

Zenon Katuża

CNRS Centre d'Études des Religions du Livre
(Laboratoire d'Études sur les Monothéismes)

PODRĘCZNIK TEOLOGII UŻYWANY
NA UNIWERSYTECIE KRAKOWSKIM:
KOMENTARZ DO *SENTENCJI*,
ZWANY *UTRUM DEUS GLORIOSUS**

1 — Anonimowy komentarz do *Sentencji*, zwany od swoich pierwszych słów komentarzem *Utrum Deus gloriosus*, nie jest nieznanym polskim czytelnikom: był on przedmiotem odczytu Stefana Swieżawskiego na IX kongresie historyków polskich w Warszawie, w roku 1963, a następnie, w roku 1966, Zofia Włodek opublikowała wydanie dwu pierwszych jego ksiąg, poprzedzone obszernym i pięknym studium rękopisów, po którym przysłała, już w roku 1968, analiza doktrynalna¹. Jeżeli po dwudziestu latach wracam do komentarza, to dlatego, że tekst wydaje mi się wystarczająco interesujący, by przyciągnąć uwagę historyków, i dlatego, że moje własne lektury komentarza nie zawsze się zgadzają z wnioskami moich poprzedników. Ufam więc, że tym wszystkim, którzy znają wspomniane prace, artykuł

* Artykuł jest wersją spolszczoną i w paragrafach 2 i 4 przepracowaną na nowo oryginału francuskiego, przedstawionego w Rzymie w 1986 i opublikowanego w: *L'Église et le peuple chrétien dans les pays de l'Europe du Centre-Est et du Nord (XIV^e–XV^e siècles). Actes du colloque organisé par l'École française de Rome avec la participation de l'Istituto polacco di cultura cristiana (Rome) et du Centre européen de recherches sur les congrégations et ordres religieux (CERCOR). Rome 27–29 janvier 1986*, Rome: École française de Rome, Palais Farnèse, 1990 (Collection de l'École française de Rome, 128), s. 107–124. W miarę potrzeb aktualizuję bibliografię. Posługuję się skrótem: MHFŚP = *Materiały i Studia Zakładu Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej*. Seria A: *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, tomy I–XI, 1961–1969; następnie: *Materiały do Historii Filozofii Średniowiecznej w Polsce*, tomy I (XII) – IX (XX), 1970–1975.

¹ S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia w średniowiecznym uniwersytecie krakowskim*, w: *Historia kultury w średniowiecznej Polsce. IX Powszechny Zjazd Historyków Polskich*, t. I, Warszawa: Polskie Towarzystwo Historyczne — PWN, 1963, s. 129–159; S. SWIEŻAWSKI, *Note sur le contenu philosophique des questions anonymes «Utrum Deus gloriosus»*, „*Mediaevalia Philosophica Polonorum*”, 12 (1967), s. 8–15; Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz z XV wieku do «Sentencji» Piotra Lombarda*, I: *Wstęp historyczny i edycja tekstu księgi I i II*, „*Studia Mediewistyczne*”, 7 (1966), s. 125–355; II: *Tendencje doktrynalne komentarza krakowskiego*, tamże, 9 (1968), s. 245–291 (cytowane dalej: *Krakowski komentarz I i II*).

niniejszy pokaże komentarz w nowym świetle, a tym, który komentarza nie znają, ukaże go jako dzieło zasługujące na poznanie.

Wiadomo, że przez cały XV wiek anonimowy komentarz używany był do obowiązkowego wykładu *Sentencji*. Pierwszym znanym sentencjariuszem, który się nim posłużył, był około roku 1420 Mikołaj Kozłowski, ostatnim zaś, około 1498–1499, Jakub z Gostynina². Fakt, że przynajmniej dziesięciu sentencjariuszy wybrało go jako podstawę swoich wykładów, jest znaczący, jeśli sobie przypomnimy, że, z jednej strony, nasze stosunkowo dokładne wiadomości o wykładach dotyczą jedynie dwudziestu bakałarzy oraz że, z drugiej strony, na około sześćdziesięciu bakałarzy, promowanych na doktora w XV wieku w Krakowie³, żaden nie zostawił dzieła oryginalnego: wszyscy komentowali teksty cudze, dodając do nich pośpieszne wyjaśnienia i własne krótkie kwestie, albo, w najśmielszych przypadkach, ograbiali dwóch lub trzech autorów, aby przygotować własną kompilację.

Jednakże nasz komentarz miał rywala, który był również podstawą wykładów, a który jest znany pod nazwą *Communis lectura Pragensis*⁴. Gdy zaś chodzi o innych autorów najczęściej w Krakowie wykorzystywanych, byli to: czternastowieczny augustianin Tomasz ze Strasburga; praski teolog Konrad z Soltau, zależny od Strasburczyka, ale krytykujący go, kiedy widział tego potrzebę; Manso Pragensis, czyli

² Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 157–158.

³ M. MARKOWSKI, *Spis osób dopuszczonych do wykładów i do katedry na Wydziale Teologii Uniwersytetu Krakowskiego*, MHFŚP, IV (1965), s. 127–275; zob. s. 171–173, 214–242. Spis ten na nowo opracowany i nowym wstępem poprzedzony ukazał się ponownie w „Przeglądzie Tomistycznym”, VI–VII (1997), s. 233–314. Kilka osób z listy Markowskiego studiowało gdzie indziej przed otrzymaniem katedry na wydziale w Krakowie. Inne, te mianowicie, które z różnych powodów nie otrzymały katedry teologii, nie występują na liście wypromowanych, lecz mogą się znaleźć na liście bakałarzy biblijnych (s. 167–171). Podane przeze mnie liczby są więc zaokrąglone. Listę sentencjariuszy, którzy posługiwali się komentarzem anonimowym, zestawiała Zofia Włodek (zob. *Krakowski komentarz I*, s. 152–154, 157–158). Gdy chodzi o *principia* (wykłady wstępne), zob. także Z. WŁODEK, *Filozofia a teologia. Wybór tekstów krakowskich z wykładów wstępnych do Sentencji Piotra Lombarda*, MHFŚP, XII (1970), s. 45–114; *Scripta manent. Textus ad theologiam spectantes in Universitate Cracoviensi saeculo XV conscripti*, wybór i opracowanie Z. Włodek, przy współpracy R. Tatarzyńskiego, Kraków: Wydawnictwo Naukowe PAT, 2000; K. WÓJCIK, *Wykład wstępny Mikołaja Kozłowskiego do I Księgi Sentencji Piotra Lombarda w rękopisie BJ 1525*, MHFŚP, XII (1970), s. 115–159; M. MARKOWSKI, *La réplique d'André de Kokorzyn au Principium de Jean de Kluczbork du ms. de la Bibliothèque de l'Université de Wrocław I Q 376*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 10 (1961), s. 50–54; M. MARKOWSKI, *Wykład wstępny Andrzeja z Kokorzyna*, MHFŚP, II (1962), s. 3–51; M. MARKOWSKI, *Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, „Studia Mediewistyczne”, 6 (1964), s. 55–136; M. MARKOWSKI, *Wykład wstępny i komentarz do Sentencji Benedykta Hessego z Krakowa*, MHFŚP, IV (1965), s. 334–340.

⁴ A. PÓŁTAWSKI, *Communis lectura Pragensis*, „Mediaevalia Philosophica Polonorum”, 1 (1958), s. 11–27; Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 130, 135–158 (rękopisy).

Manson z Beckhusen w Bawarii, kolejny teolog praski również zależny od Strasburczyka; i nareszcie dominikanin Piotr z Tarantazji⁵.

Postawmy teraz pytanie o datę i pochodzenie naszego komentarza. Zofia Włoddek odkryła, że Albert Engelschalk ze Straubingen, sentencjariusz w Pradze w ostatnich latach XIV wieku, przejął całą II księgę naszego anonima. To pozwala jej stwierdzić, że komentarz *Utrum Deus gloriosus* został napisany w Pradze przed rokiem 1397⁶. Wniosek jest słuszny, lecz można go doprecyzować. Kwestia 13 księgi IV podejmuje problem codziennej komunii, dyskutowany w Pradze od dawna: „Utrum Christi fidelibus venerabile sacramentum eucaristiae magis expediat interpolatim quam cottidie sumere”. Jej autor, opowiadający się za praktyką

