

TOMASZ Z AKWINU

KOMENTARZ DO
DE HEBDOMADIBUS BOECJUSZA

BIBLIOTEKA ROCZNIKA TOMISTYCZNEGO

TOMASZ Z AKWINU
KOMENTARZ DO
DE HEBDOMADIBUS
BOECJUSZA

Biblioteka Rocznika Tomistycznego
TOM II

DYREKTOR

Michał Zembrzuski

RADA NAUKOWA

Adam Wielomski, Stanisław Wielgus, Antoni B. Stępień,
Sławomir Sobczak, Arkady Rzegocki, Andrzej Maryniarczyk,
Marcin Karas, Krzysztof Kalka, Mieczysław Gogacz, Pavol Dancák,
Paul J. Cornish, Mehmet Zeki Aydin, Artur Andrzejuk,
Anton Adam

ISBN Biblioteki Rocznika Tomistycznego: 978-83-65806-30-7

PROJEKT OKŁADKI

Mieczysław Knut

OPRACOWANIE GRAFICZNE, SKŁAD I ŁAMANIE

Maciej Głowacki

Redakcja Rocznika Tomistycznego

ul. Klonowa 2/2

05-806 Komorów POLSKA

TOMASZ Z AKWINU
KOMENTARZ DO
DE HEBDOMADIBUS
BOECJUSZA

PRZEŁOŻYŁ I OPRACOWAŁ
MICHAŁ ZEMBRZUSKI

WARSZAWA 2021

RECENZENCI

Ks. prof. dr hab. Andrzej Maryniarczyk, Prof. dr hab. Marcin Karas

REDAKTOR TOMU

Michał Zembrzusi

REDAKCJA JĘZYKOWA

Elżbieta Pachciarek

© Michał Zembrzusi / Redakcja Rocznika Tomistycznego

Warszawa 2021

ISBN (e-book) 978-83-959055-2-0

Dofinansowano ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa
Narodowego pochodzących z Funduszu Promocji Kultury

Ministerstwo
Kultury
i Dziedzictwa
Narodowego.

Spis treści

Michał Zembrzuski

Problematyka istnienia i bytu w komentarzu Akwinaty do
De hebdomadibus Boecjusza. Wprowadzenie do tłumaczenia..... 7

Wstęp..... 7

I. Anicjusz Maliusz Sewerynus Boecjusz i jego dzieło..... 9

1.1. Filozofia i teologia 13

1.2. Platonizm i arystotelizm..... 18

1.3. Pisma Boecjusza 22

1.4. Co oznacza tytuł *De hebdomadibus*?..... 24

1.5. Interpretacje problematyki traktatu *De hebdomadibus* Boecjusza .. 26

2. Uwagi historyczne i współczesne interpretacje komentarza Tomasz
z Akwinu 38

2.1. Kontekst powstania dzieła oraz próba ustalenia jego znaczenia..... 39

2.2. Współczesne interpretacje Tomaszowego komentarza do *De
hebdomadibus* 44

2.2.1. Jerzy Gułkowski..... 44

2.2.2. Ralph McInerny..... 48

2.2.3. Stanisław Bafia 52

2.2.4. Janice L. Schultz i Edward A. Synan 60

2.2.5. Stephen Brock 64

2.2.6. Paweł Milcarek..... 69

2.3. Autorytet Boecjusza w innych dziełach Akwinaty 72

3. Zawartość problemowa komentarza Akwinaty do *De hebdomadibus*
Boecjusza..... 82

3.1. Wstęp. Zachęta do studiowania mądrości i do kontemplacji..... 83

3.2. *Lekcja 1*. Czym są powszechne pojęcia umysłowe?..... 86

3.3. *Lekcja 2*. Jak rozumieć reguły Boecjusza? 89

3.3.1. Istnienie i byt..... 90

3.3.2. Istnienie i jedność..... 95

3.3.3. Istnienie i dobro	96
3.4. Lekcja 3. Dobro przez partycypację czy dobro substancjalne?	98
3.5. Lekcja 4. Jaka jest prawda o dobru?.....	102
3.6. Lekcja 5. Czy wszystko pochodzi od pierwszego dobra?	106
4. Zakończenie	109
5. Uwagi do tłumaczenia.....	110

Święty Tomasz z Akwinu

Expositio libri Boetii <i>De hebdomadibus</i> – Komentarz do <i>De hebdomadibus</i> Boecjusza	117
Prooemium – Wstęp	117
Lectio 1 – Lekcja 1	121
Lectio 2 – Lekcja 2	133
Lectio 3 – Lekcja 3	153
Lectio 4 – Lekcja 4	165
Lectio 5 – Lekcja 5	179
 Bibliografia.....	 191

Problematyka istnienia i bytu w komentarzu Akwinaty do *De hebdomadibus* Boecjusza Wprowadzenie do tłumaczenia

Wstęp

Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował *De Trinitate* i *De hebdomadibus* Boecjusza? To postawione przez Mariana Kurdziałka pytanie, w artykule noszącym identyczny tytuł¹, nie straciło na aktualności ze względu na stały brak wystarczających przesłanek dla udzielenia pełnej i wyczerpującej odpowiedzi. Stawiając tę kwestię, nie traktował jej jako pytania retorycznego i oczywiście sformułował próbę odpowiedzi. Traktaty te dla Tomasza miały stanowić doskonałą okazję do ukazania znaczenia filozofii dla teologii i sposobność do sformułowania obrony przed zarzutami o ufilozoficznienie teologii². O ile taka odpowiedź niewątpliwie dotyczy komentarza do *De Trinitate* i w odniesieniu do niego została sformułowana przez Kurdziałka, o tyle nie jest oczywista w stosunku do komentarza do *De hebdomadibus*. Jeżeli centralnym zagadnieniem traktatu *De hebdomadibus* Boecjusza była dobroć bytów, czyli to, czy wypływa ona z istoty ich własnej natury (*per essentiam*) czy z uczestnictwa (*per participationem*) w samym dobru, to czy przypadkiem nie był on bardziej filozoficznym niż teologicznym traktatem. Ostatecznie przy takim postawieniu sprawy był to typowy

¹ M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, s. 169-182. W odsyłaczach zastosowano skrócony zapis bibliograficzny cytowanej literatury. Rozwinięcie prac cytowanych można znaleźć w bibliografii na końcu książki.

² Tamże, s. 177.

problem metafizyki platońskiej i neoplatońskiej. Nawet jeśli odnaleźć w nim można pewne rozstrzygnięcia epistemologiczne dotyczące poznania ludzkiego, to jednak komentujący go Akwinata zwrócił bardziej uwagę na problematykę *esse* w nim zawartą niż na metodologię dochodzenia do istoty i istnienia Boga – a to było celem komentarza do *De Trinitate*. Zatem pytanie o to, dlaczego Tomasz komentował *De hebdomadibus* nadal oczekuje odpowiedzi.

Tomaszowe zainteresowanie Boecjuszem, a szczególnie jego rozumieniem bytu, może być kwestionowane ze względu na sugerowanie nanoszenia na rozstrzygnięcia Boecjusza własnej wizji bytu, który składa się z dwóch pryncypiów, a więc istoty i istnienia³. Nie można w tym miejscu także udzielić jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy przypadkiem Tomasz, wyjaśniając ten niewielki traktat Boecjusza, nie miał okazji do doprecyzowania własnych rozstrzygnięć i zmierzenia się za pomocą własnych narzędzi konceptualnych z neoplatońską zawartością problemową tego traktatu.

Pytań, które się rodzą, gdy spotykamy się z tymi dwoma autorami, nie należy mnożyć, gdyż czytelnik mógłby zgubić się w ich gąszczu, zanim rozpocząłby lekturę ich dzieł. Należy rozpocząć od pewnych kluczowych ustaleń, aby można było udzielić odpowiedzi na fundamentalne pytania – kim był Boecjusz i dlaczego jego dzieło było ważne w średniowieczu, a następnie z jakich powodów Akwinata podjął się komentowania jego traktatów i czy efekt tego komentarza był ważny dla uprawianej przez niego metafizyki.

Boecjusz (480–524/525) żył ponad siedemset lat przed Tomaszem z Akwinu (1224/25–1274). Oddzielał ich zatem podobny okres, jaki nas oddziela od tego ostatniego. Należy o tym wspomnieć, aby do-

³ Ostatecznie Akwinata jak najbardziej wykorzystuje własny repertuar narzędzi filozoficznych do tego, aby zrozumieć Boecjusza, co najlepiej widać w wykładzie reguł, a więc w *Lekcji 2*, a także w *Lekcji 5*. Zob. *InDH* 1. 2, n. 23. W niniejszym opracowaniu stosowane są następujące skróty tytułów dzieł Tomasza z Akwinu: *SENT.* – *Commentum in libros sententiarum magistri Petri Lombardi*; *SCG* – *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra gentiles*; *ST* – *Summa theologiae*; *QDV* – *Quaestiones disputatae De veritate*; *QDSC* – *Quaestiones de spiritualibus creaturis*; *QQDL* – *Quaestiones quodlibetales*; *InMET* – *Sententia libri Metaphysicae*; *InDT* – *Super Boetium De Trinitate*; *InDH* – *Expositio libri De hebdomadibus*; *DEE* – *De ente et essentia*; *DSS* – *De substantiis separatis*.

strzec, jak wiele mogło ich w związku z tym różnić⁴. Przecież nas od Akwinaty oddziela bardzo wiele intelektualnych, językowych, a również religijnych, i szerzej, kulturowych czynników, które utrudniają dotarcie do jego myśli. A poszukiwanie aktualności myśli tego autora, również okazuje się być wielkim wyzwaniem. Oczywiście, choć wiele dzieliło tych myślicieli, to również wiele łączyło. Z jednej strony łączyło ich włoskie pochodzenie (Tomasz pochodził z południowych Włoch, a jego rodzina związana była z terenami między Rzymem i Neapolem, Boecjusz zaś pochodził z arystokratycznej rzymskiej rodziny), a z drugiej strony czas niepokojów intelektualnych (przystąpienie do zakonu, który był kontrowersyjny z punktu widzenia bogatych rodów, spory między zakonami i kanonikami w Paryżu oraz w przypadku Boecjusza chylący się ku upadkowi Rzym). Boecjusz udostępniał filozoficzną literaturę Greków wciąż rozwijającej się kulturze łacińskiej, Tomasz zaś poprzez swoje komentarze udostępniał tę samą literaturę uwzględniając arabskie dopowiedzenia. Obydwaj w ten sam sposób odczytywali znaczenie filozofii dla kultury chrześcijańskiej, łącząc na ile to możliwe, kategorie rozumu z kategoriami wiary (*fidem si poterit rationemque coniunge*)⁵.

