it seems that “ad” goes with “communem,” not with “suppositionem,” and so the sense is that the term “homo” has a supposition that is common to (*communis ad*) simple and personal supposition. Thus, the emendation seems unnecessary. Note that Langton’s *Summa* reads “communiter se habet ad simplicem et ad personalem suppositionem” (p. 57).

⁷⁶ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 3, p. 278: “Cum iste terminus ‘homo’ supponat simpliciter in hac ‘homo supponitur’ ex uirtute uerbi, non ideo iste terminus ‘homo’ amittit naturalem suppositionem, scilicet personalem; ergo ibi habet communem suppositionem ad simplicem et personalem; ergo iste terminus ‘deus’ a simili in hac ‘deus generat’ communem habet <suppositionem> ad essentiam et personam.” Valente was aware of this passage, but she tried to interpret it in terms of material supposition as well, cf. L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 371–372.

⁷⁷ In the fragment from question 2d quoted before, “homo supponitur” had simple supposition and did not refer to any particular in a determinate way, in contrast to “homo est hic.” It is unclear, however, whether lack of determinate reference rules out “retaining” personal supposition in a broader sense.

⁷⁸ Cf. C. MARTIN, “An Amputee Is Bipedal! The Role of Categories in the Development of Abelard’s Theory of Possibility,” *La tradition médiévale des Catégories (XIIe–XVe siècles): Actes du XIIIe Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6–10 Juin 2000)*, ed. J. Biard, I. Rosier-Catach, Louvain – Paris: Peeters, p. 225–242.

2. One could also toy with an interpretation in which the personal supposition in “homo supponitur” would be something less abstract. Imagine the following scenario as an intuition pump. Suppose that Socrates listened to Plato talking about Archytas. Plato said, “homo optimus!” But Socrates misunderstood Plato and thought he was talking about Alcibiades. Like in the previous scenario, Socrates has Plato’s utterance in mind while asserting “homo supponitur.” Now, we could make a case that, although Socrates misidentifies the relevant human being, Socrates’s statement is true because Plato is talking about a human being by means of the same general name used by Socrates himself (“homo”). In this sense, “homo” in “homo supponitur” has simple supposition in Langton’s sense and is made true thanks to the indeterminate relation to humans that is shared by both expressions (“homo optimus!” and “homo supponitur”). Even so, it is possible to argue that in the same scenario “homo” somehow retains personal supposition, since both Plato and Socrates have particular humans in mind (Archytas and Alcibiades, respectively). So, in a way, “homo” in “homo supponitur” personally supposits for Alcibiades, but of course the sentence is not made true by Alcibiades, since Plato is talking about Archytas.⁷⁹ By analogy, “deus” in “deus generat” stands both for a person and for the divine being, but is made true only in virtue of a person.

3. Alternatively, one could relate “homo supponitur” not to one but to at least two different utterances in the object language — one in personal supposition, e.g., “Socrates est”, and the other in simple supposition, e.g., “homo est dignissima creaturarum.” We can then declare that “homo supponitur” has personal supposition with respect to the former utterance and simple supposition with regard to the latter. This way of understanding “homo supponitur” was suggested by Geoffrey of Poitiers (cf. sections 8.2 and 8.3).

4. Understanding the relation between “deus generat” and “homo supponitur” is by no means made easier by the fact that in Langton’s analogy the contextual *suppositio simplex* of “homo” is the counterpart of the contextual reference of “deus” to a person, while *suppositio personalis* of “homo” is analogous to the reference of “deus” to the divine being. This “reverse” mapping stems from the fact that the natural supposition of “homo” comprises individual human beings, while the natural supposition of “deus” is the divine being. As was mentioned above, Langton inverts the intuitive analogy drawn, for example, by Alan of Lille († 1202/3), who assumed that “deus” properly stands for a person and only improperly for the divine being.⁸⁰ Alan’s parallel was more intuitive

⁷⁹The above scenario is inspired by Langton’s treatment of Caiaphas’s prophecy, which will be discussed in section 7.2.

⁸⁰Cf. ALAN OF LILLE, *Summa*, I, pars 2, tr. 2, 56, p. 199: “Sunt alia nomina essentialia que naturam predicant et personam appellat, ut hoc nomen Deus; et tale nomen dicitur essentialia

since the divine being was pictured in Langton's milieu in "Porretan" fashion as a quasi-form shared by the three persons, by analogy to the way the form of humanity inheres in particular humans.⁸¹ This picture favors the commonsensical correspondence between divine persons and particular humans (as primary referents of "deus" and "homo") and between the divine being and humanity (as secondary referents of "deus" and "homo"). Yet Langton is adamant that the reference of "deus" to divine persons is secondary, prompted by the context. That said, I think the key to the analogy between "deus generat" and "homo supponitur" is hidden in plain sight. Namely, it is enough to realize that Langton's analogy is drawn primarily between two *pairs*, "deus generat," "deus non generat" and "homo supponitur," "homo non supponitur". It is not merely a comparison between two affirmative sentences or between two negative ones.

As I have argued in section 3, Langton's account of "deus non generat" helps us understand his reason for retaining the reference to the divine being in "deus generat." Namely, the underlying assumption is that "deus" has the same reference in "deus generat" and in "deus non generat." But the reference to *essentia* is needed to make the sentence "deus non generat" true, since only the divine being, as opposed to the Father, satisfies "non generat." If so, the divine being must also be among the referents of the affirmative counterpart "deus generat."

By analogy, the underlying assumption — the root of Langton's analogy — is that "homo" has the same reference in "homo supponitur" and in "homo non supponitur." But personal supposition is needed to make "homo non supponitur" true. In section 8.1, after some necessary preparatory discussion, I will try to explain why this is the case. As we shall see, Geoffrey of Poitiers makes it explicit that "homo non supponitur" is true with regard to personal supposition (*ratione personalis suppositionis*), at least in a scenario in which there is only one speaker who says something like "homo est dignissima creaturarum." For now, assume for the sake of argument that "homo non supponitur" is true only if "homo" is taken in personal supposition, just as "deus non generat" is true only if "deus" stands for the divine being. Furthermore, like in the case of "deus non generat", Langton takes it for granted that "homo non supponitur" is true, at least with respect to some contexts.⁸² As a result, "homo" in "homo non supponitur" has personal supposition. This means that its affirmative counterpart

ratione predicationis et significationis. Pro qualitate autem significat naturam, pro substantia vero significat personam; supponit autem pro persona, inproprie autem pro essentia."

⁸¹ Cf., e.g., S. EBBESEN, "The Semantics of the Trinity," p. 414; L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 314–318 and *passim*.

⁸² Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 57: "Unde utraque istarum est vera 'homo supponit' [*read*: supponitur], 'homo non supponit' [*read*: non supponitur]."

must retain personal supposition alongside the simple one, just as “deus generat” retains the reference to the divine being.

If nothing else, the above reasoning identifies Langton’s motive for juxtaposing these two *pairs* of theological and semantic statements. It is worth noting that the idea of combining two kinds of supposition is not as exotic as it may sound: some logicians felt forced to admit that even in some non-metalinguistic cases the rules require that a term should have double supposition — both simple and personal.⁸³

Let us now focus on other examples similar to “deus generat” and “deus non generat” that can be found in Langton. The overarching goal is to argue that Langton did not regard these sentences as ambiguous (*duplices*).

7. AMBIGUITY VERSUS DISJUNCTION AND GENERALITY

7.1. “*Haec res est genita*” and two potential truthmakers of a non-ambiguous sentence

Let us move from the semantics of the Trinity to the semantics of the hypostatic union. According to Langton, the Christological statement “*haec res est genita*” (“This thing is begotten”) has two potential truthmakers — the uncreated nature and the human nature (or, less precisely, the divine person and the human being). We could express this idea by means of non-exclusive disjunction:

- “*haec res est genita*” is true when (1) the divine person, the Son, is begotten or (2) the human being, Jesus, is begotten.

The disjunctive character of “*haec res est genita*” is crucial in solving certain conceptual puzzles connected with the demonstrative phrase “*haec res.*” It is the subject term “this thing” that serves as the semantic troublemaker, not the predicate “is begotten,” which is understood univocally in disjuncts 1 and 2 and denotes the property characteristic of the Son (it is never used in the biological sense here). One problem with “*haec res est genita*” is that it has only one actual truthmaker before the Incarnation and two thereafter. Imagine that we are at the time of the Incarnation: someone points at the new human being and states

⁸³It is the case of Nicholas of Paris and “*tantum homo currit*” (“Only [a] human being is running”) mentioned by S. EBBESEN, “Early Supposition Theory (12th–13th cent.),” p. 43. The issue deserves a separate discussion. Cf. also C. DUTILH NOVAES, “Supposition Theory,” p. 1234b–1235a, where a more general question is raised: “Is there always only one (correct) kind of supposition for a term in a given propositional context?” As Dutilh Novaes points out, many fourteenth-century logicians answered in the negative. Of course, it is one thing for the rules to *permit* two types of supposition and quite another to *demand* those types in tandem.

that at this very instant the sentence “haec res est genita” is true for the first time. Langton denies this claim because this human being (Jesus) is only one of two truthmakers, and so the sentence “haec res est genita” was true even before the conception.⁸⁴

The discussion around this case is fascinating, but its details go beyond the scope of this paper. The important lesson here is that we are dealing with a situation in which ambiguity is explicitly denied and contrasted with having two truthmakers (“haec non est duplex ‘haec res est genita’, ... sed duas habet causas veritatis”). Moreover, Langton seems to presuppose that the sentences “haec res est genita” and “deus generat” are analogous.⁸⁵

⁸⁴ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67: “Solutio: haec non est duplex ‘haec res est genita’, quia unum solum significat, sed duas habet causas veritatis, i.e. ratione naturae humanae et ratione naturae increatae. Unde haec est falsa ‘nunc primo haec res est genita’; similiter et haec ‘nunc primo est verum hanc rem esse genitam’, quia una causa veritatis prius fuit.” Geoffrey of Poitiers elaborates on Langton’s text and ends up with a more nuanced account, cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, To 9vb–10ra (Bo 7ra, Br 7va, Kl 8ra, Li 6ra): “Item, demonstrato filio dei in instanti incarnationis haec est uera ‘haec res est ab eterno genita’, quia filius dei ab eterno est genitus, quo supposito supponitur haec res, ergo haec res ab eterno est genita. Contra, nunc primo haec res est genita, quia nunc primo est uera haec propositio ‘haec res est genita’, quod patet, quia numquam potuit uere proponi usque modo. Et haec est uera ‘haec res ab eterno est genita’, uidetur ergo quod sit duplex. Sed non habet multiplicitem nisi ex hoc termino ‘haec res’, ergo iste terminus ‘haec res’ diuersas habet significationes demonstrato filio dei. Item, si haec res est genita, haec res est filius dei. Sed nunc primo haec res est genita, ergo nunc primo haec res est filius dei. Contra, ab eterno haec res est filius dei, quia ab eterno haec res est, demonstrata essentia diuina. — Solutio. Dicimus quod reuera haec est duplex ‘<nunc primo> haec res est genita’, set hoc non est ex hoc termino ‘haec res’, set ex hoc quod haec uox ‘nunc primo’ potest determinare tantum predicatum, et sic est falsa, uel potest determinare totam propositionem, et sic uera. In prima est sensus: haec res nunc primo est genita et ante hoc instans non fuit genita. Et hoc falsum est, quia haec humana essentia ab eterno fuit genita, quia filius dei ab eterno est genitus. In alia est sensus: nunc primo est uera haec propositio ‘haec res est genita’; et hoc uerum est quia numquam potuit uere sumi haec propositio ‘haec res est genita’ usque in instanti incarnationis. Item, non ualet haec argumentatio ‘nunc primo haec res est genita, ergo nunc primo haec res est filius dei’. Haec enim propositio ‘haec res est genita’ non est uera tantum nisi pro hac causa: haec humana essentia est genita [*the human being is contrasted here with the divine being, not with the Son*]. Alia autem, cum habeat duas causas ueritatis, uera est pro utraque, quia pro hac ‘haec diuina essentia est filius dei’ et pro hac ‘haec humana essentia est filius dei’. Et est simile hic: nunc primo uterque istorum uidet se, ergo nunc primo isti uident se, posito quod Sortes modo uideat se, et Plato similiter, set semper ante hoc tempus uterque uidet reliquum tantum [*the analogy is taken from Langton*]. Vt patet per predicta, michi uidetur quod argumentatio sit necessaria sumpto uniuoce hoc termino ‘res’.” The last sentence is found in mss. To, Bo, and Li; it is absent from Kl and Br.

⁸⁵ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67: “Item, quod haec sit duplex ‘deus generat’ sic probatur: ... [*the aforementioned difficulty concerning “haec res est genita” is presented*], ergo haec appellatio ‘hanc rem esse genitam’ duo dicta supponit; ergo haec est duplex ‘haec res est genita’, ergo et haec res est genita. Sed illa duplicitas non provenit nisi ex hoc quod iste terminus ‘res’ potest significare essentiam et supponere personam vel significare essentiam et supponere essentiam, ergo eadem ratione debet haec esse duplex ‘deus generat’. — Solutio: haec non est duplex ‘haec res est

To see this analogy more clearly, imagine that we are *before* the Incarnation. Let us set aside the issue of assertibility: assume for simplification that the demonstrative phrase “haec res” can be successfully used even before the Incarnation to refer to the Son. The truth condition remains the same, but this time “haec res est genita” is true only in virtue of the first disjunct, involving the divine person, since the relevant human being does not yet exist. Similarly, “deus generat” is made true only by virtue of the Father.

The case is similar with “haec res non est genita.”⁸⁶ This sentence is also disjunctive in nature (although Langton does not put it this way):

- “haec res non est genita” is true when (1) it is not the case that the Son is begotten or (2) it is not the case that the human being is begotten.

Suppose we are before the Incarnation. Since the human being does not yet exist as such, the whole sentence is true by virtue of the second disjunct.⁸⁷ In the next step, Langton expressly prevents the inference from “haec res non est genita” to “non haec res est genita,” just as he did in the case of “deus non generat” and “non deus generat.” The propositional negation “non haec res est genita” has a conjunctive truth condition:

- “non haec res est genita” is true when (1) neither is it the case that the Son is begotten (2) nor is it the case that the human being is begotten.

genita’, quia unum solum significat, sed duas habet causas veritatis, i.e. ratione naturae humanae et ratione naturae increatae.”

⁸⁶ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67–68.

⁸⁷ I am setting aside certain problems and finer points associated with the second disjunct. First, can a future thing be a referent of “haec res” and a truthmaker of a sentence involving postposed negation? To sidestep this difficulty, I have used propositional negation. Second, according to Geoffrey of Poitiers, Langton claimed that “haec res non est genita” is *always* true — namely, by virtue of the divine being, cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, K1 7vb (Bo 6vb, Br 7rb, Li 5vb, To 9rb; the whole context is quoted in the next footnote): “Similiter dicit de hac ‘hec res non est genita’, quia uera est ratione diuine essentie.” As a result, in three manuscripts we find a short refutation of Langton’s account of “haec res non est genita,” cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, To 9va (Bo 6vb, Li 5vb): “Salua pace magistri uidetur michi duplex. Dico enim quod demonstrata essentia diuina filii dei non demonstratur filius dei nec econuerso, cum ea supposita non supponatur filius dei nec econuerso, set demonstrata humana essentia filii dei demonstratur filius dei et econuerso, et ea supposita supponitur ille et econuerso. Est ergo multiplex ex diuersa demonstratione. Et utraque tamen istarum in eodem sensu est uera ‘res est genita’, ‘res non est genita’. In eodem enim sensu supponit iste terminus ‘res’ pro essentia increata et pro creata, sicut iste terminus ‘homo’ in eodem sensu pro Sorte et pro Platone, set tamen alius est sensus huius termini ‘iste homo’ demonstrato Sorte et alius demonstrato Platone. Similiter alius est sensus huius termini ‘hec res’ demonstrata humana essentia et alius demonstrata diuina.”

We are told that ambiguity (*multiplicitas*) would arise only if both “haec res est genita” and “non haec res est genita” — the genuine contradictories — were simultaneously true. But it is not the case, so the sentence is not *multiplex*. To explain why “non haec res est genita” is false, Langton compares it to a sentence involving the general term “colored.” In a nutshell, in order to accept “non hoc coloratum est” (or “non hoc coloratum erit tale”) one would have to reject the disjunction of all the potential truthmakers of “hoc coloratum...” — that is, all the relevant colors.⁸⁸

In general, one should not conclude, as the hypothetical opponent in Langton’s *Summa* tried to do,⁸⁹ that “haec res est genita” is *duplex* on the grounds that it expresses two propositional contents (*dicta*):

⁸⁸ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67–68 (modified punctuation): “Cum ergo utraque istarum sit vera ‘hoc est genitum’ — ‘non hoc est genitum’, est ibi multiplicitas; ergo haec est duplex ‘haec res est genita’; ergo et ‘haec res <non> est genita’; ergo et haec ‘deus generat’. — Solutio: haec est vera ‘haec res non est genita’ ratione humanae naturae, et haec vera ratione divinae ‘haec res est genita’, et hoc argumentum non valet ‘haec res non est genita, ergo non haec res est genita’, quia licet iste terminus ‘res’ sit substantialis, tamen secundum quod de deo dicitur, utimur eo quasi accidentali. Et est simile: hoc coloratum non est, ergo non hoc coloratum est. Et ita non erit ibi multiplicitas.” Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 7vb (Bo 6va–vb, Br 7ra–rb, Li 5vb, To 9rb–va): “Item, quod hec est duplex probatur: ‘deus non generat’. Cum enim dicitur ‘hec res est genita’, hec est duplex demonstrato filio dei, et non est duplex ex alio nisi quod iste terminus ‘hec res’ potest teneri pro essentia uel pro persona. Eadem ratione hec duplex ‘deus non generat’, cum iste terminus ‘deus’ pro essentia possit teneri uel pro persona. Set quod sit prima duplex sic probatur: ‘hec res est genita’ demonstrato filio dei — hec non est dubia, quia humana essentia est genita. Similiter hec res non est genita, quia diuina essentia non est genita. Ergo hec res non est genita, ergo non hec res est genita. Set hec est uera ‘hec res est genita’ et hec ‘non hec res est genita’, ergo ibi est multiplicitas. Et ita hec est duplex ‘hec res est genita’, quod negatum est. — Dicit magister quod non est multiplex, set duas habet causas ueritatis, quod deo uolente plenius tractabitur cum agemus de homine sumpto. Similiter dicit de hac ‘hec res non est genita’, quia uera est ratione diuine essentiae. Nec ualet hec argumentatio: hec res non est genita, ergo non hec res est genita. Ita enim iudicat magister de hoc termino ‘hec res’ circa filium dei sicut de hoc termino ‘hoc coloratum’ circa Sortem. Instantia argumenti: hoc coloratum non erit tale, demonstrato Sorte qui erit niger et modo est albus et de cetero non erit tale, ergo non hoc coloratum erit tale. Quod prima sit uera — ‘hoc coloratum non erit tale’ — patet per hunc descensum ‘hoc album non erit tale’, duas enim habet causas ueritatis, quarum utraque negatur cum dicitur ‘non hoc coloratum erit tale.’” In a later version of his *Summa* (Av 8ra–rb, Pa 6rb), Geoffrey writes: “Videtur quod hec sit duplex ‘deus non generat’, quia potest fieri suppositio pro essentia uel pro persona, sicut hec est duplex ‘hec res est’ demonstrato filio dei, quia potest fieri suppositio pro essentia humana uel pro essentia diuina. — Dico: cum dicitur ‘hec res est’ demonstrato filio dei, non potest supponi nisi essentia humana uel persona, qua supposita supponitur persona et econuerso. Numquam enim demonstrato filio dei supponitur essentia diuina nec econuerso. Vnde <cum dicitur> ‘hec res est’ demonstrato filio dei, iste terminus ‘res’ non habet nisi unicum suppositionem, set circa filium dei potest demonstrare uel essentiam ipsius creatam uel incretam, quare supposita essentia humana non supponitur diuina nec econuerso. Set iste terminus ‘deus’ propter adiunctum non uariat significationem.”

⁸⁹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 67, quoted above in footnote 85.

1. The Son is begotten.
2. The human being is begotten.

Rather, we are dealing here with one general *dictum* that encompasses 1 and 2 in a disjunctive way and can be made true either by the Son (with respect to the divine nature) or by the human being. By the same token, there is no evidence for the claim that according to Langton “deus generat” is a *propositio duplex*.

Interestingly, in a purely trinitarian context, where Christology does not interfere, Langton explicitly couched the semantics of “res” in terms of common reference: “res” is in a general relation to the divine being and a person (“com-muniter se habet ad essentiam et personam”).⁹⁰ In this case, however, he seems to be considering a weaker claim that the supposition of “res” is variable across contexts (“hoc nomen ‘res’ in se habet et ex se quod modo supponat essentiam modo personam”), while in the case of “deus generat” and “haec res est genita” we are dealing with one particular context. Thus, I am leaving aside the complex discussion that surrounds this term.⁹¹

7.2. Caiaphas’s prophecy and *dictum commune*

Langton seems to be employing a similar strategy in other places as well. A good example is his analysis of Caiaphas’s prophecy (John 11, 50): “It is expedient for us that one man should die for the people, and that the whole nation perish not.” The problem is that the same utterance might be considered as stemming both from the Devil and from the Holy Spirit. Thus, one might be led to believe that the sentence is ambiguous, because it expresses two propositional contents with different origins:

1. *From the Devil*: One person must die to preserve Caiaphas’s land and people.
2. *From the Holy Spirit*: One person must die to redeem many.

Again, Langton explicitly denies this putative ambiguity. The sentence in question expresses a common, or general, propositional content (*dictum commune*) — namely, that one should die for many — which disjunctively encompasses more

⁹⁰Cf. STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 71–72; cf. also *ibidem*, p. 60: “hoc enim nomen ‘res’ commune est ad essentiam et personam.”

⁹¹The semantic difference between “res” and “ens” has been discussed by L. VALENTE, “Logique et théologie trinitaire,” p. 574–576.

specific contents like 1 and 2. The fact that contents 1 and 2 are more specific does not mean that the less specific general *dictum* expressed by Caiaphas's prophecy is *underspecified*. It is specific enough to be true.⁹²

Langton drives home the point, as usual, by invoking a secular example. Suppose that someone, say Archimedes, utters the sentence "homo currit" while having Plato in mind or, as Langton puts it, "he intends to say something true with regard to Plato." Now, as it happens, it is Socrates who is running, not Plato. Still, Archimedes's utterance is true in virtue of Socrates. The reason for this assessment is that the sentence "homo currit" expresses a general *dictum* that a human being is running (*hominem currere*). Langton even contends that Archimedes "says what he wants to say," since what Archimedes intends to convey is not so much that Plato is running as that some human being is running. The latter claim allows Langton to insist that Caiaphas understood what he said — namely, the general content (*dictum commune*) that one must die for many. The only thing that Caiaphas failed to grasp was which specific event would make this general *dictum* true.⁹³

A similar analysis in terms of *dictum commune* is applied to Jonah's prophecy as one of possible solutions. In this case, the disjunctive character is even more explicit since it is present in the suggested paraphrase. As Langton puts it, on this account, "Jonah asserted a common propositional content

⁹²STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 21c, 1.4, p. 432–433: "Responsio. Dictum commune dixit et tantum unum dixit et illud dixit quod significabatur propositione, scilicet quod unum expedit pro populo mori, set pro alio putabat dicere uerum, scilicet ne amitteret locum et gentem, et pro alio fuit uerum, scilicet pro redemptione multorum"; STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 21a, 2, p. 426: "Solutio. A spiritu sancto hoc dixit, licet mala intentione; dictum enim commune subfuit illi propositioni propter duplicem euentum: uera potuit esse, set pro quo euentu diceret Cayphas nesciuit. Istud ergo quid diceret fuit a spiritu sancto; pro quo euentu diceret, hoc fuit a diabolo."

⁹³STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 21c, 1.4, p. 432–433: "sicut ille qui dicit hominem currere, licet intelligat dicere uerum pro Sorte, et tamen sit uerum pro Platone, nichilominus tamen dicit uerum et dicit quod uult dicere, scilicet hoc dictum commune 'hominem currere'. Dicimus etiam quod Cayphas intellexit quid diceret et quid uellet dicere; uoluit enim dicere dictum commune 'unum hominem mori pro populo', set non intellexit pro quo euentu esset uerum, et ideo dixit auctoritas, ut dicit, quod prophetabat nesciens." Another version of this *quaestio* offers a more "pessimistic" diagnosis: Archimedes says something *false* even if his utterance expresses a truth, cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 21a, 2, p. 426: "sicut est si dicam 'homo currit': uerum est pro Sorte et ego dico pro Platone. Verum quidem subest uoci, set, quia pro alio euentu quam sit dico, dico falsum."

encompassing two events, which is equivalent to: Nineveh will be destroyed corporally or spiritually.”⁹⁴

8. GEOFFREY OF POITIERS ON “DEUS GENERAT” AND “HOMO SUPPONITUR”

The aim of this final section is to look at Stephen Langton’s ideas through the lens of one of his students. Geoffrey of Poitiers applied the distinction between ambiguity and generality, which he inherited from his master, even to some cases that had been construed by Langton in different terms (see below, section 8.4). The problematic sentence “homo supponitur” takes center stage here. One of the tasks is to check whether Geoffrey’s remarks shed light on Langton’s analogy between “deus generat” and “homo supponitur.” I should hasten to add that section 8 is slightly more technical and analytic due to the complexity involved.

In the question on God’s essential names — in an earlier version of his unedited *Summa*, probably from the 1210s⁹⁵ — Geoffrey summarizes Langton’s views on “deus generat” as follows:

Magister dicit quod iste terminus ‘deus’ supponit pro essentia ubicumque ponatur, set quandoque trahitur — non dico ‘restringitur’ — ad supponendum pro persona, quando scilicet circa suppositum datur intelligi notio. Et ibidem supponit tam pro essentia quam pro persona, sicuti iste terminus ‘homo’, cum dicitur “homo supponitur”, potest reddere locutionem ueram tam pro simplici suppositione quam pro personali.

Set nota quod cum dicitur “deus generat”, ‘deus’ supponit pro essentia et trahitur etiam ad supponendum pro patre, ita quod non pro alia persona. Vnde utraque istarum est uera “deus generat”, “deus non generat”. Affirmatiua est uera habito respectu ad personam, negatiua habito respectu ad essentiam, sicuti utraque istarum est uera — “homo supponitur”,⁹⁶ “homo non supponitur”, posito quod aliquis loquatur de homine indeterminate. “Homo supponitur” — hec est uera ratione simplicis suppositionis, similiter “homo non supponitur” ratione personalis suppositionis. Habet enim iste terminus ‘homo’ cum tali adiuncto

⁹⁴Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 22, 2, p. 435: “Rationibus hoc sic astruitur: aut Ionas dixit quoddam dictum commune conuertibile cum hoc ‘Niniue subuertetur corporaliter uel spiritualiter’, aut dictum condicionale, scilicet ‘Niniue subuertetur nisi peniteat’, aut dictum cathegorice [*sc.* propositionis] hoc ‘Niniue subuertetur corporaliter’. Si dictum commune: set ipse falsam causam intellexit, quia corporalem subuersionem, et nichilominus dixit uerum. Eadem ratione, si sciens et prudens dico falsum, ipsa tamen propositio significat uerum, ego dico uerum, sicut deus intellexit quoddam uerum uoce quam Ionas protulit. ... — Respondeo dupliciter. Primo sic: Ionas dixit uerum dictum commune complectens duos euentus, conuertibile cum hoc ‘Niniue subuerti corporaliter uel spiritaliter’.”

⁹⁵Cf. above, n. 12.

⁹⁶Ms. Kl has “supponit” here, but only in this single case. Bo, Br, Li, and To have “supponitur.”

suppositionem communem ad simplicem et ad personalem. Similiter, cum dicitur “deus generat”, ‘deus’ habet communem suppositionem ad essentiam et ad personam.⁹⁷

The first thing to notice is that, according to Geoffrey, Langton made a point of distinguishing the *trahere*-theory from the *restringere*-theory. As we saw, the *restringere*-theory was attributed to Praepositinus.⁹⁸ Second, the *trahere*-theory is understood in the sense of extending or amplifying, just like in the relevant passages of Langton’s *Summa* and in question 2d (where, however, the *trahere* terminology was not used). Third, we learn from the second paragraph that, according to Geoffrey, the additional element in the common supposition of “deus” in “deus generat” is not “any person” but a specific person — namely, the Father. There are two possibilities here: either this is the way he understood Langton’s *Summa* (as we saw, he would be justified in this reading) or in the second paragraph he is starting to put forward his own view.

Moreover, a marginal gloss in one of the manuscripts indirectly confirms the above analysis of “deus generat” as a true disjunction as opposed to a *propositio duplex*. With reference to “homo supponitur,” the unidentified reader notes: “Non dico ‘est multiplex’, set ‘habet duas causas ueritatis’.”⁹⁹

Let us then turn to Geoffrey’s own account of “homo supponitur.” In order to bring some order to the discussion, it is necessary to distinguish three types of scenario that Geoffrey seems to have in mind when he appeals to this semantic example in his *Summa*. These scenarios are specified in terms of the number of contexts of utterance, in terms of the number of speakers, in terms of what and how they utter, and in terms of how the sentence “homo supponitur” relates to the utterances:

1. The first scenario has one context in which one speaker, Plato, says something in the mode of simple supposition (e.g., “homo est dignissima creaturarum”).
 - “Homo supponitur” relates to the object of Plato’s utterance.

⁹⁷ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra–rb (Bo 5ra–rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra). The last sentences are copied almost verbatim from Langton’s question 8. Ms. Li even reads “habet *quandam* communem suppositionem” like in Langton’s *Summa*.

⁹⁸ Cf. above, n. 27.

⁹⁹ This comment (found in ms. Kl, in the left margin of folio 6ra) is meant to supplement Geoffrey’s text, as shown by the addition of “nam” at the end; let me put it in the intended spot by means of square brackets: “iste terminus ‘homo’, cum dicitur ‘homo supponitur’, [non dico est multiplex, set habet duas causas ueritatis, nam] potest reddere locutionem ueram tam pro simplici suppositione quam pro personali.” Cf. also below, section 8.3.

2. The second scenario has one context with two speakers: (i) Socrates says something in the mode of personal supposition (e.g., “Socrates est”), and (ii) Plato says something in simple supposition (e.g., “homo est dignissima creaturarum”).
 - “Homo supponitur” relates jointly to the object of Socrates’s utterance and to the object of Plato’s utterance.
3. The third scenario has at least two separate contexts. In the first context Socrates says something in personal supposition (e.g., “Socrates est”), in the second Plato utters something with simple supposition (e.g., “homo est dignissima creaturarum”).
 - “Homo supponitur” can relate either to the object of Socrates’s utterance or to the object of Plato’s utterance.

In sections 8.1–8.3, these scenarios will be assigned to five excerpts from Geoffrey’s *Summa*. The person who asserts or assesses “homo supponitur” will always be called Archimedes.

8.1. First scenario: one context, one speaker

speaker	statement	supposition	truthmaker
Plato	homo est dignissima creaturarum	simple	HUMAN BEING
Archimedes	homo supponitur	common	HUMAN BEING
Archimedes	homo non supponitur	common	Socrates, Alcibiades, etc. ¹⁰⁰

Table 1. Geoffrey of Poitiers’s first scenario
Archimedes is the person who asserts or assesses “homo supponitur”

The scenario specified in Table 1 seems to fit the above-quoted passage from Geoffrey’s question on essential names:

[Fragment 1] utraque istarum est uera — “homo supponitur”, “homo non supponitur”, posito quod aliquis loquatur de homine indeterminate. “Homo supponitur” — hec est uera ratione simplicis suppositionis, similiter “homo non supponitur” ratione personalis suppositionis. Habet enim iste terminus ‘homo’ cum tali adiuncto suppositionem communem ad simplicem et ad personalem.¹⁰¹

¹⁰⁰ See the explanation below.

¹⁰¹ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra–rb (Bo 5rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra).

Although Fragment 1 lends itself to diverse interpretations, I propose that we consider the semantic statement “homo supponitur” in relation to a context in which someone (Plato) says something in the object language. The point is that Plato talks about HUMAN BEING (“aliquis loquitur de homine indeterminate”) by saying something different from “homo supponitur”: Table 1 assumes, for uniformity, that Plato utters “homo est dignissima creaturarum.”¹⁰² In other words, let us set aside the reading on which Geoffrey’s “aliquis” refers to the person who asserts “homo supponitur” (Archimedes).

According to Table 1, Archimedes’s statement “homo supponitur” inherits its supposition — both its type and its content — from Plato’s utterance. Thus, it is the case both that (1) “homo” in “homo supponitur” has simple supposition (namely, it refers to HUMAN BEING as such) and that (2) HUMAN BEING makes “homo supponitur” true, because Plato talks about HUMAN BEING in our context.

And yet, somewhat paradoxically, the “homo” in “homo supponitur” must also retain its personal supposition alongside the simple one. To see this, recall from section 6 that “homo supponitur” and “homo non supponitur” must have the same supposition, just like “deus generat” and “deus non generat.” But as we shall see in a moment, “homo non supponitur” has personal supposition in our context. If so, personal supposition must also linger in “homo supponitur.” On the other hand, “homo supponitur” has simple supposition, so — by the same token — “homo” in “homo non supponitur” must also have simple supposition apart from the personal one. Of course, the only way to reconcile these postulates is to claim that “homo” has common — simple and personal — supposition both in “homo supponitur” and in “homo non supponitur.” As we saw in section 6, this is the root of the analogy between the latter pair of semantic statements and the corresponding pair of trinitarian theses — “deus est generat” and “deus non generat.”

But why does “homo non supponitur” have personal supposition in our context? Both Langton and Geoffrey take it for granted that “homo non supponitur” is true, at least in a scenario like the one specified in Table 1 (“posito quod aliquis loquitur de homine indeterminate”). But in our context, “homo non supponitur” is true only when two conditions are met: (1) the subject term of “homo non supponitur” refers to some particular human being, and (2) this human being is not the object of Plato’s utterance “homo est dignissima creaturarum.” In other words, if “homo non supponitur” is true, “homo” in “homo non supponitur” must have personal supposition. This is what Geoffrey means when he says

¹⁰² Alternatively, we may just suppose that Plato said something using the term “homo” without having any particular human being in mind. Or at least Plato’s utterance must not *per se* (by purely linguistic means) reveal the identity of any particular human being.

that “homo non supponitur” is true with regard to personal supposition (*ratione personalis suppositionis*).

By way of illustration, let us take an arbitrary human being, call him Socrates, and assume that “homo non supponitur” is about Socrates. Clearly, in our context it is true that Socrates is not supposed (*Socrates non supponitur*), since Plato is not talking about Socrates. Thus, on the assumption that “homo” personally stands for Socrates, Socrates makes “homo non supponitur” true.

By contrast, even though Socrates is somehow included in the common supposition of “homo supponitur,” he is not the actual truthmaker of “homo supponitur.” “Homo supponitur” is made true by HUMAN BEING.

8.2. Second scenario: one context, two speakers

speaker	statement	supposition	truth value
Socrates	Socrates est	personal	(irrelevant)
Plato	homo est dignissima creaturarum	simple	(irrelevant)
Archimedes	homo supponitur a Socrate	personal	true
Archimedes	homo supponitur a Platone	simple	true
Archimedes	aliquis homo supponitur ab istis ¹⁰³	personal	false!
Archimedes	aliqui homines supponuntur ab istis	personal	false!
Archimedes	homo supponitur ab istis	common	true?
Archimedes	homo supponitur	common	true

Table 2. Geoffrey of Poitiers’s second scenario

Table 2 is designed to represent the use of “homo supponitur” in two versions of Geoffrey’s question on the term “principium”:

[Fragment 2]	[Fragment 3]
Item, pater est principium spiritus sancti, ... filius est principium spiritus sancti, ergo sunt aliquod principium spiritus sancti uel aliqua principia ...	Et non ualet hec argumentatio: pater est principium spiritus sancti, filius est principium spiritus sancti, ergo sunt aliquod principium uel aliqua principia.

¹⁰³“Ab istis,” i.e., both by Socrates and by Plato (jointly).

<p>Et instamus argumento hoc modo: ponatur quod aliquis dicat “homo est dignissima creaturarum” et alius dicat “Sortes est”. Homo supponitur ab isto, homo supponitur ab illo, ergo aliquis homo supponitur ab istis, uel aliqui homines; quorum utrumque falsum est.¹⁰⁴</p>	<p>Instantia: homo supponitur a Sorte, homo supponitur a Platone. Vnus dicit “Sortes est”, et alius dicit “homo est”,¹⁰⁵ ergo aliquis homo supponitur a Sorte et a Platone uel aliqui homines.¹⁰⁶</p>
---	---

The sentence “aliquis homo supponitur ab istis” is false because, according to Table 2, Socrates speaks of a particular human being (Socrates), while Plato talks about HUMAN BEING, so they do not refer to the same human being. By contrast, “homo supponitur ab istis” might be deemed true since both Socrates and Plato appeal to the same signification of “homo” albeit in different supposition modes.

Arguably, Archimedes’s statement “homo supponitur” is also true with regard to this context. It is made true both by the object of Socrates’s utterance and by the object of Plato’s utterance. What, then, is the supposition of “homo” in “homo supponitur” given that Archimedes’s statement is meant to relate to *both* utterances? We might imagine Geoffrey saying that Archimedes’s “homo” has a common supposition, since it refers both personally to the object of Socrates’s utterance and simply to the object of Plato’s utterance. Both components of the common supposition of “homo supponitur” are inherited, so to speak, from the sentences uttered by Socrates and Plato.

Is “homo supponitur” in this scenario analogous to “deus generat”? Perhaps. If so, then the object of Socrates’s utterance (Socrates) would be the counterpart of the divine being, and the object of Plato’s utterance (HUMAN BEING) would correspond to the Father (or “any person”). Of course, the analogy would only be partial, because “deus generat” is made true only by the Father, not by the divine being, whereas “homo supponitur” in the context specified by Table 2 is made true both by the object of Socrates’s utterance and by the object of Plato’s utterance. Another problem with the analogy would be that in Langton the verb “supponitur” was said to amplify the supposition of “homo,” so that “homo” not only referred to particular humans but also to HUMAN BEING as

¹⁰⁴ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, K1 19va (Bo 18rb, Br 17vb, Li 13vb, To 25vb). This earlier version of the question is also copied in the margins of folio 19 of ms. Pa.

¹⁰⁵ In the left column of the table we have “homo est dignissima creaturarum.” I will leave aside this difference here, assuming that both are cases of simple supposition in a broad sense. Or perhaps the text in the right column should be emended.

¹⁰⁶ GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Pa 19vb (Av 24vb).

such. In the present case, the simple and personal suppositions of “homo” in “homo supponitur” seem more symmetrical.

8.3. Third scenario: two contexts, two speakers

context	speaker	statement	supposition	<i>suppositum</i>	truth value
S	Socrates	Socrates est	personal	Socrates	(irrelevant)
P	Plato	homo est dignissima creaturarum	simple	HUMAN BEING	(irrelevant)
A→S	Archimedes	Socrates supponitur	personal	Socrates	true
A→S	Archimedes	homo supponitur	personal	Socrates	true
A→P	Archimedes	Socrates supponitur	personal	Socrates	false!
A→P	Archimedes	homo supponitur	simple ¹⁰⁷	HUMAN BEING	true
A→{S,P}	Archimedes	homo supponitur	common?	Socrates, HUMAN	true

Table 3. Geoffrey’s third scenario

“A” is an Archimedean point outside of S and P at which Archimedes asserts or assesses “homo supponitur.” “A→S” means that Archimedes relates “homo supponitur” to S. If what Archimedes is doing is *asserting* “homo supponitur,” then “A→{S,P}” means that he relates “homo supponitur” to S and P in a disjunctive or indefinite way. If Archimedes *assesses* “homo supponitur,” then “A→{S,P}” means that Archimedes has two possibilities: he can relate “homo supponitur” to S and he can relate it to P.

Consider an excerpt from Geoffrey’s question on the essential names, which was quoted at the beginning of this section and belongs to Geoffrey’s summary of Langton’s views:

[Fragment 4] iste terminus ‘homo’ cum dicitur “homo supponitur” potest reddere locutionem ueram tam pro simplici suppositione quam pro personali.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Geoffrey seems to rule out the possibility that “homo supponitur” could be taken in personal supposition in relation to P. He assumes that the proper referential interpretation is determined by the mode of supposition in Plato’s utterance (or by the principle of charity), see Fragment 5.

¹⁰⁸ Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 6ra (Bo 5ra–rb, Br 5vb, Li 4vb, To 7ra).

This statement is extremely succinct (like in Langton), but it seems that the author might be envisioning scenario 3. There is, however, a text that fits Table 3 more explicitly. It is found at the beginning of the same version of Geoffrey's *Summa*, where he discusses the predicate "sunt unus aeternus" ("are one eternal", where the point is that "one" and "eternal" are masculine). Fragment 5 is crucial for my primary purpose, because it both employs the analogy with "homo supponitur" and constitutes an indirect argument for the claim that "deus generat" was not ambiguous (*duplex*) to Langton's mind:

[Fragment 5] Solutio. Dicunt magistri nostri quod masculinum ponitur pro neutro, sicut cum dicitur "unus patri cum filio", 'unus' ponitur pro 'unum', et generaliter ponunt regulam quod ubicumque substantiatur masculinum pro essentia, ponitur masculinum pro neutro.

Nos dicimus quod sine aliqua distinctione hec est uera "pater et filius et spiritus sanctus sunt unus eternus", quia cum tali adiuncto potest teneri pro essentia uel pro persona indifferenter, et tantum pro illo tenebitur pro quo locutio erit uera. Vnde non dicimus quod hec sit duplex "pater et filius et spiritus sanctus sunt unus eternus", set habet duas causas ueritatis, quia cum significet tantum essentiam hec dictio 'eternus', ita quod non connotet aliquem intellectum de distinctione, bene potest supponere pro essentia; et cum sit masculini generis, quantum ad accidens bene potest supponere pro persona. Et ita, cum utrolibet modo possit reddere locutionem ueram, tantum hec erit uera "pater et filius et spiritus sanctus sunt unus eternus," quia non poterit teneri ibi nisi pro illo pro quo locutio erit uera.¹⁰⁹ Vnde non est duplex.

¹⁰⁹There are at least three ways of understanding this statement. (1) "Tantum hec erit uera" could mean that only this affirmative statement ("...sunt unus eternus," where "eternus" refers to the divine being) is true, presumably in contrast to its negative counterpart ("non ... sunt unus eternus"), which might be wrongly regarded as true on the grounds that "eternus" could refer to a person. Recall that a situation in which both an affirmation and the corresponding propositional negation are true is a criterion for ambiguity. (2) Geoffrey could be contrasting the true assertion "...sunt unus eternus," in which the predicate term refers to the divine being, with an affirmative statement in which the same or similar predicate term is taken to refer to a person instead of the divine being. (3) Geoffrey could be saying that this sentence ("...sunt unus eternus") is *only true*, in contrast to being both true and false. Being true and false at the same time is a symptom of ambiguity. But then a more appropriate word order would be "hec erit tantum uera," like in the following paragraph: "hec est tantum uera 'homo supponitur'."

Simile est cum dicitur “homo supponitur”. Hec enim habet duas causas ueritatis. Si enim aliquis dicat “Sortes est”,¹¹⁰ iste terminus ‘homo’¹¹¹ supponit tantum pro Sorte. Similiter, si aliquis dicat tantum “homo est dignissima creaturarum”, et non fiat sermo de aliquo homine¹¹², hec est tantum uera “homo supponitur”.¹¹³

In the last paragraph, Geoffrey asks us to imagine two separate situations (contexts of utterance) S and P, and “homo supponitur” is considered from an Archimedean point outside of S and P. In other words, this time we are not saying that “homo” in “homo supponitur” actually refers both to Socrates and to HUMAN BEING. Rather, the point is that the sentence-type “homo supponitur” is both *capable* of being about Socrates and *capable* of being about HUMAN BEING, depending on the context to which it is related.

The last sentence of Fragment 5 calls for some explanation. According to Table 3, Geoffrey’s diagnosis regarding context P (“hec est tantum uera ‘homo supponitur’”) could be understood as follows: in relation to context P, in which Plato utters “homo est dignissima creaturarum,” Archimedes is only entitled to say that the object of discourse is HUMAN BEING. In particular, Archimedes is in no position to hold that Socrates is the object of discourse in P. Accordingly, Geoffrey could contend that “hec est tantum uera ‘homo supponitur’” — that is, the only true statement is “HUMAN BEING is the object of discourse.” On this construal, “homo supponitur” is implicitly contrasted with “Socrates supponitur,” which was true in context S.¹¹⁴ On an alternative reading, which better matches the word order, “hec est tantum uera ‘homo supponitur’” says that the

¹¹⁰This reading, i.e., si enim aliquis dicat “Sortes est”, iste terminus ‘homo’ supponit tantum pro Sorte, is preserved in the original version of the Bologna manuscript (Bo 1va). Subsequently, someone inserted {homo} between the lines in the same manuscript to the effect: si enim aliquis dicat “Sortes est *homo*”, iste terminus ‘homo’ supponit tantum pro Sorte. We find the latter variant in the Brugge manuscript (Br 2ra). By contrast, mss. Klosterneuburg (Kl 2va) and Toledo (To 1vb) have: si enim aliquis *homo* dicit “Sortes est”, iste terminus ‘homo’ supponit tantum pro Sorte. The Paris codex (Li 2rb) reads: si enim aliquis *homo* dicat “Sortes est *homo*”, li ‘homo’ supponit tantum pro Sorte. In my view, in all these cases the additional *homo* is a mistake. Presumably, someone thought that {iste terminus ‘homo’} lacks reference and added {homo} in the margin or between the lines (like in the Bologna manuscript). But Geoffrey’s point had been that {iste terminus ‘homo’} refers to {homo} in {“homo supponitur”} in the previous sentence. Kl and To put the spare {homo} after {aliquis}, where it makes slightly more sense. Unnervingly, Li has {homo} in both places. Cf. Fragments 2–3, where we have “Sortes est”. Only Br and Li have “Sortes est homo” there.

¹¹¹On my reading, ‘homo’ = the subject term in “homo supponitur.”

¹¹²Mss. Li, Kl, and To have de aliquo homine *alio*. Ms. Bo also has de aliquo homine *alio*, but *alio* has been deleted by a reader. Ms. Br has de aliquo *alio* homine. Again, I suspect *alio* is an interpolation from the margin.

¹¹³Cf. GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Kl 2rb–va (Bo 1va, Br 2ra, Li 2rb, To 1va–vb).

¹¹⁴In contrast to P, context S renders both sentences true: “homo supponitur” and “Socrates supponitur.”

sentence “homo supponitur” uttered in context P is *only true* (i.e., simply true), in contrast to being both true and false. Being true and false at the same time would be a symptom of ambiguity.¹¹⁵

Either way, the upshot is that with respect to a given context S or P “homo supponitur” has a single, non-common supposition, but in isolation from S and P it might be said to have a double supposition in the sense that the sentence-type “homo supponitur” can equally relate either to the object of Socrates’s utterance in S (i.e., to Socrates) or to the object of Plato’s utterance in P (i.e., to HUMAN BEING). Still, Geoffrey is silent about common supposition here. He only assigns referents of “homo” in relation to single contexts S or P.

Someone willing to ascribe common supposition to “homo supponitur” in this scenario might point out that, according to Geoffrey, both the object of Socrates’s utterance in S and the object of Plato’s utterance in P are potential truthmakers of “homo supponitur.” This is why he says that “homo supponitur” has two *causas veritatis*. But the set of potential *causae veritatis* should perhaps form a subset of the set of referents of the subject term (or be identical with this set). If so, Geoffrey might as well admit that from the perspective of the Archimedean point A the two relevant truthmakers are at the same time two *supposita* of “homo” in “homo supponitur,” even though each of them is the exclusive referent of “homo” in one of the contexts: Socrates is the unique referent in context S, and HUMAN BEING is the unique referent in context P.

8.4. “Unus aeternus”: ambiguity vs two potential truthmakers

Regardless of the manner in which we flesh out the semantic model in Fragment 5, it is clear that Geoffrey postulates a disjunctive or general analysis both in the case of “homo supponitur” and in the case of “pater et filius et spiritus sanctus sunt unus aeternus.” In both cases, the key idea is that there are two potential truthmakers, which translate into disjunctive truth conditions:

1. “Homo supponitur” is true when either (a) “homo” in “homo supponitur” supposits for the object of Plato’s utterance in context P or (b) “homo” in “homo supponitur” supposits for the object of Socrates’s utterance in context S.

¹¹⁵ On yet another interpretation, “hec est tantum uera ‘homo supponitur’” would mean that “homo supponitur” is true in contrast to its negative counterpart “non homo supponitur.” Geoffrey’s point would be that the propositional negation “non homo supponitur” might be wrongly regarded as true on the grounds that “homo” fails to refer to any particular human being in context P. Again, a situation in which both the affirmation and the negation are true would be a symptom of ambiguity. Cf. above, n. 109, for similar troubles with Geoffrey’s assessment of “...sunt unus eternus,” where, however, we had “tantum hec est uera” instead of “hec est tantum uera.” This is a vexed issue, given that inversion is a common copy error.

2. “Pater et filius et spiritus sanctus sunt unus aeternus” is true when either
 (a) the three persons are one eternal being or (b) three persons are one eternal person.

One can immediately see that the analogy goes only so far, because in the theological case it is *a priori* clear that condition (b) cannot be satisfied. So, the only way for “pater et filius et spiritus sanctus sunt unus aeternus” to be true is for it to be true in virtue of (a).

The key point here is, as Geoffrey emphasizes, that the sentence is not ambiguous (*duplex*). The term “aeternus” can be taken to stand either for the divine being or for a person (“potest teneri pro essentia uel pro persona indifferenter”).¹¹⁶ This disjunctive or general reference does not lead to ambiguity (“sine aliqua distinctione est hec uera,” “non est duplex, immo simpliciter uera”). Ambiguity — the property of being a *propositio duplex* — is clearly contrasted with having two potential truthmakers (“non dicimus quod hec sit duplex ... set habet duas causas ueritatis”). In other words, the sentence in question expresses only one disjunctive or general propositional content that has two potential sources of truth. We may call it a *dictum commune*, following Langton’s account of Caiaphas’s and Jonah’s prophecy (section 7.2). Of course, in the present case, one of the theoretical truthmakers will never actually generate a true statement. What Geoffrey seems to have in mind, then, is that “aeternus” in the sentence in question has two *referents* and that the truth of the whole disjunctive sentence requires that at least one of those referents should make its own disjunct true.

Geoffrey obfuscates this point to some extent by overdoing his analysis in terms of the exegetical principle of charity: he argues that the correct reference of “aeternus” is determined in a top-down manner by the truth of the whole sentence (“tantum pro illo tenebitur pro quo locutio erit uera”). Once we know that the sentence is true, we can conclude — according to the principle of charity — that “aeternus” must supposit for the divine being.¹¹⁷ This approach, however, seems to be at odds with the account in terms of a disjunctive or general propositional content that has two equally legitimate referents but happens to be true in virtue of one of them.

Nevertheless, the important observation here is that the situation described above might well be applied to our initial case of “deus generat.” Langton’s

¹¹⁶“Indifferenter” might go either with the whole disjunction or just with “ponitur pro persona.” On the first reading, the sentence means that “aeternus” could stand *equally* — *without distinction* — either for the divine being or for a person. On the second construal, the point is that the term “aeternus” can stand either for the divine being or *indefinitely* for a person, i.e., for any person (*pro qualibet persona*).

¹¹⁷A similar method of determining the correct *type* of supposition was later favored by some logicians (e.g., Paul of Venice), cf. C. DUTILH NOVAES, “Supposition Theory,” p. 1234b–1235a.

idea could be expressed in Geoffrey's terms as follows: "deus" in "deus generat" stands — without distinction — either for the divine being or for a person. We might also add that "deus generat" has two potential truthmakers (*causae veritatis*), but only in the sense explained above; that is, "deus" has two referents — the divine being and the Father — such that: (a) both are involved in the disjunctive truth condition of "deus generat" and (b) one of them happens to be the actual source of truth (i.e., the Father). Alternatively, the referents are the divine being and "any person," while the Father only counts as the actual truthmaker.

CONCLUDING REMARKS

If the above analysis has been on the right track, then Stephen Langton's notion of common supposition from the *Summa* does not involve ambiguity (*duplicitas*, *multiplicitas*) but should be explained in terms of generalized or disjunctive truth conditions. This means that a sentence like "deus generat" is true even if just one of the *supposita* of the subject term renders the sentence true. Accordingly, we are in no position to claim that on Langton's model "deus generat" is true with regard to a divine person but *false* with regard to the divine being. The sentence is simply true, just because one of the elements of the common supposition (namely, a person) happens to satisfy the predicate. As we just saw, some aspects of Langton's views were developed by Geoffrey of Poitiers, whose *Summa* throws light on several tricky issues, including the analogy between "deus generat" and "homo supponitur."

One of Langton's contemporaries, Peter Capuano († 1214), reports four different theories of the supposition of "deus" in "deus generat."¹¹⁸ Three of them might be associated, at first glance at least, with some passage from the writings attributed to Langton. If the "disjunctive" interpretation of Langton's notion of common supposition is correct, it might perhaps be equated with the fourth theory of "deus generat" mentioned by Peter.¹¹⁹ This theory certainly dovetails with Geoffrey's account of Langton's view.

It is worth noting that some dialecticians used disjunctive analysis to account for the generalized personal supposition, standardly called "determinate," which occurs in the case of sentences like "homo currit." The idea here is similar to what

¹¹⁸ Cf. PETER CAPUANO, *Summa theologiae*, I, q. 2, 4, ed. C. Pioppi, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella 'Summa Theologiae' di Pietro Capuano: Edizione critica delle quaestiones I–XXIV*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2004, p. 113–117.

¹¹⁹ Cf. PETER CAPUANO, *Summa*, I, q. 2, 4, p. 117: "Quarti dicunt quod hoc nomen 'Deus', ubicumque ponatur, supponit essentiam; ampliatur tamen eius suppositio quandoque ex verbo cui adiungitur ad supponendum pro illa persona determinate cui res verbi convenit; ut cum dicitur: 'Deus genuit', sensus est: 'essentia vel Pater genuit'; et de aliis huiusmodi iudicatur in hunc modum."

Langton had in mind in the case of “deus generat”: “homo” stands for many humans *sub disiunctione*, so that the sentence “homo currit” is true if at least one singular sentence of the form “Socrates currit” is true, where Socrates is one of the disjunctive *supposita*.¹²⁰ Remarkably, Langton himself uses the phrase “sub disiunctione” to account for the common signification of the verb “est” encompassing both the uncreated and created being (“illud commune quasi sub disiunctione significat duas speciales”).¹²¹ It is also worth mentioning that the underlying tension between the disjunctive analysis and ambiguity in the case of “deus generat” would have its counterparts in logic; for instance, sentences like “a white thing was black” were standardly interpreted as unambiguous disjunctions in which “white thing” underwent ampliation (“either what is white was black or what was white was black”), whereas Ockham regarded them as ambiguous.¹²²

One potential problem with Langton’s notion of common supposition is that he elsewhere endorses the principle according to which suppositing for the divine being rules out standing for a person and vice versa.¹²³ Although this certainly poses a threat to the idea of internal consistency of Langton’s oeuvre, it does not directly undermine the above interpretation. Besides, the rule seems to exclude suppositing jointly for the divine being and for a *specific* person, so Langton’s account is invulnerable insofar as the common supposition was meant to encompass the divine being and “any person” (*quamlibet personam*).¹²⁴

¹²⁰ Cf., e.g., ROGER BACON, *Summulae dialectices*, II, 499, ed. A. de Libera, “Les ‘Summulae dialectices’ de Roger Bacon: I. *De termino*. II. *De enuntiatione*,” *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 53 (1986), p. 264: “Quod ad determinatam suppositionem duae condiciones exiguntur, scilicet, quod terminus supponens sit communis, et quod stet pro aliquibus sub disiunctione unius ad aliud, et ita, quod ad sui veritatem exigit solum unicam singularem veram.” Cf. also E.J. ASHWORTH, “Terminist Logic,” p. 156; C. KAHN, “Supposition and Properties of Terms,” p. 230–231; W. WCIÓRKA, “Wczesna teoria supozycji,” p. 455, 459.

¹²¹ Cf. STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 8, 6, p. 280.

¹²² Cf. C. KAHN, “Supposition and Properties of Terms,” p. 234–235.

¹²³ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Summa*, p. 74: “Persona est essentia ita quod non ea supposita supponatur essentia et e converso”; IDEM, *Commentarius in I Sententiarum*, dist. 34, p. 45: “Et nota, quod, licet persona sit essentia, non tamen supposita persona supponitur essentia vel e converso”; IDEM, *Quaestiones*, I, q. 1, 9, p. 239. Cf. also L. VALENTE, *Logique et théologie*, p. 349.

¹²⁴ Cf., e.g., STEPHEN LANGTON, *Quaestiones*, I, q. 5, 1, p. 263: “sicut ‘essentia est pater’, non tamen supposita essentia supponitur pater uel filius”; GEOFFREY OF POITIERS, *Summa*, I, Pa 6va (Av 8va): “Ad secundo obiectum dicimus quod licet hec argumentatio teneat in naturalibus ‘hec res est illa, ergo hac re supposita supponitur illa’, non tenet in theologicis duplici de causa: quia persona naturalis committitur se sue essentie, quia in naturalibus una essentia est unica persona, ut essentia que est Sortis est unica persona, set essentia diuina est plurium personarum quelibet, et propter hoc necesse est quod supposita essentia non supponatur aliqua persona. Nulli enim persone conuenit quod conuenit essentie nature, scilicet esse tres personas uel esse trium personarum quamlibet. Si autem uellet dicere quod aliqua essentia, scilicet aliquis homo, est plures

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources

- ALAN OF LILLE, *Summa 'Quoniam homines'*, ed. P. Glorieux, "La somme 'Quoniam homines' d'Alain de Lille," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 20 (1953), p. 113–364.
- ANONYMOUS, *Summule antiquorum*, ed. L.M. De Rijk, "On the Genuine Text of Peter of Spain's 'Summule logicales': I. General Problems Concerning Possible Interpolations in the Manuscripts," *Vivarium*, vol. 6 (1968), p. 1–34.
- GEOFFREY OF POITIERS, *Summa 'Ego novissimus'*, ms. Avranches, Bibliothèque municipale 121 (=Av); ms. Bologna, Biblioteca Comunale dell'Archiginnasio, A 1036 (=Bo); ms. Brugge, Hoofdbibliotheek Biekorf (Stadsbibliotheek), 220 (=Br); ms. Klosterneuburg, Augustiner-Chorherrenstift, 299 (=Kl); ms. Paris, BnF, lat. 3143 (=Li); ms. Paris, BnF, lat. 15747 (=Pa); ms. Toledo, Biblioteca Capitular, 17-5 (=To).
- LAMBERT [of Auxerre?], *Logica (Summa Lamberti)*, ed. F. Alessio, Firenze: La Nuova Italia, 1971.
- PETER CAPUANO, *Summa theologiae*, I, ed. C. Pioppi, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella 'Summa Theologiae' di Pietro Capuano: Edizione critica delle quaestiones I–XXIV*, Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2004.
- PETER LOMBARD, *Sententiae in IV libris distinctae*, ed. I. Brady, vol. 1, Grottaferrata: Editiones Collegii S. Bonaventurae, 1971.
- PETER OF SPAIN, *Tractatus*, ed. L.M. de Rijk, Assen: Van Gorcum, 1972.
- PRAEPOSITINUS OF CREMONA, *Summa 'Qui producit ventos'*, ed. G. Angelini, *L'ortodossia e la grammatica: Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia Trinitaria di Praepositino*, Roma: Università Gregoriana, 1972, p. 191–303.
- ROGER BACON, *Summulae dialectices*, ed. A. de Libera, "Les 'Summulae dialectices' de Roger Bacon: I. *De termino*. II. *De enuntiatione*," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, vol. 53 (1986), p. 139–289.
- STEPHEN LANGTON, *Summa magistri Stephani*, ed. S. Ebbesen, L.B. Mortensen, "A Partial Edition of Stephen Langton's 'Summa' and 'Quaestiones' with Parallels from Andrew Sunesen's 'Hexaameron'," *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 49 (1985), p. 25–244.
- STEPHEN LANGTON, *Commentarius in Sententias*, ed. A.M. Landgraf, *Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Langton*, Münster i.W.: Aschendorff, 1952.
- STEPHEN LANGTON, *Quaestiones theologiae: Liber I*, ed. R. Quinto, M. Bieniak, (*Auctores Britannici Medii Aevii*, 22), Oxford: Oxford University Press, 2014.
- STEPHEN LANGTON, *Quaestiones theologiae: Liber II*, ed. W. Wciórka, in preparation.

personae, quia est archidiaconus, cantor, decanus, ex hoc sequeretur quod illo homine supposito non supponeretur aliqua illarum personarum."

- STEPHEN LANGTON, *Quaestiones theologiae: Liber III*, ed. M. Bieniak, A. Nannini, M. Trepczyński, W. Wciórka, in preparation (3 vols.).
- WILLIAM OF AUXERRE, *Summa aurea*, I, ed. J. Ribailier, Paris: CNRS Éditions, 1980.
- WILLIAM OF SHERWOOD, *Introductiones in logicam*, ed. H. Brands, C. Kahn, Hamburg: Felix Meiner, 1995.

Secondary Sources

- ASHWORTH, E.J., "Terminist Logic," *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, vol. 1, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 146–158.
- BALDWIN, J.W., *Masters, Princes, and Merchants: The Social Views of Peter the Chanter and His Circle*, Princeton: Princeton University Press, 1970.
- BROWN, S.F., "Medieval Supposition Theory in Its Theological Context," *Medieval Philosophy and Theology*, vol. 3 (1993), p. 121–157.
- BRUMBERG-CHAUMONT, J., "The Role of Discrete Terms in the Theory of the Properties of Terms," *Medieval Supposition Theory Revisited*, ed. E.P. Bos et al., Leiden: Brill, 2013 (also published as *Vivarium*, vol. 51), p. 169–204.
- Catalogue général des manuscrits latins*, ed. M.T. D'Alverny, vol. 4, Paris: Bibliothèque nationale, 1958.
- COLISH, M.L., "Scholastic Theology at Paris around 1200," *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, ed. S.E. Young, Leiden – Boston: Brill, 2011, p. 29–50.
- DE RIJK, L.M., *Logica modernorum*, vol. 1: *On the Twelfth Century Theories of Fallacy*, Assen: Van Gorcum, 1962; vol. 2.1: *The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen: Van Gorcum, 1967; vol. 2.2: *Texts and Indices*, Assen: Van Gorcum, 1967.
- DE RIJK, L.M., "On the Genuine Text of Peter of Spain's 'Summule logicales': I. General Problems Concerning Possible Interpolations in the Manuscripts," *Vivarium*, vol. 6 (1968), p. 1–34.
- DUTILH NOVAES, C., "Supposition Theory," *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, p. 1229–1236.
- EBBESSEN, S., "Early Supposition Theory (12th–13th cent.)," *Histoire Épistémologie Langage*, vol. 3 (1981), p. 35–48.
- EBBESSEN, S., "The Semantics of the Trinity according to Stephen Langton and Andrew Sunesen," *Gilbert de Poitiers et ses contemporains: Aux origines de la logica modernorum*, ed. J. Jolivet, A. de Libera, Napoli: Bibliopolis, 1987, p. 401–434.
- EBBESSEN, S., "Early Supposition Theory II," *Medieval Supposition Theory Revisited*, ed. E.P. Bos et al., Leiden: Brill, 2013 (also published as *Vivarium*, vol. 51), p. 60–78.
- "Gaufridus Pictaviensis," *Mirabile: Digital Archives for Medieval Culture*, <https://bit.ly/2XheQUk>.
- GLORIEUX, P., *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, vol. 1, Paris: Vrin, 1933.

- HÖDL, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt*, vol. 1, Münster: Aschendorff, 1960.
- KAHN, C., "Supposition and Properties of Terms," *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, ed. C. Dutilh Novaes, S. Read, Cambridge: Cambridge University Press, 2016, p. 220–244.
- LACKNER, F., HAIDINGER, A., HALTRICH, M., STIEGLE, M., *Katalog der Handschriften des Augustiner Chorherrenstiftes Klosterneuburg*, vol. 3: *Cod. 201–300*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2012, <https://bit.ly/2My6LHR>.
- LANDGRAF, A.M., *Introduction a l'histoire de la littérature théologique de la scolastique naissante*, transl. L.-B. Geiger, Paris: Vrin, 1973.
- MARTIN, C., "An Amputee Is Bipedal! The Role of the Categories in the Development of Abaelard's Theory of Possibility," *La tradition médiévale des Catégories (XII^e–XV^e siècles: Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6–10 Juin 2000))*, ed. J. Biard, I. Rosier-Catach, Louvain – Paris: Peeters, p. 225–242.
- QUINTO, R., *Doctor Nominatissimus: Stefano Langton († 1228) e la tradizione delle sue opere*, Münster i.W.: Aschendorff, 1994.
- QUINTO, R., "Stefano Langton e la teologia dei maestri secolari di Parigi tra XII e XIII secolo: *Status quaestionis* e prospettive di ricerca," *Archa Verbi*, vol. 5 (2008), p. 122–142.
- QUINTO, R., "Stephen Langton," *Medieval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard*, ed. P.W. Rosemann, vol. 2, Leiden: Brill, 2010, p. 35–78.
- QUINTO, R., "Stephen Langton," *Encyclopedia of Medieval Philosophy: Philosophy between 500 and 1500*, ed. H. Lagerlund, Dordrecht: Springer, 2011, p. 1215–1219.
- RECANATI, F., *Truth-Conditional Pragmatics*, Oxford: Clarendon Press, 2010.
- VALENTE, L., "'Talia sunt subiecta qualia praedicata permittunt': Le principe de l'approche contextuelle et sa genèse dans la théologie du XII^e siècle," *La tradition médiévale des Catégories (XII^e–XV^e siècles: Actes du XIII^e Symposium européen de logique et de sémantique médiévales (Avignon, 6–10 Juin 2000))*, ed. J. Biard, I. Rosier-Catach, Louvain – Paris: Peeters, 2003, p. 289–311.
- VALENTE, L., *Logique et théologie: Les écoles parisiennes entre 1150 et 1220*, Paris: Vrin, 2008.
- VALENTE, L., "Logique et théologie trinitaire chez Étienne Langton: *Res, ens, suppositio communis et propositio duplex*," *Étienne Langton, prédicateur, bibliste, théologien*, ed. L.-J. Bataillon et al., Turnhout: Brepols, 2010, p. 563–585.
- VALENTE, L., "La terminologia semantica nella teologia del XII secolo," *Medioevo e filosofia: Per Alfonso Maierù*, ed. M. Lenzi, C.A. Musatti, L. Valente, Roma: Viella, p. 87–107.
- VALENTE, L., "Supposition Theory and Porretan Theology: 'Summa Zwettlensis' and 'Dialogus Ratii et Everardi'," *Medieval Supposition Theory Revisited*, ed. E.P. Bos et al., Leiden: Brill, 2013 (also published as *Vivarium*, vol. 51), p. 119–144.

Vestigia, Imagines, Verba: Semiotics and Logic in Medieval Theological Texts (XIIth-XIVth Century), ed. C. Marmo, Turnhout: Brepols, 1997.

WCIÓRKA, W., "Wczesna teoria supozycji — problemy z zawężaniem odniesienia," *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, vol. 2/25 (2016), p. 451–462.

STEPHEN LANGTON ON COMMON SUPPOSITION

S U M M A R Y

This paper argues that the notion of the “common” supposition employed by Stephen Langton (fl. ca 1200, † 1228) does not involve ambiguity (*duplicitas*, *multiplicitas*) but should be explained in terms of generalized or disjunctive truth conditions. This means that a sentence such as “deus generat” (“God begets”) is true even if just one of the referents of the subject term has the property attributed by the predicate. The common supposition of “deus” in this context encompasses both the divine being (*essentia*) and a person, whereas the distinctive property attached by “generat” inheres only in the Father. And yet we are in no position to claim that on Langton’s model “deus generat” is true with regard to a divine person but *false* with regard to the divine being. The sentence “deus generat” is simply true, just because one of the elements of the common supposition happens to satisfy the predicate and make the sentence true. Some aspects of Langton’s views were developed by his student Geoffrey of Poitiers, whose unedited *Summa ‘Ego novissimus’* sheds light on several tricky points, including the analogy between “deus generat” and the semantic statement “homo supponitur,” which is said to involve both simple and personal supposition.