⁵ Komentarz Tomasza ze Strasburga pochodzi z lat 1336–1337; zob. D. TRAPP, *Augustinian Theology of the 14th Century*, „Augustiniana”, 6 (1956), s. 175–182. Na temat Mensona z Beckhusen zob.: J. TRÍŠKA, *Literární činnost předhusitské university*, Praha: Universita Karlova, 1967, s. 58; na temat Konrada z Soltau zob. tamże, s. 110–112; J. TRÍŠKA, *Studie a pramény k rétorice a k universitní literatuře*, Praha: Universita Karlova, 1972, s. 234; H.J. BRANDT, *Universität, Gesellschaft, Politik und Pfründen am Beispiel Konrad von Soltau († 1407)*, w: *The Universities in the Late Middle Ages*, red. J. Ijsewijn, J. Paquet, Louvain: Leuven University Press, 1978, s. 614–627. W sprawie wpływu Tomasza ze Strasburga na Konrada zob.: M. BECKER, *Lectura Scerefēt?*, „Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale”, 24 (1957), s. 161–166. M. Markowski (*Poglądy filozoficzne Andrzeja z Kokorzyna*, s. 89 i 121) przyjmuje ten wpływ, ale podkreśla także krytykę Tomasza przez Konrada. Ukazuje ponadto zależność Mensona od augustianina Tomasza (s. 100–106). Komentarz do *Sentencji* Piotra z Tarantazji (poźniej Innocentego V) pochodzi z lat 1257–1259. Poniższa lista podaje główne źródła znanych dziś komentarzy krakowskich, zestawionych w układzie chronologicznym (CLP = *Communis lectura Pragensis*; UDG = *Utrum Deus gloriosus*). Bartłomiej z Jasła, sent. 1401: Menson, Tomasz ze Strasburga, Idzi Rzymianin; Jan z Kluczborka, sent. 1413, dr 1423: Menson, Tomasz ze Strasburga; Andrzej z Kokorzyna, sent. 1413, dr 1425 lub 1426: Konrad z Soltau (zwłaszcza krytyka Tomasza ze Strasburga), Henryk Totting z Oyta (zwl. wyciągi z Grzegorza z Rimini) i Grzegorz z Rimini; Jakub z Nowego Sącza, sent. 1418, dr 1421–1422, nic o jego komentarzu nie wiadomo; Mikołaj Budissen, sent. 1419, dr 1422: Tomasz ze Strasburga, Konrad z Soltau (zwl. dla Tomasza ze Strasburga); Mikołaj Kozłowski, sent. 1420, dr 1425: CLP, UDG; Paweł z Worczyna, sent. 1421, dr 1426: CLP, UDG; Zygmunt z Pyzdr, sent. 1426: CLP, Piotr z Tarantazji; Benedykt Hesse, sent. 1428, dr 1431: Konrad z Debrach (dla I pryncypium), CLP, UDG; Tomasz ze Strzępina, sent. 1441, dr 1443: Benedykt Hesse; Paweł z Pyskowic, sent. 1442, dr 1444: CLP, UDG; Maciej z Łabiszyna, sent. 1443, dr 1446: CLP; Jan z Dąbrówki, sent. 1443, dr 1447: Benedykt Hesse; Jan ze Słupczy, sent. 1449, dr 1452: Piotr z Tarantazji; Maciej ze Sąspowa, sent. 1455, dr 1460: anonimowy komentarz z Lipska, Jan z Dąbrówki; Jakub z Lisowa, sent. 1463, dr 1468: Jan z Dąbrówki; Stanisław z Górki, sent. 1495: UDG; Jakub z Gostynina, sent. 1498, dr 1500: UDG. Zob. MHFŚP 20 vol. z lat 1961–1975; „Studia Medievalistyczne”, 6 (1964) i 7 (1966). Tylko Andrzej z Kokorzyna (nominalista według M. Markowskiego) i Maciej ze Sąspowa różnicują nieco modele nauczania. W tych warunkach trudno mówić o nominalizmie krakowskich teologów, jak się to niekiedy czyni. Jest praktycznie pewne, że nie znali oni z pierwszej ręki żadnego tekstu teologicznego Ockhama, a prawdopodobnie także żadnego tekstu filozoficznego poza *Summulae in libros Physicorum*, zachowanymi w rękopisie BJ 736. Jan Burydan, którego znali, nie był teologiem. Wpływ Grzegorza z Rimini, podejrzewanego o pewnego rodzaju nominalizm, jest nieprzebadany.

⁶ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 130–131, 164.

codziennej komunii⁷, powinien więc wyklądać przed potępieniem tej praktyki na synodzie praskim w 1388 roku. Co więcej, pomiędzy swymi „autorytetami” autor wspomina imię Adalberta Ranconisa, promowanego na doktora teologii w Paryżu: „Secundo notandum secundum beatum Thomam et magistrum Parisiensem Adalbertum, doctorem in theologia”⁸. Wydaje się, że Wojciech Ranconis jest jeszcze pośród żywych. Sądzę więc, że komentarz *Utrum Deus gloriosus* został zredagowany przed 1388, rokiem śmierci Wojciecha. Jego cytowane dzieło to *De frequenti communione ad plebanum Martinum*. A ponieważ Marcin z Nowej Wsi (Nová Ves), proboszcz parafii św. Marcina na praskim Starym Mieście, zatwierdzony został na tę funkcję w październiku 1376, musimy przyjąć, że nasz komentarz jest nieco późniejszy⁹. Kwestia 13 księgi IV pozwala nam tedy usytuować komentarz w czasie 1377–1387.

Komentarze Mensona (ok. 1384) i Konrada z Soltau (1376–1377) datowane są na ten sam okres. *Communis lectura Pragensis* jest nieco późniejsza od komentarza, ale, jak się wydaje, o lat kilka zaledwie¹⁰. Jedynie komentarz Tomasza ze Strasburga jest starszy (1336–1337). Przepisywany przez Mensona i Konrada, Tomasz był autorytetem nie tylko w Krakowie, ale także w Pradze. Zna go też nasz anonim. Te dane ukazują w nowym świetle powszednie nauczanie teologii w Krakowie. Bowiem — jeśli tylko z naszych rozważań wyłączy się całą „produkcję” mistrzowską, a mianowicie piękne komentarze biblijne, traktaty eklezjologiczne, kilka tekstów liturgicznych — to powszednie nauczanie w swojej znacznej części przedłużało i kontynuowało teologię praską sprzed rozwoju wiklefizmu i sprzed kryzysu praskiego.

⁷ Kwestia została opublikowana przez Z. WŁODEK, *Paul de Pyskowice († vers 1468) témoin inconnu de la « devotio moderna » à l'Université de Cracovie*, w: *Sapientiae procerum amore. Mélanges J.P. Müller*, Roma: Edizione Anselmiana, 1974, (Studia Anselmiana, 65), s. 457–466. Kwestia pochodzi z księgi IV, d. 12, q. 13, zob. Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 152, 160.

⁸ Z. WŁODEK, *Paul de Pyskowice*, s. 464.

⁹ J. KADLEC, *Leben und Schriften des Prager Magisters Adalbert Rankonis de Ericinio*. Aus dem Nachlass von R. Holinka und J. Vilikovsky, Münster: Aschendorff, 1971 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., Bd 4), s. 25, przyp. 69. Tekst *De frequenti communione* tamże, s. 199–230; cytowania Pawła z Pyskowic (*Parwel z Pyskowic*, s. 464, 465) pochodzącą ze s. 205–207 i 222 dziełka Wojciecha. Mistrz Maciej z Janowa, kontynuujący po decyzji synodu swój apostołat codziennej komunii (powinniśmy mówić raczej o codziennej celebracji mszy), był zmuszony do odwołania swoich opinii, zob. P. DE VOOGHT, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain: Nauwelaerts, 1960, (Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, 34), s. 22, 28–29; R.E. WELTSCH, *Archbishop John of Jenstein (1348–1400)*, La Haye — Paris: Mouton & Co, 1968, s. 168, 175–176.

¹⁰ A. PÓŁTAWSKI, *Communis lectura Pragensis*, s. 16 („z ostatniej ćwierci XIV wieku”) i s. 22 („około trzeciej ćwierci XIV wieku”).

2 — Sytuacja, którą właśnie przypomniałem, nie jest wolna od pewnych konsekwencji dla nauczania i dla życia umysłowego. Weźmy jakiś przykład. Dobrze wiadomo, że jednym z problemów najgoręcej dyskutowanych na Uniwersytecie Praskim, a nawet najgroźniejszym w skutkach dla jego jedności w końcu wieku XIV i na początku XV, był problem realizmu w teorii uniwersaliów. Otóż, tym, co w oczach teologów uchodziło za najbardziej podejrzane u praskich wiklefiistów, była teoria Idei boskich, której pierwszym wielkim propagatorem był Stanisław ze Znojma¹¹. Czego więc uczy nas komentarz *Utrum Deus gloriosus* w dziedzinie Idei Bożych?

Powiedzmy najpierw, że *Sentencie* Piotra Lombarda stwarzają wiele okazji, żeby o nich mówić (I, d. 35, rozdz. 9; d. 36, rozdz. 1–5; II, d. I, rozdz. 1; d. 18, rozdz. 5–6). Nasz anonim podejmuje problem w kwestii 31 księgi I, d. 35: „Czy Bóg, poznając samego siebie, poznaje wyraźnie wszystko, co poza nim może być poznane” („*Utrum Deus seipsum cognoscendo omnia citra se cognoscibilia distincte cognoscat*”). Jego konkluzje stanowią, że w jednym tylko akcie poznawczym *ad intra*, mającym za przedmiot jego własną istotę, Bóg poznaje w sposób doskonały i wyraźny wszystko, co jest poznawalne¹². Jest to opinia od dawna przyjęta. Przy wszystkich wprowadzonych rozróżnieniach (*cognoscere ad intra / ad extra, cognoscere / producere, 'distincte primo / secundo modo*), jedna sprawa jest jasna dla

¹¹ Katalog dzieł, rękopisy, wydania i podstawowa bibliografia w książce: P. SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans*, Wrocław: Ossolineum, 1985, t. I, (Studia Copernicana, XXV), s. 286–304. Niemniej jednak Mikołaj Biceps, dominikanin, sentencjariusz w roku 1376, zna już wtedy Jana Wiklifa, lecz jego egzemplaryzm nie został jeszcze przebadany. Zob. D. TRAPP, *Clm 27034. Unchristened Nominalism and Wyclifite Realism at Prague in 1381*, „Recherche de Théologie ancienne et médiévale”, 24 (1957), s. 354–355; P. SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum...*, s. 49–51; W. ZEGA, *Filozofia Boga w Quaestiones Sententiarum Mikołaja Bicepsa: krytyka prądów nominalistycznych na Uniwersytecie Praskim w latach osiemdziesiątych XIV wieku*, Warszawa — Bydgoszcz: IFiS PAN — Homini, 2002.