I. Anicjusz Maliusz Sewerynus Boecjusz i jego dzieło

We wprowadzeniu, które zawiera komentarz Tomasza z Akwinu do traktatu Boecjusza nie może zabraknąć wskazania na najważniejsze momenty życia tego „ostatniego Rzymianina”. Są one ważne dla zrozumienia jego *De hebdomadibus*. W ustaleniach dotyczących najważniejszych elementów jego życiorysu uwzględnione będą liczne publikacje profesor Agnieszki Kijewskiej⁶. Wszyscy badacze, piszący na

⁴ Zob. R. McNerny, *Boethius and Aquinas*, s. 1-2.

⁵ Zob. Boecjusz, *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*, s. 81.

⁶ Agnieszka Kijewska w swoich licznych publikacjach na temat Boecjusza w sposób wyczerpujący zaprezentowała jego biografię. Do jej najważniejszych książek należy *Filozof i jego muzy*, a także mała biografia zatytułowana *Boecjusz*. Wątki biograficzne Kijewska zaprezentowała także we wprowadzeniach do dzieł Boecjusza, w wydaniu

temat biografii Boecjusza, niemalże jednogłośnie podkreślają jego szlachetne, arystokratyczne pochodzenie⁷. Urodził się bowiem w senatorskiej rodzinie Anicjuszów, a jego antenaci wyróżniali się zaangażowaniem w polityczne sprawy Rzymu (dziadek był prefektem Rzymu i wraz z Aecjuszem poniósł śmierć z rąk Walentyniana II w 454 r., a cesarz Septymiusz Sewer pochodził z rodziny ze strony matki). Ojciec Boecjusza sprawował urzędy państwowe, był konsulem za rządów Odoakra. Sam Boecjusz został osierocony w wieku siedmiu lat, trafił jednak pod opiekę prefekta Rzymu, Kwintusa Aureliusza Memmiusza Symmachu, który miał niebagatelne znaczenie dla wychowania i wykształcenia Boecjusza. Symmach poza aktywnością polityczną i zaangażowaniem się w sprawy Kościoła spełniał się także jako czynny pisarz i znawca literatury i sztuki. Mówi się nawet o otoczeniu, które stworzył („kręgu Symmachu”), podkreślając wpływ grupy ludzi z nim związanych na aktualną kulturę Rzymu⁸. Warto zaznaczyć, że sam Boecjusz tak wrósł w rodzinę Symmachu, że pojął za żonę jedną z jego córek – Rustycjanę.

Jedną z ważniejszych rzeczy, która pozwala na ustalenie źródeł wykształcenia Boecjusza, jest ustalenie, w jakiej szkole i w jakim miejscu pobierał nauki ten świetnie posługujący się językiem greckim retor i filozof. Zazwyczaj wskazuje się na Ateny lub Aleksandrię jako na miasta, w których mógł zyskać – zgodnie ze słowami Ennodiusza z Pawii – przekonanie o konieczności połączenia „mądrości attyckiej i rzymskiej”⁹. Wbrew pozorom rozstrzygnięcie, które z miast stanowiło jego *alma mater*, nie jest łatwe, a ma znaczenie dla odczytania rysu neoplatonizmu, który mógł oddziaływać na niego. Ateny wskazywałyby na Plutarcha z Aten, Syrianosa, Hieroklosa i Proklosa jako na czoło-

Traktatów teologicznych oraz *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, a także w licznych artykułach i rozdziałach w monografiach.

⁷ Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, s. 11-13.

⁸ Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, s. 8-10. Por. S. Swieżawski, *Boethius ostatni Rzymianin*, s. 24-32.

⁹ Zob. tamże, s. 13. Stefan Swieżawski opowiada się jedynie za Ateńskim wykształceniem Boecjusza. Zob. S. Swieżawski, *Boethius ostatni Rzymianin*, s. 4, 6, 11.

wych przedstawicieli tej szkoły neoplatonickiej. Z kolei Aleksandria wiązała się z tradycją neoplatonizmu w wersji Ammoniusza, Asklepiosa i Filopona. Jeśli chodzi o pierwsze miejsce, to warto wspomnieć o Proklosie (412–485), autorze *Elementów teologii*, które w aksjomatyczny sposób (wedle wzoru *Elementów geometrii* Euklidesa) prezentowały przemyślaną na nowo naukę Platonską. Ta metoda wykładu treści została przyjęta przez samego Boecjusza i najpełniej zastosowana w traktacie *De hebdomadibus*, choć stosowana była również w innych dziełach, w których na początku dialektycznie zdefiniowane pojęcia pozwalały na budowanie odpowiedzi na różne pytania. W przypadku szkoły aleksandryjskiej, nie wchodząc w szczegóły jej charakteru, należy podkreślić, że zainteresowania logiką i fizyką arystotelesowską były o wiele większe niż w kolebce filozofii greckiej – Atenach. Wiemy na pewno, że powstałe w Aleksandrii komentarze do Arystotelesa były znane Boecjuszowi (dotyczy to komentarzy Filopona oraz Symplicjusza), a on sam, choć to nie jest właściwe określenie roli, jaką odgrywał w dziejach filozofii, może być uznany za pośrednika przekazującego średniowieczu neoplatonizm (z pewnością nie jedynie – bo obok neoplatonizmu arabskiego i związanego z Pseudo-Dionizym Areopagitą można wskazać także na neoplatonizm św. Augustyna).

Wykształcenie Boecjusza realizowane w jego życiu „pchało” go do zaangażowania się w politykę. Nawet jeśli można winić okoliczności i czasy, w których żył, że jego wykształcenie było dostrzeżone przez władcę Ostrogotów Teodoryka Wielkiego, to można mieć również przekonanie, iż on sam nie stronił od dworskiej kariery i nie unikał funkcji państwowych. Sam pisze na ten temat, dokonując autobiograficznego wyjaśnienia i zwracając się do Filozofii: „Idąc za tym wskazaniem, to wszystko, czego w ciszy pracowni nauczyłem się od ciebie, zapragnąłem przełożyć na działanie w służbie sprawom państwowym. Ty i Bóg, który wszczepił cię w umysły filozofów, wiecie, że podjąłem się pracy publicznej wyłącznie po to, by służyć wspólnym celom ludzi dobrych”¹⁰. Wygłoszenie przez niego mowy powitalnej w Bazylice św. Piotra na cześć przybyłego do Rzymu Teodoryka mogłoby potwier-

¹⁰ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia* I, 4, s. 33.

dział tę chęć czynnego zaangażowania się w pracę dla dobra wspólnego¹¹. W 507 r. Boecjusz został patrycjuszem¹², a trzy lata później wyniesiony został do godności konsula.

Drzwi do kariery państwowej dopiero się dla Boecjusza otwierały – w 522 r. roku został ministrem dworu królewskiego (zasadnicze funkcje sprowadzały się do reprezentacyjnych i ceremonialnych), a jego synowie w tym samym czasie zostali zaliczeni do grona konsulów. Niestety zajmowanie tak wysokiego stanowiska u boku władcy, który był zatrwożony o swoją pozycję, nie mogło trwać długo. Boecjusz stanął w obronie senatora Albinusa (właściwie w ogóle przeciwstawił się oskarżeniom senatu o obrazę majestatu władcy), który został oskarżony o spiskowanie z Cesarstwem Bizantyńskim przeciw Teodorykowi¹³. Ta postawa sprowadziła również na niego oskarżenie o prowadzenie polityki, która miałyby służyć odzyskaniu przez Rzym wolności spod gockiej tyranii¹⁴. Jak pisze sam Boecjusz w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, oskarżenie zostało ubarwione zarzutem świętokradztwa oraz bezbożności¹⁵. Boecjusz został uwięziony w Pawii i oczekiwał na wy-

¹¹ Zob. A. Kijewska, *Filozofii jego muzy*, s. 21.

¹² Na dworze w Rawennie był to osobny tytuł przyznawany przez władzę. Został wprowadzony przez Konstantyna Wielkiego. Funkcja konsula, którą później objął była również przyznawana przez króla – *consules ordinarii*. Jak pisze Swieżawski, w czasach, w których działał Boecjusz, zasiadanie konsulów w senacie wiązało się już tylko z władzą sądowniczą oraz z przewodzeniem radzie miejskiej Rzymu. Zob. S. Swieżawski, *Boetius ostatni Rzymianin*, s. 15-16.

¹³ Josef Pieper pisze o napięciach, jakie panowały na dworze Teodoryka, napięciach, w których dane było żyć Boecjuszowi: „Rzymianin w służbie germańskiego księcia, Grek – w obrębie chrześcijaństwa, katolik – w kręgu ariańskich Gotów. To sytuacja (...) pełna niebezpieczeństw w najbardziej drastycznym znaczeniu tego słowa. I słusznie można twierdzić, że Boecjusz właśnie przez wypełnianie swej misji pośrednika znalazł śmierć”. Zob. J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, s. 22.

¹⁴ A. Kijewska, *Wprowadzenie*, s. 6.