KEYWORDS (SŁOWA KLUCZE): Stephen Langton, Gaufridus Pictaviensis (Geoffrey of Poitiers, Galfryd z Poitiers), supposition theory (teoria supozycji), *restrictio*, *suppositio communis*, *suppositio simplex*, *suppositio personalis*, *suppositio naturalis*, *causa veritatis*, *propositio duplex*, *dictum commune*

Damian Mrugalski OP

Kolegium Filozoficzno-Teologiczne
Polskiej Prowincji Dominikanów, Kraków

ESCHATOLOGICZNA NIEPOZNAWALNOŚĆ ISTOTY BOGA: PRÓBA PRZEKROCZENIA METAFIZYKI ARYSTOTELESA W UJĘCIU GRZEGORZA Z NYSSY I TOMASZA Z AKWINU

I. NAKREŚLENIE PROBLEMU

W swej *Fizyce* Arystoteles stwierdza: „Nie będzie w żadnym wypadku zupełne to, co nie ma końca; a końcem jest granica (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος, τὸ δὲ τέλος πέρας)”¹. W greckiej wersji tego zdania mamy do czynienia z pewnego rodzaju grą słów, którą można by oddać również w następujący sposób: „nic nie jest doskonałe (τέλειον), co nie posiada doskonałości (τέλος)”, albo też „nic nie jest skończone (τέλειον), co nie posiada końca (τέλος)”. Grecki przymiotnik τέλειος znaczy bowiem: „całkowity”, „kompletny”, „spełniony”, „doskonały”, a w konsekwencji „dokończony” i „skończony”. Analogicznie, podobne znaczenia przyjmuje rzeczownik τέλος, czyli „cel”, „urzeczywistnienie”, „spełnienie”, „doskonałość”, a w konsekwencji „kres” i „koniec”². Według metafizyki Arystotelesa dana rzecz jest doskonała, a więc skończona, kiedy przeszła z możliwości do aktu. To, co w języku polskim nazywamy aktem lub urzeczywistnieniem, w języku greckim to ἐντελέχεια, czyli dojdzie do swego celu, końca lub

¹ ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14. Jeżeli nie podano inaczej, wszystkie polskie tłumaczenia tekstów źródłowych pochodzą z wydań zamieszczonych w bibliografii dołączonej do niniejszego artykułu.

²Zob. H.G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996, s. 1770; 1772–1773; Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 4, Warszawa: PWN, 1965, s. 296–297; 301–303.

do swej doskonałości³. Stąd też wynika wniosek, że to, co nie doszło do końca (τέλος), jest niedokończone, nieokreślone, niespełnione, a więc i niedoskonałe.

Ta żelazna logika — żeby nie powiedzieć tautologia — związana z etymologią słów τέλος i τέλειος doprowadza konsekwentnie do wniosku, że Bóg, o którym trudno by było twierdzić, że jest niedoskonały, nie może być nieskończony. Według Arystotelesa jest on czystym aktem, czyli doskonałym urzeczywistnieniem. Jest doskonale skończony, tak że nie ma w nim żadnego przechodzenia z możliwości do aktu⁴. Jest też doskonały w swym szczęściu, a więc doskonale zamknięty i skupiony w sobie samym. Jest samomyślącą się Myślą, która nie może myśleć zarówno o niczym, co jest „ponad” nią, gdyż nic doskonalszego od niej nie istnieje, jak i o niczym, co jest „pod” nią, gdyż myślenie o tym, co zmienne, sprawiałoby, że przechodziłby z możliwości do aktu, a więc byłby zmienny, niespełniony, a w konsekwencji niedoskonały⁵.

Takiej wizji Boga postanowili wydać walkę myśliciele chrześcijańscy, a nawet — nieco wcześniej — myśliciele żydowski pierwszych wieków po Chrystusie, którzy zachowując Arystotelesowski koncept transcendencji i niezmienności Boga, łączyli go z konceptem Bożej dobroci⁶. Bóg co prawda jest niezmienny

³ Teorię aktu i możliwości Arystoteles omawia w wielu miejscach swojej *Metafizyki*. W szczególności sposób jednakże zostaje jej poświęcona cała księga Θ. Choć na określenie aktu używa on tu terminu ἐνέργεια, wielokrotnie, niekiedy wręcz synonimicznie, posługuje się też wspomnianym wyżej terminem ἐντελέχεια, którego rdzeń związany jest ze słowem τέλος. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, IX, 1046a 34–35; IX, 1047a 30; IX, 1047b 1–2; IX, 1049a 5–6; IX, 1050a 22–23. Szerzej na ten temat zob. G. REALE, *La dottrina aristotelica della potenza e dell'atto e dell'entelechia nella «Metafisica»*, w: tenże, *Il concetto di «filosofia prima» e l'unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2009, s. 341–405.

⁴ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1071b 3 – 1072b 30.

⁵ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1074b 15 – 1075a 5. Choć w księdze Λ *Metafizyki*, gdzie zostaje omówione zagadnienie Pierwszego Nieruchomego Poruszyciela, Arystoteles nie mówi wprost, że Bóg jest skończony, lecz jedynie, że jest czystym aktem i samomyślącą się Myślą, to nieco wcześniej, w księdze K, stwierdza *explicite*, że nieskończoność nie może istnieć w akcie. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XI, 1066b 11–21: „Jest to oczywiste, że nieskończone (τὸ ἄπειρον) nie jest w akcie. Albowiem wtedy jakakolwiek jego część, wzięta osobno, będzie nieskończona, gdyż tym samym jest natura nieskończoności i nieskończone, jako że nieskończone ma być substancją, a nie tym, co przynależy podmiotowi. W ten sposób nieskończone będzie albo niepodzielne, albo podzielne w nieskończoność na części, jeśli jest podzielne. Lecz to samo może być po wielokroć nieskończone. Bo jak cząstka powietrza jest też powietrzem, tak i część nieskończonego — jeśli jest substancją i zasadą — będzie też nieskończone. I dlatego jest ono zarazem bez części i niepodzielne. Lecz niemożliwe, żeby takie było nieskończone w akcie, gdyż z konieczności musiałyby to być jakieś ile. A przeto nieskończoność przysługuje czemuś przy padłościowo. A jeśli tak, to już powiedzieliśmy, że nie może być samo nieskończone zasadą, ale zasadą będzie to, czemu przysługuje”.

⁶ Już w I w. po Chr. Filon Aleksandryjski potępia Arystotelesowski pogląd o wieczności świata i bezczynności (ἀπραξία) Boga, z konieczności wykluczający dobroć i opatrnościową aktywność Boga w świecie. Zob. PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, 7–10; LCL 226, 8–10:

i nie przechodzi z możności do aktu, lecz może być niezmiennie, a więc i nieskończenie udzielającym się Dobrem. Owo udzielanie się nie ma żadnego kresu czy granicy. Bóg może więc być doskonały i nieskończony zarazem. Nieskończony nie w sensie posiadania jakiegoś braku lub bycia niespełnionym, lecz z powodu nadmiaru Dobra, które udziela się w sposób nieskończony⁷. Patrystyczna refleksja nad nieskończonością Boga osiągnęła kulminację w twórczości Grzegorza z Nyssy, który większość swoich dzieł egzegetycznych zaprojektował w ten sposób, aby na kanwie tekstu biblijnego ukazać niekończącą się wędrówkę duszy człowieka w procesie poznawania i miłowania Boga. Ów proces nie może mieć końca nawet po śmierci człowieka, właśnie ze względu na nieskończoność Bożej istoty, której skończone stworzenie nigdy nie zdoła w zupełności ogarnąć.

Z taką wizją nie zgodziłby się Tomasz z Akwinu, który uważa, iż śmierć jest momentem kończącym proces wzrostu w miłowaniu i poznaniu Boga. Akwinata — choć arystotelik — uważa jednak, że Bóg w swej istocie i mocy jest nieskończony. Podobnie jak Grzegorz i inni ojcowie Kościoła, uważa również, że pełne poznanie istoty nieskończonego Boga przez skończony ludzki intelekt nie jest możliwe. Nawet jego doktryna dotycząca eschatologicznej *visio beatifica* nie zakłada takiego poznania ze strony zbawionych. Stopień poznania istoty Boga przez człowieka uzależniony jest jednak od jego zasług zdobytych na ziemi.

Niniejszy artykuł ma za cel ukazanie podobieństw i różnic dotyczących eschatologicznej niepoznawalności Boga, które zawierają doktryny Grzegorza z Nyssy i Tomasza z Akwinu, a tym samym mniej lub bardziej udanych prób przekroczenia metafizyki Arystotelesa, łączącej doskonałość ze skończonością.

„Niektórzy bowiem ludzie, bardziej podziwiając świat niż Stwórcę świata, twierdzili, że świat jest niestworzony i wieczny, natomiast samemu Bogu przypisywali w bezbożny sposób całkowitą bezczynność (ἀπραξία). A tymczasem, przeciwnie, powinni podziwiać potęgę Boga jako Stwórcy i Ojca, a świata nie wywyższać nadmiernie [...]. Rozum przeciw nas uczy, że Ojciec i Stwórca troszczy się o rzeczy stworzone. Jako Ojciec troszczy się bowiem o zachowanie swych dzieci, a jako Stwórca o zachowanie swych dzieł”.

⁷Szerzej na ten temat, wraz z odnośnikami do konkretnych wypowiedzi ojców Kościoła, zob. D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga u Orygenesza: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum”, 67 (2017), s. 437–475; tenże, *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 147–181; tenże, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenesza? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De Principiis”*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 493–526.

2. GRZEGORZ Z NYSSY:
NIESKOŃCZONY, LECZ DOSKONAŁY PROCES POZNANIA

Eschatologiczna doktryna o niekończącym się procesie poznawania Boga przez człowieka, którą znajdujemy w wielu dziełach Grzegorza z Nyssy⁸, ufundowana jest na pewnych założeniach filozoficznych: ontologicznych i antropologicznych. Są one w dużej mierze proweniencji platońskiej, choć badacze filozofii Nyssenicyka dopatrują się w niej również wpływów arystotelesowskich, stoickich i mediostoickich⁹. Jednym z podstawowych rozróżnień ontologicznych Grzegorza jest podział całej rzeczywistości na byt postrzegalny zmysłowo (αἰσθητός), który jest natury cielesnej, oraz byt inteligibilny (νοητός), czyli możliwy do uchwycenia drogą intelektu, który jest niecielesny¹⁰. Ten — można by rzec — „klasyczny”, platoński podział rzeczywistości zostaje jednak uzupełniony o pewne doprecyzowania, których w dialogach Platona nie znajdziemy. Oto bowiem Nyssenicyk stwierdza:

Zmysłowym (αἰσθητόν) nazywamy to, co daje się poznać zmysłami, duchowym (νοητόν) to, co przewyższa zmysłowe poznanie. To, co duchowe, jest nieskończone (ἄπειρον) i nieograniczone (ἄόριστον), to drugie zaś jest dokładnie określone przez pewne granice. Skoro bowiem każda materia jest określona przez ilość, jakosć, ciężar, formę, wygląd i kształt, więc wszystko, co można w niej dostrzec, staje się granicą tego, czego można się o niej dowiedzieć, i ten, kto bada materię, może się dowiedzieć tylko tego, co się objawia przez te właściwości. Natomiast to, co duchowe i niematerialne, wolne od takich cech, umyka wszelkiej granicy, bo nie jest niczym ograniczone¹¹.

⁸ Klasyczną już monografią dotyczącą poszczególnych etapów niekończącego się procesu poznawania i kochania Boga według Grzegorza z Nyssy (często cytowaną, niekiedy poprawianą i uzupełnianą przez współczesnych badaczy) jest: J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nyse*, Paris: Aubier, 1944.

⁹ Szerzej na temat źródeł filozoficznych różnych aspektów doktryny Grzegorza z Nyssy zob. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano: Vita e Pensiero, 1993; E. MÜHLENBERG, *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano: Vita e Pensiero, 1993; C. MORESCHINI, *Storia della filosofia patristica*, Brescia: Morcelliana, 2004, s. 571–616; C. MORESCHINI, *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*, Roma: Città Nuova, 2008, s. 160–236; C. MORESCHINI, *Introduzione*, w: GREGORIO DI NISSA, *Opere Dogmatiche*, red. C. Moreschini, Milano: Bompiani, 2014, s. 13–109. Wymienione tu monografie zawierają obszerną bibliografię dotyczącą wcześniejszych opracowań dotyczących filozofii Nyssenicyka.

¹⁰ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 270–277; tenże, *Oratio catechetica magna*; GNO 3/4, 21–24; tenże, *De opificio hominis*, 8; PG 44, 145–148; tenże, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 23–30.

¹¹ GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 173–174.

Choć Platon, podobnie zresztą jak i Arystoteles, mógłby razem z Grzegorzem powiedzieć, że to, co widzialne, jest określone przez „ilość, jakość, ciężar, formę, wygląd i kształt”, to jednak żaden z filozofów ateńskich nie powiedziałby, że to, co inteligibilne, jest nieskończone (ἄπειρον). Platońska idea wszakże, mimo że absolutnie niecielesna i ogólna, jest ściśle określona. Wskazuje bowiem na granicę, poza którą dany byt nie jest już tym, czym jest. Idea jest więc miarą (μέρας) rzeczy, a jako miara nie może być nieokreślona czy nieskończona. Odkrycie, czyli intelektualne uchwycenie tych „miar”, oznacza dla Platona poznanie istoty danej rzeczy¹². Według Arystotelesa natomiast formy ogólne, oddzielone od materii w ogóle nie istnieją — na tym zresztą polega główna krytyka ontologii jego mistrza Platona¹³. W bycie złożonym z formy i materii natomiast forma z konieczności musi być czymś skończonym — oznacza bowiem granicę lub „kres” (μέρας) danej substancji¹⁴. Również Bóg, Pierwszy Nieruchomy Poruszyiciel, o którym mówi Stagiryta — choć zupełnie niematerialny — będąc czystym aktem i formą, jest doskonale skończony, o czym wspomnieliśmy już we wstępie. O nieskończoności Absolutu-Jedna pisał przed Grzegorzem Plotyn¹⁵, ale także żydowscy i chrześcijańscy myśliciele, tacy jak Filon, Klemens i Orygenes z Aleksandrii, których pisma Nysseńczyk bez wątplenia znał i do których się odwoływał¹⁶. W opozycji do Platona i Arystotelesa, a zgodnie z tradycją aleksandryjską Grzegorz stwierdza więc, że to, co jest natury inteligibilnej (νοητόν), „umyka wszelkiej granicy, bo nie jest niczym ograniczone”. Na tej konstatacji Nysseńczyk nie kończy swojego wywodu, lecz dokonuje dalszych rozróżnień ontologicznych:

Duchowa natura z kolei także dzieli się na dwa rodzaje: jeden jest niestworzony (ἄκτιστος) i stwarzający byty, zawsze jest tym, czym jest (ἄεἰ οὐσα ὅπερ ἐστὶ),

¹²Na temat Platońskiej teorii idei-miary zob. PLATO, *Philebus*, 16c–e; 26c–27b. Zob. także B. DEMBIŃSKI, *Teoria idei. Ewolucja myśli Platońskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999, s. 123–145.

¹³Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 990b – 993a.

¹⁴Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 1022a.

¹⁵Zob. PLOTINUS, *Enneades*, V, 5, 10–11.

¹⁶Według Mühlenberga, Grzegorz był pierwszym myślicielem judeochrześcijańskim, który w opozycji do metafizyki Platońsko-Arystotelesowskiej stworzył teologię negatywną, bazującą na doktrynie o nieskończoności Boga (zob. E. MÜHLENBERG, *Unendlichkeit Gottes*, s. 26, 92). Teza ta nie jest jednak solidnie udokumentowana i precyzyjna. Dlatego też wielu współczesnych badaczy, omawiając źródła Grzegorzowej doktryny o nieskończoności Boga, wskazuje na wcześniejsze teksty patrystyczne, do których miał dostęp Nysseńczyk, a które mówią o nieskończoności i niepoznawalności Boga. Zob. A.K. GELJON, *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, „Vigiliae Christianae”, 59 (2005), s. 152–177; M. WEEDMAN, *The Polemical Context of Gregory of Nyssa's Doctrine of Divine Infinity*, „Journal of Early Christian Studies”, 18 (2010), s. 81–104. Zob. także D. MRUGALSKI, *Nieskończoność Boga u Orygenesy*, s. 437–475; tenże, *Nieskończoność Boga u Nowacjana*, s. 147–181.

i zawsze pozostaje niezmienny, ponad wszelkim powiększaniem, nie przyjmuje żadnego zmniejszenia dobra; drugi rodzaj natomiast powstał dzięki stworzeniu, zawsze spogląda ku pierwszej przyczynie bytów, zawsze jest utrzymywany w dobru dzięki uczestnictwu w Tym, który jest ponad nim, w jakiś sposób ciągle jest stwarzany (πάντοτε κτίζεται), bo zmienia się na lepsze, wzrastając w dobru — dzięki czemu i dla niego nie istnieje granica, i on nie jest ograniczony niczym w swoim wzrastaniu ku coraz większemu dobru, ale obecne dobro, choćby wydawało się największe i najdoskonalsze, zawsze jest początkiem wyższego i większego dobra, więc i w tym prawdziwe są słowa Apostoła, który ze względu na podążanie ku temu, co przed nim, zapomina o tym, czego wcześniej dokonał (por. Flp 3,13). Rzeczywistość bowiem, która jest dobrem coraz większym i przewyższa wszelkie inne dobra, przytrzymując przy sobie nastawienie tych, którzy w niej uczestniczą, nie pozwala im patrzeć na to, co przeminęło, ale dzięki radości z cenniejszych dóbr niszczy wspomnienie o niższych¹⁷.

Nieskończoność bytu niecielesnego, niestworzonego i transcendentnego, jakim jest Bóg, różni się więc od nieskończoności bytu stworzonego, choć również niecielesnego, jakim są aniołowie i dusze poszczególnych ludzi. Pierwszy jest nieskończony w sposób niezmienny. Jest zawsze tym, czym jest (ἀεὶ οὖσα ὅπερ ἐστὶ), a jest nieskończenie udzielającym się Dobrem, którego nic nie ogranicza¹⁸. Drugi uczestniczy w dobru, choć owo uczestnictwo może się powiększać i zależeć — co Grzegorz wyjaśnia w innym miejscu — od wolności wyboru (τὸ αὐτεξούσιον τῆς προαιρέσεως)¹⁹ istot posiadających rozum i wolę. Stwierdzenie, że byt stworzony jest zawsze stwarzany (πάντοτε κτίζεται), wskazuje więc na aktywność nie tylko ze strony Boga, który powołuje do istnienia, ale i aktywność po stronie stworzenia, które za sprawą swoich wyborów może mniej lub bardziej uczestniczyć w Dobru. Partycypacja w ujęciu Nysseńczyka jest więc czymś dynamicznym. Tej dynamice nasz myśliciel nie wyznacza żadnego kresu i granicy: skoro nieskończone jest Dobro, w którym uczestniczą byty stworzone, również proces wzrastania w dobru nie musi mieć końca. Bóg jest więc nieskończony w sposób absolutny, stworzenie natomiast — używając terminologii Arystotelesa — jest nieskończone potencjalnie. Aktualnie bowiem, a więc na określonym etapie swojego rozwoju, byt stworzony jest skończony. Posiada wszakże właściwą sobie doskonałość — czyli pewien skończony udział w dobru. Żadne jednak

¹⁷ GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 174.

¹⁸ O tym, że istotą Boga jest Dobro, które nie ma granic, Grzegorz pisze również w wielu innych miejscach. Zob. np. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 7; GNO 7/1, 4: „Dobrem jest i dobrem nazywa się Dobro w swym pierwotnym i właściwym sensie, Byt, którego istotą jest dobro (ἡ φύσις ἀγαθότης ἐστὶ), to znaczy samo Bóstwo, które uważamy za dobre z natury. Skoro więc wykazaliśmy, że dobra nie ogranicza nic poza złem, a stwierdziliśmy również, że Bóstwo nie może zawierać w sobie niczego, co jest Jego przeciwieństwem, to nie ulega wątpliwości, że natura Boża jest nieograniczona i nieskończona”. Zob. także tenże, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5.

¹⁹ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 274; GNO 1, 106.

dobro — zauważa Grzegorz — choćby nawet najdoskonalsze, nie może się równać z Dobrem nieskończonym i transcendentnym. Owo niestworzone Dobro pociąga byt stworzony do rozwoju²⁰, który rozciąga się w nieskończoność²¹.

Taką właśnie cechę bytu stworzonego, który jest zarazem skończony i nieskończony (bo zawsze zmienny), Grzegorz często oddaje greckim terminem *διαστηματικός*²², który jest trudny do przetłumaczenia na język polski. Przymiotnik ten pochodzi od słowa *διάστημα*, oznaczającego — w zależności od kontekstu — „odległość”, „interwał”, „dystans”, „przedział czasu”, „rozciągłość”²³. Choć słowo *διαστηματικός* można tłumaczyć jako „przestrzenny” lub „przestrzenno-czasowy”, to lepiej oddać je jako „mierzalny” lub „kategorialny”, czyli związany z kategoriami, którymi daje się opisać rzeczywistość stworzoną. Wszystkie te kategorie mogą się zmieniać i ulegają zmianie, gdyż wszystko, co jest stworzone, zmienia się i tym właśnie różni się od Boga, który pozostaje zawsze niezmienny²⁴. Ponadto niekiedy Grzegorz, posługując się terminem *διαστηματικός*, wskazuje nie tyle na rozciągłość przestrzenno-czasową, ile na stopień partycypacji bytu stworzonego w Bycie niestworzonym²⁵. Wzrost w dobru dokonuje się wprawdzie w czasie, polega na zdobywaniu pewnych jakości (cnót), lecz nie zakłada przestrzennego powiększania się bytów duchowych. Diastematyczny to więc taki, który posiada pewne kategorie (cechy) i którego kategorie ulegają zmianom (zmniejszają się lub zwiększają). Cała rzeczywistość stworzona jest według Nysseńczyka diastematyczna. Nawet myślenie

²⁰Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5; GNO 6, 158: „Kiedy więc przyciąga ludzką duszę do uczestnictwa w sobie, zawsze w równej mierze przewyższa duszę, która w niej uczestniczy, ze względu na swoją wyższość w dobru, bo dusza staje się coraz większa i nieustannie rośnie dzięki uczestnictwu w tym, co ją przewyższa, podczas gdy dobro, w którym uczestniczy, pozostaje takie samo i jest zawsze większe od tej, która coraz bardziej w nim uczestniczy”.

²¹Warto również zauważyć, że jako argument skrypturystyczny, potwierdzający możliwość nieskończonego wzrostu człowieka w dobru, w powyższym cytacie Grzegorz odwołuje się do opisanego w Liście do Filipian niekończącego się biegu apostoła Pawła. Jest to jeden z najczęściej komentowanych przez Grzegorza tekstów biblijnych, a co ważne, odwoła się do niego również Tomasz z Akwinu, mówiąc o niepoznawalności istoty Boga (zob. *ST*, I, q. 12, a. 7, arg. 1). W szerszym kontekście wypowiedź ta brzmi następująco: „Nie mówię, że już to osiągnąłem i już się stałem doskonałym, lecz pędzę, abym też to zdobył, bo i sam zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa. Bracia, ja nie sądzę o sobie samym, że już zdobyłem, ale to jedno czynię: zapominając o tym, co za mną, a wytyżając siły ku temu, co przede mną, pędzę ku wyznaczonej mecie, ku nagrodzie, do jakiej Bóg wzywa w górę w Chrystusie Jezusie” (Flp 3,12–14). Zob. także GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 5; GNO 7/1, 3.

²²Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, I, 361; I, 363; I, 381; II, 70; II, 459; II, 531; III, 78.

²³Zob. Z. ABRAMOWICZÓWNA, *Słownik grecko-polski*, t. 1, Warszawa: PWN, 1958, s. 555; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961, s. 359–360.

²⁴Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna*; GNO 3/4, 23–24.

²⁵Zob. E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 44.

bytów posiadających inteligencję, które za przedmiot ma Boga, będącego ponad wszelkimi kategoriami, jest i musi być diastematyczne:

Jak siła naszych zmysłów, trwając w naturalnych działaniach, nie przechodzi z jednego zmysłu do drugiego (ani oko nie wykonuje działań ucha, dotyk nie mówi, słuch nie smakuje, język nie działa zamiast oczu czy uszu, ale każdy organ ma jako granicę własnego działania wyznaczone przez naturę), tak samo żadne stworzenie nie może wyjść poza siebie samo dzięki intelektualnym rozważaniom, lecz pozostaje w sobie samym i cokolwiek widzi, ogląda siebie samo, i choćby sądziło, że widzi coś wyższego, nie może przekroczyć samego siebie. Kontemplując byty, stara się przekroczyć przestrzenne i czasowe wyobrażenia (*διαστηματικὴν ἔννοιαν*), ale mu się to nie udaje. Razem z każdym znalezionym określeniem rozważa związane z nim przestrzenne i czasowe wyobrażenie, a przestrzeń i czas (*τὸ διάστημα*) są niczym innym jak stworzeniem (*κτίσις*). Natomiast dobro, którego nauczyliśmy się szukać i strzec, do którego zachęca się, byśmy przyglnęli i połączyli się z nim, skoro jest ponad stworzeniem, jest też ponad poznaniem. Jak bowiem nasz umysł, który porusza się w ograniczonej przestrzeni i czasie (*διαστηματικῇ*), może pojąć naturę, która nie posiada wymiarów (*ἄδιάστατον*)? Przechodzi przez czas, nieustannie badając na drodze analiz to, co wcześniej zbadał. Z ciekawością przebiega całą poznawalną rzeczywistość, lecz nie znajduje sposobu, by przekroczyć koncepcję czasu, bo to by było jakby wyjściem poza samego siebie i przekroczeniem wymiaru czasowego rzeczywistości wcześniej przez niego kontemplowanych²⁶.

Wszędzie tam, gdzie Marta Przyszychowska, tłumaczka powyższego tekstu, użyła dwóch słów: „przestrzenny i czasowy” lub „przestrzeń i czas”, pojawia się jedno greckie słowo: *διαστηματικός* lub *διάστημα*. Wprawdzie, jak wspomnieliśmy wyżej, termin ten może wskazywać na przestrzeń i czas, ale także (jak wynika z końcowej części zacytowanego tekstu) na sam czas lub w ogóle na jedną z kategorii, o których mówił Arystoteles, a którymi są ilość, jakość, położenie, działanie, doznawanie etc.²⁷ Tylko Bóg jest zupełnie *ἄδιάστατος*, a więc przekraczającym wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne, w których porusza się i myśli człowiek. Dlatego też jest On zupełnie niepoznawalny. Niepoznawalność istoty Boga wiąże się więc u Grzegorza nie tylko z nieskończonością — to, co skończone, nie może w żaden sposób objąć tego, co nieskończone — ale także z konceptem diastemy. Bóg nie posiada niczego, co można określić słowem *διαστηματικός*, a skoro tak, to stworzenie, które jest diastematyczne i które nie może myśleć inaczej niż diastematycznie (a więc ujmując rzeczywistość w pewne kategorie), nigdy nie zdoła uchwycić tego, czym

²⁶ GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, 7; GNO 5, 412–413.

²⁷ Zob. W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 43.

jest Bóg w swojej istocie²⁸. W innym miejscu ową niemożność intelektualnego uchwycenia natury Bytu radykalnie transcendentnego przyrównuje Grzegorz do zabawy dzieci, które próbują uchwycić w swe dłonie promień słońca, wpadający do domu przez okno. Biegają za nim, chwytają i ściskają między palcami jego blask, lecz po otwarciu dłoni zaczynają się śmiać i krzyczeć, gdyż promień, który starały się uchwycić, uciekł i wcale nie znalazł się między palcami²⁹. Tak też jest — dodaje Nysseńczyk — również z dorosłymi ludźmi, którzy na podstawie obserwacji dzieł opatrzości lub na podstawie sylogizmów, przeprowadzających w oparciu o święte księgi, sądzą, że uchwycili nieuchwytną naturę Boga (τὴν ἀπεριωρήτων τοῦ θεοῦ φύσιν)³⁰.

Wzrost w poznawaniu natury Boga jest jednak możliwy. Możliwe jest również przekraczanie tego, co diastematyczne, a więc tego, co obejmują kategorie Arystotelesa. Dokonuje się ono poprzez praktykę cnót i trwanie w dobru. Moralność i poznanie są według Grzegorza ściśle powiązane. Im bardziej ktoś kocha, tym bardziej poznaje; im bardziej poznaje, tym bardziej kocha i pragnie tego, co poznaje. Trwanie w dobru jest równoznaczne z podążaniem ku coraz większemu dobru i odkrywaniem tego, czym to dobro jest (można by rzec: „od wewnątrz”). O takiej zależności Nysseńczyk opowiada najdobitniej w *Żywocie Mojżesza*, w którym, interpretując alegorycznie poszczególne etapy życia patriarchy, pisze o prawidłach wzrostu w życiu duchowym, który może być udziałem każdego chrześcijanina. I tak, odnosząc się do słów Boga skierowanych do Mojżesza: „Oto miejsce obok Mnie, stań przy skale” (Wj 33,21), przeprowadza następujący wywód:

Myśl ta zgadza się doskonale ze wszystkim, cośmy widzieli wcześniej. Mówiąc bowiem o miejscu, nie wskazuje konkretnej przestrzeni dającej się wymierzyć, to bowiem, co niewymierne, nie ma miary, lecz stosując analogię do przestrzeni materialnej kieruje słuchacza ku rzeczywistości nieograniczonej i niezmierzonej (ἄπειρόν τε καὶ ἄόριστον). Wydaje się więc, że tekst ten zawiera taką oto myśl: Ponieważ gorąco pragniesz dążyć do tego, co przed tobą, a biegu twego nic nie

²⁸Więcej na temat konceptu διάστημα w ujęciu Grzegorza zob. S. DOUGLASS, *Diastēma*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 227–228; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 43–48; E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 43–51; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich: Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków: WAM, 2008, s. 222–230.

²⁹Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, II, 79–80; GNO I, 250.

³⁰Zob. tamże, II, 81–83; GNO I, 250–251. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że również Tomasz z Akwinu stwierdza, że intelekt ludzki nie jest w stanie utworzyć definicji Boga (zob. *ST*, I, q. 3, a. 5) ani też opisać Go w sposób adekwatny. To, czym jest Bóg w swojej istocie, przekracza możliwości bycia oznaczonym przez nazwę (zob. *ST*, I, q. 13, a. 5). Tomaszowa doktryna transcendencji ontologicznej Boga i związana z nią doktryna analogii może być odpowiednikiem Grzegorzowej koncepcji diastematyczności stworzeń i adiastratyczności Boga. Do tego tematu wrócimy jeszcze w następnym paragrafie.

ogranicza i nie znasz żadnej granicy dobra, lecz pragniesz patrzeć coraz dalej, przeto miejsce przy mnie jest tak przestronne, że ten, kto tu biegnie, nigdy nie zdoła dotrzeć do mety. W innym sensie jednak ów bieg jest bezruchem. Powiedział przecież [Bóg]: „Postawię cię na skale” (Wj 33,22). Określenie ruchu i bezruchu jako czegoś identycznego to niezwykle paradoks. Kto bowiem postępuje naprzód, nie stoi, a kto stoi, nie postępuje naprzód. Tu zaś zbliżanie się jest stanem w miejscu. Oznacza to, że im bardziej ktoś trwa przy Dobru, tym szybciej biegnie z zawodach cnoty³¹.

Poznanie Boga albo też zmierzenie ku coraz wyższemu dobru tylko przez analogię przypomina ruch. Jest tak z dwóch powodów. Po pierwsze, proces ten dotyczy rzeczywistości pozbawionej wszelkich wymiarów (ὄριστος), a skoro tak, to przemierzanie Niezmierzonego nie da się zmierzyć w kategoriach, które dotyczą rzeczywistości wymiernej. Po drugie, dotyczy on czegoś, co jest nieskończone (ἄπειρος), a skoro tak, to przemierzenie jakiegokolwiek dystansu (czymkolwiek on by był) sprawia, że przed przemierzającym dalej pozostaje nieskończoność. W ten sposób staje się zrozumiały paradoks, o którym mówi Grzegorz: w przypadku poznawania Boga wszelki ruch jest bezruchem, a trwanie w Nim staje się biegiem. Im bardziej bowiem ktoś trwa w dobru, tym bardziej zbliża się do Dobra i poznaje to, w czym już trwa i w czym się porusza. Ten paradoks dobrze wyraża również metafora skrzydeł, którą przywołuje Nyssenczyk w dalszej części tekstu, z którego pochodzi wyżej zacytowany fragment. Bezruch jest więc niczym skrzydła, które unoszą ku wyżynom uskrzydłone serce człowieka. Serce zaś człowieka staje się „uskrzydłone przez trwanie w dobru”³².

Takie i podobne metafory opowiadające o intelektualno-etycznym procesie poznawania i upodabniania się człowieka do Boga, pojawiają się w wielu miejscach pism Grzegorza z Nyssy. Poszczególne etapy tego procesu starał się uchwycić i opisać Jean Daniélou. I choć mówił on o trzech drogach³³: drodze oczyszczenia, drodze wzrostu w wierze i porzucenia dóbr światowych oraz o drodze mistycznej kontemplacji prowadzącej do zjednoczenia z Bogiem, trudno jest tak naprawdę oddzielać proces wzrostu w cnotach praktycznych od procesu wzrostu w cnotach intelektualnych, które opisuje Nyssenczyk. Jeden

³¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, II, 242–243; GNO 7/1, 117–118.

³² Tamże, II, 244; GNO 7/1, 118.

³³ J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, s. 46–307. Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 272–274; W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 123–247; M. PRZYSZYCHOWSKA, *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogostawieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków: WAM, 2005, s. 13–24; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich*, s. 278–299; I. RAMELLI, „Apokatastasis” and “Epektasis” in “Cant” and Origen, w: *Gregory of Nyssa: “In Canticum Cantorum”. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, red. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 312–338.

bowiem warunkuje drugi i nawzajem się uzupełnia. Z drugiej strony dusza, skoro stworzona, zawsze w jakiś sposób pozostaje diastematyczna i nawet na wyżynach kontemplacji musi oczyszczać się od tego, co podsuwa jej myślenie w kategoriach Arystotelesa. Choć są takie miejsca, gdzie Grzegorz wydaje się opisywać duszę, która wyzbyła się już wszelkiego myślenia kategorialnego (drży ona wówczas i ślizga się, bo jest niczym człowiek, który wspiał się na wysoką skałę, a stojąc na jej szczycie, nie ma się o co się oprzeć³⁴), to jednak — zauważa nasz autor — jest jeszcze jeden stopień wwyż, który dopiero po wejściu na szczyt dostrzega. Zamiast więc o szczycie wysokiej skały lepiej — co sugeruje Nyssenńczyk w innym miejscu — mówić o drabinie, po której wspinaczka nigdy się nie kończy. Po wejściu na najwyższy dostrzegalny z dołu szczebel okazuje się, że jest następny i kolejny, i tak w nieskończoność³⁵.

Czy takie wstępowanie, w którym miłość jest bramą do większego poznania, a nowe poznanie rodzi coraz większe pragnienie tego, co się poznało, będzie miało kiedyś swój kres? Czy jest możliwe osiągnięcie doskonałości chrześcijańskiej, do której Grzegorz zachęca w większości swych pism egzegetycznych? Odpowiedź Nyssenńczyka jest złożona. Z jednej strony osiągnięcie doskonałości przez człowieka nigdy nie będzie możliwe, ponieważ „doskonałość nie ma żadnych granic, a jedyną granicą cnoty jest nieskończoność”³⁶. Jednakże doskonałością człowieka może być nieustanny wzrost w cnotie i poznaniu:

Wprawdzie wykazaliśmy, że cel, do którego zmierzamy, jest nieosiągalny, jednakże nie możemy lekceważyć przykazania Pana, który mówi: „Bądźcie doskonałi (τέλειοι), jak doskonały (τέλειος) jest Ojciec wasz niebieski” (Mt 5,48). Choć i tak bowiem osiągnięcie pełni prawdziwych dóbr jest niemożliwe, to jednak dla ludzi rozumnych wielkim zyskiem może być zdobycie przynajmniej ich części.

³⁴GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, 7; GNO 5, 413–414: „To więc, czego doświadcza ktoś, kto musnął stopą wierzchołka przewieszanej nad głębią skały morskiej i nie znajduje podparcia dla stóp ani chwytu na ręce, to samo przechodzi dusza, która zesłała z bezpiecznej drogi wymiernych rozmyślań w poszukiwaniu natury, która jest przed czasem i nie posiada wymiarów. Nie mając się czego chwycić ręką: ani miejsca, ani czasu, ani miary, ani niczego innego tego rodzaju, co dałoby podparcie naszemu umysłowi, ale ślizgając się wszędzie na rzeczywistości nieuchwytniej, [dusza] doznaje zawrotów głowy, jest bezradna i powraca do tego, co jej pokrewne, a cieszy się, że na temat wyższej natury dowiedziała się tyle, że wystarczy, by ją przekonać, że natura ta przekracza poznawalną przez nas rzeczywistość”.

³⁵Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, II, 227; GNO 7/1, 113: „Dlatego też mówimy, że wielki Mojżesz w swym ciągłym rozwoju nigdy nie zatrzymuje się podczas wspinaczki, nie czyni sobie żadnych ograniczeń w swym marszu w górę, lecz raz postawiwszy stopę na drabinie, »na której szczycie, wedle słów Jakuba, stał Bóg« (Rdz 28,12), nie przestaje wspinąć się po szczeblach, wciąż wznosząc się do góry, ponieważ nad każdym stopniem, który opuścił, znajduje stopień kolejny”. Zob. także tenże, *De beatitudinibus*, 2; 5; tenże, *Homiliae in Canticum canticorum*, 5.

³⁶GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 8; GNO 7/1, 4.

Ze wszystkich więc sił należy się starać o to, aby nie utracić tej części doskonałości, którą już zdobyliśmy, i zdobyć jej tyle, ile tylko można. Może bowiem jest tak, że doskonałość natury ludzkiej (ἡ τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως τελειότης) polega na ustawicznym dążeniu do pełnej partycypacji w dobru (αἰεὶ ἐθέλειν ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεον ἔχειν)³⁷.

Powróćmy w tym miejscu do tego, cośmy zaznaczyli we wstępie do niniejszego artykułu. Według Arystotelesa, „nic nie jest doskonałe, co nie posiada końca” (τέλειον δ' οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος)³⁸. Według Grzegorza, Bóg jest nieskończony, a jednak w swej nieskończoności jest doskonały (τέλειος). Doskonałość (τελειότης) człowieka natomiast — zgodnie ze słowami Pisma — oznacza bycie doskonałym (τέλειος), jak doskonały jest Bóg. Nie jest to jednak możliwe ze względu na ontologiczną różnicę, jaka istnieje między naturą Boga a naturą człowieka, o której pisaliśmy wyżej. Człowiek w żaden sposób nie może stać się niezmiennym i nieskończonym Dobrem. Zawsze bowiem jest diastematyczny, a więc skończony na danym etapie swojego rozwoju, ale i zawsze zmienny. W swej zmienności jednak zawsze może coraz bardziej i pełniej uczestniczyć w nieskończonym Dobru. I ten właśnie niekończący się postęp w dobru czy też niekończące się dążenie do posiadania pełnego uczestnictwa w Dobru (ἐν τῷ καλῷ τὸ πλεον ἔχειν) można uznać za doskonałość. Ze względu na swą trwałość i brak końca staje się ono — jak słusznie zauważa Józef Naumowicz — naśladowaniem Boskiej niezmienności i nieskończoności³⁹. Zmienność w ujęciu Nysseńczyka jest więc czymś pozytywnym — jest błogosławieństwem, nie karą, o czym nasz autor mówi *explicite* w dziełku *O doskonałości*⁴⁰. Wzrost w dobru przeobraża bowiem człowieka i „prowadzi do tego, co bardziej boskie”. To raczej „niezdolność do zmiany byłaby dla nas karą” — konstatuje Grzegorz⁴¹. W tym samym dziełku nasz autor dochodzi do podobnej konkluzji, do której doszedł w wyżej cytowanym *Żywocie Mojżesza*. Stwierdza bowiem, że „prawdziwa doskonałość (τελειότης) polega na tym, aby nigdy nie zatrzymać się we wzrastaniu ku temu, co lepsze, i nie wyznaczać doskonałości jakiejś granicy”⁴².

³⁷Tamże, I, 9–10; GNO 7/1, 4–5.

³⁸ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14.

³⁹Zob. J. NAUMOWICZ, *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 28.

⁴⁰Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De perfectione christiana*; GNO 8/1, 213.

⁴¹Tamże.

⁴²Tamże, 89; GNO 8/1, 214. Szerzej na temat doskonałości jako nieskończonego wzrostu zob. J. DANIÉLOU, *Platonisme et théologie mystique*, s. 291–307, gdzie francuski uczyony omawia Grzegorzową doktrynę epektazy (ἐπέκτασις). Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 51–54, 274–287; M. PRZYSZYCHOWSKA, *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nysy*, Kraków: WAM, 2010, s. 122–131; W. SZCZERBA, *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich*, s. 296–299, 326–329; I. RAMELLI, *“Apokatastasis” and “Epektasis”*, s. 313–333.

Uznanie doskonałości za proces, a nie za akt (*vel* urzeczywistnienie) oraz uznanie zmienności za coś pozytywnego to dwa kluczowe momenty, w których Nysseńczyk stara się przekroczyć metafizykę Arystotelesa. To raczej zatrzymanie się w nieustannym biegu ku nieskończonemu Dobru albo też koniec zmienności oznaczałyby dla niego pewnego rodzaju zło⁴³. Mało tego, również pragnienie — które według Arystotelesa wskazuje na jakiś brak, a którego doznaje dusza poznająca i zbliżająca się do Boga — nie jest według Grzegorza niedoskonałością. Nie tylko bowiem „ciągły postęp (τὸ ἀεὶ προκόπτειν) w poszukiwaniach i niezatrzymywanie się we wspinaczkę są prawdziwym radowaniem się (ἀπόλαυσις) Tym, kogo dusza pragnie”⁴⁴, ale takim szczęściem jest także zrozumienie tego, że „nieskończone i nieopisane piękno ukochanego, przez całą wieczność (ἐν πάσῃ τῇ αἰδιότητι τῶν αἰώνων) będzie się jawiło jako coraz piękniejsze”⁴⁵. Duszy zażywającej wiecznego szczęścia nie może więc spotkać nic innego, jak tylko jeszcze większe szczęście. Ta świadomość wytęża jej pragnienia ku temu, co przed nią, lecz nie dlatego, że szczęście, którego zażywa na danym etapie, jest niedoskonałe, lecz dlatego, że ma obietnicę jeszcze większego szczęścia, którego obecnie nie zna. Poznała bowiem Boga, na ile mogła Go pojąć. „Jednak to, czego nie pojęła, nieskończenie przewyższa to, co zdołała zrozumieć”⁴⁶. Bóg przez całą wieczność będzie więc jawił się duszy jako zawsze nowy; w nieskończoność będzie się jej ukazywał takim, jakim Go jeszcze nigdy nie poznała. Takie doświadczenie będzie ciągle nowe, ale i zawsze pełne⁴⁷. Ta nowość oraz to aktywne i niekończące się poznawanie Boga będzie stanowić szczęście zbawionych.

Dodajmy na koniec, że owo nieskończone rozszerzanie się duszy, poznającej i kochającej Boga, jest związane nie tylko z autonomicznym wyborem jej woli, ale i z łaską, bez której nie jest ona w stanie wykroczyć poza to, co diastematyczne. Nie jest to miejsce, by omawiać wszystkie aspekty Grzegorzowej doktryny

⁴³Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, I, 5, GNO 7/1, 3: „Jak więc koniec życia jest początkiem śmierci, tak samo zatrzymanie się w biegu cnoty stanowi początek biegu występku”.

⁴⁴GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 12; GNO 6, 369–370.

⁴⁵Tamże; GNO 6, 370.

⁴⁶Tamże, 11; GNO 6, 321.

⁴⁷Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 4; GNO 7/2, 120–121: „Posiadanie cnoty przez tych, w których została raz utwierdzona, nie jest mierzone czasem ani ograniczone nasyceniem, ale zawsze daje żyjącym zgodnie z nią czyste, nowe i pełne doświadczenie dobra. Przekazane Boskie Słowo obiecuje nasycenie tym, którzy tych dóbr pragną: pełnię nasycenia, nieosłabiającą jednak pragnienia [...]. Nasycenie zaś, jak już zostało powiedziane, nie niszczy pragnienia, lecz je rozpala i tak jedno rośnie dzięki drugiemu. Albowiem posiadanie pożądanej cnoty następuje po jej pragnieniu, a nieskończone dobro, które powstaje, przynosi duszy radość. Taka jest natura tego dobra, że daje słodczy cieszącemu się nim nie tylko na chwilę, ale przynosi doskonałą radość w każdym czasie”.

o łasce⁴⁸, jednakże chciałbym tu zwrócić uwagę na jeden z nich. Otóż, według Nyssenńczyka zdolność przyjmowania Bożych darów rośnie wraz z ich otrzymywaniem. Owe dary, czyli łaskę, porównuje on niekiedy do pokarmu, dzięki któremu człowiek rozwija się i rośnie. W swych *Homiliach do błogostawieństw* zauważa jednak, że pokarm materialny nasycy organizm, a jego nadmiar zostaje wydalany; w przeciwnym wypadku ciało rozrosłoby się do niewyobrażalnych rozmiarów. Nie tak ma się sprawa z pokarmem duchowym, którym są cnoty. Te bowiem, „spożywane na sposób duchowego chleba nie są wydalane, lecz sprawiają, że nieustannie rosną ci, którzy w nich uczestniczą”⁴⁹. Porównanie to dotyczy nie tylko cnót praktycznych, intelektualnych czy teologicznych, ale nawet samego Boga, który jest źródłem wszelkiej cnoty⁵⁰. Oto bowiem w tym samym tekście Grzegorz wskazuje na przykład Apostoła Pawła, który stwierdza: „Żyję we mnie Chrystus» (Ga 2,20), a dąży naprzód, jakby wciąż był zgłodniały, skoro mówi: »Nie jakobym już osiągnął lub jakobym już był doskonały; biegnę zaś, aby zdobyć« (Flp 3,12)”⁵¹. Również w dziele *O duszy i zmartwychwstaniu*, zastanawiając się nad znaczeniem biblijnej wypowiedzi, że ostatecznie: „Bóg będzie wszystkim we wszystkich” (1 Kor 15,28), Nyssenńczyk stwierdza, że Bóg będzie dla zbawionych: „mieszkaniem, domem, szatą, pokarmem, napojem, światłem, bogactwem, panowaniem i wszystkim, co tylko można wyliczyć i pomyśleć, jako potrzebne do szczęśliwego życia”⁵². W takich bowiem kategoriach wypowiada się o Bogu Pismo⁵³. Jednakże w szczególny sposób — jak wyjaśnia dalej — Bóg będzie czymś w rodzaju duchowego pokarmu, którego przyjmowanie sprawia, że dusza nie tylko wzrasta, ale otrzymuje moc do dalszego jego przyjmowania. I tak, „moc, która otrzymuje pokarm, zawsze wzrasta dzięki obfitości dóbr, jak i obfitość żywiącego pokarmu wzrasta razem ze wzrostem możliwości przyjmującego”⁵⁴. Ponieważ hojność i moc Tego, który karmi, jak i obfitość owego duchowego pokarmu jest nieskończona, logicznym jest — dodaje Grzegorz —

⁴⁸ Szerzej na ten temat zob. M. PRZYSZYCHOWSKA, *Nauka o łasce*, s. 80–106 i 147–155, gdzie autorka omawia różne rodzaje i sposoby działania łaski w człowieku. Zaznaczmy, że według Grzegorza łaska obecna jest już w samym akcie stworzenia człowieka, związana jest także z wcieleniem Syna Bożego, które stanowi początek procesu przeobstowania ludzkości, oraz z sakramentami będącymi przejawem uświęcającej funkcji Kościoła. Zob. także W. VÖLKER, *Gregorio di Nissa filosofo*, s. 181–247.

⁴⁹ GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 5; GNO 7/2, 123.

⁵⁰ Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 76: „Boża natura jest źródłem wszelkiej cnoty (ἡ θεία φύσις ἡ πηγή πάσης ἐστὶν ἀρετῆς)”.

⁵¹ GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 5; GNO 7/2, 122–123.

⁵² GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 77.

⁵³ Zob. Ps 5,8; Rz 13,14; Ga 3,27; J 6,31–33; Ps 85,25; J 6,55; 1,4; 1,9; Rz 11,33; Ef 1,8.

⁵⁴ GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 78–79, tłum. własne.

że i wzrost tego, kto wzrasta, nie będzie mieć granic (ὄρος οὐδεὶς ἐπικόπτει τὴν αὐξήσιν)⁵⁵.

Tak więc ludzki intelekt nigdy, nawet w stanie wiecznej szczęśliwości, nie będzie mógł w pełni objąć nieskończonej istoty Boga. Skończoność (czy dia-stematyczność) ludzkiej natury wyznacza bowiem granice takiej poznawalności. Owe granice mogą być jednak przekraczane dzięki łasce pochodzącej od Boga. To sam Bóg — jak powie w innym miejscu Nysseńczyk — staje się miarą (μέτρον) poznawalności dla duszy, która pragnie Go poznać⁵⁶. A skoro miara ta jest nieskończona, a zwrócenie się do niej sprawia, że wzrasta moc poznawcza poznającego, to i poznanie Bożej natury będzie rosło w nieskończoność i nigdy nie będzie mieć końca.

3. TOMASZ Z AKWINU:

STOPIEŃ POZNANIA UWARUNKOWANY PRZEZ ZASŁUGĘ

Podobnie, jak to uczyniliśmy w poprzedniej części niniejszego artykułu, zanim przejdziemy do omówienia eschatologicznej niepoznawalności (*vel* poznawalności) istoty Boga w ujęciu Tomasza z Akwinu, wspomnimy na wstępie o kilku założeniach filozoficznych, z którymi związana jest jego doktryna. Otóż Akwinata, podobnie jak Arystoteles, uważa, że nie jest możliwe, aby aktualnie istniał jakiś nieskończony byt stworzony. W swej *Summie teologii*, choć nie wspomina z imienia Stagyryty, przytacza jego argumenty przemawiające za niemożliwością istnienia nieskończoności w akcji⁵⁷. Niekiedy jednak koryguje myśl Arystotelesowa w kwestii nieskończoności. I tak, choć obaj myśliciele stwierdzają, że nie może istnieć nieskończona rzecz materialna, to jednak według Stagyryty forma

⁵⁵Zob. tamże; GNO 3/3, 79.

⁵⁶Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, 6; GNO 7/2, 143: „Nie trać nadziei, że możesz zobaczyć to, czego pragniesz! W tobie bowiem zawiera się miara możliwości poznania Boga (τῆς τοῦ θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἐν σοὶ ἐστίν)”. Zob. także E. PEROLI, *Il platonismo e l'antropologia*, s. 53–54.

⁵⁷Argument o niemożliwości istnienia nieskończonej wielkości, o którym mowa niżej — choć podobny, do tego, który sformułował Arystoteles — pojawia się w dziele Tomasza, po wyłożeniu poglądów Awicenny i Al-Gazala (zob. *ST*, I, q. 7, a. 4, corp). Wprawdzie w *ST*, I, q. 7, a. 2, s.c., powołując się na Arystotelesowa, Akwinata stwierdza: „Coś nieskończonego nie może pochodzić od żadnej zasady, jak powiada się w III księdze *Fizyki*”, to jednak dalsza część jego wypowiedzi nie jest pochodzenia arystotelesowskiego, gdyż mówi: „Skoro więc wszystko oprócz Boga pochodzi od Niego jako od pierwszej zasady, to nic, co istnieje poza Bogiem, nie może być nieskończone”. Zob. C. TAPP, *Infinity in Aquinas' Doctrine of God*, w: *Analytically Oriented Thomism*, red. M. Szatkowski, Editiones Scholasticae, 2016, s. 93–97, gdzie autor wskazuje różnice i podobieństwa między Tomaszowym i Arystotelesowskim rozumieniem nieskończoności. Na temat źródeł Tomaszowej koncepcji nieskończoności zob. także R.M. BURNS, *Divine Infinity in Thomas Aquinas. I: Philosophico-Theological Background*, „The Heythrop Journal”, 39/1 (1998), s. 57–69.

jest tym, co wyznacza granice bytu złożonego z formy i materii⁵⁸, podczas gdy według Akwinaty tym, co nadaje skończoność rzeczy materialnej jako materialnej, jest materia, ograniczająca formę do konkretnej jednostki. Niematerialna forma bytów stworzonych, wzięta abstrakcyjnie, jest nieskończona⁵⁹. Ponadto, Tomasz podobnie jak Arystoteles, uważa, że nie może istnieć aktualnie nieskończona wielkość. Można wprowadzić pewną wielkość dzielić w nieskończoność lub, przez dodawanie, zwiększać w nieskończoność, ale to właśnie oznacza, że nieskończoność istnieje potencjalnie (przez dzielenie lub dodawanie), lecz nie aktualnie⁶⁰. Nawet anioły, choć są formami bez materii, i w pewnym sensie mogą być pojmowane jako nieskończone (gdyż nie ogranicza ich materia), są bytami skończonymi. Jako formy stworzone bowiem otrzymują istnienie od Boga. Owo istnienie zostaje przyjęte i ograniczone do określonej natury („ipsum eius esse sit receptum et contractum ad determinatam naturam”) — to znaczy do tej, która ją przyjmuje⁶¹.

Jedynym aktualnie istniejącym bytem nieskończonym jest według Akwinaty Bóg. I tak, po dowiedzeniu, w 3 kwestii pierwszej części *Summy teologii*, że Bóg jest czystym aktem⁶², czystą formą⁶³ oraz że Jego istotą jest istnienie⁶⁴, w 7 kwestii Tomasz przedstawia następujące rozumowanie dotyczące nieskończoności Boga:

⁵⁸Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, V, 1022a.

⁵⁹Zob. *ST*, I, q. 7, a. 2, corp. Jak zostało podkreślone we wstępie do niniejszego artykułu, dla Arystotelesa doskonałość formy wiąże się z jej skończonością. Tymczasem Tomasz wiąże doskonałość formy z jej wolnością od ograniczeń materii, zakładając równocześnie nieskończoność formy jako takiej. Jest to platonizujący wątek w myśli Tomasza, który znajduje swoje źródło w przyjęciu przez niego platońskiej koncepcji partycypacji. Szerzej na temat platońskich wątków w doktrynie Tomasza zob.: S.L. BROCK, *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera” (English Edition), 5/3 (2007), s. 465–494; R.A. TE VELDE, *Participation and Substantiality in Saint Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1995, s. 11–15 oraz 214–218. Choć, jak zauważono powyżej, Tomasz koryguje niekiedy Arystotelesa w niektórych tezach dotyczących nieskończoności, to jednak w innych wyraźnie się z nim zgadza. W tej samej kwestii bowiem przytacza jeszcze jeden Arystotelesowski argument, przemawiający za niemożliwością istnienia nieskończonego ciała. Otóż każde ciało ma powierzchnię, a powierzchnia wyznacza granicę ciała i przez to czyni je skończonym. Zob. *ST*, I, q. 7, a. 3, s.c.; zob. też ARISTOTELES, *Physica*, III, 204b.

⁶⁰Zob. *ST*, I, q. 7, a. 4, corp. Zob. także ARISTOTELES, *Physica*, III, 206a–b.

⁶¹Zob. *ST*, I, q. 7, a. 2, corp. Zob. także Z. NERCZUK, *Komentarz do Kwestii 7: O nieskończoności Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 500–509.

⁶²Zob. *ST*, I, q. 3, a. 1, corp.: „necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentia”.

⁶³Zob. *ST*, I, q. 3, a. 2, corp.: „est igitur per essentiam suam forma; et non compositus ex materia et forma”.

⁶⁴Zob. *ST*, I, q. 3, a. 4, corp.: „sua igitur essentia est suum esse”.

Należy więc rozważyć, że coś jest nazywane nieskończonym dlatego, że nie jest skończone. Forma zaś ogranicza w pewien sposób materię, a materia formę. Forma materię dlatego, że materia, zanim przyjmie formę, jest w możności do przyjęcia wielu form. Gdy jednak materia przyjmie już jedną formę, to jest przez nią ograniczana. Materia natomiast ogranicza formę dlatego, że choć forma wzięta sama w sobie jest wspólna wielu jednostkom, to jednak przez to, że została przyjęta przez materię, staje się ograniczona do formy tej oto rzeczy. Skoro zaś materia doskonalą się dzięki formie, która ją ogranicza, to nieskończoność, którą przypisuje się materii, jest niedoskonała (*habet rationem imperfecti*), jest bowiem jakby materią (*quasi materia*) nieposiadającą formy. Forma z kolei nie doskonalą się przez materię, lecz raczej materia ogranicza jej zakres. Nieskończoność zatem, o ile jest nieskończonością formy nieokreślonej przez materię, jest doskonała (*habet rationem perfecti*).

Tym zaś, co jest najbardziej formalne ze wszystkiego (*maxime formale omnium*), jest samo istnienie, jak widać to ze stwierdzeń powyższych. Ponieważ więc istnienie boskie nie jest istnieniem przyjmowanym w czymś, lecz On jest swoim własnym samoistnym istnieniem (*suum esse subsistens*), jak zostało wykazane powyżej, to jest oczywiste, że Bóg jest nieskończony i doskonały (*Deus sit infinitus et perfectus*)⁶⁵.

W pierwszej części powyższego tekstu Akwinata dokonuje teoretycznego rozróżnienia na dwa rodzaje nieskończoności. Pierwszy — niedoskonały (*habet rationem imperfecti*) — przypisywany jest materii. Teoretycznie rzecz biorąc, materia jest w stanie przyjąć dowolną formę — a nawet nieskończoną ilość form, gdyż nic jej nie ogranicza. Zupełnie nieokreślona i nieposiadająca żadnych form materia jednakże nie istnieje, dlatego właśnie ten rodzaj nieskończoności charakteryzuje się niedoskonałością. Forma natomiast rozważana bez połączenia z materią jest również nieskończona — może wszakże być formą nieskończonej ilości indywidualów. Choć takie samoistne formy ogólne nie występują w świecie stworzonym⁶⁶, to charakteryzuje je nieskończoność doskonała (*habet rationem perfecti*). To teoretyczne rozróżnienie potrzebne jest Tomaszowi, aby wskazać, jakiego typu nieskończoność charakteryzuje Bożą istotę. Jest to oczywiście nieskończoność pozytywna i doskonała, gdyż dotyczy czegoś, co jest w najwyższym stopniu formalne (*maxime formale omnium*), czyli istnienia⁶⁷. W odróżnieniu od bytów anielskich (które, jak już wyżej zaznaczyliśmy, są również formami bez

⁶⁵ ST, I, q. 7, a. 1, corp.

⁶⁶ Według Tomasza forma rzeczy, istniejąca poza rzeczą, może spełniać dwie role: „albo jest wzorem dla tego, czego formą ją się nazywa, albo jest zasadą poznania tej rzeczy (*principium cognitionis ipsius*), zgodnie z czym mówi się, że formy rzeczy poznawalnych są w poznającym” (ST, I, q. 15, a. 1, corp.). Jako zasady poznania, formy istniejące w intelekcie ludzkim nie są jednak samoistne, lecz są przypadkościami intelektu.

⁶⁷ Szerzej na temat istnienia jako czegoś najbardziej formalnego zob. L. DEWAN, *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007, s. 46–51.

materii) istnienie Boga nie jest ograniczone przez przyjmującą je naturę, lecz jest tożsamy z Jego istotą⁶⁸. A skoro tak, to tylko Bóg, będąc czystą formą, czystym aktem i swoim samoistnym istnieniem (*suum esse subsistens*), jest nieskończony w sposób doskonały⁶⁹.

Tomaszowi znane są trudności filozofów greckich, które utożsamiają pojęcie nieskończoności z niedoskonałością, o czym informuje nas w tej samej kwestii (*ST*, I, q. 7, a. 1, arg. 1 oraz corp.), gdy cytuje Arystotelesa: „Wszystko, co nieskończone jest niedoskonałe”⁷⁰, ale także w kwestii 4, gdzie stawia pytanie: „Utrum Deus sit perfectus?”⁷¹. Skoro doskonałym (*perfectum*) jest to, co jest całkowicie dokonane (*totaliter factum*), to Bóg nie powinien być doskonały, gdyż nie przysługuje Mu bycie dokonaniem⁷². Akwinata nie odpiera od razu tak postawionego zarzutu, gdyż wie, że język, którym się posługujemy w mówieniu o Bogu, nie oddaje adekwatnie tego, czym Bóg jest⁷³. Również słowo „doskonały” w odniesieniu do Boga zostaje użyte w sposób niewłaściwy. Niemniej jednak Tomasz stara się dostrzec pewnego typu analogię między doskonałością bytów stworzonych a doskonałością Boga. Otóż nazywamy doskonałym coś, co zostało wyprowadzone z możliwości do aktu, ale też posługujemy się tym terminem w odniesieniu do samego aktu, niezależnie od tego, czy powstał on w wyniku przejścia z możliwości na zasadzie dokonania (*per modum factionis*), czy też nie⁷⁴. A Bóg przecież jest aktem, choć nigdy wcześniej nie był w możliwości ani

⁶⁸Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, że również Grzegorz z Nyssy przypisuje nieskończoność temu, co inteligibilne: zarówno Bogu, jak i niecielesnym bytom stworzonym. Podobnie też, jak to czyni Tomasz (choć bez użycia języka Arystotelesa), wskazuje na różnice między nieskończonością Boga a nieskończonością stworzonych bytów duchowych. Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, 6; GNO 6, 173–174, wyżej cytowany.

⁶⁹Zob. Z. NERCZUK, *Komentarz do Kwestii 7*, s. 495–500. Szerzej na temat nieskończoności Boga u Tomasza z Akwinu zob.: L. SWEENEY, *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York: Peter Lang, 1998, s. 432–437; R.M. BURNS, *Divine Infinity in Thomas Aquinas. II: A Critical Analysis*, „The Heythrop Journal”, 39/2 (1998), s. 123–139; J. TOMARCHIO, *Aquinas's Concept of Infinity*, „Journal of the History of Philosophy”, 40/2 (2002), s. 163–188; S.L. BROCK, *Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, „Forum: Supplement to Acta Philosophica”, 2 (2016), s. 103–123; C. TAPP, *Infinity in Aquinas' Doctrine of God*, s. 93–115.

⁷⁰Zob. ARISTOTELES, *Physica*, III, 207a 14.

⁷¹*ST*, I, q. 4, a. 1.

⁷²*ST*, I, q. 4, a. 1, arg. 1. Warto w tym miejscu zauważyć, że w łacińskim słowie *perfectus* kryje się podobna dwuznaczność jak w greckim słowie τέλειος, o którym pisaliśmy we wstępie. Oznacza ono „doskonały”, ale i „kompletny”, „dokonany”, „urzeczywistniony”, a w konsekwencji „skończony”.

⁷³Cytuje nawet jako autorytet Grzegorza Wielkiego, który w swych *Moraliach* (V, 36; 29, 1) stwierdza: „Jąkając się, jak umiemy, śpiewamy wspaniałość Boga, bo tego, co nie jest dokonane, nie można właściwie nazwać doskonałym (*quod enim factum non est, perfectum proprie dici non potest*)”. Zob. *ST*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

⁷⁴*ST*, I, q. 4, a. 1, ad 1.

nie ma w Nim żadnej domieszki możności. Ponadto — wyjaśnia Akwinata — „doskonałym” jest też to, „czemu nie brak niczego odpowiednio do rodzaju jego doskonałości”⁷⁵. A ponieważ Bóg jest pierwszą zasadą niematerialną, a zarazem przyczyną sprawczą, która jest w najwyższym stopniu aktem, jest też w najwyższym stopniu doskonały.

Powyższe twierdzenia tylko po części zgadzają się z tezami Arystotelesa wyłożonymi w *Metafizyce*. Wprawdzie Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel jest doskonałym aktem, lecz nie jest czynną zasadą stwarzającą świat. Porusza jako przyczyna celowa albo — jak powie Stagiryta — „jak przedmiot miłości, a wszystkie inne rzeczy poruszają się będąc poruszane”⁷⁶. Bóg, o którym mówi Tomasz, nie tylko porusza, ale i stwarza. Podobnie jak u Arystotelesa, zostaje On wprawdzie określony jako przedmiot pożądania, bo tak definiuje się Dobro⁷⁷, ale też jest On Dobrem, gdyż — jak powtórzy za Pseudo-Dionizym Akwinata — udziela się⁷⁸ i ponieważ dzięki Niemu istnieją wszystkie byty samoistne⁷⁹. Mało tego, Bóg posiada moc, która podobnie jak Jego istota jest również nieskończona. „We wszystkich bowiem działających — argumentuje Tomasz — zauważamy, że w im doskonalszy sposób działający posiada formę, przez którą działa, tym większa jest jego moc w działaniu”⁸⁰. Skoro istota Boska jest nieskończona, to i Jego moc jest również nieskończona⁸¹.

Należy w tym miejscu jednak zaznaczyć, że owa nieskończona moc, która w Bogu jest tym samym, co Jego istota, podobnie zresztą jak Boża wola i intelekt⁸², nie udziela się na sposób konieczności⁸³. I choć Tomasz dokonuje teoretycznego rozróżnienia na absolutną moc Boga (*potentia Dei absoluta*), wedle której Bóg mógłby uczynić coś innego, niż postanowił, oraz moc Boga

⁷⁵ *ST*, I, q. 4, a. 1, corp.

⁷⁶ Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1072b. Z tego właśnie powodu — to znaczy dlatego, że Pierwszy Nieruchomy Poruszyciel porusza jako przyczyna celowa, a nie sprawcza — trudno jest mówić, że posiada On nieskończoną moc w sensie ścisłym. Niektórzy badacze przypuszczają jednak, że Bóg Arystotelesa, „ze względu na to, że porusza inne rzeczy w czasie nieskończonym, ma moc nieskończoną”. Zob. M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu*, s. 832–833. Stwierdzenie to pojawia się jednak w dziełach Arystotelesa w formie dylematu, na który sam filozof nie daje odpowiedzi. Dodaje jednakże, co następuje: „Skoro każda wielkość jest albo nieskończona, albo skończona, substancja ta [tj. Bóg] nie może z powyższej racji posiadać wielkości skończonej, ale także i nieskończonej, bo w ogóle nie istnieje wielkość nieskończona”. Zob. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 1073a. Por. ARISTOTELES, *Physica*, VIII, 267 b.

⁷⁷ Zob. *ST*, I, q. 6, a. 1, corp.

⁷⁸ Zob. *Contra Gentiles*, I, c. 37; *ST*, I, q. 73, a. 3, arg. 2.

⁷⁹ Zob. *ST*, I, q. 6, a. 1, corp.

⁸⁰ *ST*, I, q. 25, a. 2, corp.

⁸¹ Zob. tamże. Zob. także *De potentia*, q. 1, a. 2, corp.

⁸² Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, ad 1.

⁸³ Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, corp.

uporządkowaną (*potentia Dei ordinata*), która nadała taki a nie inny porządek rzeczom, to i tak Bóg nie uczyniłby nigdy czegokolwiek, czego by nie wiedział lub nie postanowił⁸⁴. Boża moc udziela się więc zgodnie z intelektem, wolą, mądrością, sprawiedliwością i wszystkim tym, co w Bogu jest jednością⁸⁵. Podobnie jest z Dobrem. Choć Tomasz, razem z Pseudo-Dionizym, uważa, że Dobro jest czymś, co ze swej natury się udziela, to jednak dodaje, że udziela się ono zgodnie z intelektem („bonum habet diffusionem secundum intellectum”)⁸⁶. Dlatego też udzielanie się dóbr nie idzie w nieskończoność („non procedit in infinitum”), lecz zgodnie ze słowami Pisma: „Bóg urządził wszystko według liczby, wagi i miary” (Mdr 11,20)⁸⁷.

Na tym etapie naszych rozważań trudno jest jeszcze mówić o radykalnych różnicach między doktrynami Tomasza z Akwinu i Grzegorza z Nyssy. Choć ten ostatni nie czyni z pewnością tak precyzyjnych rozróżnień, to — podobnie jak Tomasz — uznając jedność natury i mocy w Bogu, nie stwierdziłby nigdy, że Boska Moc, ze względu na swą nieskończoność, czyni coś wbrew Boskiemu Intelktowi⁸⁸. Podkreśla wprawdzie, że kochanie i poznawanie Boga przez człowieka może rosnąć w nieskończoność, lecz ów wzrost dokonuje się zawsze — jak to pokazaliśmy wyżej — za sprawą łaski pochodzącej od Boga. A Bóg, będąc Dobrem, ale i Intellektem i Mądrością, udziela się swym stworzeniom tak, jak chce — a według Nysseńczyka chce i może to robić w nieskończoność. A jak ten problem widzi Tomasz z Akwinu?

Zagadnieniem niepoznawalności istoty Boga przez stworzony intelekt, a zarazem jej poznawalności dzięki łasce, Akwinata zajmuje się w wielu miejscach

⁸⁴Zob. *ST*, I, q. 25, a. 5, ad 1. Zob. także *De potentia*, q. 1, a. 5, corp.; M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, s. 848–851.

⁸⁵Na temat średniowiecznej dyskusji wokół *potentia Dei absoluta* oraz *potentia Dei ordinata* zob. W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo: P. Lubrina, 1990; G. VAN DEN BRINK, *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos, 1993; M. PALUCH, *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–52; M. PALUCH, *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 263–279; M. PEPLIŃSKI, *Problematyka wszechmocy Boga — rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 11–44; E. JUNG, *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absoluta i ordinata*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 67–80.