¹² Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 229–231. Opinia anonimowa opiera się na jednym *Notandum* i jednym założeniu — *suppositio* (s. 229, 38–44). W *Notandum* autor stwierdza, że „poznanie wyraźne” odnosi się bądź do samego aktu i wskazuje na odrębne akty poznawcze (*ut puta alia cognitione a, alia b etc.*), bądź do przedmiotu tego aktu i wskazuje na przedmioty poznania: „rzeczy” poznane pojedynczo i oddzielnie (*non solum universaliter sed etiam quamlibet singulariter*). W założeniu zaś stwierdza, że Bóg jest tak doskonały, iż tej jego doskonałości nic już nie wzbogaci. Preambuła ta ma na celu wykluczenie opinii, że Bóg poznaje w sobie cokolwiek innego niż swoją istotę i że w Bogu mógłby być jakikolwiek nowy akt poznawczy. Ustawione na planie poznania *ad intra*, konkluzje wypływają jedna z drugiej. Pierwsza: „Poznanie Boże, w którym Bóg samego siebie poznaje, jest nieskończenie doskonałe”; druga: „Poznanie Boże jest niezależne od jakiegokolwiek przedmiotu zewnętrznego lub od jego umysłowego odbicia”; trzecia: „Poznanie Boże dokonuje się wyłącznie w poznaniu własnej istoty”; czwarta: „Bóg w jednym poznawczym ujęciu poznaje »siebie samego« i wszystko, co jest poznawalne poza nim”; piąta: „Bóg poznaje każdy przedmiot poznania tak doskonale, że doskonalej nie poznać można” — co oznacza, że zna je w ich intymnej jednostkowości (*singularissime*) i w zgodzie z drugim znaczeniem syntagmy „poznanie wyraźne”; szósta: „Nie ma takiej rzeczy, którą Bóg ująłby poznać w nowym akcie *ad intra*” (s. 230, 1–24).

anonima i dla każdego teologa: istnieje tylko jeden akt poznawczy w Boga i ma on za „przedmiot” samą istotę Bożą, w której poznaje siebie i wszystko poza sobą: konkluzja 4: „Deus unica cognitione cognoscit comprehensive <se> et omnia citra se cognoscibilia”, oraz w ostatecznym podsumowaniu konkluzji: „Sed conclusiones praemissae intelliguntur de proprie dicta Dei cognitione, quia per propriam essentia se et omnia alia comprehendit”. Chodzi teraz tylko o to, by zbudować (lub przyjąć) odpowiedni model, który wyjaśni nam ten osobliwy sposób poznania wszystkiego: „Sed tunc restat solum videre per quem modum nos possumus hoc intelligere”¹³. Anonim odwołuje się do dwóch znanych modeli, zestawionych opozycyjnie, do zasady, że skutek znajduje się wirtualnie w swojej przyczynie (*modus causalitatis*), lub do zasady, że poznanie ma poprzedzać działanie, co zakłada obecność w myśli Bożej racji idealnych, czyli Idei (*modus cognoscendi*)¹⁴.

Według pierwszego rozwiązania, uznanego za jasne i zrozumiałe (*modus satis planus*), Bóg, przyczyna sprawcza wszystkiego, co jest poza nim, poznaje w samym sobie wszystko, co stworzył. A dokładniej: skoro jest on przyczyną całkowicie wystarczającą tego wszystkiego, co jest i może być stworzone, i skoro ma stałe, czyli zaktualizowane poznanie siebie w aspekcie stwórczym, zna tedy wszystko, co stwarza i stworzyć może. Bóg jawi się tedy jako przyczyna zawierająca wirtualnie byt wszystkich skutków: „res virtualiter dicitur esse in sua causa”. Skupiony na pojęciu przyczyny, model pierwszy obywa się bez pojęcia idei. W oczach niektórych teologów zdaje się on sugerować, jakoby działanie, czyli przyczyna stwórcza (*causa producendi*), poprzedzało w jakiś sposób poznanie, czyli przyczynę poznawczą (*causa cognoscendi*). Otóż, zdaniem teologów, z tej racji Bóg stwarza, że zna, a nie dlatego zna, że stwarza. Proponują więc inne rozwiązanie, że mianowicie istota Boża ma w sobie bezpośrednio i z racji własnej doskonałości, doskonałości wszystkich rzeczy już istniejących i możliwych, i dlatego w niej, jak w jakim modelu, jaśnieją podobieństwa wszystkich rzeczy. Święty Augustyn nazywa je ideami wzorczymi (*rationes ideales*). Dlatego Bóg, wiedząc bezpośrednio, że jest modelem wszystkich rzeczy i że ma w sobie te idee wzorcze, poznaje wszystkie rzeczy jednym aktem poznania.

¹³ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 230, 11–12 (konkl. 4), 29–31 (podsumowanie konkluzji).

¹⁴ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 232, 39–42, wirtualna obecność skutku w przyczynie definiowana jest jako „esse secundum causativam potentiam”. Model drugi to egzemplaryzm św. Augustyna, teza sformułowana w *De Trinitate*, XV, xiii 22: „Universas autem creaturas suas, et spirituales et corporales, non quia sunt ideo novit; sed ideo sunt quia novit. Non enim nescivit quae fuerat creaturus. Quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit. Nec aliter ea scivit creata, quam creanda”. Opinię tę przejął Piotr Lombard w *Sentenciach* (I, d. 37, c. 1, nr 4), a potem jego komentatorzy.

I jak przestrożę anonim dodaje, że owe idee nie suponują żadnej wielości w Bogu, ni żadnej z nim różnicy¹⁵.

Aby uchwycić znaczenie opinii, którą podziela nasz anonim, podkreślmy, że po raz pierwszy sformułowano ją prawdopodobnie w *Summie* przypisywanej Aleksandrowi z Hales, że następnie odrzucił ją w swoim komentarzu do *Sentencji* św. Bonawentura, że była krytykowana przez wielu doktorów XIII i XIV wieku, i że ten sam Bonawentura zaakceptował ją w III *Quaestio disputata de scientia Christi*¹⁶. Anonim zna bonawenturiańską krytykę wspomnianego *modus causalitatis* i cytuje ją prawie dosłownie, a mimo to sądzi, że jest to sposób wyjaśniania zadowalający. W jego przeciwstawieniu obu sposobów powinniśmy więc dostrzec zdecydowane odrzucenie egzemplaryzmu augustyńskiego głoszonego przez większość teologów średniowiecznych. A tymczasem ów akt odrzucenia, ukazujący się jak jakaś rebelia (Bonawenturze stwierdzającemu: „haec opinio non potest stare” anonim odpowiada: „modus ille satis planus sit”), stanowi po prostu odwołanie się do innego autorytetu, przemilczanego w UDG, ujawnionego przez Bonawenturę: jest nim Pseudo-Areopagita:

Bonaventura, *I Sent.*, d. 35, q. 1, *Utrum Deus gloriosus*, I, q. 31 (wyd. concl. (wyd. Quaracchi 1882, I, Z. Włodek, s. 230, 32–39): s. 601a):

Dicendum, quod circa hoc duplex ...et de hoc est duplex modus. Unus fuit opinio. Quidam enim dixerunt, est quod Deus per modum causalitatis cognoscit per se ipsum omnia, quod Deus non cognoscit secundum rationem ideae, sed secundum rationem causae. Et ponunt simile: sicut

¹⁵ Tekst z pierwszym sposobem wyjaśniania cytowany jest dalej, przy porównaniu z tekstem św. Bonawentury. Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 230, 39–44: „Et ideo producit, quia cognoscit, non ideo cognoscit, quia producit. Et ergo dant alium modum, quod divina essentia immediate ex propria perfectione habet in se perfectionem omnium existentium et possibilium et ideo in ipsa tamquam in exemplari relucet omnium rerum similitudines et illa vocat sanctus Augustinus rationes ideales. Et ideo Deus cognoscendo immediate se esse exemplar omnium et habere in se huiusmodi ideales similitudines, ideo cognoscit unica cognitione omnia. Advertendum tamen quod tales ideales rationes non ponunt realem pluralitatem aut diversitatem in Deo...”. Por. św. AUGUSTYN, *De div. quaest. LXXXIII*, q. 46.

¹⁶ ALEXANDRI DE HALES, *Summa theologica*, I, n° 166 (Quaracchi: Collegio S. Bonaventura, 1924, t. I, s. 249a–b); BONAVENTURA, *III Quaestio disputata de scientia Christi*. Sed contra, Resp. (Quaracchi, 1891, s. 12b, 13b); É.-H. WÉBER, *Dialogue ou dissensions entre saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin à Paris (1252–1273)*, Paris: Vrin, 1974, s. 62–63, 67–70. O wpływie teologii Bonawentury na UDG pisze Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz II*, s. 256–257, 260–269, 273–274.

si punctus cognosceret suam virtutem, cognosceret lineam et circumferentiam; [...] Per hunc modum dicunt in Deo esse. Quoniam enim Deus habet virtutem producendi omnia et cognoscit totam suam virtutem, ideo cognoscit omnia. Et hoc dicunt, Dionysium sensisse, cum dixit 'non secundum ideam, sed secundum excellentiae causam cognoscit omnia'. — Sed haec opinio non potest stare. Primum quidem... Et iterum... Rursus, omnis cognoscens ideo distincte producit, quia distincte cognoscit, non e converso; ergo ratio producendi non est ratio cognoscendi. Et iterum... et has rationes vocat Augustinus ideas et causas primordiales¹⁷.

et ipse actualiter cognoscit se omnimodo, quo potest aliquid producere, ergo etiam cognoscit actualiter omnia; recte, si punctus cognosceret se omnibus modis quibus a se posset aliqua originari, ille cognosceret infinitas alias. Sed licet modus iste satis planus sit, tamen aliqui non acceptant eum, immo, quia ratio cognoscendi potius deberet esse causa producendi, quam e converso, cum cognitio praecedat productionem, et ideo Deus producit, quia cognoscit, non ideo cognoscit quia producit. [...] omnium rerum similitudines et illas vocat sanctus Augustinus rationes ideales.

Referując poglądy owych *aliqui*, wśród których jest także Bonawentura, anonim pisze, że Bóg jest jakby wzorem (*exemplar*), posiadającym w sobie idee wzorcze (*ideales similitudines*) wszystkich rzeczy. Bóg poznaje rzeczy stworzone, poznając w akcie *ad intra* ich idee, stanowiące jedno z jego istotą. W kwestii następnej (q. 32: *Utrum Deus cognoscat mala, privationes et possibilia*) anonim jednak mocno podkreśla, że nie wszystko, co jest poznawalne, ma w Bogu ideę, na przykład zło i braki Bóg poznaje, widząc w sobie ich przeciwieństwo, nie ich idee. Następnie, podejmując problem istnienia w Bogu przedmiotów poznawalnych, wyróżnia trzy sposoby istnienia rzeczy: we własnej naturze (czyli w porządku stworzonym), w idei wzorczej (lub intelekcie poznającym) oraz wirtualnie we władzy sprawczej. I tylko na te dwa ostatnie sposoby rzeczy stworzone istnieją w Bogu. Teza o obecności skutku w przyczynie pozwala mu mówić o poznaniu Boga ze stworzeń¹⁸. Anonim przyjmuje więc ostatecznie augustyński egzemplaryzm, ale paralelnie do

¹⁷ PSEUDO-DIONIZY AREOPAGITA, *De div. nom.*, VII 2 (PG, 3, 870; PL 122, 1154C); l'exemple du point (= *centrum*), tamże, V 6 (PG 3, 822; PL 122, 1149B).