¹⁵ Zob. Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia* I, 4, s. 35: „Jeżeli godziło się, żeby niegodziwi, którzy pragnęli zniszczenia ludzi dobrych i senatu, pragnęli bym i ja zginął, gdy widzieli, że walczę w obronie senatu i uczciwych ludzi, to, czy ja zasłużyłem na to samo zło ze strony senatorów? (...) O sprawiedliwi, przecież za taką zbrodnię nikogo skazać nie można! Sami oskarżyciele dobrze znali niedorzeczność takiego zarzutu, więc żeby go uprawdopodobnić, dodali do niego kłamstwo, twierdząc, że dla zdobycia zaszczytów splamiłem się świętokradztwem.

rok, który został wykonany zapewne w 525 r. (prawdopodobnie razem z nim został uwięziony i stracony jego teść Symmach). Agnieszka Kijewska bardzo mocno podkreśla, że zarzuty (jak i cały kontekst skazania i kary) są podobne do tych wysuniętych przeciw Sokratesowi. Co więcej, dzieło, które miałyby być napisane właśnie w więzieniu, w intencji samego autora wyrażałoby sokratejsko-platoński model samopoznania, w którym Boecjusz „podejmuje filozoficzną podróż w głąb siebie, kolejne żeglowanie w poszukiwaniu wartości najwyższych”¹⁶. Warto wspomnieć, że w Pawii Boecjusz był czczony jako męczennik za wiarę, co odnotowywali kronikarze jeszcze w IX w (Ado z Weneccji)¹⁷. Pamięć o nim przetrwała, a jego dzieła z czasem zyskiwały coraz większe znaczenie.

I.1. Filozofia i teologia

Dzieło Boecjusza to zarówno traktaty i podręczniki logiczne, jak i traktaty teologiczne. Jest przecież autorem *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, które nie zdradza w żaden sposób wątków religii chrześcijańskiej (choć oczywiście nie jest z nią sprzeczne), a także autorem dziełka *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, w którym zawarte są dogmatyczne i doktrynalne rozstrzygnięcia problematyki chrystologicznej. Pytanie zatem, w jaki sposób Boecjusz realizował możliwość połączenia filozofii z teologią, jest zasadne, tym bardziej że można pytać także, w jaki sposób realizował wiarę w chrześcijaństwo w swoim życiu. Ostatecznie przecież jako chrześcijanin żył w świecie, w którym władca Teodoryk, był wyznawcą arianizmu. Pytanie o relacje filozofii do teologii są ważne, gdyż wiemy doskonale, że dla wielu Ojców Kościoła powiązanie ze sobą filozofii antycznej (ostatecznie pogańskiej) z reli-

A przecież ty, która głęboko poznałaś mnie, usunęłaś z moich myśli pożądanie rzeczy śmiertelnych i pod twoim okiem w ogóle miejsca być nie mogło dla czynów bezbożnych”.

¹⁶ A. Kijewska, *Wprowadzenie*, s. 7.

¹⁷ Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, s. 19. Swieżawski podaje, że był czczony w kościele S. Pietro in Ciel d’Oro jako św. Seweryn. Zob. S. Swieżawski, *Boethius ostatni Rzymianin*, s. 58.

gią chrześcijańską zawsze stanowiło wyzwanie, lecz nie zawsze to wyzwanie było podejmowane (nie wspominając o negatywnych ocenach takiego powiązania). Znając traktaty teologiczne Boecjusza, wiemy, że jego sposób uzasadnień teologicznych był bardzo oryginalny, gdyż nie stanowił egzegezy Pisma Świętego i właściwie w jego rozważaniach bardzo rzadko pojawiają się odniesienia do Objawienia.

Chrześcijańskie przekonania Boecjusza, a w związku z tym autorstwo pism teologicznych, zostały potwierdzone i obecnie zasadniczo nie są podważane. Dokonało się to ze względu na wydanie tzw. *Anecdotton Holderi*, które były streszczeniem pism Kasjodora, odkrytym przez Alfreda Holdera, a opublikowanym przez Hermanna Usenera¹⁸. Wyjątek wśród traktatów teologicznych stanowiło dzieło *O wierze katolickiej* (dzisiaj mimo wszystko włączane do traktatów Boecjusza). Ze względu na to, że dzieło to nie zostało wspomniane w streszczeniu Kasjodora, nie uznaje się, że jego autorem był Boecjusz, ale należy zaznaczyć, że podobnie jest w przypadku traktatu *De hebdomadibus*, który również nie został wymieniony w streszczeniu Kasjodora, a jednak nikt nie ma wątpliwości co do jego autorstwa. Być może więc wspomniane przez Kasjodora, a napisane przez Boecjusza „rozdziały dogmatyczne (*capita dogmatica*)” należałoby rozumieć szerzej.

Z całą pewnością Boecjusz w swoich traktatach teologicznych pozostaje wierny doktrynie chrześcijańskiej. Świadczą o tym wypowiedzi zawarte w jego dziełach. Kijewska zauważa¹⁹, że pod koniec pierwszego traktatu zatytułowanego *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?* pojawia się zwrot do adresata, w którym autor prosi o weryfikację dogmatyczności zawartej w nim treści: „Teraz precyzja mego wywodu oczekuje Twojego osądu. Twój, Symmachu, au-

¹⁸ Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, s. 31-34. Fragment streszczenia Kasjodora odnoszący się do Boecjusza jest następujący: „Boecjusz wznosił się do najwyższych godności. Był mówcą w obu językach niezwykle biegłym, który z powodu konsulatu synów wygłosił w senacie piękną mowę [ku czci] króla Teodoryka. Napisał książkę o Trójcy Świętej i kilka ustępów [na tematy] dogmatyczne i dzieło przeciwko Nestoriuszowi. Skomponował i pieśń bukoliczną. Ale w dziedzinie sztuki logicznej, to jest przełożonej jako dialektycznej, i w matematycznych dyscyplinach był taki, że albo całkowicie dorównał autorom starożytnym albo [ich] zwyciężył”. Cyt. za: A. Kijewska, *Wstęp*, s. 32.

¹⁹ A. Kijewska, *Pomiędzy starożytnością a średniowieczem*, s. 43.

torytet rozstrzygnie, czy moje badania były prowadzone w sposób prawidłowy czy też nie. Jeśli dzięki pomocy Bożej łaski, dostarczyłem dzięki argumentom odpowiedniego wsparcia artykułom wiary, które same z siebie mają pewne fundamenty, to stamtąd przyjdzie radość z dokonanego dzieła, skąd przyszło spełnienie”²⁰. Boecjusz zatem jest przekonany, że przedstawił argumentację zgodną z rygorami rozumu i na tyle, na ile to możliwe, wykazał twierdzenia, które zakresowo pokrywają się z twierdzeniami wiary (*sententia fidei*). Nie podważa przekonania o pewności wiary, a jedynie chce wzmocnić jej ludzkie rozumienie. W podobnym tonie pojawia się wypowiedź w traktacie zatytułowanym *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*. Zwracając się do diakona Jana, który był także adresatem *De hebdomadibus*, Boecjusz wypowiada zdanie najczęściej kojarzone z jego wyjaśnieniem relacji między wiarą i rozumem: „Proszę byś mnie pouczył, czy to, co powiedziałem jest słuszne i zgodne z wiarą. Jeśli bowiem w jakiejś sprawie jesteś innego zdania, zbadaj uważnie to, co zostało powiedziane, i połącz, jak dalece to możliwe wiarę i rozum”²¹. Kijewska podkreśla również, że w obydwu przypadkach Boecjusz inspirował się św. Augustynem i podążając jego śladami wprzęgał neoplatońską tradycję filozoficzną do wyjaśnienia prawd wiary²².

Należy jednak postawić pytanie o samo rozumienie filozofii i teologii, jakie miał Boecjusz, i czy ich rozumienie może jakkolwiek wpływać na określenie relacji między nimi. Filozofia alegorycznie została opisana w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*: „trudno określić, jaki miała wzrost: raz zwykłych ludzi, a raz wydawało się, że czubkiem głowy uderza w niebo, gdy zaś podniosła głowę jeszcze wyżej, przenikała sa-

²⁰ Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?*, s. 75.

²¹ Boecjusz, *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*, s. 81: „Haec si se recte et ex fide habent, ut me instruas peto; aut si aliqua re forte diversus es, diligentius intuere qua dicta sunt et fidem si poterit rationemque coniunge”.

²² A. Kijewska, *Pomiędzy starożytnością a średniowieczem*, s. 43. W traktacie *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?* Boecjusz kierując się słowami do Symmachusa, pisze: „(...) musisz rozważyć także i to, czy załączki myśli, które przyszły do mnie z pism św. Augustyna, przyniosły jakiś owoc”. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?*, s. 53.

mo niebo i traciło się ją z oczu. Suknia jej była uszyta subtelną sztuką z najcieńszych nici, z niezniszczalnej materii, którą jak się później dowiedziałem, ona sama utkała własnymi rękami (...) Na dole sukni była wyszyta grecka litera Π (*pi*), na górze Θ (*theta*), a między nimi były zaznaczone stopnie drabiny²³. Boecjusz, zdaniem Étienne Gilsona, przez filozofię rozumiał „żywą myśl, prazródło wszystkich rzeczy, która istnieje sama w sobie i niczego poza sobą nie potrzebuje. Filozofia jest oświeceniem rozumnego ducha przez tę czystą mądrość. Gdy mądrość oświeca myśl, woła ją ku sobie i ją kieruje. Dlatego umiłowanie mądrości, czyli filozofia, może być traktowane jako poznawanie Boga albo zgoła nawet jako miłość Boga. Definicja ta tłumaczy, dlaczego chrześcijanin Boecjusz w najgłębszym cierpieniu może szukać pociechy w filozofii²⁴. Dzięki takiemu określeniu jesteśmy w stanie zrozumieć dynamikę traktowania filozofii jako drogi i wzrostu, a także jej terapeutyczną rolę w życiu każdego człowieka. Terapeutyczne interpretowanie Boecjańskiego określenia filozofii zyskało na popularności i często za pomocą tych kategorii odczytuje się dzieło tego autora²⁵. Takie określenie filozofii pozwala także odpowiedzieć na pyta-

²³ Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia* I, 1, s. 28.