⁸⁶Zob. *ST*, I^a-II^{ae}, q. 1, a. 4, ad 1.

⁸⁷Zob. tamże.

⁸⁸Na temat jedności natury i mocy Boga u Grzegorza z Nyssy zob. M.R. BARNES, *The Power of God: Δύναμις in Gregory of Nyssa's Trinitarian Theology*, Washington: The Catholic University of America Press, 2001, s. 260–305. Na temat rozróżnienia na *potentia Dei absoluta* oraz *potentia Dei ordinata* we wczesnej patrystyce zob. D. MRUGALSKI, *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata*, s. 493–526.

swoich dzieł. Już sam traktat o naturze Bożej z pierwszej części *Summy teologii* Tomasz zaczyna następującym stwierdzeniem:

Poznawszy, czy coś istnieje, należy zbadać, w jaki sposób istnieje, by wiedzieć, czym jest. Ponieważ jednak nie możemy poznać, czym jest Bóg, a tylko, czym nie jest (*quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit*), to nie możemy rozważać, w jaki sposób jest, ale raczej, w jaki sposób nie jest⁸⁹.

Wypowiedź ta jest nawiązaniem do dzieła *De fide orthodoxa* Jana Damasceńskiego, który w podobny sposób rozpoczyna rozdział poświęcony naturze Boga⁹⁰. W dalszej części swojego traktatu Tomasz uzasadnia jednak, dlaczego intelekt ludzki nie jest w stanie poznać Boga. Otóż, aby poprawnie utworzyć jakąś definicję, która w sposób ścisły opisywałaby, czym dana rzecz jest, należy wskazać na rodzaj oraz na różnicę gatunkową. Bóg jednak nie jest gatunkiem żadnego rodzaju. Skoro istnienie Boga jest Jego istotą — zauważa Akwinata — to, „gdyby Bóg należał do jakiegoś rodzaju, to jego rodzajem musiałby być byt”⁹¹. Byt jednak nie może być rodzajem czegokolwiek, gdyż nie ma żadnej różnicy, która wykraczałaby poza byt. Każdy rodzaj jednak wyróżnia się właśnie poprzez wskazanie różnicy, która wykracza poza istotę tego rodzaju, co za Arystotelesem powtarza Tomasz⁹². Żadna też nazwa, którą człowiek określa Boga, nie jest w stanie adekwatnie opisać czy ogarnąć tego, czym On jest w swojej istocie. Każda nazwa bowiem wskazuje na pewną jakość danego bytu, która jest odrębna od jego istoty. Tymczasem w Bogu nie da się wskazać na coś, co byłoby odrębne od Jego istoty, mocy i istnienia. O Bogu możemy więc orzekać jedynie w sposób analogiczny⁹³. To, czym On jest, wymyka się niejako wszelkiemu określeniu i pozostaje nieogarnione przez jakąkolwiek nazwę. Tak sformułowana doktryna o niepoznawalności i nienazywalności istoty Boga przypomina Grzegorzową tezę o diastematyczności stworzeń i adiatematyczności Boga, o czym pisaliśmy wyżej. Stworzony intelekt zawsze ujmuje rzeczywistość w kategoriach czasoprzestrzennych (czy też w ogóle w kategoriach, które wylicza Arystoteles), tymczasem Bóg, ze względu na swą transcendencję ontologiczną, przekracza wszelkie kategorie fizyczne i metafizyczne⁹⁴.

⁸⁹ *ST*, I, q. 3, *Prooemium*.

⁹⁰ Zob. JOHANNES DAMASCENUS, *De fide orthodoxa*, 4; SC 535, 148–149.

⁹¹ *ST*, I, q. 3, a. 5, corp.

⁹² Zob. tamże. Por. ARISTOTELES, *Metaphysica*, III, 998b 22–28.

⁹³ Zob. *ST*, I, q. 13, a. 5, corp.

⁹⁴ Szerzej na temat teologii negatywnej Tomasza oraz na temat jego doktryny analogii zob. B. DAVIES, *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, red. B. Davies, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 227–242; T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005; R. TE VELDE, *Aquinas on God: The 'Divine Science' of the Summa Theologiae*, Aldershot:

Zagadnieniem poznawalności istoty Boga natomiast Akwinata zajmuje się obszernie w 12 kwestii pierwszej części *Summy*. Najpierw stwierdza, że istota Boga jest w najwyższym stopniu poznawalna, i przeprowadza takie oto rozumowanie:

Wszystko jest poznawalne w takim stopniu, w jakim jest urzeczywistnione (*secundum quod est in actu*). Bóg, który jest czystym urzeczywistnieniem wolnym od wszelkiej przymieszki możności (*actus purus absque omni permixtione potentiae*), jest sam w sobie w najwyższym stopniu poznawalny (*maxime cognoscibilis est*). To jednakże, co w sobie jest w najwyższym stopniu poznawalne, nie jest poznawalne dla dowolnego intelektu, jeśli przedmiot poznania wykracza poza intelekt. Podobnie nietoperz nie jest zdolny do widzenia słońca, które jest najlepiej widoczne, ze względu na nadmiar światła. Na tej podstawie niektórzy twierdzą, że żaden intelekt stworzony nie może widzieć istoty Boga⁹⁵.

W podobny sposób o poznawalności Boga mogliby się wypowiedzieć wszyscy ojcowie Kościoła tradycji aleksandryjskiej, a także ojcowie kapadoccy z Grzegorzem z Nyssy włącznie. Wprawdzie nie mówią oni, na sposób arystotelesowski, o poznawalności aktu czy formy, lecz po platońsku, dzieląc rzeczywistość na byt postrzegalny zmysłowo (αἰσθητός) oraz byt inteligibilny (νοητός), zaliczają Boga, będącego Intellektem (νοῦς), właśnie do tej drugiej kategorii bytów. A skoro tak, to Jego natura jest w najwyższym stopniu poznawalna, czyli możliwa do uchwycenia jedynie przez intelekt (νοῦς)⁹⁶. Niepoznawalność istoty Boga jest, według ojców, związana z jej transcendencją i nieskończonością. Tak jak słońce, które będąc w najwyższym stopniu widzialne, jest oślepiające, tak też jest i z istotą Boga. Przykład z nietoperzem i światłem słonecznym, przytoczony przez Tomasza, spodobałby się z pewnością wielu ojcom, którzy mówiąc o transcendencji Boga, odwoływali się właśnie do platońskiej metafory słońca opisaną w VI księdze *Państwa*⁹⁷. Akwinata w swych rozważaniach na temat poznawalności Boga idzie jednak dalej. Niemożność poznania istoty Boga byłaby przeciwna zarówno wierze, jak i rozumowi. Wierze, bo szczęście, które ostatecznie polegałoby na czymś innym niż Bóg, nie byłoby zgodne z tym, co zapowiada Pismo (zob. 1 J 3,2); a rozumowi, bo wrodzone pragnienie natury ludzkiej, dotyczące

Ashgate, 2006, s. 72–121; B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015, s. 296–316.

⁹⁵ *ST*, I, q. 12, a. 1, corp.

⁹⁶ Zob. wyżej, przypisy 10 i 11.

⁹⁷ Zob. PLATO, *Respublica*, 508a–509b. Zob. także D. MRUGALSKI, *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum”, 68 (2017), s. 21–58.

poznania pierwszej przyczyny rzeczy, pozostałoby niezaspokojone. Poznawalność istoty Boga jest więc postulatem wiary i rozumu⁹⁸.

Poznanie istoty Boga nie jest jednak możliwe za pomocą naturalnych sił intelektu ludzkiego. Wprawdzie ten jest w stanie poznawać niecielesne formy stworzone, poprzez wytwarzanie pewnego typu podobizny (*similitudo*) intelektualnej, to w żaden sposób — powiada Tomasz — władza intelektualna stworzenia nie ma mocy wytworzenia podobizny niestworzonej istoty Boga. Ponadto, istota Boga jest samym Jego istnieniem, a to nie przysługuje żadnej formie stworzonej — a tylko takie formy jest w stanie poznawać władza intelektualna stworzeń⁹⁹. Dlatego, aby poznać istotę Boga, co jest celem ostatecznym człowieka, potrzebna jest pomoc samego Boga:

Do oglądania istoty Boga jest potrzebna dla władzy widzenia jakaś podobizna (*aliqua similitudo*), mianowicie światło chwały boskiej (*lumen gloriae*) wzmacniająca intelekt, by mógł on zobaczyć Boga. O nim mówi się w Psalmie (35,10): „w światłości twojej zobaczymy światło”. Nie można zaś zobaczyć istoty Boga przez żadną podobiznę stworzoną, która miałaby przedstawiać samą istotę Bożą taką, jaka ona jest sama w sobie¹⁰⁰.

Światło chwały (*lumen gloriae*), o którym mowa w powyższym cytacie, jest pewną doskonałością intelektu ludzkiego (*perfectio quaedam intellectus*), która wzmacnia go, by widział Boga — jak wyjaśnia w dalszych artykułach Tomasz¹⁰¹. Owo udoskonalenie jest oczywiście łaską (*gratia*), przez którą Bóg łączy się z intelektem stworzonym, aby ten mógł poznać to, do czego nie jest w stanie wznieść się o własnych siłach¹⁰². Stan widzenia istoty Boga, osiągnięty za sprawą łaski wzmacniającej władze poznawcze, Akwinata nazywa za Augustynem iluminacją, bo — jak wyjaśnia — przedmiotem poznania jest Bóg określany w objawieniu światłem lub światłością (*lumen vel lux*)¹⁰³. Choć w kolejnych artykułach omawianej kwestii, dotyczącej poznawalności Boga przez stworzenia, Tomasz nawiązuje bądź do Augustyna, bądź do średniowiecznych dysput dotyczących

⁹⁸Zob. *ST*, I, q. 12, a. 1, corp. Zob. także *ST*, I^a-II^{ae}, q. 3, a. 8, corp.; *Contra Gentiles*, III, c. 57. Warto zauważyć, że Tomasz postuluje istnienie w człowieku naturalnego pragnienia poznania Boga również ze względu na biblijną koncepcję stworzenia. Skoro człowiek został stworzony „na obraz Boży” (Rdz 1,26-27), to w sposób naturalny jest otwarty na Boga i pragnie poznać to, czego jest obrazem. Szerzej na ten temat zob. J.-P. TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003, s. 470-484; M. PRZANOWSKI, *Zbawienie i historia według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2014), s. 6-7.

⁹⁹*ST*, I, q. 12, a. 2, corp.

¹⁰⁰*ST*, I, q. 12, a. 2, corp.

¹⁰¹Zob. *ST*, I, q. 12, a. 5, ad 2.

¹⁰²Zob. *ST*, I, q. 12, a. 4, corp.

¹⁰³Zob. *ST*, I, q. 12, a. 5, corp.

poznawalności lub absolutnej niepoznawalności istoty Boga¹⁰⁴, to jego dotychczasowe tezy nie odbiegają zbytnio od tych, które w swych dziełach sformułował Grzegorz z Nyssy. Również on uważał, że tylko dzięki łasce pochodzącej od Boga skończony ludzki intelekt może poznawać rzeczywistość transcendentną i nieskończoną — choć owo poznanie nigdy nie będzie zupełne. W 7 artykule tej samej kwestii Tomasz — jak zauważa Mikołaj Olszewski — czyni jeszcze większy „ukłon w stronę tradycji greckiej, która nie podzielała maksymalistycznych nadziei poznania Boga charakterystycznych dla myśli zachodu”¹⁰⁵. Stawia w nim bowiem pytanie, czy ci, którzy widzą istotę Boga, pojmują Go w pełni, a następnie udziela na nie odpowiedzi negatywnej: „comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato”¹⁰⁶. Uzasadniając swą odpowiedź, odwołuje się do koncepcji nieskończoności istoty Boga oraz skończoności ludzkiego intelektu — a więc dotyka tej samej kwestii, którą wielokrotnie poruszali zarówno Grzegorz z Nyssy, jak i inni ojcowie greccy:

Wszystko może być poznane (*cognoscibile*) w tej mierze, w jakiej jest bytem rzeczywistym. Bóg zatem, którego istnienie jest nieskończone, jak zostało wykazane powyżej, może być poznany tylko w sposób nieskończony (*infinite cognoscibilis*), a żaden intelekt stworzony nie może poznawać Boga w sposób nieskończony (*infinite cognoscere*). O tyle bowiem intelekt stworzony poznaje istotę boską doskonale lub mniej doskonale, o ile jest wypełniony mniejszym lub większym światłem chwały. Ponieważ więc stworzone światło chwały przyjęte przez dowolny intelekt stworzony nie może być nieskończone, to jest niemożliwe, by jakiś intelekt stworzony poznawał Boga w sposób nieskończony (*infinite cognoscat*). Jest więc niemożliwe, by pojmował Boga w pełni (*Deum comprehendat*)¹⁰⁷.

Czasowniki: *cognoscere* i *comprehendere*, użyte w powyższym tekście przez Tomasza, oznaczają ogólnie aktywność intelektualną, która ma na celu poznanie i zrozumienie jakiejś rzeczywistości. I choć w wielu przypadkach stosowane są one synonimicznie, to ten drugi, ze względu na swą etymologię (związaną z chwytnością i obejmowaniem), wskazuje na poznanie pełne czy też zupełne. Tę różnicę znaczeniową zauważa również sam Akwinata, mówiąc nieco dalej, że *comprehensio* w sensie ścisłym i właściwym oznacza, że „coś jest zawarte w pojmującym

¹⁰⁴Zob. M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 12: W jaki sposób poznajemy Boga*, w: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu*, s. 593–601. Zob. także T.-D. HUMBRECHT, *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 145–160; R. TE VELDE, *Aquinas on God*, s. 72–77.

¹⁰⁵M. OLSZEWSKI, *Komentarz do Kwestii 12*, s. 601.

¹⁰⁶ST, I, q. 12, a. 7, corp.

¹⁰⁷ST, I, q. 12, a. 7, corp.

(*aliquid includitur in comprehendente*)¹⁰⁸. Dodaje jednakże, że w szerszym znaczeniu *comprehensio* może oznaczać po prostu zakończenie procesu poznawania (czyli osiągnięcie *vel* uchwycenie celu) — choć to, co poznane, wcale nie musi być poznane w pełni. W podobny sposób można np. powiedzieć, że się widziało jakąś rzecz, choć pozostawała ona odległa¹⁰⁹. Jeśli więc mówi się, że Bóg jest niepoznawalny (*incomprehensibilis*), to nie w tym sensie, jakoby był On czymś niedającym się poznać w ogóle (*incognoscibilis*), bo ze swej natury jest On w najwyższym stopniu poznawalny (*maxime cognoscibilis*), jak już wcześniej zostało powiedziane¹¹⁰. Niemożliwość pełnego objęcia myślą Boga jest związana z nieskończonością Jego istoty, której żaden skończony intelekt nigdy objąć nie zdoła. Tezę tę — przypomnijmy — w wielu swoich pismach i na wiele sposobów wypowiadał również Grzegorz z Nyssy, ale także wielu innych ojców greckich, od Filona z Aleksandrii poczynając¹¹¹.

W dalszej części cytowanego tekstu Tomasz nie tylko zauważa, że poznawalność istoty Boga przez stworzony intelekt zależy od bycia wypełnionym światłem chwały (*lumen gloriae*), o czym już była mowa wcześniej, lecz także, że owo uczestnictwo w *lumen gloriae* może być zróżnicowane w poszczególnych bytach rozumnych. Różnice te wpływają na mniej lub bardziej doskonałe poznanie istoty Boga. Stopień uczestnictwa w świetle chwały natomiast — co wyjaśnia Akwinata w innym miejscu — uzależniony jest od stopnia miłości (*caritas*). „Gdzie bowiem jest większa miłość, tam jest większe pragnienie; a pragnienie w jakiś sposób czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia”¹¹². Większa miłość rodzi więc większe pragnienie Boga, ono z kolei niejako poszerza duszę i czyni ją zdolną do przyjęcia większej łaski, którą w tym przypadku jest właśnie *lumen gloriae*. Rozumowanie to do złudzenia przypomina wypowiedzi Grzegorza z Nyssy, w których porównuje on łaskę do pokarmu duchowego, żywiącego duszę i wzbudzającego w niej dalsze pragnienie

¹⁰⁸ ST, I, q. 12, a. 7, ad 1.

¹⁰⁹ Zob. tamże. Dodajmy, że powyższe rozstrzygnięcia są odpowiedzią na argument, w którym Tomasz, podobnie jak to często czynił Grzegorz z Nyssy, cytuje Flp 3,12, mówiący o niekończącym się biegu apostoła Pawła (ST, I, q. 12, a. 7, arg. 1). W tłumaczeniu łacińskim tego fragmentu pojawia się właśnie czasownik *comprehendere*: „sequor autem si quo modo comprehendam”. Bieg duchowy Pawła zakończył się według Akwinaty wraz z jego ziemskim życiem, kiedy to Apostoł osiągnął – lub inaczej: uchwycił (*attingit*) – cel, do którego zmierzał, czyli *visio beatifica*, co nie oznacza, że w pełni objął on swoim intelektem (*comprehendit*) istotę Boga. Zob. ST, I, q. 12, a. 7, ad 1.

¹¹⁰ Zob. ST, I, q. 12, a. 1, corp., cytowany wyżej. Zob. także ST, I, q. 86, a. 2, ad 1.

¹¹¹ Zob. wyżej, przypis 6.

¹¹² ST, I, q. 12, a. 6, corp. Zob. także ST, II^a–II^{ae}, q. 180, a. 7, ad 1; *In III Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, qc. 1. Por. J.-P. TORRELL, *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog*, s. 217–221.

przyjmowania tego Boskiego pokarmu¹¹³. Tomasz jednakże w powyższym cytacie stwierdza, że „stworzone światło chwały przyjęte przez dowolny intelekt stworzony nie może być nieskończone”. Ale i Nyssenczyk nie postawiłby nigdy takiej tezy ze względu na koncepcję diastemy, o której pisaliśmy wyżej. Wszakże na każdym etapie procesu miłowania i poznawania Boga stworzenie pozostaje zawsze diastematyczne, a więc skończone. Największa nawet przyjęta przez nie łaska jest w nim skończona. Nieustanne przyjmowanie jej poszerza jednak duszę w nieskończoność. A co na to Akwinata? Czy dopuszcza on taką nieskończoną perspektywę wzrostu w łasce i poznaniu?

W tym miejscu odpowiedź Tomasza zasadniczo różni się od tej, której udzielił Grzegorz. Wprawdzie stwierdza on, że intelekt ludzki potencjalnie (*in potentia*) może poznawać w nieskończoność, gdyż „nigdy nie poznaje tyle, byśmy już więcej nie mogli poznawać”¹¹⁴, jednakże proces wzrostu w łasce, miłości, a tym samym w poznaniu Boga kończy się w momencie śmierci. Teza ta związana jest z Tomaszową koncepcją zasługi. Podczas swego życia bowiem człowiek może wykonywać uczynki, przez które wysługuje dla siebie powiększenie łaski i miłości¹¹⁵, a ostatecznie życie wieczne¹¹⁶. Uczynkami zasługującymi w sensie ścisłym są te, które są poprzedzone poruszeniem łaski Ducha Świętego¹¹⁷. Wprawdzie Bóg pragnie, aby każdy osiągnął życie wieczne dzięki czynom pochodzącym z wolnego wyboru (*ex libero arbitrio*), to jednak byt stworzony, bez pomocy łaski, nie może osiągnąć tego, co przerasta jego naturalne możliwości¹¹⁸. Celem zaś łaski, która pobudza ludzkie działanie (i czyni je zasługującym), jest doprowadzenie człowieka do nagrody, którą jest właśnie życie wieczne:

To podpada pod zasługę ścisłą (*sub merito condigni*), na co rozciąga się poruszenie łaski. Poruszenie zaś każdego czynnika poruszającego rozciąga się nie tylko na ostateczny punkt dojścia (*ultimum terminum*) każdego ruchu, ale także cały jego przebieg (*progressum*). W wypadku poruszenia łaski punktem dojścia (*terminus*) jest życie wieczne, postęp zaś tego ruchu dokonuje się przez wzrost miłości

¹¹³Zob. GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*; GNO 3/3, 78–79: „Moc, która otrzymuje pokarm, zawsze wzrasta dzięki obfitości dóbr, jak i obfitość żywiącego pokarmu wzrasta razem ze wzrostem możliwości przyjmującego”.

¹¹⁴ST, I, q. 86, a. 2, corp.

¹¹⁵Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 8, corp.

¹¹⁶Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.

¹¹⁷Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.

¹¹⁸Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 3, corp.; a. 6, corp. Zob. także ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 2, corp.: „Vita autem aeterna est quoddam bonum excedens proportionem naturae creatae, quia etiam excedit cognitionem et desiderium eius”. Szerzej na temat relacji między zasługą a łaską w doktrynie Tomasza zob. J. WAWRYKOW, *On the Purpose of 'Merit' in the Theology of Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology”, 2 (1992), s. 97–116; R. TE VELDE, *Aquinas on God*, s. 160–165; J. WAWRYKOW, *God's Grace and Human Action: Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.

i łaski, jak mówi Księga Przysłów: „A ścieżka sprawiedliwych jak jasna światłość wschodzi i rośnie aż do pełnego dnia” (Prz 4,18), czyli do dnia chwały (*qui est dies gloriae*)¹¹⁹.

Czas zasługiwania kończy się więc w momencie, gdy człowiek dochodzi do celu, czy też kresu (*terminus*), do którego prowadzi łaska pobudzająca go do dobrego działania. Tym kresem, jak już zostało powiedziane, jest życie wieczne. Moment końca procesu wzrastania w poznawaniu i kochaniu Boga nazywa Akwinata dniem chwały (*dies gloriae*), gdyż w tym właśnie dniu sprawiedliwi, nie tylko zakończą swą godną pochwałą wędrówkę, ale też zjednoczą się z Bogiem w Jego chwale. Też tę powtarza Tomasz również w *Tertia Pars*, gdzie dotyka zagadnień chrystologicznych. Dowodzi tam, że choć łaska obecna w Chrystusie (to znaczy w Jego ludzkiej duszy) nie była nieskończona¹²⁰, to jednak nie mogła wzrastać¹²¹. Wcielony Syn Boży posiadał bowiem pełnię łaski¹²². Miał ją w stopniu najwyższym, tak doskonale, jak tylko może ją posiadać skończony byt stworzony, a takim przecież była ludzka dusza Chrystusa:

Chrystus bowiem, jako człowiek, od pierwszej chwili swego poczęcia posiadał łaskę prawdziwie i całkowicie (*fuit verus et plenus comprehensor*). Toteż nie mogło być w Nim wzrostu łaski podobnie jak i u pozostałych świętych, których łaska nie może się już powiększać (*augeri non potest*), ponieważ są oni w punkcie dojścia (*sunt in termino*). Natomiast w ludziach, którzy są tylko pielgrzymami, łaska może wzrastać i od strony formy, nie posiadają oni bowiem najwyższego stopnia łaski, i od strony podmiotu, bo nie dotarli jeszcze do punktu dojścia (*nondum pervenerunt ad terminum*)¹²³.

Skoro w wieczności łaska działająca w bytach stworzonych wzrastać już nie może (*augeri non potest*), to nie może wzrastać również światło chwały boskiej (*lumen gloriae*), dzięki któremu intelekt stworzony jest w stanie widzieć istotę Boga. W ten sposób Tomasz ustanawia hierarchię eschatologiczną bytów radujących się oglądaniem Boga¹²⁴. W porównaniu z hierarchią, o której mówi Grzegorz z Nyssy, jest ona w pewien sposób statyczna. Najdoskonalej — jak tylko może to czynić skończony byt stworzony — istotę Boga miłuje i poznaje ludzka dusza Chrystusa, a następnie, w zależności od zasług zdobytych na ziemi¹²⁵, poszczególni święci. Pomimo tych różnic szczęśliwość zbawionych jest pełna

¹¹⁹ ST, I^a-II^{ae}, q. 114, a. 8, corp.

¹²⁰ Zob. ST, III, q. 7, a. 11, corp.

¹²¹ Zob. ST, III, q. 7, a. 12, corp.

¹²² Zob. ST, III, q. 7, a. 9, corp.

¹²³ ST, III, q. 7, a. 12, corp.

¹²⁴ Zob. ST, III, q. 10, a. 4, ad 1.

¹²⁵ Zob. ST, I^a-II^{ae}, q. 5, a. 2, s.c.

i wyklucza jakikolwiek brak, „kto nią jest obdarzony, posiada ją bez jakiegokolwiek niedostatku i zmian, za sprawą mocy Bożej, która wznosi człowieka do udziału w wieczności ponad wszelką zmienność”¹²⁶.

4. WNIOSKI

Zarówno Grzegorz z Nyssy, jak i Tomasz z Akwinu, dwóch wybitnych przedstawicieli myśli chrześcijańskiej, polemizując ze słynnym twierdzeniem Arystotelesa, głoszącym, że „nic nie jest doskonałe (τέλειον), co nie posiada końca (τέλος)”, na różne sposoby starają się uzasadnić tezę o nieskończoności Boga, ale także o nieskończoności niecielesnych bytów stworzonych. Nieskończoność Boga różni się jednak według nich od nieskończoności stworzeń. Jeśli chodzi o Boga, to według Nysseńczyka jest On nieskończony w sposób absolutny, zarówno pod względem czasowym, gdyż nigdy nie miał początku ani nie będzie mieć końca swojego istnienia, jak i pod względem istoty i mocy. Jest niecielesnym, inteligibilnym i transcendentnym Intelpektem, a zarazem Dobrem, którego udzielanie się nie ma granic. Według Akwinaty podobnie, choć nieskończoność wiąże on z nieskończonością formy, a tym, co najbardziej formalne, jest istnienie. Skoro zaś Bóg jest swoim własnym samoistnym istnieniem (gdyż jego istota utożsamia się z istnieniem), to jest On nieskończony. W kwestii bycia Dobrem Tomasz uznaje, iż Dobro jest czymś, co pociąga, ale i za Pseudo-Dionizym powtarza, że jest ono czymś, co się udziela. Pomijam tu już kwestię związaną z rozróżnieniem na *potentia Dei ordinata* i *potentia Dei absoluta*, która również jest związana z koncepcją nieskończoności Boga, a która niuansuje wyżej wyliczone tezy.

Jeśli chodzi o nieskończoność niecielesnych bytów stworzonych, to według Grzegorza — platonika — byt stworzony uczestniczy w nieskończonym Dobru, choć to uczestnictwo może zwiększać się w nieskończoność i jest uwarunkowane zarówno wolną wolą stworzeń rozumnych, jak i łaską pochodzącą od Boga. Zawsze jednak, ze względu na swą diastematyczność, byt stworzony jest skończony na każdym etapie nieskończonego procesu wzrostu w dobru i poznaniu. Według Tomasza — arystotelika — niematerialna forma bytów stworzonych, wzięta abstrakcyjnie, jest nieskończona, lecz ze względu na materię zostaje niejako ściągnięta i ograniczona¹²⁷. Natomiast niematerialna forma, jaką są byty anielskie, abstrakcyjnie również nieskończona, posiada istnienie

¹²⁶ ST, Ia-IIae, q. 5, a. 4, ad 1.

¹²⁷ Choć określiłem Tomasza jako arystotelika, gdyż zasadniczo zgadza się z Arystotelesem w kwestii niemożliwości samodzielnego istnienia form bytów materialnych oraz w kwestii niemożliwości istnienia nieskończoności w akcie, to jednak należy dodać, co już wyżej zostało zauważone, że niekiedy koryguje on argumentację Stagiryty w tych kwestiach. Przyjęcie

udzielone przez Boga. Fakt ten sprawia, że anioły nie można uznać za nieskończone w takim sensie, jak nieskończony jest Bóg, gdyż ich istnienie zostaje przyjęte i ograniczone przez określoną naturę stworzoną. Jeśli chodzi o ludzki intelekt, to według Tomasza jest on potencjalnie nieskończony, gdyż nigdy nie poznaje tyle, by już więcej nie mógł poznawać. Jeśli więc istnieje, jakkolwiek rozumiana, nieskończoność niecielesnych bytów stworzonych — to jest to nieskończoność potencjalna. W tej kwestii Nysseńczyk i Akwinata są absolutnie zgodni. Czy owe nieskończone możliwości tkwiące w bytach rozumnych będą mogły się kiedyś zaktualizować? Tu, rzecz ciekawa, odpowiedź obu myślicieli jest również taka sama: „Nie” — nigdy stworzenie nie będzie w stanie w pełni posiadać tego, co nieskończone, ani teraz, ani w życiu wiecznym.

Co do poznawalności istoty Boga przez zbawionych zachodzą jednak pewne różnice w doktrynach obu myślicieli, choć nie tak wielkie, jak mogłoby się początkowo wydawać. Po pierwsze zarówno Grzegorz, jak i Tomasz uważają, że Bóg ze swej natury jest w najwyższym stopniu poznawalny, choć teza ta jest związana z różnymi założeniami filozoficznymi obu autorów. I tak, Nysseńczyk po platońsku uznaje, że Bóg jest natury inteligibilnej (*νοητός*), a ta w odróżnieniu od tego, co cielesne i zmysłowe (*αισθητός*), jest poznawalna jedynie drogą intelektu (*νοῦς*). Akwinata natomiast uznaje po arystotelesowsku, że tym, co najbardziej poznawalne, są akt i forma. Bóg, będąc czystym aktem i czystą formą, jest w najwyższym stopniu poznawalny. Niepoznawalność istoty Boga wypływa więc z jej transcendencji i nieskończoności rozumianej w sposób pozytywny. Warto w tym miejscu zauważyć, że dotykając tej kwestii, Tomasz robi ukłon w stronę teologii ojców greckich, a nawet przytacza bardzo popularną wśród nich metaforę o nadmiarze światła. Istota Boga jest niepoznawalna nie dlatego, że posiada naturę, która nie daje się poznać, lecz z powodu nadmiaru tego, co daje się w niej poznać, na wzór światła słonecznego, które oślepia nieprzystosowany doń wzrok. Bóg więc, choć jest z natury *maxime cognoscibilis*, pozostaje *incomprehensibilis*.

Poznanie tego, co transcendentne, a więc tego, co przekracza możliwości skończonego intelektu stworzeń, jest możliwe jedynie dzięki łasce pochodzącej od Boga. Owa łaska może jednak wzrastać i jest uzależniona od ludzkich czynów, a dokładniej od miłości. „Gdzie bowiem jest większa miłość, tam jest większe pragnienie; a pragnienie w jakiś sposób czyni pragnącego zdolnym i gotowym na przyjęcie przedmiotu pragnienia” (*ST*, I, q. 12, a. 6, corp.). W tej tezie Akwinata jest jak najbardziej zgodny z tym, co w wielu miejscach swoich pism postuluje Nysseńczyk. Miłość pobudza pragnienie, a ono niejako „poszerza” duszę i uzdalnia ją do przyjęcia jeszcze większej łaski. Owa łaska z kolei

nieskończoności formy jako takiej oraz związanie doskonałości formy z jej wolnością od ograniczeń materii wskazuje na platońskie inspiracje Akwinaty.

jest konieczna, aby stworzony intelekt mógł poznawać i kontemplować istotę Boga. W ujęciu Tomasza jednak wzrost w łasce i miłości jest możliwy jedynie w tym życiu. W życiu wiecznym nie można już wysługiwać większej miłości, a tym samym większej łaski (*lumen gloriae*) uzdatniającej do kontemplacji istoty Boga. Grzegorz nie stawia takiej granicy — i w tym poglądzie tkwi zasadnicza różnica między doktrynami obu myślicieli. Nieskończony wzrost zarówno w dobru, jak i w miłowaniu i poznawaniu Boga może się według niego rozciągać w nieskończoność. Choć ostatecznie, jak już to zostało powiedziane, ze względu na nieskończoność Dobra, jakim jest Bóg, pełne Jego posiadanie czy też pełne poznanie Jego istoty nigdy nie będzie możliwe dla stworzonych intelektów.

Wydaje się, że ta zasadnicza kwestia, która różni obu myślicieli, związana jest z koncepcją zasługi. Wprawdzie Tomasz uważa, że uczynkami zasługującymi w sensie ścisłym są te, które poprzedzone są poruszeniem łaski, to jednak twierdzi, że w momencie osiągnięcia celu, do którego zmierza łaska, a tym celem jest życie wieczne, kończy się czas zasługiwania i wzrostu w miłości i poznaniu. Według Grzegorza, łaska porównywana przez niego do pokarmu, którym żywią się dusze, rodzi dalsze pragnienie, a Ten, który jest nieskończonym Dobrem, nie szczędzi tego pokarmu i udziela go w miarę wzrostu dyspozycji i możliwości przyjmującego. Nic nie stoi na przeszkodzie, według Nysseńczyka, aby nieskończone Dobro mogło żywić, a tym samym nieustannie poszerzać pragnienie zbawionych dusz także w życiu przyszłym i w nieskończoność. Formułując taką tezę, Grzegorz idzie dalej w „przekraczaniu” metafizyki Arystotelesa, niż to czyni Tomasz. Nie tylko Bóg może być doskonały, mimo że jest nieskończony, lecz dotyczy to także stworzonego intelektu. Wszakże w życiu wiecznym może on posiadać doskonałe szczęście, a więc takie, któremu nic w danym momencie nie brakuje (co zresztą postuluje również Tomasz), lecz które może być jeszcze większe. Niedoświadczonym dla duszy byłoby ono rzeczywiście, gdyby na danym etapie była ona świadoma lub doświadczała jakiegoś braku czy niedostatku — tego jednak Grzegorz nie zakłada. Twierdzi bowiem, że od strony podmiotu szczęście zbawionych jest zawsze doskonałe. Jednakże skoro przedmiot pożądania i kontemplacji jest nieskończony, nic nie stoi na przeszkodzie, aby poszerzał on nieustannie spektrum kontemplacji czy pozwalał na coraz większe uczestnictwo w Dobru, którym jest On sam.

Dodajmy już na sam koniec, że Akwinata, decydując się na stwierdzenie, że szczęście zbawionych nie może wzrastać (pomijając wszystkie inne kwestie związane z doktryną dotyczącą zasługi), stara się podkreślić, że człowiek w życiu wiecznym będzie uczestniczył w niezmienności Boga. Nysseńczyk natomiast podkreśla, że przez nieustanny wzrost w miłości i poznaniu człowiek będzie uczestniczył w nieskończoności Boga. Skoro w polemice z Arystotelesem uznał Boga za nieskończenie i niezmiennie udzielające się Dobro, cóż stoi

na przeszkodzie, aby jako szczęście zbawionych przyjąć stały, a przez to niezmienny wzrost w miłowaniu i poznawaniu tego Dobra? Według Grzegorza zatem w czasach eschatologicznych zostaną ze sobą sprzężone dwie nieskończoności: z jednej strony nieskończony Bóg będzie (tak jak zresztą był zawsze) niezmiennie udzielającym się Dobrem, natomiast stworzenie stanie się niezmiennie otwarte na przyjmowanie nieskończonych łask wypływających z tego Dobra. Ostatecznie jednak owo Dobro, właśnie ze względu na swą nieskończoność, nigdy nie będzie w pełni objęte przez stworzony ludzki intelekt.

BIBLIOGRAFIA

Źródła

- ARISTOTELES, *Metaphysica*, red. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1–2, Berolini: Officina academica, 1831 (wyd. pol.: ARYSTOTELES, *Metafizyka*, t. 1–2, oprac. M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, Lublin: RW KUL, 1996).
- ARISTOTELES, *Physica*, red. I. Bekker: *Aristotelis opera edidit Academia Regia Borussica*, vol. 1–2, Berolini: Officina academica, 1831.
- GREGORIUS NYSSENUS, *Contra Eunomium*, red. W. Jaeger, GNO 1, GNO 2, Leiden: Brill 1960.
- GREGORIUS NYSSENUS, *De anima et resurrectione*, red. A. Spira, GNO 3/3, Leiden — Boston: Brill, 2014 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Dialog z siostrą Makryną o duszy i zmartwychwstaniu*, w: tenże, *Wybór pism*, tłum. W. Kania, PSP 14, Warszawa: ATK, 1974, s. 27–87).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De beatitudinibus*, red. J.F. Callahan, GNO 7/2, Leiden – New York – Köln: Brill, 1992 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogostawieństw*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 34, Kraków: WAM, 2005).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De opificio hominis*, PG 44, 124–256 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *O stworzeniu człowieka*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 39, Kraków: WAM, 2006).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De perfectione christiana*, w: tenże, *Opera ascetica*, red. W. Jaeger, GNO 8/1, Leiden: Brill 1952 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *O doskonałości*, w: tenże, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 59–97).
- GREGORIUS NYSSENUS, *De vita Moysis*, red. H. Musurillo, GNO 7/1, Leiden: Brill, 1964 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Życie Mojżesza*, tłum. S. Kalinkowski, ŻMT 50, Kraków: WAM, 2009).
- GREGORIUS NYSSENUS, *Homiliae in Canticum canticorum*, red. H. Langerbeck, GNO 6, Leiden: Brill, 1960 (wyd. pol.: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do Pieśni nad Pieśniami*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 43, Kraków: WAM, 2007).

- GREGORIUS NYSSENUS, *In Ecclesiasten Homiliae*, red. J. Mc Donough, P. Alexander, GNO 5, Leiden: Brill, 1960 (wyd. pol.: GRZEGORZ z NYSSY, *Homilie do Eklezja-stesa*, tłum. M. Przyszychowska, ŻMT 51, Kraków: WAM, 2009).
- GREGORIUS NYSSENUS, *Oratio catechetica magna*, red. E. Mühlenberg, GNO 3/4, Leiden – New York – Köln: Brill, 1996 (wyd. pol.: GRZEGORZ z NYSSY, *Wielka katecheza*, tłum. W. Kania, w: tenże, *Wybór pism*, Warszawa: ATK, 1974, s. 128–183).
- PHILO ALEXANDRINUS, *De opificio mundi*, w: *Philo in Ten Volumes*, t. 1, red. G.P. Goold, tłum. F.H. Colson, G.H. Whitaker, LCL 226, Cambridge – London: Harvard University Press, 1981 (wyd. pol.: FILON ALEKSANDRYJSKI, *Pisma*, t. 1, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax, 1986).
- PLATO, *Philebus*, red. A. Diès: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. IX/2, Paris: Les Belles Lettres, 1941.
- PLATO, *Respublica*, red. E. Chambry: Platon, *Oeuvres Complètes*, t. VI, VII/1, VII/2, Paris: Les Belles Lettres, 1931–1934.
- PLOTINUS, *Enneades*, red. J. Henderson, tłum. A.H. Armstrong, t. 1: LCL 440, t. 2: LCL 441, t. 3: LCL 442, t. 4: LCL 443, t. 5: LCL 444, t. 6: LCL 445, t. 7: LCL 468, Cambridge – London: Harvard University Press, 2000–2003.
- THOMAS AQUINAS, *De potentia*, w: S. Thomae Aquinatis *Quaestiones disputatae*, t. 2: *Quaestiones disputatae de potentia*, red. P.M. Pession, Taurini – Romae: Marietti, 1965, s. 1–276. (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, tłum. zbiorowe, Ad Fontes, 5, 13, 16, 17, 20, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Drewnicki – Instytut Tomistyczny, 2008–2011).
- THOMAS AQUINAS, *Scriptum super Sententiis III*, w: S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, t. 3. red. M.F. Moos, Parisiis: P. Lethielleux, 1956.
- THOMAS AQUINAS, *Summa contra Gentiles*, w: S. Thomae Aquinatis *Liber de veritate catholicae Fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, t. 2–3, red. P. Marc, C. Pera, P. Caramello, Taurini – Romae: Marietti, 1961 (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi*, tłum. Z. Włodek, W. Zega, t. 1–3, Poznań: W drodze, 2003–2009).
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 4–5: *Pars prima Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1888–1889 (wyd. pol.: TOMASZ z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001).
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 6–7: *Prima secundae Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1891–1892.
- THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 8–10: *Secunda secundae Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1895–1899.

THOMAS AQUINAS, *Summa theologiae*, w: Sancti Thomae Aquinatis *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita*, t. 11–12: *Tertia pars Summae theologiae*, Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 1903–1906.

Opracowania

- ABRAMOWICZÓWNA Z., *Słownik grecko-polski*, t. 1–4, Warszawa: PWN, 1958–1965.
- BLANKENHORN B., *The Mystery of Union with God: Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2015.
- BROCK S.L., *Formal Infinity, Perfection, and Determinacy in the Metaphysics of St. Thomas Aquinas*, „Forum: Supplement to Acta Philosophica”, 2 (2016), s. 103–123.
- BROCK S.L., *Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus*, „Nova et Vetera” (English Edition), 5/3 (2007), s. 465–494.
- BURNS R.M., *Divine Infinity in Thomas Aquinas. I: Philosophico-Theological Background*, „The Heythrop Journal”, 39/1 (1998), s. 57–69.
- BURNS R.M., *Divine Infinity in Thomas Aquinas. II: A Critical Analysis*. „The Heythrop Journal”, 39/2 (1998), s. 123–139.
- COURTENAY W.J., *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo: P. Lubrina, 1990.
- DANIÉLOU J., *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris: Aubier, 1944.
- DAVIES B., *Aquinas on What God Is Not*, w: *Thomas Aquinas: Contemporary Philosophical Perspectives*, red. B. Davies, Oxford: Oxford University Press 2002, s. 227–242.
- DEMBIŃSKI B., *Teoria idei. Ewolucja myśli Platonskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, 1999.
- DEWAN L., *St. Thomas and Form as Something Divine in Things*, Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- DOUGLASS S., *Diastēma*, w: *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. L.F. Mateo-Seco, G. Maspero, Leiden – Boston: Brill, 2010, s. 227–228.
- GELJON A.K., *Divine Infinity in Gregory of Nyssa and Philo of Alexandria*, „Vigiliae Christianae” 59 (2005), s. 152–177.
- HUMBRECHT T.-D., *Teologia negatywna św. Tomasza z Akwinu*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 136–209.
- HUMBRECHT T.-D., *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d’Aquin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2005.
- JUNG E., *Świat możliwy versus świat realny w koncepcjach średniowiecznych, czyli o boskiej mocy absolutna i ordinata*, „Filo-Sofija”, 30 (2015), s. 67–80.
- LAMPE G.W.H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1961.

- LIDDELL H.G., SCOTT R., *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MORESCHINI C., *I padri cappadoci: Storia, letteratura, teologia*, Roma: Città Nuova, 2008.
- MORESCHINI C., *Introduzione*, w: GREGORIO DI NISSA, *Opere Dogmatiche*, red. C. Moreschini, Milano: Bompiani, 2014, s. 7–187.
- MORESCHINI C., *Storia della filosofia patristica*, Brescia: Morcelliana, 2004.
- MRUGALSKI D., *Metamorfozy platońskiej „metafory słońca” (Respublica 509b) w hetero- i ortodoksyjnej teologii (I–III w.): Gnostycyzm, Klemens z Aleksandrii i Orygenes*, „Vox Patrum”, 68 (2017), s. 21–58.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Nowacjana: Prawdopodobne źródła greckie*, „Przegląd Tomistyczny” 23 (2017), s. 147–181.
- MRUGALSKI D., *Nieskończoność Boga u Orygenes: Przyczyna wielkiego nieporozumienia*, „Vox Patrum”, 67 (2017), s. 437–475.
- MRUGALSKI D., *Potentia Dei absoluta et potentia Dei ordinata u Orygenes? Nowa próba wyjaśnienia kontrowersyjnych fragmentów „De Principiis”*, „Vox Patrum”, 69 (2018), s. 493–526.
- MÜHLENBERG E., *Unendlichkeit Gottes bei Gregor von Nyssa. Gregors Kritik am Gottesbegriff der klassischen Metaphysik*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.
- NAUMOWICZ J., *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *O naśladowaniu Boga. Pisma ascetyczne*, tłum. J. Naumowicz, Kraków: Wydawnictwo M, 2001, s. 7–43.
- NERCZUK Z., *Komentarz do Kwestii 7: O nieskończoności Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 491–512.
- OLSZEWSKI M., *Komentarz do Kwestii 12: W jaki sposób poznajemy Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 589–608.
- OLSZEWSKI M., *Komentarz do Kwestii 25: O mocy Boga*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1–26*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Kraków: Znak, 2001, s. 824–852.
- PALUCH M., *Jak zdefiniować wszechmoc? Wprowadzenie do Kwestii I*, w: TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o mocy Boga*, t. 1, red. M. Olszewski, M. Paluch, Kęty – Warszawa: Wydawnictwo Marek Derewiecki – Instytut Tomistyczny, 2008, s. 19–52.
- PALUCH M., *Oswajanie wszechmocy. Droga do Tomaszowej interpretacji wszechmocy*, „Przegląd Tomistyczny”, 15 (2009), s. 263–279.
- PEPLIŃSKI M., *Problematyka wszechmocy Boga — rzeczy nowe i stare*, „Filo-Sofija”, 30 (2015) s. 11–44.
- PEROLI E., *Il platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa, con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano: Vita e Pensiero, 1993.

- PRZANOWSKI M., *Zbawienie i historia według św. Tomasza z Akwinu*, „Studia Bobolanum”, 3 (2014), s. 5–21.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Nauka o łasce w dziełach świętego Grzegorza z Nyssy*, Kraków: WAM, 2010.
- PRZYSZYCHOWSKA M., *Wstęp*, w: GRZEGORZ Z NYSSY, *Homilie do błogosławieństw*, tłum. M. Przyszychowska, Kraków: WAM, 2005, s. 5–24.
- RAMELLI I., *“Apokatastasis” and “Epektasis” in “Cant” and Origen*, w: *Gregory of Nyssa: “In Canticum Canticorum”. Analytical and Supporting Studies. Proceedings of the 13th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Rome, 17–20 September 2014)*, red. G. Maspero, M. Brugarolas, I. Vigorelli, Leiden – Boston: Brill, 2018, s. 312–339.
- REALE G., *La dottrina aristotelica della potenza e dell’atto e dell’entelecheia nella «Metafisica»*, w: tenże, *Il concetto di «filosofia prima» e l’unità della metafisica di Aristotele*, Milano: Bompiani, 2009, s. 341–405.
- SWEENEY L., *Divine Infinity in Greek and Medieval Thought*, New York: Peter Lang, 1998.
- SZCZERBA W., *A Bóg będzie wszystkim we wszystkich: Apokatastaza Grzegorza z Nyssy. Tło, źródła, kształt koncepcji*, Kraków: WAM, 2008.
- TAPP C., *Infinity in Aquinas’ Doctrine of God*, w: *Analytically Oriented Thomism*, red. M. Szatkowski, Editiones Scholasticae, 2016, s. 93–115.
- TE VELDE R., *Aquinas on God: The ‘Divine Science’ of the Summa Theologiae*, Aldershot: Ashgate, 2006.
- TE VELDE R.A., *Participation and Substantiality in Saint Thomas Aquinas*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.
- TOMARCHIO J., *Aquinas’s Concept of Infinity*, „Journal of the History of Philosophy”, 40/2 (2002), s. 163–188.
- TORRELL J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu, mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze – Instytut Tomistyczny, 2003.
- TORRELL J.-P., *Teolog i mistyk. Przypadek Tomasza*, tłum. A. Kuryś, w: *Święty Tomasz teolog. Wybór studiów*, Warszawa – Kęty: Instytut Tomistyczny – Wydawnictwo Antyk, 2005, s. 210–227.
- VAN DEN BRINK G., *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos, 1993.
- VÖLKER W., *Gregorio di Nissa filosofo e mistico*, Milano: Vita e Pensiero, 1993.
- WAWRYKOW J., *God’s Grace and Human Action: Merit in the Theology of Thomas Aquinas*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2016.
- WAWRYKOW J., *On the Purpose of ‘Merit’ in the Theology of Thomas Aquinas*, „Medieval Philosophy and Theology”, 2 (1992), s. 97–116.
- WEEDMAN M., *The Polemical Context of Gregory of Nyssa’s Doctrine of Divine Infinity*, „Journal of Early Christian Studies”, 18 (2010), s. 81–104.

ESCHATOLOGICAL UNKNOWABILITY
OF THE ESSENCE OF GOD: AN ATTEMPT
TO OVERCOME THE METAPHYSICS OF ARISTOTLE
IN THE DOCTRINES OF GREGORY OF NYSSA
AND THOMAS AQUINAS

S U M M A R Y

In his *Metaphysics*, Aristotle puts forward the thesis that the infinite is unknowable. In fact, the finite human intellect is unable to embrace any infinite form. Anyway, such an infinite form does not exist according to the Stagirite. The infinite can only exist in potency, not in act. In his *Physics*, on the other hand, the philosopher states that “nothing is perfect unless it has an end”. The Fathers of the Church struggled with these and similar theses. Considering God as an infinite being, they also had to answer the question whether his essence is knowable for the human intellect. For Scripture says that “we shall see Him as He is” (1 Jn. 3:2). The Greek Fathers’ answer, however, was negative. Because of its infinity, the essence of God cannot be fully comprehended, not even by the souls of saved men. Thomas Aquinas, although he also considered that the essence and power of God is infinite, in contrast to Aristotle, and thus impossible to fully comprehend, postulates that saved men will be able to see the essence of God – this is what eschatological *visio beatifica* is all about. Of course, this cannot be achieved without the help of God, who by his grace will enable the created human intellects to do what exceeds their natural abilities. It transpires, however, that this eschatological knowledge of the essence of God will never be complete. The aim of this article is to present two different theological approaches related to the issue of the eschatological unknowability of God’s essence by saved men. The first one is the position of Gregory of Nyssa, who assumes the unknowability of the essence of God, although he does not reject the infinite increase in the knowledge of God by man. The second is the position of Thomas Aquinas, who assumes the knowability of the essence of God, but states that it can never be a complete comprehension. These two positions, although they seem to be very different, are similar and convergent in many respects.

KEYWORDS: the essence of God, the transcendence of God, the unknowability of God, the infinity of God, eschatology, anthropology, epistemology, Christian philosophy, Aristotle, Gregory of Nyssa, Thomas Aquinas

SŁOWA KLUCZE: istota Boga, transcendencja Boga, niepoznawalność Boga, nieskończoność Boga, eschatologia, antropologia, epistemologia, filozofia chrześcijańska, Arystoteles, Grzegorz z Nyssy, Tomasz z Akwinu

Magdalena Płotka

Instytut Filozofii,

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

BONAWENTURA O RADOŚCI

Problematyka radości w myśli św. Bonawentury z Bagnoregio ma kontekst zdecydowanie teologiczny. I choć w jego dziełach można znaleźć staranne wyodrębnienie radości ostatecznej (wiecznej szczęśliwości zbawionych) oraz radości ziemskiej skierowanej ku dobrom doczesnym i zmysłowym (*gaudium mundianum*) — będącej przedmiotem tego artykułu — nie sposób opisać zagadnienia radości w Bonawenturiańskiej myśli bez częstych i licznych odniesień do problematyki teologicznej. Pojęcie radości pojawia się w kontekstach zagadnień życia chrześcijańskiego, monastycznego, praktykowania ascezy itd., jako jeden z etapów (choć, jak zostanie wykazane, nie ostatni) wspinania się po szczeblach rozwoju duchowego. Usytuowanie problemu radości w horyzoncie ascetycznym i soteriologicznym (a nie psychologicznym czy fizjologicznym)¹ spowodowało charakterystyczne jego ujęcie: radość człowieka — jako doświadczenie psychiczne, wolitywny akt nakierowany na swój przedmiot (dobro), rodzaj uczucia czy postawy — nie jest dla Bonawentury przeżyciem moralnie neutralnym. Doświadczenie radości podlega ocenie moralnej w zależności od tego, w jakiej relacji przedmiot tego doświadczenia pozostaje do Nieskończoności.

Bonawentura pozostawił bardzo wiele fragmentów opisujących radość ziemską, są one rozsypane po licznych jego dziełach, nie składają się w zwarty opis. Dlatego też rekonstrukcja tematyki radości — będąca celem tego artykułu — będzie również jej interpretacją. Niniejszy tekst podejmuje próbę zbudowania z rozsypanych po całym dziele Bonawentury fragmentów opisujących doświadczenie radości w całość. Dodatkowo argumentuje, że Bonawentura opracował spójną koncepcję radości (wynikającą z duchowości franciszkańskiej) w jej ujęciu dynamicznym, nie statycznym.

¹Na temat średniowiecznych dyskusji wokół psychologicznego opisu radości jako uczucia oraz jego fizjologicznym podstawom zob. S. KNUUTTILA, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004, szczególnie zob. rozdział *Medieval Conceptions of Emotions from Abelard to Aquinas*, s. 177–255.

Trzy podrozdziały artykułu w zamierzeniu ukazują ludzkie doświadczenie radości w jego rozwoju — od prostych aktów zmysłowej radości będących reakcjami na piękno świata (część 1), poprzez negację radości w ramach zalecanej przez Bonawenturę pogardy świata (część 2), do osiągnięcia „doskonałej radości ziemskiej”, która możliwa jest dopiero po osiągnięciu właściwego „usposobienia” (*dispositio*) duchowego (część trzecia)².

I. RADOSNY ZACHWYT NAD ŚWIATEM

Radość towarzyszy człowiekowi od samego początku jego poznawczego kontaktu ze światem. Jest fundamentalną reakcją człowieka na świat, jedną z relacji człowieka ze światem. Doświadczenie radości Bonawentura opisywał m.in. w *Itinerarium mentis in Deum*. W dziele tym, opisującym duchową drogę człowieka do Boga, Bonawentura umieszcza radość na samym początku poznawczego doświadczenia, sytuując ją w strukturze zmysłowego postrzegania.

Poznawczy kontakt człowieka ze światem (makrokosmosem) dokonuje się, jak pisze Bonawentura, na trzy sposoby: po pierwsze, zmysłowo, tj. przez bramę pięciu zmysłów (*portas quinque sensuum*); po drugie, w wyniku rozróżnienia (*diiudicatio*) zmysłowo poznawalnych rzeczy oraz wreszcie, po trzecie, przez radość (*oblectatio*)³. Terminem *oblectatio* Bonawentura opisuje właśnie pierwotne, naturalne zareagowanie radością, będące skutkiem zwrócenia się człowieka ku światu. Dokładniej, Bonawentura umieszcza radość między *apprehensio* a *diiudicatio*, tj. między poznaniem zmysłowym a umysłowym. Pojawia się ona na skutek poznania zmysłowego jako reakcja na treść poznawczą poznawanych przedmiotów: „Poznawczemu ujęciu, o ile odnosi się ono do odpowiedniego

²Św. Bonawentura stosuje liczne terminy łacińskie konotujące zjawisko radości doczesnej (rozumianej na potrzeby niniejszego tekstu jako akt radowania się dobrem ziemskim, doczesnym, stworzonym itp.): *delectatio*, *gaudium*, *oblectatio*, *laetitia*, *iucunditas*, *fruitio*, *utitio*, *consolatio*, *dulcedo*. Najczęściej używa dwóch pierwszych — *delectatio* oraz *gaudium*, nie nadaje im jednak konkretnych i stałych znaczeń, raczej wydaje się stosować je wymiennie. Bogaty zasób środków stylistycznych (metafory, alegorie, porównania) dzieł Bonawentury sprawia, że występujące w jego twórczości określenia radości (zwłaszcza w pismach ascetycznych i mistycznych) pozbawione są charakteru terminów technicznych. Na przykład, termin *oblectatio* w *Itinerarium mentis in Deum* oznacza radość powstałą na skutek prostego postrzeżenia zmysłowego (*apprehensio*); ten sam termin w *De triplici via alias incendium amoris*, I, 5 występuje w wyrażeniu *oblectamenta luxuriosa*, co C. Niezgoda tłumaczy jako „rozwiązłe przyjemności” — zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda OFMConv., Akademia Teologii Katolickiej: Warszawa, 1984, s. 16–17.

³BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891, cap. II, 2, s. 300: „[...] iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem”.

przedmiotu, towarzyszy radość — pisze Bonawentura w *Itinerarium*, a następnie dalej wyjaśnia źródło doświadczenia radości — zmysł bowiem znajduje przyjemność w uchwyconym obrazie, czy to z powodu jego piękna, jeśli chodzi o wzrok, czy to z racji jego delikatności, gdy idzie o powonienie i słuch⁴.

Opisywana przez Bonawenturę radość (*oblectatio*) nosi znamiona zachwytu zmysłowym pięknem świata: przybiera postać przyjemności zmysłowych, których przedmiotem są odpowiednie własności rzeczy (kolory, zapachy, dźwięki). Nic więc dziwnego, że niektórzy interpretatorzy uznali *oblectatio* opisywaną w *Itinerarium* II, 5 za doznanie estetyczne, tj. za skutek dostrzeżenia w przedmiocie zmysłowym jakości estetycznych, takich jak piękno. Na przykład, David Ost twierdzi, że radość z *Itinerarium* ma charakter estetyczny, tj. jest estetyczną bezinteresowną przyjemnością wynikającą z poznania piękna w rzeczach⁵. Inni z kolei badacze są skłonni nie tyle dostrzegać w *oblectatio* doświadczenia wartości estetycznych świata, ile ujmować radość z *Itinerarium* w kategoriach raczej moralnych. Czyni tak np. Andrea di Maio. Jego zdaniem, doświadczenie przyjemności, które następuje w ramach poznania zmysłowego (*apprehensio*), jest tak naprawdę bardziej fundamentalnym doświadczeniem dobra lub zła jako takich, najbardziej podstawowych opozycji⁶. W tym sensie *oblectatio* ma szerszy zasięg, wychodzi poza estetyczne doznanie przyjemności zmysłowych i jest zareagowaniem na dobro. Zdaniem di Maio, radość wywołana spostrzeżeniem zmysłowym jest więc nie tylko przyjemnym delectowaniem się jakościami zmysłowymi, lecz również zachodzącą w porządku wolitywnym i emocjonalnym akceptacją charakteryzującego świat dobra.

Interpretacje di Maio oraz Osta są próbami odpowiedzi na kwestię o podstawę *oblectatio*, tj. na pytanie, co sprawia, że człowiek doświadcza radości w wyniku poznawczego kontaktu ze światem. Bonawentura w *Itinerarium* szczegółowo opisuje właściwy przedmiot radości (m.in. proporcjonalność), ale nie wyjaśnia jej podstaw. Dlatego dyskusję między estetyczną a moralną interpretacją doświadczenia *oblectatio* można spróbować rozstrzygnąć — jak się wydaje — w świetle innych jego dzieł. Jednym z nich może być fragment *Collationes in Hexaëmeron* 2, 27, w którym znajduje się opis radości określanej za pomocą terminu *iucunditas*. Termin ten oznacza naturalne rozkoszowanie się dobrem

⁴Tamże, II, 5, s. 300: „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu”. Zob. BONAWENTURA, *Druga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgoda OFMConv., S. Kafel OFMConv., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001, s. 33.

⁵D. OST, *Bonaventure: The Aesthetic Synthesis*, „Franciscan Studies”, 36 (1976), s. 233.

⁶A. DI MAIO, *Bonaventure on Nothingness and Evil*; referat wygłoszony na konferencji pt. *Frater, Magister, Minister et Episcopus The Works and Worlds of Saint Bonaventure* zorganizowanej przez The Franciscan Institute at St. Bonaventure University, NY (USA), 13.07.2017.

przez wolę, a Bonawentura używa go w kontekście teologicznego opisu władz umysłowych człowieka jako obrazu Boga. Radość jest tu ujęta jako czynność woli, a wola — obok inteligencji i pamięci — jest elementem triady będącej obrazem Boga w człowieku⁷. Inteligencja, pamięć i wola — pisze Bonawentura za św. Augustynem — te trzy tworzą naturalny obraz Boga (Trójcy Świętej)⁸. Ponadto — twierdzi — jest jeszcze obraz w planie łaski: tutaj dusza jest wyposażona w takie własności, które są najdoskonalszymi czynnościami (naturalnej) triady, tj. nieśmiertelność (o ile wieczność zatrzymuje się w pamięci), mądrość (w inteligencji) oraz właśnie radość (w woli)⁹. Radość Bonawentura rozumie więc tutaj jako zasadniczą inklinację woli do dobra jako takiego („iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas”)¹⁰, tj. taką czynność woli, która polega na radowaniu się dobrem jako takim. O ile (naturalna) wola skłania się do dobra, o tyle jej czynność, czyli radość (*iucunditas*) doświadczana jest wówczas, gdy wola uzyska cel, tj. dobro jako takie.

Problematyka metafizyki obrazu (której częścią jest wola oraz zapodmiotowiana w niej radość) jest istotnym elementem Bonawenturiańskiej koncepcji radości i pozwala lepiej zrozumieć pozytywny stosunek Doktora Serafickiego do doczesnych radości i przyjemności. Skoro bowiem świat jest odbiciem i cieniem Boga, to również doczesna radość stanowi odbicie czy podobieństwo radości pełnej¹¹. Podobnie, zdolność człowieka do radowania się dobrem jako takim (*iucunditas*) pozostaje w ciągłości z jego zdolnością do doświadczania przyjemności i radości (*oblectatio*) w reakcji na treść zmysłowego postrzeżenia (*apprehensio*). Na nieustannie podkreślaną przez Bonawenturę ciągłość między doświadczeniem radości doczesnej a szczęśliwością ostateczną zwracają uwagę Piotr Anzulewicz oraz Stanisław Stój, których zdaniem ciągłość ta wynika z ontologicznej

⁷ Bonawentura zakłada w ramach swojej teorii śladów, że każde stworzenie nosi w sobie ślad Stwórcy i podobieństwo do Niego. Podobieństwo to, w przypadku człowieka, realizuje się na dwóch płaszczyznach: naturalnej i przez łaskę. Metafizycznej teorii śladów będą poświęcone dalsze części tekstu.

⁸ *Itinerarium*, cap. III, 5, s. 305: „Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem”.

⁹ Tamże, cap. III, 4, s. 305: „Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas”.

¹⁰ BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, coll. 2, 27, s. 340: „Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas, in quibus relucet Trinitas; et hoc sigillatur anima, et in hac sigillatione recipit immortalitatem, intelligentiam, iucunditatem; immortalitatem, secundum quod in memoria tenetur aeternitas; sapientiam, secundum quod in intelligentia refulget veritas; iucunditatem, secundum quod in voluntate delectat bonitas. Haec quidem sunt in intelligentiis, vel substantiis reformatis”.

¹¹ Skoro świat jest cieniem i śladem Boga, to ciesząc się światem, cieszymy się poniekąd Bogiem.

koncepcji świata¹². Koncepcja ta zakłada wielojednoznaczną relację świata do Boga, której racją dostateczną (*principium a quo*) jest podobieństwo. Jest ono na tyle centralnym pojęciem Bonawenturiańskiej wizji świata, że Etienne Gilson uznał ezemplaryzm za „serce metafizyki Bonawentury”¹³. Podobieństwo między światem a Bogiem jest uhierarchizowane oraz wyrażone za pomocą czterech stopni analogii bytu: *umbra, vestigium, imago, similitudo*¹⁴. Ciągłość między światem a Bogiem zachodzi z powodu relacji stwarzania: stworzenie jako skutek nosi w sobie część natury swojego Stwórcy (przyczyny). Ciągłość jest zatem efektem trojkiej przyczynowości: sprawczej, celowej oraz wzorczej¹⁵. Bóg jest obecny w świecie jako Przyczyna stworzenia, jego Cel (Najwyższe Dobro) oraz jako Wzór, na podstawie którego ukształtowane zostały stworzenia. Jest obecny w świecie w postaci cieni, śladów i obrazów, „jest obecny w sposób doskonały w każdej rzeczy”¹⁶. Obecność Boża „w każdej rzeczy” jest więc nie tylko racją doświadczania radości przez człowieka, lecz również podstawą jednorodnego charakteru radości.

W pismach Bonawentury można odnaleźć wiele miejsc opisu relacji człowieka ze światem, którą to relację najpełniej charakteryzuje ludzkie doświadczenie radości. Na przykład w *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis* znajduje się fragment opisujący, w jaki sposób świat wspomaga człowieka w przetrwaniu. Bonawentura wymienia szereg „funkcji”, które pełni świat: ogień łagodzi zimne powietrze, woda oczyszcza brud, gasi gorączkę itd. Na samym końcu wymienia radość, pisze, że „ziemia [...] raduje swoim pięknem”¹⁷. Usytuowanie

¹² Zob. P. ANZULEWICZ OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1995, s. 23; także: S. STÓJ OFMConv., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1997.

¹³ Tamże, s. 121.

¹⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. II, 11, s. 302: „[...] illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et specacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data”.

¹⁵ Stworzenie nosi w sobie ślad Stwórcy, Jego natury jedynie na gruncie przyczynowości sprawczej, wzorczej i celowej. Bonawentura celowo z rozważań o relacji Boga i świata wykluczył przyznawanie formalne i materialne, by tym samym zdystansować się od wszelkiego rodzaju pan-teizmu. Zob. S. STÓJ OFMConv., *Relacja świata do Boga*, s. 119.

¹⁶ Tamże, s. 81.

¹⁷ BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Caelum tibi deservit per suum motum, luminaria caeli per suum influxum, sol causat tibi diem, luna illuminat tibi noctem, ignis temperat aëris frigiditatem, aër tibi mitigat ignis intenam caliditatem, aqua tibi mundat foetorem, mitigat tibi sitis ardorem et fecundat terrae vigorem. Terra vero te sustentat sua soliditate, recreat sua fertilitate, delectat sua amoenitate”.

wywoływania radości przez świat wśród innych jego funkcji sugeruje, że Bonawentura postrzegał je jako w pewien sposób podobne: tak jak świat dostarcza człowiekowi pożywienia, wody itp., tak samo dostarcza mu radości, wywołuje radość. Świat, do którego człowiek się odnosi, nie służy zatem jedynie do podtrzymania biologicznych funkcji życiowych, ale również wspomaga rozwój duchowy człowieka. W kolejnych fragmentach *Soliloquium* Bonawentura dalej opisuje swoją wizję świata: wszechświat od najniższych do najwyższych sfer został stworzony po to, aby człowiekowi „nieustannie dostarczać przyjemności”¹⁸. W ramach swojej ontologii Bonawentura konstruuje również antropologię, której jedną z tez jest przekonanie, że podstawowym i fundamentalnym zadaniem człowieka (o takiej samej wadze jak jego biologiczne przetrwanie) jest czerpanie radości ze świata. Zadanie to realizowane jest już w ramach prostego postrzeżenia zmysłowego, jak przypomina fragment *Itinerarium* II, 5.

Przyjrzyjmy się teraz relacji między radością i poznaniem zmysłowym. Choć Bonawentura jej nie precyzuje, sam opis radości w *Itinerarium mentis in Deum*, a także opis relacji zachodzącej między podmiotem poznającym a przedmiotem pozwala już na postawienie kilku wniosków. Po pierwsze, radością Bonawentura nazywa odpowiedniość i proporcjonalność między światem (danym w poznaniu) a podmiotem go poznającym¹⁹. Proporcjonalność opisuje dalej za pomocą trojkiej relacji, w jakiej przedmiot poznania pozostaje do poznającego go podmiotu: „tymczasem obraz pełni funkcję formy, mocy i działania, utrzymujących go w relacji do zasady, z której pochodzi, do środowiska, przez które przechodzi, i do punktu dojścia, na który oddziałuje”²⁰. Radość ma zatem trzy źródła: po pierwsze, jest to podobieństwo między przedmiotem poznania a jego źródłem (Bogiem). Bonawentura nazywa je harmonią lub pewnym porządkiem. Tutaj również powstaje doświadczenie estetyczne, wywołane zachwytem nad pięknem samego obrazu. Po drugie, jest to „moc” lub „łagodność” obrazu, które sprawiają, że podmiot poznający w sposób naturalny i swobodny, bez pogwałcenia swojej natury może przyjmować treści poznawcze. Być może „moc” obrazu najtrafniej wyraża się przez jego poznawalność. Po trzecie, źródłem radości

¹⁸Tamże, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Ecce anima, breviter discurrasti per singula ab inferioribus ad superiora et invenisti, quod omnis creatura ad hunc finem ex divina ordinatione cursum suum dirigit, quatenus tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis indesinenter occurat”.

¹⁹*Itinerarium mentis in Deum*, II, 5, s. 300: „Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis”.

²⁰Tamże: „Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33.

jest „skuteczność” przedmiotu, która tkwi w jego zdolności do zaspokojenia potrzeb poznawczych podmiotu²¹. Innymi słowy, podobieństwo przedmiotu do źródła, sama jego poznawalność oraz pochodząca od przedmiotu wiedza w sposób bezpośredni konstytuują *proportionalitas*, a pośrednio są przyczyną radości towarzyszącej poznaniu.