¹⁸ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 230, 25–28 i 230, 39–231, 2. Tamże, q. 32, s. 232, 27–32, konkl. 5: „Deus cognoscit omnia mala, privationes et impossibilia per suam essentiam. Probatur: Deus cognoscit omnia bona et habitus positivos et possibilia per suam essentiam, igitur etc. Consequentia tenet, cum cognoscat mala et privationes per sua opposita. [...] Ex illa sequitur quod non oportet quodlibet cognoscibile habere a Deo propriam similitudinem sive ideam in divina essentia. Patet de malis culpae...” I s. 232, 39–233, 3: „Et quia materia quarti argumenti tangit, et

niego i na tych samych prawach podbudowuje opinię Pseudo-Areopagity. Punkt widzenia przyjęty przez anonima ma duże znaczenie dla historii teologii praskich, ponieważ pokazuje, że w Pradze egzemplaryzm augustyński podważano lub osłabiano nie tylko w imię *schola modernorum*, jak się od zawsze powtarza, ale także w imię neoplatonizmu Dionizego.

Anonim nie uznaje więc teologii Idei Bożych za jedyne narzędzie tłumaczenia świata stworzonego. Odwołuje się do niej, jak odwołuje się do wielu innych opinii z tego tylko powodu, że istnieją i są akceptowane przez teologów, zresztą często pozostawiając swoim słuchaczom i czytelnikom możliwość wyboru. Wstrzymuje się od polemik, bo czas wielkich sporów na razie nie naszedł, w Pradze trwa jeszcze czas pogody. Lecz przeniesiony do Krakowa, praski model staje się podręcznikiem jakby z innej epoki, nie uwzględnia aktualnych problemów doktrynalnych. Między latami osiemdziesiątymi XIV wieku i latami dwudziestymi oraz późniejszymi wiekiem następnego działali w Pradze Stanisław ze Znojmy, Jan Hus, Hieronim z Pragi, odbyły się trzy sobory, pojawiali się i upadali papieże i antypapieże, świat oglądał podział i zjednoczenie Kościoła rzymskiego — nic z tego nie przenika do tego komentarza, wykładanego bez zmiany, i nic nie przenika do żadnego innego komentarza krakowskiego znanego dzisiaj. Problematyka doktrynalna się nie odnawia. To, co dotyczy aktualności teologicznych, co pozwala myśli posunąć się naprzód i proponuje rozwiązanie nowe i oryginalne, albo przynajmniej próbuje się wydostać na światło, będzie poruszane w innych gatunkach niż komentarze do *Sentencji*. Aby badać bardziej osobiste poglądy sentencjariuszy z Krakowa, trzeba się ograniczyć do samych pryncypiów, rzadko wyjątkowej świeżości¹⁹. Zresztą nie możemy nawet stwierdzić, w jakiej mierze pierwsze statuty Wydziału Teologii,

similiter alia argumenta, res scibiles, sive cognitae a Deo esse in Deo, notandum quod tripliciter res habet esse: vel secundum actualem existentiam, vel secundum similitudinis praesentiam, vel <secundum> causativam potentiam. Primo modo res habet esse in propria natura, alio modo res habet esse in intellectu ipsam cognoscente, tertio modo res virtualiter dicitur esse in sua causa. Sed haec ergo potest esse conclusio septima: solum ultimis duobus modis res creatae habent esse in Deo et habuerunt ab aeterno. Illa patet, cum ab aeterno per similitudinis praesentiam fuerunt Deo cognitae et ipse est sufficientissima causa productiva ipsarum". Pominięte zostały rozróżnienia dotyczące boskiej *notitia*. Banalną aluzję do egzemplaryzmu spotykamy jeszcze w q. 3, s. 171, 20–39, ale tam właśnie czytamy ogólne założenia (*suppositio prima*, s. 171, 23): „omnis effectus aliquo modo ducit in notitiam suae causae” i (*suppositio secunda*, *ibid.*, 29): „Deus est causa omnium citra se efficiens, exemplaris et finalis”. Dwa wspomniane sposoby bytowania stworzeń w Bogu odpowiadają dwóm sposobom boskiego poznawania, *ad intra* i *ad extra*, zaś potrójny byt rzeczy nie przypomina opinii św. Bonawentury (zob. *Breviloquium*, II, 12 i IV^e *Quaestio disputata de scientia Christi*) ani opinii Wiktora (zob. *De universalibus*, wyd. I.J. Mueller, rozdz. VII, s. 126, 33–64) i jego praskiej szkoły.

¹⁹ M. RECHOWICZ, *Po założeniu Wydziału teologicznego w Krakowie (wiek XV)*, w: *Dzieje teologii katolickiej w Polsce, I: Średniowiecze*, red. M. Rechowicz, Lublin: Wydawnictwo KUL, 1974, s. 112. Moim zdaniem krakowskie *principia* do *Sentencji* grają rolę komentarza do Prologu *Sentencji* i z tego powodu rozważane są w nich głównie problemy związane z koncepcją teologii jako nauki. Co się tyczy samej doktryny, zob.: Z. WŁODEK, *Filozofia a teologia w ujęciu mistrzów krakowskich*, w: *Filozofia*

dzisiaj zaginione, są odpowiedzialne za opisany stan nauczania. Wydaje się przecież, że sentencjariusze trzymali się kurczowo tekstu *Sentencji* Lombarda i wybranego modelu wykładu. Statut z roku 1521 uprawomocnił zwyczaj, erygując go do roli tradycji²⁰.

3 — Te pierwsze uwagi nie powinny w żaden sposób sugerować, że UDG jest komentarzem nieinteresującym²¹. Przeciwnie, on nas interesuje z dwóch powodów, łączących punkt widzenia historyczy i doktrynalny. A więc dlatego, że dość dobrze reprezentuje teologię praską swego czasu, a jego doktryna w wielu punktach spotyka się z nauką *Rationale operum divinatorum* Mateusza z Krakowa, praskiego profesora w latach, w przybliżeniu, 1382–1393: obie są wtedy bądź identyczne, bądź sobie bliskie. Po wtóre zaś dlatego, że służąc za podstawę uniwersyteckiego wykładu przez cały wiek XV, a nawet jeszcze w wieku XVI, UDG pokazuje nam, czym była wówczas teologia w Krakowie.

Zdaniem o. Trappa, na początku lat osiemdziesiątych XIV wieku termin ‘nominalizm’ jest jeszcze nieznany (*unknown*) praskim uczonym²². To prawda, że dane, na których się opiera ta opinia, są niepewne, ale UDG również go nie zna. A zresztą jego anonimowy autor nie zajmuje się logiką i starannie omija wszystkie punkty niezgody między szkołami, filozoficznymi lub teologicznymi. To, na czym mu zależy, to jasne sformułowanie swojej własnej nauki, wyróżnienie własnego stanowiska wobec innych albo potwierdzenie jednego z nich. Gdy chodzi o nominalizm czy ockhamizm anonimowego komentarza, przypisano mu kiedyś kilka „tendencji nominalistycznych”.

W związku z tym zauważmy najpierw, że słowo ‘nominalizm’, którego znaczenie pierwotne i oryginalne wskazuje na rozwiązanie semantycznego problemu powszechników, nie mogło być obce mistrzom praskim. Nie używają go oni jednak na określenie doktryny Ockhama albo Burydana, ponieważ ten sposób posługiwania się nim na uniwersytecie wejdzie w zwyczaj dopiero na końcu XIV wieku²³.

polska w XV wieku, red. R. Palacz, Warszawa: IFiS PAN, 1972, s. 58–93; wybór pism teologicznych *Scripta manent* oraz inne prace wspomniane *supra*, w przyp. 3.

²⁰ M. RECHOWICZ, *Po założeniu Wydziału teologicznego w Krakowie...*, s. 103.

²¹ A taka właśnie jest opinia R. PALACZA, *Z problematyki nad filozofią przyrody w XV wieku*, „Studia Mediewistyczne”, 11 (1970), s. 96 i *Nauczanie filozofii na Uniwersytecie Krakowskim w XV wieku*, w: *Nauczanie filozofii w Polsce w XV–XVIII wieku*, red. L. SZCZUCKI, Ossolineum, Wrocław: 1978, s. 12, przyp. 17.

²² D. TRAPP, *Clm 27034*, s. 320, 354–356.

²³ Na temat nominalizmu XII wieku zob. zwłaszcza: „Vivarium”, XXX, 1 (1992); na temat teorii uniwersaliów w wieku XIV: „Revue de Métaphysique et de Morale”, 97, 1 (1992), gdzie praca Jeana Joliveta, *Trois variations médiévales sur l'universel et l'individu: Roscelin, Abélard, Gilbert de la Porrée*, s. 111–155, uzupełnia prace wspomnianego tomu „Vivarium”; W.J. COURTENAY, *Covenant and Causality in Medieval Thought. Studies in Philosophy, Theology and Economic Practice*, London:

A ponadto, jeśli jest całkowicie pewne, że biblioteki praskie posiadały niektóre pisma Wilhelma Ockhama, to jednak trudno przyjąć, że profesorowie często z nich korzystali. Jest po prostu niemożliwe znaleźć w Pradze, w epoce, którą się zajmujemy, jakiegoś teologa ockhamistę, zaś opinia o Niemcach „nominalistach” i Czechach „realistach” jest zbyt późna, aby ją tutaj brać pod uwagę. Co więcej, jest ona pochodną propagandy politycznej (rywalizacja między Ruprechtem i Waławem) i narodowej (po dekreście z Kutnej Hory w 1409) i posługuje się schematami często spotykanymi w wieku XV²⁴. Ze swej strony, Wydział Sztuk Wyzwolonych dość wcześniej przyjął pisma Jana Burydana za wykładnię Arystotelesa: z tego wydziału wyszły praktycznie wszystkie skróty pism Burydana i wszystkie *puncta*²⁵.