²⁴ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, s. 232. Te określenia filozofii Gilson zaczerpnął z komentarza Boecjuszowego do *Isagogi* Porfiriusza. Sam Boecjusz pisze: „Est enim philosophia amor et studium et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non huius, quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens et sola rerum primaeua ratio est. Est autem hic amor sapientiae intelligentis animi ab illa pura sapientia illuminatio et quodammodo ad se ipsam retractio atque aduocatio, ut videatur studium sapientiae studium divinitatis et purae mentis illius amicitia. Haec igitur sapientia cuncto equidem animarum generi meritum suae divinitatis imponit et ad propriam naturae vim puritatemque reducit. Hinc nascitur speculationum cogitationumque veritas et sancta puraque actuum castimonia”. Anicii Manlii Severini Boethii, *In Isagogen Porphyrii commentorum editionis primae* I, 3.

²⁵ Terapeutyczna funkcja filozofii została jasno wyrażona przez Porfiriusza w jego *Liście do Marcelli*: „Miłość prawdziwej filozofii rozprasza wszelkie pożądania nękające i męczące duszę. Bezużyteczna jest rozprawa filozoficzna, która nie leczy żadnej z ludzkich namiętności. Jak bezużyteczna jest sztuka lekarska, jeśli nie leczy chorób ciała, tak podobnie i filozofia, jeśli nie ucisza pożądań duszy”. Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, c. 31, s. 63. Por. J. Grzybowski, *Boecjusz, czyli posłannictwo filozofii. Analiza przemiany i duchowej drogi ku dobru na podstawie „De consolatione*

nie, dlatego Boecjusz szukał pocieszenia w filozofii, a nie na przykład w wierze czy w teologii.

Filozofia według Boecjusza dzieli się na część teoretyczną i praktyczną, przy czym pierwsza z nich zawiera w sobie trzy subdyscypliny wyróżnione ze względu na trzy różne rodzaje przedmiotów. Przedmiotem filozofii teoretycznej mogą być: *naturalia*, *intelligibilia* oraz *intellectibilia* (określenia ukute przez Boecjusza). W pierwszym przypadku należy mówić o zainteresowaniu przyrodą (i o naukach matematycznie opisujących przyrodę), w drugim o duszach ludzkich, a w trzecim o bytach czysto duchowych, w tym szczególnie o Bogu. Ten ostatni przedmiot we właściwym sensie odpowiada teologii, którą współcześnie możemy nazwać teologią naturalną. W ramach teologii Boecjusz podejmował się zarówno prób uzasadnienia istnienia Boga (istnienie najwyższego Dobra i porządku), jak również próby odpowiedzi na pytanie o Jego istotę (szczęśliwość, opatrność). W tym ostatnim względzie Boecjusz zdaje sobie sprawę z ograniczeń możliwości ludzkiego rozumu i jego zdolności do kategoryzowania. Określenie Boga bardziej wiąże się z Jego działaniem względem świata niż opisem jego natury²⁶. Mimo wszystko Boecjusz skupia uwagę na negatywnym określaniu istoty Bożej jako niematerialnej czystej formy, niezłożonej (prostej w swojej strukturze) i stanowiącej jedność, będącą punktem odniesienia do wyjaśnienia różnorodności świata²⁷. Ten wątek prostoty będzie podjęty w *De hebdomadibus* i będzie w tym dziełku jednym z ważniejszych. Teologia jako najwyższa dziedzina filozofii może zakresowo pokrywać się z Arystotelesowską metafizyką (o ile będzie się ją pojmować jako naukę o bycie najwyższym). Ale ze względu na przedmiot zainteresowania może także dotyczyć zagadnień, które należą do kwestii wiary. To, co robi Boecjusz w swoich traktatach, to doprowadzenie rozważania teologii naturalnej do momentu, w któ-

philosophiae”, s. 97-100; M. Subczak, *Od «tragicznego» do «terapeutycznego» wymiaru filozoficznego etosu. Koncepcja filozofii w „De consolatione” Boecjusza*, s. 111-128; A. Kijewska, *Filozofia Boecjusza – pomiędzy terapią a ćwiczeniem duchowym*, s. 45-59.

²⁶ Zob. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, s. 234.

²⁷ Zob. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?*, s. 57-61.

rzym mógłby wypowiedzieć się w tematach należących do doktryny wiary²⁸. I nie chodzi tu wcale o apologetykę (choć z pewnością w wielu miejscach takie cele przyświecają Boecjuszowi, na przykład w sporze z arianami), ale o świadome doprowadzenie możliwości spekulatywnych rozumu do takiego miejsca, w którym nastąpiłoby przełożenie twierdzeń filozoficznych w obszar tych treści, które pozostają uznane za objawione. Widać to doskonale na przykład w traktacie *De Trinitate*, gdy po ukazaniu natury Boga jako jedności, w której nie ma liczby, przechodzi do wykazania, że w Bogu „trzy jedności nie wprowadzają wielości liczbowej”²⁹.

I.2. Platonizm i arystotelizm

Miejsce wykształcenia Boecjusza (Ateny lub Aleksandria), o którym wspomniano wcześniej, oraz szkoły i pisma, z których korzystał w swojej twórczości, to dwie różne sprawy. Niewykluczone, że nie uda się z całą pewnością rozstrzygnąć kwestii, w jakich miejscach przebywał. Badacze w ostatnich latach po interpretacjach aleksandryjskich (Pierre Courcelle, Philip Merlan) skłaniają się bardziej w stronę ateńskiego wykształcenia (Alain Gallonier) albo też braku rozstrzygnięcia tego zagadnienia (John Magee, Cornelia de Vogel – w młodości miał

²⁸ Takie twierdzenie wydaje się popierać Giulio d’Onofrio. W swojej monumentalnej historii teologii średniowiecznej wypowiada następujące zdanie o Boecjańskiej filozofii i teologii: „Autentyczne rozumienie rzeczywistości rozważanej w niej samej dla Boecjusza jest zawsze aktem poznania należącym do zdecydowanie do porządku teologicznego. Natura esencji będących przedmiotem całej ludzkiej refleksji mądrościowej, w różnych zakresach ich ukazywania się ludzkiemu umysłowi, odpowiadających podziałowi nauk filozoficznych – ponieważ jest wieczna i niezmienna – jest tym samym Boską (*divina*). Pojawia się tu więc w sposób nieunikniony problem relacji, w jakiej jego [Boecjusza – dop. M.Z.] zdaniem pozostają do siebie rozum i wiara. Bo skoro nauka zawsze zmierza do poznania *prawdy rzeczywistości Boskich*, to w pewnym momencie powinna uwzględnić objawienie się Boga, który jest taką prawdą sam w sobie, oraz w uznawanych przez chrześcijan za prawdziwe Piśmie Świętym i tradycji religijnej”. G. d’Onofrio, *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, s. 39.

²⁹ Zob. tamże, s. 61.

być najpierw w Atenach, a następnie w Aleksandrii)³⁰. Boecjusz, jak zauważa Agnieszka Kijewska, „był doskonale obeznany z twórczością reprezentantów różnych szkół neoplatońskich, jak szkoła ateńska, syryjska czy rzymska, a nie tylko aleksandryjska”³¹. Mimo wszelkich różnic w tradycji neoplatońskiej wspólne dla niej było traktowanie nauki Platona i Arystotelesa jako dwóch, ale mimo wszystkich odmienności, zgodnych koncepcji, które gwarantują jedność w wyjaśnieniach filozoficznych. Uznawano tę zgodność pomimo tego, że przedmiot zainteresowania obydwu autorów umieszczony był w różnych sferach rzeczywistości – umysłowej i fizycznej.

Sam Boecjusz jest znany w dziejach filozofii i kultury europejskiej z wielu powodów, na opisywanie których nie ma w tym wprowadzeniu miejsca. Jednak niezwykle ważnym powodem, którego nie można pominąć, to przełożenie filozoficznej terminologii greckiej na łacińską i określenie znaczeń różnych terminów. Jak pisze Josef Pieper, „jeżeli mówimy «uniwersalny», to posługujemy się słowem ukutym przez Boecjusza; również, jeśli używamy słów: *subiectum*, «spekulacja», «definiować» czy *principium*. Wszystko to są słowa, które Boecjusz wprowadził z greki Platona czy Arystotelesa”³². Jako tłumacz, „ten, który przekłada (*translator*)”, z perspektywy wieków okazał się mistrzem. Nie tworzył nowych słów, ale te, które są używane, w należyty sposób dostosowywał do filozoficznych znaczeń. Najlepszym przykładem trudów związanych z przekładaniem terminów filozoficznych jest terminologia obecna w jednym z traktatów teologicznych (*Przeciw Eutychemowi i Nestoriuszowi*). Boecjusz wyjaśnia terminologię i ustala znaczenie terminu osoba (*persona*) w powiązaniu z grecką tradycją filozoficzną i kulturą.

Nawet jeśli jego edukacja wyzwoliła w nim postawę neoplatonika, to jednak w swojej działalności translacyjnej chciał pozostać wierny obydwu mistrzom. Słynne zdanie, w którym zdradził swój wielki projekt przełożenia i skomentowania dzieł Platona i Arystotelesa, jest zna-

³⁰ Więcej na temat współczesnych interpretacji tego zagadnienia zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 15-21.

³¹ Tamże, s. 19.