Radość towarzyszy więc poznaniu zmysłowemu i jednocześnie jest przyczyną poznania intelektualnego. Gdy Bonawentura opisuje *diiudicatio* (poznanie intelektualne), pyta w pierwszej kolejności o jego początek. Będąc czynnością poznawczej władzy, *diiudicatio* jest pewnym ruchem, dzięki któremu poznawcza postać materialna zamienia się w umysłowe pojęcie. Wydaje się, że Bonawentura dopytuje się tu o przyczynę takiego ruchu: co sprawia, że podmiot poznający zamienia *species sensibilis* w inteligibilną treść? Jego zdaniem przyczyną tą jest radość: „dociekamy racji doznawania przyjemności odbieranej przez zmysł od przedmiotu [...] szukać jednak przyczyny odczuwanej przyjemności znaczy pytać o przyczynę tego, że coś jest piękne, miłe i zdrowe”²². Odczuwana radość, która wynika z poznania zmysłowego, domaga się odpowiedzi o swoją własną podstawę. Tym samym staje się przyczyną, impulsem dla poznającego podmiotu, aby porzucił płaszczyznę poznania zmysłowego, ponieważ, zdaniem Bonawentury, jedynie intelektualne poznanie może dostarczyć odpowiedzi o przyczynę, tj. jedynie intelekt może zapytać o przyczynę świata jako całości. Dlaczego odczuwam radość? Co jest przyczyną mojej radości? To pytania nie o poznanie tej, a nie innej konkretnej rzeczy, tylko pytania o charakter poznania ludzkiego jako takiego, a w konsekwencji — pytania o świat jako taki. Dlatego przyczyna radości jest „ta sama w rzeczach wielkich i małych, nie wzrasta z rozmiarami rzeczy, nie znika razem z tym, co przemija i nie podlega zmianom. Niezależna od miejsca, czasu i ruchu, trwa niezmienna, nieobjęta, nieograniczona i całkowicie duchowa”²³.

²¹Tamże, s. 300–301: „[...] ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem speciei seu formae, et sic dicitur speciositas, quia »pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa«, seu »quidam partium situs cum coloris suavitate«. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non impropotionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis”.

²²*Itinerarium mentis in Deum*, II, 6, s. 301: „[...] verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33.

²³Tamże, II, 6, s. 301: „Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscribibilis, interminabilis et omnino spiritualis”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 33–34.

Radość jest więc czymś pierwotnym i fundamentalnym. Człowiek raduje się i rozkoszuje ziemskimi dobrami, co w oczach Bonawentury jest czynnością tak samo naturalną jak oddychanie powietrzem czy spożywanie pokarmów²⁴. Za św. Augustynem Bonawentura jest przekonany, że naturalną pozycją człowieka w świecie jest jego dążenie do rozmaitych dóbr, których uzyskanie napędza go radością i sprawia przyjemność (Augustyn dążenie to wprost nazywa „miłością”)²⁵. *Delectatio* towarzyszy człowiekowi zatem od początków jego relacji ze światem, ponieważ ludzka dusza stworzona jest, by kochać i radować się przedmiotem swojej miłości²⁶. Samo dążenie ku dobru (miłość do świata) nie jest jednak zjawiskiem statycznym, jest dynamiczne, zmienia się. W *Collationes in Hexaëmeron* Bonawentura opisuje rozwój dążenia ku dobru i pokazuje, jak wraz z wiekiem człowieka mogą zmieniać się jego rozkosze: specyficzne dla wieku dziecięcego są przyjemności smaku (*delectatione secundum gustum*). Dziecko w sposób naturalny dla siebie pragnie słodczy. Gdy mały chłopiec staje się młodym mężczyzną, porzuca przyjemności smaku na rzecz przyjemności dotyku. Gdy wreszcie staje się dojrzałym mężczyzną, jego największą rozkoszą stają się pieniądze. Jedzenie, seks, bogactwa — wszystkie opisane przyjemności człowieka Bonawentura postrzega jako przejawy tego samego poruszenia (*passio*) lub pożądania (*concupiscentia*), które sprawia, że człowiek pragnie rozmaitych dóbr, dąży do ich uzyskania. Choć przyznaje, że niekontrolowane pragnienie posiadania dóbr może zniszczyć człowieka, Bonawentura ostrzega przed skrajnymi postawami: „Źle jest cenić te rzeczy jako dające największe szczęście, ale źle jest także pogardzać nimi jako rzeczami odrażającymi”²⁷.

Z jednej strony Bonawentura wskazuje na naturalną postawę rozkoszowania się i radowania się światem, a postawę tę uzasadnia teologicznie (świat jest

²⁴Zob. *Soliloquium*, cap. 1, par. 2, 7, s. 31–32.

²⁵Zob. H. ARENDT, *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer, 1929, s. 22.

²⁶Zob. *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 8, s. 47.

²⁷BONAWENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, coll. V, 3, s. 354: „Primo incipiendum a temperantia. Haec necessaria est in primis; non enim statim homo tentatur a timore mortis, sed statim, quando natus est, delectatione secundum gustum; unde puer appetit dulce secundum gustum et postea delectabile secundum tactum, quando magnus est. Hanc passionem contemporaneam nobis, quae incipit in pueris et terminatur in senibus, oportet primo domare; ista est concupiscentia, alias est cupiditas. Puer enim primo appetit manducare, postea pecuniam; unde mirabiliter delectatur in illa, et si puero offeras panem et denarium, accipit denarium et relinquit panem. Hoc inficit homines; concupiscunt enim habere et retinere. Appretuari haec ut felicissima malum est, aspernari ut execrabilia malum est”. Zob. BONAWENTURA z BAGNOREGIO, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim; [Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae, edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona]*, tłum., red., wstęp A. Horowski, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2008, s. 186–187.

śladem nieskończonego Boga), z drugiej zaś strony dostrzega, że realizacja ludzkiej doczesnej radości przybiera często patologiczny charakter (np. przybiera postać chciwości, gdy człowiek lokuje swoje rozkosze w pieniądzach). Z jednej strony radowanie się dobrami świata doczesnego jest więc naturalne i właściwe, z drugiej strony rozkosz, jaką człowiek czerpie z dóbr, może go samego zniszczyć (*hoc inficit homine*). Za Augustynem Bonawentura twierdzi, że choć miłość jako pragnienie dóbr adekwatnie opisuje kondycję człowieka w świecie, to ulega ona zwyrodnieniom, tj. ulega łatwo skłonności ku dobru terażniejszemu, jest słaba i chorowita i dlatego domaga się uzdrowienia przez miłość Bożą²⁸.

Naturalna skłonność do rozmaitych dóbr jest niezaprzeczalna i w sposób trwały jest związana z naturą człowieka, ponieważ świat został stworzony, aby człowiekowi służyć i aby człowiek mógł z niego czerpać rozkosz. Ta sama jednak natura, która skłania człowieka do radości, przyjemności czy rozkoszy, może wyrażać się dwojako, może realizować się, jak można by dziś powiedzieć, w dwojakich postawach egzystencjalnych: kocha się rozkosze albo dla nich samych, albo ze względu na Tego, który je oferował²⁹. Można się radować słodyczą stworzeń — jak pisze Bonawentura — jednak sam akt radowania się dobrem może wyrastać z dwojakiej postawy, a w konsekwencji może mieć całkiem odmienne racje: albo można się radować słodyczą stworzeń dla nich samych, czerpać z nich samych rozkosz, albo można się radować nimi, ponieważ „nie ma w stworzeniu innej słodyczy lub jakiegokolwiek przyjemności, jak tylko ta, która jest małym objawem »Twojej słodyczy, jaką zachowałeś dla obawiających się Ciebie« (Ps 30,20)»³⁰.

Dwojaka postawa egzystencjalna wobec doczesnych dóbr wynika z wyboru niewłaściwego lub właściwego powodu czy racji, ze względu na którą doświadczają się radości. Zdaniem Piotra Anzulewicza w dziełach Bonawentury pozostają w napięciu dwie koncepcje świata: pesymistyczna, mająca „korzenie w głębo teologicznej wizji człowieka i w apologii życia ascetycznego. Świat to przede

²⁸Tamże, coll. VII, 14, s. 367: „Notandum autem, quod sola caritas sanat affectum. Amor enim, secundum Augustinum, de Civitate Dei, radix est omnium affectionum. Ergo necesse est, ut amor sit sanatus, alioquin omnes affectus sunt obliqui; non sanatur autem nisi per divinum amorem”.

²⁹*Soliloquium*, cap. 1, par. 2, 7, s. 32: „Ecce anima, breviter discurristi per singula ab inferioribus ad superiora et invenisti, quod »omnis creatura ad hunc finem ex divina ordinatione cursum suum dirigit, quatenus tuis utilitatibus deserviat tuisque oblectamentis indesinenter occurat«. »Sed cave, anima mea, ne non sponsa, sed adultera dicaris, si munera dantis plus quam affectum diligis”.

³⁰Tamże, cap. 1, par. 3, 13, s. 33–34: „Dulcedo etiam creaturarum decepit gustum meum, et non adverti, quod melle dulcior es. Tu enim melli et omni creaturae dulcedinem suam, immo tuam commodasti, et non est aliud in creatura dulcedo vel delectatio qualiscumque, nisi tuae dulcedinis, quam abscondisti timentibus te (Ps 30,20) modica demonstratio. Unde dulcedo omnium creaturarum, si quis iuste advertat, nihil aliud facit, nisi quod ad tuam dulcedinem aeternam invitat”.

wszystkim środowisko człowieka, ludzie w nim żyjący, bogactwa, chwała i ambicje. Tak widziany świat może stanowić zgubę człowieka³¹. Jego naturalne skłonności do radowania się światem mogą stać się jednocześnie jego zgubą, jeżeli przedmiotem swojej radości uczyni świat doczesny sam w sobie. Dlatego zamiast rozkoszować się światem ze względu na niego samego, należy dostrzec w świecie „znak Boży”, tj. dostrzec, że świat wraz z pięknem i dobrem rozmaitych i wielorakich form stworzonych jest piękny i dobry ze względu na swojego Stwórcę. Postawa, w której ujmuje się świat jako znak Boży, jest częścią optymistycznej koncepcji świata. Wreszcie, dwojaka postawa egzystencjalna wynikająca z dwojakiej koncepcji świata ma swoje źródło w dwojakiej miłości: miłości czystej (*amor castus*) oraz miłości nieprawej (*amor adulterinus*). Podążając za Augustynem, Bonawentura mówi, że Bóg dał nam świat, jak oblubieniec daje pierścień swojej oblubienicy: „miłość czystą posiada ten, kto kocha pierścień na pamiątkę oblubieńca i ze względu na miłość oblubieńca; miłość nieprawą zaś posiada ten, kto bardziej kocha pierścień niż oblubieńca”³².

2. POGARDA ŚWIATA (DROGA MĘCZEŃSKA) JAKO WARUNEK DOSKONAŁEJ RADOŚCI ZIEMSKIEJ

Dotychczasowe rozważania ukazały, że człowiek w sposób naturalny raduje się światem od samego początku kontaktu z nim (w ramach zmysłowego *apprehensio*, a zatem przedrefleksyjnie). Zdaniem Bonawentury, doświadczenie radości jest wynikiem naturalnej skłonności woli do dobra, wrażliwości na dobro, które jest w świecie cieniem i śladem Dobra niestworzonego. Wrażliwość na dobro czy skłonność ku niemu i przeżywana z jego powodu radość jest naturalną i przyrodzoną skłonnością człowieka, ponieważ „wszelka istota z boskiego zrządzenia do tego celu skierowuje swój bieg, żeby służyć potrzebom i nieustannie dostarczać przyjemności” człowiekowi. Człowiek w sposób naturalny kieruje się miłością, dusza jego jest stworzona na to, by kochać. Miłość ta (wyrażająca się w dążeniu ku dobrom) może jednak przybrać dwie formy, a przez to wynikająca z miłości radość może albo być zdeformowanym rozkoszowaniem się dobrami zmysłowymi, albo może wynikać z dostrzeżenia w doczesnych rozkoszach ich nieskończonego Źródła.

Okazuje się zatem, że radość (rozkoszowanie się dobrami doczesnymi) jest wartościowana pod względem moralnym, ponieważ może przybrać właściwą albo niewłaściwą postać. Jej moralna ocena zależy w dużym stopniu od adekwatnego przedmiotu intencjonalnego odniesienia. W komentarzu do *Sentencji* Bonawentura wyróżnia dwa akty składające się na przeżycie radości: *delectabile*

³¹P. ANZULEWICZ, *Eschatologia doczesna*, s. 202.

³²Tamże, s. 205.

(przedmiot radości) oraz *coniunctio* (złączenie się z nim)³³. Choć rozróżnienia między *delectabile* i *coniunctio* Bonawentura dokonał w kontekście swoich rozważań wokół *uti* i *frui*, jego opis doświadczenia radości³⁴ jest na tyle ogólny, że można go zastosować do interpretacji odmiennych (od *uti* i *frui*) sposobów przeżywania radości. Akt *coniunctio* (złączenia się z przedmiotem radości) prowadzi do zmian wewnątrz podmiotu doświadczającego radości. Nie bez znaczenia jest, zdaniem Bonawentury, jakiego rodzaju będzie przedmiot radości, skoro w samej strukturze przeżycia radości znajduje się moment zjednoczenia się przedmiotu z podmiotem. Innymi słowy, w dużej mierze od *delectabile* będą zależęć konsekwencje *coniunctio* (zmiany zachodzące w człowieku na skutek zjednoczenia z przedmiotem radości). Wewnętrzne zmiany wynikają ze zjednoczenia człowieka z jego przedmiotem miłości (pożądania): „duszo, bardziej prawdziwie jesteś tam, gdzie kochasz, niż tam, gdzie ożywasz, ponieważ sama mocą miłości przekształcasz się w to, co kochasz”³⁵ — pisze Bonawentura w *Soliloquium*.

Wyróżnienie przez Bonawenturę aktu jednoczącego przedmiot z podmiotem w strukturze przeżycia radości oraz konsekwencje, jakie płyną ze zjednoczenia się z niewłaściwym przedmiotem, mogą wyjaśniać kontekst wielu fragmentów dzieł Doktora Serafickiego opisujących pogardę dla świata. Choć sama pożądlliwość w człowieku jest naturalna i neutralna pod względem moralnym, staje się naganna, o ile skieruje się ku „pożądlliwości rozkoszy, pożądlliwości ciekawości, pożądlliwości próżności”, ponieważ przedmioty te są „korzeniami wszyskiego zła” — pisze Bonawentura w *De triplici via*³⁶. Podobnie w *Soliloquium*

³³ BONAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, t. 1, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882, d. 1, a.3, q. 2, s. 41: „Ad delectationem enim concurrit delectabile et coniunctio eius cum eo quod delectatur”.

³⁴ Tamże, d. 1, a. 2, q. 1, s. 36: „Cum enim tres dentur definitiones de *frui*, omnes dantur penes actum voluntatis, quem tripliciter est considerare. Primo modo communiter, prout dicit motum cum delectatione; et sic definit Augustinus »Frui est uti cum gaudio«. Secundo modo, prout dicit motum cum quietatione; et hoc modo definitur ab Augustino de Doctrina christiana: »Frui est amore inhaerere alicui rei propter se ipsam«; et hoc modo accipitur proprie. Tertio modo accipitur, prout complectitur utrumque, scilicet quietationem et delectationem; et hoc modo definitur ab Augustino decimo de Trinitate: »Frui est quiescere in cognitis, voluntate propter se delectata«, et sic accipitur propriissime”.

³⁵ *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 12, s. 49: „Puto, anima mea, quod verius es, »ubi amas, quam ubi animas«; quia »quidquid dilligis, ipsa dilectionis vi in eius similitudinem transformaris«. Zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 59.

³⁶ BONAVENTURA, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888, cap. 1, 5, s. 4: „Circa concupiscentiam autem debet homo recogitare, si in se vivat concupiscentia voluptatis, concupiscentia curiositatis, concupiscentia vanitatis, quae sunt radices omnis mali. Primo recogitanda est concupiscentia voluptatis, quae tunc vivit in

Bonawentura ostrzega w ascetycznym duchu przed „niebezpieczeństwami ze strony świata”, jakimi są „próżności doczesności”³⁷. Wymienia aż pięć powodów, dla których należy wzgardzić „radością ziemską”: po pierwsze, jej przedmiot jest „lichy” (Bonawentura jako przykłady wymienia tu pijaństwo i rozpustę); po drugie, jej przedmiot jest nieczysty; po trzecie, radość ziemska trwa krótko; po czwarte, najczęściej „kończy się smutno”; i po piątą, jest przeszkodą dla radości duchowej³⁸. Sugeruje, aby światem zmysłowym wraz z jego rozkoszami wzgardzić, ponieważ jest to warunek doświadczenia miłości (oraz radości) duchowej. W *Soliloquium* pisze: „O duszo, zwróć teraz promień kontemplacji na to, co jest obok ciebie, to jest na ten świat podpadający pod zmysły, abyś nabrała odrazy do niego i do tego, co w nim jest, i żebyś po wzgardzeniu nim jeszcze bardziej rozpałała się w miłości do Oblubieńca”³⁹.

Zauważmy jednak, że pojawia się tutaj pewna trudność. Bonawentura opisuje jednocześnie naturalną postawę radowania się światem (w *Itinerarium* oraz w *Hexaëmeron*) oraz zaleca postawę pogardy świata (*Soliloquium* i *De tripilici via*). Jak pogodzić te dwa — wydawałoby się przeciwstawne — stanowiska na gruncie jednej filozofii Bonawenturiańskiej? Czy rozwiązaniem tej sprzeczności między radowaniem się światem a jego pogardą jest odrzucenie świata zmysłowego (pozycja pogardy) oraz zwrócenie się ku światu duchowemu (pozycja radości)? Nie, poniższe rozważania pokażą, że Bonawentura nie proponuje prostego wyboru między odrzuceniem świata a wyborem Boga, lecz opisuje bardziej skomplikowaną drogę ku właściwej radości ziemskiej i doczesnej.

Droga do radości świata jest okrężna, ponieważ prowadzi przez męczeństwo (*martyrium*). W *De tripilici via* Bonawentura opisuje przebieg odchodzenia od nagannych i szkodliwych pożądlivości do stanu, który nazywa ciszą pokoju, stanowiącego ostatni, siódmy stopień procesu odrywania się od świata doczesnego. Cisza pokoju ma u Bonawentury znaczenie teologiczne, jest to taki stan duszy,

homine, si est in eo appetitus dulcium, appetitus mollium, appetitus carnalium, hoc est, si homo quaerat cibaria saporosa, vestimenta deliciosa, oblectamenta luxuriosa. Quae omnia non solum reprehensibile est appetere cum consensu, sed etiam debet homo respuere primo motu”.

³⁷ *Soliloquium*, cap. 2, par. 1, 4, s. 46: „Certe, si diligenter, o anima, et prudenter periculum tuum, quod de mundo incurris, adverteres; procul dubio animum tuum a saeculi vanitatibus cohiberes”.

³⁸ Tamże, cap. 2, par. 2, 9, s. 47–48: „Unde, sicut a perfectis mundi contemptoribus traditur, mundanum gaudium potissime propter quinque contemptibile est habendum: primo, quia habet vilitatem in obiecto [...] secundo, habet impuritatem in subiecto [...] tertio habet brevitatem in se ipso [...] quarto habet tristitiam in termino [...] quinto, habet miseriam magnam in effectu proprio, quia est spiritualis gaudii impedimentum”.

³⁹ Tamże, cap. 2, 1, s. 44: „Converte igitur, o anima, nunc radium contemplationis ad ea quae sunt iuxta te, hoc est ad mundum istum sensibilem, ut ipsum et ea quae sunt in ipso, despicias, et eo despecto, amplius in amore Sponsi inardescas”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 53.

w którym zaznaje ona ukojenia i schronienia, znalazłszy się w zasięgu oddziaływania Boga (Chrystusa). W celu osiągnięcia takiego etapu życia duchowego, w którym dusza nie doznaje zgubnych dla niej pożądliwości, musi przejść drogę męczeństwa poprzedzoną jego pragnieniem. Kluczowe dla drogi męczeństwa jest wygaszanie podniet, czyli stopniowe dystansowanie się od przedmiotów budzących pożądliwość. Proces ten poprzedzony jest z kolei prośbą Boga o pomoc, żalem za popełnione zło, strachem przed sądem Bożym oraz uświadomieniem sobie własnych zgubnych działań. Etapy te składają się na opisywaną przez Bonawenturę drogę chrześcijańskiego rozwoju duchowego, którego ostatnim etapem jest ukojenie w cieniu Chrystusa⁴⁰. Jednak zasadniczym tematem niniejszego tekstu jest radość oraz jej problemowy związek z Bonawenturiańską koncepcją pogardy świata, więc należy zadać tu pytanie: w jaki sposób droga męczeństwa polegająca na wygaszaniu pożądliwości skierowanych do dóbr doczesnych miałaby prowadzić do radowania się światem zmysłowym właśnie, nie zaś duchowym?

W rozdziale II *Soliloquium* w paragrafie 3 zatytułowanym *De consolatione divina et de dispositione ad eam obtinendam* Bonawentura opisuje następujące po pogardzie świata etapy odnoszenia się człowieka do świata. Można traktować ten fragment jako paralelny z *De triplici via* III, 2: oba mówią o oczyszczeniu duszy z nieuporządkowanej miłości stworzeń, zdystansowaniu się od doczesnych pożądliwości oraz osiągnięciu duchowego ukojenia. Otóż, po etapie oczyszczenia z grzechów, a także po nieuporządkowanej miłości stworzeń, gdy już człowiek wyćwiczy się w czynieniu dobra i w znoszeniu zła (są to wciąż etapy męczeństwa), „dusza upojona tą słodyczą, doznaje podniesienia ducha (*mentis elevatio*), podczas którego szczęśliwie wznosi się ponad siebie, ponad świat”⁴¹ (jest to etap

⁴⁰ *De triplici via*, cap. III, 2, s. 12: „Septimo loco sequitur sopor in obumbratione Christi, ubi status est et requies, dum homo sentit, se protegi sub umbra alarum divinarum, ut non uratur ardore concupiscentiae nec timore poenae; ad quod non potest pervenire nisi per appetitionem martyrii; nec ad appetitionem martyrii nisi exstinxerit incentivum; nec ad hoc, nisi imploraverit subsidium; nec ad hoc, nisi deploret damnum suum; nec ad hoc, nisi timeat divinum iudicium; nec ad hoc, nisi recordetur et erubescat flagitum. Qui vult ergo habere pacis soporem, procedat secundum praeassignatum ordinem”.

⁴¹ *Soliloquium*: cap. 2, par. 3, 15–16, s. 50: „Puto, salvo meliori iudicio, si vis te ad hanc caelestem dulcedinem degustandum praeparare, debes esse depurata, exercitata et elevata. In primo haec caelestis dulcedo odoratur, in secundo degustatur, in tertio aliquando usque ad ebrietatem sumitur et potatur. Primo dico, quod debet esse mens depurata a peccatis, ab affectionibus inordinatis, a temporali consolatione et a creaturarum inordinata dilectione [...] Secundo debet mens esse exercitata in bonorum operatione et malorum perpessione [...] Tertium, in quo anima inebriatur hac dulcedine, est mentis elevatio, quando feliciter animus a terrenis abstrahitur et miro quodam modo supra se ipsum, supra mundum, immo super omnem creaturam elevatur”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 60.

ciszy pokoju, ukojenia opisywanego w *De triplici via*⁴²). Passusy z obu dzieł są tutaj ze sobą zgodne. Tym jednak, co odróżnia fragmenty *De triplici via* III, 2 od *Soliloquium* II, 3, jest to, że o ile w pierwszym z nich Bonawentura opisuje jedynie drogę wzwyż (od doczesności do Boga), o tyle w drugim z pism pisze o drodze powrotnej ku światu (od Boga do doczesności). Sięga po metaforę i porównuje kosztowanie słodczych duchowych do upojenia winem: „tu dusza jak człowiek podpity, staje się wesoła i radosna w przeciwnościach, mężna i pewna w niebezpieczeństwach, roztropna i rozważna w powodzeniach”⁴³. Innymi słowy, po radykalnym odrzuceniu zmysłowego świata i zwróceniu się ku Bogu człowiek wraca do doczesności, aby się nią radować: upojony Bożą radością człowiek wraca do świata jako wesołek. Okazuje się zatem, że dopiero po odrzuceniu świata i ustawieniu się wobec niego w pozycji dystansu (z perspektywy Nieskończoności) człowiek może nim się radować. Doświadczenie radości spowodowanej różnymi dobrami zmysłowymi staje się tutaj właściwe (w odróżnieniu od jego patologicznej formy), ponieważ zapośredniczenie stosunku człowieka do świata przez Nieskończoność wywołuje zmiany w nim samym, konstytuuje w nim pewnego rodzaju, jak pisze Bonawentura, przysposobienie (*praeparatio*). Odrwanie się od świata i jego ponowne uchwycenie z perspektywy Nieskończoności (przepełnienie „duchem Bożym”) powoduje zmianę aparatu percepcyjnego, tak aby usprawniony był on do postrzegania najwyższego piękna, najdoskonalszej harmonii itd.⁴⁴. Dlatego też pogarda świata jest nieodzownym warunkiem doświadczenia radości doczesnej: „O duszo, sądzę, że nigdy nie pozna się doskonale radości ziemskiej — jeśli można ją nazwać radością, a nie raczej nierozpoznaną udręką — jak tylko wtedy, gdy się nią doskonale wzgardziło”⁴⁵ — czytamy w *Soliloquium*.

Zauważmy zatem, że w filozoficznej i teologicznej myśli św. Bonawentury nie występuje radykalne przeciwstawienie (zmysłowego) świata Bogu; raczej Doktor Seraficki usiłuje pokazać ich ciągłość i podobieństwo. W komentarzu do *Sentencji* na pytanie, czy można radować się samym tylko Bogiem, odpowiada

⁴² *De triplici via*, cap. III, 2, s. 12.

⁴³ *Soliloquium*, cap. 2, par. 3, 16, s. 50: „Hinc efficitur anima more ebrii gaudens et laetabunda in adversis, fortis et secura in periculis, prudens et discreta in prosperis”. Zob. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 60.

⁴⁴ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV, 3, s. 306: „In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in Canticis canticorum”.

⁴⁵ *Soliloquium*, cap. 2, par. 2, 9, s. 47: „O anima, aestimo, quod mundanum gaudium — si tamen potest dici gaudium et non potius flagellum incognitum — nunquam perfecte cognoscitur, nisi cum perfecte despicitur”. BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 57–58.

pozytywnie, ale dodaje pewne zastrzeżenie: w sposób zasadniczy należy radować się Bogiem, ale w sposób wtórny można radować się wszelkimi dobrami duchowymi, o ile są usytuowane w odpowiednim horyzoncie. Horyzont ten ma zdecydowanie teologiczny sens, ponieważ radość (*delectatio*) z powodu dóbr (innych niż Bóg) może zachodzić ze względu na cel ostateczny, czyli ze względu na Boga⁴⁶. Jako uzasadnienie Bonawentura podaje dwa argumenty: ontologiczny i epistemologiczny (będący konsekwencją ontologicznego). Po pierwsze, duchowe radowanie się doczesnością jest możliwe, ponieważ w dobrach doczesnych człowiek odnajduje Boga: w świecie przez ślad, w samym sobie przez ślad, a „ponad nami przez światło zapalone nad naszym umysłem (Ps 4,7), które jest światłem wiecznej Prawdy”⁴⁷. Po drugie, człowiek posiada naturalny aparat poznawczy, dzięki któremu widzi rzeczywistość Bożą i zmysłową jednocześnie. Umysł człowieka nie jest całkowicie zależny od zewnętrznego świata zmysłowego. Skoro bowiem umysł jest obrazem Boga⁴⁸, wszelka zewnętrzna wiedza zmysłowa może być oświecona (na drodze iluminacji) przez światło Bożych idei, które są wewnątrz obecne w umyśle. Jednakże, umysł nie widzi Bożych idei bezpośrednio, ale musi je poznać przez *contuitio* przedmiotów skończonych poznawanych za pomocą zmysłów. Skoro skończony przedmiot wiedzy oraz poznający (za pomocą iluminacji) podmiot są analogicznie zakorzenieni w egemplaryzmie Bożego Słowa, *contuitio* jest jednoczesnym poznaniem stworzonego i Bożego porządku⁴⁹.

⁴⁶ *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 40: „Dicendum, quod solo Deo est fruendum, proprie accepto frui, prout dicit motum cum delectatione et quietatione. Sed communiter accepto frui, prout dicit motum cum delectatione tantum omnibus, quae spiritualiter delectant et, coniuncta sunt fini, cuiusmodi sunt fructus, dona et beatitudines, potest frui homo non indebite; sed primo modo solo Deo”.

⁴⁷ *Itinerarium mentis in Deum*, cap. V, 1, s. 308: „Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur”. Zob. BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga*, s. 55.

⁴⁸ Tamże, cap. I, 2, s. 297: „[...] et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei”.

⁴⁹ Tamże, cap. II, 1, s. 299–300: „Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus”; zob. tamże, cap. II, 11, s. 302: „[...] illius primi principii poten-

3. RADOŚĆ A SZCZĘŚCIE (FRUITIO)

Po przemianie duchowej, której nieodzownym warunkiem jest oderwanie się od zmysłowości i doczesności, człowiek nabywa umiejętności przeżywania ziemskiej radości (*mundanum gaudium*). Upojony słodyczą Bożą, potrafi doświadczać radości w doczesności nie tylko z powodu (zmysłowych bądź duchowych) dóbr, ale również w przeciwnościach. Można tu więc postawić pytanie: czy opisywany w ten sposób przez Bonawenturę stan duszy, „wesolej jak podпиты człowiek” (*ebrii gaudens*), jest również stanem zbawionych, a doskonała radość ziemską jest tożsama ze szczęściem płynącym z *visio beatifica*? Czy stanowi ona najwyższy stopień szczęścia człowieka?

Bonawentura odpowiada przecząco na te pytania. W komentarzu do *Sententji* skrupulatnie rozdziela ostateczne szczęście (*fruitio*) od radowania się dobrami doczesnymi (*utitio*). Pozostając w tradycji augustyńskiej⁵⁰, ostateczne szczęście (*fruitio*) definiuje jako takie doświadczenie, które charakteryzuje się stanem spełnienia i pełnej satysfakcji. Tak rozumiane szczęście stoi w centrum Bonawenturiańskiej teologii moralnej — człowiek w sposób naturalny ma wrodzone pragnienie szczęścia (człowiek nie może nie chcieć szczęścia). Droga do jego osiągnięcia wiedzie przez miłość i wiedzę, które hierarchizując cele i działania, podporządkowują się dążeniu do Najwyższego Dobra. Jedynie ono, jako jedyny przedmiot, może zaspokoić ludzkie pragnienie. O ile bowiem ludzkie pragnienie jest nieskończone, o tyle żadne skończone dobro nie może przynieść mu spełnienia. Jedynie Dobro Nieskończone potrafi je zaspokoić⁵¹. Innymi słowy, tylko Bóg może być przedmiotem *fruitio* (pełnego szczęścia)⁵².

Jeżeli szczęście jest stanem pełnego zaspokojenia pragnień (pełnej realizacji miłości) i nie jest możliwe w życiu doczesnym, to — zapytajmy — czym byłaby w takim razie radość (satysfakcja płynąca z uzyskania dóbr doczesnych)? Przyjrzyjmy się fragmentowi *De triplici via*, w którym Bonawentura opisuje etapy

tissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data”.

⁵⁰[AUGUSTYN] S. AURELI AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne (Patrologia Latina, 34), Parisiis 1844–1855, col. 0015–00122, I, XXXIII, 37; PL 34, col. 0033: „Si vero inhaeris atque permanseris, finem in ea ponens laetitiae tuae, tunc vere et proprie frui dicendus es: quod non faciendum est nisi in illa Trinitate, id est summo et incommutabili bono”.

⁵¹*Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 41: „Nihil sufficientur finit animam nisi bonum infinitum [...] fruendum est ergo solo Deo, quia summum bonum et infinitum [...] Et non solum Deo fruendum propter perfectam finitionem, sed etiam propter perfectam delectationem”.

⁵²Tamże: „Fruendum est ergo solo Deo, quia summum bonum et infinitum [...] quia nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debet quiescere et eo frui”.

życia duchowego: „Jest siedem stopni w dojściu do doskonałej miłości przez przyjęcie Ducha Świętego. Są to troskliwa czujność, umacniające zaufanie, rozpalające pożądanie, podnoszące zachwycenie, kojące upodobanie, przyjemna radość, spajające przyłgnięcie”⁵³. Zauważmy, że przyjemna radość jest przedostatnim etapem życia duchowego, ostatnim jest spajające przyłgnięcie. O ile poprzedzające etapy Bonawentura określa terminami konotującymi rozmaite stany emocjonalne (troska, zaufanie, pożądanie, zachwyt, radość itd.), o tyle w stanie przyłgnięcia nie ma miejsca na uczuciowość — Bonawentura nie określa go żadnym przymiotnikiem, w którym zawarta byłaby informacja o rodzaju uczucia charakterystycznego dla tego stanu. W innym fragmencie *De triplici via* Bonawentura charakteryzuje stan przyłgnięcia człowieka do Boga za pomocą terminów takich jak: „prawdziwa i pełna cisza”, „wielki pokój i odpoczynek”, „milczenie”⁵⁴.

Stan zjednoczenia człowieka z Bogiem jest stanem, w którym ustają wszelkie niepokoje i pożądania⁵⁵, różni się więc on zasadniczo od radości, której przedmiotem jest dobro doczesne (skończone) i jako takie nie zaspokojuje w pełni pragnienia (miłości). Ta różnica przedmiotowa (szczęście i radość mają odrębne przedmioty⁵⁶) jest podstawą wyróżnienia dalszych różnic w samej strukturze doświadczenia szczęścia i radości. Różnice te są następujące: po pierwsze, wartość elementu uczuciowego. O ile radość Bonawentura opisuje jako „wesołość” i porównuje ją do stanu upojenia alkoholowego, o tyle szczęście jest ciszą i milczeniem — element uczuciowy jest w nim wyeliminowany, ponieważ pożądlivość (miłość) jest całkowicie zaspokojona. Druga różnica między radością a szczęściem zależy od pozycji, którą doświadczający podmiot zajmuje w stosunku do przedmiotu swoich pragnień i radości. O ile w przypadku pełnego szczęścia stosunek ten polega na posiadaniu, przyłgnięciu, zjednoczeniu, o tyle w stosunku do dóbr doczesnych stosunek między podmiotem a przedmiotem dzieli pewien dystans, nie zachodzi tam pełne zjednoczenie (z powodu nieadekwatności nieskończonego pragnienia i skończonego przedmiotu), a zatem nie dochodzi do pełnego zaspokojenia. Okazuje się więc, na co zwraca uwagę

⁵³ *De triplici via*, cap. III, 4, s. 14: „Gradus veniendi ad dulcorem caritatis per susceptionem Spiritus sancti sunt isti septem, scilicet vigilantia sollicitans, confidentia confortans, concupiscentia inflammans, excedentia elevans, complacentia quietans, laetitia delectans, adhaerentia conglutinans; in quibus hoc ordine progredi debes, qui vis ad perfectionem caritatis pertingere et ad amorem Spiritus sancti”. Zob. BONAWENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, s. 16–17.

⁵⁴ *De triplici via*, cap. 2, 4, s. 10: „Sextus gradus est vera et plena tranquillitas, in qua est tanta pax et requies, ut anima quodam modo sit in silentio et in somno et quasi in arca Noe collocata, ubi nullo modo perturbatur. Quis enim potest perturbare mentem, quam nullus cupiditatis stimulus inquietat, nullus timoris aculeus exagitat?”.

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Zob. *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, d. 1, a. 3, q. 2, s. 40.

Bonawentura, że pewna doza niezaspokajalności jest zasadniczym elementem doświadczania radości, na tyle istotnym, że pozwala ona odróżnić radość od szczęścia. Jeżeli ktoś pragnie słodczy, to po zjedzeniu ich może odczuwać jeszcze większą na nie ochotę. Zaspokoiwszy pożądlivość słodczy, może zacząć pożądać np. słonych przekąsek. Pożądlivość skierowana ku dobrom doczesnym wywołuje radość i wesołość (np. gdy dziecko dostaje czekoladę), ale jako taka nie jest zaspokajalna, ponieważ będzie kierowała się stale ku wielu dobrom doczesnym w ich różnaitości.

Koncepcję radości jako dystansu między podmiotem a przedmiotem można dodatkowo uzasadnić przed odwołanie się do Bonawenturiańskiej definicji *utilitio i fruitio*. *Fruitio* Bonawentura definiuje jako *motum cum delectatione et quietatione* — ruch woli, któremu towarzyszy przyjemność i odpoczynek, zaś *utilitio* (skierowanie pragnienia ku dobrom doczesnym) definiuje jako *motum cum delectatione* — ruch woli, któremu towarzyszy przyjemność, i który nie znajduje spoczynku. Definicja ta wskazuje na ruch (ujmowany jako brak spoczynku, czyli brak zaspokojenia) jako niezbywalny elementu radości⁵⁷. Jest to ruch między podmiotem a przedmiotem jego pożądania. Radość jest zatem ruchem, oczekiwaniem, napięciem, dystansem między przedmiotem a podmiotem. Bonawentura podkreśla ten aspekt radości, ponieważ trwanie ruchu jest kryterium rozróżnienia radości i szczęścia: gdy pragnienie zostaje spełnione, tj. gdy podmiot posiada przedmiot swojego pragnienia, radość zanika, staje się szczęściem.

ZAKOŃCZENIE

Bonawentura opracował dynamiczną koncepcję radości: zamiast skupiać się na analizach wewnętrznej struktury radości jako emocji czy odniesienia do przedmiotu (dobra), opisał radość w jej rozwoju, dynamicznym procesie doskonalenia się, rozumiał ją jako doświadczenie obejmujące całego człowieka i prowadzące do jego trwałej duchowej przemiany. Stąd koncepcja radości w myśli Bonawentury jest mocno ugruntowana w jego teologicznej antropologii. Człowiek doświadcza radości na skutek zetknięcia się ze światem, ponieważ — wyposażony w wewnętrzny obraz Boga, Trójcy Świętej — w sposób naturalny reaguje na dobro. Pożąda rozmaitych dóbr ziemskich, które go radują, którymi może się rozkoszować. Proces doskonalenia się radości — będący elementem ogólniejszego rozwoju duchowego — polegałby nie tyle na odpowiednim doborze przedmiotów pragnienia i radości, ile na odpowiednim do nich stosunku, zajęciu odpowiedniej wobec nich postawy. Dlatego propozycja Bonawentury nie sprowadza się do prostego wyboru między miłością do świata i miłością do Boga (która

⁵⁷Zob. tamże, d. 1, a. 2, q. 1, s. 36.

zakładałaby pogardę świata), dobrem zmysłowym a dobrem duchowym; raczej Bonawentura pisze o takiej zmianie wewnętrznej człowieka, która przysposobiłaby go do właściwego i odpowiedniego radowania się światem doczesnym. Zmiana ta — jak opisywano powyżej — polega na odrzuceniu świata doczesnego, dostąpieniu „Bożej słodyczy i ukojenia”, a następnie powrocie do świata z „odzyskanymi wewnątrz zmysłami do odczuwania najwyższego piękna, słyszenia najdoskonalszej harmonii, odczuwania najmilszej woni, smakowania najprzyjemniejszej słodyczy i doświadczenia tego, co sprawia największą rozkosz”⁵⁸.

Ostateczne uzasadnienie radości w myśli Bonawentury można odnaleźć w jego metafizyce. Doświadczenie w sposób doskonały radości jest możliwe nie tylko dzięki przeobrażeniu ludzkiego aparatu poznawczego, lecz również dlatego, że w stworzeniu, w poszczególnym dobru zmysłowym, w przemijalności i przygodności tkwi ślad i cień Stwórcy, a radość polegałaby ostatecznie na dostrzeżeniu (w ramach Bonawenturiańskiej teorii *contuitio*) Nieskończoności w tym, co skończone.

BIBLIOGRAFIA

- ANZULEWICZ P. OFMConv., *Eschatologia doczesna według pism św. Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1995.
- ARENDT H., *Der Liebesbegriff bei Augustinus. Versuch einer philosophischen Interpretation*, Berlin: Springer, 1929 (nowe wydanie: Göttingen: Wallstein-Verlag, 2018).
- [AUGUSTYN] S. AURELI AUGUSTINI, *De Doctrina Christiana Libri Quatuor*, red. J.P. Migne, Patrologia Latina, vol. 34, Parisii 1845, kol. 15–122.
- BONAWENTURA, *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes ecclesiae*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAWENTURA, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882.
- BONAWENTURA, *De triplici via alias incendium amoris*, w: *S. Bonaventurae Opera omnia*, vol. VIII, *Opuscula Mystica*, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888.

⁵⁸BONAWENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgodą OFMConv., S. Kafel OFMConv., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001, s. 50; por. *Itinerarium mentis in Deum*, cap. IV, 4, s. 306.

- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. V, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1891.
- BONAVENTURA, *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, w: *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. VII, (red.) Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Florentia: Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1888.
- BONAVENTURA Z BAGNOREGIO, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła, wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim; [Collationes in Hexaëmeron seu illuminationes Ecclesiae, edito synoptica textus originalis reportationum A ac B cum translatione polona]*, tłum., red., wstęp A. Horowski, Kraków: Wydawnictwo UNUM, 2008.
- BONAVENTURA, *Droga duszy do Boga i inne traktaty*, tłum. C. Napiórkowski OFMConv., C. Niezgoda OFMConv., S. Kafel OFMCap., wstęp P. Milcarek, Poznań: Klub Książki Katolickiej, 2001.
- BONAVENTURA, *Pisma ascetyczno-mistyczne*, tłum. C. Niezgoda OFMConv., Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej, 1984.
- KNUUTTILA S., *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2004.
- STÓJ S., *Relacja świata do Boga według Bonawentury*, Niepokalanów: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów, 1997.

BONAVENTURE ON JOY

S U M M A R Y

The problems of joy in the work of Saint Bonaventure of Bagnoregio have a definitely theological context. And although we can find a careful separation in his works between the ultimate joy (happiness of the saved) and secular joy which is directed to worldly and sensual goods, it is impossible to describe the Bonaventurian concept of joy without frequent and numerous references to theological problems. So, the concept of joy appears in the contexts of Christian life, monastic issues, ascetic practice, etc., as one of the stages (though as we show, not the last one) of climbing up in human spiritual development. Bonaventure claimed that human joy — as a psychological experience, a volitional act aimed at its object (good), emotion — is not a morally neutral experience. The experience of joy is subject to moral evaluation depending on the relation in which the subject of this experience remains to Infinity.

Bonaventure left many fragments describing earthly joy, but since they are scattered over many of his works, they do not make up a compact description.

Hence, this article attempts to reconstruct the Bonaventurian concept of joy and argues that Bonaventure developed a coherent concept of joy (resulting from Franciscan spirituality) in its dynamic, not static approach. The three subchapters of the article intend to show human experience of joy in its development from simple acts of sensual joy (part 1), by denying joy within the world-contempt (part 2), to achieve “perfect earthly joy” that is only possible after achieving the proper spiritual *dispositio*.

KEYWORDS: joy, enjoyment, desire, St. Bonaventure, theological anthropology

SŁOWA KLUCZE: radość, pożądanie, św. Bonawentura, antropologia teologiczna

Marek Gensler

University of Łódź

Monika Mansfeld

University of Łódź

THE PHYSIOLOGY OF DIVINATION IN WALTER BURLEY*

Walter Burley, an English philosopher and theologian active in the first half of the fourteenth century, was the author of a commentary on Aristotle's set of three treatises devoted to the problems of sleep and dreaming: *De somno*, *De insomniis*, and *De divinatione per somnum*.¹ Setting to his work of commenting on the set, Walter Burley already had at his disposal the works of his predecessors, Albert the Great, the most important Latin authority on the subject, and Simon of Faversham, a thirteenth century master of Merton college. The commentaries are most probably the effect of teaching during his regency at the Faculty of Arts in Oxford which began in 1301, when he was obliged to

*This paper is a result of research financed by a grant of the Polish National Science Centre (NCN) UMO-2016/23/B/HS1/00430.

¹The commentary has already been edited semi-critically. Cf. CH. THOMSEN-THÖRNQVIST, "Walter Burley's Expositio on Aristotle's Treatises on Sleep and Dreaming: An Edition," *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 83 (2014), p. 379–515. In this text, we quote Burley after our own critical edition. It has been prepared on the basis of all existing manuscripts: Oxford, All Souls, cod. 86 (A), f. 212ra–222va; Oxford, Magdalen College, cod. 146 (M2), f. 83ra–95ra; Oxford, Oriel, cod. 12 (O), f. 69va–86vb; Vatican, Bibliotheca Vaticana, Vat. lat. 2151 (V), f. 88va–108vb. We have selected Vatican, vat. lat. 2151 (not included in Thörnqvist) as the base text for our edition. Because our edition is not published yet, we identify quotations by means of reference to internal divisions of the text. The Thomsen-Thörnqvist edition has been provided with a comprehensive introduction, which presents, among others, the current state of research concerning commentaries on *De somno*. Other valuable pieces of information can be found in Sten Ebbesen's edition of Simon of Faversham's questions to *De somno*. Cf. S. EBBESEN, "Simon of Faversham *Quaestiones super librum De somno et vigilia*: An Edition," *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 82 (2013), p. 90–145. Problematic approach to various physiological and psychological issues in medieval Latin *Parva naturalia* commentaries, can be found in: *The Parva Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, edited by B. Bydén, F. Radovic, Cham: Springer, 2018.

teach courses in logic and natural philosophy.² Of the latter, he commented on *Physics*, *De coelo*, *De generatione*, *De anima*, and *Parva naturalia*. It is probable that the commentaries on *Parva naturalia* followed immediately the commentary on *De anima*, because of the proximity of subjects³ and internal evidence found in *De sensu et sensato*.⁴ Among the five works which make up Burley's *Parva naturalia* commentaries, *De somno* occupies the most prominent position. It is not only the largest one⁵ but also the one most completely executed.⁶ It contains a literal exposition enriched with 23 questions, which may reflect Burley's genuine interest in the subject. In it, he tries to present a consistent vision of the phenomenon of sleep as that phase of daily life of an animal in which the organism is not at complete rest, as it might seem, but it functions in another way than when it is awake.⁷

In this paper, we try to reconstruct Burley's views concerning psychology and the physiology of sleep and dreaming with a special focus on so-called prophetic dreams. Burley is aware that already Aristotle had serious reservations with respect to the prophetic value of dreams. Therefore, he analyses Aristotle's teaching about sleep and dreaming and juxtaposes it with the commentaries of Albert and Simon in order to identify criteria that would allow a naturalist to establish the conditions of prophetic dreams. He does so by analysing conditions of sleep and dreaming in general, and thus narrows down the characteristics of what

² Cf. E. JUNG-PALCZEWSKA, *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem: Richard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2002, p. 32.

³ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De sensu et sensato" Aristotelis*, prooemium: "Scientia de anima in tres partes distinguitur (...). Prima pars traditur in libro *De anima*, quoniam in libro *De anima* considerantur ea quae sunt communia omnibus viventibus secundum quod animata sunt, non inquantum calida vel frigida, dura vel mollia, simplicia vel composita, sed solum inquantum sunt animata. (...) Sed media pars continet ea quae sunt communia corpori et animae. Omnes enim potentiae animae praeter potentiam intellectivam sunt potentiae organicae et de talibus potest esse duplex consideratio: una in comparatione ad animam, et illa traditur libro *De anima*, et alia in comparatione ad organum corporeum, et haec traditur in *Parvis libris*."

⁴ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De sensu et sensato" Aristotelis*, cap. 1: "Haec est pars executiva huius libri, in qua Philosophus prosequitur principale propositum probando aliqua prius determinata in libro *De anima* de sensu et sentire."

⁵ Burley's *De somno* commentary is roughly one third of the whole *Parva naturalia* set.

⁶ *De somno* commentary comprises both literal expositions and 23 questions devoted to particular problems related to the commented text.

⁷ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 1: "Intentio Philosophi in hoc libro, qui intitulum *De somno et vigilia*, est determinare de corporibus animatis secundum habitudinem, quam habent ad somnum et vigiliam. Somnus enim et vigilia non sunt hic subiectum primum, sed sunt passiones, quarum causae et principia inquiruntur in hac scientia. (...) Subiectum igitur huius scientiae est animal secundum quod in eo est principium motus ad somnum et vigiliam, et hoc est rationale, quia ista scientia subalternatur scientiae traditae in libro *Physicorum*, et ideo subiectum huius continetur sub subiecto illius."

amounts to a prophetic dream. It is interesting to see how Burley attempts to strengthen Aristotle's position on prophetic dreams in order to secure stronger philosophical support for the thesis that prophetic dreams exist and function as means of communication between the deity and man.

I. PHYSIOLOGY OF SLEEP

The specific character of the state of sleep is that, contrary to its apparent inaction, the organism is by no means completely passive. Following Aristotle, Burley treats animal's life as a sequence of wake-sleep cycles, each part of which has its specific functions that are necessary for animal's life and well-being.⁸ The phase of being awake is characterized by activities of the senses (both external and internal) and local motion, such as looking for food and eating, cognitive processes and sexual activities.⁹ The other phase also has its functions, even though they are more difficult to identify. The most important of them is rest, which is made possible by switching off the contact between external and internal senses, caused by the retraction of the spiritus from the brain, which coordinates perceptions from the senses located in the head (sight, hearing and smell).¹⁰ Another important function is related to the process of nutrition. According to Burley, sleep is the phase in which digestion of food is completed.

⁸ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 6: "Intellegendum etiam quod somnus est propter duplicem finem, quorum unus spectat ad esse animalis et alius ad bene esse. Finis autem somni spectans ad esse est salus animalium et finis spectans ad bene esse est vigilare seu actus vigilandi."

⁹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 10, ad 3: "Ad ultimum <dicendum> quod in somno sensus communis ligatur et immobilitatur quantum ad fluxum et influentiam ad sensus exteriores, non tamen quantum ad influentiam ad sensus interiores."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 6: "(...) finis naturae animalium consistit in vigilando, quia finis est optimum, sed optimum animalis est sentire secundum actum perfectum aut sapere, id est videre secundum actum perfectum, quoniam in habentibus sensum tantum sentire secundum actum perfectissimum est obiectivum et in habentibus intellectum intelligere respectu perfectissimi obiecti est optimum, sed intelligere et sapere consistunt in vigilando et in exercendo opera vigiliae."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 9, corpus quaestionis: "Motor autem animalis, ex quo movet animal contra propriam inclinationem, movet ipsum cum labore et poena. Sed si continetur labor et poena, de facili solvitur proportio inter motorem et mobile; ideo ad hoc quod animal in esse conservetur, necessaria est sibi quies, et tunc somnus."

¹⁰ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 1: "Et vapores elevati ad cerebrum, cum ingrossantur per frigiditatem, descendunt et obturant meatus spirituum et impediunt influxum caloris et spiritus a sensu communi ad sensus exteriores, et tunc fit somnus, nam sensus exteriores non agunt nisi mediante virtute influxibili eis a sensu communi."

Consequently, it is during sleep that the organism grows.¹¹ It is small wonder, therefore, that for Burley, as for Aristotle, both phases are necessary for an animal to exist. When discussing a problem whether an animal can be awake throughout its life, Burley states that it could happen only accidentally if an animal lived so shortly that it would never enter the sleep phase. This is also true of those animals that enjoy short lives by nature, such as insects, molluscs, and the like.¹² Even though these animals do not have hearts, which according to Aristotle is the principle of being awake and, consequently, sleep, they are endowed with an organ equivalent to a heart and so are able to function in a way similar to animals with hearts.¹³ By contrast, plants, which have no organ similar to heart in any way, are neither awake nor asleep. Their yearly and daily cycles of activity and inactivity only superficially resemble sleeping and being awake and can only be described as such metaphorically.¹⁴

Burley analyses sleep and identifies its causes, mechanism, and functions. In his analyses, he studies both physiological and psychological aspects of it. He presents them against the background of scholastic natural philosophy, most

¹¹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 3: "Sed illae operationes melius fiunt sine sensu quam cum sensu, cuius signum est in animalibus quod melius nutriuntur et augmentantur in dormiendo, cum cessant ab actu sentiendi quam vigilando, cum actualiter sentiunt. Nutriuntur enim et augmentantur magis dormiendo quam vigilando, tamquam actus sentiendi nihil faceret ad illas operationes."

¹² Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 4, corpus quaestionis: "Ad quaestionem dicendum quod nos possumus loqui de animali dupliciter: aut secundum naturam et secundum ordinem vel secundum cursum naturalem, aut quantum ad ea quae accidunt praeter naturam et praeter naturalem cursum. Loquendo de animali primo modo sic necesse est omni animali inesse somnum et vigiliam, et hoc dicit Philosophus sic dicens: *necessario cuilibet animali inesse somnum. Dico autem ex suppositione necessitatem, quoniam si animal erit habens suam naturam, ex necessitate ei inesse quaedam oportet*, id est somnum et vigiliam. Loquendo tamen de animali quantum ad illa, quae accidunt ei praeter cursum naturalem, sic dico quod non oportet quod omni animali insit somnus aliquando et aliquando vigilia, quia possibile est quod animal vigilans interficiatur antequam dormiat. Si tamen vivat secundum tempus debitum suae naturae, oportet quod aliquando vigilet et aliquando dormiat."

¹³ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 4, ad 3: "Ad aliud argumentum quod in habentibus cor est somnus passio cordis principaliter et in non habentibus cor est somnus passio alicuius proportionalis. Ad confirmationem dicendum quod quaedam animalia dicuntur vivere ad modum plantae, quia sunt immobilia sicut plantae et conveniunt cum plantis. Sed illa convenientia est in partibus vegetativae, quibus non convenit somnus. Sed omne animal est supra ea quae sunt plantae: habet sensum, et ratione illius accidit somnus animalibus et non plantis."

¹⁴ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 3, corpus quaestionis: "Et tunc plantis nec inest somnus nec vigilia. Tamen in plantis est aliquid simile, quia reversio caloris ad interius similis est somno et expansio caloris ad exterius similis est vigiliae. Tamen illa accidunt plantis alia de causa quam somnus et vigilia accidunt animalibus, quia somnus accidit animali propter vaporem elevatum ad cerebrum et ibi infrigidatum, sed reversio caloris ad interius accidit plantis propter frigidum exterius."

of all the doctrine of primary qualities, which are responsible for the changes within the body that, in turn, trigger certain psycho-somatic processes. Like Aristotle before him, Burley sees primary qualities as factors engaged in an active relation with one another, where one member of each pair is a force (*agens*) while the other is a recipient (*patiens*). In a living body, the processes of life can, therefore, be described by means of a dynamic relation between heat and humidity, the active members of both pairs (heat – coldness, humidity – dryness).¹⁵ Consequently, he is convinced that both humidity and heat are necessary for life, which is best shown by his belief that exhausting either of them is tantamount to the death of the organism.¹⁶ As a result, we obtain quite a complex picture of relations within an organism: the forces are opposed to one another and act on one another, but they also act on their recipients. Each of these actions has a specific, well defined role in the physiology of an organism. The role of passive qualities is mainly to provide “matter” for the active ones, in which they can act.¹⁷ It is only when a body has appropriate proportions and amount¹⁸ of both heat and coldness that it can function properly; the same, of course, is true of the other pair. At the physiological level, the action of primary qualities is realised through the motions of two substances: natural heat and *spiritus* (the Latin translation for Aristotelian *pneuma*), which penetrate the whole body in such a way that their higher condensation enables body parts to perform their functions, while their lower condensation results in their disability or lack of action.

As has been said, sleep and, consequently, dreaming can be analysed with respect to the causes, mechanism, and functions. Trying to find out what distinguishes sleep from unconsciousness, Burley notes that, contrary to sleep, unconsciousness (*impotentia sentiendi*) is a pathological state, which is a result of

¹⁵ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De longitudine et brevitate vitae” Aristotelis*, cap. 2: “Secundum corollarium est quod quando aliquod contrarium inexistit ipsi vivo et contraria approximata ad invicem de necessitate sunt activa et passiva, sequitur quod omnia viventia sunt semper in motu et fiunt et corrumpuntur continue (...)”

¹⁶ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De longitudine et brevitate vitae” Aristotelis*, cap. 1: “(...) animal non moritur secundum naturam, nisi quia humidum radicale est facilliter exsiccabile, vel quia calidum naturale est infrigidabile ab exteriori.”

¹⁷ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De generatione et corruptione” Aristotelis*, edited by M. Gensler, in: M. GENSLEK, *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007, p. 290, 303–304.

¹⁸ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De longitudine et brevitate vitae” Aristotelis*, cap. 4: “Ex dictis hic apparet manifeste quod complexio temperata non est causa absoluta longitudinis vitae, sicut quidam dixerunt, nam temperatum potest esse in parvo calido et parvo humido, immo causa longitudinis vitae est temperatum inter calidum et humidum et etiam magnitudo utriusque. Et ideo communiter est causa longitudinis assignata tam ex parte qualitatis quam ex parte quantitatis.”

illness or injury.¹⁹ Sleep, by contrast, is a natural state of an organism, necessary for sustaining its well-being. It is induced by a natural process regulated by psychological causes and physical causes.²⁰ It is interesting that according to Burley, who follows Albert the Great here, psychological causes encompass not only the ones responsible for the cognitive activity,²¹ but also the ones responsible for digestion,²² which is a clear sign that he sees the soul as the cause of vegetative as much as motoric, sensory and intellectual processes. The physical causes of sleep can be divided into two categories: sleep can be triggered by the physical activity of the organism itself (work) or by an external factor (for instance, eating).²³ In all these cases, the immediate cause of sleep is the depletion or retraction of *spiritus* and heat:²⁴ depletion through work and retraction

¹⁹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Quod autem in pueris sit multa evaporatio nutrimenti delata sursum probatur per quoddam signum. Et est quod in tali aetate membra superiora, ut caput et manus, crescunt magis quam membra inferiora, ut sunt pedes vel tibiae. Hoc non est nisi propter maiorem ascensum nutrimenti sive vaporis a nutrimento ad partes superiores. Et propter hoc est, quia est tanta habundantia humiditatis et tot vapores ascendunt in pueris, ideo epilepsia accidit saepius constituta in puerili aetate quam quando sunt in alia aetate, et hoc est signum quod in pueris est multa evaporatio. Epilepsia est aegritudo causata ex magna superfluitate ascendente ad superiora, quae ingrossata descendit inferius per vias respirationis et obturat venas exspirationis et deficiente expiratione moritur animal."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Cum enim somnus sit impotentia sentiendi et non omnis impotentia sentiendi est somnus, ut suffocatio et animae defectio etc."

²⁰ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 5, corpus quaestionis: "Unde secundum Albertum quattuor sunt causae somni, duae ex parte animae et duae ex parte corporis. Et ex quacumque causa accidit somnus, semper vigilia praecedit somnum."

²¹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 5, corpus quaestionis: "Alia causa huius immobilisationis ex parte animae est profunda cogitatio. Quando enim homo profunde cogitat, calor et spiritus trahuntur ad interius ad confortandum cogitativam, et tunc immobilitantur sensus exteriores, et fit somnus."

²² Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 5, corpus quaestionis: "Una causa est digestio nutrimenti, nam anima revocat spiritus ad interius tempore et loco digestionis, et spiritus retracti ad interius calefaciunt partes interiores et confortatur digestio, et ex illa retractione contingit immobilitatio sensuum exteriorum, et tunc fit somnus."

²³ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 5, corpus quaestionis: "Ex parte corporis sunt duae causae. Una: labor corporalis, nam per laborem corporalem fit maxime consumptio et debilitatio et deperditio spirituum, et nisi esset confortans eos, totaliter deficerent et moreretur animal. Et ideo calor et spiritus trahuntur ad interius per laborem corporalem. Alia causa ex parte corporis est evaporatio nutrimenti."

²⁴ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, 7: "Ideo non omnis impotentia sentiendi est somnus, sed illa quae causatur ex evaporatione facta ex nutrimento, nam calido agente in nutrimento circa locum digestionis necesse est fieri evaporationem. Et illud, quod evaporatum est virtute calidi, propellitur sursum ad cerebrum et in frigiditate cerebri infrigidatur et ingrossatur et descendit et impedit influxum virtutis a sensu communi ad sensus exteriores, et fit somnus."

as a result of competing physical or psychological activity requiring a greater condensation of *spiritus* and heat in another interior organ, be it the stomach or the brain.²⁵ Burley gives two interesting side arguments in support of his theory that the cause of sleep is related to the activity of natural heat. First, he notes that infants and some old people, whose organisms are dominated by phlegmatic humour, sleep longer and more than other people. This is because their organisms are more humid and, therefore, their natural heat is more easily depleted.²⁶ Secondly, he observes that people with narrow veins are more likely to feel sleepy, because narrow veins are more easily obstructed by the cooled *spiritus* flowing down from the brain.²⁷ Unconsciousness is also caused by the obstruction of the veins leading to the brain; its cause, however, is not natural but accidental (mechanical in case of suffocation and physiological in case of

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Quod somnus causatur ex evaporatione facta ex nutrimento et qualiter hoc sit, dictum est. Intelligendum est quod evaporationes ad cerebrum elevatae et ibidem in frigidatae propter gravitatem suam necesse est descendere, non solum per easdem vias, sed per alias, ut per concavitates nervorum deferentium spiritus vitales et calorem ad organa sensuum exteriorum, et tunc impediendo influxum sensus communis ad sensus exteriores causatur somnus."

²⁵ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 5, corpus quaestionis: "Sic igitur patet quod vigilia semper praecedat somnum, quia universaliter somnus fit ex retractione caloris et spiritus ad interius, et quod retrahitur ab aliquo, praeeexistit in illo; igitur ante somnum in organis exterioribus erant spiritus et calor, sed vigilia non est nisi praesentia caloris naturalis in sensibus exterioribus; igitur etc."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Quinto supponitur quod cum nutrimentum ingreditur ab extrinseco ad loca digestiva, ut ad stomachum, hepar, fit quaedam evaporatio a nutrimento usque ad venas, per quas differtur."

²⁶ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 13, corpus quaestionis: "Ratio primi est, quoniam in pueris multae fiunt evaporationes, quia pueri sunt calidi et humidi, cuius signum est quod in pueritia partes superiores sunt maiores partibus inferioribus. Pueri etiam sunt multum somnolenti, et hoc est signum quod in eis multae fiunt evaporationes."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Sed cum <homo> senescit, tunc est caliditas impura, et ideo eius ascensus est ad angulum expansum. Et ideo secundum diversas aetates facit calor diversas staturas in corpore humano."

²⁷ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Sex-tum signum est quod illi multum dormiunt et mutum amant somnum, qui angustas habent venas, quia propter angustiam venarum prohibetur descensus vaporum. Vapor enim, quando est subtilis, faciliter ascendit per venas angustas, sed postea, cum ingrossatur, non potest faciliter descendere, sed diu manet in venis et diu impedit influxum virtutis a sensu communi ad sensus exteriores. Et propter hoc habentes angustas venas sunt amatores somni. Similiter et illi qui habent magna capita quae recipiunt multas evaporationes et propter magnitudinem cerebri illi vapores multum ingrossantur et cito, tunc multotiens in eis fit somnus multus. Similiter in habentibus collum breve fit velox ascensus evaporationis a locis digestivis ad cerebrum. Sed habentes venas magnas et amplas non sunt ita somnolenti."

illnesses) and its action is so severe that it results in switching off not only the external senses but the internal ones as well.²⁸

The distinction between a healthy sleep and an unhealthy one is based on the above distinction. In contrast to healthy sleep, which is natural, unhealthy sleep is brought about by some accidental cause. Burley notes that some kinds of food, such as mandrake root or wine, possess special qualities which affect the process of digestion in such a way that more heat is used up in the process. This results in the depletion of heat and the production of an excess of *spiritus*; and that is why he calls them 'very evaporative'. The *spiritus*, in turn, first ascends to the brain, where it is cooled (since brain is generally considered to be the coolest organ of the body) and flows down obstructing the veins leading from the brain so rapidly that it causes extraordinarily deep sleep resembling unconsciousness to an outside observer. Such sleep may be invoked deliberately by physicians as a form of analgesia or, less deliberately, by drunkards.²⁹ Healthy sleep is characterized by the same process; however, it is not exaggerated by accidental causes: when speaking of it, Burley identifies two phases, both engaging the *spiritus*. In the first one, the *spiritus* is revoked from outlying organs to accompany natural heat in the process of digestion – this revocation causes drowsiness. In the second phase, digestion produces new *spiritus*, which – as a hot vapour – ascends to the brain, where it is cooled and descends back causing sleep. The objective of this motion is to purify the blood from toxic substances. Once the blood is

²⁸ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 15, ad 3: "Ad aliud dicendum quod sensus communis ligatur in somno quantum ad immutationem ab aliis sensibus exterioribus, sed non quantum ad immutationem a sensibus interioribus. Unde somnus est impotentia primi sensitivi in comparatione ad sensus exteriores, non in comparatione ad sensus interiores."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 4: "Adhuc sunt aliae impotentiae sentiendi, quoniam in diversis partibus cerebri fiunt diversae species dementiae, ut in anteriori parte cerebri frenesis, quae provenit ex superfluitate caloris, et alia species in parte posteriori ex superfluitate sanguinis; et tunc accidit impotentia sentiendi ex vehementia motus animae circa partem illam, in qua est talis dementia. Similiter autem fit impotentia sentiendi, quando venae et meatus, per quos spiritus ascendunt ad caput vel descendunt a capite, clauduntur per compressionem vel alio modo. Et illa impotentia sentiendi non est somnus, non ergo est omnis impotentia sentiendi somnus, sed solum impotentia primi sensitivi, scilicet sensus communis."

²⁹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 7: "Primum est: illa, quae sunt multum evaporantia, inducunt multum somnum, ut vinum, lolium, mandragora; et hoc est signum quod evaporatio est causa somni. Mandragora est arbor, cuius cortex, si teratur et misceatur cum vino vel cum aliquo liquore potabili et detur alicui ad bibendum, ipse redditur insensibilis; et propter hoc talis potus datur eis ad bibendum, quorum corpora debent secari vel uri. Tales enim fiunt per potum illum quasi insensibiles nec sentiunt dolorem propter fortitudinem somni."

purified, an animal wakes up, because the *spiritus* can be used again by other organs.³⁰

2. THE UNDERPINNINGS OF DREAMS

On the basis of the above distinctions, it is easy to see that for dreams to appear it is necessary that the contact between external senses and internal ones is severed in such a way that the former are switched off (put on standby) but the latter stay active, regardless of the healthiness or unhealthiness of sleep itself. Dreams as such are products of phantasy, one of the internal senses. The material for them are the images (*simulacra*) of perceptions stored in the retentive sense (memory). In the explanation of the nature of dreams, Burley uses the Aristotelian metaphor of reflections on water. Images are reflected by phantasy in a similar way that objects are reflected by water. If the water is still, reflections resemble objects closely; if water flows gently, little waves distort the reflection in the degree corresponding to the speed of the current. When the current is rapid, no reflections can appear. In case of dreams, the current of water corresponds to the passions agitating phantasy. If the dream is healthy, phantasy is not agitated, and the dream resembles reality. Agitation of phantasy, which produces weird dreams, may result from a number of factors, some of which are correlated with unhealthy sleep. One of these factors is the natural complexion of the organism – melancholics (atrabilious people) are more prone to such dreams than people of other temperaments; this factor has internal and, therefore, durable character. There are also external factors, which are temporarily limited in their agitative function: some of them are illnesses, especially those which cause fever; some other ones could be labelled as poisonings, here the most popular example is drunkenness. If the agitation of phantasy is too strong, no dreams appear.³¹

³⁰ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 8: "Solutio Philosophi est ista, quod vapor calidus elevetur sursum ad cerebrum et ibi infrigidatur et condensatur, et tunc descendit propter gravitatem et repellit calorem naturalem ad interius, et tunc cessant sensus exteriores ab actu sentiendi, quia non sentiunt absque calore. Unde et calidum est causa somni et etiam frigidum, quia vapor in principio, quando ascendit, est calidus, sed postea, quando descendit, est frigidus. Et ideo causa proxima et immediata somni est vapor infrigidatus et causa remota est vapor calidus, sicut patet de vapore elevato per caliditatem Solis: ille vapor in principio est calidus, sed postea, cum venerit ad locum frigidum in aere, infrigidatur et ingrossatur, et tunc descendit, et est causa pluviae vel nivis. Unde quando in animali non possunt vapores per calorem ulterius elevari, descendunt et repellitur calor naturalis, et tunc vadunt animalia et homines declinando a statura recta propter repulsionem caloris naturalis."