Aby się cieszyć pewnym autorytetem w systemie nauczania uniwersyteckiego w Pradze, pisma Ockhama powinny ominąć dwie przeszkody. Pierwszą z nich był wpływ ojców Kościoła, głównie Augustyna i Pseudo-Dionizego Areopagity, widoczny także w anonimowym UDG. Wpływ ten umacniał się poprzez uniwersytecką działalność zakonników i w licznych relacjach mistrzów z kanonikami regularnymi, augustianami i kartuzami. Paralelnie, ten sam kierunek myśli rozwijał się w kancelariach z podniety humanistów, najpierw włoskich, potem czeskich. Druga przeszkoda była, zdaje się, poważniejsza. Oddając swoje pióro w służbę sprawie cesarza Ludwika Bawarskiego, Wilhelm Ockham był dwukrotnie zmu-

Variorum, 1984, studia nr XI, XII i XIII); w sprawie pojęcia ‘terminista’ zob.: Z. KALUZA, *Le ‘De universali reali’ de Jean de Maisonneuve et les ‘epicuri litterales’*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie”, 33 (1986), s. 496–516.

²⁴ Jeśli chodzi o pisma Ockhama obecne w Pradze, zob.: *Katalogy knihoven kolejí Univerzity*, red. J. Bečka, Praha 1948. Na temat dekretu z Kutnej Hory zob.: F.M. BARTOŠ, *Čechy v době Husově*, Praha: Jan Laichter, 1947, s. 304–306, 309–312; P. DE VOOGHT, *L’hérésie de Jean Huss*, s. 103–118. F. Šmahel (*La révolution hussite, une anomalie historique*, Paris: Presse Universitaire de France, 1985, s. 85–104) przedstawia obraz konfliktów społeczno-politycznych, narodowych i religijnych w XIV i XV wieku. Ockham przebywał w Monachium w latach 1328–1347, lecz w ciągu tych dwudziestu lat zajmował się wyłącznie szeroko pojętą eklezjologią. Zresztą w sąsiedniej Pradze ani nacja uniwersytecka Bawarii, ani studium franciszkanów nie rozpowszechniały nowych idei ockhamistycznych. Za panowania Karola IV — Ockhamowego *rex clericorum* — żaden bunt przeciwko papieżowi był nie do pomyslenia; wiele przyczyn wywołało taki bunt w czasach Waława IV, ale Ockham nie miał z tym nic wspólnego. W.J. Courtenay nie wspomina o wpływie Ockhama w Pradze (*The Role of English Thought in the Transformation of University Education in the Late Middle Ages*, w: *Rebirth, Reform and Resilience. Universities in Transition 1300–1700*, red. J.M. Kittelson, P.J. Transue, Columbus: Ohio State University Press, 1984, s. 140 nast.). Tymczasem É. Jeaneau podkreśla wpływ Platona połączony z wpływami Wiklifia (*Plato apud Bohemos*, „Mediaeval Studies”, 41, 1979, s. 161–214, szczeg. s. 204–214).

²⁵ G.B. KOROLEC, *Repertorium commentariorum medii aevi in Aristotelem Latinorum quae in Bibliotheca olim Universitatis Pragensis nunc Státní Knihovna CSR vocata asservantur*, Wrocław i in.: Ossolineum, 1977; M. MARKOWSKI, *L’influence de Jean Buridan sur les universités d’Europe Centrale*, w: *Preuve et raisons à l’Université de Paris — Logique, ontologie et théologie*, red. Z. Kaluza, P. Vignaux, Paris: Vrin, 1984, s. 149–163.

szony przeciwstawić się bezpośrednio Luksemburgom z Pragi: jego *Consultatio de causa matrimoniali* (1341–1342) potwierdza rozwód Małgorzaty z Maultasch z Janem Henrykiem, drugim synem Jana Luksemburczyka, i dyspensę od bliskiego pokrewieństwa dla jej projektowanego związku z Ludwikiem, margrabią Brandenburgii, synem cesarza²⁶; natomiast jego zachowane we fragmencie *De coronatione Caroli IV* (1347) przeciwstawia się wymuszaniu, po śmierci Ludwika Bawarskiego, przysięgi wierności wobec papieża Klemensa VI i szeregu innych przysiąg, które miały ułatwić początki panowania Karola, nowego cesarza, fundatora i protektora uniwersytetu w Pradze²⁷. W chwili założenia Uniwersytetu Praskiego Wilhelm Ockham, ciągle pod klątwami kościelnymi, okazuje się wrogiem praskich Luksemburgów i Karola IV osobiście. Czy można wyobrazić sobie gorszy zbieg okoliczności dla wpływu myśli Ockhama w łonie praskiego uniwersytetu? Praska kariera „burydanizmu” jest najlepszą odpowiedzią na to pytanie.

Pomimo to, uznano, że anonim uległ wpływowi ockhamizmu, i chciano oprzeć tę opinię na „przybliżaniu” poglądów. Chodzi głównie o trzy następujące problemy.

²⁶ GUILLELMI DE OCKHAM, *Opera politica*, recensuit H.S. Offler, vol. I, Mancunni, e Typis Universitatis, s. 270–286. W roku zaaranżowanego przez Luksemburczyka ślubu (1330) Małgorzata miała 12 lat, jej małżonek był młodszy o trzy lub cztery lata. Wygnany z Tyrolu w 1341, Jan Henryk celem unieważnienia tamtego małżeństwa jest w 1349 uznany za dotkniętego w czasie jego trwania impotencją przejściową (*impotentia coeundi relativa*). Ludwik Brandenburski i Małgorzata mieli wspólną babkę. Traktat Ockhama stawia problem ważności dyspensy cesarskiej od bliskiego pokrewieństwa: „Incipit tractatus [...] super dispensatione in gradu consanguinitatis sive affinitatis inter personas illustres, Ludovicum videlicet [...] et Margeritam [...], matrimonialiter copulare volentes, necnon legitimatione liberorum eorumdem proceandorum, facta per Ludovicum quartum Dei gratia Romanorum imperatorem”. Traktat został napisany po 2 listopada 1341, a przed 10 lutego 1342. Zob. wstęp Offlera, tamże, s. 270–272.

²⁷ Fragmenty dzieła przechowane w *Tractatus contra Occam* Konrada z Megenbergu, wydane są w: WILLIAM OCKHAM, *Opera politica*, IV. Edited by H.S. Offler, Oxford: The British Academy, 1997, (Auctores Britannici Medii Aevi, XIV), s. 447–486. O obydwu wspomnianych tekstach piszą: L. BAUDRY, *Guillaume d'Occam, sa vie, ses œuvres, ses idées sociales et politiques*. T. I: *L'homme et ses œuvres*, Paris: Vrin, 1950 (tylko ten tom się ukazał; obszerna bibliografia), s. 222–226, 235–240; M. DAMIATA, *Guglielmo d'Ockham: povertà e potere*, Firenze: Studi Francescani, 1979, 2, s. 315–320, 374–379. Chronologicznie bliski anonimowi jest Mikołaj Biceps, który rozpoczął wykład *Sentencji* w 1379 lub 1380; w swoim komentarzu wspomina wielu autorów czternastowiecznych, lecz raz tylko wzmiankuje „uczniów Ockhama”, których opinie są powodem błędów; W. ZEGA, *Filozofia Boga*, s. 78, 142–143, 160 linia 38. Jeśli tytuł wydanej kwestii (s. 159) podobny jest do analogicznej kwestii Ockhama, aparat źródeł nie wykazuje żadnej innej analogii. W zachowanych pismach Wojciecha z Jeżowa imię Ockhama się pojawia, ale nic nie gwarantuje znajomości jego pism z pierwszej ręki. Zresztą statuty paryskie z lat 1339 i 1340 zabraniały czytania dzieł angielskiego franciszkanina (zob. J. KADLEC, *Leben und Schriften*, s. 88). W latach nam bliższych powinniśmy odróżniać znajomość pism Ockhama od wiedzy o jego poglądach urobionej na podstawie lektury pism Wiklifa i jego uczniów. Na Wydziale Filozofii posługiwano się pismami Burydana.

— Mówi się, że anonim uznał, iż Bóg poznaje byty jednostkowe; otóż Jan Duns Szkot i Wilhelm Ockham podkreślali w ich, zresztą różnej, ontologii i epistemologii znaczenie bytu jednostkowego²⁸. — W rzeczywistości tekst, do którego odnosi się ta opinia, nie mówi o tym, co jest pierwszym przedmiotem naszego poznania, rzecz jednostkowa czy powszechnik ze średniowiecznych polemik, lecz o tym, czy Bóg poznaje wyłącznie rodzaje i gatunki albo czy poznaje również byty jednostkowe. Problem był dyskutowany w XIII wieku i, w pewnej mierze, znalazł swoje rozwiązanie w dwu potępieniach zatwierdzonych przez Stefana Tempiera. Jego lista błędów z roku 1270 przypomina dwie nieortodoksyjne tezy odnoszące się do Bożego poznania: „Quod Deus non cognoscit singularia” i „Quod Deus non cognoscit alia a se”²⁹; podobnie jego lista z roku 1277:

Quod Deus non cognoscit alia a se; Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium. Prima ratio [...] Secunda, quia futura contingentia sunt particularia, Deus autem cognoscit virtute intellectiva quae non potest particularare cognoscere...³⁰.

Artykuły te sprzeciwiają się wierze w sposób oczywisty. Dlatego też św. Tomasz z Akwinu twierdzi (np. *S. th.* I, q. 14, a. 11), że Bóg poznaje byty jednostkowe.