³² J. Pieper, *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, s. 22.

ne i często cytowane. Warto mimo wszystko przytoczyć je w całości, gdyż wyraża wielkie i szczere pragnienie, które okazuje się tym większe i dramatyczne, że nie zostało dokończzone. W *Komentarzu do „Hermeneutyki” Arystotelesa* wypowiada następujące słowa: „Dlatego jest moim mocnym postanowieniem, by jeśli sprzyjać mi będzie przychyłość bóstwa, przełożyć na język Rzymian wszystkie dzieła Arystotelesa, do których uzyskam dostęp, oraz oddać po łacinie komentarze do nich. Tak więc wszystko, co tylko zostało przez Arystotelesa napisane – czy to z subtelnej sztuki logiki, czy z nauk moralnych pełnych powagi, czy też z doniosłej ze wszech miar wiedzy o naturze – postaram się przełożyć w odpowiednim porządku i rozjaśnić światłem komentarza. Również wszystkie dialogi Platona przedstawię w szacie łacińskiej, zarówno pod postacią przekładów, jak i komentarzy. Gdy zakończę już tę pracę, nie zaniedbam następnego zadania: zaprowadzę mianowicie zgodność między poglądami Platona i Arystotelesa i pokażę, że właśnie w bardzo wielu zagadnieniach, i to należących do najważniejszych w filozofii, zgadzają się ze sobą”³³. Komentarz, z którego pochodzi to zdanie, jest jednym z ważniejszych wprowadzeń do Arystotelesowskiej logiki. Ale dzieło to jako takie nie zawiera w sobie platońskich wątków – podobnie zresztą, jak w innych komentarzach do arystotelesowskich tekstów. Jak podkreśla Tomasz Tiuryn, nie obniżając wartości oddziaływania innych dzieł, to pisma logiczne najsilniej i najszerzej wpłynęły na średniowieczną myśl filozoficzną, kształtując *logica vetus*³⁴. Te arystotelesowskie pisma nie zawierają domieszki platonizmu, o co można byłoby Boecjusza oskarżać, gdyby z łatwością przychodziłoby się do niego etykietę platonika i arystotelika zarazem (eklektyzm). Z całą pewnością jest autorem świadomym różnic między tymi dwoma systemami. Należy jedynie dodać, że nie izoluje ich od siebie.

Platońskie i w dalszej kolejności neoplatońskie wątki jego twórczości, poza dziełami logicznymi (i ewentualnie traktatami wprowadzającymi do części dziedzin sztuk wyzwolonych), można odnaleźć zasadniczo w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. Ale także w traktatach teologicznych, dotyczących zasadniczych treści wiary chrześcijańskiej,

³³ Boecjusz, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa* II, 3, t. 1, s. 205.

³⁴ T. Tiuryn, *Wstęp*, s. 7.

dostrzec można nieodparty wpływ neoplatonizmu. Do kluczowych wątków neoplatonickich należały: rozumienie natury Boga i jego relacji do świata (jako dobra i jedności i opatrności), wizja świata-kosmosu (opisana wedle kategorii geometrycznych i harmonicznym w nawiązaniu do tradycji pitagorejskiej), matematyczność kluczowych dziedzin sztuki (opracowane traktaty były parafrazą traktatów neoplatonika – Nikomacha z Gerazy)³⁵ oraz rozumienie natury ludzkiej (na podstawie m.in. antropologii Plotyna i Augustyna)³⁶.

Boecjusz, według Tomasza Tiuryna, w swoim zamierzeniu wykazywania zgodności (łączenia) platonizmu i arystotelizmu, inspirował się wcześniejszymi takimi projektami, realizowanymi już przez neoplatoników. Autorem, który proponował taką strategię filozoficzną miał być Porfiriusz z Tyru³⁷. Niewątpliwie Platon i Arystoteles, w czasach, w których żył Boecjusz, byli mistrzami w uprawianiu filozofii, a ich teksty stanowiły raczej pisanie do nich komentarzy. Zdaniem Kijewskiej wątki połączenia tych dwóch tradycji odnaleźć można w wielu poruszanych przez Boecjusza dziełach, na przykład kwestię porządku dóbr – od najniższego, aż do najwyższego dobra (*summum bonum*) – w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*³⁸. Bóg jest dla Boecjusza desygna-tem pojęcia szczęścia jako najwyższego dobra, sumy wszelkich dóbr, jakie są możliwe do osiągnięcia przez człowieka. Bóg jest zarówno źródłem dobra, jak i kresem, do którego dobro wraca. Innym aspektem połączenia arystotelizmu i platonizmu oraz powiązania ich przez pryzmat neoplatonizmu Plotyna jest temat opatrności. Tomasz Stępień, w swojej monografii poświęconej tej tematyce w starożytności, podkreśla Boecjańską interpretację platońskiego kosmosu (porządku) i piękna świata, które są wyrazem zarządzania nim przez Boga. I co ważne,

³⁵ Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 35-38.

³⁶ Zob. tamże, s. 69-77; 93-100; 132-133.

³⁷ Zob. T. Tiuryn, *Wstęp*, s. 16. Warto zaznaczyć, że zdaniem Mariana Kurdziałka kluczową postacią, która zapoczątkowała takie jednanie Platona i Arystotelesa, miał być sam Ammoniusz Sakkas, nauczyciel Plotyna i Orygenesesa. Takie przekonanie wskazuje, że cały neoplatonizm przeniknięty jest tendencją do spajania dwóch różnych filozofii. Zob. M. Kurdziałek, *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz Boecjańskie i Augustyńskie wezwwanie do łączenia wiary z rozumem*, s. 47-59.

³⁸ Zob. A. Kijewska, *Pomiędzy starożytnością a średniowieczem*, s. 54-56.

Bóg nie zarządza światem przez wielość pośrednich przyczyn, ale bezpośrednio przez swoją naturę: „Takie wyjaśnienie jest niewątpliwym nawiązaniem do Plotyna z jedną bardzo ważną różnicą, że opatrności nie sprawują tutaj kolejne hipostazy na sposób właściwy swej doskonałości, ale jedynym jej wykonawcą jest Bóg. U Plotyna, jak również u Proklosa, jedność porządku opatrności nie mogła pochodzić bezpośrednio od Jednego, jako że trzeba było do tego niższych «postaci» jedności, które byłyby partycypowalne. Mamy więc tutaj do czynienia z subtelną chrześcijańską modyfikacją neoplatonizmu. Niewątpliwie neoplatońskim akcentem jest też traktowanie opatrności jako stałego wpływu Boga, który jest niezmienny, na zmienną rzeczywistość³⁹».

I.3. Pisma Boecjusza

W twórczości Boecjusza wyróżnia się zazwyczaj cztery grupy traktatów. Szczególne miejsce zajmuje oczywiście ostatnie jego dzieło – *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* – napisane w obliczu wydanego wyroku i zbliżającej się śmierci. Jest to dzieło faktycznie wyjątkowe także pod względem formy, gdyż zawiera w sobie poza osobistą narracją autora i wymianą zdań z panią Filozofią fragmenty poetyckiej satyry mannipejskiej. *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* jest dziełem protreptycznym i etycznym, gdyż zawiera praktyczne życiowe wskazówki i obronę wolnej woli.

Do drugiej grupy dzieł należą dzieła *stricte* filozoficzne, które są komentarzami do dzieł logicznych samego Arystotelesa, wykładami dzieł logicznych innych autorów oraz przekładami z języka greckiego. Boecjusz przełożył na język łaciński Arystotelesa: *Kategorie*, *Hermeneutykę*, *Analityki pierwsze* (autorzy opracowań nie wspominają o przełożeniu *Analityk wtórych*, ale też nie wykluczają takiego przekładu), *Topiki*, *O dowodach sofistycznych* oraz Porfiriusza *Isagogę*. Napisał komentarz do Arystotelesowskich *Kategorii* oraz *Hermeneutyki*, także do Porfiriańskiej *Isagogi* oraz do *Topik* Cyserona. Sam uchodzi za autora

³⁹ T. Stępień, *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, s. 285.

traktatów logicznych, do których należą: *De syllogismis categoricis*, *De syllogismis hypotheticis*, *De divisione*, *De topicis differentiis*. Warto podkreślić, że poza przekładem *Analitik wtórych* (w średniowieczu przełożyli ten traktat zarówno Jakub z Wenecji, Gerard z Cremony jak i Wilhelm z Moerbeke), Boecjusz był tym, który przekazał średniowieczu prawie w całości logikę Arystotelesa. W takim znaczeniu słusznie może uchodzić za pierwszego scholastyka i nauczyciela Europy. Trzeba bowiem pamiętać, że do XII wieku kształcenie w każdej dziedzinie rozpoczynało się od sztuk wyzwolonych, a edukacja polegała na lekturze tzw. *logica vetus* (logika stara). Stanowiły ją przekłady Arystotelesa (*Kategorie i Hermeneutyka*) i Porfiriusza (*Isagoga*) oraz wymienione przed chwilą monografie logiczne Boecjusza. Na początku XII wieku odkryto przekłady pozostałych dzieł Arystotelesa, które również były dokonane przez Boecjusza, i wypracowano tzw. *logica nova*, która jedynie poszerzała grupę wcześniejszych tekstów⁴⁰.

Trzecią wyróżnianą zazwyczaj grupę dzieł Boecjusza stanowią rozprawy na temat dwóch spośród siedmiu sztuk wyzwolonych. Boecjusz napisał niedokończone *Wprowadzenie do muzyki* (*Institutio musica*), a także *Wprowadzenie do arytmetyki* (*Institutio arithmetica*). Odegrały one kluczową rolę w rozwoju tych dziedzin w średniowieczu. W dziełach tych, podobnie jak i w pozostałych, Boecjusz był tym, który przełożył (a przez to zachował) nauczanie starożytnych na te tematy⁴¹.

Ostatnią grupę stanowią dzieła o charakterze teologicznym. Do dzieł tych należy pięć traktatów: (1) *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?* (nazywane w średniowieczu *De Trinitate*); (2) *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*; (3) *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?* (nazywane w średniowieczu *De hebdomadibus*); (4) *O wierze katolickiej*; (5) *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* (nazywane w średniowieczu *De duabus naturis*). Dzie-

⁴⁰ Omówienie szczegółowe datacji powstania tych dzieł, a także specyfiki traktatów i komentarzy Boecjusza znaleźć można we wprowadzeniu do tłumaczenia *Komentarza do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, jakie przygotował Tomasz Tiuryn. Zob. T. Tiuryn, *Wstęp*, s. 7-15.

⁴¹ Zob. A. Kijewska, *Pomiędzy starożytnością a średniowieczem*, s. 46-48.

ła te były nie tylko czytane w średniowieczu jako traktaty teologiczne, ale również komentowane.