³¹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, cap. 11: "Modus autem intellectus ipsorum simulacrorum in apparendo est talis sicut modus motus circulationum factarum in aqua circa locum percussiois. Si autem aliquid proiciatur in fluvio, circa locum

Burley is also interested in the problem of to what extent dreams are detached from outside reality and, conversely, how much the outside reality affects our dreams. The original assumption that sleep severs links between external and internal senses (the external ones remaining in standby mode) is modified by him when he speaks of instances in which some link between the two is preserved even though one is asleep. In such cases, certain traces coming from perceptions of various external senses can enter the dream, either in an undisturbed way as light of a lantern or crowing of a cock, or in a modified way. Following Albert the Great, Burley divides the latter into those whose source is psychological and those whose source is physical. The example of the first group is a strong emotional link, e.g. with a friend, that causes dreams, in which he or she often appears. The example of the other one is indigestion, which may result, for instance, in a dream about a burning spear piercing one's stomach.³² It is impor-

percussionis apparent et fiunt circulationes undique una post aliam continue usque ad aliquem terminum secundum virtutem impellentis. Etsi circa talem circulum obviet aliquid prohibens, reflectitur ad locum percussionis dissolvendo circulationes primas. Eodem modo in somnis fit motus simulacrorum interius undique, frequenter quidem secundum figuram similem motui, qui fit a sensibili primo, scilicet quando ab aliquo non dissolvitur et quandoque solvuntur simulacra in aliam figuram dissimilem, quando videlicet fit repercussio ab aliquo alio vel a figura alterius simulacri et facit alterius apparitionem. Et quia figura simulacri dissolvitur per aliquod obvians, propter hoc pueris et aliis post acceptionem nutrimenti non accidunt somnia, vel si accidunt, hoc erit raro et somnia sunt distorta, et hoc propter multum motum. Istud patet in quodam simili evidenti, nam in aqua velociter mota non apparent idola respicientium in aqua, nam propter fortem motum prohibetur impressio et apparitio imaginis. Sed si aqua moveatur non tamen ita velociter, apparent imagines, sed distortae. Sed si aqua fuerit totaliter quiescens, apparent imagines manifestae et convenientes rei, et sic est in somno. Quando enim fit magnus motus in corpore vel in spiritibus, in quibus sunt imagines, non apparent imagines propter fortem motum. Sed si sit motus minor, tunc apparent imagines distortae, ita quod aliquando apparent visiones monstruosae, quasi compositae ex partibus diversorum idolorum concurrentium. Et tunc fiunt somnia distorta et magis remota a veritate, sicut contingit melancholicis et existentibus in passione febris et ebriis ex multo potu vini. Huiusmodi enim passiones, ut melancholia, febris, ebrietas, sunt valde ventosae et ideo in habentibus ipsas faciunt multum motum interius et perturbant apparitionem rectam idolorum. Sed cum sedatur huiusmodi motus passionum et separatur sanguis purus ab impuro, ut facta digestionem, tunc apparent verae imagines et apparent somnia valida et magis propinqua veritati. Et huiusmodi apparitio accidit secundum unumquemque sensum, quia species receptae in quocumque sensu exteriori gignunt speciem in sensu interiori. Et ideo illae similitudines repraesentant apprehensa secundum unumquemque sensum.”

³² Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 22, corpus quaestionis: “Sed advertendum per Albertum hic quod aliquando somnia significativa ostenduntur nobis ex corporibus caelestibus et aliquando ex nobis ipsis. Et somnia, quae habent originem ex nobis, aut extenduntur ex parte corporum, aut ex parte animae. Ex parte corporum sicut contingit, si in aliquo abundet humor phlegmaticus vel cholericus, ex quo contingit partes corporis moveri et per virtutes et potentias alligatas organis, quae non ligantur in somno, et ex illo humore phantasiam formare sibi idolum simile illi humori, ex quo contingit quod aliquis somniat se esse in aqua vel in igne, et illa somnia sunt signa vel pluviae, quae accidit ex tali humore, ut si nos

tant to stress here that for Burley such dreams cannot be classified as prophetic, since they are merely imaginary responses to the stimuli that enter dreams from outside.

Another group of visions, which are often confused with prophetic dreams, are near-death experiences.³³ Burley is convinced that in such situations a person may receive visions from angels or demons. This is possible, because of the specific situation, in which the soul is almost separated from the body and, therefore, can receive such visions in an extra-sensual way. They cannot be called dreams, since instead of the severing of the link between external and internal senses caused by the processes regulated by the wake-sleep cycle, one encounters here the ultimate breakdown of the whole cognitive system. Burley does not say it specifically, but it may be inferred that such visions are of intuitive character, i.e., not involving the activity of sense perception at all.

3. PROPHETIC DREAMS

The descriptions and definitions presented above constitute a somewhat lengthy but necessary introduction to the main topic of our paper, i.e., the problem of prophetic dreams and their foundation in bodily processes. Burley devotes more space to saying what sleep is not in the proper sense than to defining it. One thing is certain, however: people in general experience various kinds of sleep; consequently, in some types of sleep, they also dream. His metaphor of reflections on a stream allows him to identify three types of sleep, two of which allow for dreams. Of those, one is called *verum somnium*. This is the one, in which phantasy reflects images stored in memory in an undistorted way. For this reason, *vera somnia* can be called signifying dreams. Such a dream does not have to be prophetic, as we could see from the examples above, but only this one is the proper medium for a prophetic vision, since it makes the soul a perfect recipient — a mirror so to say — for the influences which produce prophetic

somniamus nos gustare dulcia phlegmate descendente a capite, sicut dicit Albertus, quod quidam somniat picem ardentem infundi in ventre suo, quia in eo humidat (*forsitan rectius* habundat) cholera nigra. Unde ipse surgens emittit choleram nigram. Et tunc contingit quod somnia aliquando insunt nobis ex parte corporis, aliquando autem contingit somnium ex parte animae, ut contingit, quando aliquis in vigilando maxime afficitur circa delictum suum, sicut dicit Philosophus, quod amici procul existentes maxime sunt solliciti sibi invicem. Contingit igitur quod anima formet sibi idolum conveniens delicto et ex hoc quod idem idolum apparet imaginationi, apparent multa idola eorum, quae eveniunt circa delictum de enfortunio et infortunio, similiter de prosperitate et inprosperitate.”

³³Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De somno et vigilia” Aristotelis*, cap. 7: “Sed hoc est falsum, quia patientibus animae defectionem ita languentibus in ultimo statu vitae multa apparent, quae non sunt somnia, sed apparitiones verae per angelos bonos vel malos.”

visions. In those cases, we can speak of a kind of foresight that is either of purely subjective origin or is a result of a concomitant external cause. Following Albert the Great, he mentions one cause of such influence: the heavenly bodies. Like most Christian scholastics, Burley is a representative of weak astral determinism, which means that he believes that heavenly bodies act upon sublunary bodies, not only inanimate ones (e.g. producing minerals in the earth crust³⁴) but also on living creatures.³⁵ In plants, a constellation of stars governs the phases of plants' growth;³⁶ in animals, it influences their behaviour (e.g. in mating season); in people, it affects the complexion of foetuses (and this is why we say that people born under certain stars differ in natural inclinations), and influences (positively or adversely) the harmony of humours in living people.³⁷ It also has an interesting influence on people who are asleep: it may bring prophetic visions concerning the course of events that is governed by the stars.³⁸

The main problem with prophetic dreams is that they are difficult to identify. In the first place, not everyone who has them is aware of the fact that he or she has experienced them. Moreover, even people who are convinced that they experienced a prophetic dream may find it difficult to understand it. Burley notes

³⁴Cf. E. GRANT, *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 612.

³⁵Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *De planetis et eorum virtute*, Prologus, in: M. GENSLER, "Gualteri Burlaei adscriptus tractatus De planetis et eorum virtute," *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, vol. 37 (2004), p. 211: "Sciendum, si quis nascatur in aliqua hora diei, in qua dominatur quibus septem planetarum, prior erit ad bonum sive ad malum secundum influentiam illius planetae, in quo natus est, sed tamen nullus illorum septem inducit aliquam necessitatem. Per liberum enim arbitrium et gratiam Dei et praevenientem et cooperantem bona facere potest homo, et e contra per liberum arbitrium et per concupiscentiam carnis et oculorum habens fomitem peccati in semet ipso mala multa facere quibit. Si quis ergo sciat, in qua diei hora natus fuerit, sequentia legat verba, et in factis suis bonis sive malis verborum sequentium reperire poterit veritatem."

³⁶Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Expositio in libros octo de physico auditu*, Venetiis 1490, f. 212ra: "In his etiam vegetabilibus videmus quod non semper augmentantur, quia in aestate augmentantur et in hieme non nisi raro." Cf. also M. GENSLER, *Kłopotliwa zmiana*, p. 160.

³⁷Cf. M. GENSLER, "Walter Burley on the Influence of Planets," *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol. 23 (2004), p. 84.

³⁸Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 22, corpus quaestionis: "Aliquando autem inest nobis somnium a corporibus caelestibus, nam corpora caelestia influendo virtutem corpori nostro et partibus eius alterant partes corporis in somno, et per consequens virtutes alligatas ipsis, et tunc contingit quod phantasia formet idola convenientia influentiae corporis caelestis, quae mittuntur ad sensum communem, et provenientia ibi alterant organum sensus communis. Ex qua alteratione apparent idola aliquorum effectuum futurorum animae, et contingit quod pronunciet de fertilitate et infertilitate terrae et de bellis contingentibus, quae accidit ex suppositionibus corporum caelestium."

Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 10, ad. 2: "Et hoc si simpliciter dormiant vel posito quod simpliciter dormiant, non respondent ad interrogata, quia acceptant interrogata, sed respondent per virtutem superiorem, quia scilicet hic influitur eis per aliquam virtutem supracaelestem."

that the people who have a special gift of prophetic dreams are the ones whose souls are undisturbed by the troubles of daily life. It may seem amusing but almost the only example of such people which he gives, following Aristotle of course, are fools. He mentions yet another category of people with a propensity for prophetic dreams: melancholics (atrabilious people). Here his explanation is different. Their temperament makes them prone to sleep more and longer than others (probably because greater intensity of natural coldness, which they share with phlegmatics), therefore they are more likely to have many dreams. Moreover, because of their complexion, their dreams are more obscure (and probably prophetic), which invites for their interpretation. Naturally, it is clear for Burley that neither of those groups may have sufficient mental capacities for interpreting their dreams and, therefore, those visions are seldom self identified as prophetic or are, at best, falsely interpreted. In such cases, prophetic dreams have to be interpreted by others.³⁹

Speaking of interpreters of dreams, Burley mentions a number of requirements that must characterize such a person. It is not unexpected that an interpreter of dreams should be a natural philosopher since only philosophers possess sufficient knowledge of both human nature and the heavens. The former allows them to obtain precise information concerning particular complexion, features of character, habits, and behaviour of the dreamer, the latter give them equally precise information of the constellation of the time of the dream. It is only thanks to a conjunction of deep theoretical knowledge of astronomy and psychology and long experience in practising the art of explaining dreams that

³⁹ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis*, qu. 23: "Circa dictum Philosophi, quando dicit quod fatui et melancholici sunt bene divinantes, intelligendum est quod aliud est divinare et aliud divinationem interpretari sicut aliud est illud quod est verum et aliud est agere verum. Illi sunt bene divinantes, quibus apparent vera somnia, sed illi sunt boni interpretatores somniorum qui cognoscunt quae somnia quorum sunt signa. Illi bene divinant qui habent animam mundam a curis exterioribus et a motibus interioribus liberam, et tales sunt fatui, quia fatui non sunt solliciti circa terrena, et ideo modici motus eis apparent in somno, quae non apparent aliis circa alia sollicitis. Similiter melancholici sunt frigidi et sicci, et ideo recipiunt impressiones de difficili mutabiles, quae passiones (*forsitan rectius* impressiones) manent, etsi mutantur in passionibus. Unde etsi novae passiones supervenient, tamen priores impressiones manent. Similiter multa eis apparent in somno, sicut multa imaginantur in vigilia. Vapores etiam in melancholicis ascendentes caput sunt obscuri et nigri. Unde inficiunt et obscurant phantasmata, sicut fumus niger inficit illud quod attingit. Et ideo anima eius naturaliter abhorret sua phantasmata et si hoc, non percipiat, et propter hoc non permanet in eadem imagine, si mutatur de simili in simile. Sed secundum Philosophum in littera proverbialiter dicitur: *qui plura iacit dispariter iacit*. Unde non potest esse, quin melancholico quandoque apparent phantasmata convenientia rei. Et ideo fatui et melancholici saepe somniant vera, et ideo sunt bene divinantes, tamen non sunt boni interpretatores somniorum (...)."

someone engaging in interpretation of dreams may succeed. This is why Walter Burley says it is so difficult.⁴⁰

Putting all things together, we may offer a few words in lieu of a conclusion. In the first place, Burley treats interpretation of dreams as a part of the scientific endeavour, subject to all the methodological requirements proper for natural philosophy. Consequently, he scrutinises all the elements of the process of divination, describing the phenomena, defining the concepts, analysing the structure of constitutive parts, identifying internal and external factors, distinguishing the natural and accidental causes and figuring out how they affect one another. Secondly, he is able to defend interpretation of dreams as a reasonable and legitimate activity by showing that it possesses certain explanatory and predictive force, which makes the task, difficult as it may be, both worthwhile and amazing. Thirdly, and finally, even though the interlocking causes and effects of processes within the body and mind give an impression of a mechanism, Burley is far from treating his explanations in a deterministic way. He is able to pinpoint the moments of indeterminacy present in those processes that may cause an array of possible results. That, in turn, happens due to the multiplicity of factors engaged in those processes. Both the “scientific” legitimisation of prophetic dreams and “a proof” of their non-deterministic character are also important for Burley in another respect. In this way, he is able to preserve the consistency of both religious and philosophical views without compromising one or the other.

BIBLIOGRAPHY

Manuscripts

Oxford, All Souls, cod. 86 (A), f. 212^{ra}–222^{va}.

Oxford, Magdalen College, cod. 146 (M2), f. 83^{ra}–95^{ra}.

Oxford, Oriel, cod. 12 (O), f. 69^{va}–86^{vb}.

Vatican, Bibliotheca Vaticana, Vat. lat. 2151 (V), f. 88^{va}–108^{vb}.

⁴⁰ Cf. GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in “De somno et vigilia” Aristotelis*, qu. 23: “(...) quia ad interpretationem requiritur quod homo cognoscat similitudinem sibi apparentem et sciat discernere inter rerum similitudines et inter ipsas similitudines et res, quarum sunt. Oportet etiam quod sciat quae phantasmata quis effectus significant et etiam quae sunt influentiae corporum caelestium. Oportet etiam inspicere ad complexionem somniantis et ad mores somniantis. Oportet etiam, quod sciat ex una parte phantasmatis figurare eventus, ex alia parte qualitates eventus et ex alia parte mores et condiciones somniantis. Sed hoc est difficile. Ideo fatui et melancholici non sunt boni interpretores somniorum, ideo etc.”

Printed sources

- EBBESSEN S., "Simon of Faversham *Quaestiones super librum De somno et vigilia*: An Edition," *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 82 (2013), p. 90–145.
- GENSLER M., "Walter Burley on the Influence of Planets," *Mediaevalia. Textos e estudos*, vol. 23 (2004), p. 81–88.
- GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De generatione et corruptione" Aristotelis*, edited by M. Gensler, in: M. Gensler, *Kłopotliwa zmiana czyli Waltera Burleya zmagania ze zmiennością rzeczy*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2007.
- GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De longitudine et breuitate vitae" Aristotelis* (forthcoming).
- GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De sensu et sensato" Aristotelis* (forthcoming).
- GUALTERUS BURLAEUS, *Commentarium in "De somno et vigilia" Aristotelis* (forthcoming).
- GUALTERUS BURLAEUS, *De planetis et eorum virtute*, Prologus, in: M. Gensler, "Gualteri Burlaei adscriptus tractatus De planetis et eorum virtute," *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, vol. 37 (2004), p. 209–214.
- GUALTERUS BURLAEUS, *Expositio in libros octo de physico auditu*, Venetiis 1490.
- GRANT E., *Planets, Stars and Orbs: The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- JUNG-PALCZEWSKA E., *Między filozofią przyrody a nowożytnym przyrodoznawstwem: Richard Kilvington i fizyka matematyczna w średniowieczu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2002.
- The Parua Naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism: Supplementing the Science of the Soul*, edited by B. Bydén, F. Radovic, Cham: Springer, 2018.
- THOMSEN-THÖRNQVIST CH., "Walter Burley's Expositio on Aristotle's Treatises on Sleep and Dreaming: An Edition," *Cahiers de L'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, vol. 83 (2014), p. 379–515.

THE PHYSIOLOGY OF DIVINATION IN WALTER BURLEY

S U M M A R Y

Walter Burley's commentary on Aristotle's *De somno et vigilia*, *De insomniis*, and *De divinatione per somnium* is an interesting presentation of early fourteenth century views concerning psychology and the physiology of sleep and dreaming.

Prophetic dreams, the main subject of the third commented treatise, are interpreted as a special phenomenon belonging to that area of study. Supplementing the teaching of Aristotle with opinions found in commentaries of Albert the Great and Simon of Faversham, Burley tries to identify criteria that would allow a naturalist to establish the conditions of prophetic dreams. He does so by analysing the nature and conditions of sleep, and dreaming in general, and thus narrows down the characteristics of what amounts to a prophetic dream. It is interesting to see how Burley attempts to strengthen Aristotle's position on prophetic dreams in order to secure stronger philosophical support for the thesis that prophetic dreams exist and function as means of communication between the deity and man.

KEYWORDS: Walter Burley, Aristotelianism, commentaries on *Parva naturalia*, sleep and dreaming, prophetic dreams

SŁOWA KLUCZE: Walter Burley, arystotelizm, komentarze do *Parva naturalia*, sen i śnienie, sny prorockie

Joanna Papiernik

Uniwersytet Łódzki, Katedra Historii Filozofii

HOW TO MEASURE DIFFERENT MOVEMENTS? THE 14TH-CENTURY TREATISE *DE SEX INCONVENIENTIBUS**

One of the main interests of the Oxford Calculators, a group of intellectuals¹ from the fourteenth century, was the Aristotelian natural philosophy (with Averroes' interpretation) to which — and this is a characteristic and innovative aspect of this school — they introduced mathematics, and more specifically, the Euclidean-Eudoxean calculus of ratios. As it is well known, among the concepts inseparably connected to the Stagirite's notion of "nature" is "movement",² broadly understood as any change, and in the analyses of the Calculators this particular concept plays an important role. All these philosophers dedicate quite a significant part of their philosophical activity to the use of logical and mathematical tools in considerations concerning various types of changes. This is also the case of the anonymous treatise *De sex inconvenientibus*: the whole text deals with different ways of measuring changes such as: generation, alteration, augmentation and local movement. The purpose of this article is threefold: (1) to

*The author is grateful to the National Science Center of Poland for their financial support of OPUS project No. 2015/17/B/HS1/02376.

¹The following belonged to the Oxford Calculators School: Thomas Bradwardine (ca. 1295–1349), Richard Kilvington (1302/1303–1361), William Heytesbury (1313–1372/1373), John Dumbleton (ca. 1310 – ca. 1349), Roger Swineshead (ca. 1310 – ca. 1365), Richard Swineshead (fl. ca. 1340–1355). The name comes from the nickname of Richard Swineshead: "Calculator", which was supposed to indicate the use of the calculus of ratios in various philosophical fields and in theology. References to the most important works of Calculators can be found, for example, in: E. JUNG, *Arystoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kikwiingtona "Kwestie o ruchu"*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014, p. 28; this work is available online: http://repozytorium.uni.lodz.pl:8080/xmlui/bitstream/handle/11089/23302/Jung_Arystoteles_%c5%9aRODKI.pdf?sequence=1&isAllowed=y

²Cf. e.g. ARISTOTELES, *Physica*, III, 200b12–15, translatio vetus, edd. F. Bossier, J. Brams, Leiden – New York: E. J. Brill, 1990.

show the actual content and structure of the treatise;³ (2) to present some philosophical inspirations for the treatise and provide some remarks on the dependence of the author on his predecessors who dealt with issues related to movements; (3) to explain the most appropriate *modi procedendi* in calculations of speed⁴ in the calculation of different movements.

The treatise *De sex inconvenientibus*,⁵ although its author is unknown, most probably belonged to the milieu of the Calculators.⁶ He takes up the problems with defining speed for the different categories of movement so popular among the aforementioned group and solves them using procedures characteristic for this school. This text is very important in the history of the development of mathematical physics in the Late Middle Ages, as it can be considered as a kind of link between the achievements of the older Calculators (e.g. Richard Kilvington or William Heytesbury) and the compendium of knowledge of the whole

³In the literature on this treatise (also, in some relatively recent texts) one can find information that there are no sources containing the entire work. However, it seems that four manuscripts and one printed in the 16th century edition provide the whole content of the *De sex inconvenientibus*. I explain it more broadly below.

⁴I follow the traditional way of translating “velocitas” as “speed”. On this problem see e.g. J. CELEYRETTE, “Bradwardine’s Rule: A Mathematical Law?,” *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*, ed. W.R. Laird, S. Roux, (Boston Studies in the Philosophy and History of Science, 254), Dordrecht: Springer, 2008, p. 56.

⁵The secondary literature concerning the treatise is scarce. This work is mentioned several times by PIERRE DUHEM, most extensively in his: *Études sur Léonard de Vinci*, vol. 3, Paris: Hermann, 1913, pp. 420–424, 471–474; and “La dialectique du Oxford et la Scolastique italienne,” *Bulletin Italien*, vol. 12 (1912), pp. 22–26, 101–103, 289–292. Beside this author, some problems taken up in the treatises were discussed in: S. CAROTI, “Da Walter Burley al ‘Tractatus de sex inconvenientibus’,” *La tradizione inglese della discussione medievale ‘De reactione’*, *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, vol. 21 (1995), p. 257–374; G. FERNÁNDEZ WALKER, “A New Source of Nicholas of Autrecourt’s Quaestio: The Anonymous ‘Tractatus de sex inconvenientibus’,” *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 55 (2013), p. 57–69; S. ROMMEVAUX, “Six inconvenients découlant de la règle du mouvement de Thomas Bradwardine dans un texte anonyme du XIVe siècle,” *L’homme au risque de l’infini: Mélanges d’histoire et de philosophie des sciences offerts à Michel Blay*, ed. M. Malpangotto, V. Jullien, E. Nicolaidis, (De diversis artibus, 93), Turnhout: Brepols Publishers, 2013, p. 35–47; EADEM, “Un auteur anonyme du XIVe siècle, à Oxford, lecteur de Pierre de Maricourt,” *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. 61/1 (2014), p. 5–33; J. PAPIERNIK, “Metody matematyczne w badaniach z zakresu filozofii przyrody. Problem szybkości powstawania form w XIV-wiecznym traktacie ‘De sex inconvenientibus’,” *Przegląd Tomistyczny*, vol. 23 (2017), p. 95–145.

⁶According to Duhem (*Études sur Léonard de Vinci*, p. 423), the author of the *De sex inconvenientibus* might have been Heytesbury’s student, because in the third question of the treatise he writes: “unus sollempnis magister, potissimus et famosus Hethysbyry” (all quotations come from ms Paris, BNF, lat. 6559, the cited fragment is on f. 22va–b). Similarly, it is supposed by A. MAIER in: *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, vol. 1: *Die Vorläufer Galileis and 14 Jahrhundert*, (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e testi, 22), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1949, p. 96.

group, i.e. *Summa logicae et philosophiae naturalis* written by John Dumbleton. In recent years, research on Oxford's philosophy of nature has deepened: as part of a scientific project, critical editions of the Calculators' works on local motion are being prepared.⁷ The critical edition of the fourth question of the *De sex inconvenientibus* and the translation of the whole work into Polish is being prepared by Prof. Elżbieta Jung and Dr Joanna Papiernik. Dr Sabine Rommevaux is working on a critical edition of the whole treatise.⁸

The work is only available in a form of an old-print or a manuscript. It was edited in Venice in 1505, together with works by several other natural philosophers⁹ and it can be found in the manuscripts: Paris, Bibliothèque Nationale, ms. 6559¹⁰ and 6527;¹¹ Venezia, Biblioteca Marciana, lat. VIII. 19;¹² Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 177;¹³ Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3026 (this manuscript contains two short fragments of the treatise: the

⁷The project *Towards the Modern Natural Philosophy: The Mathematization of Aristotle's Physics in the School of Oxford Calculators* is managed by Prof. Elżbieta Jung.

⁸Dr Sabine Rommevaux-Tani works at Le Centre national de la recherche scientifique: <http://www.sphere.univ-paris-diderot.fr/spip.php?article393&lang=fr>

⁹This edition will not be the basis for reading the text of the treatise, because it is full of errors and omissions. The collection contains also: *Questio de modalibus* Bassani Politi. *Tractatus proportionum introductorius ad calculationes Suisset*. *Tractatus proportionum* Thome Braduardini. *Tractatus proportionum* Nicholai Oren. *Tractatus de latitudinibus formarum eiusdem Nicholai*. *Tractatus de latitudinibus formarum* Blasii de Parma. On the 74th folio of this edition two other texts are mentioned: *Questio subtilis doctoris Johannis de Casali De velocitate motus alterationis* and *Questio Blasii de Parma de tactu corporum durorum* — they are both included in the volume.

¹⁰The treatise is on ff. 1ra–42va. Inc.: "Utrum in generatione formarum sit certa ponenda velocitas. Circa propositam questionem et cetera dubia disputanda de proportionibus velocitatum in motibus." Expl.: "...et sic patet ad utrumque: ad quintum videlicet et ad sextum. Et est finis quarte questionis, que est de proportione velocitatum in motu locali."

¹¹The *De sex* is contained on ff. 131ra–169vb. Inc.: "Utrum in omni generatione formarum sit certa ponenda velocitas. Circa propositam questionem et cetera dubia disputanda de proportionibus velocitatum..." Expl.: "Et sic patet responsio ad utrumque: ad quintum similem ad sextum. Et est finis quarte questionis, que est de proportione velocitatum in motu locali. Deo gratias. Amen. Explicit tractatus de sex inconvenientibus. Finito libro sit laus et gloria Cristo. Dabitur pro penna scriptori pulchra puella."

¹²The *De sex* is contained on ff. 65v–145v. Inc.: "Utrum in generatione formarum sit certa ponenda velocitas. Circa propositam questionem et cetera dubia disputanda de proportionibus velocitatum in motibus..." Expl.: "Et patet utrumque: ad quintum et ad sextum, patet quod sit dicendum. Et est finis quarte questionis, que est de proportione velocitatum in motu locali, etc. Et est finis operis, mercedem posco laboris."

¹³The *De sex* is contained on ff. 182va–212va. Inc.: "Utrum in generatione formarum sit certa ponenda velocitas. Circa propositam questionem et circa dubia disputanda de proportionibus velocitatum..." Expl.: "...et sic patet ad utrumque: ad quintum et ad sextum. Et sic est finis quarte questionis, que est de proportione velocitatum in motu locali. Deo altissimo refferens gratias. Anno Christi 1404 die 18 octubris in die beati Luce, dum magna regnaret guerra inter dominium Venetiarum et dominum Francesscum [de] Chraria [i.e. Carrara] dominum Padue et

first one finishes on the third *inconueniens* of the second article of the first question; the second one ends on the second *inconueniens* of the first article of the first question);¹⁴ Prague, Národní knihovna České republiky, VIII. G.19 (in this manuscript the text finishes at the end of the second article of the fourth question);¹⁵ Kraków, the Jagiellonian Library, ms. 739 (in this manuscript the text finishes at the first *inconueniens* of the second article of the fourth question).¹⁶ Although the exact date of the origin of the *De sex inconuenientibus* has not been established, it was most likely written in the first half of the 14th century.¹⁷

Marchionem Extenssem [Nicolauum III] (?) dominum Ferarie, complevi hoc scribere ego Donatus de Monte.”

¹⁴Here the situation is unusual, because there are two fragments of the anonymous treatise in different parts of the manuscript. The first fragment is on ff. 17r–20v. The top margin contains the title of the text: “Incipit tractatus magistri sex inconuenientium summus in philosophia naturali, cuius anima requiescat in pace. Amen.” Inc.: “Incipitur tractatus sic. Prima questio: utrum in generatione formarum sit certa seruanda uelocitas...” Expl.: “Aliquando mouetur ad subrubeum, croceum, deinde ad rubeum, deinde ad purpureum, deinde in uiride et sic sit nigrum. Tertio modo peruenit uiride...” On the bottom margin: “clarum deinde peruenit”; Ibidem, ff. 121v–124v; Inc.: “Utrum in generatione formarum sit certa ponenda uelocitas. Circa presentem questionem et circa dubia disputanda de proportionibus uelocitatum...” Expl.: “...et tamen *a* infinite uelocius, etc., quod arguo sic: quia *a* namque deueniet ad locum suum naturalem, pertransiet spacium infinitum, quia...”

¹⁵The fragment of the *De sex* is on ff. 25r–46v. Inc.: “Utrum in omni generatione formarum sit ponenda uelocitas. Circa propositam questionem ac circa dubia disputanda de proportionibus uelocitatum in motibus...” Expl.: “... et totum pertransitum ab *a* ante finem hore et sic non sequitur inconueniens adductum et probatio claret. Patet quia in eodem casu ad alia sic dicendum. Explicunt questiones de motu Parisius(?) disputate.” In this manuscript the third article and the answer to the main question on the local motion are omitted.

¹⁶The fragment of the *De sex* is on ff. 1ra–8vb. Inc.: “Utrum in generatione formarum sit aliqua ponenda uelocitas. Circa propositam questionem sicut dubia disputanda de proportione uelocitatum in motibus...” Expl.: “et signatur *c* punctum ab *a* per radium procedentem a medio puncto *a* corporis luminosi in continuum et directum super *c* punctum.” The text is interrupted in the middle of the reasoning.

¹⁷J. CELEYRETTE (“Bradwardine’s Rule,” p. 58) writes that the treatise was composed at the end of the fourth or at the beginning of the fifth decade of the 14th century. He indicates that Thomas Bradwardine and William Heytesbury are cited in the work, and the *De sex* itself is cited by John Dumbleton. The information that Dumbleton quotes the treatise in his *Summa de logicis et naturalibus* is also given by M. CLAGETT in: *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions: A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as “Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum”*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1968, p. 619 (see: S. ROMMEVAUX-TANI, “La détermination de la rapidité d’augmentation dans le ‘De sex inconuenientibus’: comparaison avec les développements sur le même sujet de William Heytesbury,” *Miroir de l’amitié: mélanges offerts à Joël Biard*, ed. Ch. Grellard, Paris: Vrin, 2017, p. 153). Although it is not known when exactly the *De sex* was written, the date of its origin can be significantly narrowed down, taking into account the years of intellectual activity of Bradwardine and Heytesbury — more specifically, the *De sex* several times mentions *Tractatus de proportionibus* by the first of the aforementioned philosophers (written in 1328) and *Regulae soluendi sophismata*

The *De sex inconvenientibus* consists of four main questions and each of them contains three complementary articles. According to Pierre Duhem, The *De sex inconvenientibus* contains eleven questions and both Parisian manuscripts 6559 and 6527 are incomplete.¹⁸ The famous French physicist concludes this from the fact that the list on ff. 194v of ms. 6559 enumerates eleven questions, but he does not explain why he assumes that the list encloses only the questions of the *De sex*, it is not entitled in any way. The fourth and — in my opinion — last question of the anonymous treatise finishes in ms. 6559 on f. 41va with these words: “et est finis quarte questionis, que est de proportione velocitatum in motu locali” and there is some empty space between these words and the end of the column. Indeed, on the ff. 41vb a new question begins: “Utrum celum possit suo motu et lumine inferiora corpora transmutare,” but its structure and the construction of arguments are completely different from the ones employed in the *De sex* (it is written by the same hand, but it is completely different from the previous parts of the work, e.g. it does not contain six *inconvenientia*). It is worth noticing that also in ms. 6527 (ff. 131ra–169vb) there are the same (as in ms. 6559) four questions and on ff. 170r they are listed in the index entitled *Incipit tabula questionum inconvenientium*. As Duhem remarks, in this *tabula* questions and articles have the same status and in the catalogue of the Latin manuscripts of the Bibliothèque Royale the title of the treatise reads: *Tractatus de sexdecim inconvenientibus*, but he does not assume that this may be a complete list of the content of the treatise. The French researcher is of the opinion that a scribe ended his work on the fourth question, not wanting to include a further, incomplete part in the manuscript (i.e. a fragment of the alleged fifth question), but this assumption is made because of the conviction that the list from ms. 6559 is the point of reference for the whole text of the treatise. The author of the *Études sur Léonard* also mentions an old-print edition of the *De sex*, but he does not provide information as to whether he was acquainted with it; and this version of the work contains the four questions too. What is more, Duhem does not refer to ms. Venezia, Biblioteca Marciana, lat. VIII. 19; Oxford, Bodleian Library, Canon. Misc. 177, and the *De sex* in these codices also consists of the four main questions. It is also worth stressing that on f. 212vb in the Bodleian manuscript there is a list of sixteen questions of the treatise,

by the second of them (in 1335). What is more, Dumbleton’s work was written between 1338 and 1348 (see: J. CELEYRETTE, E. MAZET, “Le mouvement du point de vue de la cause et le mouvement du point de vue de l’effet dans le ‘Traité des rapports’ d’Albert de Saxe,” *Revue d’Histoire des Sciences*, vol. 56/2 [2003], p. 436.). Thus, the *terminus post quem* of the *De sex inconvenientibus*’ creation is the year 1335, and the *terminus ante quem* — 1348. G. FERNÁNDEZ WALKER (“A New Source of Nicholas of Autrecourt’s Quaestio,” p. 60) writes that *Summa* could have been written even earlier, before 1344.

¹⁸P. DUHEM, *Études sur Léonard de Vinci*, p. 421.

just like in the ms. 6527, both the *quaestiones* and the *articuli* have the same status, but still — they are the same constituents of the treatise, as the ones found in two Parisian and the Venetian manuscripts. Finally, the body of the work can easily be concluded from the beginning of the text, where the author clearly announces the topics of his considerations and they are all included in the sources: (6559 [see footnote 6] f. 1ra) “Utrum in generatione formarum sit certa ponenda velocitas. Circa propositam questionem et cetera dubia disputanda de proportionibus velocitatum in motibus generationis, alterationis, augmentationis ac motu locali presentem servabo processum. In primis, ut potero, disputabo materias antedictas, deinde materias illas tradam per modum tractatus.”¹⁹ The structure of the work embraces:

QUESTION I

On generation (De generatione): Should specific speed be measured in the generation of forms? (Utrum in generatione formarum sit certa ponenda velocitas).

ARTICLES:

1. *Does the generating factor give as much from the place as from the form? (Utrum generans tantum loci contribuat quantum forme).*
2. *Are the intermediate colors generated from the extreme colors? (Utrum ex coloribus extremis intermedii generentur colores).*
3. *Do the celestial bodies generate primary qualities through light? (Utrum celestia corpora generent qualitates primarias lumine mediante).*

QUESTION II

On motion of alteration (De motu alterationis): Should acceleration and slowness be measured in motion of alteration? (Utrum in motu alterationis velocitas sit signanda vel tarditas).

ARTICLES:

1. *Is a magnet able to change a piece of iron placed next to it? (Utrum magnes suppositum sibi ferrum sufficiat alterare).*

¹⁹On this issue, see also: S. ROMMEVAUX, “Un auteur anonyme du XIV^e siècle,” p. 7–8; J. PAPIERNIK, “Metody matematyczne w badaniach z zakresu filozofii przyrody,” p. 96–98, and G. FERNÁNDEZ WALKER, “A New Source of Nicholas of Autrecourt’s *Quaestio*,” p. 59–63. G. Fernández Walker is of the opinion that the majority of the treatise is lost and — on the basis of Z. Kałuża’s description of ms. 6559 (Z. KAŁUŻA, *Nicolas d’Autrecourt, ami de la vérité*, [Histoire Littéraire de la France, 42/1], Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres – Institut de France, 1995, p. 195–198) — that the index at the end of the codex 6559 (f. 194v) provides the complete content of the *De sex*.

2. *Is a change of a luminous medium instantaneous and [takes place] in an instant? (Utrum alteratio medii luminosi (corr. ex luminosa) sit subita [et] in instanti).*
3. *Is an agent, while acting, a subject of action? (Utrum quodlibet agens (corr. ex alterans) in agendo repatiatur).*

QUESTION III

On motion of augmentation (De motu augmentationis): Does a subject of augmentation continuously accelerate its movement in the process of augmentation? (Utrum augmentum continuum in augendo velocitet motum suum).

ARTICLES:

1. *Is rarefaction possible? (Utrum rarefactio sit possibilis).*
2. *Is rarefaction a motion to some quantity? (Utrum rarefactio sit motus ad aliquam quantitatem).*
3. *Does rarefaction take place involving rarity and density? (Utrum rarefactio sit per rarum et densum).*

QUESTION IV

On local motion (De motu locali): Can local motion be measured through a certain speed? (Utrum in motu locali sit certa servanda velocitas).

ARTICLES:

1. *Is the speed of a heavy object motion caused by a certain factor? (Utrum velocitatio motus gravis sit ab aliqua causa certa).*
2. *Is the speed of a sphere moving [in time] measured by a point only or by a space? (Utrum velocitas motus spere cuiuslibet penes punctum tantum vel spacium aliquod attendatur).*
3. *Is acceleration of any uniformly difform local motion, starting from non-degree, equal to its middle degree? (Utrum velocitas omnis motus localis uniformiter difformis incipiens a non gradu sit equalis suo medio gradui).*

The *quaestiones* have a similar structure. Firstly, the author formulates the main issue and offers three solutions to the problem, then he employs six arguments against each of them. The next part of a question contains three articles starting with *Utrum...* and the original answer to them is negative (*arguitur primo quod non*): its justification consists of six *inconvenientia*. Then, in every article, there is a part *Ad oppositum* with the solutions of the given *inconvenientia* and, sometimes, the opinions of authorities that support the affirmative answer for

an article. In the last section of a question, *Ad questionem*, we can find reasonings solving only arguments against a position which, according to the author, is the correct one.²⁰

The length and the level of complexity of the questions and articles are different. On some occasions, there are several, complex justifications of one *inconveniens*, on other occasions, the reasoning is very short; sometimes arguments are sophisticated, sometimes they are not very subtle, or the argument is quite elaborate and the answer to it — is not.²¹ In any case, the author deals with plenty of examples and analyses, many of which are taken from other thinkers of the same

²⁰The author does not always refer to each of the six arguments, sometimes he gives a general answer for the whole part containing *inconvenientia*. What is more, there can be more than one correct concept.

²¹In some answers to some *inconvenientia* the author does not indicate any mistake in reasoning, but he admits that the presented case itself is impossible, so in the very beginning the *inconveniens* is not valid. For example, this kind of answer is given for the second, the third and fifth *inconvenientia* of the second article in the third question: f. 20vb: “Ad secundum dicitur negando casum...”; ibidem: “ad tertium dico similiter quod casus non est possibilis...”; 21ra: “Ad quintum dico quod casus non est possibilis...” It is true that this kind of answer is sometimes accompanied by a longer justification, but it still shows that the argument is not valid from the very beginning. What is more, to make a clear example of significant incoherence between the complexity a reasoning and the answer to it, we can cite, e.g. the first *inconveniens* to the third position from *De motu locali* (28v a–b): “Ad probationem primi inconvenientis arguitur sic. Sit *a* unum mixtum uniformiter difforme compositum equaliter ex gravi et levi, et sic situetur *a* quod pars magis gravis sit sub centro mundi. Sit *b* aliud mixtum uniforme cuius gravitas ad suam levitatem sit sicut gravitas *a* ad suam levitatem et equaliter compositum ex gravi et levi, sed ponatur *b* totaliter extra centrum mundi. Et sit medium circa <corr. ex citra> centrum equaliter resistens *a* et *b*. Et sequitur tunc conclusio quod *a* et *b* sunt duo mixta cuius proportio gravitatis *a* ad suam levitatem est tanta precise sicut proportio gravitatis *b* ad suam levitatem. Et *a* *b* ponuntur in eodem medio equaliter resistente sicut patet ex casu et *a* sufficit moveri in isto medio [et non *b*]. Quod si negatur, contra. *A* sic positum appetit moveri et non impeditur, igitur movetur. Assumptum probatur. Nam tota levitas in *a* ultra centrum appetit ascendere et tota gravitas in *a* citra centro appetit contingi (corr. ex contiguari) cum centro mundi; igitur omnia promoventia *a* quantum ad motum erunt sua gravitas citra centrum et levitas ultra centrum. Et nihil est impediens nisi solum levitas citra centrum, quia ponitur citius vacuum citra centrum vel quod se habeat ad medium extrinsecum in valde magna proportione maioris inequalitatis, igitur nihil est quod impedit ipsum *a* quantum ad motum nisi solum levitas citra centrum. Sed maior est proportio gravitatis in *a* citra centrum cum levitate in *a* ultra centrum ad movendum quam est levitas citra centrum ad resistendum, igitur ab ista proportione sufficit moveri, et ultra, igitur *a* sufficit moveri in isto medio et *b* non sufficit. Nam *b* est mixtum uniforme per totum, ita quod cuiuslibet partis *b* gravitas illius partis ad suam levitatem est sicut totius gravitatis *b* ad totam levitatem in *b*, sed totius gravitatis *b* ad suam levitatem est proportio equalitatis a qua proportione non est motus possibilis, nec *b* habet aliunde iuvamentum ad motum, igitur *b* non sufficit moveri in isto medio, igitur propositum.” In this *inconveniens* the author refers to two *mixta* compounded in the same way and placed in the same medium and creates an interesting case, in which just the disposition in relation to the world’s center is the cause of only one *mixtum* movement. There are two answers to this. The second one indicates that the conclusion is invalid as motion depends on the ratio of a moving power to its resistance *en bloc*, not on the pursuit of a component part of

philosophical milieu. The author explicitly refers, for example, to Thomas Bradwardine and William Heytesbury, expressing his appreciation for their considerations on motion,²² but it seems that an important point of reference for him

a body. However, the first response regards a mistake in the construction of the reasoning itself, because it does not meet the criterion *ceteris paribus* (“all other things being equal”), necessary for comparing the analyzed situations in the proper way. Here is the fragment of the response I refer to (f. 39vb–40ra): “Dico quod conclusio non est inconueniens, sed possibilis et vera in casu supposito et causa est, quia cetera non sunt paria. Nam licet *a* et *b* equaliter componantur ex gravi et leui, tamen unequaliter disponuntur et etiam unequaliter situantur. Modo et situs et dispositio bene iuuat ad motum. Si enim grave simplex poneretur in vacuo ymaginato circa centrum mundi, cuius quelibet pars esset extra centrum mundi, vel non moueretur, vel si moueretur, moueretur velocitate infinita. Sed si illud grave in vacuo ymaginato circa centrum mundi sic situaretur, ut minor pars eius foret sub centro, maior vero supra, idem grave tunc moueretur et hoc velocitate finita. Patet etiam in casibus communibus, quod dispositio bene iuuat ad motum, quare in casu supposito *a* habet quedam promoventia motum suum que nec qualia habet *b*. Et iam cetera non sunt paria in casu, ideo conclusio proposita non est inconueniens, sed est vera.” This is one of several examples of ignoring the *ceteris paribus*. But not applying this rule means that actually there is no *inconueniens* to solve, taking into consideration the reasoning itself, since a careful reader can reject it immediately as not fulfilling basic conditions.

²² For the significant dependence of the *De sex inconuenientibus* on William Heytesbury’s work *Regulae solvendi sophismata*, or more precisely, on the sixth chapter of this treatise *De tribus praedicamentis*, see: S. ROMMEVAUX-TANI, “La determination de la rapidité d’augmentation;” J. PAPIERNIK, “Metody matematyczne w badaniach z zakresu filozofii przyrody,” pp. 102–105. The content of some argumentations is clearly derived from W. Heytesbury’s *opus*, but it does not mean that the anonymous author always accepts the solutions in the *Regulae*, he also opts for different attitudes to measuring motions. Thomas Bradwardine is mentioned in the anonymous treatise three times, in the fourth question. Firstly, while asking what the ways of measuring speed in local motion are, the author of the *De sex* presents, as usual, three approaches. It can be done by (1) the excess of the motive powers to the resistances, or (2) through the ratio of the motive powers to the resistances, or (3) through the ratio of the ratios of the motive powers to their resistances. He writes that the first two solutions are rejected by famous magisters — T. Bradwardine and A. Pyppeville (*De sex inconuenientibus*, f. 28rb–28va): “Et arguo primo quod non, quia ex isto tunc sequitur quod talis velocitas attenderetur penes excessum potentiarum moventium ad potentias resistentes, sicut ponit una positio, aut penes proportionem excessuum potentiarum moventium ad potentias resistentes, sicut ponit secunda positio, aut penes proportionem proportionum potentiarum moventium ad potentias resistentes, sicut ponit tertia positio. Prime due positiones demonstrative a pluribus improbantur, precise a duobus famosis: a magistro Thoma de Bradwardyn in tractatu suo *De proportionibus* et a magistro Adam Pippelle qui subtiliter hoc demonstrant. Nec tertia est ponenda, quia ex illa squantur plura inconuenientia.” Then, the third *inconueniens* in the second article of the fourth question regards Bradwardine’s position, according to which motion of a sphere is measured by the supreme point on it. In this fragment one can find several arguments challenging this attitude (I do not quote them here because of their length, I just quote the passus containing Bradwardine’s name; *De sex inconuenientibus*, f. 34rb): “Tertio ad articulum arguo sic. Si velocitas motus spere attenderetur penes aliquem eius punctum et constat quod non attenditur penes infimum vel medium, igitur velocitas motus spere cuiuslibet attendetur penes punctum supremum, et ista est positio magistri Thome de Bradwardyn in tractatu suo *De proportionibus*. Contra quam tamen arguo sic, quia ex illa sequitur tertium inconueniens adductum.” Finally, the sixth *inconueniens* in the second article of the fourth question also

is also Richard Kilvington's work (even if he does not mention this name once): there are many arguments in the *De sex inconvenientibus* could be derived from Kilvington's *Quaestiones super Physicam*.²³ The anonymous thinker refers also to i.a. (apart from Aristotle and Averroes) Euclid, Petrus Peregrinus de Maricourt,

regards Bradwardine's position, according to which motion of a sphere should be measured by its fastest moving point, and here this approach is discredited as well (this argument is shorter, but nevertheless I quote only the part explicitly referring to Bradwardine). F. 35ra: "Sexto ad articulum. Si sic, igitur velocitas motus spere cuiuslibet maxime mote circa centrum suum at tenderetur penes spacium lineale a puncto velocissime moto descripto vel penes spacia linealia a punctis velocissime motis in eodem tempore vel equali descripta, sicut tenet una opinio, et est positio magistri Thome de Bradvardyn, quam positionem reputo necessariam et veracem, concordat tamen ista positio cum tertia, quas, ceteris abiectis, arbitror esse finaliter sustinendas. Contra quam tamen nihilominus arguo: si illa positio foret vera, sequeretur primo sextum inconueniens ductum contra articulum."

Despite his evident respect for W. Heytesbury and T. Bradwardine, the anonymous author does not see them as infallible authorities (as I mentioned above, some of Heytesbury's findings are discredited; Bradwardine's solutions are finally accepted, but before that they are challenged by several reasonings), as such he treats only Aristotle and Averroes — their points of view are conclusive in the *De sex* without any complex explanations. In several *Ad oppositum* parts, the opinions of Aristotle, of course with adequate comments of Averroes, are presented as irrefutable arguments against some *inconuenientia*.

²³ One of many examples of this dependence can be found in the sixth *inconueniens* of the first article in the first question. The reasoning presented here is in the first question of R. Kilvington's commentary to Aristotle's *Physicis*. *De sex inconvenientibus*, f. 5ra–b: "Ad sextum inconueniens arguitur sic. Si terra pura tantum acquirat de loco quantum de forma, tunc cum haberet medietatem forme ignis in summo et foret equaliter gravis et levis, locabitur supra convexitatem aeris et supra magnam partem ignis ad punctum medium inter concavum orbis lune et centrum terre, et si ad idem punctum locabitur generatum, quando erit equaliter gravis et levis, ergo quando erit magis gravis quam levis, locabitur naturaliter in spera ignis, et ultra, igitur quando magis haberet de gravitate quam de levitate, quiesceret in concavo spere ignis." R. KILVINGTON, *Quaestiones super Physicam*, Venice, San Marco, lat VI, 72 (2810), f. 81 rb: "Item, si prima terra tantum acquireret de forma sicut de loco, tunc cum habebit medietatem forme et fuerit equaliter gravis et levis, locatur naturaliter supra convexitatem aeris et supra magnam partem ignis ad punctum medium inter concavum orbis lune et centrum terre quod est supra valde magnam partem ignis, ut sequitur ex dictis secundo *De generatione* ubi supponit <Aristoteles> quodlibet elementum superius esse decuplum ad elementum inferius sibi immediatum. Signetur ergo terra per unum, aqua per 10, aer <per> 100, et ignis per 1000. Tunc sequitur quod ex dicto Philosophi, quod ignis in sua spera excedit alia omnia tria elementa residua in maiori proporcione quam in millicupla qualis est proporcio 10 (corr. ex 9) ad 1 <tripla>; ergo punctus medius inter centrum <terre> et concavum orbis lune est supra valde magnam partem ignis. Ergo si <sic> ad illum punctum locabitur generatum quando erit equaliter grave et leve; quando erit magis grave quam leve, locabitur naturaliter in spera ignis supra magnam partem ignis."

Another example concerns the causes of the movement acceleration of a heavy body. There are some arguments in the anonymous treatise supporting the view that continuation of movement cannot be such a cause (in the second *inconueniens* in the first article of the fourth question, *De sex inconvenientibus*, f. 32rb): "Item, si sic, cum motus celi et orbium planetarum sit continuus, igitur celum cum ceteris orbibus velocitaret motum suum continue. Consequens falsum, igitur, etc. Item, si sic, cum motus horologii sit continuus, igitur motus talis esset intensior et intensior, et

Zahel, Albumasar, Jordanus de Nemore, which proves his erudition and enthusiasm for mathematics.

The entire work presents the application of logical and mathematical approaches to physical problems typical for the Oxford Calculators. It seems that the *De sex* is a compilation²⁴ of previous findings of the group of intellectuals, who started applying mathematics to the effects of different categories of motion, as the anonymous treatise rather summarizes these achievements than gives new solutions or original and in-depth considerations on the topics taken up by other members of the school. It presents the most important questions for the aforementioned milieu, including the justification for the mean speed theorem, which is seen as one of the most appreciated accomplishments in the

per consequens motus talis per tempus esset sensibilis motus valde. Item, sit aliquod grave quod eodem gradu velocitatis contineret motum suum, tunc, si continuatio talis motus esset causa velocitationis motus eiusdem gravis, sequitur quod aliquod grave continue velocitabit motum suum, et tamen nunquam acquirat gradum intensiorem motus quam prius. (...). Item, si sic, tunc hoc foret verum in casu quo duo gravia equalis virtutis descendunt in eodem medio, et unum incipit a loco superiori et aliud a loco inferiori adhuc, cum fuerint inequalia distantia a terra, non eque cito attingunt ipsam terram. Sed illud quod magis distat citius contingit terram, quod non foret verum, nisi maior continuatio motus illius quod sic plus distat, argueret maiorem velocitatem.”

R. Kilvington employs the same arguments (for him, however, they prove that neither can continuation of movement be a cause of movement acceleration, nor can it be decreasing resistance nor approaching to a natural place). R. KILVINGTON, *Quaestiones super Physicam*, f. 86ra-b: “De illa velocitate motus gravis descendens diversi diversas causas assignant. Quidam dicunt quod velocitas in suo descensu est propter minoritatem sue resistentie, et alii propter propinquitatem ad suum locum, et tertii propter continuationem sui motus, et quarti propter gravitatem actualem acquisitam, et quinti propter pulsum medii. Contra tres primas opiniones argui (f. 86rb) potest coniunctim per argumentum ultimo adductum. Ergo si duo gravia equalis virtutis descendant in eodem medio, et unum incipiat a loco superiori et aliud a loco inferiori adhuc cum fuerint in equali (corr. ex quasi) distantia a terra, non eque cito attingent ipsam, ut experimento notum est. Et ideo dicunt quidam, quod velocius movetur ista terra, que superius incipit moveri, quando iste due terre <in>equaliter distent a centro mundi. Et dicitur quod hoc est propter continuationem motus. Ideo dicunt, quod non oportet talem motum velocitari in duplo, et in triplo, et in infinitum, quia continue medium sub ipso descendente plus condempnatur, ideo plus resistit equalis quantitati medii inferioris quam superius.”

A. MAIER (*An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen: Essener Verlagsanstalt, 1943, p. 189–190) shows that some analyses of the *minoratio resistentiae* as a cause of motion in the *De sex* are similar to the ones present in *Quaestiones super Physicam* written by magister Ricardus, but she only quotes the response to the second *inconveniens*, not the reasoning itself contained in it. What is more, she assumes that magister Ricardus is the same person as Richard Swineshead, not Richard Kilvington.

²⁴Such a character of the treatise is indicated by S. CAROTI in his “Da Walter Burley,” p. 368. To be more precise, the researcher does not present this opinion about the whole content of the work, he just concentrates on one issue, i.e. on the *reactio*, so this regards only the third article of the second question: “Utrum quodlibet agens in agendo repatiatur”.

fourteenth-century science of motion.²⁵ The answer to almost every question in *quaestiones* and *articuli* is “yes”²⁶ and it seems that, according to the author, every movement can be measured, or better “measured”, as the analyzed movements are not always compared to each other by ratios, and operations on numbers are not always used in arguments to solve a question or article. What is more, many considerations included in the treatise pertain to such aspects of movements that can be determined by simple logical tools or observations of the world. As a result, there is not always a need for measuring by numbers: maybe sometimes the more accurate verbs for expressing such procedures would be “to determine” or “to establish”. This turns out to be obvious, when one takes into consideration what is the main subject of the analyses included in the work. They deal with

²⁵ On the mean speed theorem in Oxford scholars’ works, see: M. CLAGETT, *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: University of Wisconsin Press, 1959, Chapter 5: “The Merton Theorem of Uniform Acceleration,” p. 255–329; E.D. SYLLA, “The Oxford Calculators’ Middle Degree Theorem in Context,” *Early Science and Medicine*, vol. 15 (2010), p. 338–370. However, the second author does not mention the *De sex inconvenientibus* and M. Clagett makes a relatively short remark about the treatise. Prof. Clagett (p. 264) is of the opinion that the proofs in this work are not worthy of analysis, as the anonymous author “is attempting to give the Merton arguments but (...) he does not have a very perceptive understanding of them.” The employed reasonings, what is explicitly written by the researcher, are inadequate or shortened.

²⁶ In some cases, the author hesitates. For example, he presents reasonings in favor of the affirmative answer to the article “Utrum generans tantum loci contribuat quantum forme?” but also provides arguments which refute these reasonings. In the end, he writes that the authorities confirm such an answer and he explains how their opinion should be understood (the anonymous author refers to the 4th and the 32nd Averroes’ comments to the Book VIII of the *Physics*; the 6th and the 23rd Averroes’ comments to the Book IV of the *On the Heavens*; the 6th chapter of Albertus Magnus’ commentary on Aristotle’s *Meteors*; Al-Farabi’s thought — without specific references). A *generans* cannot simply give from the place as much as from the form: the acquired form is the cause of movement towards the natural place for the body with a particular ‘portion’ of this form (f. 6vb): “Et ad auctoritates adductas consequenter respondetur, quod auctoritates sic habent intelligi, quod si generatum aliquid acquirit, tunc forma acquisita appetit locum proportionalem sibi et ad illum movetur nisi aliquid impediret, sed aliquando impeditur a medio propter densitatem eiusdem et in vacuo per formam contrariam, nam tam diu impediatur in pleno forma ignis ab ascensu quam diu forma terrae erit fortior et intensior, sed quam cito dominabitur forma ignis super formam terrae, tunc ascendit totum vel pars, deductis impedimentis, sicut patet de combustionem ligni ex inflammatione olei.” What is interesting, R. Kilvington also analyzes the problem and it seems that his answer is comparable with the cited above. R. KILVINGTON, *Quaestiones super Physicam*, f. 81vb: “Preterea, mixtum predictum tantum acquires de loco quantum de forma semper est in loco suo naturali proporcionato illi mixto sub illo gradu, ergo in non instanti appetit locum superiorem per formam acquisitam, nec per formam acquirendam appetit alium locum, quia ista nondum est; ergo in nullo instanti appetit motum ad locum (*corr. ex locum ad motum*) superiorem, immo, ut videtur, in quolibet instanti temporis precedentis appetit quietem, ita quod non intendunt Philosophus et Commentator deducere impedimentum medii ad hoc quod motum de potentia essentiali acquirat tantum de loco quantum de forma <sicut est> de oleo inflamato, quia sicut partes inflamantur, ita proportionaliter ascendunt. Et istud experimentum manifeste patet in aere et in medio resistente, ergo etc.”

the causes and the rules for various movements. “Measuring” can still be the suitable term, if one understands it as, for example, the process (or the effect) of establishing what the factors influencing greater or lower speed are.

Different methods are used to determine movements and none of the methods seems to be particularly suitable for analyzing a specific type of movement, although it should be stressed that some are much more popular than others. The popularity of the specific methods can be easily evaluated: there are six *inconvenientia* related to each of three positions in each question and also six *inconvenientia* in connection with each of three articles within each question, so the number of presented cases and arguments to solve is quite impressive (even if the levels of their difficulty are uneven and their scheme, regardless of the kind of movement, is the same). Among the ways to determine speed, some of the least common arguments are the ones to which the observational facts are employed.²⁷ They seem especially useful as additional justifications for logical or mathematical reasoning. Other type of very rarely used ways of establishing speed is measuring by limits (in which the *maximum* or *minimum* of limits for active or passive potencies are taken in consideration). The most popular methods used in reasonings concerning the speed of movements are the ones in which the author employs: the processes of changing intensification of forms, i.e. latitudes of forms; calculus of ratios; analysis of the instantaneous speed; taking infinite speed as a point of reference for different movements; etc. In general, the thinker who composed this work shows that he is familiar with a wide range of ways of analyzing motions.

When it comes to the solutions of the four main questions, the author always presents three positions and accepts the third one. The movement of generation (the first question) should be measured by (3rd position) the latitude of the acquired form and only by it, not by (1st position) intensity of the gained form or by (2nd position) the gained form and the quantity of a subject that acquires this form²⁸. In the case of the motion of alteration (the second question) the speed or slowness depends on (3rd position) the ratio of latitudes of forms’

²⁷Of course, in constructing cases, the author often refers to the facts from the world, which can be easily observed, but he seeks justifications for the acceptance or rejection of the positions presented in them much more rarely.

²⁸*De sex inconvenientibus*, f. 1ra: “Quarum prima est ista, quam ponunt diversi magistri quod velocitas et tarditas in generatione unius elementi ex altero attenditur penes formam inductam vel inducendam a generante, que sic intelligitur, quoniam generans inducit vel incipit inducere formam suam, ut verbi gratia in calefactione ubicumque inducitur forma ignis intensior, motus ille, quo ista forma [est] inducta, est velocior aliquo motu quo forma remissior inducitur. Secunda positio: quod velocitas generationis, qua unum elementum ex altero generatur attenditur penes latitudinem forme acquirende et penes quantitatem per quam extenditur ista latitudo illius forme acquirende, que sic intelligitur quod si sint due generationes equales, requiritur quod latitudines equales in equali tempore et per subiecta equalia acquirantur; et latitudo maior per maius

intensities (what is in accordance — according to the author — with Aristotle, Averroes and the whole “Oxford School”), not (1st position) on the degree of the acquired form’s intensity or (2nd position) on the ratio of the size of subjects changed in the same time²⁹. In the motion of augmentation (the third question) the speed is determined rather by (3rd position) ratio of latitudes of rarity, than by (1st position) the biggest quantity acquired by the whole or a part of a thing that undergoes the process of enlargement or (2nd position) by the ratio of quantity acquired *de novo* and the quantity previously possessed³⁰. Finally, the local motion (the fourth question) can be measured primarily by (3rd position) the ratio of ratios of moving potencies and resistances, not by (1st position) moving potencies over resistances or by (2nd position) ratio of the excess of moving potencies over resistances³¹. As it is clearly seen, three accepted solutions concern the latitudes and the issue of *latitudo formarum* was very popular amongst the

subiectum et latitudo minor per minus. Tertia positio: quod velocitas generationis attenditur solum penes latitudinem forme acquirende, que sic intelligitur quod ubicunque due latitudines acquirentur uniformiter in tempore mensurante illos motus equaliter, illi motus sunt equales sive iste latitudines acquirantur subiectis equalibus sive inequalibus.”

²⁹Ibidem, f. 12ra: “...tunc talis velocitas vel tarditas attenderetur penes gradum inductum, ut ponunt diversi, et est positio plurimorum magistrorum famosa.” Ibidem, f. 13rb: “Si velocitas in motu alterationis velocitas sit signanda, etc., igitur talis velocitas attenderetur penes proportionem quantitatum subiectorum in eodem tempore alteratorum (corr. ex alteratarum) sicut ponit secunda positio, quam reputo risu dignam cum prima.” Ibidem, f. 14rb: “Si in motu alterationis velocitas sit signanda, etc., igitur talis velocitas attenditur penes proportionem latitudinum intensivarum sicut ponit tota scola oxoniensis et Atistoteles 7 *Physicorum* commento 71, et est illa positio quod proportio velocitatum in motibus alterationis sequitur proportionem latitudinum intensivarum.”

³⁰Ibidem, f. 22ra: “Velocitas talis augmentationis attenderetur penes maximam quantitatem quam acquirit totum auctum vel aliqua eius pars, sicut ponit una opinio et famosa plurimum magistrorum in artibus.” Ibidem, f. 22va–22vb: “si auctum continuum in augendo velocitet motum suum, igitur secundum aliam positionem talis velocitas attenderetur penes proportionem quantitatis de novo uniformiter acquirende in tanto tempore vel in tanto ad quantitatem prius habitam. Et illam positionem sustinet unus sollempnis magister potissimus et famosus Hethysbyry in suo tractatu capitulo de augmentatione.” Ibidem, 23rb–23va: “...secundum aliam positionem velocitas in tali motu augmentationis attenditur penes proportionem latitudinum raritatis et ipsum velocius penes proportionem quantitatum linealium a punctis vel a puncto velocissime moto in tanto vel tanto tempore descriptarum.”

³¹Ibidem, f. 28rb–28va: “...talis velocitas attenderetur penes excessum potentiarum moventium ad potentias resistentes, sicut ponit una positio, aut penes proportionem excessuum potentiarum moventium ad potentias resistentes sicut ponit secunda positio, aut penes proportionem proportionum potentiarum moventium ad potentias resistentes sicut ponit tertia positio. Prime due positiones demonstrative a pluribus improbantur, precise a duobus famosis, a magistro Thoma de Bradvardyn in tractatu suo *De proportionibus* et a magistro Adam Pippelvelle, qui subtiliter hoc demonstrant.”

Oxford Calculators.³² The preferred position from the last question is — what is *explicite* written — the one which is found in Bradwardine's work.

What is worth stressing, the *De sex inconvenientibus*, even if it repeats many of the considerations and solutions adopted by other Oxford Calculators, is not a simple record of achievements of the work of its predecessors. The anonymous author added several new problems connected to natural philosophy, deepened some already analyzed questions and referred to not only to Aristotle, Averroes or Euclid, but also to opticians, astronomers, geometers, experts in the science of weights and in magnetism. This evidently shows that the treatise not only provides a new interpretation of Aristotle's physics, but also contributes to the development of this discipline.

BIBLIOGRAPHY

- ARISTOTELES, *Physica*, translatio vetus, edd. F. Bossier, J. Brams, Leiden – New York: E. J. Brill, 1990.
- CAROTI, S., “Da Walter Burley al ‘Tractatus de sex inconvenientibus’. La tradizione inglese della discussione medievale ‘De reactione’”, *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*, vol. 21 (1995), p. 257–374.
- CELEYRETTE, J., “Bradwardine's Rule: A Mathematical Law?,” *Mechanics and Natural Philosophy before the Scientific Revolution*, ed. W.R. Laird, S. Roux, (Boston Studies in the Philosophy and History of Science, 254), Dordrecht: Springer, 2008, p. 51–66.
- CELEYRETTE, J., MAZET, E., “Le mouvement du point de vue de la cause et le mouvement du point de vue de l'effet dans le ‘Traité des rapports’ d'Albert de Saxe,” *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 56/2 (2003), p. 419–437.
- CLAGETT, M., *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions: A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as “Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum”*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1968.
- CLAGETT, M., *The Science of Mechanics in the Middle Ages*, Madison: University of Wisconsin Press, 1959.
- DUHEM, P., *Études sur Léonard de Vinci*, vol. 3, Paris: Hermann, 1913.
- DUHEM, P., “La dialectique du Oxford et la Scolastique italienne,” *Bulletin Italien*, vol. 12 (1912), pp. 6–26, 93–120, 203–223, 289–298.

³²On this see especially E.D. SYLLA, “Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators,” *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 40 (1973), p. 223–283.

- FERNÁNDEZ WALKER, G., "A New Source of Nicholas of Autrecourt's Quaestio: The Anonymous 'Tractatus de sex inconvenientibus,'" *Bulletin de Philosophie Médiévale*, vol. 55 (2013), p. 57–69.
- JUNG, E., *Arystoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kilvingtona "Kwestie o ruchu"*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, 2014.
- KAEUZA, Z., *Nicolas d'Autrecourt, ami de la vérité*, (Histoire Littéraire de la France, 42/1), Paris: Académie des Inscriptions et Belles-Lettres – Institut de France, 1995.
- KILVINGTON, R., *Quaestiones super Physicam*, Venice, San Marco, lat VI, 72 (2810).
- MAIER, A., *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft. Studien zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*, Essen: Essener Verlagsanstalt, 1943.
- MAIER, A., *Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik*, vol. 1: *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e testi, 22), Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1949.
- ORESME, N., *Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, in: *Nicole Oresme and the Medieval Geometry of Qualities and Motions. A Treatise on the Uniformity and Difformity of Intensities Known as "Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum"*, transl. and ed. M. Clagett, Madison: The University of Wisconsin Press, 1968.
- PAPIERNIK, J., "Metody matematyczne w badaniach z zakresu filozofii przyrody. Problem szybkości powstawania form w XIV-wiecznym traktacie 'De sex inconvenientibus,'" *Przegląd Tomistyczny*, vol. 23 (2017), p. 95–145.
- POLITO, B., "Questio de modalibus" Bassani Politi. "Tractatus proportionum introductorius ad calculationes" Suisset. "Tractatus proportionum" Thome Bradwardini. "Tractatus proportionum" Nicholai Oren. "Tractatus de latitudinibus formarum" eiusdem Nicholai. "Tractatus de latitudinibus formarum" Blasii de Parma, Auctor "Sex inconvenientium", Venetiis: Bonetus Locatellus, 1505.
- ROMMEVAUX, S., "Six inconvenients découlant de la règle du mouvement de Thomas Bradwardine dans un texte anonyme du XIV^e siècle," *L'homme au risque de l'infini: Mélanges d'histoire et de philosophie des sciences offerts à Michel Blay*, ed. M. Malpangotto, V. Jullien, E. Nicolaidis, (De Diversis Artibus, 93), Turnhout: Brepols Publishers, 2013, p. 35–47.
- ROMMEVAUX, S., "Un auteur anonyme du XIV^e siècle, à Oxford, lecteur de Pierre de Maricourt," *Revue d'Histoire des Sciences*, vol. 61/1 (2014), p. 5–33.
- ROMMEVAUX-TANI, S., "La détermination de la rapidité d'augmentation dans le 'De sex inconvenientibus': comparaison avec les développements sur le même sujet de William Heytesbury," *Miroir de l'amitié: mélanges offerts à Joël Biard*, ed. Ch. Grelard, Paris: Vrin, 2017, p. 153–162.
- SYLLA, E.D., "Medieval Concepts of the Latitude of Forms: The Oxford Calculators," *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, vol. 40 (1973), p. 223–283.
- SYLLA, E.D., "The Oxford Calculators' Middle Degree Theorem in Context," *Early Science and Medicine*, vol. 15 (2010), p. 338–370.

HOW TO MEASURE DIFFERENT
MOVEMENTS? THE 14TH-CENTURY TREATISE
DE SEX INCONVENIENTIBUS

S U M M A R Y

The anonymous treatise *De sex inconvenientibus* was written by an author who presumably belonged to the group of Oxford Calculators. This text is important in the history of the development of mathematical physics in the Late Middle Ages, as it can be considered a link between the achievements of the older Calculators and the compendium of knowledge of the whole group, i.e. the work of John Dumbleton. The four questions discussed in this text concern the speed in the process of generation (*De generatione*), motion of alteration (*De motu alterationis*), motion of augmentation (*De motu augmentationis*) and in the local motion (*De motu locali*). The paper presents the sources of the work and explains what are — according to the author of this work — the most adequate methods used in considerations on measuring speed in movements. It also demonstrates the profound dependence of the author on his predecessors who had earlier dealt with the issues concerning movements.

KEYWORDS: Oxford Calculators, *De sex inconvenientibus*, motion, Aristotle, Averroes, Richard Kilvington, Thomas Bradwardine, William Heytesbury

SŁOWA KLUCZE: Oksfordzcy kalkulatorzy, *De sex inconvenientibus*, ruch, Arystoteles, Awerroes, Richard Kilvington, Thomas Bradwardine, William Heytesbury

Maciej Roszkowski OP
Instytut Tomistyczny, Warszawa

CHRYSTUS JAKO NOWY ADAM: WZORCZOŚĆ LUDZKIEJ NATURY CHRYSTUSA WG ŚW. TOMASZA Z AKWINU I MATTHIASA J. SCHEEBENA

Jednym z klasycznych motywów chrześcijańskiej refleksji nad dziełem zbawczym jest ujmowanie Jezusa Chrystusa jako Nowego Adama. Określenie to, źródłowo zawarte w 15 rozdziale Pierwszego Listu św. Pawła do Koryntian, grupuje wokół siebie szereg innych wypowiedzi biblijnych, odnoszących się do osoby Chrystusa oraz do celu Jego posłannictwa¹. Wszystkie te wypowiedzi Pisma Świętego skłaniały teologów najwcześniejszych wieków do uznania, że dzieło zbawienia dokonane w Chrystusie nie ogranicza się jedynie do uczynienia zadość wobec złego postępowania Pierwszego Adama, ale że Chrystus już w samej jakości swojej ludzkiej natury niesie zacyzn odnowionego człowieczeństwa. W tym sensie określenie Nowy Adam, przysługujące Chrystusowi, oznaczałoby, że jest On wzorcem uzdrowionej i odnowionej natury ludzkiej. Myśl ta, charakterystyczna w dobie patrystycznej szczególnie dla tradycji wschodniej, została przekazana zachodniemu średniowieczu i stała się ważnym składnikiem chrześcijańskiego myślenia o zbawieniu przyniesionym w Chrystusie.