²⁸ Por. S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia*, s. 138 i *Note sur le contenu*, s. 10. Punktem wyjścia dla tej opinii jest UDG, księga I, q. 31, d. 35, konkl. 5, w wydaniu Z. Włodek: „Quodlibet cognoscibile Deus tam tam perfecte cognoscit, quod perfectius cognosci non possit. Probatur, quia quodlibet infinite perfecte, ut patet ex praemissis. Ex illis sequitur primo, quod Deus non solum cognoscit res singulares extra se, sed etiam singularissime quamlibet. Secundo sequitur quod si ly ‘distincte cognoscere’ capiatur secundo modo, quaestio est vera” (*Krakowski komentarz I*, s. 230, 17–21). Drugie znaczenie wyrażenia ‘distincte cognoscere’ jest takie: „alius sensus, ut distinctio referatur ad res cognitae, ut sit sensus quod una cognitione cognoscat res et non solum universaliter sed etiam quamlibet singulariter” (s. 229, 40–42). Definicja ta wyjaśnia tytuł kwestii, w którym mowa o takim „odrębnym” poznaniu ogólnym, a przez to samo przypomina, że Bóg poznaje wszystko, co jest poza nim, poznając samego siebie. Z punktu widzenia teologii Ockhama ani tytuł kwestii, ani jej konkluzje nie mają sensu, w świecie rzeczywistym istnieją wszak tylko byty jednostkowe, o czym przypomina sam S. Swieżawski (*Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa — Wrocław: Wyd. Naukowe PWN, 2000, s. 802–806). Na temat dyskusji o poznaniu bytów jednostkowych w średniowieczu zob.: C. BÉRUBÉ, *La connaissance de l’individuel au moyen âge*, Montréal — Paris: Presses de l’Université de Montréal — Presses Universitaires de France, 1964. Wyniki badań S. Swieżawskiego przedstawiła Z. Włodek (*Krakowski komentarz II*, s. 247–251).

²⁹ *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, s. 486–487, nr 10 i 11.

³⁰ Tamże, s. 543–555, nr 3 i 42. Ta sama numeracja artykułów w wydaniach: *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction et commentaire* par D. Piché, Paris: Vrin, 1999, s. 80 i 92; *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate catholicae fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, Cura et studio Ceslaj Pera, coadiuv. P. Marc et P. Caramello, Taurini — Romae: Marietti, vol. III, 1961, s. 492–502, gdzie wydane są obydwie potępienia. W porządku ustalonym przez P. Mandonneta i przyjętym przez R. Hissette’a są to artykuły 13 i 15; R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain — Paris: Publications Universitaires — Vander-Oyez, 1977, s. 37 i 39. Zob. także: L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l’evoluzione dell’aristotelismo scolastico*, Bergamo: Pierluigi Lubrina, 1990 (Quodlibet, 6).

Jednakże rozwiązanie zaproponowane przez anonima nie opiera się ani na literze, ani na sensie tekstów Tomasza lub Ockhama.

— Twierdzi się ponadto, że anonim, jak Duns Szkot i Ockham, odrzucił różnicę realną między istnieniem rzeczy i jej istotą, a mimo to nie przyjął za Szkotem i Ockhamem jednoznaczności pojęcia bytu, ale jego charakter analogiczny³¹. — Należy zapewne przypomnieć, że w UDG analogia niejako z konieczności wiąże się z wpływem Pseudo-Dionizego i opiera się na wykluczającym wszelką jednoznaczność rozróżnieniu między Bytem ze swojej istoty (*ens per essentiam*) i bytami przez partycypację (*entia per participationem*), których byt nie jest godny swego imienia: „non meretur dici esse”, jak będą powtarzali średniowieczni neoplatonicy³². Z drugiej zaś strony, historia zna tak niewielu filozofów, przyjmujących

³¹ S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia*, s. 139–140; *Note sur le contenu*, s. 10–11. Pierwsza część tej opinii opiera się na księdze I, q. 8 (*Utrum soli Deo convenit proprie esse et vere*), konkl. 5 i 6; Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, 183, 40–184, 10: „Conclusio quinta: esse in sui ratione communi, prout extendit se ad esse per participationem, vere convenit creaturae. Probatur: quia vera creatura dicitur ens sive essentia per participationem, igitur conclusio vera. Consequentia tenet, cum secundum ordinem naturae ab essentia dicitur esse, et antecedens patet, cum quodlibet ens sit sua essentia, idem enim valet ens et essentia, quando ens nominaliter capitur. Ex illa infero aliam conclusionem quod esse rei non differt ab essentia secundum rem. Probatur: quia vel esse rei est ipsa res, vel aliquid realiter distinctum; si primum habetur intentum, si secundum, tunc imaginabile esset unum illorum esse sine alio. Et sic posset essentia esse sine esse, vel e converso, quod est simpliciter falsum. Ex illa sequitur quod opinio dicens esse rerum fuisse ab aeterno et tamen essentia non, est falsa. Patet ex conclusione et eius probatione”. Konkluzja piąta mówi o nazwie ‘byt’ pojmowanej tak, jak się ją pojmuje w definicji nominalnej, konkluzja szósta o bycie jako rzeczy. Druga część opinii wspiera się na konkluzji pierwszej tej samej kwestii (s. 183, 23–27): „Nullus terminus pure univoce dicitur de Deo et creatura. Probatur sic: quaelibet perfectionalis praedicatio vel terminus perfectionalis dicitur de Deo purissime per essentiam et non per participationem ab alio, sed nihil sic convenit creaturae, ergo etc. Consequentia tenet, cum talis magis sit analogica praedicatio quam univoca. Et antecedens hoc satis notum est de se”. W kilku następnych kwestiach (q. 21, 26, 27 itd.) anonim zajmuje się orzekaniem w Bogu różnych doskonałości (*praedicatio perfectionalis*). Z kontekstu wynika, że ‘bycie’ nie jest tu aktem istoty, ale doskonałością w Bogu absolutną, w stworzeniach partycypowaną; a podobnie ma się rzecz z innymi doskonałościami, np. Bóg, o którym mówimy, że jest dobry, jest dobry ze swej istoty, więc absolutnie: jest samym dobrem itd., podczas gdy człowiek jest (tylko) dobry itp. Anonim te doskonałości nazywa istotowymi, które nie wiążą się z aspektami czasowymi, jak np. stwarzanie (zob. s. 221, 14–17). Dla anonima, jak dla św. Tomasza (*S. th. I*, q. 13, a. 5), jest to orzekanie analogiczne.

³² Typ analogicznego orzekania zwany *per excellentiam*, o którym mówi anonim (q. 21, s. 211, 20–27) jest inspiracji pseudo-dionizyjskiej i taki jest chyba fundament teorii analogii anonima, a być może także bytu. Bóg jest *esse* w sensie właściwym słowa (q. 8: *esse infinite perfecte convenit Deo*), podczas gdy stworzenie, w porównaniu z tym *Esse*, nawet nie jest godne tego imienia. Racja, dla której Bóg jest Bytem i dla której stworzenie posiada byt, jest taka oto: „nihil quod convenit Deo, convenit creaturae eadem ratione univoca”. Jaka jest więc najważniejsza przyczyna (*potissima ratio*), która nie pozwala nazwać stworzenia ‘bytem’? Taka oto: „omnis creatura infinite deficit ab esse”, to znaczy, że (prawie) nie jest. A na końcu tejże kwestii 8 wyjaśnia, że Bóg jest Bytem w znaczeniu dosłownym, a stworzenia w sensie przenośnym: „omnibus aliis aliquo modo translative convenit esse”. Opozycja

realną różnicę między istotą i istnieniem, że przypisanie poglądu o ich identyczności wyłącznie Dunsowi Szkotowi i Ockhamowi domagałoby się specjalnego dowodu, czego najwyraźniej zabrakło.

— Wreszcie, dialektyka dwu mocy Bożych (*potentia ordinata / absoluta*), którą spotykamy w kwestii 38 księgi I, ujawnia wpływ Ockhama na komentarz anonim³³. — Otóż wiadomo dobrze, że ta dialektyka szybko się stała własnością wszystkich teologów, także realistów, ponieważ spekulacja teologiczna, która się jej domagała, zasadzała się na *Sentenciach* samego Lombarda (*Sent.*, I, d. 42–44, o wszechmocy Bożej i możliwości stworzenia lepszego świata)³⁴. A zresztą, artykuł 2 kwestii 38, gdzie anonim stawia problem możliwie najlepszego świata („Utrum Deus posset res meliores facere”), odsuwa wszelką perspektywę ockhamowską: anonim traktuje o doskonałości gatunków (*perfectio specifica*), o ich hierarchii we wszechświecie stworzonym (*ordo specierum universi*) i o jednostkach tego samego gatunku (*omnia individua eiusdem speciei*). I wraz z nominalistami odrzuca tezę o istnieniu natur ogólnych wyabstrahowanych. Ów porządek świata stworzonego postuluje (II, q. 3) wielość aniołów w każdym gatunku, wiążąc tę wielość z możliwością unicestwienia jednego anioła przez Boga bez zniszczenia gatunku, do którego anioł ów należy, a to znaczy bez zniszczenia porządku, czyli harmonii oraz piękna świata stworzonego. Myślenie anonim³⁵ nie jest ani ockhamistyczne, ani tomistyczne. Piękno tego świata zasadza się nie na wielości i doskonałości jednostek, ale na doskonałości i hierarchicznym uporządkowaniu stworzonych gatunków³⁵.

między Bytem i prawie-bytami jest pochodzenia neoplatońskiego; zob. też św. AUGUSTYN, *Conf.*, VII, xi, 17 i św. ANZELM, *Monol.*, XXXI. Odrzucając realną różnicę między istotą i istnieniem, anonim utrzymuje w kwestii 8, że ‘esse’ pochodzi od ‘essentia’; u początków tej etymologii mamy Augustyna (*De Trin.*, VII, v, 9; *De civ.*, XII, 2; *De morib. ecl.*, II ii, 2), u którego ‘esse’ nie oznacza aktu istnienia. O początkach doktryny o realnej dystynkcji zob.: W. SEŃKO, *Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia*, „*Studia Mediewistyczne*”, 11 (1970), s. 111–280, szczeg. 178–204.