Warto odnotować, że Akwinata, gdy komentował traktat *De Trinitate*, potraktował wszystkie dzieła Boecjusza jako pewną całość – włącznie z traktatem *De hebdomadibus*⁴². Akwinata ciągłość dzieł Boecjusza, a także pewien zawarty w nich plan, dostrzegła w tym, że są to dzieła teologiczne, w których porządek rozważań poprowadzony jest od Boga do stworzeń – dlatego w dwóch pierwszych traktatach rozważana jest Trójca Święta (troistość i jedność Boga) oraz sposób orzekania o Bogu jako Trójcy Osób. Od określenia natury Boga Boecjusz miał przejść do określenia natury stworzeń, czego dokonał w traktacie *De hebdomadibus*. Akwinata skomentował ten traktat krótko: „dotyczy pochodzenia dobrych stworzeń od dobrego Boga (*de processione bonarum creaturarum a Deo bono*)”. Kolejne zaś traktaty dotyczą zagadnienia odnowienia stworzeń przez Chrystusa, co zostało wyrażone w traktacie *O wierze katolickiej*, oraz określenia samej natury Chrystusa (traktat *De duabus naturis*). W ten sposób zinterpretowane traktaty Boecjusza stanowią całościowy wykład teologii, zawierający porządek stworzenia, pochodzący od Boga, i porządek odkupienia (*exitus et reditus*).

1.4. Co oznacza tytuł *De hebdomadibus*?

W średniowieczu tytuł dzieła Boecjusza *De hebdomadibus* był powszechnie akceptowalny na równi z drugim tytułem – *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?* Obydwie wersje tytułu znajdują się także niejako wewnątrz samego traktatu i w związku z tym bardzo trudno rozstrzygnąć, która wersja byłaby właściwsza. W samym prologu Boecjusz wyjaśnia intencję napisania dzieła, którą jest zarówno chęć wyjaśnienia *hebdomad* (*ex hebdomadibus nostris*), w których znajduje się problem istnienia dobra, jak również chęć rozwiązania samego pytania, które dotyczy sposobu, w jaki substancje mają dobroć, choć nie na sposób substancjalny.

⁴² *InDT* pr. 4.

Niemal wszyscy komentatorzy swoją uwagę kierują na wyjaśnienie nieoczywistego słowa *hebdomada*. Alan z Lille, jeden z XII-wiecznych naśladowców metody aksjomatycznej w teologii (*Regulae Alani de sacra theologia*), wyjaśnia ten termin etymologicznie, wskazując na wyraz *hebdom* (którego *de facto* nie ma w języku greckim), który odpowiada łacińskiemu *dignitas*, gdyż oznacza godność, szczególną wartość. Jeśli to określenie zostanie odniesione do teologicznych zdań (*de subtilissimis theologarum propositionibus*), to okaże się, że oznaczają szczególne twierdzenia, które są uznawane jako prawdziwe same w sobie. Znaczenie takich wyrażen odpowiadałoby określeniu greckiemu *axioma*. I choć jest to naiwne wyjaśnienie, to jednak odpowiada twierdzeniom, które są przedmiotem analizy w kolejnych fragmentach tekstu⁴³. Zatem zwrot *ex hebdomadibus nostris* oznaczałby „z naszych aksjomatycznych twierdzeń”, których nikt nie może odrzucić, jeśli tylko je usłyszy. Jeśli sam Boecjusz wyjaśnia w dalszych fragmentach tekstu taki rodzaj twierdzeń jako *communis animi conceptio*, to z pewnością nawiązuje do stoickiej, a być może jeszcze starszej, tradycji platońskiej, w której pojawiły się „pojęcia powszechne” – κοινὰ ἔννοιαι⁴⁴.

Wśród innych autorów XII-wiecznych panowała zgoda, aby grecki termin *ebdo* wyjaśniać jako *concupio*, a więc wyjaśniać jako „pojęcia” – tak czynił Remigiusz z Auxerre. Analogicznie postępuje Clarembald z Arras, dodając, że *eb* w połączeniu z *domas* oznacza „w umyśle lub w duszy”. Teodoryk z Chartres razem z Gilbertem de la Porrée podtrzymywali rzeczownikowe wyjaśnienie *hebdomad* jako „pojęć umysłowych”. Jak podkreślają Janice L. Schulz oraz Edward A. Synan, jedynie Teodoryk z Chartres wskazał na inną możliwość, a mianowicie na powiązanie *hebdomad* z liczbą siedem (*ebdomas proprie dicitur septimana ab epta quod est sptem*). Podobnie czynią badacze współcześnie, dostrzegając związek pomiędzy Plotyńskimi *Enneadami* („dziewiątkami”) a Boecjańskimi *Hebdomadami* („siódemkami”). Problem z taką interpretacją jest jednak taki, że tradycja rękopiśmienna pozostawiła wyliczenie dziewięciu twierdzeń, które podlegają wyjaśnieniu, a nie

⁴³ J. L. Schultz, E. A. Synan, *Introduction*, s. XXIV.

⁴⁴ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej. Systemy epoki hellenistycznej*, t. 3, s. 344-345.

siedmiu. Jak podaje Kijewska taki termin był w użyciu już wcześniej u Warrona, który faktycznie wyjaśniał w pitagorejski sposób znaczenie liczby siedem⁴⁵.

Warto jeszcze zauważyć, że omawiany traktat jest w swojej formie listem skierowanym do diakona Jana (podobnie zresztą jak inny traktat teologiczny – *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny*). Forma korespondencji między filozofami również była rozpowszechniona. Wydaje się, że ten list, choć ma charakter ezoteryczny (skierowany do wąskiego grona odbiorców, zorientowanych w tematyce), to jednak nie stanowi prywatnej korespondencji, ale jest małym traktatem pisany dla uczniów i zwolenników (być może skierowanym do kręgu ludzi skupionych wokół Symmachusa)⁴⁶.

1.5. Interpretacje problematyki traktatu *De hebdomadibus* Boecjusza

Tekst *De hebdomadibus* Boecjusza należy do jednych z trudniejszych, jakie pojawiły się w dziejach filozofii, i w związku z tym doczekał się wielu różnorodnych interpretacji. Problem, z jakim się mierzy Boecjusz, to kwestia istnienia rzeczy oraz relacja rzeczy do bytu prostego, najwyższego dobra. W naturalny sposób można odczytać w tym tekście jeden z najważniejszych problemów metafizyki neoplatońskiej. Jeśli jednak mocniej podkreślimy to, że pojawia się w nim problem istnienia (*esse*) interpretowanego rozmaicie (począwszy od esencjalnych poglądów po egzystencjalne), to okaże się niezwykle trudne ustalenie tego, co w swoim dziełku wyraził Boecjusz. Zresztą kluczowa dystynk-

⁴⁵ Zob. A. Kijewska, *Wstęp*, s. 37. Agnieszka Kijewska szerzej o tym pisze także w książce zatytułowanej *Boecjusz*. Odnosi się do narracji Hanny Malewskiej opisującej spotkania siedmiu intelektualistów, wśród których miał być m.in. Boecjusz i Kasjodor. Zob. M. Kijewska, *Boecjusz*, s. 5-12.

⁴⁶ Jerzy Gułkowski sugeruje diatrybiczny charakter tego listu, podobny do stylu wypowiedzianego się Plotyna. Zob. J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 232.

cja, która pojawia się w twierdzeniu 2 i 3, mówiącym o *esse* oraz *id quod est*, najbardziej skupia uwagę badaczy.

Paradygmatyczną wypowiedzią, często cytowaną przez interpretatorów, jest ta, która pochodzi od Étienne Gilsona: „Boecjusz przeprowadza rozróżnienie między bytem (*l'être*) a tym, co jest (*ce qui est*): *diversum est esse et id quod est*. Przez *esse* rozumie on tu bezsprzecznie istnienie (*l'existence*), ale jego rozróżnienie pomiędzy *esse* i *id quod est* nie oznacza tu różnicy między istotą a istnieniem (*d'essence et d'existence*), pojętej – jak u św. Tomasza z Akwinu – jako coś wewnętrznego w bycie, lecz wręcz przeciwnie – różnicę pomiędzy Bogiem a substancjami stworzonymi. Bóg – to *esse, ipsum esse*, które nie uczestniczy w niczym, ale w którym partycypuje każda rzecz, która jest i partycypuje w tej mierze, w jakiej jest. Tak pojęty byt mamy pełne prawo uznać, z samej nawet definicji, za byt prosty: *ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum*, a *quod est*, przeciwnie, istnieje tylko dzięki temu, że jest ukształtowane przez *ipsum esse*. W tym znaczeniu byt prosty, jakim jest Bóg, może być uważany za formę, której wszystko «co jest» rzeczywiście, zawdzięcza swoje istnienie: *quod est accepta essendi forma est atque consitit*⁴⁷.

Gilson jest przekonany, że Boecjusz wyznaczył kierunek postępowania dla Tomasza z Akwinu, ale zarazem sam szedł drogą Arystotelesa i Platona w tej materii. Znaczące jest to, że w *Tomizmie* sugeruje, iż koncepcja bytu zarówno Augustyna, jak i Boecjusza wyrosła na platońskiej ontologii istoty. Ale w przypadku Boecjusza punktem wyjścia było również sformułowanie pochodzące od Arystotelesa z jego *Analityk wtórych* (a więc nie z traktatu metafizycznego czy z jego psychologii): „a przecież istota człowieka i fakt jego istnienia, to dwie różne rzeczy”⁴⁸. Gilson uważa, że w rozważaniach Boecjusza na temat bytu, kluczowym zagadnieniem pozostaje istota bytu, która jest identyczną z formą i w takim sensie tożsama z *esse*. Ma to takie konsekwencje, że

⁴⁷ É. Gilson, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, s. 115. Por. tenże, *Le thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, s. 106.

⁴⁸ Arystoteles, *Analityki wtóre II*, 7 (92b 10-11), s. 310. Ta uwaga jest o tyle interesująca, że u badaczy zajmujących się *De hebdomadibus* odnaleźć można wyjaśnienie Boecjańskiego *id quod est* jako Arystotelesowskiej *tode ti* – jako „tego konkretnego bytu”.

essentia Boga pozostaje *esse* każdego bytu pochodzącego od Niego. Dodatkowo odróżnienie *esse* od *id quod est* jest odróżnieniem formy (istoty) od tego, „czym coś jest”, co istnieje jako byt jednostkowy z wszelkim bogactwem zaktualizowanej istoty i wszelkimi uszczegółowieniami.