Odnowienie natury ludzkiej wskutek wzorczonego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa można było jednak rozumieć co najmniej dwojako: albo jako restaurację tej jakości człowieczeństwa, która była właściwa pierwszemu stworzeniu; albo jako ustanowienie czegoś, co owo pierwsze stworzenie przekracza. W tym właśnie sensie Chrystus — Nowy Adam pozwalał się pojąć bądź jako ten, który przywraca ludzkość do kondycji Pierwszego Adama, bądź jako ten, który na nowo definiuje i określa kondycję ludzką, stając się protoplastą nowej ludzkości i w tym specyficznym sensie Drugim Adamem. Zauważmy, że powyższa dwojakość interpretacji implikuje poważne konsekwencje antropologiczne,

¹Zob. Rz 5,14; Rz 8,23.29; Flp 3,21; Ga 4,19; Ef 4,13; Kol 1,15; 2 Kor 4,4.

odnoszące się do tego, w jaki sposób pojmowana będzie osoba ludzka, zarówno w wymiarze bycia, jak i działania.

Celem niniejszego artykułu jest rozpatrzenie dwóch ujęć wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa. Pierwszym z nich jest koncepcja autorstwa św. Tomasza z Akwinu, którą można uznać za klasyczną dla tradycji zachodniej teologii. Drugie ujęcie pochodzi od Matthiasa J. Scheebena, katolickiego teologa tworzącego w drugiej połowie XIX wieku. Różnicę istniejącą między dwoma ujęciami chcielibyśmy rozpatrzyć przede wszystkim na planie chrystologicznym, pytając o to, jaką interpretację biblijnego pojęcia Chrystusa — Nowego Adama implikują obydwie koncepcje. Odpowiedź na to pytanie będzie miała zarazem wymiar antropologiczny, odnoszący się do tego, jaki jest człowiek włączony w Chrystusa, a więc usprawiedliwiony przez Jego dzieło zbawcze. Inaczej mówiąc, będzie tu chodziło o antropologiczną jakość płynącą z wcielenia Chrystusa. Obydwie koncepcje, św. Tomasza i Scheebena, zostaną najpierw skrótkowo przedstawione (punkt 1 i 2), następnie porównane w powyższym aspekcie (punkt 3), w końcu koncepcja Scheebena, występująca tutaj jako nieklasyczna, zostanie rozpatrzona krytycznie (punkt 4). W ostatniej części artykułu spróbujemy ukazać prowizoryczną drogę przewyciężenia niektórych problemów implikowanych przez model Scheebena (punkt 5).

I. WZORCZOŚĆ LUDZKIEJ NATURY CHRYSYUSA WG ŚW. TOMASZA

Dla wyrażenia biblijnej prawdy o Chrystusie jako Nowym Adamie św. Tomasz sięga po filozoficzną ideę egzemplaryzmu, wyjaśniającą fenomen jednorodnego przekazywania jakości w obrębie gatunku². Jej najbardziej klasyczna postać, wyrażona przez Arystotelesa w formule *maxime tale*, zakłada, że zasadą bądź też przyczyną homogeniczności elementów należących do pewnego rodzaju bądź

²Oddziaływanie zbawczej misji Chrystusa jest rozważane przez św. Tomasza zasadniczo w dwóch planach: w planie przyczynowości zasługującej oraz w planie przyczynowości instrumentalnej. Idea Chrystusa jako Drugiego Adama w sposób szczególny odnosi się do drugiego spośród nich. Na temat powyższej dwutorowości refleksji soteriologicznej Akwinaty zob. H. BOUËSSÉ, *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, „Revue Thomiste”, 44 (1938), s. 256–298. Jeśli chodzi o podejmowany w niniejszym artykule wymiar przyczynowości instrumentalnej, klasyczną pozycją pozostaje książka TH. TSCHIPKE, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1940. Z nowszych pozycji na szczególną uwagę, także ze względu na swoją obszerność, zasługuje: T. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, t. 1–2, Münster: Aschendorff Verlag, 2003.

gatunku jest ten, który jest w jego obrębie najdoskonalszy³. Tomasz twierdzi, że zgodnie z tą zasadą, w Chrystusie, którego ludzka natura i ludzkie życie były najwyższą realizacją człowieczeństwa, istniała zdolność „nie tylko do posiadania łaski, ale również do rozlewania jej na innych”⁴. W ten sposób Chrystus, będąc „zasadą wszelkiej łaski”⁵ i kształtując „wielu braci” na swoje podobieństwo, staje się gatunkową przyczyną odnowionego rodzaju ludzkiego: „Christus secundum humanam naturam habet perfectionem homogeneam aliis, et est principium quasi univocum, et est regula conformis et unius generis”⁶. W tym właśnie sensie odnowione człowieczeństwo Chrystusa, zarówno w aspekcie natury, jak i wypływającego z niej życia, daje się pojąć nie tylko jako *exemplum*, czyli moralny wzór bądź przykład do naśladowania, ale jako *exemplar*, czyli jako ontologiczny wzorzec, według którego — boską mocą — kształtowane jest nowe stworzenie⁷. Wzorczość człowieczeństwa Chrystusa odnosi się zarówno

³„[...] każda rzecz posiada jakąś własność w stopniu wyższym niż inne rzeczy, a na jej postawie podobna własność przysługuje również innym rzeczom (na przykład, ogień jest najbardziej gorący ze wszystkich rzeczy, ponieważ jest przyczyną gorąca wszystkich innych rzeczy)” — ARYSTOTELES, *Metafizyka*, II, rozdz. 1, 993b 24, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3. Warszawa: PWN, 1990, s. 646. Święty Tomasz aplikuje ideę Arystotelesa do wielu zagadnień teologicznych, formułując ją przy tym na różne sposoby. Niekiedy pisze o bycie najwyższym: „Quod autem dicitur maxime tale in aliquo genere, est causa omnium quae sunt illius generis” — *STh*, I, q. 2, a. 3, corpus (*SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia* iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. IV, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888, s. 32a), niekiedy o bycie pierwszym: „Primum enim in quolibet genere est causa eorum quae sunt post” — *In II librum Sententiarum*, dist. 37, q. 2, a. 2, corpus (*SANCTI THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, editio nova cura R.P. Mandonet, O.P., t. 2, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1929, s. 950). Nie należy jednak zapominać, że także w tym drugim przypadku nie chodzi o pierwszeństwo czasowe, ale ontologiczne, zachodzące w porządku doskonałości; zob. V. DE COUESNONGLE, *La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 434, przypis 2.

⁴TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 29, a. 5, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998, t. 2, s. 574.

⁵Tamże.

⁶TOMASZ Z AKWINU, *In III librum Sententiarum*, dist. 13, q. 2, a. 1, corpus (*S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus Moos, O.P., t. 3, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1933, s. 408).

⁷Według Tomasza, życie Chrystusa, a ściślej mówiąc zawarte w nim tajemnice zbawcze, najpierw kształtują człowieczeństwo samego Chrystusa, a w konsekwencji także człowieczeństwo tych, który od Niego pochodzą. Narcisse pisze o tym: „Pour nous, non seulement en ce qu'ils présentent un modèle moral à imiter, mais aussi en tant que toute l'expérience terrestre du Christ inscrit en son humanité des réalités qui nous disposent, puis, avec notre consentement, nous façonnent en une configuration ontologique au Christ vivant, souffrant, mourant, et ressuscitant pour la gloire” (G. NARCISSE, *La causalité des mystères du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Faculté de Théologie de Fribourg, 1989, s. 46). Szerzej o tym, że naśladowanie Chrystusa nie odnosi się jedynie i w pierwszym rzędzie do naśladowania typu moralnego, ale że ma znaczenie

do Jego ludzkiej natury pojętej *in puris naturalibus*, jak i do jej obdarowania łaską: w obydwu tych wymiarach obdarowanie Chrystusa i obdarowanie tych, którzy z Niego pochodzą, jest homogeniczne⁸.

Powyższe ujęcie Chrystusa jako *principium* nowego stworzenia prowadzi św. Tomasza do koncepcji Mistycznego Ciała Chrystusa. Szczególna rola i miejsce Chrystusa zostają w niej wyrażone za pomocą terminu *gratia capitis*⁹. Chrystus jest głową swojego Mistycznego Ciała po pierwsze jako ten, którego łaska poprzedza każdą inną łaskę (w aspekcie ontologicznym, nie zaś czasowym), po drugie jako ten, który posiada doskonałą pełnię wszystkich łask, i wreszcie, po trzecie, jako ten, który ma moc przelania swoich łask na wszystkich¹⁰. W ten sposób szczególna rola Chrystusa ugruntowana jest w Jego pozycji, doskonałości i mocy¹¹. Rzeczywistością włączającą w organizm mistycznego ciała Chrystusa jest chrzest święty: to w nim następuje odwzorowanie w wiernych tego obdarowania, które było właściwe Chrystusowi. Właśnie w wymiarze wzorczym każdy sakrament, w sposób eminentny jednak sakrament chrztu, okazuje się *signum configurativum cum Christo*.

ontologiczne, zob. J.-P. TORRELL, *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris: Vrin, 2000, s. 228–230. Właśnie w ontologicznym sensie należy rozumieć jeszcze inne sformułowanie zasady *maxime tale*: „Semper autem id quod est perfectissimum, est exemplar quod imitantur minus perfecta secundum suum modum” — *STh*, III, q. 56, a. 1, ad 3 (ed. Leonina, t. XI, s. 525b).

⁸Idea egzemplaryzmu przywołana w *Tertia Pars* w kontekście dzieła zbawienia zostaje pierwotnie wykorzystana w *Prima Pars* (q. 44) dla określenia najogólniejszej relacji między Bogiem a światem. Nie do przeoczenia jest jednak fakt, że jakkolwiek w obydwu przypadkach Chrystus zostaje pojęty jako wzorzec (tj. jako *principium* pierwszego i drugiego stworzenia), to jednak nie w tym samym sensie: O ile w porządku stwarzania świata za pośrednictwem Logosu musiało chodzi o odwzorowanie analogiczne, pod groźbą zatracenia transcendencji Boga wobec stworzenia (zob. TOMASZ z AKWINU, *STh*, I, q. 13, a. 5–6), o tyle w porządku zbawienia wzorczość Chrystusa ma charakter jednoznaczny, którego skutkiem jest homogeniczność człowieczeństwa Chrystusa i naszego człowieczeństwa. Więcej na temat powiązania wzorczości Chrystusa w kontekście stworzenia świata i w kontekście odkupienia zob. P. FAUCON, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, Lille — Paris: Champion, 1975, s. 547nn; na ten temat zob. także G. ÉMERY, *La Trinité créatrice*, Paris: Vrin, 1995, s. 278–285.

⁹Zob. TOMASZ z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, q. 29, a. 5; tenże, *STh*, III, q. 8. Torrell zwraca uwagę na ewolucję, jaka dokonała się w myśli Tomasza w odniesieniu do pojęcia *gratia capitis*: o ile w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie* uznaje on, że tytuł ten przynależy Chrystusowi z racji oddziaływania na członki mistycznego ciała, o tyle w *Summie teologii* Tomasz przyjmuje, że chodzi tu o dodatkowy dar, na mocy którego oddziaływanie na wiernych jest możliwe (zob. J.-P. TORRELL, *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze, 2003, s. 206n).

¹⁰TOMASZ z AKWINU, *STh*, III, q. 8, a. 1, corpus.

¹¹Tamże.

Widzimy formalną podstawę zastosowania arystotelesowskiej idei egzemplaryzmu do zagadnienia zbawczej wzorczości Chrystusa¹². Widzimy także chrzest jako medium, przez które wzorczość Chrystusa może być realizowana w wiernych. Aby zrozumieć, na czym materialnie polega obdarowanie ludzkiej natury dokonujące się w sakramentalnym upodobnieniu do Chrystusa, konieczne jest bliższe ujęcie tego nadprzyrodzonego obdarowania, które było właściwe Jego człowieczeństwu.

Klasyczny wykład św. Tomasza poświęcony obdarowaniu Chrystusa odnajdujemy w trzech kolejnych kwestiach trzeciej części *Summy teologii* (q. 6–8). Zgodnie z przedstawionym tam wywodem daje się wyróżnić w Chrystusie obdarowanie potrójną łaską.

1) Łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*) — ta łaska to substancjalna świętość przysługująca Chrystusowi, jest podstawą jedności unii hipostatycznej oraz nieskończonej wartości czynów, których jest On podmiotem. Łaska osobowego zjednoczenia nie jest właściwym uposażeniem, habitusem ludzkiej natury Chrystusa, ale rzeczywistością, przez którą i w której ona istnieje¹³.

2) Łaska habitualna — łaska ta występuje w Chrystusie w trzech formach: w postaci łaski uświęcającej, cnót wlnych oraz darów Ducha Świętego¹⁴.

a) Pierwsza z nich jest formą przypadłościową, pewnego rodzaju stworzonym akcydensem, której podmiotem jest istota duszy¹⁵. Choć gatunkowo polega na uczestnictwie w boskiej naturze, to jednak w przypadku Chrystusa uczestnictwo to ma charakter nie częściowy, lecz zupełny: dusza Chrystusa — ze względu na bliskość zjednoczenia z Bogiem oraz Jego funkcję jako Głowy Mistycznego Ciała — posiada Bożą łaskę w pełni, w sposób doskonały i całkowity¹⁶.

¹²W opinii niektórych badaczy inspiracje arystotelesowskie w powyższej materii nie powinny być uznawane za jedyne. Faucon wykazuje, w jak wielkim stopniu doktryna Tomasza oparta jest na zapożyczonej od Dionizego neoplatonickiej metafizyce partycypacji, nawet jeśli zostaje ona przedstawiona przez Tomasza w terminach filozofii perypatetyckiej (zob. P. FAUCON, *Aspects néoplatoniens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, s. 554–559). Na platońskie podłoże egzemplaryzmu Tomasza zwraca uwagę także Marschler (T. MARSCHLER, *Auferstehung und Himmelfahrt Christi*, t. 1, s. 528–530).

¹³Zob. *STh*, III, q. 6, a. 6.

¹⁴Zob. *STh*, III, q. 7, a. 2, resp.

¹⁵Zob. *STh*, I-II, q. 110, a. 4.

¹⁶Zob. *STh*, III, q. 7, a. 2, resp.

- b) Drugą formą habitualnego obdarowania ludzkiej natury Chrystusa są cnoty wlane udoskonalające duchowe władze duszy, to jest wola i rozum. Zakres obecności tych cnót jest uwarunkowany specyficzną jednością z Bogiem, która wynika z unii hipostatycznej: posiadając od samego początku *visio beatifica*, Chrystus nie ma cnoty wiary¹⁷, cnotę nadziei ma natomiast jedynie w odniesieniu do doczesnej realizacji swojego posłannictwa, a także nieśmiertelności i uwielbienia swojego ciała¹⁸. Używając kategorii arystotelesowskich — łaska uświęcająca najbliższa jest tej podkategorii *qualitas*, którą określa się mianem *habitus entitativus*, zaś cnoty wlane podkategorii *habitus operativus*.
- c) Trzecią formą habitualnego obdarowania człowieczeństwa Chrystusa są dary Ducha Świętego. Podobnie jak w przypadku cnót wlnych także i one uwarunkowane są jedyną w swoim rodzaju jednością z Bogiem, która była właściwa człowieczeństwu Chrystusa. Dlatego też bojaźń Boża, będąca jednym z darów Ducha, występuje w Chrystusie w postaci *timor filialis*, nie będąc strachem przed karą za grzechy lub strachem przed zerwaniem więzi z Bogiem¹⁹.

Łaska habitualna we wszystkich swoich trzech postaciach nie może wzrastać, gdyż jej istnienie i jakość wypływają bezpośrednio ze zjednoczenia ludzkiej natury z osobą Logosu. Według Tomasza, łaska ta, choć skończona w aspekcie gatunku, daje się też określić jako nieokończona, gdyż zawiera wszystko, co tylko skończona łaska może zawierać²⁰.

3) Łaski aktualne — to łaski będące ostatnim poziomem obdarowania ludzkiej natury Chrystusa. Chodzi w tym wypadku o przejściowe (*fluens*) poruszenia bądź natchnienia (*inspiratio*) ludzkiego umysłu i ludzkiej woli Chrystusa, które następują wskutek oddziaływania Jego boskiej natury. Dzięki tym poruszeniom Chrystus był w stanie w sposób doskonały wypełnić wolę swojego niebieskiego Ojca²¹.

Które z powyższych łask Chrystusa są przekazywane wzorczo wiernym? Święty Tomasz twierdzi z wielkim naciskiem, że rzeczywistością przekazywaną wiernym nie jest wymieniona na pierwszym miejscu łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*), nie są nią też wymienione na miejscu trzecim łaski aktualne, lecz jest nią łaska habitualna. To właśnie ona udzielana jest wiernym w sposób homogeniczny, co oznacza, że łaska ta, co do swojej istoty, jest

¹⁷ Zob. *STb*, III, q. 7, a. 3; q. 9, a. 2.

¹⁸ Zob. *STb*, III, q. 7, a. 4.

¹⁹ Zob. *STb*, III, q. 7, a. 5 i 6.

²⁰ Tym prawdom Tomasz poświęca trzy kolejne artykuły *Tertia Pars: STb*, III, q. 7, a. 11–13.

²¹ Zob. *STb*, III, q. 47, a. 3, tamże q. 48, a. 5.

ta sama w Chrystusie i w wiernych²². Zgodnie z tym, według Tomasza, wskutek chrztu istnieje w wiernych przede wszystkim łaska uświęcająca, stanowiąca formę przypadłościową ludzkiej duszy i dająca się pojąć jako *habitus entitativus*. Jest ona stanem uczestnictwa w boskiej naturze, podstawą przybranego synostwa wszystkich ochrzczonych i uzdolnieniem do życia nadprzyrodzonego. Ponadto istnieją w wiernych habitualne cnoty wiary, nadziei i miłości, rozumiane jako *habitus operativus*, umożliwiające realizację tej celowości, która wynika z nadania duszy nowej formy przypadłościowej. Podmiotem tych cnót są władze duchowe, a więc rozum i wola. Wreszcie istnieją w wiernych dary Ducha Świętego. Wśród tych trzech rodzajów łaski fundamentalną rzeczywistością jest łaska uświęcająca, będąc formalną przyczyną usprawiedliwienia²³.

Oto czym, według św. Tomasza, wierni zostali obdarowani na mocy pierworództwa Chrystusa, na mocy tego, że na Jego podobieństwo zradzani są do nowego istnienia i życia. Wprawdzie nie łaska osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*), łaska unii, ale to wszystko, co z tej łaski wynikało, a co było stałym nadprzyrodzonym uposażeniem ludzkiej natury Chrystusa, jest ich udziałem i podstawą usprawiedliwienia.

2. WZORCZOŚĆ CHRYSTUSA JAKO DRUGIEGO ADAMA WG MATTHIASA J. SCHEEBENA

Druga z koncepcji, które przedstawiamy, pochodzi od niemieckiego teologa Matthiasa J. Scheebena. Opierając się na podobnych jak św. Tomasz przesłankach biblijnych i teologicznych, proponuje on zrozumieć wzorczość Chrystusa w nieco odmienny sposób. Podstawową inspiracją Scheebena są ojcowie greccy, szczególnie Cyryl Aleksandryjski²⁴.

Punktem wyjścia wywodu Scheebena jest uznana prawda o tym, że sakramenty ze swej istoty kontynuują tajemnicę wcielenia. Dzieje się tak, gdyż sakramenty — podobnie jak samo wcielenie — mają za zadanie jednoczyć człowieka z Bogiem poprzez upodobnienie go do Chrystusa. Stąd sakrament w ogólności daje się pojąć jako *signum configurativum cum Christo* — znak upodabniający do Chrystusa²⁵.

²²Zob. *STh*, III, q. 8, a. 5, corpus.

²³Zasadniczy wykład nadprzyrodzonego obdarowania wynikającego z chrztu przedstawia św. Tomasz w *Prima Secundae*, q. 110 (*Istota łaski Bożej*) oraz *Tertia Pars*, q. 8 (*Łaska Chrystusa jako Głowy Kościoła*).

²⁴Wywód Scheebena zawarty jest przede wszystkim w jego przetłumaczonej na język polski książce *Tajemnice chrześcijaństwa* oraz w piątym tomie *Dogmatyki*, który jest poświęcony dziełu odkupienia.

²⁵Zob. M.J. Scheeben, *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków: WAM, 1970, s. 447–451 (§ 82 *Tajemnicza istota sakramentów Kościoła*).

W przeciwieństwie do ujęcia tradycyjnego, upodabniająca funkcja sakramentów rozgrywa się jednak według Scheebena nie w jednym, ale w dwóch wymiarach. Z jednej strony chodzi o rzeczywistość łaski uświęcającej, która stanowi odzwierciedlenie w wiernych łaski uświęcającej samego Chrystusa — ten właśnie wymiar podobieństwa został wyakcentowany przez św. Tomasza. Z drugiej strony chodzi o charakter sakramentalny, który ma za zadanie odzwierciedlać w wiernych nie łaskę uświęcającą Chrystusa, ale właściwą Mu łaskę osobowego zjednoczenia (*gratia unionis personalis*)²⁶. Innymi słowy, podczas gdy łaska uświęcająca ma upodabniać wiernych do Chrystusa w aspekcie przeobstwiowej natury, charakter sakramentalny upodobnia ich do Chrystusa w aspekcie specyficznego połączenia ludzkiej natury Chrystusa z osobą Logosu, a więc samej unii hipostatycznej²⁷. Charakter sakramentalny jest więc niczym innym jak odbitą, pomniejszoną i w konsekwencji analogiczną formą łaski zjednoczenia. Analogiczną, a więc zachowującą odpowiednią różnicę: podobnie jak w unii hipostatycznej ludzka natura Chrystusa została włączona w Logos, podobnie wierni, przez charakter sakramentalny, zostają włączeni w Chrystusa²⁸.

Stosownie do tego podstawowego ujęcia charakteru sakramentalnego, Scheeben rozumie jego bezpośrednie oddziaływanie: Tak jak w Chrystusie właściwy Mu charakter powodował zjednoczenie tego, co ludzkie, z osobą Logosu, tak też w ekonomii sakramentalnej charakter Chrystusa, w którym uczestniczą wierni, powoduje powstanie organicznej jedności czy też organicznej ciągłości między wiernymi a Chrystusem („Herstellung einer organischen Kontinuität

²⁶ Scheeben pisze: „Jeśli zatem teologowie mówią, że charakter jest *signum configurativum cum Christo*, nie trzeba tego rozumieć w sensie podobieństwa do Jego ludzkiej natury — to daje nam łaska poświęcająca — ale raczej jako upodobnienie i związek z tą pieczęcią, jaką na Jego ludzkiej naturze wyciska Boska osoba Słowa” (tamże, s. 464).

²⁷ „[...] charakter, przez który chrześcijanie zostają namaszczeni na chrześcijan, jest u nich analogicznie tym, co czyni Chrystusa »Chrystusem«, czyli Pomazańcem, tzn. hipostatyczna unia Jego człowieczeństwa ze Słowem” (tamże). „Sygnaturą człowieczeństwa Chrystusowego [...] nie jest nic innego jak tylko hipostatyczne zjednoczenie ze Słowem; a zatem także i w członkach Mistycznego Ciała charakter będzie polegał na pewnej pieczęci, która urzeczywistnia i wyraża ich stosunek do Słowa, czyli będzie pewną analogią do unii hipostatycznej i na tej unii będzie się opierać” (tamże, s. 460). Unia hipostatyczna jest według Scheebena pierwowzorem charakteru sakramentalnego i w związku z tym sama może nosić miano charakteru Chrystusa.

²⁸ Scheeben wyróżnia trzy podstawowe różnice między „charakterem” Chrystusa a charakterem sakramentalnym: 1) co do zakresu udzielanej łaski, 2) co do godności, która zostaje w ten sposób udzielona oraz 3) co do trwałej skuteczności obdarowania: Charakter Chrystusa „wprowadza do [Jego] duszy całą pełnię łaski, udziela jej wartości nieskończonej i utrwala ją w duszy Chrystusowej z absolutną niewzruszalnością”, podczas gdy charakter sakramentalny „wylewa na nas taki stopień łaski, jaki odpowiada stopniowi naszej zdolności przyjęcia, otacza ją taką godnością, która jest tylko słabym cieniem nieskończonej godności Tego, z którym nas łączy, a nadto w rozwinięciu swej skuteczności może ulec udaremnieniu ze strony naszej woli” (tamże, s. 462).

der Menschen mit Christus in einem organischen Ganzen")²⁹. Jedność istniejąca między Chrystusem a wiernymi wskutek wspólności natury zostaje w ten sposób ustanowiona na nowej podstawie³⁰, a jej organiczny charakter sprawia, że Chrystus wraz z wiernymi mogą być słusznie pojmowani jako Głowa i jako członki jednego mistycznego ciała. Powyższą jedność istniejącą między Chrystusem a jego członkami ujmuje Scheeben bardzo radykalnie, aż do stwierdzenia istnienia między nimi pewnego rodzaju *communicatio idiomatum*: „Dzięki naszemu włączeniu w osobę Chrystusa i naszej wspólności z Jego naturą ludzką istnieje między nami a Chrystusem jako Głową Mistycznego Ciała Chrystusa podobne orzekanie właściwości (*communicatio idiomatum*) jak między Jego człowieczeństwem i Jego osobą. I ta wymiana właściwości jest najlepszym dowodem tej przedziwnej i tajemniczej jedności, jaka zachodzi między ludzkim rodzajem a Synem Bożym, który wszedł w Jego łono”³¹.

Różnica między włączeniem w Chrystusa opartym na łasce uświęcającej i tym, które wynika z charakteru sakramentalnego, jest według Scheebena dwojaka.

Po pierwsze jedność wynikająca z charakteru sakramentalnego poprzedza jedność opartą na łasce uświęcającej³². Wprawdzie w zwyczajnym porządku łaski (a więc nie tym, który identyfikujemy z wcieleniem) to właśnie łaska uświęcająca jest rzeczywistością łącząca ludzi z Bogiem, jednak w tym porządku obdarowania, które wynika z wcielenia Chrystusa, czymś pierwotnym w aspekcie jednoczenia jest charakter sakramentalny, podobnie jak to miało miejsce w przypadku charakteru Chrystusa: „Tak jak w Chrystusie łaska uświęcająca była zapośredniczona i niesiona przez hipostatyczne namaszczenie i hipostatyczną jedność

²⁹Tamże, s. 460; zob. także M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Zweiter Halbband (Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/2), Freiburg im Breisgau: Herder, 1954, nr 1333 (w przypadku dzieł stanowiących części *Dogmatyki* podawane będą numery nie stron, lecz akapitów, jak to jest powszechnie przyjęte).

³⁰Dokonując bardziej szczegółowych rozróżnień, Scheeben wyróżnia trzy stopnie zjednoczenia z Chrystusem: — po pierwsze, chodzi o jedność opartą na wspólności natury; tę jedność nazywa Scheeben jednością materialną albo martwą, — następnie można wyróżnić jedność opartą na wierze, którą to jedność Scheeben nazywa żywą, — w końcu jednak następuje jedność wynikająca z chrztu, która może nosić miano organicznej i która kompletuje, dopełnia wszystkie poprzednie rodzaje jedności, niejako w niej wirtualnie zawarte (zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 301n).

³¹M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 300. To podstawowe oddziaływanie charakteru, które dokonuje się za pośrednictwem charakteru chrzcielnego, zostaje potem uzupełnione i rozszerzone w ramach charakteru bierzmowania i kapłaństwa. Sakramenty, które wyciskają w wiernych charakter, nazywa Scheeben konsekuracyjnymi, w przeciwieństwie do sakramentów leczniczych, niezawierających charakteru (zob. tamże, s. 451–458, § 82 *Wewnętrzna struktura poszczególnych sakramentów i ich wzajemny stosunek do siebie*).

³²Zob. tamże, s. 461.

z Bogiem, tak i w wiernych łaska uświęcająca jest zapośredniczona i niesiona przez organiczną jedność z Bogiem, zapośredniczoną w Chrystusie³³.

Po drugie, charakter sakramentalny jednoczy człowieka z Chrystusem w innym porządku niż łaska uświęcająca: o ile łaska uświęcająca jest „uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej natury i jej działalności”, o tyle charakter jest „uszlachetnieniem i wyniesieniem naszej osoby (*Hypostase*) do pewnego rodzaju jedności z osobą Chrystusa (*Hypostase Christi*)”³⁴. Także i w tym aspekcie w charakterze sakramentalnym odzwierciedlona zostaje struktura zbawcza właściwa Chrystusowi.

Jeśli charakter sakramentalny jest uczestnictwem wiernych w tajemnicy hipostatycznej jedności człowieczeństwa Chrystusa z osobą Słowa, to celowość tej jedności widzi Scheeben w dwóch wymiarach: statycznym (ontologicznym) oraz dynamicznym (moralnym).

Co do wymiaru ontologicznego, udzielenie sakramentalnego charakteru, podobnie jak udzielenie łaski, wiąże się według Scheebena z darem specyficznej świętości. Świętość, która wynika z obdarowania charakterem, jest jednak inna niż świętość łaski. Jak pisze Scheeben: świętość charakteru „różni się od świętości łaski uświęcającej w podobny sposób, jak w Chrystusie różniła się świętość polegająca formalnie na hipostatycznym zjednoczeniu od tej świętości, jaką było upodobnienie Jego ludzkiej natury do Bożej i żywotne z nią zjednoczenie”³⁵. Świętość wynikająca z charakteru sakramentalnego sprawia, że dar synostwa Bożego zostaje uszlachetniony w stosunku do synostwa opartego na uczestnictwie w Bożej naturze. O ile tamto było synostwem przybranym, to w wypadku charakteru, wskutek organicznej jedności z Chrystusem, chodzi o synostwo *quasi naturalne*³⁶.

³³ M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Zweiter Halbband, nr 1369.

³⁴ M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 461.

³⁵ Tamże.

³⁶ „[...] przez wcielenie zostajemy włączeni w osobę Syna Bożego jako jego członki. Bóg więc nie patrzy już na nas według naszej własnej godności, ale widzi nas w Synu, a Syna w nas [...] Konsekwentnie dziecięctwo przez Chrystusa nie jest już właściwie dziecięctwem z przybrania, bo otrzymujemy je nie jako obcy, ale jako krewni, tj. jako członki Jednorodzonego Syna [...] Łaska naszego przybrania ma przeto coś z naturalnego synostwa Chrystusowego, które jest jego podstawą [...] Nie jesteśmy już tylko przybranymi braćmi przyjętymi do udziału w chwale i wielkości właściwej Przedwiecznemu Słowu, ale w pewnej mierze w Nim i przez Niego stajemy się jednym synem Ojca, a przez tę jedność upodabniamy się do Niego w chwale” (tamże, s. 307). I dalej: „Wcielenie jest niejako pomostem do rozszerzenia na rodzaj ludzki tego ojcostwa, jakie zachodzi w Trójcy Świętej. Ojcostwo to będzie odzworowane w obcowaniu Boga z ludźmi już nie tylko poprzez łaskę, lecz będzie istotne [oryg. *substantiell* — M.R.] z nim związane i dopiero poprzez to istotne związanie [oryg. *substantielle Verbindung* — M.R.] wprowadza pochodzenie Boskie w kontakt z ludzkością, by się w niej rozwijały. [...] W podobny sposób jako członki Syna Bożego wchodzimy w silniejszy, wznioślejszy i bardziej osobowy stosunek do Ducha Świętego niż poprzez samą łaskę” (tamże, s. 308).

Co do celowości charakteru w wymiarze dynamicznym, odnosi się ona w pierwszym rzędzie do udziału w posłannictwie Chrystusa. Otóż wskutek włączenia w Chrystusa, celowość tych, którzy, wcześniej nie byli Jego członkami, zostaje wywyższona i uszlachetniona. Są oni wezwani do uczestnictwa wprawdzie nie w Chrystusowym dziele zbawienia, ale w tym, co stanowiło pierwszorzędny i wszechogarniający cel Jego misji, tzn. w Jego dziele latreutycznym, wielbiącym Boga³⁷. Uczestnictwo to realizuje się z jednej strony wtedy, gdy wierni składają ofiarę Chrystusa jako swoją własną, tzn. przysługującą im na mocy członkostwa w jednym ciele, tj. Kościele. Z drugiej strony uczestnictwo w latreutycznej misji Chrystusa realizuje się wtedy, gdy sami wierni w ich życiu łaski są składani przez Chrystusa na ofiarę chwalebna jako żywe ofiary dla Boga³⁸. Tak pojęta ofiara Kościoła ma wartość *quasi* nieskończoną, gdyż jej ostatecznym podmiotem jest Chrystus jako Głowa swojego Mistycznego Ciała³⁹. Takie jest według Scheebena wypełnienie drugiej celowości charakteru sakramentalnego: wierni nie tylko uzyskują świętość przekraczającą zwykły poziom łaski, stając się *quasi* naturalnymi synami w jedynym naturalnym Synu, ale mogą być składani przez tego Syna w latreutycznej ofierze, której niemalże nieskończona wartość wynika z ich włączenia w Chrystusa.

Podsumowując, wzorczość człowieczeństwa Chrystusa odnosi Scheeben nie tylko do właściwej Mu łaski habitualnej, ale także do łaski zjednoczenia osobowego. Na mocy charakteru sakramentalnego wierni mogą uczestniczyć zarówno w samej tajemnicy zjednoczenia, jak i w jego skutkach, po pierwsze będąc obdarzani specyficzną świętością, inną od świętości łaski uświęcającej,

³⁷ „Przez chrzest [...] rodzimy się jako dzieci Boże, przeznaczeni i zobowiązani do tego, ażeby jako członki Chrystusa razem z Nim uwielbiać niebieskiego Ojca w sposób nadprzyrodzony” (tamże, s. 452). Więcej na temat latreutycznego charakteru posłannictwa Chrystusa: M. Roszkowski, *Ofiara Chrystusa — zadośćuczynienie, okup czy uwielbienie? Scheebenowska koncepcja ofiary latreutycznej Chrystusa*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 359–379.

³⁸ Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 318–319, 462–464. Według Scheebena Chrystus cierpi w wiernych „w podobny sposób, w jaki cierpiał w swoim człowieczeństwie” (tamże, s. 299).

³⁹ Uzasadniając *quasi* nieskończoną wartość ofiary składanej przez Chrystusa w Jego Mistycznym Ciele, Scheeben pisze, że wtedy, kiedy „nasze czyny są Jego czynami w nas [...] podtrzymuje je Jego Boska moc i godność tak, że mogą przynieść Bogu nieskończoną chwałę w tajemnicy Jego naturalnego synostwa” (tamże, s. 318). I na innym miejscu: gdy cierpienia i czyny wiernych będą podejmowane „nie tylko jako własne i we własnym imieniu, ale jako członki Boga-Człowieka, w Jego Duchu Świętym, Jego mocą i w Jego imieniu” wówczas „nasze czyny, jakkolwiek same w sobie przedstawiają wartość skończoną, podtrzyma i wyniesie moc i godność naszej Głowy, której jesteśmy członkami; wówczas uwielbiać będziemy Boga według stosunku, w jakim pozostajemy do Niego przez Chrystusa, a więc nie tylko jako naszego Ojca przybranego, ale jako naturalnego Ojca Chrystusa, gdyż dzięki Chrystusowi jest on również i dla nas takim Ojcem” (tamże, s. 317n).

a po drugie uczestnicząc w latreutycznej misji Chrystusa jako członki Jego mistycznego Ciała.

3. ROZUMIENIE CHRYSYTA JAKO NOWEGO ADAMA — IMPLIKACJE OBYDWU KONCEPCJI

Przedstawiliśmy dwie koncepcje ujmujące tajemnicę wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa: jedną pochodzącą od św. Tomasza, drugą od Matthiasa J. Scheebena. Wydaje się, że w ustaleniu tego, jak każda z nich interpretuje pojęcie Chrystusa jako Drugiego Adama, najbardziej pomoże odniesienie ich do idei potrójnego udzielania się Boga stworzeniu. Przedstawmy w wielkim skrócie tę klasyczną ideę, będącą teologiczną aplikacją zasady *bonum est diffusivum sui*.

W niezwykle klarownym ujęciu kard. Kajetana udzielanie się Boga stworzeniu, a w konsekwencji uczestnictwo stworzeń w Bogu, realizuje się na trzech poziomach: przez naturę, przez łaskę i przez wcielenie⁴⁰.

W pierwszym przypadku Bóg udziela się stworzeniu w formie partycypacji bytowej: byt stworzenia nie jest wprawdzie bytem Boga, ale jest tego Bożego bytu partycypacją, tzn. uczestnictwem częściowym i niedoskonałym: stworzenie już w samym swoim byciu przypomina byt Boga, przypomina to, co jest w Bogu doskonałością istnienia. Oto pierwszy sposób udzielania się Boga stworzeniu i zarazem sposób uczestnictwa stworzeń w Bogu.

W drugim przypadku stworzenia rozumne — i tylko one — zostają podniesione do uczestnictwa w boskiej naturze przez łaskę. Wskutek ofiarowanego im nadprzyrodzonego poznania i nadprzyrodzonej miłości, będących pewnego rodzaju łaską stworzoną, aniołowie i ludzie mogą poznawać Boga i cieszyć się Nim (*videre et frui*). W ten sposób udzielanie się Boga stworzeniu i uczestnictwo stworzeń w Bogu może się rozegrać na wyższym poziomie, niż to miało miejsce w przypadku partycypacji bytowej.

Wreszcie trzecim sposobem udzielania się Boga człowiekowi i uczestnictwem tego, co ludzkie, w tym, co boskie, jest wcielenie. W tym wypadku Bóg udziela się stworzeniu nie za pośrednictwem jakiegokolwiek stworzonego daru, lecz substancjalnie, przez ofiarowanie mu swojej własnej osoby. Dzieje się tak w odniesieniu do ludzkiej natury Chrystusa. Wskutek przyjęcia do jedności z odwiecznym Słowem natura ta zostaje obdarowana w sposób dalece przewyższający to wszystko, z czym mieliśmy do czynienia zarówno w porządku

⁴⁰Poniższy wywód Kajetana stanowi jego komentarz do pierwszego artykułu trzeciej części *Summy teologii* św. Tomasza z Akwinu — zob. KAJETAN, *In Tertiam Partem*, q. 1, art. 1 (*SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI Opera Omnia* iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903, s. 8b–9a).

przyrodzonym (porządku natury), jak i w porządku nadprzyrodzonym (porządku łaski). Wcielenie jest najwyższym sposobem udzielania się Boga stworzeniu, jaki mógł się wydarzyć w zgodzie z Bożą mądrością.

Na trzy powyższe sposoby udziela się Bóg stworzeniu, w sposób szczególny stworzeniu rozumnemu. Zauważalna jest wyraźna linia rozwojowa przebiegająca od mniejszej ku większej doskonałości. Począwszy od porządku stworzenia aż do porządku wcielenia rośnie Boże udzielanie się stworzeniom i rośnie intensywność uczestnictwa stworzenia w tym, co boskie.

Do powyższego schematu, stanowiącego klasyczny motyw teologii zachodniej, odnieśmy koncepcję św. Tomasza i koncepcję Scheebena. Ufamy, że na tej drodze uzyskamy odpowiedź na pytanie, jak każdy z nich ujmuje ideę Chrystusa jako Drugiego Adama.

Święty Tomasz uważa, że rzeczywistością odzwierciedlaną w wiernych podczas chrztu świętego jest Chrystusowa łaska habitualna. Jak widzieliśmy, polega ona na możliwości uczestnictwa w boskiej naturze oraz boskim życiu przez poznanie oraz miłość. Jako taka odpowiada ona drugiemu poziomowi obdarowania w ujęciu Kajetana. Łaska zjednoczenia osobowego (*gratia unionis personalis*), stanowiąca *specificum* obdarowania na trzecim poziomie, pozostaje czymś, co przysługiwało i będzie przysługiwać jedynie Jezusowi Chrystusowi. W tej właśnie łasce wierni nie są w stanie uczestniczyć i nie może być ona w nich odwzorowywana w żaden sposób. W ujęciu św. Tomasza docelowym poziomem obdarowania istot rozumnych pozostaje więc poziom drugi. Trzeci poziom obdarowania wydarza się jedynie po to, by Chrystus poprzez niezwykle godność swojej osoby mógł nadać swym czynom nieskończoną wartość zadośćuczynną i *de facto* przywrócić ludzi do obdarowania właściwego poziomowi drugiemu⁴¹. Człowiek zbawiony jest w stanie poznawać oraz kochać Boga i te dwie nadprzyrodzone zdolności — realizowane w doczesności i w wieczności w różnym stopniu doskonałości — wyznaczają sposób i zakres uczestnictwa człowieka w tym, co boskie. Oto antropologiczne implikacje Tomaszowej koncepcji wzorczego pośrednictwa Chrystusa wobec odnowionego rodzaju ludzkiego. Jeśli Chrystusowi przysługuje tu miano Drugiego Adama, to tylko w tym sensie, że dzięki niezwykłemu odnowieniu swojej ludzkiej natury — w zakresie tego,

⁴¹ Nie chodzi tu oczywiście o powrót do identycznego obdarowania, ale raczej o powrót do tego samego porządku obdarowania. W porównaniu do Adama odkupieni są nadal pozbawieni tzw. darów preternaturalnych (prawości, niecierpliwości, nieśmiertelności ciała w życiu doczesnym, wiedzy wlanej, harmonii z naturą), zyskując jednak możliwość *visio beatifica* po śmierci. *Visio beatifica*, nawet jeśli polega na nieskończeniu wyższym poznaniu Boga niż to, które dokonuje się w doczesności, zostaje przez Kajetana zaliczone do drugiego porządku obdarowania. Widzimy więc, że jakkolwiek nie jest tak, że człowiek powraca do identycznego obdarowania, które było właściwe Adamowi, to jednak powraca on do „Adamowego” poziomu obdarowania, przynajmniej jeśli chodzi o ziemski etap życia.

co przyrodzone i nadprzyrodzone — jest On w stanie przywrócić wiernych do tego obdarowania, które było właściwie pierwszemu Adamowi.

Jak widzieliśmy, Scheeben rozumie wzorczość Chrystusa w odmienny sposób. Według niego, pierworództwo Chrystusa wobec odnowionego rodzaju ludzkiego odnosi się w pierwszym rzędzie nie do łaski habitualnej, ale do *gratia unio-nis personalis*, a więc do łaski osobowego zjednoczenia. To właśnie w odniesieniu do niej Chrystus miałby być źródłem i wzorcem zbawienia wszystkich, którzy w Niego wierzą. W ujęciu Scheebena, człowiek zbawiony nie uczestniczy w tym, co boskie, jedynie w porządku natury, przez miłość i poznanie, ale dostępuje ontologicznej promocji w porządku hipostazy. Kresem tego uczestnictwa jest organiczna jedność istniejąca między wiernymi a Chrystusem w Jego Ciele Mistycznym, którym jest Kościół. Jeśli tak, to zbawienie, inicjowane podczas chrztu świętego, nie polega jedynie na odnowieniu tego, co było właściwe drugiemu poziomowi obdarowania, ale na pewnej wartości dodanej. Ta ostatnia nie jest wprawdzie prostym przeniesieniem najwyższego obdarowania właściwego Chrystusowi na wszystkich ochrzczonych — takie ujęcie sprzeciwiałoby się w sposób oczywisty prawdzie o jednorazowości i wyjątkowości unii hipostatycznej, jest jednak pewnego rodzaju uczestnictwem w tajemnicy hipostatycznego zjednoczenia. W koncepcji Scheebena unia hipostatyczna nie jest strukturą umożliwiającą zbawienie, ale strukturą zbawczą sama w sobie. To właśnie od niej wzorczo pochodzi nowy człowiek i w niej się on „wyjaśnia”. Podsumowując: Obdarowanie, które Kajetan identyfikuje z poziomem trzecim, nie wydarza się według Scheebena jedynie po to, by umożliwić powrót do poziomu drugiego, ale stanowi jakość, która ma się urzeczywistnić powszechnie, nawet jeśli w pomniejszeniu w stosunku do tego, co miało miejsce w Chrystusie. W ujęciu Scheebena wcielenie wyznacza i określa nowy, uniwersalny porządek udzielania się Bogu stworzeniu i zarazem — co kluczowe dla warstwy antropologicznej — uczestnictwa istot rozumnych w tym, co boskie. Miano Drugiego Adama, którym Pismo Święte oraz Tradycja określają Chrystusa, uzyskuje tu inne znaczenie, niż miało u św. Tomasza: Chrystus jako Drugi Adam właśnie w swoim specyficznym połączeniu tego, co boskie, z tym, co ludzkie, przynosi zupełnie nową jakość antropologiczną, stając tym samym na początku nowego porządku, nieposiadającego w historii żadnych antecedenencji.

Odniesienie do idei potrójnego udzielania się Boga człowiekowi ukazuje wyraźne różnice istniejące między koncepcją soteriologiczną św. Tomasza i Scheebena. Człowiek w ujęciu Scheebena uczestniczy w rzeczywistości boskiej nie tylko w porządku natury i w „zwykłym” porządku łaski, ale w pewnym sensie także w porządku hipostatycznym. Dlatego też może on nosić miano nowego

stworzenia. Odpowiednio do tego także Chrystus jest w ujęciu Scheebena Nowym Adamem w sensie szerszym, niż zostaje to ujęte przez św. Tomasza.

4. KRYTYKA KONCEPCJI SCHEEBENA

Koncepcja Scheebena, choć nigdy nie została poddana zasadniczej krytyce bądź też oficjalnie zakwestionowana przez Magisterium Kościoła, nie stała się częścią nurtu klasycznej teologii. Pozostałą część artykułu chcielibyśmy poświęcić jej krytycznemu rozpatrzeniu.

Sednem Scheebenowskiego ujęcia wzorczego oddziaływania człowieczeństwa Chrystusa jest jego koncepcja charakteru sakramentalnego. Stąd też naszą krytykę chcemy odnieść przede wszystkim właśnie do koncepcji charakteru, w pierw w jego ujęciu podstawowym, następnie do filozoficznych i teologicznych implikacji tego ujęcia.

Teologia charakteru sakramentalnego należy do tych fragmentów dogmatyki katolickiej, które zostały zdefiniowane przez Tradycję i Magisterium Kościoła w znacznym stopniu ogólności. Refleksja patrystyczna, z wyjątkiem św. Augustyna, w niewielkim zakresie podejmowała to zagadnienie. W teologii scholastycznej pojawiło się kilka podstawowych prób wyjaśnienia tego, czym charakter sakramentalny miałby być: Albert Wielki oraz Bonawentura upatrywali w nim dyspozycję (*habitus*) do przyjęcia łaski uświęcającej, św. Tomasz widział w charakterze duchową zdolność (*spiritualis potentia*) ukierunkowaną na Boży kult, późniejsi teologowie — Piotr Olivi, Duns Szkot, Durand z Saint-Pourçain — ujmowali charakter jako relację (*spiritualis habitudo, relatio*) zewnętrznej przynależności do Chrystusa⁴². Żadne z tych ujęć nie stało się *opinio communis*. Wynikiem takiego stanu rzeczy były powściągliwe sformułowania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła. Dekret papieża Eugeniusza IV do Armeńczyków z 1439 roku, a następnie *Dekret o sakramentach* Soboru Trydenckiego definiują charakter sakramentalny w prawie identyczny, następujący sposób: „Gdyby ktoś mówił, że trzy sakramenty, czyli chrzest, bierzmowanie i święcenia nie wyciskają w duszy znamienia, to znaczy jakiegoś duchowego i nieusuwalnego znaku,

⁴²Z obszernej bibliografii poświęconej charakterowi sakramentalnemu wymieńmy cztery najobszerniejsze pozycje monograficzne: F. BROMMER, *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (Forschungen zur Christliche Literatur- und Dogmengeschichte, 8, Heft 2), Paderborn 1908; G.J. CONNOLLY, *Sacramental Character in Five Famous Medievals. A Study of the Teaching of Peter Lombard, Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Rom: Angelicum, 1963; J. GALOT, *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (Museum Lessianum: Section théologique, 52), Paris: Desclée de Brouwer, 1956; Ö. LAAKE, *Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung*, München: G.J. Manz Verlag, 1903.

wskutek czego nie mogą być powtarzane — niech będzie wyklęty⁴³. Wydaje się, że w zgodzie z tym, jako zdefiniowane dogmatycznie można uznać następujące tezy:

- 1) charakter zostaje udzielony przez trzy sakramenty: chrztu, bierzmowania oraz święceń kapłańskich;
- 2) charakter jest znakiem duchowym i nieusuwalnym, w tym sensie także niepowtarzalnym;
- 3) podmiotem, nośnikiem charakteru jest dusza⁴⁴.

Nie sądzimy, aby koncepcja Scheebena mogła być uznana za sprzeczną z powyższym nauczaniem Magisterium, szczególnie jeśli weźmiemy pod uwagę jego ogólny charakter. Także według Scheebena charakter sakramentalny zostaje udzielony przez trzy sakramenty, jest rzeczywistością duchową i nieusuwalną, jego podmiotem jest dusza. W aspekcie celowości Scheeben zgadza się z nauczaniem Magisterium w tym, że charakter włącza nas w Kościół oraz przeznaczają do kultu, dając udział w kapłańskiej misji Chrystusa.

Powyzsza zgodność pomiędzy Magisterium a koncepcją Scheebena odnosi się jednak do istoty charakteru sakramentalnego. Wydaje się, że rzeczywiste problemy może ona implikować w odniesieniu do konsekwencji ujęcia podstawowego. Szczególnie może tu chodzić o problematyczność uczestnictwa wiernych w unii hipostaticznej oraz o antropologiczne implikacje włączenia wiernych w Chrystusa, które to włączenie miałyby się dokonywać nie tylko w porządku

⁴³ Sobór Trydencki, *Dekret o sakramentach. Kanony o sakramentach*, kan. 9 (*Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, Kraków: WAM, 2004, s. 359).

⁴⁴ L. FARINE, *Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1904, s. 1. Jak się powszechnie uważa, te bardzo powściągliwe wypowiedzi UNK nie miały na celu opowiedzenia się za którymś z zaproponowanych wcześniej scholastycznych rozwiązań, lecz raczej chciano potwierdzić sedno dotychczasowej praktyki sakramentalnej wobec krytyki, która następowała ze strony reformacji. Jeśli chodzi o autentyczne nauczanie Kościoła, w *Katechizmie Kościoła Katolickiego* znajdujemy następujący akapit odnoszący się do charakteru sakramentalnego: „Trzy sakramenty: chrzest, bierzmowanie i sakrament święceń kapłańskich, oprócz tego, że udzielają łaski, wyciskają charakter sakramentalny (czyli »pieczęć«), przez który chrześcijanin uczestniczy w kapłaństwie Chrystusa i należy do Kościoła, odpowiednio do swego stanu i pełnionych funkcji. To upodobnienie do Chrystusa i Kościoła, urzeczywistniane przez Ducha Świętego, jest nieusuwalne; pozostaje ono w chrześcijaninie na zawsze jako pozytywna dyspozycja do przyjęcia łaski, jako obietnica i zapewnienie opieki Bożej oraz powołanie do kultu Bożego i służby Kościołowi. Sakramenty te nie mogą więc nigdy być powtórzone” (KKK 1121). Ujęcie zawarte w KKK poszerza definicję trydencką o aspekt celowościowy. Rzuca się jednak w oczy, że w jego ramach wymienione zostają wszystkie historyczne interpretacje celowości charakteru: dyspozycja do przyjęcia łaski, zdolność kultyczną oraz zasada jedności z Kościołem. Także i w tym wypadku mamy więc do czynienia raczej z ukazaniem całego spektrum dotychczasowych rozwiązań, nie zaś z próbą opowiedzenia się za jednym z nich.

natury, ale i w porządku hipostazy. Przedstawmy skrótkowo obydwie wątpliwości, a następnie zastanówmy się, do jakiego stopnia podważają one poprawność modelu zaproponowanego przez Scheebena oraz czy ewentualne trudności mają charakter nieusuwalny.

Teologiczna problematyczność uczestnictwa wiernych w unii hipostatycznej powstaje w kontekście podwójnego założenia, jakie klasyczna teologia czyni wobec tajemnicy unii hipostatycznej. Przedstawiciele klasycznej teologii twierdzą po pierwsze, że jakkolwiek unia hipostatyczna daje się pojąć jako stworzona relacja, mająca swój początek w czasie, to jednak musi się ona opierać na pewnym substancjalnym fundamencie (*fundamentum relationis*)⁴⁵. Po drugie, według klasycznej teologii wykluczone jest jakiegokolwiek stworzone pośrednictwo między osobą Logosu a ludzką naturą Chrystusa, czy to w formie dodatkowej substancji, czy to dodatkowego akcydensu⁴⁶. Wskutek tego, jeśli fundamentem unii ma być coś substancjalnego, a tym czymś nie może być stworzona, ludzka natura Chrystusa, musi tym być druga osoba Trójcy Świętej, odwieczny Logos⁴⁷. Oto implikacje podwójnego założenia, które klasyczna teologia czyni w odniesieniu do unii hipostatycznej⁴⁸.

⁴⁵ Założenie to wspiera się na uczynionym przez Kajetana rozróżnieniu unii rozumianej jako relacja i unii rozumianej jako połączenie: „Unio enim pro relatione est in genere relationis, et est ens reale creatum [...]. Unio autem pro coniunctione naturae humanae in persona divina, cum consistat in unitate quae est inter naturam humanam et personam Filii Dei, est in genere seu ordine substantiae” (KAJETAN, *In Tertiam Partem*, q. 2, art. 7; ed. Leonina, t. XI, s. 41a).

⁴⁶ Zob. TOMASZ, *In III librum Sententiarum*, d. 13, q. 3, a. 1, solutio.

⁴⁷ „Gratia enim unius esse personale quod gratis divinitus datur humanae naturae in persona Verbi: quod quidem est terminus assumptionis” — TOMASZ z AKWINU, *STb*, III, q. 6, art. 6, corpus (ed. Leonina, t. XI, s. 104a).

⁴⁸ Uszczegółowieniem stanowiska św. Tomasza były dwie podstawowe interpretacje unii hipostatycznej powstałe w obrębie szkoły tomistycznej. Pierwszą z nich była pochodząca od Kajetana teoria substytucji subsystemy. Zakładała ona, że ludzka natura Chrystusa, nie posiadając ostatecznego dopełnienia (*terminus ultimus*), nie posiadała też własnej subsystemy (względnie nie istniała w modusie subsystemy: *modus subsistendi*) i otrzymała ją dopiero w Logosie. Stąd też to subsystema Logosu jest fundamentem unii rozumianej jako zjednoczenie. Druga interpretacja, pochodząca od Capreolusa, opierała się na przekonaniu, że ludzka natura Chrystusa została zaktualizowana boskim *esse* (motyw „ekstazy *esse*”). W tym wypadku to właśnie ono miałoby stanowić fundament unii. Pomimo istniejących różnic powyższe rozwiązanie łączy przekonanie o tym, że fundamentem unii nie może być coś stworzonego, ale niestworzonego: subsystema względnie egzystencja Logosu. Teorie Kajetana i Capreolusa, choć nie byłyby jedynymi (por. szkotyistyczna koncepcja „czystej unii”), stanowiły dominantę teologii katolickiej i zostały zakwestionowane dopiero na przełomie XIX i XX, m.in. w teorii zaproponowanej przez Maurice’a de la Taille’a (koncepcja *l’actuation créée par Acte increé*). Więcej na ten temat: O. SCHWEIZER, *Person und hypostatistische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1957, s. 5–53; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München: Max Hueber Verlag, 1968; M. NIEDEN, *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*, Leiden — New York — Köln: Brill, 1997.

Czy powyższe implikacje, przyjmowane przez samego Scheebena⁴⁹, stwarzają problem w kontekście jego ujęcia, według którego charakter sakramentalny jest uczestnictwem w unii hipostatycznej? Wydaje się, że tak. Jeśli bowiem uczestnictwo to ma być czymś rzeczywistym, musi się odnieść do samego fundamentu unii. Fundamentem tym zaś — jak widzieliśmy — nie może być nic stworzonego, ale musi być rzeczywistość niestworzona: druga osoba Trójcy Świętej. Czy takie uczestnictwo jest jednak w ogóle wyobrażalne? Czy nie musiałaby oznaczać zdywinizowania człowieka w sensie, który stoi w sprzeczności z Tradycją oraz fundamentalnymi prawdami wiary? Czymś, co *nolens volens* potwierdza powyższe wątpliwości, jest naszym zdaniem Scheebenowska idea podwójnej świętości, która miałaby przysługiwać wiernym włączonym w Chrystusa. Jak pamiętamy, Scheeben przyjmuje istnienie świętości łaski, polegającej na wyniesieniu (*Promotion*) w porządku natury, oraz świętości charakteru, polegającej na wyniesieniu w porządku hipostazy. Tę drugą rozumie w analogii do substancjalnej świętości Chrystusa, polegającej formalnie na hipostatycznym zjednoczeniu z osobą Logosu⁵⁰. Czy ujęcie takie nie implikowałoby jednak dywinizacji osób włączanych sakramentalnie w Chrystusa? Scheeben nie nazywa wpraw-

⁴⁹W zgodzie z klasycznymi założeniami Scheeben pisze, że jeśli unia Logosu z człowieczeństwem Chrystusa ma być czymś substancjalnym, podstawa tej unii musi leżeć „eben in dem formalen Prinzip des durch die Union konstituierenden Ganzen, nicht außer ihm oder zwischen ihm und seinem Substrate” (M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, Erster Halbband, Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/1, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954, nr 424). Wspomniane w powyższym zdaniu formalne principium to oczywiście boski Logos, który „der Menschheit sein eigenes persönliches Sein mitteile oder zum formalen Prinzip ihrer substantiellen Vollendung werde” (tamże, nr 426). Scheeben zwraca się jednoznacznie przeciwko teoriom zakładającym pewnego rodzaju pośrednictwo między Logosem a człowieczeństwem Chrystusa (*Vermittlungstheorien*), zarzucając tym teoriom osłabianie jedności unii: „Alle Vermittlungstheorien, indem sie die Union durch ein Zusammenheften oder Verflechten der beiden Glieder begründen wollen, [schwächen] die Innigkeit derselben [ab] und so namentlich nicht jene volle Gemeinschaft des Seins herausbringen, welche der hl. Thomas betont” (tamże).

Dodajmy, że Scheeben zdaje się przyjmować interpretację struktury unii hipostatycznej zaproponowaną przez Capreolusa, uważając ją za prawowierną wykładnię nauki Tomasza. Według Scheebena istnieje mianowicie wielu teologów, który przy wyjaśnianiu tajemnicy unii twierdzą: „[...] die Menschheit nehme an dem »persönlichen Sein des Logos« teil, insofern nämlich, als sie in ihm und durch ihn eine menschliche Person bilde und so in ihm und durch ihn, und nicht in sich und durch sich selbst, subsistiere; nicht aber nehme sie [die Menschheit] auch an dem persönlichen Sein des Logos teil, als man darunter die göttliche Existenz (= ὑπαρξις, *Dasein*) des Logos verstehe, weil sie als etwas wahrhaft Wirkliches wesentlich in sich und durch sich da sei und folglich zwar mit ihrem Dasein in der Person des Logos existieren und ihm angehören könne, aber nicht in und durch deren Existenz existieren könne. Nach dem hl. Thomas und seiner Schule muß man aber auch das letztere sagen, weil die Existenz des Menschen Christus, die ohne Zweifel die göttliche Existenz seiner Person ist, zugleich die Existenz seiner Menschheit ist und letztere ebensowenig eine eigene Existenz wie eine eigene Subsistenz hat, sondern beides im Logos erlangt und besitzt” (tamże, nr 427).

⁵⁰Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 461.

dzie świętości charakteru sakramentalnego świętością substancjalną. Jeśli jednak świętość charakteru miałyby się istotnie różnić od świętości łaski uświęcającej — a taka jest podstawowa intuicja Scheebena — nie mogłaby ona należeć, tak jak ta ostatnia, do porządku przypadłości, ale być właśnie czymś substancjalnym. To zaś oznaczałoby ni mniej, ni więcej, tylko dywinizację człowieka w sensie zaprzeczającym zasadniczemu rozróżnieniu stworzenia od Stwórcy⁵¹. Przyjęcie istnienia specyficznej świętości związanej z charakterem sakramentalnym wydaje się w ten sposób jasno unaoczniać problematyczność założeń poczynionych przez Scheebena: przede wszystkim idei wzorczości Chrystusa odniesionej do samej unii hipostatycznej.

Zanim odniesiemy się do tego, czy przedstawione powyżej trudności mają charakter ostateczny, czy też mogą być w pewnym stopniu przezwyciężone, przedstawmy drugi z poziomów krytyki. Odnosi się on do filozoficznych implikacji ujęcia charakteru sakramentalnego.

W jednym z centralnych miejsc swego wywodu Scheeben pisze, że wskutek włączenia w osobę Chrystusa „osoby ludzkie” mogą „stać się Jej [osoby Chrystusa] własnością, która tak je obejmuje i przenika, że bardziej przynależą do Niej niż do samych siebie. Mogą zatem tworzyć z Nią jedną osobę w sposób analogiczny, jak nie posiadające swej ludzkiej osobowości człowieczeństwo Chrystusowe”⁵². Przytoczone zdania wydają się dobrze ukazywać zarówno podstawową intuicję ujęcia Scheebena, jak i tego ujęcia problematyczność. Ta ostatnia wynika z zasadniczo innej sytuacji ontologicznej, w której znajduje się z jednej strony ludzka natura Chrystusa przyjęta do jedności z Osobą Logosu, z drugiej zaś wierni, którzy mieliby w tej jedności poprzez charakter sakramentalny uczestniczyć. Otóż w pierwszym wypadku chodzi o zidywidualizowaną naturę, która nigdy nie stała się osobą i odpowiednio do tego ma się wobec Logosu jak „coś” wobec „kogoś” (w klasycznym ujęciu: *aliud et alius*). W drugim wypadku nie chodzi o apersonalne natury, ale o już ukonstytowane osoby, mające się wobec Logosu jak „ktoś” wobec „kogoś” (w klasycznym ujęciu: *alius et alius*). W odniesieniu do tej zasadniczej odmienności powstaje pytanie, czy uczestnictwo wiernych w specyficznej jedności, która w przypadku Chrystusa implikowała nieistnienie osoby ludzkiej, jest do pogodzenia z ich osobowym bytem? Czy nie jest tak, że charakter sakramentalny — o ile zostaje pomyślany jako rzeczywiste

⁵¹ Pomijając implikacje o charakterze panteistycznym, powyższe ujęcie mogłoby być trudne do uzgodnienia z *Dekretem u usprawiedliwieniu* Soboru Trydenckiego, mówiącym, że jedyną przyczyną formalną usprawiedliwienia grzeszników jest „sprawiedliwość Boża, nie ta, przez którą On sam jest sprawiedliwy, ale ta, którą nas czyni sprawiedliwymi” (Sobór Trydencki, *Dekret o usprawiedliwieniu*, rozdz. 7, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. IV, s. 297).

⁵² M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 298.

uczestnictwo wiernych w unii hipostatycznej — prowadzi w swych skutkach do zaprzeczenia ich istnienia jako kompletnych osób?

Zasadność tej wątpliwości staje się jeszcze bardziej wyrazista wobec uświadomienia sobie fundamentalnych założeń, jakie klasyczna tradycja czyni w odniesieniu do pojęcia osoby. Jak wiadomo, pojęcie to opiera się na idei substancjalności. Po to, by jakiś byt mógł uchodzić za substancję, musi spełniać trzy warunki. Pierwszym warunkiem jest jego wewnętrzna samodzielność bytowa, inaczej mówiąc subsystencja, o ile pod tym pojęciem rozumie się nie jakiegokolwiek istnienie, ale określony sposób istnienia, mianowicie istnienie samodzielne: *esse per se*. Drugim warunkiem, by jakiś byt mógł uchodzić za substancję i w konsekwencji tworzyć osobę, jest jego zewnętrzna niezależność bytowa, niezależność wobec innych substancji: Byt może uchodzić za substancję, o ile istnieje w oddzieleniu od innych bytów (*separatim ab aliis*), tzn. kiedy z żadnym innym bytem nie jest zjednoczony substancjalnie. W tym sensie musi mieć pewne *esse distinctum*, będące wyróżnionym, oddzielonym byciem. Wreszcie po trzecie, w odniesieniu do tego, co dynamiczne, by jakiś byt uchodził za substancję, musi być podmiotem swoich czynów (*actiones sunt suppositorum*).

Czy w zakresie swoich ontologicznych implikacji koncepcja Scheebena sprzeciwia się tym warunkom? Wydaje się, że tak. Jak widzieliśmy, Scheeben w sposób bardzo radykalny pojmuje zarówno samo włączenie wiernych w Chrystusa, jak i wynikające z tego konsekwencje, w wymiarze i statycznym, i dynamicznym. Według Scheebena wierni zostają w osobę Chrystusa włączeni do tego stopnia, że staje się On ich „hipostazą, nosicielem i posiadaczem (*Hypostase, Träger und Inhaber*)”⁵³, zaś sam akt inkorporacji daje się pojąć jako „ustanowienie organicznej ciągłości” („Herstellung einer organischen Kontinuität”)⁵⁴ między wiernymi a Chrystusem. Równie konsekwentnie pojmuje Scheeben oddziaływanie charakteru w aspekcie dynamicznego uczestnictwa wiernych w ofierze Chrystusa: na podstawie naszej jedności z Chrystusem „stany, cierpienia i czynności Chrystusowe są również stanami, cierpieniami i czynnościami naszymi [...] a jak Chrystus jako nasza Głowa w nas cierpi, a my cierpimy i działamy w nim jako naszej Głowie, tak samo musi On w nas działać i żyć”⁵⁵. Jeśli jednak w istocie wierni są włączeni w Chrystusa do tego stopnia, że należą bardziej do Niego niż do siebie, to zasadnym jest pytanie o to, czy można tu jeszcze mówić o istnieniu samodzielnym i niezależnym: *per se* i *separatim*. Jeśli Chrystus wskutek włączenia wiernych w swoją osobę żyje w nich i cierpi, jeśli cierpienia wiernych są Jego własnymi cierpieniami na mocy swoistej *communicatio idiomatum*, to czy nie jesteśmy o krok o stwierdzenia, że wskutek chrztu świętego wierni przestają być

⁵³Tamże, s. 296.

⁵⁴M.J. SCHEEBEN, *Erlösungslehre*, nr 1333.

⁵⁵M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 299.

osobami także w aspekcie bycia podmiotami swoich czynów? Oto są antropologiczne implikacje ujęcia Scheebena, trudne — jak się wydaje — do pogodzenia z założeniami, jakie klasyczna filozofia czyni w odniesieniu do pojęcia osoby⁵⁶.

Przedstawiliśmy pokrótce dwa krytyczne momenty odnoszące się do zaproponowanej przez Scheebena koncepcji. Czy autor zdawał sobie sprawę z trudności, jakie może ona implikować? Wiele wskazuje na to, że tak: Najbardziej wątpliwe części wywodów zostały przez Scheebena opatrzone sformułowaniami mającymi w zamierzeniu chronić przez zbyt skrajnym, względnie jednoznacznym, ich potraktowaniem (wiele razy pisze więc Scheeben „jak gdyby”, „quasi”, „w pewnym stopniu” itp.). W poszczególnych momentach autor zastrzega się wprost, że nie należy przyjmować konkluzji najbardziej skrajnych (np. w przypadku włączenia wiernych w Chrystusa Scheeben pisze, że jakkolwiek wierni należą do Chrystusa bardziej niż do samych siebie, to jednak nie tracą swojej samoistności i osobowości)⁵⁷. Przy tym wszystkim uderza jednak brak dokładniejszego określenia ostatecznych implikacji założeń, które zostały przez autora przyjęte: nie wiemy dokładniej, czym w kategoriach klasycznej metafizyki miałyby być charakter sakramentalny rozumiany jako refleks zjednoczenia hipostatycznego oraz jakie skutki miałyby on powodować w odniesieniu do samoistności osób przyjmujących chrzest. Brakuje także wywodów, które ukazywałyby, w jaki sposób poszczególne konkluzje można by uzgodnić z fundamentalnymi prawdami wiary. Przywołane powyżej zastrzeżenia wskazują wprawdzie, że Scheeben miał świadomość, iż proponowane przez niego tezy są ryzykowne i nie usuwają wielu istotnych trudności, chociażby tych, które zostały przytoczone powyżej. Wszystko to prowadzi do konstatacji, że idea teologiczna stanowiąca rdzeń koncepcji Scheebena — a ideą tą jest wzorczość Chrystusa odniesiona bezpośrednio do unii hipostatycznej — nie jest z dogmatycznego i filozoficznego punktu widzenia możliwa do przyjęcia.