³³ S. SWIEŻAWSKI, *Filozofia*, s. 147–148; *Note sur le contenu*, s. 13.

³⁴ Źródłem jest doktryna *ordo* św. Augustyna, w której jest miejsce na hierarchicznie uporządkowane niezmiennie gatunki i na pytanie o możliwość lepszych stworzeń; A.-I. BOUTON-TOUBOULIC, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004 (Collection des Études Augustiniennes, série Antiquité, 174), s. 93n.

³⁵ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 243, 35–39; s. 176, 19–24, anonim odrzuca istnienie realne pojęć ogólnych. Na temat koncepcji świata stworzonego zob.: UDG, I, kwestia 38: „Utrum Deus possit aliquid de potentia absoluta quod non potest de potentia ordinata”, art. 2 (s. 244) i II, kwestia 3: „Utrum angeli in simplicitate naturae, perspicacitate intelligentiae et libertate arbitrii creati sint aequales”, s. 256–258. O dwu mocach Bożych: W.J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A history of the distinction of absolute and ordained power*, Bergamo: Pierluigi Lubrina Editore, 1990.

4 — Realizm, który przekazuje anonimowy komentarz, jest realizmem św. Augustyna, Pseudo-Dionizego, św. Bonawentury i paru teologów średniowiecznych. Wszystko to jest, zdaje się, całkiem normalne w tej ostatniej ćwierci wieku. To natomiast, co zaskakuje, to pewnego rodzaju koncepcja metody w teologii, a szczególnie pojęcie dowodu i poznania teologicznego. Oczywiście, nie mamy — lub też j u ż nie mamy — kwestii do Prologu *Sentencji*, w których bakałarz powinien wyłożyć swoje poglądy na teologię jako naukę, ale nie możemy być pewni, że on ją ujmował, przynajmniej w toku tego aktu szkolnego, jako dyscyplinę spekulatywną, gdzie rozum dyskursywny zmierza od pierwszych zasad (pryncypiów) do konkluzji. Wszystkie dyscypliny, zarówno teoretyczne, jak praktyczne, mają swoje pierwsze zasady, z których następnie wyprowadzane są kolejne prawdy i które służą do weryfikowania konkluzji. Na przykład, zasada niesprzeczności jest pierwszą zasadą filozofii, podczas gdy pierwsza zasada teologii jest objawiona, a jest nią artykuł wiary, że Bóg jest jeden w trzech osobach. Zasady objawione są wyższe i szlachetniejsze od innych, zaś rozum, który się na nie powołuje, potwierdza swą wyraźną wyższość³⁶. Czy więc dyscypliny zbudowane na prawdach objawionych są pewniejsze od innych? Czy ich wyższość gwarantuje im pewność? Czy ich poszczególne tezy oparte są na dowodach koniecznych? Czytając UDG, łatwo się przekonujemy, że jego autor nie określa nigdy swoich dowodów i swoich argumentów jako konieczne: każdy „dowód” tam sformułowany jest tylko prawdopodobny i wsparty na argumentach prawdopodobnych, to znaczy takich, które potrafią przekonać, iż jedna teza jest bardziej prawdopodobna od tezy jej przeciwnej³⁷, iż rzeczy ciemne i trudne do wyjaśnienia mają się tak albo mogą się mieć tak, jak mówi broniona

³⁶ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 303, 36–304, 4: „Secundo notandum quod ratio dicit potentiam discursivam a principiis ad conclusiones, sive in speculabilibus, sive in practicis. Et quia principia tam in speculativis quam in practicis sunt duplicia, quaedam quae habentur ex solis naturalibus, ut in speculativis: de quolibet esse vel non esse (Aristoteles, *Metaph.*, IV 3, 10 b19), in practicis: ut nullum iniustum sit faciendum, vel cuilibet est reddendum quod suum est (Cicero, *De inv.*, II, 160). Alia vero sunt principia per revelationem habita, naturalem virtutem excellentia, ut in speculativis: quod Deus est trinus et unus, et in practicis: quod nihil est contra Dei precepta faciendum, ideo intellectus humanus prout a principiis per naturam cognitis procedit ad conclusiones dicitur ratio secundum inferiorem partem, et prout procedit a principiis per revelationem habitis ad suas conclusiones, dicitur ratio secundum superiorem partem: et hoc ideo, quia talia digniora et superiora sunt, quam habita per naturam”. Inspirowane przez Augustyna rozróżnienie podwójnej *ratio* przekazane jest teologii średniowiecznej przez Piotra Lombarda (*Sent.*, II, d. XXVI, rozdz. 5, 6; Grottaferata, 1971, I, s. 454). Nie można mówić o antyintelektualizmie anonima, jak sugeruje S. SWIEŻAWSKI (*Filozofia*, s. 152–153), powołując się na konkluzję, która uznaje możliwość poznania Boga *in affectu*. Teologia anonima nie jest „afektywna”, a konkluzja, o której mowa, jest zrozumiała na terenie poznania specjalnego, nie rozumu naturalnego („homo per gratiam potest in hac vita cognoscere [...] potest per gratiam et experiri [...] et specialiter cognoscere [...] sed etiam specialiter in affectu”). Tomasz z Akwinu (*S. th.* I, q. 12, a. 13) przyjmuje taką samą możliwość poznania specjalnego.

³⁷ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 170, 20–21: „magis verisimiliter rationes [sc. probabiles] arguunt, quam aliae possunt oppositum ostendere”.

opinia. Co więcej, zadowolając się prawdopodobieństwem, autor nie szuka nigdy racji koniecznej, stawiając na przykład pytanie (I, q. 2): „Czy dzięki jakiejś racji jest prawdopodobne, że w jedności Bożej istnieje wielość osób?” („Utrum aliqua ratione probabile sit pluralitatem personarum esse in unitate divinitatis?”), a przecież chodzi tutaj o pierwszą zasadę dyscypliny teologicznej. W spekulacji teologicznej, podobnie jak w nauce o moralności, przywołana racja jest tylko perswazją (*persuasio*), przekonywaniem, które ukazuje nam prawdopodobieństwo danych opinii wszędzie tam, gdzie rzeczy nie są dowodliwe³⁸. Lecz kiedy chodzi o to, aby nas przekonać, a wcale nie o to, by nam czegoś dowieść, z pewnością pozostajemy bardziej w obszarze dialektyki i retoryki niż w rygorach argumentacji logicznej. Paralelnie do tego zastępowania dowodu (*demonstratio*) przekonującą konkluzją (*conclusio persuasibilis*) anonim usuwa z nauki o Bogu przyjęte w filozofii typy poznania („cognitio per sensum, per imaginationem per intellectum vel rationem”), przyjmując na ich miejsce poznanie, które odpowiada na pytania: *quia est, quid est, quanta (res) est, qualis est, qualiter se habeat*. Odpowiedzi służą raczej do opisu Boga w jego stwórczym działaniu. Samo poznanie Boga (*cognitio, notitia*) może być albo ogólne, czyli niejasne, jak w przypadku wnioskowania ze skutków o przyczynie, albo specjalne, kiedy się poznaje Boga w jego istocie. Lecz to drugie „przekracza możliwości poznawcze samego tylko rozumu ludzkiego”, jak pisze Zofia Włodek³⁹.

Z faktu, że anonim nigdy wierze nie przeciwstawia rozumu naturalnego i że nie pyta nigdy o możliwość udowodnienia w świetle rozumu naturalnego jakiejś prawdy objawionej, wnosimy, że nigdy nie szukał dowodów w sensie właściwym, czyli arystotelesowskim. Czy teologia UDG jest teologią probabilistyczną? Narzucają się tutaj dwie uwagi. Po pierwsze, już na samym początku anonim nas informuje, że spośród wszystkich prawd wiary niektóre są poznawalne w świetle rozumu naturalnego przy obecnym stanie rzeczy: „solo lumine naturali cum

³⁸ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, I, q. 2, s. 168–170. Por. księga II, q. 39, s. 345, 20–21: „Et igitur de hoc, cum nulla est demonstratio et etiam quodammodo sit in terminis, intendo solum probabiliter ponere conclusiones persuasibiles”. Pytania o Boga *an sit, quid sit, qualis sit i quantum sit* (I, q. 3, s. 171, 14–19) mogą odsyłać do *Kategorii* Arystotelesa, jest jednak bardziej prawdopodobne, że pochodzą z retoryki ustalającej na podstawie czterech pytań cztery rodzaje sporu (*status, causa, constitutio*): *constitutio coniecturalis, constitutio definitiva, constitutio generalis i constitutio translativa*; por. CICERO, *De inv.*, I, 10. Takie odczytanie anonima jest możliwe dzięki pięknej pracy: P. HADOT, *Un fragment du commentaire perdu de Boèce sur les Catégories d'Aristote dans le Codex Bernensis 363*, „Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge”, 26 (1959), s. 11–27, dziś w książce P. HADOT, *Études de patristique et d'histoire des conceptions*, Paris: Les Belles Lettres, 2010, s. 323–343, zob. s. 340. Anonim myśli zapewne o nauce teologicznej jako o sporze naukowym, ale nas powinna również zainteresować jego znajomość retoryki i źródło tej wiedzy.