Mając na uwadze byt jednostkowy, należałoby powiedzieć, że każdy byt jest połączeniem różnorodnych części (*id quod est* to nic innego, jak zespół unikalnych i nieredukowalnych do siebie własności i przypadłości) i to ich złożenie (zespoleenie) decyduje o konkretności⁴⁹. Jednak o tym, czym byt jest w odróżnieniu od innych (w sensie gatunkowym), decyduje forma – ona wskazuje na człowieczeństwo w każdym pojedynczym człowieku (jest ona całością obecną w każdej swojej części). Z tego powodu jednak nie można powiedzieć, że ten człowiek jest formą ani że forma jest człowiekiem. Jak pisze Gilson: „O istotach złożonych nie można więc twierdzić, że byt ich jest ich formą, gdyż nie jest on identyczny z jedną częścią, lecz tylko z ogółem części (...) Jeżeli jakaś rzecz przez swoją formę jest bytem, i to pewnym określonym bytem, to forma jego bytu (*esse*) musi być odrębna od samego bytu (*id quod est*)”⁵⁰. W przypadku bytu boskiego nie ma złożoności, a w związku z tym wszystko, przez co jest (*esse*), pokrywa się z nim samym – Bóg jest tym, czym jest.

Gilson w swoich wypowiedziach w ogóle nie poświęca uwagi kluczowemu pytaniu, które jest postawione w *De hebdomadibus*, a jedynie odróżnieniu, które można odnaleźć w tekście. O tyle jego interpretacja jest niewystarczająca, o ile nie rozwiązuje pytania, w jaki sposób byty są dobre – czy w znaczeniu formy (*esse*), czy w znaczeniu tego, czym są (*quod est*). Jednak należy oddać sprawiedliwość jego interpretacji, że nie narzucił Boecjuszowi Tomaszowego rozumienia istoty i istnienia. Oznacza to, że zdawał sobie sprawę, iż Tomasz – podchodząc do tekstu Boecjusza – miał swoje rozumienie istnienia i istoty oraz ostrożnie traktował to, co znajduje się w *De hebdomadibus*.

⁴⁹ Por. É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, s. 105.

⁵⁰ É. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, s. 243.

Interpretację, w której można odnaleźć całościowe spojrzenie na interesującą nas traktat, można znaleźć w publikacji Jerzego Gułkowskiego (zawierającej także tłumaczenie *De hebdomadibus*)⁵¹. Skupił on uwagę na samym tekście *De hebdomadibus*, poddając analizie źródła myśli Boecjusza, autorstwo traktatu i jego charakter, typowe interpretacje średniowieczne i współczesne, aby wreszcie dać własne rozumienie rozróżnienia *esse* oraz *id quod est*. Autor ten przeprowadził pracę analityczną i filologiczną, badając sposób występowania kluczowych terminów metafizycznych (*esse*, *id quod est*, *ipsum esse*), a także przyglądając się zagadnieniu przyczynowania i aparaturze pojęciowej wykorzystanej do jego opisu (*participare*, *habere*, *defluere*, *producere*).

To, co jest znaczące i charakterystyczne dla ujęcia Gułkowskiego, to próba odczytania tej dystynkcji w bardzo ścisłym kontekście kluczowego pytania. Rozbieżności wśród interpretatorów, jego zdaniem, wynikają z oddzielnego interpretowania reguł wymienionych przez Boecjusza i oddzielnego interpretowania kontekstu, w jakim się pojawiły. Z pewnością można potraktować tę sugestię jako ważną dla prób hermeneutycznego odczytywania dzieła Boecjusza – sugestię, która domaga się, aby nie zniekształcać jego myśli i nie osadzać jej w „*a priori* skonstruowanych kontekstach”⁵².

Na czym więc polega wyjściowe pytanie i jakie są jego źródła? Gułkowski przede wszystkim zwraca uwagę na językowe przesunięcie w tytułowym pytaniu – *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*. Otóż sformułowanie „substancje w tym, że są, są dobre”, które zawiera obecne w całym traktacie i newralgiczne sformułowanie *quod sunt* zazwyczaj było i jest interpretowane przez zwrot „o ile są” – *inquantum sunt*⁵³. Takie przesun-

⁵¹ J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 298.

⁵² Tamże, s. 298.

⁵³ Warto pamiętać, że wyrażenie *id quod est* pozostaje na stałe wieloznaczne (co widać we wszystkich tłumaczeniach polskich *De hebdomadibus*). Wynika to z wieloznaczności wyrażania *quod*. Jako zaimek może oznaczać „które (co)” jak również „którym (czym)”, a dodatkowo jako spójnik może być tłumaczone jako „że”. Tym samym *id quod est* może zarówno oznaczać „to, co jest” jak również „to, czym coś jest”. Dodatkowo wybór jednej lub drugiej wersji translacyjnej oznacza także przyjęcie esencjalnej bądź egzystencjalnej interpretacji całego zagadnienia.

nięcie znaczeniowe jest wyrazem doszukiwania się w myśli Boecjańskiej wyjaśnienia scholastycznego mówiącego, że „byt i dobro są zamienne (*ens et bonum convertuntur*)”. Gułkowski przeciwstawia się takiemu nadużyciu i wskazuje, że obecne w II i VI regule określenie *quod est* jest ściśle związane z tym, które pojawia się w wyjściowym pytaniu. I jeśli weźmiemy pod uwagę zdanie – z pozoru nierzucające się w oczy – o tym, co jest białe przez partycypację, co „przez siebie w tym, czym samo jest, nie jest białe (*quod participatione album est, per se idest eo quod ipsum est, album non est*)”, to można dojść do zaskakującego wniosku. Otóż pytanie wyjściowe należy postawić raczej w następujący sposób: „W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym one same są (w byciu bytami), chociaż nie są dobrami substancjalnymi?”. W ten sposób akcent w tym pytaniu postawiony byłby właśnie na *esse* substancji, a sam Boecjusz (i Jan, do którego kierowane jest to dzieło) dociekałby dobroci w istocie bytu, który nie jest Bogiem⁵⁴. Dla Boecjusza sformułowanie „byt i dobro są zamienne” jest niezrozumiałe, gdyż dotyczy wyłącznie bytu boskiego, w którym zachodzi właśnie tożsamość „samego bycia” i „bycia dobrym”⁵⁵.

Patrząc z perspektywy całości treści traktatu, rozwiązanie Boecjańskiego pytania i wątpliwości z nim związanej, zmierza w tym kierunku, aby ukazać dobro w bytach innych niż Bóg. Odpowiedź Gułkowskiego można streścić za pomocą następujących punktów: (1) pierwsze dobro jest dobrem „w tym, czym jest”, dlatego tylko, „że jest”; (2) dobro „drugie”, obecne w taki sam sposób, jest dobrem dlatego, że „wy-

Zdaniem Gułkowskiego działalność translacyjna Boecjusza i przypisywana mu misja przełożenia języka filozofii greckiej na łacińską w tym momencie jeszcze bardziej dochodzi do głosu. Jeśli bowiem wyrażenie *id quod est* mogłoby mieć związek z myślą Arystotelesa, to odpowiadałoby τὸδε τι, ale zarazem mogłoby odpowiadać τὸ ὄν. Gilson pisze o tym wprost: „Boecjusz podsunął pisarzom chrześcijańskim dwa tłumaczenia greckiego τὸ ὄν: *ens* ze swych *Komentarzy do Porfiriusza* i *quod est* z *De hebdomadibus*. To ostatnie określenie oznacza po prostu „byt” w znaczeniu rzeczownikowym i zawsze, gdy uważamy to za konieczne, bez wahania możemy tłumaczyć je na język francuski przez słowo «étant»”. É. Gilson, *Byt i istota*, s. 297.

⁵⁴ Por. J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 299-300.

⁵⁵ Tamże, s. 300.

pływa” z woli tego, którego samo bycie jest dobrem; (3) byty nie są na przykład białe „w tym czym są”, lecz są „tylko białe”, gdyż nie wypływają z woli białego; (4) byty nie są sprawiedliwe „w tym, czym są” i nawet jeśli ten, który chciał, aby one były, jest sprawiedliwy, to jednak „bycie dobrym” przysługuje istocie, a „bycie sprawiedliwym” działaniu danej istoty. Sam Gułkowski pisze: „Paradoksalność tego problemu wynika ze sformułowania, że «substancje są dobre w tym, czym są», a więc nie są dobre tylko «przez partycypację», w tym sensie, w jakim są białe, ciężkie czy okrągłe, jak to wyjaśnia sam Boecjusz, a zarazem – nie może to znaczyć, aby były «substancjalnie dobre»⁵⁶.

Gułkowski zwraca uwagę na źródła problemu, z jakim zetknął się Boecjusz. W tym przypadku nie chodzi tylko o szkoły czy nurty neoplatonizmu, które wpłynęły na niego. Ważniejsze są pewne założenia i twierdzenia filozoficzne, w które uwikłane było pytanie o dobroć bytów. Po pierwsze, w platonizmie nie można powiedzieć, że rzeczy materialne czy zmysłowo postrzegalne są dobre. Świat zmysłowy jest raczej podobieństwem dobra, o ile uczestniczy w porządku i harmonii świata idealnego. Po drugie, obecne od III w. w kulturze poglądy manichejskie na temat obecnych w świecie dobra i zła wywoływały wśród myślicieli konieczność ponownego spojrzenia na kwestię bytu. Chrześcijanie chętniej przystawali do neoplatońskiego rozumienia zła związanego z „niebytem” i „światem zmysłowym” niż do manichejskiej koncepcji, wedle której substancjalna ciemność ogarnięta przez demona była tożsama z materią. Po trzecie, Augustyńskie ściśle esencjalistyczne rozumienie bytu nie pozwalało na zadowalającą odpowiedź na pytanie o substancjalną dobroć bytów (neoplatonicy sprzeciwiali się właśnie uznawaniu dobra za substancję, gdyż to oznaczało utożsamienie go z Bogiem)⁵⁷. Po czwarte, obecne w *Elementach teologii* Proklosa odróżnienie „dobra rzeczywistego”, „jakiegoś dobra” oraz „bycia dobra wszystkich bytów” nasunęło pytanie o relację bytów do dobra⁵⁸. A tym samym stało się źródłem postawienia kluczowego tematu *De hebdomadibus* Boecjusza.