5. KONCEPCJA SCHEEBENA — KIERUNEK PRZEZWYCIĘŻENIA TRUDNOŚCI

W ostatniej części artykułu chcielibyśmy rozważyć możliwość pewnego rodzaju sanacji koncepcji Scheebena. Możliwość takiej sanacji opiera się na naszym przekonaniu, że zarówno teologiczne, jak i filozoficzne problemy implikowane przez ujęcie Scheebena mogą zostać przynajmniej częściowo przezwyciężone w przypadku przyjęcia koncepcji unii hipostatycznej innej od tych, które zostały przytoczone, a których sednem było przekonanie, że fundamentem unii może

⁵⁶ Wątpliwości te dają się oczywiście ujrzyć także w teologicznej perspektywie w takiej mierze, w jakiej tradycja chrześcijańska rozumie osobowe istnienie jako pochodzący od Boga dar.

⁵⁷ Zob. M.J. SCHEEBEN, *Tajemnice chrześcijaństwa*, s. 297.

być coś niestworzonego i substancjalnego zarazem. Chcielibyśmy się zwrócić ku modelowi unii hipostatycznej zaproponowanemu w wiekach XVI i XVII w obrębie później scholastyki hiszpańskiej (Suarez, Vázquez, częściowo karmelitańska szkoła z Salamanki), podjętemu następnie w XX wieku i po części zmodyfikowanemu przez belgijskiego benedyktyna Hermana Diepena⁵⁸. Zobaczmy, czy zastosowanie tego modelu jest w stanie usunąć przynajmniej niektóre z krytycznych momentów koncepcji Scheebena.

Podstawowe założenia powyższego modelu dają się ująć w następujących tezach⁵⁹:

1. W każdym bycie prócz substancji i przypadłości można wyróżnić trzeci element bytowy, a mianowicie modus istnienia (*modus existentiae*). Modus ten decyduje o tym, w jaki sposób dany byt istnieje⁶⁰.
2. Modus istnienia występuje w dwóch zasadniczych formach: w formie modusu subsystencji (*modus subsistentiae*) i modusu przypadłości (*modus adhaerentiae*). Byty, które zostają określone pierwszym z nich, istnieją jako substancje, natomiast te, które zostają określone drugim modusem, istnieją jako przypadłości.

⁵⁸Zaproponowany przez hiszpańskich scholastyków model nawiązuje w pewnej mierze do Kajetanowej interpretacji unii hipostatycznej, kładąc podobnie jak Kajetan szczególny nacisk na specyfikę modusu, w którym miałyby istnieć ludzka natura Chrystusa. Co do Diepena, to modyfikuje on wprawdzie pewne aspekty teorii teologów z Salamanki, zachowuje jednak centralne dla nich pojęcie *novus modus unionis* i rozumie powstałą w Chrystusie jedność w kluczu „jedności przez integrację” (*unité par l'intégration*), co w pewnej mierze odpowiada intencjom Suareza i Vázqueza.

⁵⁹Jako że niniejszy model nie jest właściwym przedmiotem artykułu, zostanie on przedstawiony jedynie w podstawowych założeniach. Jeśli chodzi o jego szerszą prezentację, por. J.I. ALCORTA, *La teoria de los modos en Suarez*, Madrid: Instituto „Luis Vives” de Filosofía, 1949; PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 94–156 (Die Gott-menschliche Einigung nach Franz Suárez), s. 158–173 (Die Lehre von der hypostatischen Union bei einigen Theologen nach Suarez. Gabriel Vazquez). Diepen przedstawił swoją koncepcję przede wszystkim w następującej monografii oraz dwóch artykułach: H.M. Diepen, *La théologie de l'Emmanuel: Les lignes maitresses d'une Christologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960; tenże, *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, cz. 1 i 2, „Revue Thomiste” 50 (1950), s. 82–118, s. 290–329.

⁶⁰Co do bytowości modusu, to według Suareza modus odróżnia się od substancji, którą określa, nie poprzez *distinctio realis*, lecz poprzez *distinctio modalis*, jako że różnica realna może występować jedynie pomiędzy dwiema rzeczami (*res*) (por. Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 130n). Według Vázqueza chodzi w tym wypadku o różnicę realną, ale specyficznego rodzaju, występującą jedynie między *res* a *modus* (por. tamże, s. 160n). Obydwaj teolodzy zgadzają się co do tego, że całe bycie modusu polega na określaniu danej rzeczy w aspekcie formy jej egzystencji. Wzięty sam w sobie modus nie jest rzeczywistością ontologiczną natury pozytywnej.

3. W przypadku ludzkiej natury Chrystusa nie mamy do czynienia z żadnym z tych modusów, ale z modusem stanowiącym ontologiczne *novum*, a mianowicie z nowym modusem unii (*novus modus unionis*), który może być też określony mianem modusu inegzystencji (*modus inexistentialis*)⁶¹.
4. Wskutek tego, że ludzka natura Chrystusa została określona modusem unii, nie istnieje ona ani jako samodzielna substancja (*esse per se; subsistere*), ani jako przypadłość (*esse per alio; adhaerere*), lecz jako „inegzystencja” (*esse in alio, tamquam in supposito, licet non tamquam in subiecto; inexistere*)⁶². Ludzka natura Chrystusa zachowuje tym samym swoje skończone istnienie, które zostaje jednak wintegrowane w istnienie Logosu⁶³.
5. W zgodzie z powyższym jedność unii hipostatycznej nie pochodzi z substytuowania skończonej subsystencji przez nieskończoną subsystencję Logosu (Kajetan), ani też z ekstazy boskiego *esse* (Capreolus), ale z wintegrowania ludzkiej natury Chrystusa w osobę Logosu (*unité par l'intégration*), która to integracja wynika właśnie z modusu unii (inegzystencji) właściwego ludzkiej naturze Chrystusa.
6. Modus unii (*modus unionis, modus inexistentialis*), będąc sam w sobie czymś stworzonym, jest właściwym fundamentem unii hipostatycznym i oparciem dla unii rozumianej jako relacja⁶⁴.

Według przytoczonego powyżej ujęcia ludzka natura Chrystusa zostaje zjednoczona z Logosem dzięki nowemu modusowi istnienia, zwanym modusem inegzystencji. Określona nim, ludzka natura Chrystusa istnieje w Logosie jako niesamodzielna substancja wintegrowana w substancję Logosu. Czy przyjęcie takiego ujęcia unii hipostatycznej może sprawić, że wątpliwości wysuwane wobec koncepcji Scheebena zostaną odsunięte?

⁶¹ „[...] sic ergo in hoc mysterio, cum unitur humanitas Verbo, fit in ea aliquis modus unionis, seu inexistentialis in Verbo” — SUAREZ, *Summa theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione*, disputatio 8, sectio 3, nr 8 (FRANCISCI SUAREZ e societate Jesu Opera omnia, editio nova, t. XVII, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, s. 348; cyt. za: PH. KAISER, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 130).

⁶² VÁSQUEZ, *Commentarium ac Disputationem in Tertiam partem S. Thomae*, disp. 18, cap. 3, t. 1, Compluti: apud Andream Sanchez de Ezpeleta, 1609, s. 230 (cyt. za: Ph. Kaiser, *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, s. 163).

⁶³ Jedną z ważnych różnic pomiędzy omawianą teorią a teorią Kajetana jest to, że według tego ostatniego w przypadku ludzkiej natury Chrystusa mieliśmy do czynienia nie z in-egzystencją (*in-existentia*), jak tego chcą Suarez i Vásquez, ale z in-subsystencją (*in-subsistentia*).

⁶⁴ „Non Verbum, non humanitas, sed unionis modus est incarnationis terminus formalis” — SUAREZ, *Summa theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione*, disputatio 8, sectio 3, nr 13 (ed. Vivès, s. 350).

Wydaje się, że w pewnej mierze tak. Charakter sakramentalny może być bowiem w tym wypadku pojęty nie jako uczestnictwo w rzeczywistości niestworzonej, tj. w boskiej osobie Logosu, lecz w stworzonym modusie istnienia, nazywanym modusem unii. Ponadto, o ile partycypacja ze swej natury oznacza ograniczony udział w doskonałości źródłowej, partycypacja w unii hipostatycznej nie musiałaby oznaczać zduplikowania tajemnicy Chrystusa, właściwej Mu unii hipostatycznej, którą w sposób konieczny należy uznać za coś jednokrotnego i w swej istocie ekskluzywnego. Wreszcie, co ogromnie ważne, modus unii wydaje się rzeczywistością, w której partycypacja — w przeciwieństwie do partycypacji w osobie Logosu — nie musi pociągać za sobą skutków prowadzących do zatarcia rozróżnienia między Stwórcą a stworzeniem.

W ten sposób, dzięki zastosowaniu modelu unii hipostatycznej, który znajdujemy źródłowo u Suareza i Vásqueza, najpoważniejsze problemy występujące na poziomie teologicznym mogłyby zostać w pewnym stopniu przezwyciężone.

Także w przypadku poziomu filozoficznego i występujących na nim trudności przyjęcie powyższego modelu wydaje się stwarzać szanse na ich częściowe przekroczenie. Otóż w tym wypadku charakter sakramentalny mógłby być uznany za rzeczywistość, która modyfikuje naturalny sposób istnienia wiernych (modus inegzystencji zamiast modusu subsystemencji) i ustanawia w ten sposób organiczną jedność wiernych z Chrystusem. Przynależność wiernych do Chrystusa nie przebiegałaby w tym wypadku w linii zjednoczenia substancjalnego (do czego prowadziły lub mogły prowadzić założenia Scheebena), lecz w linii integracji, wskutek której zachowywaliby oni swoje stworzone *esse* i pewnego rodzaju samodzielność bytową. Jednocześnie jednak owa inegzystencja, bycie w Chrystusie, umożliwiałyby i wyrażała tę rzeczywistość, którą metaforycznie nazywamy wszczepieniem w Chrystusa oraz bycie członkiem Jego Mistycznego Ciała. Umożliwiałyby także uznanie, że ostatecznym podmiotem tych naszych działań, które podejmujemy w imię Jezusa Chrystusa i Jego mocą, jest On sam. W ten sposób w sposób niezwykle dobitny udałoby się wyrazić biblijną prawdę o Chrystusie, który w swoich członkach żyje, cierpi i jest prześladowany.

Jesteśmy świadomi, że zarysowana powyżej droga nie rozwiązuje wszystkich trudności zawartych w koncepcji Scheebena oraz nie odpowiada na szereg ważnych pytań⁶⁵. Traktujemy ją jedynie jako ukazanie możliwego kierunku dla dalszych poszukiwań. Ewentualne wątpliwości co do zgodności powyższego ujęcia z klasyczną metafizyką są godne przemyślenia i nie powinny być lekceważone. Spośród tych wątpliwości jedna wydaje się nam na tyle zasadnicza, że

⁶⁵Pomijając ocenę *aplikacji* modelu teologicznego Suareza i Vásqueza do omawianego zagadnienia, osobną kwestią pozostaje zasadność samego tego modelu, opartego na ontologii modalistycznej. W naszej ocenie modalizm nigdy nie został definitywnie sfalsyfikowany, prawdą jest jednak, że wysunięto przeciwko niemu szereg istotnych zarzutów.

chcielibyśmy ją podnieść już teraz. Dotyczy ona modusu inegzystencji jako sposobu istnienia wiernych po chrzcie świętym. Bez wątpienia modus ten okazuje się ontologicznym *novum*, czymś poza klasyczną metafizyką, wykraczając poza właściwe jej pojęcie osoby. Nie wydaje się nam jednak, że fakt ten musi być traktowany jako coś dyskwalifikującego. A to z trzech powodów.

Po pierwsze, zauważmy, że teologia zachodnia, a przynajmniej jej najwybitniejsi przedstawiciele, miała wyraźną świadomość niewystarczalności tego instrumentarium, które odnajdywała w filozofii greckiej. To ostatnie nie było postrzegane w obrębie myślenia teologicznego jako struktura, która jest w stanie odzwierciedlić rzeczywistość bosko-ludzką w sposób adekwatny. Uchodziła ona raczej za coś, czym warto się posługiwać, nawet jeśli w sposób jedynie przybliżony wyraża misteria Bożego życia i działania⁶⁶. W tym sensie wydaje się nam, że kluczowe pojęcie inegzystencji nie neguje zasad i pojęć klasycznej metafizyki, ale po prostu je przekracza — tak jak w ogóle łaska przekracza naturę.

Po drugie, sprawiane przez charakter sakramentalny włączenie wiernych w Chrystusa i bycie od Niego zależnym nie jest ontologicznie tym samym co wejście w stan zależności od innego bytu stworzonego. W przypadku charakteru sakramentalnego chodzi o zależność, która rozgrywa się na innej płaszczyźnie bytowej: takiej, która istnieje wyłącznie w obrębie relacji Stworzenie — Stwórca. Dlatego właśnie istnienie w stanie zależności od Chrystusa nie będzie nigdy do utożsamienia ze stanem zależności od jakiegokolwiek bytu stworzonego zarówno w wymiarze struktury zjednoczenia, jak i jego skutków.

Po trzecie, zauważmy, że sama teologia ośmiela nas do ujrzenia w specyficznym sposobie istnienia człowieczeństwa Chrystusa zapowiedzi nowej, eschatologicznej egzystencji człowieka — innej niż ta, którą znamy⁶⁷. Prawdą jest, że włączenie człowieka w Chrystusa, jeśli zostanie pomyślane w przedstawiony sposób, może oznaczać utratę części jego samodzielności bytowej. Czy jednak faktycznie tak bardzo powinniśmy być przywiązani do antropologii zakładającej, że człowiek jest i musi pozostać bytem żyjącym ontologicznie w sobie i przez siebie? Czy odmianę tego stanu i przejścia do bycia, które jest istnieniem w Chrystusie i przez Chrystusa nie powinniśmy traktować raczej jako szansy, a nie zagrożenia?

⁶⁶Nie tylko w zagadnieniach trynitologicznych, ale także soteriologicznych św. Tomasz nieustannie podkreśla, że działania Boże nie dają się ująć w kategoriach klasycznej metafizyki: Kluczowa rzeczywistość łaski uświęcającej, choć wyrażana za pomocą greckiej *qualitas*, nie utożsamia się z nią, ale jest do niej jedynie w pewien sposób zbliżona (aliquid *habituale donum, donum gratiae qualitas quaedam est* — *Stb*, I-II, q. 110, a. 2 corpus). Podobne przykłady można by mnożyć.

⁶⁷Powiązanie kondycji eschatologicznej z kondycją Chrystusa znajduje swoją biblijną podstawę chociażby w innym tłumaczeniu słów św. Pawła, który pisze o Chrystusie jako o „ostatnim” bądź „eschatologicznym” Adamie (*eschatos Adam*) — por. P. Faucon, *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de Saint Thomas d'Aquin*, s. 548.

Według Scheebena dałoby się powiedzieć, że ludzka natura jeszcze nigdy nie istniała w tak wielkim rozkwicie i pełni, jak w połączeniu z Logosem. To przekonanie nie jest teologiczną ekstrawagancją. Także św. Tomasz twierdzi, że bycie w jedności z Logosem oznaczało dla człowieczeństwa Chrystusa nie stratę, lecz zysk. Dlaczego więc w odniesieniu do ogółu ochrzczonych mielibyśmy za wszelką cenę obstawać przy konieczności zachowania przez nich klasycznie rozumianej samodzielności bytowej, traktując ją jako coś absolutnego — jako coś, z czego w żadnym razie nie należy rezygnować?

Zauważmy w końcu, że powyższy tok myślenia — w którym podążamy za podstawową intuicją Scheebena — w sposób konsekwentny oddaje prawdę wyrażoną przez Sobór Watykański II, a następnie Jana Paweł II: „misterium człowieka wyjaśnia się prawdziwie jedynie w misterium Słowa Wcielonego”⁶⁸. Być może słowa te można odnieść nie tylko do odnowionej ludzkiej natury Chrystusa, jak tego chce klasyczna teologia, ale także do nowego, spełnionego sposobu istnienia tej natury, które to istnienie wydarzyło się w Chrystusie, we właściwym Mu zjednoczeniu tego, co boskie, z tym, co ludzkie. Nie jest wykluczone, że właśnie w tym zjednoczeniu został Kościołowi objawiony i obiecany największy dar przygotowany dla ludzi przez Boga.

Jednym z klasycznych motywów chrześcijańskiej teologii jest idea Chrystusa jako Drugiego Adama. Zgodnie z nią Chrystus kształtuje na swoje podobieństwo tych, którzy mają być zbawieni i tym samym staje się wzorem odnowionego człowieczeństwa. Autor analizuje to, w jaki sposób tę klasyczną ideę interpretują św. Tomasz z Akwinu oraz Scheeben.

Okazuje się, że obydwaj teologowie rozumieją wzorczość Chrystusa w zauważalnie odmienny sposób. O ile dla św. Tomasza podstawową rzeczywistością udzielaną wzorczo wiernym jest odnawiająca naturę łaska uświęcająca, Scheeben kładzie nacisk na charakter sakramentalny, rozumiejąc go jako partycypację w unii hipostatycznej. W konsekwencji tego założenia, wg św. Tomasza upodobnienie wiernych do Chrystusa dokonuje się porządku natury, podczas gdy dla Scheebena przede wszystkim w porządku hipostazy. Ta różnica prowadzi do innego ujęcia skutków dzieła zbawczego: w przypadku Scheebena przekraczają one istotnie poziom obdarowania pierwszych rodziców, podczas gdy dla św. Tomasza chodzi zasadniczo o powrót do tego, co rajskie.

W dalszej części artykułu Autor rozważa krytycznie koncepcję Scheebena, zarówno na płaszczyźnie teologicznej, jak i filozoficznej. Próbuje także ukazać drogę przezwyciężenia niektórych problemów implikowanych przez koncepcję

⁶⁸ Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, nr 22 (Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst łacińsko-polski*, Poznań 2008, s. 855).

Scheebena. W tym celu sięga do teologii późnej scholastyki hiszpańskiej, przede wszystkim do Suareza i Vásqueza.

BIBLIOGRAFIA

- D'ARGENLIEU B.T., *Note sur deux définitions médiévales du caractère sacramental*, „Revue Thomiste”, 33 (1928), s. 271–275.
- ARYSTOTELES, *Metafizyka*, II, tłum. K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 3, Warszawa: PWN, 1990.
- BOUËSSÉ H., *La causalité efficiente instrumentale et la causalité méritoire de la sainte humanité du Christ*, „Revue Thomiste”, 44 (1938), s. 256–298.
- BROMMER F., *Die Lehre vom sakramentalen Charakter in der Scholastik bis Thomas von Aquin inklusive* (= Forschungen zur Christliche Literatur- und Dogmengeschichte, 8, Heft 2), Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1908.
- CALLE J., *Cuerpo místico de Cristo y carácter bautismal: interpretación de la noción tomista del carácter a la luz de la ecclesiología*, „Miscellanea Comillas”, 27 (1957), s. 145–214.
- CONNOLLY G.J., *Sacramental Character in Five Famous Medieval. A Study of the Teaching of Peter Lombard, Alexander of Hales, St. Albert the Great, St. Bonaventure and St. Thomas Aquinas*, Rom: Angelicum, 1963.
- COUESNONGLE V. DE, *La causalité du maximum. L'utilisation par saint Thomas d'un passage d'Aristote*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 433–444.
- COUESNONGLE V. DE, *La causalité du maximum. Pourquoi Saint Thomas a-t-il mal cité Aristote?*, „Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques”, XXXVIII (1954), s. 658–680.
- DIEPEN H.M., *La théologie de l'Emmanuel: Les lignes maitresses d'une Christologie*, Paris: Desclée de Brouwer, 1960.
- DIEPEN H.M., *La critique du baslisme selon saint Thomas d'Aquin*, cz. 1 i 2, „Revue Thomiste”, 50 (1950), s. 82–118, s. 290–329.
- DIEPEN H.M., *Les implications métaphysiques de mystère de l'Incarnation*, „Revue Thomiste”, 54 (1954), s. 257–266.
- DIEPEN H.M., *L'unique Seigneur Jésus-Christ. Bilan d'une étude christologique*, „Revue Thomiste”, 53 (1953), s. 28–80.
- ÉMERY G., *La Trinité créatrice*, Paris: Vrin, 1995.
- FARINE L., *Der sakramentale Charakter. Eine dogmatische Studie*, Freiburg im Breisgau: Herder Verlag, 1904.
- FAUCON P., *Aspects néoplatoniciens de la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Lille: Atelier de Reproduction des Thèses, Université Lille III, 1975.

- GALOT J., *La nature du caractère sacramentel. Étude de théologie médiévale* (Museum Lesianum: Section théologique, 52), Paris: Desclée de Brouwer, 1956.
- KAISER PH., *Die Gott-menschliche Einigung in Christus als Problem der spekulativen Theologie seit der Scholastik*, München: Max Hueber Verlag, 1968.
- KAJETAN, *In Tertiam Partem (SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTORIS ANGELICI Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903).*
- LAAKE O., *Über den sakramentalen Charakter. Eine historisch-dogmatische Abhandlung*, München: G.J. Manz Verlag, 1903.
- MARSCHLER T., *Auferstehung und Himmelfahrt Christi in der scholastischen Theologie bis zu Thomas von Aquin*, t. 1–2, Münster: Aschendorff, 2003.
- NARCISSE G., *La causalité des mystères du Christ selon saint Thomas d'Aquin*, Fribourg: Librairie de l'Université, 1989.
- NIEDEN M., *Organum Deitatis. Die Christologie des Thomas de Vio Cajetan*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1997.
- ROSZKOWSKI M., *Ofiara Chrystusa – zadośćuczynienie, okup czy uwielbienie? Scheebenowska koncepcja ofiary latreutycznej Chrystusa*, „Przegląd Tomistyczny”, 23 (2017), s. 359–381.
- SCHEEBEN M.J., *Erlösungslehre, Erster und Zweiter Halbband (Handbuch der katholischen Dogmatik, 5/1, 5/2)*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1954.
- SCHEEBEN M.J., *Tajemnice chrześcijaństwa*, tłum. J. Rostworowski, I. Bieda, Kraków: WAM, 1970.
- SCHWEIZER O., *Person und hypostatische Union bei Thomas von Aquin*, Freiburg im Üechtland: Universitätsverlag, 1957.
- SUAREZ, *Summa Theologiae. Tertia Pars. De Incarnatione (FRANCISCI SUAREZ e societate Jesu Opera omnia, editio nova, t. XVII, Parisiis: apud Ludovicum Vivès, 1860).*
- TOMASZ Z AKWINU, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 2, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk, 1998.
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae, I, q. 1–49 (SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. IV, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1888).*
- TOMASZ Z AKWINU, *Summa Theologiae, III, q. 1–59 (SANCTI THOMAE AQUINATIS Opera Omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita, t. XI, Romae: Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, 1903).*
- TOMASZ Z AKWINU, *In II librum Sententiarum (S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis, editio nova cura R.P. Mandonnet, O.P., t. 2, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1929).*
- TOMASZ Z AKWINU, *In III librum Sententiarum (S. THOMAE AQUINATIS Scriptum super Libros Sententiis Magistri Petri Lombardi, recognovit atque iterum edidit R.P. Maria Fabianus Moos, O.P., t. 3, Parisiis: P. Lethielleux Editoris, 1933).*

- TORRELL J.-P., *Recherches Thomasiennes. Études revues et augmentées*, Paris: Vrin, 2000, s. 228–230.
- TSCHIPKE TH., *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit. Unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des Heiligen Thomas von Aquin*, Freiburg im Breisgau: Herder, 1940.
- TORRELL J.-P., *Święty Tomasz z Akwinu. Mistrz duchowy*, tłum. A. Kuryś, Poznań – Warszawa: W drodze, 2003.
- VÁSQUEZ, *Commentariorium ac Disputationem in Tertiam partem S. Thomae*, t. 1, Compluti: apud Andream Sanchez de Ezpeleta, 1609.

CHRIST AS THE “NEW ADAM” (CF. 1 COR 15:45):
THE EXEMPLARITY OF CHRIST’S HUMAN NATURE
ACCORDING TO ST. THOMAS AQUINAS
AND M.J. SCHEEBEN

S U M M A R Y

The idea of Christ as the Second Adam is one of the classic themes in Christian theology. According to it, Christ shapes those who are to be saved in his image and thus becomes the model of renewed humanity. This paper analyses the way in which this classic idea is interpreted by St. Thomas Aquinas and M.J. Scheeben.

As it emerges, both theologians understand this exemplarity of Christ in distinctly different ways. While Thomas regards the sanctifying grace that renews the nature as the basic reality which is exemplarily rendered to the faithful, Scheeben underlines the sacramental character, understanding it as a participation in the hypostatic union. As a consequence, Aquinas is convinced that the faithful conform themselves to Christ in the order of nature, while according to Scheeben this assimilation takes place above all in the order of hypostasis. This difference leads to disparity in regarding the effects of the salvific work: for Scheeben they exceed significantly the gifts given to the first parents, for Aquinas they basically refer to the return to the state of original innocence.

Later in the paper the author discusses Scheeben’s approach critically, both on theological and philosophical level. Also, the attempt is made to show

the way to overcome some problems deriving from Scheeben's position. To this end the theology of the late Spanish scholastics — especially the thought of Suarez and Vásquez — is invoked.

KEYWORDS: Thomas Aquinas, Matthias J. Scheeben, exemplarism, *maxime tale*, modalism, Second Adam, sacramental character

SŁOWA KLUCZE: Tomasz z Akwinu, Matthias J. Scheeben, egzemplaryzm, *maxime tale*, modalizm, Drugi Adam, charakter sakramentalny

Anton Franciszek Bryl

O DACIE URODZENIA FAUSTYNA CIECIERSKIEGO

Dokonana przez Joannę Brodniewicz rekonstrukcja biografii Faustyna Ciecierskiego¹, prowincjała litewskiego w latach 1818–1824, pedagoga, pamiętnikarza i spiskowca, pozostawia nierozwiązanymi kilka drobnych problemów. Przede wszystkim dotyczy to pytania o tożsamość Faustyna Ciecierskiego z Janem, synem Jana Ciecierskiego z Warmii. Przypuszczenie to, zaproponowane kiedyś przez E. Majkowskiego², pojawia się w kontekście genealogii słynnego orientalisty Ignacego Pietraszewskiego, syna córki starszego Jana, i jest dość przekonujące. Jednak nieco komplikuje sytuację data urodzenia Faustyna Ciecierskiego: inne źródła podają rok 1760³, natomiast młodszy Jan Ciecierski urodził się 5 września 1761 r., o czym świadczy umieszczony w materiałach Majkowskiego wyciąg z ksiąg kościelnych⁴.

Rozwiązać ten problem pozwala dodatkowe źródło: dokument o ukończeniu nowicjatu, złożony 25 listopada 1777 r.⁵. W dokumencie Faustyn deklaruje, że urodził się w 1761 r. i został ochrzczony dokładnie 5 września („Ego Frater Faustus Ciecierski natus anno 1761 baptizatus die 5ta mensis Septembris”). Usuwa to wątpliwości dotyczące tożsamości Faustyna i Jana.

¹J. BRODNIOWICZ, „Byłbym najniespokojniejszym, gdybym ufności nie pokładał w nieprzebranej Najwyższej Opatrzności” — rekonstrukcja biografii Faustyna Ciecierskiego, w: *Dominikanie na ziemiach polskich w XVIII i XIX wieku. Zbiór studiów*, red. M. Miławicki, A. Markiewicz, Kraków: Esprit, 2009, s. 519–562.

²Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, rkps 3494, E. MAJKOWSKI, Materiały biograficzno-bibliograficzne dotyczące Ignacego Pietraszewskiego, k. 170v.

³J. BRODNIOWICZ, „Byłbym najniespokojniejszym, gdybym ufności nie pokładał w nieprzebranej Najwyższej Opatrzności”, s. 520.

⁴Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, rkps 3494, E. MAJKOWSKI, Materiały biograficzno-bibliograficzne dotyczące Ignacego Pietraszewskiego, k. 7.

⁵Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, F43-3695. Metryki Dominikanów Litewskich 1716–1841, k. 84v.

Z innych zapisów zawartych w tymże rękopisie możemy dowiedzieć się m.in., że Faustyn został diakonem w 1783 r., a święcenia kapłańskie otrzymał 18 września 1784 r., „habita dispensatione in aetate Mens. 8. D. 29”⁶. Brakowało mu zatem 8 miesięcy i 29 dni do wieku kanonicznego — w tym czasie wynosił on 24 lata⁷. Jeśli ten zapis jest poprawny, musiał Faustyn urodzić się raczej latem, ale w każdym razie w 1761 r.

Akceptując tożsamość Faustyna i Jana, musimy przyjąć i tożsamość Antoniego Ciecierskiego (brata Jana młodszego) z Feliksem Ciecierskim (bratem Faustyna), jak również zaproponował Majkowski⁸, tym bardziej że metryka w pełni się z tym zgadza. Święcenia kapłańskie otrzymał Feliks 31 grudnia 1797 r.: „dispensatus in interstitiis et aetate 10 Mensium”⁹, co doskonale pasuje do daty urodzenia Antoniego (31 października 1774 r. w Biskupcu¹⁰). Nie zaprzecza temu i nekrolog Feliksa („Urodził się on w Xięstwie Warmińskim roku 1774, ze szlachetney polskiej rodziny herbu Rawicz”¹¹).

⁶Tamże, k. 36r i 37v.

⁷*Lucii Ferraris Prompta bibliotheca canonica...* Tomus primus. Venetiis, 1772, s. 100.

⁸Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, rkps 3494, E. MAJKOWSKI, Materiały biograficzno-bibliograficzne dotyczące Ignacego Pietraszewskiego, k. 169v.

⁹Biblioteka Litewskiej Akademii Nauk, F43-3695. Metryki Dominikanów Litewskich 1716–1841, k. 50v.

¹⁰Biblioteka PAU i PAN w Krakowie, rkps 3494, E. MAJKOWSKI, Materiały biograficzno-bibliograficzne dotyczące Ignacego Pietraszewskiego, k. 11.

¹¹Nekrolog Feliksa Ciecierskiego, „Kuryer Litewski”, 11 lutego 1827 (nr 18).

RECENZJE

Włodzimierz Zega

Instytut Filozofii i Socjologii PAN

O BADANIACH KATALOGOWYCH NAD ŁACIŃSKIMI RĘKOPISAMI ŚREDNIOWIECZNYMI

Na marginesie *Katalogu rękopisów średniowiecznych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu* (oprac. Marta Czyżak przy współpracy Moniki Jakubek-Raczkowskiej, Arkadiusza Wagnera, Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK, 2016, ss. LVIII + 462)

Z dużym uznaniem należy przyjąć opublikowanie w 2016 roku *Katalogu rękopisów średniowiecznych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu* (dalej: *Katalog*). Jest to pierwsze nowoczesne opracowanie zbioru rękopisów średniowiecznych przechowywanych w Bibliotece Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, a pochodzących w większości z Państwowej i Uniwersyteckiej Biblioteki w Królewcu. Wcześniej omawiano wybrane rękopisy lub grupy rękopisów, stosownie do ich znaczenia dla kultury oraz zainteresowań badaczy (o tym wszystkim jest mowa we *Wstępie* na s. XI–XXXI). Zarazem jest to pierwszy od wielu lat na polskim gruncie katalog rękopisów średniowiecznych poza publikowanym regularnie *Katalogiem łacińskich rękopisów średniowiecznych Biblioteki Jagiellońskiej*, który mam zaszczyt i przyjemność współtworzyć¹.

¹T. 1–5, Wrocław i in.: Ossolineum, 1980–1993; t. 6–11, Kraków: Księgarnia Akademicka, 1996–2016. Niestety w ostatnich latach regularność opracowywania i wydawania tego katalogu została mocno zachwiana z powodu odmownych decyzji gremiów przyznających środki finansowe w ramach NPRH. Docenić należy opublikowane w ostatnich latach opracowania dotyczące rękopisów Biblioteki Narodowej: S. SZYLLER, J. KALISZUK, *Inwentarz rękopisów do połowy XVI wieku w zbiorach Biblioteki Narodowej* (Inwentarze Rękopisów Biblioteki Narodowej, 3), Warszawa: Biblioteka Narodowa, 2012 (praca zgodnie z tytułem jest inwentarzem rękopisów, a nie katalogiem opisowym), oraz monumentalne studium Jerzego Kaliszuka poświęcone zniszczonym i zaginionym rękopisom Biblioteki Narodowej, o których informacje zachowały się w dawnych publikacjach, a przede wszystkim w spuściznie rękopiśmiennej Marii Hornowskiej:

Według informacji podanych na stronie tytułowej, w metryczce wydawniczej i we *Wstępie* (s. XXXI i XXXIV) toruński *Katalog* został opracowany przez Martę Czyżak przy współpracy Moniki Jakubek-Raczkowskiej (która wykonała opisy zdobień 41 rękopisów) i Arkadiusza Wagnera (opisy opraw wszystkich rękopisów) oraz Mateusza Marszałkowskiego (opisy zdobień 2 rękopisów), Andrzeja Mycia (opisy inwentarzowe 13 rękopisów łacińskich), Wojciecha Szramowskiego (opisy inwentarzowe 7 rękopisów łacińskich) oraz Adama Wróblewskiego (korekty tekstów łacińskich).

Na *Katalog* składają się opisy 73 rękopisów: w większości kodeksów oraz kilku rękopisów złożonych z nielicznych kart. Właściwy katalog opisowy (s. 1–426) poprzedzono *Przedmową* dyrektora Biblioteki UMK (s. VII–VIII), *Wstępem/Einleitung* w języku polskim i niemieckim autorstwa Marty Czyżak (s. XI–XXXIV), dwoma *Wykazami skrótów* (s. XLVII–XLVIII) i *Wykazem literatury cytowanej w skrótach* (s. XLIX–LVIII). Na końcu książki dołączono *Konkordancję sygnatur — ostatnich przedwojennych i obecnych* (s. 427), cztery indeksy: 1. *Indeks cytowanych rękopisów*, 2. *Indeks incipitów*, 3. *Indeks osobowy, rzeczowy i geograficzny*, 4. *Indeks datowanych rękopisów* (s. 428–457) oraz *Wykaz fotografii* (s. 458–462). Szczególnie cenne jest omówienie dramatycznej historii toruńskich rękopisów, ściśle związanej z historią polityczną i religijną Prus, oraz dawnych katalogów bibliotek, w których te rękopisy były przechowywane (s. XI–XV), a także omówienie historii opracowania toruńskiego zbioru rękopisów (s. XXVIII–XXXI).

Katalog przygotowano z wielkim rozmachem badawczym i wydawniczym. Rozległość i wszechstronność badań polegała głównie na tym, że w *Katalogu* opracowano rękopisy zawierające teksty ze wszystkich dziedzin średniowiecznej wiedzy, a więc dzieła filozoficzne, teologiczne, astronomiczne, prawnicze, medyczne, literackie itd.; także na różnorodności językowej, ponieważ w opisanych rękopisach znajdują się teksty łacińskie, niemieckie, niderlandzkie (w ich

J. KALISZUK, *Codices deperditi: średniowieczne rękopisy łacińskie Biblioteki Narodowej utracone w czasie II wojny światowej*, t. 1: *Dzieje i charakterystyka kolekcji*, t. 2, cz. 1–2: *Katalog rękopisów utraconych*, t. 3: *Indeksy, aneks, bibliografia*, Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Miłośników Historii, 2016. Poza tym odnotujemy prace tematyczne i przeglądowe: K. PŁONKA-BAŁUS, *Średniowieczne rękopisy iluminowane Biblioteki i Muzeum Książąt Czartoryskich w Krakowie*, t. 2: *Bawaria, Czechy – Polska*, Kraków: Muzeum Narodowe, 2018; E. KNAPEK, *Rękopisy średniowieczne w zbiorach Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie*, „Rocznik Biblioteki Naukowej PAU i PAN w Krakowie”, 57 (2012), s. 9–47; W. ZEGA, *Rękopisy średniowieczne z klasztoru augustianów eremitów na krakowskim Kazimierzu*, w: *Zakony mendykanckie w średniowiecznym Krakowie* (Studia i Źródła Dominikańskiego Instytutu Historycznego w Krakowie, 4), Kraków: Esprit, 2008, s. 161–179. Do jeszcze innej kategorii opracowań rękopisów należy unikatowy projekt *Manuscripta.pl. A guide to medieval manuscript books in Polish collections* (http://manuscripta.pl/loca/torun_bu.htm) kierowany przez Jacka Soszyńskiego; celem projektu jest zinventaryzowanie wszystkich rękopisów średniowiecznych przechowywanych w polskich zbiorach.

różnych odmianach regionalnych), a nawet jeden węgierski i jeden perski. Do tego dochodzi bogactwo i różnorodność zdobień², duża rozpiętość czasowa — od przełomu XI i XII do pierwszej ćwierci XVI wieku — oraz wielość proveniencji i losów poszczególnych obiektów. Wszystkie te aspekty znalazły swoje miejsce w opisach katalogowych. Wydaje się, że na decyzję o opracowaniu w jednym tomie całej kolekcji wpłynął przede wszystkim fakt, że jest ona stosunkowo nieznaczna, a także to, że toruńskie (a dawniej królewieckie) rękopisy już wcześniej były opracowywane przez badaczy z różnych krajów — stosownie do języka rękopisów. Dzięki temu mają okazałą literaturę, z której Autorzy mogli czerpać, przygotowując obecny katalog. Na przykład opisy („noty katalogowe”) 25 rękopisów niemieckojęzycznych sporządzono na podstawie katalogu Ralfa Päslera, o czym wspomniano we *Wstępie*³.

Wyniki badań nad rękopisami opracowano w nowoczesnej formie wydawniczej. Publikacja jest nie tylko katalogiem opisowym ksiąg i kart rękopiśmiennej (wraz z aparatem indeksowym i bibliograficznym), ale też po części albumem średniowiecznego pisma, malarstwa książkowego, opraw, opracowaniem historii zarówno poszczególnych obiektów, jak i całego zbioru. Z tym wszystkim współgra albumowy format książki — właściwie potężnej księgi — wydrukowanej na grubym, sztywnym papierze. Walory estetyczne publikacji są niezaprzeczalne.

Do ciekawych rozwiązań metodologiczno-wydawniczych zastosowanych w opisach bibliologicznych należy wyraźne oddzielenie „suchych faktów” od ich interpretacji. I tak w punkcie *Pismo i zdobienia* najpierw umieszczano opis tychże, a w drugiej kolejności komentarz napisany z punktu widzenia historyka sztuki; podobnie w punkcie *Historia kodeksu* najpierw przytaczano noty i znaki własnościowe w brzmieniu rękopisu, a następnie ich omówienie.

Zarówno układ całego *Katalogu*, jak i poszczególnych opisów jest bardzo przejrzysty. Uzyskano to dzięki zastosowaniu (oszczędnemu, co ważne) prostych środków typograficznych: kilku rozmiarów czcionki, pogrubienia i kursywy. Z kolei zwiększony format książki pozwolił na wprowadzenie dwuszpaltowego układu strony w niemal wszystkich częściach *Katalogu* (z wyjątkiem opi-

² Wydaje się, że główny nacisk położono w *Katalogu* na stronę artystyczną rękopisów — zdobienia tekstów (inicjały, miniatury, rysunki) i opraw, co się wyraża m.in. w objętości; na przykład opis pisma i zdobień rękopisu 12/II zajął niemal tyle samo co opis bogatej i skomplikowanej treści tego kodeksu (2 strony).

³ *Katalog*, s. XXXIV i XLVI; R.G. PÄSLER, *Katalog der mittelalterlichen deutschsprachigen Handschriften der ehemaligen Staats- und Universitätsbibliothek Königsberg. Nebst Beschreibungen der mittelalterlichen deutschsprachigen Fragmente des ehemaligen Staatsarchivs Königsberg*, auf der Grundlage der Vorarbeiten Ludwig Deneckes erarbeitet von R.G. Päsler, hg. von U. Meves (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 15), München: Oldenbourg, 2000.

sów zawartości tekstowej rękopisów); dzięki temu wyszukiwanie określonych informacji jest dużo łatwiejsze. Wartościową rzeczą jest również to, że każdą fotografię szczegółu czy całej strony rękopisu opatrzone pełnym podpisem (co wcale nie jest standardem w tego typu publikacjach), dzięki czemu czytelnik dysponuje niezbędnymi informacjami bez konieczności poszukiwania ich w *Wykazie fotografii* na końcu książki.

Niestety publikacja ma również wady. W dalszym ciągu artykułu zwrócę uwagę na najważniejsze problemy metodologiczne i warsztatowe występujące w opracowaniach zawartości tekstowej rękopisów łacińskich⁴. Przegląd ich opisów doprowadził do sygnatury 55/IV, zatem w zakres recenzji weszło niemal 30 opisów⁵, co stanowi nieco ponad 40% wszystkich opisów zawartych w *Katalogu*. Spojrzenie na *Katalog* pod kątem łacińskich tekstów będzie swoistym kontrapunktem do recenzji opublikowanej w ubiegłym roku przez Julię Możdżeń⁶ — Autorka skupiła się bowiem na tych elementach *Katalogu*, które odnoszą się do strony materialnej i artystycznej opracowanych w nim rękopisów.

Moje zastrzeżenia dotyczą różnych etapów opracowywania tekstów rękopiśmiennych, począwszy od ich odczytywania i rejestrowania, aż po redagowanie noty bibliograficznej. Nie zaprzeczając walorom wskazanym powyżej — a także w recenzji Julii Możdżeń — wypada stwierdzić, że w zakresie opracowania rękopisów łacińskojęzycznych Autorzy *Katalogu* nie ustrzegli się niedociągnięć zarówno o charakterze warsztatowym, jak i redakcyjnym. Do pierwszej grupy należą nieścisłości dotyczące odczytów z rękopisów, rejestracji jednostek treściowych, wskazywania incipitów i explicitów utworów, ich identyfikacji, korzystania z literatury przedmiotu. Podkreślam fundamentalną rolę zwykłej poprawności językowej (odczytów, ortografii i interpunkcji), bez której następne etapy identyfikacji tekstów i sporządzania opisów katalogowych opierają się poniekąd na fałszywych przesłankach. W *Katalogu* zdarzają się sytuacje, gdy niepełny lub błędny odczyt skutkuje całkowitym pominięciem utworu obecnego w rękopisie albo niepoprawną lub nieprecyzyjną identyfikacją. Strata jest największa, gdy chodzi o utwór zupełnie nieznaną (nierejestrowany

⁴Zawężenie wynika ze względów pragmatycznych: żeby omówić cały tom i wszystkie zawarte w nim opisy, należałoby przejść dokładnie taką samą drogę, jaką przeszli Autorzy przy opracowywaniu poszczególnych rękopisów, co miałyby się z celem, a wykonalne byłoby jedynie w przechowującej je bibliotece.

⁵Przed wszystkim tych rękopisów, których podobizny są dostępne na stronach internetowych: *Kujawsko-Pomorska Biblioteka Cyfrowa*, <http://kpbc.umk.pl/dlibra>. Odsyłacze do zdigitalizowanych kodeksów Biblioteki UMK znajdują się również na stronie *Manuscripta.pl. A guide to medieval manuscript books in Polish collections*, http://manuscripta.pl/loca/torun_bu.htm.

⁶J. MOŻDŻEŃ, Recenzja z: *Katalog rękopisów średniowiecznych Biblioteki Uniwersyteckiej w Toruniu*, oprac. Marta Czyżak, przy współpracy Moniki Jakubek-Raczkowskiej, Arkadiusza Wagniera, Toruń 2016, „Folia Toruniensia”, 18 (2018), s. 249–258 (ze streszcz. w j. ang. i niem.).

w dotychczasowej literaturze), nieco mniejsza, gdy jest znany i rejestrowany. Jednak w obu wypadkach dotarcie do toruńskiej kopii utworu i jej ewentualne wykorzystanie w studiach porównawczych staje się mało prawdopodobne albo niemożliwe. Być może jedną z przyczyn niedomagań w tym zakresie jest to, że w zespole opracowującym *Katalog* zabrakło historyka tekstów i doktryn średnio-wiecznych oraz doświadczonego filologa mediolatynisty. W tym kontekście stonkowo niewielkim mankamentem są niedociągnięcia redakcyjne: częste nie-
trzymanie się przyjętych zasad transkrypcji, niespójne stosowanie interpunkcji czy plaga literówek — tego rodzaju niedoskonałości zwykle nie mają zasadni-
czego wpływu na poprawność identyfikacji utworów i rozumienie tekstu przez kompetentnego czytelnika, a „tylko” obniżają wartość dokumentacyjną opisów.

Całościowa ocena *Katalogu* musi być zatem dwojaka. Z jednej strony należy docenić wysiłek badawczy, zakres pracy, walory estetyczne i wydawnicze nowatorstwo, jeżeli chodzi o wykorzystanie kolorowego druku, wspaniałe reprodukcje itd. Z drugiej strony filologiczna i dokumentacyjna wartość *Katalogu* pozostawiają wiele do życzenia.

ANEKS:

ANALIZA WYBRANYCH OPISÓW — KLASYFIKACJA PROBLEMÓW

A. Problemy związane z odczytywaniem i transkrypcją fragmentów rękopiśmiennych

1) W opisach występują liczne błędy odczytu i/lub zapisu. Problem ten zilustruję trzema przykładami.

PRZYKŁAD I: Rps 3/I, nr 1 (s. 13)

Opis tej jednostki przytaczam dosłownie i w całości, rezygnując jedynie z pogrubienia, którym w *Katalogu* wyróżniono tytuł utworu; w nawiasach klamrowych dodaję numery wierszy (zgodne z opisem katalogowym) dla łatwiejszego odnalezienia się w treści opisu:

- {1} 1. k. 1r–50v: *Statuta Ordinis Teutonicici*
- {2} *Incipit prologus Regulae fratrum Theutonicorum.* – *Legimus in veteribus historiis...* ; k. 48v–50v: *Littera*
- {3} *fratris Euerhardi de Seyne.* – <F>rater E. de Seyne vicem magistri hospitalis sancte Marie Theutonicorum

⁷Odsyłając do literatury i rękopisów innych bibliotek, będę posługiwał się skrótami, jakie zaproponowali sami Autorzy *Katalogu* (s. XLVII–LVIII).

- {4} ... >< ... *Hec ex mandato magistri generalis et capituli ultramarini scripsimus utilitati et volumus obser-*
- {5} *vati. Expliciunt regule et institutiones fratrum hospitalis sancte Marie Theutonicorum Iherosolimitarum.*
- {6} *Scripte per manus Io. Ra. de Ol. Anno Domini 1398; k. 54r-56v: Spis rozdziałów Statutów.*

Ed.: Perlbach, *Statuten* (siglum: K), s. 161-162: sprawozdanie wizytacyjne Eberharda von Seyne; Henning, *Statuten* (odpis D). Por. Rps 5/I, k. 1r-47r (Statuty w j. niem.), 51r-100v (Statuty w j. fran.); Rps 78/II, k. 7r-176v (Statuty w j. niem.). — Lit.: U. Arnold, *Deutschordensregeln und -Statuten*, w: VL 2 (1980), kol. 71-74.

W powyższym opisie znajdują się następujące nieścisłości (zob. także pkt A.2, B.6 i C):

- przed *scripsimus* (w. 4) opuszczono wyraz *communi* (ma być: *communi scripsimus utilitati*);
- przed *Expliciunt* (w. 5) opuszczono wyrażenie *Deo gracias* (ma być: *Deo gracias. Expliciunt*);
- ponadto niepoprawnie rozwiązano abrewiację *Iherosolimit* z kreską nad końcowym „it” jako *Iherosolimitarum* (w. 5); nie jest to forma poprawna, mimo że taka figuruje w edycji Henniga; jak się wydaje, prawidłowym rozwiązaniem jest forma *Iherosolimitani* (w połączeniu z *Hospitalis*; tak w edycji Perlbacha), ewentualnie *Iherosolimitanorum* (w połączeniu z *Fratrum... Theutonicorum*).

PRZYKŁAD II: Rps 3/I, nr 4 (s. 13)

Jeszcze więcej tego typu błędów występuje w opisie jednostki nr 4 tego samego rękopisu. Jednostkę opisano następująco:

- {1} 4. k. 60v-84r: David de Augusta OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. I: *Formu-*
- {2} *la novitiorum*
- {3} *Religionis fratris videlicet servire Deo capitulum 3^m. – <P>rimo et principaliter considera semper ad quid*
- {4} *veneris et propter quid. Solummodo propter Deum ... [61v] De prelatibus quomodo sive honorandi capit-*
- {5} *ulum 4^m. Semper debes habere pacem cum prelatibus ... ><[79r] ... Capitulum 31^m. Ut igitur per terram [?]*

- {6} *esto devotus ... [81r] Unde cuiusleve profatur vix quoque plene. Omnibus in rebus humilem monstrat*
- {7} *duodecimus. Explicit liber honeste vite beati Bernhardi. K. 81v: Registrum libri honeste vite Bernhardi. –*
- {8} *Accusans alios. 6 c. Accusatus ab alio. XII d ... >< ... In via ambulandi pax et patientia sunt habenda*
- {9} *XXVII per totum. [84r] Vita religiosi 31 per totum.*

Utwór dołączony do poprzedniego jako kolejne rozdziały. {Itd.}.

Chcąc poprawić opis katalogowy zgodnie z brzmieniem rękopisu, potrzebne jest wprowadzenie następujących zmian:

Lokalizacja	Jest	Powinno być
w. 3	<i>fratris</i>	<i>finis</i>
w. 4	<i>Solummodo</i>	<i>Solummodo</i>
w. 4–5	<i>sive honarandi capitulum</i>	<i>sint honorandi. Capitulum</i>
w. 5	<i>Ut igitur per terram [?]</i>	<i>Ut ergo breviter percurram</i>
w. 6	<i>Unde cuiusleve</i>	<i>Undecimus leve [recte: lene]</i>
w. 7	<i>duodecimus</i> <i>Registrum</i>	<i>duodenus</i> <i>Nota Registrum</i>
w. 8	<i>XII</i> <i>ambulandi</i>	<i>VI</i> <i>ambulando</i>
w. 8–9	<i>In via ambulandi pax et patientia sunt habenda XXVII per totum.</i>	<i>Vita sancta causatur ex patienti tribulacione, 27. {Fragment ten został opuszczony}</i>

PRZYKŁAD III: Rps 25/III, nr 2a–c (s. 103)

Zdarza się niestety i tak, że niepoprawne odczytanie kilku słów w jednym incipicie utrudnia albo wręcz uniemożliwia identyfikację utworu. Tak się stało z łacińskim kazaniem zachowanym na karcie zwanej *Fragmentem królewieckim* (*Königsbergi töredék*). Incipit kazania, który brzmi: – *Duo notantur hic, scilicet ammiranda* itd., zarejestrowano w *Katalogu* w błędnej postaci: *Duo notabili hae sunt admiranda* (nr 2a) — i prawdopodobnie dlatego kazania nie zidentyfikowano. Tymczasem właściwy incipit figuruje w podstawowym repertorium kazań średniowiecznych, według którego kazanie należy do kolekcji Jana z La Rochelle: Ioannes de Rupella OFM, *Sermo de s. Michaelis*; por. Schneyer, 3, s. 714, nr 158; 8, s. 24, nr 24.

Ponadto w opisie jednostki nr 2a–c tego rękopisu znajduje się kilkanaście innych błędów:

Lokalizacja	Jest	Powinno być
nr 2a, w. 2	<i>Omnis administratorii</i>	<i>Omnes amministratorii</i>
nr 2b, w. 1	<i>Pro thema Legite</i>	<i>Prothema Legitur</i>
w. 2	<i>nolebat demonem</i>	<i>volebat oracionem</i>
w. 3	<i>enim dicens</i>	<i>ei dicere [?]</i>
nr 2c, w. 1	<i>relinquimus omnia omnia</i>	<i>reliquimus omnia</i>
w. 2	<i>inventur [?] ad aptandum A apostoli</i>	<i>in Mt. [?] adaptantur N. apostoli. — In quibus quidem verbis a duobus commendatur [?] ...</i>
w. 3	<i>Domino</i>	<i>duo </i>

W innych miejscach *Katalogu* pomyłki tego rodzaju zdarzają się również często, np. Rps 2/I, nr *4; 3/I, nr 2, 5–8, 10, 13, 15–16, s. 19 (Noty i glosy), kol. lewa; 5/I, nr 1–2, 4; 6/I, nr 1–3; 9/I, nr 1; 12/II, nr 2–4, 9–10; 13/II, nr 1, Noty i glosy; 14/II, nr I/1, 4, 6–8, 12–13 itd.; 15/II, nr 3; 24/III, nr 1–2, Noty i glosy; 27/II, nr 2, 4, Noty i glosy, Ia–b; 36/III, nr 1–6; 39/III, nr 1; 41/III, nr 1; 48/III, nr 1; 51/III, nr 1–6; 55/IV, nr 6–7, 23, 31 i in.

2) Opisy są niezgodne z przyjętymi w *Katalogu* zasadami transkrypcji⁸ i niekonsekwentnie są w nich stosowane reguły ortograficzne, interpunkcyjne itp.

Tego typu nieścisłości zawiera opis przytoczony w przykładzie I (Rps 3/I, nr 1):

- słowa *Regulae* (w. 2), *historiis* (w. 2), *Euerhardi* (w. 3), *institutiones* (w. 5) zapisano niezgodnie z przyjętymi zasadami (ma być: *Regule*, *hystoriis*, *Euerhardi*, *instituciones*);
- słowa *hospitalis* i *sancte* (w. 3) oraz *fratrum*, *hospitalis* i *sancte* (w. 5) zapisano małą literą, a powinny być zapisane wielką literą, ponieważ są one

⁸ Stosowną zasadę wydawniczą sformułowano następująco (*Katalog*, s. XXXIIb): „Fragmety tekstów z rękopisów (incipity, explicity, noty itp.) cytowano zgodnie z zasadami instrukcji wydawniczej dla źródeł średniowiecznych [tzw. instrukcji Wolffa]: starano się zachować grafję oryginału (»w« — zgodnie z użyciem w tekstach; »c« przed »i« z wyjątkiem wyraźnego zapisu »t«; »y«, »ÿ« jako »ii«, gdy zostało użyte na oznaczenie »ii«)”. Autorzy nie podali reguły interpunkcyjnych; zakładam, że w takiej sytuacji również chcieli się kierować „instrukcją Wolffa”.

elementami nazwy własnej (ma być: *Hospitalis Sancte, Fratrum Hospitalis Sancte*);

- słowo *regule* w eksplicie (w. 5) zapisano małą literą; należy je konsekwentnie zapisać wielką literą, skoro taką pisownię przyjęto wcześniej w intytulacji (w. 2; ma być: *Regule*);
- w słowie *Legimus* (w. 2) nie dodano nawiasów ostrych wbrew przyjętej zasadzie wydawniczej⁹ (ma być: <L>*egimus*, analogicznie do <F>*rater*).

I podobnie opis z przykładu II (Rps 3/I, nr 4):

Lokalizacja	Jest	Powinno być
w. 3	<i>Deo capitulum</i>	<i>Deo. Capitulum</i>
w. 8	<i>alios.</i> <i>alio.</i> <i>patientia</i>	<i>alios,</i> <i>alio,</i> <i>paciencia</i>
w. 9	<i>religiosi</i>	<i>religiosi,</i>

Podobne nieścisłości występują w większości przejrzanych opisów. Problemem ogólniejszym wydaje się brak spójności w sprawach, co do których Autorzy nie sformułowali własnych zasad wydawniczych — w takich sytuacjach należałoby się spodziewać, że będą się stosować do „instrukcji Wolffa”, na którą się powołują (s. XXXI). Często jednak tak nie jest.

*B. Problemy związane z odnajdywaniem utworów w rękopisie,
ich rejestrowaniem i identyfikowaniem oraz wykorzystaniem
literatury służącej identyfikacji*

3) Niektórych utworów w *Katalogu* w ogóle nie zarejestrowano albo zarejestrowano z nieprecyzyjną identyfikacją.

Trudności z zarejestrowaniem utworów i poprawną identyfikacją pokażę w oparciu o wcześniejszy przykład II (Rps 3/I, nr 4). Mimo znajomości repertoriów (Distelbrink i Bloomfield-Guyot), które w wypadku tego utworu Dawida z Augsburga dostarczają precyzyjnych informacji i wskazują kilka edycji, jednostkę zidentyfikowano nieprecyzyjnie i fragmentarycznie: podano niewłaściwy explicit utworu głównego i nie zarejestrowano dołączonych do niego trzech

⁹ *Katalog*, s. XXXIIB: „Inicjały — ozdobne pierwsze litery tekstu podawano w nawiasie ostrym »< >«”.

dotatków, co pociągnęło za sobą kolejne, już mniejszej rangi, pomyłki: niepotrzebnie podano incipit drugiego (w rękopisie czwartego) i ostatniego rozdziału utworu (w. 4–6).

Autorzy trafnie zidentyfikowali autora i dzieło: Dawid z Augsburga, *De exterioris et interioris hominis compositione*, jednak poprawna identyfikacja doprowadziła do niepoprawnej albo pozornie poprawnej — bo pseudo-bernardyńskiej i fragmentarycznej — edycji (PL 184), która obejmuje tekst tylko do k. 73v rękopisu. Tymczasem porównanie tekstu rękopiśmiennego z wydaniem pełnego i autentycznego tekstu dzieła Dawida z Augsburga dowodzi, że z tym właśnie dziełem mamy do czynienia aż do k. 79r rękopisu — chodzi dokładnie o pierwszą część I księgi, która w wydaniu z 1899 roku nosi tytuł *Formula de compositione hominis exterioris ad novitios*.

Opis jednostki jest nieadekwatny również dlatego, że w ogóle nie rejestruje (i tym samym nie identyfikuje) reszty tekstu, a mianowicie fragmentów znajdujących się na k. 79r–81r, których wydania nie obejmują utworu Dawida. Jednak i te fragmenty można w większości zidentyfikować¹⁰.

W rezultacie opis tej jednostki w odniesieniu do jej końcowych partii powinien być bardziej szczegółowy, a w odniesieniu do pozostałych może zostać uproszczony; stosownie do tego zmieni się również nota bibliograficzna:

k. 60v–84r: David de Augusta OFM, *De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. I: *Formula de compositione hominis exterioris ad novitios*, pars 1

*Religionis finis, videlicet servire Deo. Capitulum 3^m. — <P>rimo et principaliter considera semper, ad quid veneris et propter quid. Solummodo propter Deum... ><[79r]... in omnibus fuge mulieres, compaciens esto afflictis. [Dodatek 1: Hieronymus Stridonensis, *Epistula* 125, 15] — *Doceo te non tuo arbitrio dimittendum, sed vivere in monasterio... ><[79v]... illud solum tenebis, quod agere mente [!] compelleris. [Dodatek 2] — Omnis religiosus, si diu inter seculares versetur, dissuescit flecti [80r] sub iugo continue obediencie... ><[80v]... et confusione bonorum hominum in dampnationem perpetrantis [!]. [Dodatek 3] — Qui hec facere [!] desiderat, aspiciat in XII^{cim} gradus humilitatis, quos beatus Benedictus posuit in Regula, dicens: — Omnes precedit, quod quis festinus obedit [cf. Walther, *Initia*, 13231; idem, *Proverbia*, 19913]. ... ><[81r]... Omnibus in rebus humile monstrat duodenus. *Explicit liber honeste vite beati Bernhardi. [81v] Nota Registrum libri honeste vite Bernhardi. Accusans alios, 6 c. Accusatus ab alio, VI d ... >< ... Vita sancta causatur ex pacienti tribulatione, 27. [84r] Vita religiosi, 31 per totum.***

Ed.: David ab Augusta, *De exterioris et interioris hominis compositione secundum triplicem statum incipientium, proficientium et perfectorum libri tres*, Quaracchi: Collegium s. Bonaventurae, 1899, s. 3–36 (warianty tekstowe i różnice strukturalne). Dodatek 1 ed.: CSEL 56, s. 133, 20 – 134, 17. Dodatek 3 ed.: V. Rose,

¹⁰Ich status pozostaje niejasny; zapewne zostały dołączone do utworu Dawida na jakimś etapie transmisji tekstu, i nie stanowią jego części.

Die Handschriften-Verzeichnisse der Königlichen Bibliotheken zu Berlin, Bd. 13: *Verzeichniss der lateinischen Handschriften*, Bd. 2: *Die Handschriften der kurfürstlichen Bibliothek und der kurfürstlichen Lande*, 1. Abteilung, Berlin: A. Asher & C^o, 1901, s. 268¹¹.

Jeżeli chodzi o literaturę przedmiotu, którą podali Autorzy, niekonieczny jest odsyłacz do repertorium „Distelbrink, nr 90 (*De in{s}titutione novitiorum*)”, ponieważ ta pozycja dotyczy innej (dłuższej) wersji utworu; wystarczy odsyłacz „Distelbrink, 145 (*Formula novitiorum*)”, który odnosi się dokładnie do takiej wersji, jaka występuje w tym rękopisie, nie licząc Dodatków 1–3. W aspekcie identyfikacji utworu zbędne wydają się również odsyłacze do ogólnych opracowań dotyczących osoby i twórczości Dawida z Augsburga (*Lexikon des Mittelalters*; baza internetowa *Alcuin. Infothek der Scholastik*), gdyż nie przyczyniają się one do lepszej identyfikacji omawianego utworu¹².

Natomiast warto dodać odsyłacz do repertorium rejestrującego dzieła autorów franciszkańskich: Mohan, *Initia*¹³, s. 298*.

PRZYKŁAD IV: Rps 52/III, nr 2 (s. 217)

Niemal wszystkie części tego samego utworu Dawida z Augsburga zachowały się w innym toruńskim rękopisie: 52/III, nr 2. W tym wypadku w *Katalogu* opublikowano stosunkowo długi opis treści, który mimo to jest w kilku punktach niepełny i niedokładny¹⁴ — głównie dlatego, że nie odnotowuje rozbieżności rękopisu w stosunku do autentycznego tekstu znanego z repertoriów i edycji — a mianowicie:

- nie zaznaczono, że w rękopisie utwór jest niekompletny: brakuje drugiej części pierwszej księgi (tak samo jak w rękopisie 3/I, nr 4);
- podano niepoprawny explicit całego dzieła (= III księgi), ponieważ

¹¹W kodeksie BUWr, I F 98, f. 92v–93r Dodatki 1–2 zostały przypisane „fratri David” (niewątpliwie chodzi o Dawida z Augsburga); zob. *Die Handschriften der Staats- und Universitätsbibliothek Breslau*, Bd. 1 (*Verzeichnis der Handschriften im deutschen Reich*, 1), Leipzig: Otto Harrassowitz, 1938, s. 100.

Dokładnie taki sam zestaw tekstów (jak pod nr 3–4 opisu) zawierają np. kodeksy Berlin, SBPK, Cod. Elector. 423 (*Theol. Qu.* 85), f. 63r–77r (V. Rose, jw., s. 268) oraz Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek, Cod. Guelf. 590 Helmst. (Heinemann, 638), f. 52r–66v (<http://diglib.hab.de/?db=mss&list=ms&cid=590-helmst&catalog=Lesser&chi=Liborius%20Otho>).

¹²Co prawda baza *Alcuin* podaje edycję utworu, ale w *Katalogu* nie została ona wykorzystana.

¹³G.E. MOHAN, *Initia Operum Franciscanum (XIII–XV s.)*, „Franciscan Studies”, 35 (1975) – 38 (1978).

¹⁴Sama identyfikacja utworu głównego nie wymagałaby aż tak długiego opisu, ponieważ jest zupełnie oczywista w oparciu o podstawowe repertoria (Distelbrink, nr 85; Bloomfield-Guyot, nr 4155).

- nie zarejestrowano właściwego (albo drugiego) prologu II księgi, który w kodeksie znajduje się na samym końcu, tzn. po zakończeniu III księgi;
- podano niepoprawny explicit I księgi, ponieważ
- nie odnotowano, że na końcu I księgi znajdują się dwa dodatki nienależące do utworu głównego (tak samo jak w Rps. 3/I, nr 4);
- nie odnotowano, że tekst opisany jako „Prolog księgi II” jest jeszcze jednym dodatkiem nienależącym do utworu głównego, a nie prologiem II księgi (co zresztą zostało zauważone przez korektora lub czytelnika kodeksu, który skreślił intytulację *Prologus 2ⁱ libri*, a dopisał słowo *Sequitur* oznaczające kontynuację poprzedniej części;
- nie odnotowano, że na końcu II księgi również znajduje się dodatek nienależący do utworu głównego.

Podstawą do powyższych ustaleń są repertoria i edycja, które należy uzupełnić w nocie bibliograficznej:

Ed.: David ab Augusta, *De exterioris et interioris* (jak w opisie Rps. 3/I, nr 4), s. 3–36, 64–378, 63–64. Por. Distelbrink, nr 85, 90, 100, 118, 145, s. 119; Bloomfield-Guyot, 855, 1524, 2655, 4098, 4155, 4283; Mohan, s. 61*, 100*, 203*, 298*, 304*. Dodatek 1 i 2, por. Rps 3/I, nr 4; Dodatek 3, por. Bloomfield-Guyot, 213. Dodatek 4, por. BUW_r, I F 98, f. 109r (*Die Handschriften* [jak w opisie Rps. 3/I, nr 4], s. 100)¹⁵.

PRZYKŁAD V: Rps 12/II, nr 9–10 (s. 52)

W *Katalogu* opis tych dwóch jednostek wygląda następująco:

9. k. 63va–73va, 80ra–87vb: *Recepty medyczne*

[Indeks] – <>*d capitis dolorem, ad oculos dolentes ...* ><[64vb] ... *De pullo hyrundinis ... D .. V .. LT .. R.* [65ra] *Hec sunt diverse curationes ad dolorem capitis. – <C>orona de agrimonia facta et capiti imposita statim sanat ...* ><[87vb] ... *Ad omnem dolorem vel rumorem corporis. Cymnum et folia caulium cere cum vino*||

10. k. 73vb–79v: *Recepty medyczne* (nie ujęte w indeksie utworu 9)

– *Farina siliginea cum sanguine leporino et felle taurino ...* >< ... *teris in pulverem cum aceto linis emigraneum. Ad*||.

¹⁵Taki sam zestaw tekstów jak w Rps. 52/III, nr 2 znajduje się w rękopisie Olomouc, Vědecká knihovna, M II 139, f. 85r–132v (M. BOHÁČEK, F. ČÁDA, *Beschreibung der mittelalterlichen Handschriften der Wissenschaftlichen Staatsbibliothek von Olmütz*, bearb. F. und M. Schäfer, hrsg. H.B. Harder, H. Rothe (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe C: Bibliographien. NF, 1 [3]), Köln i in.: Böhlau, 1994, s. 492.

Identyfikowanie recept i innych utworów zawartych w tych jednostkach (a także w innych „receptariuszach”) jest niewątpliwie wielkim wyzwaniem. Skoro jednak ich identyfikacja się nie powiodła, to powinny zostać zarejestrowane bardziej szczegółowo i obszernie — zgodnie z zasadą metodologiczną *Katalogu* deklarującą, że „dla tekstów dotychczas nieznanymi przytaczano obszerniejsze incipity i explicity”¹⁶; zamieszczone opisy nie spełniają tego kryterium¹⁷.

Poniższe uwagi dotyczą bezpośrednio jednostki nr 9, ale część z nich można odnieść również do jednostki nr 10 (a także nr 2 w tym rękopisie i do innych zbiorów recept). Po pierwsze, sformułowanie tytułowe („Recepty medyczne”) nie odzwierciedla we właściwy sposób treści jednostki. Chcąc uczynić je bardziej adekwatnym, należałoby je poszerzyć o wyrażenie „i magiczne” albo zastąpić bardziej uniwersalnym określeniem łacińskim *Antidotarium*¹⁸.

Po drugie, analogiczny, choć nie identyczny, incipit jak w toruńskim kodeksie: – *Corona de agrimonia*, a także incipity kilku innych recept medycznych i magicznych zawartych w jednostce nr 9 są notowane w repertorium kodeksów medycznych: A. Beccaria, *I codici di medicina del periodo presalernitano*

¹⁶ *Katalog*, s. XXXIIa.

¹⁷ Generalnie utwory medyczne i podobne, zwłaszcza tak ulotne jak recepty, mają to do siebie, że jako „dzieła” praktyczne, użytkowe podlegały przeróbkom stosownie do nabywanej wiedzy i zapewne też osobistych doświadczeń (w potocznym i ścisłym tego słowa znaczeniu) praktykujących medyków. Właściwie każda recepta ma swoją własną historię i swoją własną tradycję rękopiśmienną, i dlatego każdą można by (nawet należałoby) identyfikować i inwentaryzować oddzielnie, jako osobny utwór (nie pomijając oczywiście identyfikacji i historii zbioru, w którym funkcjonowała). Z tego powodu warto, żeby opisy jednostek 2 i 9–10 były obszerniejsze i dawały więcej materiału porównawczego.