³⁹ Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz II*, s. 251–258. Opieram się głównie na UDG, I, q. 3, Z. WŁODEK, *Krakowski komentarz I*, s. 170–172; por. s. 172, 21–22: „Loquendo de cognitione Dei speciali, nullus homo ex puris naturalibus potest attingere cognitionem Dei, quid est quantus vel qualis in se est”.

generali influenza, natomiast inne dzięki łasce specjalnej: in cognitione speciali” (I, q. 3). Lecz właśnie taka jest sytuacja wszystkich teologii. Skoro natomiast ten sam bakałarz nie poczuwa się nigdy do obowiązku przedstawienia jakiegoś dowodu koniecznego, możemy się zastanawiać, czy jego argument prawdopodobny i jego przekonywanie nie mogą być uznane, poza wszelkimi rygorami logiki arystotelesowskiej, jako dowód mający w teologii wartość jak gdyby racji koniecznej. Rzeczywiście, sądzę, że ta perswazja powinna być przyjęta nie jako coś w rodzaju dowodu, ale jako dowodzenie wystarczająco mocne, a więc logicznie obowiązujące w teologii, która nie jest już dyscypliną „dedukcyjną”, lecz deklaratywną, zorientowaną na oświetlenie i objaśnienie prawd objawionych. Gdy przeprowadza się w niej różnego typu operacje na pojęciach, dowodzi się ciągle na wzór sylogizmów arystotelesowskich, ale nie przyjmuje się koncepcji teologii jako nauki w sensie ścisłym. Inny teolog praski współczesny anonimowi, Mateusz z Krakowa, odrzucał również *rationes cogentes*, ponieważ one, twierdził, nie doprowadzą do wiary ani niewierzącego, ani sceptyka (*protervus*). A jednak za tą praktyczną stroną zagadnienia kryją się dwa inne aspekty: wewnętrzna zgoda (*assensus*) na prawdy objawione i anzelmiańskie konweniencje (*convenientiae*). Według Mateusza wewnętrzna zgoda jest rezultatem naszego aktu poznawczego, aktu naszej woli obojętnej na argumenty oraz łaski Bożej. Jeśli chodzi o konweniencje w teologii, Mateusz, idąc za Anzelmem, uznał ich charakter koniecznościowy, a w swoim arsenale argumentacji teologicznej zachował wyjaśnienie i przekonywanie (*plana persuasio*), zasadę lub wskazówkę (*manuductio*), podobieństwo lub analogię (*similitudo*) i przykład (*exemplum*) — panoplię argumentów właściwych retoryce⁴⁰.

Po drugie, jeśli jest prawdą, że anonim zna Idziego Rzymianina i Tomasza ze Strasburga, wie również dobrze, że „żaden rozum nie może bezpośrednio osiągnąć tego, co jest ponad rozumem”, i że kiedy się dowodzi, iż coś nie jest niemożliwe, wówczas dowodzi się, że jest to możliwe, a „jeśli jest możliwe, to jest też konieczne, szczególnie w odniesieniu do tego, co twierdzimy o Bogu”. Ten sposób argumentacji Idziego Tomasz nazwał *persuasio*⁴¹. Mateusz z Krakowa i anonim praski, wybierając drogę paralelną, rozszerzali swoje perswazje i swoje konweniencje na całą teologię, bez ograniczania ich do samej doktryny trynitarnej. Ich teologia jest więc jakościowo różna od teologii, która chce się budować jako nauka w sensie ścisłym i w systemie podporządkowań swoich przedmiotów. Wolna od modelu arystotelesowskiego i postulatów epistemicznych formułowanych ongiś przez teologów

⁴⁰ MATTHAEUS DE CRACOVIA, *Rationale oprum divinatorum*, edidit W. Rubczyński, Cracovie 1930, (Archivum Komisji do Badania Historii Filozofii w Polsce, 3), s. 21–22; Z. KAŁUŻA, *Metateologia Mateusza z Krakowa*, „Studia Mediewistyczne”, 20-1 (1980), s. 19–88, zwłaszcza s. 49–57.

⁴¹ IDZI RZYMIANIN, *In primum librum Sententiarum*, Wenecja 1521, d. III, pars I, princ. I, q. IV, f. 22 H–I; TOMASZ ZE STRASBURGA, *Super IV libros Sententiarum*, Strasbourg 1490, I, d. II, q. II, princ. 2, f. 30vb; princ. 4, f. 32ra.

wieku XIII, ta „praska”, potem „krakowska” koncepcja nauki o prawdach objawionych, opartej na argumentacji prawdopodobnej, jest właściwą cechą komentatora *Utrum Deus gloriosus* i bez wątpienia cechą właściwą przedhusyckiej teologii w Pradze. Problem probabilizmu jako takiego tutaj się nie pojawia: on mógł być sformułowany na gruncie arystotelizmu i poza wykładem wiary.

Operacje logiczne na pojęciach, które obserwowaliśmy w UDG, są niezależne od jakiegoś wyższego i globalnego zestawu reguł, układu pojęć. Odwrotnie, i te pojęcia, i te reguły są dość swobodnie dobierane przy pokazywaniu prawdopodobnego waloru poszczególnych tez, które są artykułami wiary. Dopiero przeprowadzenie analizy historycznej i doktrynalnej poszczególnych zamkniętych zespołów dowodzeń — stanowią je poszczególne kwestie — pozwoli przekonać się o filozoficznym i teologicznym zapleczu przyjętych założeń i konkluzji, czyli tym, co stanowi sam rdzeń owych zespołów i jądro poglądów praskiego anonima. Bez takich analiz schemat dowodowy poszczególnych kwestii, a w konsekwencji cały komentarz pozostanie dla nas dziełem hermetycznie zamkniętym. Podczas tych analiz z pewnością możemy się natknąć na problemy i trudne do wyjaśnienia zagadki, ale od nich, nie od ogólnych stwierdzeń, powinniśmy zaczynać pracę nad przeniesionym z Pragi do Krakowa piętnastowiecznym podręcznikiem teologii.

ANEKS: SUPOZYCJA CZWARTA W KWESTII 2 KSIĘGI I

Weźmy pod uwagę założenie (*supositio*) czwarte, kwestii 2 w księdze I (Z. Włodek, *Krakowski komentarz I*, s. 169, 11–12): „Nihil in Deo ponendum est superfluum vel diminutum; patet, quia alias ibi non esset summae perfectionis ordo”. Założenie to ma służyć udowodnieniu konkluzji czwartej, głoszącej, że w Bogu nie wolno wyróżnić wielości istot (*pluralitas essentialis*), takie pomnożenie istot prowadziłoby bowiem do wielobóstwa: gdyby byli ci bogowie jednakowo doskonali, byłby tam niepotrzebny nadmiar, czyli zbytek, bo tylko jeden Bóg może być najdoskonalszy; gdyby się różnili doskonałością, w jednym z tych bogów byłby pewien brak, więc nie byłby on nawet istotowo najdoskonalszy. Założenie mówi, że nie wolno przypisywać Bogu tego, co stanowiłoby bądź naddatek w jego naturze, bądź jakiś brak czy niedobór. Gdyby coś takiego zaszło, Bóg nie byłby najwyższą doskonałością. Tak średniowieczni, rzeczywiście, definiowali pełną doskonałość, nie odnosząc jej zresztą do Boga i jego istoty.

Starożytni, od Arystotelesa począwszy, w tych samych terminach opisywali działanie Natury, którego to działania owoc odpowiadać powinien ustalonej normie: „Natura nihil facit / agit frustra”. Pisząc o tym, że Natura nie wytwarza niczego na próżno, Pierre Hadot wprowadza określenie „prawo kompensacji” lub „prawo

równowagi” (*Études de patristique et d’histoire des concepts*, Les Belles Lettres, Paris 2010, s. 124–125: lista miejsc, gdzie Filozof posługuje się tym prawem).

W średniowieczu dwojako wzbogacono arystotelesowskie prawo. Najpierw pomyślano, że w świecie działa nie tylko Natura, ale także Bóg, co dało adagium „Deus et Natura nihil faciunt frustra”, karykaturalne, ponieważ Natura działa w sposób konieczny, a Bóg w sposób wolny. Jakże w tej sytuacji jednoznacznie wyjaśnić wszystkie odchylenia od normy? Drugi dodatek średniowieczny definiował doskonałość, stwierdzając, że doskonale jest to, w czym nie ma niczego ani za dużo, ani za mało: „Natura nihil facit frustra, unde non deficit in necessariis, nec abundat in superfluis”. Obie te formy znalazły się w najobszerniejszym i najbardziej rozpowszechnionym florilegium: J. Hamesse, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval* (Leuven — Paris 1974, s. 161, nr 18, zob. *De caelo et mundo*, I, 4, 271 a33; i s. 188 nr 168, zob. *De anima*, III 9, 432 b21–23). Podobnie do naszego anonima Mikołaj z Autrécourt definiował doskonałość świata, ale nie znam nikogo, kto by opisywał doskonałość Boga w terminach odnoszących się do natury i naturalnego powstawiania rzeczy. Stąd też pewien niepokój dotyczący koherencji myśli anonima budzi sposób uzasadnienia założenia czwartego: „alias ibi non esset summae perfectionis ordo”. O jakim *ordo* w Bogu (*ibi*) myślał anonim?

UN MANUEL DE THÉOLOGIE EN USAGE
À L’UNIVERSITÉ DE CRACOVIE:
LE COMMENTAIRE DES SENTENCES DIT
UTRUM DEUS GLORIOSUS

R É S U M É

1. Le commentaire anonyme des Sentences, dit *Utrum Deus gloriosus*, avait été rédigé à Prague dans les années 1377–1387. Tout au long du XV^e et du XVI^e siècle il a servi de manuel à l’enseignement théologique de Cracovie, où cependant il eut quelques rivaux appartenant, comme lui, à l’école réaliste. 2. *L’UDG* représente la théologie réaliste pragueoise de la période préhussite. Cela se voit par la solution du problème des Idées divines qu’il souhaite harmoniser avec la doctrine du Pseudo Denys connue directement ou/et par l’intermédiaire d’Alexandre de Halès et de Bonaventure. 3. On a prétendu que l’UDG accuse quelques tendances nominalistes. L’analyse détaillée des arguments et celle de la situation historique de l’Université de Prague ne confirment pas cette opinion. 4. La théologie de l’UDG est déclarative. En effet, l’anonyme ne cherche pas à construire une science théologique selon les rigueurs de la logique aristotélicienne. Tout comme Matthieu de Cracovie, son contemporain, il remplace les raisons nécessaires par des arguments probables venus de la rhétorique.