¹⁸ Można co prawda się zgodzić, że starożytna, a za nią średniowieczna medycyna z zasady miały wiele wspólnego z tym, co dzisiaj byśmy nazwali praktykami magicznymi, jednak z drugiej strony ich odrębność jest również wyraźnie zaznaczona, przynajmniej metodologicznie. Znajduje to wyraz w odrębności badań i repertoriów, a także innych publikacji rejestrujących utwory z tych dwóch dziedzin. Przepisy „medycyny magicznej” tylko wyjątkowo można znaleźć w repertoriach właściwych dla średniowiecznej medycyny i innych nauk, gdyż zasadniczo są rejestrowane w publikacjach właściwych dla badań nad średniowieczną magią. Część przepisów zawartych w utworze nr 9 (a także nr 2 i 10) zdecydowanie wykracza poza obszar medycyny naukowej. Do najbardziej wyrazistych przykładów należy zamykająca omawiane *Antidotarium* recepta „Na sen” (*Ad somnum*), którą stanowi magiczne zaklęcie: – *Exmabel, Exmabel, Exmabel, adiuro vos per archangelum Mychaelem, ut soporetur N.* itd. (k. 73va). Inne przykłady to „czarnoksiężskie” przepisy dotyczące chwytania i zabijania borsuka, sępa czy pisklęcia jaskółki (k. 72ra–73va), a ponadto recepta „Dla kłócących się małżonków”, zgodnie z którą jądra borsuka/jązwca należy ugotować z miodem i wodą źródlaną i dać małżonkom do picia (k. 85va: *Ad coniuges, qui inter se discordant. – Testes de taxo coques cum melle et aqua de fonte. Dabis ambobus.*). Z kolei niektóre przepisy zawarte w jednostce nr 2 (k. 10vb–12rb) mają charakter porad dietetycznych czy higienicznych właściwych dla gatunku *regimen sanitatis* (*De sompno, De sole, De balneis, De unctioe, De labore et otio*).

(*secoli IX, X e XI*), (Storia e letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 53), Roma: Storia e letteratura, 1956, s. 358–359¹⁹, nr 124/1, 2a, 4 i in.

Po trzecie, ponieważ opis sporządzono według błędnej kolejności kart (o czym powiem za chwilę), w ogóle nie podano rzeczywistego explicitu. Znajduje się on nie na k. 87v, jak sugeruje opis, ale na k. 73va; jego brzmienie jest następujące: *et ponatur sub capite eius inscio*.

Po czwarte, w opisie użyto zagadkowego zapisu „D .. V .. LT .. R”, nie wyjaśniając, co miałyby oznaczać podwójne kropki pomiędzy literami. Przyczyniło się to do pominięcia w opisie utworów ukrytych wewnątrz jednostki nr 9. Rzecz przedstawia się następująco. W nietypowy sposób zapisano w rękopisie dwa tytuły rozdziałów znajdujących się na k. 72ra–vb i 72vb–73va oraz odpowiadające im tytuły w spisie treści na k. 64vb. Liczba kropek (punktów) w kodeksie jest różna (od jednej do pięciu) i zostały one rozmieszczone w różnych układach geometrycznych: a) jedna pod drugą (dwie lub trzy), b) jako narożniki kwadratu (cztery), c) jako narożniki kwadratu z kropką wpisaną w jego środek (pięć)²⁰. Te dwa tytuły można więc zapisać tak (liczba w nawiasie kwadratowym oznacza liczbę kropek): *D*[3] *T*[2]*X*[4] *S*[1]*V*[3] *M*[3]*L*[3]*N*[2]; *D*[3] *V*[5]*LT*[5]*R*[3]. Wszystko wskazuje na to, że kropkami zastąpiono samogłoski²¹, a po rozszyfrowaniu otrzymujemy poprawne tytuły dwóch utworów: *De taxo sive melena* (*Borsuk albo jaźwiec*) o incipicie: – *Apprehende eum vivum et ieiuno animo extrahis dentes* itd., oraz *De vulture* (*Sęp*) o incipicie: – *Quem cum apprehenderis, caput eius ferro amputa* itd. — obydwie utwory znajdują się przywołanym wyżej repertorium²².

¹⁹ Chodzi o niezwykle ciekawy rotulus Bern, Stadt- und Hochschulbibliothek [obecnie Burgerbibliothek], cod. 803.

²⁰ Trzeba przyznać, że trudno byłoby te tajemnicze zapisy przedstawić za pomocą zwykłych znaków typograficznych; tym bardziej szkoda, że w tym wypadku w *Katalogu* nie zamieszczono reprodukcji odnośnych stron. Ważniejsza od reprodukcji jest jednak interpretacja, której w opisie również zabrakło.

²¹ Zob. A. GIEYSZTOR, *Zarys dziejów pisma łacińskiego*, Warszawa: PWN, 1973, s. 162; B. BISCHOFF, *Latin Palaeography. Antiquity and the Middle Ages*, tłum. D. Ó'Cróinín, D. Ganz, Cambridge: CUP, 1993, s. 177.

²² Beccaria, *I codici*, s. 225, nr 62/4, s. 359, nr 124/4; Thorndike-Kibre, *Catalogue*, 115. Choć wyższe tytuły znalazły się w rękopiśmiennym spisie treści w jednym ciągu z tytułami innych rozdziałów, tzn. nazwami recept zawartych w *Antidotarium* nr 9, w opisie należy je wyodrębnić. Trzeba tak zrobić co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ w innych, dużo starszych rękopisach zachowały się jako osobne utwory i jako takie są notowane w repertoriach. Inaczej mówiąc, nie ma pewności, czy stanowią integralną część (integralne części) utworu nr 9, a jeżeli stanowią, to nie we wszystkich rękopisach zajmują to samo miejsce w strukturze zbioru. Po drugie, ze względu na ich wyjątkowość (a przynajmniej nietypowość) polegającą na zastosowaniu średniowiecznej kryptografii. Wydaje się, że przez zastosowanie prostego szyfru kompilator albo pisarz receptariusza podkreślił tajemny charakter wiedzy zawartej w tych dwóch utworach — w odróżnieniu od „zwykłych recept”, z których zasadniczo się składa to *Antidotarium*.

Po piąte, w ostatnim wierszu opisu wyrazy *rumorem*, *Cymmum*, *cere* należy zgodnie z rękopisem poprawić na *tumorem*, *Cymminum*, *tere*.

Na koniec uwaga kodykologiczna. Opis jednostki nr 9 sporządzono w *Katalogu* zgodnie z kolejnością błędnie zszytych składek i kart, a nie według rzeczywistej treści utworu, w związku z czym odnosi się mylne wrażenie, że tekst utworu urywa się na k. 87vb słowami *cum vino* i jest niekompletny (co zresztą zaznaczono stosownym symbolem ||). W rzeczywistości jednak utwór jest kompletny, tyle że jego explicit znajduje się na k. 73va; zaś właściwa kolejność kart dla jednostki nr 9 (uwzględniająca także przestawienia kart w ramach składek 12–13) jest następująca: k. 63v–70v, 84r–v, 80r–81v, 85r–86v, 82r–83v, 87r–v, 71r–73va. Wprawdzie w opisie kodykologicznym na s. 53a *Katalog* informuje nas, że „rękopis został źle zszyty”, jednak opis składek 9–13 okazuje się nieprecyzyjny i nieprzystający do opisu jednostki nr 10 na s. 52. Na s. 53a czytamy bowiem, że „składka 10 (k. 71–78) [powinna zostać umieszczona] po 13 (po k. 87)”. W efekcie otrzymujemy następującą kolejność składek: 9, 11–13, 10 (k. 63–70, 79–87, 71–78) — i jest to kolejność niepoprawna. Tymczasem w opisie jednostki nr 10 składkę 11 (k. 79) potraktowano tak, jakby była ostatnią składką poprawnie zszytego kodeksu (tzn. tak, jakby była umieszczona po właściwie wszytej składce 10). W tej sytuacji otrzymujemy inną — poprawną — kolejność składek: 9, 12–13, 10–11 (k. 63–70, 80–87, 71–78, 79)²³.

Dlatego dla większej przejrzystości zdecydowanie korzystniej byłoby podać właściwą kolejność kart już w opisie treści, a nie dopiero w opisie składek. Wówczas już na pierwszy rzut oka czytelnik zdawałby sobie sprawę zarówno z zaburzeń w budowie kodeksu, jak i z zaburzeń w treści utworu. Ten sam problem dotyczy jednostki nr 3 (k. 12va–51rb), gdzie w związku z przestawieniem składek 3–5 kolejność kart zgodna z treścią utworu jest następująca: k. 12va–25vb, 34ra–41vb, 26ra–33vb, 42ra–51rb.

Z niezarejestrowaniem utworów w *Katalogu* mamy do czynienia jeszcze co najmniej raz, a mianowicie w opisie rękopisu 27/II (Noty i glosy, Ia–b). Na k. Iv–1r znajduje się około 60 różnego rodzaju drobnych utworów: sentencji moralnych, przysłów, paremii prawniczych, krótkich cytatów z Biblii, prawa kanonicznego, cywilnego i z dzieł ojców Kościoła oraz formuł katechizmowych. W *Katalogu* zarejestrowano tylko osiemnaście z nich. Klucz, według którego wybrano te, a nie inne utwory, pozostaje niejasny; nie wydaje się, żeby powodem niezarejestrowania wszystkich była niewielka długość jednostek, skoro niektóre — równie krótkie — zarejestrowano. W przytoczonych incipitach występują liczne błędy odczytu, w kilku wypadkach nie podano też odsyłaczy do literatury przedmiotu. Nagłówek „Cytaty”, którym opatrzone jednostkę nr Ia, prosi się

²³ A zatem, opisując składki, należałoby powiedzieć, że nie tylko „składka 10”, ale także 11 (razem z 10) „[powinna zostać umieszczona] po składce 13”.

o poszerzenie, tak aby użytkownik *Katalogu* wiedział, jakiego rodzaju cytatów może się spodziewać w opisanej jednostce.

4) Utwory zarejestrowano, ale ich nie zidentyfikowano, mimo że mają edycję i/lub są znane z repertoriów.

Problem został częściowo zasygnalizowany już w poprzednim punkcie, a tu dodam jeszcze trzy ilustracje.

PRZYKŁAD VI: Rps 3/I, nr 5 (s. 16)

Krótkiemu tekstowi nadano adekwatny tytuł *Nauka dobrej spowiedzi*. Brak identyfikacji jest tu o tyle zrozumiały, że tekst stanowi wyjątek ze środka utworu.

Jest to fragment następującego dzieła: Matthaenus de Cracovia, *De puritate conscientiae*.

Ed.: W. Seńko, A.L. Szafranski, *Mateusza z Krakowa Opuscula theologica dotyczące spowiedzi i komunii* (= Materiały do Historii Teologii Średniowiecznej w Polsce, z. 1), (Textus et Studia Historiam Theologiae in Polonia Excultae Spectantia, 2/1), Warszawa: ATK, 1974 s. 283, w. 1142–1155.

Należy również skorygować błędy odczytu i zapisu: *Ut* należy zapisać jako [U]t, ponieważ litery „U” nie ma w rękopisie; przed *saltem* należy dopisać opuszczone *studeas*.

PRZYKŁAD VII: Rps 3/I, nr 13 (s. 17)

Utwór o rękopiśmiennym tytule *Regimen sanitatis regis Bohemie* zarejestrowano w *Katalogu* jako anonimowy; tymczasem jest on notowany w repertoriach i ma edycję:

Gallus de Monte Sion (de Praga, de Strahov), *Regimen sanitatis ad Carolum imperatorem*.

Ed.: F. Müller, *Vitae vivendae ratio in gratia Caroli IV a magistro Gallo medico et mathematico conscripta*, Praegae 1819, s. 13–27. Por. P. Spunar, *Repertorium auctorum Bohemorum pro vectum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans*, t. 1 (Studia Copernicana, 25), Wratislaviae et al.: Institutum Ossolinianum, 1985, s. 99, nr 222; Thorndike-Kibre, *Catalogue*, 220; G. Keil, *Gallus von Prag (von Strahov)*, w: VL 2 (1980), kol. 1065–1069.

Błędne odczyty: *summitur* (w. 2), *utantur* (w. 3), *consuetum* [?] (w. 3–4), *sapientium* i *amen* (w. 4); powinno być: *sumitur*, *utatur*, *consultum* [?], *sapientum* i *etc.*

PRZYKŁAD VIII: Rps 3/I, nr 16 (s. 17)

Podobnie utwór o rękopiśmiennym tytule *Regula sanctissima vite sancte Dei Genetricis Marie*, który zarejestrowano w *Katalogu* jako anonimowy, ma edycję i jest notowany w repertoriach:

Vita Mariae rhythmica (excerptum e lib. V, v. 6612–6737, 6740–6741)²⁴.

Ed.: A. Vögtlin, *Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica* (Bibliothek des Litterarischen Vereins in Stuttgart, 180), Stuttgart – Tübingen: Litterarischen Verein in Stuttgart, 1888, s. 223–227 (do *Deo fruebatur*). Por. Walther, *Initia*, 10692; *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis*, t. 2, Bruxellis: Societas Bollandiana, 1901, nr 5347; H. Fros, *Bibliotheca Hagiographica Latina antiquae et mediae aetatis. Novum supplementum* (Subsidia Hagiographica, 70), Bruxellis: Societas Bollandiana, 1986, nr 5347; K. Gärtner, 'Vita beate virginis Marie et Salvatoris rhythmica', w: VL 10 (1999), kol. 436–443.

Błędny odczyt: *scola* (w. 2) należy poprawić na *stola*.

Ponadto tekst w rękopisie ma własne zakończenie, które różni się od edycji, dlatego końcową partię utworu należy wyodrębnić i opisać bardziej szczegółowo:

...[143r]... *aut in mentis iubilo Deo fruebatur*. [Zakończenie; k. 143v] *Et ideo verificae regina celi vocatur ... >< ... Virgo* {itd.}.

5) Jednostkę zarejestrowano i zidentyfikowano, ale identyfikacja okazuje się niepełna bądź nietrafna.

Problem ten został już zasygnalizowany w punkcie 3.

PRZYKŁAD IX: Rps 3/I, nr 10 (s. 16)

- autorstwo dzieła *Malogranatum* nie jest pewne, dlatego przy podanym autorze (Gallus de Aula Regia) należałoby postawić znak zapytania;
- z kolei określenie „*abbreviatio*” jest mylące; tekst w rękopisie nie jest bowiem skróconą wersją całego *Malogranatum*, lecz kompilacją fragmentów wybranych z różnych miejsc tego dzieła;

²⁴Tekst z identycznym incipitem i explicitem znajduje się w rękopisie Praha, Knihovna Metropolitní kapituly (Kancelář prezidenta republiky, Archiv Pražského hradu), A LX 2 (96), f. 172v–173r (A. PATERA, A. PODLAHA, *Soupis rukopisů Knihovny Metropolitní kapitoly pražské*, t. 1 (Soupis rukopisů knihoven a archivů zemí českých jakož i rukopisných bohemik mimočeských, 4/1), Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, 1910, s. 58).

- podany incipit (– <I>n presenti opusculo itd.) stanowi pierwsze słowa prologu, natomiast brakuje w opisie właściwego incipitu; są nim następujące słowa: – *Tria sunt, que retrahunt ab amore seculi. Si tamen illa bene pensata et perfecte discussa fuerint* itd.;
- opis zawiera też kilka błędów odczytu i/lub pisowni: *specialis doctrina* (w. 3), *doctrina i seu* (w. 4), *his* (w. 5), *periculosum i differe* (w. 6), *register i re trabunt* (w. 7); zamiast nich ma być: *specialia doctrine, documenta i sive, hiis, quam periculum i differre, registrum* oraz *retrahunt*.

PRZYKŁAD X: Rps 5/I, nr 3–4 (s. 21)

Jednostka nr 3 ma następujący nagłówek: „Nikolaus von Dinkelbühl (¿), dodatek do *Speculum artis bene moriendi*”. Identyfikację tę można doprecyzować stosownie do treści i historii tekstu, korzystając z repertoriów i edycji.

Utwór nr 3 (k. 48v–49r) sam w sobie to przede wszystkim egzemplum²⁵ (któremu można nadać tytuł *Exemplum de papa et capellano*). W dawnych wydaniach to egzemplum rzeczywiście jest dołączone do *Speculum artis bene moriendi*, jednak ani nie wiadomo, czy jego przynależność do *Speculum* jest pierwotna (raczej nie jest, sądząc chociażby na podstawie datacji rękopisu toruńskiego), ani nie ma pewności, czy autorem *Speculum* był Mikołaj z Dinkelsbühl; dzieło ma bowiem wiele innych atrybucji (Mateusz z Krakowa, Jan Gerson, Jan Capranica, Jakub z Paradyża) i raczej rejestruje się je jako anonimowe. Na pewno zaś egzemplum funkcjonowało — po pierwsze — osobno, jak np. w rękopisach BJ 1389, f. 177v²⁶; Praha, Knihovna Metropolitní kapituly (Kancelář prezidenta republiky, Archiv Pražského hradu), N 11 (1535), k. 277r²⁷ i in.; po drugie — łącznie z modlitwą *Ojczy nasz* lub z jej wykładem (jak notuje Bloomfield-Guyot, 8335), a także — po trzecie — łącznie z modlitwami za umierających, jak np. w rękopisie Melk, Benediktinerstift, Cod. 181, s. 319–324²⁸.

Z trzecią sytuacją mamy do czynienia także w rękopisie toruńskim, gdzie modlitwy za umierających znajdują się na k. 49r–50v, a w *Katalogu* opisano je pod nr. 4. Biorąc to pod uwagę, utwory nr 3 i 4 w zasadzie powinny zostać opisane

²⁵ Również w rękopisie frankfurckim (Frankfurt, Ms. Praed. 28), na który się powołują Autorzy *Katalogu*, utwór został poprzedzony intytulacją: *Exemplum*.

²⁶ *Catalogus BJ IX*, s. 332.

²⁷ A. PATERA, A. PODLAHA, *Soupis rukopisů Knihovny Metropolitní kapitoly pražské*, t. 2 (*Soupis rukopisů knihoven a archivů zemí českých jakož i rukopisných bohemičeských*, 4/2), Praha: Česká akademie věd a umění, 1922, s. 382.

²⁸ CH. GLASSNER, *Katalog der deutschen Handschriften des 15. und 16. Jahrhunderts des Benediktinerstiftes Melk*, 3 (*Denkschriften der phil.-hist. Klasse*, 492; *Veröffentlichungen zum Schrift- und Buchwesen des Mittelalters*, Reihe III, 3), Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2016, s. 111–115; http://manuscripta.at/hs_detail.php?ID=40181.

jako jedna jednostka, którą można by zatytułować na przykład tak: *Exemplum de papa et capellano cum orationibus super agonisantes*. W każdym razie, nawet pozostając przy ich katalogowym rozdzieleniu, należy podać edycję, w której występują obydwa te utwory, np. inkunabuł notowany w GW pod nr. 2598, a liczbę odsyłaczy do literatury można wyraźnie zmniejszyć zarówno w jednostce nr 3, jak i nr 4; z tym że w nr. 3 należy dodać repertorium Bloomfield-Guyot, 8335.

Ponadto imię autora podano w wersji niemieckiej, a więc należy je zmienić na formę łacińską, bo używanie takiej formy przyjęto w *Katalogu*. Z kolei nazwę miejscowości podano z błędem literowym — należy ją poprawić na „Dinkelsbühl”.

6) Zacytowane w opisach incipity i/lub eksplicity są albo niewłaściwe, albo nie-reprezentatywne (zbyt krótkie, zbyt długie itp.).

Z tego rodzaju problemami mieliśmy już do czynienia przy omawianiu większości wcześniejszych przykładów. Tu ponownie posłużę się przykładem I (Rps 3/I, nr 1). Poza elementami stałymi i nieodzownymi (takimi jak intytulacje i kolofony), podano w tym opisie jedynie incipit prologu oraz incipit i explicit *Listu*, który jest dołączony do tekstu głównego, ale nie jest tekstem głównym. Jest to, jak się wydaje, zdecydowanie za mało, gdy weźmiemy pod uwagę dosyć skomplikowaną budowę utworu. Przyjrzyjmy się jej.

W pierwszej jednostce treściowej *Katalog* wyróżnia trzy zasadnicze części:

- I) *Statuty*, czyli dzieło główne (k. 1r–48v);
- II) *List* dołączony do *Statutów*, którym jest „sprawozdanie wizytacyjne Eberharda von Seyne”, jak dopowiedziano w nocie bibliograficznej utworu (k. 48v–50v);
- III) spis rozdziałów *Statutów*, czyli dodatek integralnie związany z dziełem głównym (k. 54r–56v).

Jeżeli natomiast tę strukturę zestawimy z rękopisem, okazuje się, że *Statuty* składają się z kolejnych pięciu części: a) *Prologus Regule* (k. 1r–3r), b) *Divisio Regule* (k. 3v–4r), c) *Regula* (k. 4r–18v), d) *Institutiones et iudicia* (k. 18v–34r) i e) *Consuetudines* (k. 34r–48v); ponadto części c, d i e składają się z rozdziałów. Oprócz tego w rękopisie występuje numeracja ciągła od I do [C]XLVII (o której opis nie informuje), obejmująca wszystkie elementy powyższej struktury; na marginesach kart 1r–48v opatrzone nią *Prologus Regule*, *Divisio Regule*, kolejne rozdziały *Reguły* itd. — aż do *Listu* Eberharda włącznie.

Ta wieloczęściowa struktura nie znalazła adekwatnego odzwierciedlenia w opisie katalogowym. Oczywiście nie chodzi o to, żeby popaść w drugą skrajność i w zamian podać incipity i eksplicyty wszystkich wskazanych części, ale żeby podać przynajmniej elementy konieczne, a takimi są:

- właściwy incipit dzieła głównego, tj. *Statutów*;
- właściwy explicit dzieła głównego (nie jest nim explicit *Listu*, skoro ten został potraktowany jako osobny utwór ze swoim własnym incipitem);
- właściwy incipit *Listu* (podano jedynie pierwsze słowa adresu);
- podany incipit prologu (– *Legimus in veteribus hystoriis*) należy wydłużyć; obecny jest zbyt krótki, a przez to „niereprezentatywny” — nawet jeżeli weźmiemy pod uwagę, że chodzi o utwór wydany drukiem i dobrze znany²⁹.

Ponadto nie opisano wystarczająco dwóch składników jednostki, mianowicie spisu rozdziałów i związanych z utworem marginaliów. Opis odnotowuje jedynie to, że w rękopisie znajduje się spis rozdziałów (w. 6), ale nie podaje jego intytulacji ani pierwszych słów. Na takie rozwiązanie można by przystać, gdyby Autorzy uczynili podobnie w całym *Katalogu*. Tymczasem w opisach innych utworów (jak choćby jednostki nr 4 tego samego rękopisu) spisy rozdziałów, kazań, kwestii itp. są opisane w sposób standardowy. I wreszcie nie podano informacji o marginaliach rękopiśmiennych, o których była mowa wyżej, odnoszących się do struktury utworu.

Komentarza i uściśleń domaga się także nota bibliograficzna:

- odesłanie tylko do dwóch stron edycji Perlbacha (s. 161–162), na których znajduje się *List* brata Eberharda, wprowadza w błąd, ponieważ edycja ta (i tylko ta, a nie edycja Henniga) zawiera na s. 14–118 tekst łaciński całych *Statutów* — począwszy od *Prologu* aż do spisu rozdziałów (choć w innej kolejności);
- wyrażenie „Siglum: K” przy edycji Perlbacha niewiele mówi; lepiej je zastąpić precyzyjną informacją, że edycja została sporządzona na podstawie tego właśnie toruńskiego (wówczas królewieckiego) kodeksu, np.: „z tego rękopisu”;

²⁹Wytlumaczeniem skrótowości, a w szczególności niepodania explicitu mogłoby być tylko przyjęcie założenia, że *List* stanowi ostatni rozdział *Statutów* i że explicit *Statutów* jest tożsamy z explicitem *Listu*. Jednak przyjęciu w *Katalogu* takiego założenia przeczy szczegółowość, z jaką opisano ów list, traktując go najwyraźniej jako osobny, choć integralnie związany ze *Statutami* utwór.

- błąd pisowni: nazwisko Henning należy poprawić na Hennig;
- przytaczanie edycji Henniga (na dodatek bez podania stron) wydaje się niepotrzebne w sytuacji, gdy wszystkie omawiane teksty znajdują się w edycji Perlbacha, a edycja Henniga zawiera jedynie łaciński tekst *Listu* (resztę tomu zajmuje wydanie *Statutów* w wersji niemieckiej); w każdym razie, cytując tę drugą, należy podać numery stron: 221–224.

Jako podsumowanie przedstawię opis jednostki nr 1 rozszerzony w stosunku do opisu w *Katalogu* i uwzględniający wszystkie powyższe uwagi. Propozycja ta odzwierciedla zarówno strukturę całych *Statutów* (dokładniej), jak i wewnętrzną strukturę *Reguły* (bardziej skrótowo).

k. 1r–50v, 54r–56v: *Statuta Ordinis Teutonici*

[na marg.: I] *Incipit prologus Regule fratrum Theutonicorum.* — <L>egimus in veteribus hystoriis magnum patriacham Abraham cum suis vernaculis... [3v; na marg.: II] *Sequitur divisio Regule et tytulorum.* — *Hanc Regulam in tres partes distingwimus...* [4r]... [na marg.: III] *Incipit prima pars Regule. De substancialibus.* — *Tria vero sunt, que omni religioni substancialia sunt...* [18v]... [na marg.: XL] *Incipiunt Institutiones et iudicia.* — *Fratres extra statutum tempus causa devocionis ad ecclesiam...* [34r]... [na marg.: LXXXVI] *Incipiunt Consuetudines maiores. Quomodo magister sigillum et vices committat.* — *Cum per certos morbos, mortis precones, magister generalis...* ><[48v]... *licenciam dederit ei bestias suas procurandi tantum, nullatenus equitandi.* [na marg.: {C}XLVII] *Littera fratris Everhardi de Seyne.* — <F>rater E. de Seyne vicem magistri Hospitalis Sancte Marie Theutonicorum Iherosolimitani [?] gerens... [49r]... — *Nolumus vos ignorare, fratres, quod cum ex mandato...* ><[50v]... *preceptoris et marschalci, et fratrum discretorum committimus discrecioni. Hec ex mandato magistri generalis et capituli ultramarini communi scripsimus utilitati et volumus observari. Deo gracias. Expliciunt Regule et institutiones Fratrum Hospitalis Sancte Marie Theutonicorum Iherosolimitani [?].* *Scripte per manus Io. Ra. de Ol. anno Domini 1398.* [54r; Spis rozdziałów] *1. Prologus Regule Fratrum Theutonicorum...* ><[56v]... [1]47. *Item, littera fratris Everhardi de Seyne.* [Itd.: nota bibliograficzna]³⁰.

Takie same lub podobne niedokładności w rejestracji i identyfikacji utworów występują w wielu innych opisach, np. w Rps. 3/I, nr 3–6, 10, 13, 16–17; 5/I, nr 3; 9/I, Noty i glosy; 12/II, nr 2–4, 9, 10; 13/II, Noty i glosy; 25/III, nr 2a; 27/II, nr 1, 3, Noty i glosy, Ia–b; 29/III, nr 1–3; 36/III, nr 1, 3, 5; 52/III, nr 2.

³⁰ Gdyby chcieć sporządzić „minimalistyczną” wersję opisu tej jednostki (ale cały czas skonstruowaną proporcjonalnie), zawierałaby ona spośród powyższych składników tylko elementy stałe (intytulacje i kolofony) oraz incipit *Prologu* i *Reguły*, explicit *Zwyczajów*, incipit i explicit *Listu* oraz początek i koniec spisu rozdziałów. Natomiast w wersji „maksymalistycznej” do zaproponowanej wersji podstawowej doszłyby explicity pozostałych części *Statutów*.

*C. Problemy związane z doбором literatury przedmiotu
i formułowaniem noty bibliograficznej*

Poza problemami bibliograficznymi, które są integralnie związane z rejestrowaniem i identyfikowaniem tekstów i o których była już mowa w punkcie B, zwróć uwagę na kilka spraw ogólniejszych, dotyczących głównie liczebności przytaczanej literatury.

Nie wydaje się dobrym rozwiązaniem, żeby w notach bibliograficznych pod opisami jednostek treściowych wyszczególniać aż trzy rodzaje odsyłaczy: „Por.”, „Ed.”, „Lit.” — zwłaszcza że w żaden sposób ich nie zdefiniowano ani nie ujęto w zasadach wydawniczych. W efekcie stosowano je w sposób bardzo różnorodny i subiektywny, a nawet chaotyczny. Rozbieżności ilościowe i jakościowe są tak duże, że trudno się domyślić, według jakich kryteriów komponowano bibliografię. W wypadku analogicznych utworów raz podawano tylko edycję, innym razem edycję, repertoria i jeszcze literaturę niesłużącą bezpośrednio identyfikacji jednostki. Na przykład w opisie Rps. 3/I (s. 13 i 16–17) zwraca uwagę zamienne, czyli w tym wypadku niespójne, użycie skrótów „Por.” i „Lit.”, a także nieużywanie żadnego: jedną i tę samą pozycję bibliograficzną (repertorium Bloomfield-Guyot) w nocie utworu nr 3 przytoczono pod „Lit.”, w nr. 4 pod „Por.”, w nr. 17 przytoczono ją bez żadnego odsyłacza, a w nocie utworu nr 6 nie przytoczono jej w ogóle, choć w tym wypadku jej przytoczenie byłoby jak najbardziej wskazane. Z kolei w opisie Rps. 3/I, nr 1 (s. 13) inne rękopisy toruńskie zawierające ten sam utwór przywołano za pomocą skrótu „Por.”, a w nr. 4 za pomocą wyrażenia „Ten sam tekst:”. Jest wątpliwe, czy tego rodzaju różnorodność miała w intencji Autorów wyrażać coś szczególnego.

Innym mankamentem not bibliograficznych jest często ich zbyt duża objętość. Przykładami moim zdaniem nadmiarowego odsyłania do innych kopii rękopiśmiennych opisywanego utworu są opisy rękopisów 3/I, nr 11; 5/I, nr 3–4; 12/II, nr 4; 13/II, nr 1; 27/II, nr 1, 3; 31/III, nr 1–6; 35/III, b.n.; 36/III, nr 4 itd.³¹. Z kolei przykładem odsyłania do niepotrzebnej literatury niech będzie nota bibliograficzna do opisu kazań w kodeksie 9/I. Poza przytoczeniem dwóch edycji i odpowiednich repertoriów (Schneyer, ponieważ chodzi o kazania; RB, ponieważ chodzi o kazania do Psalterza) podano m.in. odsyłacz — zresztą bez numeru strony — do publikacji, która jest czymś w rodzaju znormalizowanego wykazu pisarzy średniowiecznych (*Personennamen des*

³¹Zasadniczo do innych rękopisów należy odsyłać tylko w dwóch sytuacjach: albo gdy opisywany utwór nie jest rejestrowany w repertoriach ani wydany drukiem, natomiast występuje w rękopisach innych bibliotek, albo gdy w obcym rękopisie występuje taki sam wariant utworu jak utwór opisywany, biorąc pod uwagę odstępstwa od repertoriów czy edycji.

Mittelalters)³². Publikacją tą można się posłużyć przy tworzeniu haseł wzorcowych — zwłaszcza w kontekście ewentualnego wprowadzania opisów katalogowych do baz elektronicznych — lecz to należy raczej do bibliotekarskiej „kuchni”. Nie widać powodów, dla których byłoby to potrzebne w *Katalogu*, i tylko przy jednym autorze. Podobnie zbędny jest odsyłacz do bazy internetowej *Alcuin. Infotek der Scholastik*, która niczego nie wnosi do identyfikacji tych kazań. Inne przykłady podawania zbyt obszernej literatury to Rps 3/I, nr 4; 30/III, nr 1 itd.³³

Problemy związane z korzystaniem z literatury przedmiotu (tzn. z narzędzi do identyfikacji tekstów średniowiecznych) i formułowaniem noty bibliograficznej zasługiwałyby na osobne omówienie. Zakończę podaniem kilku innych przykładowych opisów, w których takie problemy występują: Rps 3/I, nr 3, 4, 6, 10–11, 13; 5/1, nr 3, 6, 10, 13; 5/I, nr 3–4; 12/II, nr 9; 27/II, Noty i glosy, Ia–b; 36/III, nr 2.

Na koniec zwrócę uwagę na kilka drobnych usterek w innych miejscach *Katalogu*:

- w *Bibliografii*, zapewne przez przeoczenie, nazwiska na literę „W” umieszczono przed nazwiskami na „V” (s. LVII–LVIII);
- informację o stanie zachowania rękopisu 24/III podano dwukrotnie (s. 99 i 100);
- w bibliografii poszczególnych rękopisów pod szyldem „Ed.” podawano odsyłacze do cyfrowej reprodukcji (skanu) kodeksu; wydaje się, że nie jest to słuszne, ponieważ reprodukcja książki nie jest jej edycją (chyba że w sensie przenośnym);
- konkordancję sygnatur ułożono w porządku obecnych sygnatur, powtarzając w formie listy układ *Katalogu*, co sprawia, że wartość poznawcza konkordancji jest niewielka; o wiele bardziej użyteczna byłaby konkordancja ułożona według sygnatur dawnych, w tym wypadku królewieckich i pozostałych.

³² *Personennamen des Mittelalters. Personal Names of the Middle Ages. Nomina Scriptorum Medii Aevi. PMA. Namensformen für 13000 Personen gemäss den Regeln für die Alphabetische Katalogisierung (RAK)*, oprac. C. Fabian, München: Bayerische Staatsbibliothek, 2000.

³³ Ogólnie rzecz biorąc, jeżeli miarodajne repertorium lub/i porównanie z wiarygodną edycją pozwala jednoznacznie zidentyfikować utwór, to na tym można (a nawet należy) poprzestać — zawsze oczywiście z uwzględnieniem aktualnego stanu badań i merytorycznej wartości poszczególnych pozycji bibliograficznych. Gdy powyższych brakuje, można wskazać inny rękopis. Natomiast odsyłanie do literatury innej niż standardowe narzędzia do identyfikacji tekstów średniowiecznych — repertoria, edycje i katalogi rękopisów — jest potrzebne tylko wówczas, gdy te standardowe narzędzia w jakiś sposób zawiodą, a szeroko rozumiana literatura ma wyraźną przewagę merytoryczną, np. gdy publikacja monograficzna dotycząca opisywanego utworu zawiera ustalenia nowe, nieuwzględnione w narzędziach standardowych.

Stosownie do materiału przedstawionego w całym artykule poszerzeniu lub korektom uległyby indeksy znajdujące się na końcu *Katalogu* (cytowanych rękopisów, incipitów, osób).

* * *

Mor Segev, *Aristotle on Religion*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, 192 S.

Diese Studie legt nahe, dass Religion ein natürliches, offenbar langlebiges, wenn nicht zeitloses und für alle Kulturen des *homo sapiens*, von dessen archaisch-primitivsten bis hin zu den höchst entwickelten und modernsten Sozialisationsformen eigentümliches oder zumindest vertrautes Phänomen ist. Sie führt dies dem Leser vor Augen, indem sie zeigt, dass Aristoteles der traditionellen Religion unabhängig von deren konkreten Ausprägungsformen eine wichtige Stellung und nützliche Funktion im Hinblick auf die soziale und politische Ordnung einer gut verfassten *Polis* attestiert. Er hält die Religion mit ihren Institutionen aus diesem Grund für politisch notwendig. Einen objektiven Wahrheitsgehalt der Religionen verneint er indes, hält sie aber dennoch insofern für wertvoll und wichtig, als sie den Boden für das höchste Streben des Menschen nach der Erkenntnis der Ersten Philosophie vorbereiteten, deren Gegenstände Götter genannt zu werden verdienen. Diesen instrumentellen Aspekt der Religion rekonstruiert und entfaltet der Vf. vor dem Hintergrund seiner vorrangig politischen Dimension im Kontext

des politischen Denkens, der Individualethik und der Metaphysik des Aristoteles sowie deren Zielsetzung zum Kernthema seiner letztlich metaphysisch überformten Interpretation des Phänomens der Religion. Seine Studie eröffnet er mit einer detailreichen Präsentation ihrer Inhalte (*Introduction*, S. 1–12), die in den nachfolgenden sechs Kapiteln ins Werk gesetzt werden. Aus den prägnanten Überschriften lassen sich die Aufschlüsse nicht nur über den inhaltlichen Aufbau der Studie, sondern, wie man sehen kann, auch über die Ergebnisse der durchgeführten Rekonstruktionen und die Grundausrichtung ihrer Deutung gewinnen: 1. *Aristotle's Rejection of the Content of Traditional Religion* (S. 13–48); 2. *Traditional Religion and Its Natural Function in Aristotle* (S. 13–48); 3. *Humans, "Eternal Humans" and Gods: The Usefulness of Traditional Gods for the Imitation of the Divine* (S. 86–124); 4. *Aristotle on the Possible Uses of the Myths of "The Ancients"* (S. 125–139); 5. *The Influence of Aristotle's View of Religion on Medieval Jewish and Christian Thought* (S. 140–166); 6. *Conclusion* (S. 167–173). Der Band schließt

mit einem Literaturverzeichnis (*Bibliography*, S. 175–181), einem Stellenindex der zitierten Quellen (*Index Locorum*, S. 183–188) und einem Sachindex (*General Index*, S. 189–192).

S. legt eine Studie vor, die in historisch-systematischer Hinsicht, in ihrer Rekonstruktion und ihrem interpretatorischen Ansatz eine Pionierleistung zu dieser Problematik der Aristoteles-Forschung darstellt. Seinen religionskritischen Analysen kommt eine allgemeinere Gültigkeit zu, die über die Auffassungen des Aristoteles und eines Vertreters der Religionsphilosophie des Judentums, Moses Maimonides (gest. 1204), sowie eines Theologen und Philosophen des lateinischen Mittelalters, Albertus Magnus (gest. 1280), die als wichtige Aristoteles-Rezipienten in dieser Frage in die Untersuchung miteinbezogen wurden, hinausgeht. Die Religionskritik als Problem und seine rationale Lösung, die Aristoteles, Moses Maimonides und Albertus Magnus bieten, waren zweifelsohne nicht nur in der Vergangenheit von großem Interesse; auch in der Gegenwart hat sie eine ungeminderte Aktualität. Letzteres macht die Lektüre dieser Untersuchung für nicht nur an Aristoteles, sondern auch am Phänomen der Religion als solche interessierte Leser besonders interessant und gewinnbringend. Sie regt an, sich der eigenen Position im Verhältnis zur Religion zu vergewissern, sie kritisch zu reflektieren und ggf. zu korrigieren. Daher ist diese Studie in besonderer Weise für Theologen und theologisch interessierte Leser sehr empfehlenswert, für die Ersten sogar als indispensable Pflichtlektüre anzupfehlen. Aufgrund dieser übergeordneten Bedeutung, die für diese Studie aus der Sicht des Rez.n zukommt, wird sie nachfolgend in ihrem Inhalt vor allem am Leitfaden ihrer Einführung ausführlich

vorgestellt werden. Auf diese Weise erfährt sie ihre Würdigung, während die Kritik erst zum Schluss vorgebracht und dem kundigen Leser selbst überlassen wird.

In der Einführung weist S. darauf hin, dass zu Lebzeiten des Aristoteles (4. Jh. v. Chr.) die Allgegenwart der Religion mit ihren Institutionen ein zivilisatorisch prägendes Merkmal war. Die ausnahmslose Einbettung der Religion in die *Polis*, die Aristoteles in der *Politik* als eine naturgemäße Lebensform der *species* Mensch verstand, musste dem Philosophen ein Anlass sein, sich auch mit der Frage nach dem Gegenstand und der Funktion der Religion, ihrer Notwendigkeit oder grundsätzlicher Verzichtbarkeit in politischen Einrichtungen eingehender zu befassen. In der *Politik* spricht Aristoteles explizit, wie S. mit Textstellen aus den Büchern VI und VII belegt, von den Behörden, die für den Gottesdienst, für die Instandhaltung der für den Kultus bestimmten Gebäude und für alles, was sonst zum Kultus gehört, zu sorgen haben. Sie seien unverzichtbar für die Erfüllung und Absicherung notwendiger religiöser Aufgaben und Angelegenheiten, ohne die die *Polis* als solche nicht existieren könne. Trotz seiner wiederholten Kritik an der traditionellen Religion, u.a. in den *Magna Moralia* und in der *Nikomachischen Ethik*, und trotz der Verneinung der Existenz der Götter, die verehrt werden in der Hoffnung, ihnen zu gefallen und ihre Gunst zu erlangen, war es für Aristoteles dennoch möglich, so die These von S., eine konsistente Auffassung der positiven Rolle und der Notwendigkeit der traditionellen Religion mit ihren Institutionen in der *Polis* zu vertreten. Diese Theorie des Aristoteles zu rekonstruieren und ungeachtet seiner Ablehnung der Existenz der Götter ihre Konsistenz zu erweisen, ist das Ziel von S. Studie. Sein Hauptar-

gument für die Konsistenz-These beruht auf der Annahme, dass Aristoteles die traditionelle Religion für notwendig für jede *Polis* hält und zugleich die falsche Konzeption der Gottheit (die als solche im kritischen Nachdenken erkannt und abgelöst wird) zur Ausgangsbedingung für die Erkenntnis der ersten Philosophie erklärt, die allen Bürger in der *Polis* ermöglicht werden muss, sofern diese im Einklang mit der menschlichen Natur eingerichtet und auf ein gedeihliches Leben der Bürger in Übereinstimmung mit deren individuellen Fähigkeiten ausgelegt ist. Zu den Präliminarien, die eingangs erklärt werden, gehört der Begriff „traditionelle Religion“, der von S. konsequent für Aristoteles' Kritik der „traditionellen“ Konzeption der Götter verwendet wird. Keine unifizierende Absicht, sondern ein pragmatischer Grund wird als Rechtfertigung für die summarische Bezeichnung einer Vielfalt von Religionen genannt, welche die klassische Kultur der Griechen derart durchsetzten, dass man sie schwer als ein eigenständiges Phänomen unterscheiden und differenzierend benennen kann. Der Begriff der „traditionellen Religion“, der bei den Griechen für ein in die Lebensabläufe vollkommen integriertes Ritual offenbar aus diesem Grund nicht benötigt war und fehlte, beruhe auf einer 'Konjektur' des Vf.s. Statt zwischen den unterschiedlichen Typen der Religion und Konzeptionen der Gottheit in Kult, Folklore und Dichtung zu unterscheiden, wie es in der Forschung postuliert wird, wobei die Unterscheidungskriterien umstritten sind, fasst S. die unterschiedlichen Systeme und Gottheiten unter einer Kategorie zusammen, sofern sie aus seiner Sicht genug Gemeinsamkeiten aufweisen. Er legt den Fokus auf die anthropomorphen Darstellungen der Götter, auf die sich die Kritik des Aristote-

les richtet. Im ersten Kapitel zeigt S. dann im Detail, dass Aristoteles eine göttliche Wohltätigkeit oder Vorsehung, eine Erwartung, die der kultischen Praxis zugrunde liegt, als den Ausdruck eines Anthropomorphismus und der Annahme einer reziproken Relation und Interaktion von Mensch und Gottheit zurückweist. Er unterstreicht bereits in der Einführung, dass in Aristoteles' eigener Konzeption der Gottheit jede Art der Menschenförmigkeit mit der Ausnahme des Intellektes und vielleicht in manchen Fällen der Sinneswahrnehmung fehlt. Mit Blick auf die Vorgeschichte der Anthropomorphismus-Kritik verweist S. auf Xenophanes, dessen Auffassung möglicherweise eine Verbindung der aristotelischen Position mit der jüdischen und islamischen Theologie im Mittelalter historisch erhellt.

Für die Bestimmung der Rolle der Institutionen und der Praxis der traditionellen Religion fragt S. nach den natürlichen und notwendigen Funktionen, die in der politischen Theorie des Aristoteles jeder *Polis* zukommen. Er stellt fest, dass diese eine gestufte Gemeinschaft ist, deren basale Formen die Hausgemeinschaft und das Dorf bilden und deren Ziel die Sicherung eines guten Lebens der Bürger, d.h. ihres Wohlergehens und Glücks im Einklang mit den individuellen Möglichkeiten (*euidaimonia*), ist. Die *Polis* meint somit eine auf dieses Ziel ausgerichtete Gemeinschaft der Bürger, während Tiere oder Sklaven nur im äquivoken Sinne eine Gemeinschaft bilden, die keine *Polis* ist, da deren Leben weder durch die Teilhabe an der vernunftgeleiteten Selbstbestimmung noch an der Glückseligkeit zu einer Gemeinschaft vereinigt wird, wie S. mit dem Verweis auf Aristoteles' *Politik* (III.9 und IV.4) erläutert. Die traditionelle Religion kann für das Bestehen der *Polis* insofern notwendig sein, als sie manchen

entscheidenden Beitrag für das gedeihliche Leben ihrer Bürger zu leisten hat, ohne welchen eine Polis nicht wirklich ihren Namen verdient. Da die *eudaimonia*, das Wohlergehen und die Glückseligkeit, der Menschen nach Aristoteles (*Nikomachische Ethik* X.8) vorrangig im *bios theoretikos*, d.h. im kontemplativen Leben, das in der Erkenntnis der ersten Prinzipien des Seienden als solchen besteht, muss die *Polis*, die für die *eudaimonia* ihrer Bürger aufzukommen hat, dafür sorgen, dass es unter ihnen eine Gruppe von Menschen gebe, die diese Lebensform leben und auf diese Weise die Bildung sicherstellen, damit die Menschen diese Lebensweise leben können. Dieses Bildungsprogramm ist, nimmt S. an, die natürliche und notwendige, politische Funktion der traditionellen Religion in Aristoteles' Theorie. Die traditionelle Religion sei deshalb für jede *Polis* notwendig, weil sie in ihr die Existenz der ersten Philosophie in der Praxis sichere, argumentiert S. Er meint die Metaphysik als Wissenschaft, die von den 'Göttern' des Aristoteles – dem ersten unbewegten Bewegten der Himmelskörper und der Sphären, der von den Göttern der traditionellen Religion ziemlich verschieden ist, handelt. Aristoteles betrachtete Götter als die vornehmsten und höchsten Wesen, die zu erkennen die höchste intellektuelle Leistung sei und damit das höchste menschliche Gut, genau das also, was jede richtig verfasste *Polis* naturgemäß bezweckt und für ihre Bürger sicherzustellen hat.

Außer der ersten, umfassenden Darstellung der Rolle der traditionellen Religion in der Philosophie des Aristoteles bietet S. mit seiner Studie eine Reihe weiterer Erkenntnisse, die mit dem Hauptgegenstand der Untersuchung zusammenhängen. Hierzu rechnet er selbst die Einsicht, dass Aristoteles die Frage

nach der traditionellen Religion nicht nur im politischen Denken verankert, sondern auch auf die benachbarten Disziplinen der Ethik sowie auf die Metaphysik ausweitet. Aus der vorrangigen Verortung dieser Problematik innerhalb der politischen Theorie bei Aristoteles schließt S., dass das primäre Ziel politischer Institutionen, sofern diese richtig und naturkonform funktionieren, die theoretische Betrachtung auf der Grundlage metaphysischer Erkenntnis und der Einsicht im Sinne der *eudaimonia*, wie diese in der *Nikomachischen Ethik*, Buch X, beschrieben wurde, und der „ersten Philosophie“, wie Aristoteles sie in der *Metaphysik* begriff, ist. Eine weitere Beobachtung, die der Vf. zu den Nebeneffekten der eigentlichen Untersuchung zählt, ist die Feststellung einer bei Aristoteles vorliegenden Präfiguration mancher religionskritischen Ansätze, insbesondere hinsichtlich der Ablehnung des Anthropomorphismus, bei zwei prominenten Denkern des Mittelalters, Moses Maimonides und Albertus Magnus. Der Ursprung ihrer kritischen Haltung in dieser Hinsicht sei klar aristotelisch. Zutreffend hebt S. hervor, dass seine Darstellung aristotelischer Auffassung der traditionellen Religion von allgemeinem Interesse sein kann, insofern diese mitunter exklusiv gewisse Wahrheiten über die traditionelle Religion auf der Basis ihrer Falsifizierung vermittelt und uns eine Belehrung in dieser Hinsicht sein kann. S. stellt klar, dass Aristoteles keine gesonderte systematische Untersuchung, keine Schrift dieser Problematik gewidmet hat. Aus seinem Werkverzeichnis, das bei Diogenes Laertios (*Vitae philosophorum*) überliefert ist, geht hervor, dass unter seinen Schriften auch eine Abhandlung über das Gebet vorhanden war, aus deren erhaltenen Fragmenten sich nur die Aussage entnehmen lässt,

dass Gott entweder der Intellekt oder etwas Jenseitiges sei. Die Ansichten des Aristoteles über die traditionelle Religion müssen somit aus seinen diesbezüglichen, durch das Werk verstreuten Bemerkungen in thematisch unterschiedlichen Zusammenhängen erhoben und rekonstruiert werden.

Nach der Einführung in die Themen und die Anlage der Studie, beginnt der Vf. mit seiner Rekonstruktion und Interpretation der Ablehnung von Inhalten der traditionellen Religion durch Aristoteles (*Chapter 1*). Er zeigt, dass der Philosoph die Existenz der traditionellen, anthropomorphisch begriffenen Götter grundsätzlich nicht akzeptieren kann. Es geht dabei nicht nur um die Ablehnung menschenartiger Vorstellung ihrer äußeren Erscheinung und Lebensweise innerhalb einer Polis, sondern vor allem ihre Charakterisierung als fähig, etwas zu beabsichtigen, zu überlegen, zu kommunizieren oder vorzusehen. Zwar spricht Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* und in der *Topik* von der Wichtigkeit, Götter zu ehren und er vergleicht in der *Ethik* unser Verhältnis zu ihnen mit unserer Beziehung zu den Eltern, aber damit wird nicht ausgesagt, dass irgendein Gott fähig wäre, Anerkennung und Ehre zu empfangen. Unsere Freundschaft mit Göttern bleibt nach Aristoteles nicht erwidert. Demensprechend strebt Aristoteles traditionelle Interpretationen solcher Phänomene wie divinatorische Träume oder das schicksalhafte Glück durch naturalistische Erklärungen zu ersetzen. S. kommt zu dem Schluss und verdeutlicht dies im nächsten Kapitel, dass Aristoteles trotz seiner Ablehnung der Inhalte der traditionellen Religion die Möglichkeit einer nützlichen Rolle dieser Inhalte zulässt und die traditionelle Religion nicht nur für nützlich, sondern für politisch notwendig hält.

Das zweite Kapitel der Studie ist Aristoteles' Auffassung der traditionellen Religion mit ihren Institutionen und ihrer natürlichen Funktion in der *Polis* gewidmet. Aristoteles spricht von der Aufsicht über Gegenstände, die zum Bereich des Göttlichen gehören und über jene Klasse der Bürger, die ihn vertreten, Priester also, als nötig für das Bestehen jeder Stadt, das Ideal einer *Polis* von Buch VII und VIII der *Politik* inbegriffen. Er thematisiert die notwendige Funktion der traditionellen, in ihrer Form und Inhalt nicht revidierten Religion, deren anthropomorphe und mythische Elemente er zurückweist, während er die Religion als solche wegen ihrer politisch notwendigen Funktion — der Vorbereitung auf den Höhepunkt des menschlichen Strebens in der Erlangung des Wissens, das die Erste Philosophie beinhaltet —, belässt. Die Religion erfüllt diese Funktion, indem sie die Bürger mit der traditionellen Darstellung der Gottheit konfrontiert, diese bei ihnen die Verwunderung weckt und zum kritischen Nachdenken über die Natur der wahren Gottheit gemäß der aristotelischen Metaphysik anregt. Die nützliche Funktion der traditionellen Religion sieht Aristoteles letztlich in der Erhaltung sozialer Stabilität und in der elementaren Form einer moralischen Erziehung.

Auf die Darstellung der Kritik, die Aristoteles an den Inhalten der Religion und deren anthropomorpher Vorstellungen der Götter übt, lässt S. das Kapitel zu den positiven Aspekten der Religion und ihrer Nützlichkeit für ein geordnetes Gemeinwesen folgen. Die wahren Götter nach Aristoteles, die, wie S. annimmt, die unbewegten Bewegten sind, haben insofern etwas Gemeinsames mit Menschen, als diese sich auf die Götter einlassen können, die Götter hingegen in einer intellektiv-kontemplativen

Tätigkeit verharren. Sie seien nicht bloß Gegenstand einer höheren Wissenschaft, sondern Vorbilder für eine spezifisch humane Betätigung. Diese Götter zu betrachten sei die höchste intellektuelle Leistung und zugleich eine Ähnlichkeit an sie. Die göttliche Tätigkeit kann der Mensch Aristoteles zufolge nur durch die Selbsterkenntnis nachahmen, indem er durch eine stufenweise Erkenntnis der eigenen Natur zum wahren Ich, dem Intellekt, vorstößt. Die vollkommene Erkenntnis seines Intellekts schließt die Kenntnis seiner bestmöglichen Anwendung ein, was der Kenntnis der Natur der Götter gleichkommt. Durch das Vollziehen dieser Erkenntnis nähert sich der Mensch temporär und unvollkommen dem Zustand der Götter.

Die mögliche Verwendung von Mythen im philosophischen Diskurs und ihr Zweck ist der Gegenstand des vierten Kapitels dieser Studie. Hier analysiert S. verschiedene Bezugnahmen des Aristoteles auf die Mythen der traditionellen Religion der Griechen, insbesondere jene, die von Homer und Hesiod überliefert worden sind und die sein Werk durchsetzen. Sie erscheinen in verschiedenen Zusammenhängen in der *Metaphysik*, *Ethik* und *Politik*, darunter mit Bezug auf die Musik, als Bestätigung seiner eignen Theorien, wenn er die Inhalte widerlegen soll, die die Mythen auszudrücken scheinen. Bereits im vorausgegangenen Kapitel wies S. auf die positive Bedeutung der Mythen aus der Sicht des Aristoteles hin, nämlich insofern sie die soziale Stabilität und sittliche Gewohnheiten stützen. Außerdem werden sie von ihm als die Spiege-

lung nützlicher Normen und Praktiken aus der Vergangenheit verwendet. Alle Mythen, die Götter betreffen, seien nützlich zwecks Erfüllung der notwendigen Funktion der traditionellen Religion, die in der Initiierung philosophischer Fragen besteht.

Im fünften Kapitel der Studie behandelt S. den Einfluss der aristotelischen Auffassung der Religion auf die Religionsphilosophie und Theologie im Judentum und Christentum am Beispiel von Moses Maimonides und Albertus Magnus. Er stellt eine prägende Wirksamkeit der Sicht des Aristoteles im religionsphilosophischen Denken des Maimonides und eine teilweise durch ihn vermittelte sowie einer eigenständigen Rezeption des *corpus Aristotelicum* entspringende Einflussnahme auf das theologische und philosophische Denken des Albertus Magnus fest. Maimonides lehnte sich eng an Aristoteles an bei seinen Bemühungen, verschiedene Ziele der *Thora*, ihrer Parabeln und Gebote herauszuarbeiten. Dasselbe gilt für ihn hinsichtlich der Interpretation anthropomorpher Darstellungen der Götter im Sinne ihrer Nützlichkeit bei der Suche und der Erkenntnis der wahren Gottheit sowie der Einsicht in die bindende Kraft moralischer Gesetze.¹ In Bezug auf Maimonides' Verhältnis zu den Anthropomorphismen greift S. drei seiner Interpretationsansätze (*Dux neutrorum* III.26–28) auf, welche dieser mit Aristoteles teilt und folglich annimmt, dass die *Thora* und ihre Gebote, die Anthropomorphismen und Parabeln nicht wörtlich auszulegen sind, sondern mit dem Ziel, eine wahre Meinung auf dem Weg zu deren

¹Hierzu vgl. *Paganism in the Middle Ages: Threat and Fascination*, hrsg. von C. Steel, J. Marrenbon, W. Verbeke, (Mediaevalia Lovaniensia. Series I/Studia, 43), Leuven: Leuven University Press, 2012, darin insbes. S. 55–83; H. ANZULEWICZ, „Albertus Magnus über die *philosophi theologizantes* und die natürlichen Voraussetzungen postmortaler Glückseligkeit: Versuch einer Bestandsaufnahme“.

philosophischem Verständnis zu bilden, den Menschen vom Fehlverhalten abzuhalten und in seinen sittlichen Tugenden zu stärken. Diese durch die aristotelische Auffassung der traditionellen Religion beeinflusste Lehrmeinung des Maimonides hält S. für wichtig auch aufgrund ihres Einflusses auf die Theologie und Philosophie in den abrahamitischen Traditionen der Folgezeit. Es ist S. zuzustimmen, wenn er unterstreicht, dass Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin (zu erwähnen wäre auch Meister Eckhart) in religionsphilosophischer Hinsicht von Maimonides beeinflusst wurden. Den Einfluss auf Albertus Magnus (und Thomas von Aquin) als tiefgreifend, exklusiv oder privilegiert zu sehen und ihn hauptsächlich auf die Gottesfrage sowie die Ewigkeit des Universums fokussieren zu wollen, eine Tendenz, die in der Forschung bemerkbar ist, wäre jedoch aus der Sicht des Rez.n übertrieben. Denn einerseits nahm Albert inspirierende Impulse von Maimonides in mehreren Bereichen auf, darunter in der philosophischen Prophetielehre, Kosmologie und Angelologie, Astronomie und teilweise auch in der von ihm kritisierten Hermeneutik der Bibelexegese.² Andererseits bestehen neben den Gemeinsamkeiten grundsätzliche Unterschiede im Verhältnis der beiden Autoren zu der aristotelischen Auffassung von Nutzen und Grenzen traditioneller Religion und von Mythen, Dichtung und Metaphern bei ihrer Anwendung in der Philosophie und Theologie. Letzteres wird in der Studie an ausgewählten Texten aus Alberts Metaphysikkommentar und anhand der neueren Forschung herausgearbeitet und ver-

deutlicht. Die angeführten und analysierten Texte aus Alberts Kommentar zur *Metaphysik* des Aristoteles werden jedoch nicht aus der historisch-kritischen *Editio Coloniensis* von B. Geyer (1960, 1964), sondern der unkritischen Pariser Ausgabe von A. Borgnet (1890) entnommen. Ein Vergleich der zitierten Passagen anhand der beiden Ausgaben zeigt, dass der Vf. und der Leser mit einem stellenweise verderbten Text konfrontiert werden. Darunter leiden einige Interpretationen von S. (v.a. S. 157f.), was durch die Heranziehung der kritischen Ausgabe zu vermeiden gewesen wäre. Insgesamt ist seine Darstellung von Alberts Auffassung zum Gegenstand der Studie und der Differenz zu den Ansichten des Moses Maimonides ausgewogen und stimmig. Als Ergebnis seiner vergleichenden Analyse steht fest, dass Albert in Übereinstimmung mit Aristoteles und Moses Maimonides vom Nutzen der Religion als Mittel der Überzeugung und Belehrung ausgeht und die Dichtung, Metaphern und Mythen als geeignet auffasst, das philosophische Denken anzuregen und in Gang zu setzen, diese auch theologisch sinnvoll anwenden zu können. Im Unterschied zu Aristoteles und Moses Maimonides lehnt er indes das funktionale Verständnis der Religion als die Hinführung zu der philosophischen und aus der Sicht des Maimonides höchstmöglichen Erkenntnis der Gottheit ab. Die Religion sei nicht auf die philosophische Erkenntnis als ihr Zweck ausgerichtet, sondern vielmehr auf das kontemplative Schauen und Genießen der höchsten Wahrheit, welche die Grenzen der philosophischen Betrachtung transzendiert und ihr überlegen

²Vgl. C. RIGO, "Zur Rezeption des Moses Maimonides im Werk des Albertus Magnus", *Albertus Magnus: Zum Gedenken nach 800 Jahren: Neue Zugänge, Aspekte und Perspektiven*, hrsg. von W. Senner unter Mitarbeit von H. Anzulewicz et al., (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens. Neue Folge, 10), Berlin: De Gruyter, 2001, S. 29–66.

ist. Der grundsätzliche Unterschied zwischen Albertus Magnus und Maimonides liegt also in der unterschiedlichen Auffassung der religiösen bzw. theologischen Erkenntnis, ihres Verhältnisses zueinander und zu ihrem Gegenstand.

Im sechsten und letzten Kapitel präsentiert der Vf. die Ergebnisse seiner Studie. Er tut dies in zwei Schritten, indem er zuerst seine Rekonstruktion aristotelischer Auffassung der Religion zusammenfasst (6.1. *Aristotle's View of Religion*, S. 167–171) und sie mit der Verhältnisbestimmung von Religion und Kontemplation im Ideal der aristotelischen *Polis* beschließt (6.2. *Traditional Religion and Contemplation in Aristotle's Ideal Polis*, S. 171–173). S. stellt fest, dass Aristoteles nur dem Anschein nach eine ambivalente oder vielmehr widersprüchliche Haltung gegenüber der traditionellen Religion einnimmt: Einerseits kritisiert er und lehnt die ihr zugrundeliegende anthropomorphe Vorstellungen der Gottheit ab, andererseits meint er, dass die traditionelle Religion von entscheidender Bedeutung für die *Polis* und daher in ihrer unveränderten Form beizubehalten ist. Der Konservatismus des Aristoteles im Verhältnis zu der traditionellen Religion sei dennoch, urteilt S., gänzlich kompatibel mit dessen kompromissloser Ablehnung der Wahrheit solcher Lehren und Ideen wie der Existenz von Göttern, die sich für die Belange der Menschen interessieren und sich in diese einmischen. Die Kompatibilität ist für Aristoteles aufgrund der Erkenntnis möglich geworden, dass die traditionelle Religion eine sozio-politisch entscheidende Rolle in der humanen Gesellschaft spielt. Götter indes, die entweder uns in der äußeren Erscheinung oder

in vorsätzlicher Handlung ähneln, gibt es nach seiner Überzeugung nicht. Folglich sollen wir uns nicht auf göttliche Vorsehung oder Intervention verlassen. Traditionelle Religion, die solche Ideen vertritt, sei als Quelle von Information oder Wissen nutzlos. In diesem Zusammenhang verweist S. auf den Umstand, dass Aristoteles den Begriff der *causa finalis*, das teleologische Argument, in seiner verlorenen Schrift *De philosophia* zu schwächen scheint, indem er durch die Unterscheidung von Zweck und Selbstzweck einen zweifachen Telos ins Spiel bringt.³

Wichtig bleibt dennoch, konkludiert S., dass Aristoteles' Urteil über die Religion den Raum für sie lässt, einen Nutzen zu haben. Seine Billigung der traditionellen Religion beruht jedoch nicht, so betont S., auf der Anerkennung der Wahrheit ihrer Inhalte, sondern vielmehr auf dem Glauben in deren Nützlichkeit für die Aufnahme der Wahrheit über die wahren Götter der aristotelischen Metaphysik, auf welche jede *Polis* naturgemäß zielt. Die traditionelle Religion erzeugt durch die anthropomorphe Darstellung von Göttern das Staunen über sie, die folglich die Bürger zu philosophischen Fragen nach der wahren Natur der Götter veranlassen. Verläuft dieser Prozess des Hinterfragens in rechter Weise, können sie zur Erkenntnis der höchsten metaphysischen Wahrheit gelangen und fähig sein, die Erste Philosophie auszuüben, die von wahren Göttern, in erster Linie vom ersten unbewegten Bewegten der Himmelskörper und der Sphären handelt. Durch diese Praxis nähern sie sich dem Zustand der Dinge, nach denen sie gefragt haben, da wahre Götter im aristotelischen System in der Betrachtung ihrer eigenen

³Vgl. A. GRÄSER, "Aristoteles' Schrift 'Über Die Philosophie' und die zweifache Bedeutung der *causa finalis*", *Museum Helveticum*, vol. 29/1 (1972), S. 44–61, hier bes. 58–61.

Natur bestehen. Dem Zustand der theoretischen Betrachtung, der Kontemplation als dem durch die Verfassung der *Polis* anvisierten und erstrebten Ziel misst S. eine grundsätzliche Bedeutung für das Verständnis von Aristoteles' Projekt, wie dieses in der *Politik*, *Ethik* und *Metaphysik* dargelegt worden ist, bei. Gilt dies für die beiden letzten Sachbereiche in der Forschung als unumstritten — die Ansicht von der Überlegenheit der theoretischen Betrachtung über anderen Aktivitäten und Tugenden als die *eudaimonia* des einzelnen Menschen, wie sie in der *Nikomachischen Ethik* X beschrieben worden ist, wird auch in der *Politik* VII–VIII beibehalten —, ist der Ort der theoretischen Betrachtung im aristotelischen Ideal der *Polis* unklar und Gegenstand unterschiedlicher Interpretationen. Die Betonung der vielfältigen Funktion und Bedeutung der Musik in der *Polis* (*Politik* VIII) scheint, trotz der Unklarheit, ob Aristoteles jede Funktion der Musik in jeder naturgemäß verfassten *Polis* für notwendig hält, die Stellung der Kontemplation zu relativieren. S. schließt jedoch aus, dass jede Funktion der Musik in jeder *Polis* ihr Hauptziel in Absehung der theoretischen Betrachtung sein kann. Als ein Argument für das Letztere bringt er seinen Aufweis vor, dass das Hauptziel einer idealen Stadt ein *einziges* in seiner Art ist. Wenn andere Phänomene, wie Musik, für eine *Polis* notwendig seien, damit diese ihr letztes Ziel erreicht, dann würden sie helfen, urteilt S., den Charakter vom Hauptziel jeder natürlichen *Polis*, einschließlich des *einen* idealen Zieles, das in der theoretischen Tätigkeit besteht oder diese beinhaltet, zu bestimmen. Diese Funktion erfüllt auf jeden Fall die traditionelle Religion, konstatiert S., die als ein notwendiger, zu einer theoretischen Kontemplation befähigender Bestandteil jeder natür-

lichen *Polis* nach Aristoteles gilt, durch ihre Hinführung zu dieser Art der Tätigkeit. Wenn die traditionelle Religion, ein notwendiger Bestandteil einer idealen *Polis*, die theoretische Betrachtung Aristoteles zufolge als ihr Ziel erstrebt, und da aus der Sicht des Aristoteles die theoretische Aktivität die bestmögliche Tätigkeitsform für den Menschen darstellt, muss Aristoteles denken, schließt S. seine Argumentation, dass die theoretische Betrachtung das oberste politische Ziel ist.

Erscheint S. Interpretation der Auffassung des Aristoteles bezüglich der Stellung und Funktion der traditionellen Religion in jeder bestens organisierten *Polis* sowie des obersten Zieles dieser beiden — der Religion und der *Polis* — als schlüssig, handelt es sich dennoch um eine Rekonstruktion, welche mehrere Werke des Philosophen umgreift und die Möglichkeit anderer Deutungen, wie der Vf. gelegentlich vermerkt, nicht ausschließt. Die Annahme, dass die drei Wissenschaftsdisziplinen und die Schriften des Aristoteles, *Ethik*, *Politik* und *Metaphysik*, welche die maßgebliche Grundlage dieser Rekonstruktion bilden, trotz ihres je unterschiedlichen Gegenstandes, Charakters und Zieles die philosophische Erkenntnis und die *theoria* als ihr letztes gemeinsames Ziel und damit die *eudaimonia* des Individuums verbindet und eint, weckt bei dem Rez.n grundsätzliche Bedenken. Wenn aber dieses Ziel der traditionellen Religion selbst explizit abgesprochen wird und ihre Notwendigkeit *nur* aufgrund einer dienlichen Funktion, ihrer Nützlichkeit um eines anderen Zieles willen, also aufgrund ihrer akzidentellen oder untergeordneten Ziele gerechtfertigt wird, die in erster Linie die bürgerlichen, also praktischen und nicht die dia-noetischen Tugenden unmittelbar intendiert, scheint die Aporie des Aristoteles

auf die von S. umschriebene Weise nicht wirklich gelöst worden zu sein. Ein zentraler Punkt dieser Rekonstruktion, nämlich die Annahme, dass die traditionelle Religion ihre eigentliche Funktion und ihren Sinn nach Aristoteles in der Hinführung auf die philosophische Erkenntnis hat, welche den Gegenstand der Ersten Philosophie ausmacht, kann etwa zugunsten einer moralischen Verpflichtung oder Bindung an internalisierte Glaubensinhalte, erzieherisch erworbene Überzeugungen und Tugenden oder gesellschaftlich sanktionierte Bräuche und Verhaltensmuster angezweifelt werden. Bleibt S. mit seiner Interpretation weitgehend mit der Auffassung der Religion von Moses Maimonides konform, ist damit über die Auslegung der aristo-

telischen Position auf der Grundlage der drei zuvor genannten Wissenschaftsdisziplinen und insbesondere der Politik das letzte Wort nicht gesprochen. Bereits das von Albertus Magnus erarbeitete Wissenschaftsverständnis der *Politik* setzt andere Akzente sowohl bei der Bestimmung der obersten Ziele der Politik als auch der Religion resp. Theologie. Die unterschiedlichen Ansätze scheinen hier vor allem an der Grenze zwischen den Zielen des Individuums, der *eudaimonia*, und der Gemeinschaft, dem *bonum commune*, ihrem praktischen und theoretischen Charakter sowie dementsprechend ihrer unterschiedlichen Wertung mit Blick auf ihre näheren Ziele erkennbar zu werden.

Henryk Anzulewicz