⁵⁶ Tamże, s. 301.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 304.

⁵⁸ Zob. tamże, s. 305. Por. Proklos, *Elementy teologii* 8, 10, 12, 13, s. 35-36.

Interesującym wątkiem w interpretacji *De hebdomadibus* dokonanej przez Jerzego Gułkowskiego jest tematyka *esse* i *existere*. Sugeruje on, że sens wyrażenia „być” czy „istnieć” jest odwrotny niż w tomistycznych interpretacjach, które mówią o pierwszym pryncypium rzeczy, o pierwszym akcie bytu. Istnienie nie jest aktem, który byłby dołączany do istoty, lecz jest pewną „możliwością aktualizującą się w tym, co już jest”⁵⁹. Przy czym ten zwrot „już jest” oznacza „być jakimś”, „być czymś”, „być istotą”. A więc to możliwość przysługująca wszystkim bytom jest aktualizowana przez wolę Bożą. Tym samym słowo *existere* ma niebagatelne znaczenie. Ono bardziej odpowiadałoby pewnej pozycji bytowej, ze względu na swoje pochodzenie od jakiejś czynności (na przykład *producere*). *Esse* zatem można orzekać o wszystkim, co jest czymś, co podpada pod zakres najszerszego rodzajowo pojęcia *ens*. Tymczasem *existere* może być orzekane jedynie o czymś aktualnym (obecne jest w zwrocie *actu possuerunt*)⁶⁰.

Gułkowski w sposób interesujący zwraca uwagę także na zagadnienie partycypacji, które niejako implikuje samo pytanie postawione w tekście. To zagadnienie będzie zresztą bardzo istotne również dla komentarza Tomasza z Akwinu. Zdaniem Gułkowskiego nie można Boecjuszowi tak łatwo przypisać platońskiej czy też neoplatońskiej koncepcji partycypacji. Jakkolwiek posługiwanie się przez niego terminami *fluere*, *defluere*, *producere*, które opisują działanie Boga, mogłoby na taką problematykę wskazywać, to jednak nie jest to takie oczywiste. Nawet wprowadzenie przez Boecjusza swoistego pośrednika między Bogiem a rzeczami w postaci woli (lub też *forma essendi*) również mogłoby przekonywać do neoplatonizmu. Jednak dla Boecjusza *esse*, obecne w tekście i funkcjonujące w różnych formach i złożeniach oraz przeciwstawiane *id quod est*, raczej wskazuje na opozycję tego, co ogólne, wobec tego, co szczegółowe, ale także tego, co potencjalne, wobec tego, co aktualne. A idąc dalej, Gułkowski przeciwstawia się poniekąd „bezpiecznej” interpretacji Gilsona i wskazuje, że *esse* nie jest formą aktualizującą byt, ale jest „określeniem samego momentu aktu-

⁵⁹ J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 332.

⁶⁰ Tamże, s. 333.

alizacji⁶¹. Nie ma więc miejsca na jakiś rodzaj hipostazy udzielającej istnienia, ale raczej stałe jest oddzielanie i odróżnianie Boga od rzeczy jednostkowych i złożonych. Jak pisze Gułkowski: „*Esse* jest bowiem momentem nieodłącznym od istoty, choć daje się od niej odróżnić pojęciowo, tak jak «trójkątność» od konkretnej rzeczy trójkątnej. Warto zauważyć, że według Boecjusza dobroć rzeczy jest z jednej strony ściśle związana z momentem «bycia», zależnym bezpośrednio (tylko i wyłącznie) od woli Bożej, z drugiej zaś – jest czymś przysługującym ich istocie⁶²».

Niezwykle interesującą analizę (i różną od interpretacji Jerzego Gułkowskiego) przeprowadza w monografii *Filozof i jego muzy* Agnieszka Kijewska. Odróżnia w traktacie Boecjusza same wyjściowe twierdzenia (nazywając je aksjomatami bądź tezami metafizycznymi⁶³), wskazując, że dotyczą one struktury bytów, od rozwiązania pytania zadanego na samym początku traktatu.

Korzystając z sugestii Pierre’a Hadota, wskazuje, że kluczowe odróżnienie *esse* i *quod est* ma swoje źródło w myśli Porfiriusza i Mariusza Wiktoryna⁶⁴. Odróżnienie to dotyczy Pierwszego Bytu (który jest

⁶¹ Tamże, s. 348.

⁶² Tamże.

⁶³ A. Kijewska, *Wstęp*, s. 37.

⁶⁴ Na temat neoplatonizmu Mariusza Wiktoryna i tego, w jaki sposób Boecjusz był jego przekazicielem pisał Dawid Bradshaw (Boecjusz czytał Wiktoryńskie tłumaczenie *Isagogi*, a także jego komentarz do *Topik*). Boecjusz znał według niego antyariańskie traktaty Mariusza Wiktoryna, w których pojawia się problematyka *esse*, a także *ipsum esse*. Zob. D. Bradshaw, *Aristotle and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, s. 115-116. Zależność metafizyki Boecjusza od Mariusza Wiktoryna w tym aspekcie potwierdza także Tomasz Stępień. W swoim studium na temat istnienia i egzystencji u Wiktoryna pisze: „Jednak najważniejszy wydaje się wpływ Mariusza Wiktoryna na filozofię. Już u Boecjusza spotykamy rozróżnienie *bycia* i bytu bardzo podobne do tego, które występowało u Wiktoryna. Rozróżnienie *esse* i *ὄν* staje się u Boecjusza rozróżnieniem między *esse* i *id quod est*. Boecjusz twierdzi, że *esse* jeszcze nie jest, natomiast jest to, co przyjęło formę *esse*. Odnajdujemy tu dokładnie rozróżnienie Wiktoryna między Jednią, która jest tym samym, co *esse*, a *Jednią, która jest (unum istud quod esse)*. Znaczy to, że źródło rozróżnienia nie należy szukać bezpośrednio u Arystotelesa, lecz właśnie u Wiktoryna”. T. Stępień, *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, s. 100.

jednocześnie Dobrem oraz Jednią) oraz podmiotów, które zaczynają w Pierwszym Byciu partycypować. Byty jednostkowe, które partycypują w *esse*, przyjmują jednocześnie szczególną formę (*forma essendi*), czyli właściwość istnienia⁶⁵. Jedyną intrygującą tezą w interpretacji Hadota jest ta, że powstrzymuje on się przed uznawaniem *id quod est* za substancję (ona domaga się przypadłości), o której nie ma mowy w przypadku tej dystynkcji. W ramach swojego filologicznego wykładu raczej sugeruje traktowanie *id quod est* jako podmiotu orzekania⁶⁶. Warto odnotować, że Hadot dostrzega wartość interpretacji Tomasza z Akwinu, pomimo, że nie znał tak dobrze jak my neoplatońskich źródeł Boecjańskiego traktatu⁶⁷.

Zdaniem Kijewskiej aksjomaty *De hebdomadibus* oscylują wokół opisu transcendencji Boga oraz struktury bytów pochodnych, złożonych. W aksjomacie II można odczytać odróżnienie Bytu Pierwszego od pozostałych, ale także podkreślenie niemożliwości orzekania o Nim żadnego predykatu. Aksjomat III przynosi nawet twierdzenie, że „w Bogu jako *ipsum esse* nic nie może partycypować, natomiast w Bogu ujętym jako czysta forma, z której pochodzi byt wszystkiego i która jest swoistą jednością w wielości, rzeczy mogą uczestniczyć i faktycznie uczestniczą. Aksjomaty IV, V i VI zwracają uwagę na istniejące byty jednostkowe, VII i VIII zaś znów przeciwstawiają sobie prosto-

⁶⁵ Por. P. Hadot, „*Forma essendi*”. *Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, s. 148-153. Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 229-230. Agnieszka Kijewska wzmacnia propozycję Hadota interpretacją Stephena Gerscha, który wskazuje na Plotyna i jego ujęcie relacji między Jednią i Intelktem, jak relację między istnieniem pierwszej hipostazy i istnieniem drugiej hipostazy. Autor ten sugerował, że Boecjusz przypisał *esse* Jedni (jako *ipsum esse*), odpowiadającą zaś jej formę, która wyzwala istnienie innych rzeczy (*forma essendi* wszystkich bytów, które są *id quod est*), utożsamiając ją z Intelktem. Tym samym u Plotyna były dwie hipostazy, a u Boecjusza Pierwszy Byt, który w swojej relacji do świata ukazuje inny aspekt swojej natury. Kijewska komentuje to stanowisko następująco: „u Boecjusza *esse* oznacza zarówno istnienie, jak i istniejącą istotę, co u Plotyna było własnością dwóch różnych poziomów rzeczywistości”. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 230.

⁶⁶ Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 229-230.

⁶⁷ P. Hadot, „*Forma essendi*”. *Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, s. 154-155. P. Hadot pisze wprost: „son génie philosophique le guide et lui fait approfondir par intuition les formules de Boèce”.

tę i złożoność. Agnieszka Kijewska dostrzega trzy wątki w twierdzeniach Boecjusza. Pierwszy z nich dotyczy relacji między formą (*esse*) a formami istniejącymi w rzeczach jednostkowych. Drugi wątek dotyczy partycypacji. Trzeci zaś wątek jest pytaniem o złożoność i różnorodność w rzeczach. Jeśli chodzi o pierwszą kwestię, to byt jednostkowy, konkretna istniejąca rzecz, poza wszystkimi swoimi częściami ma także formę, która sprawia, że rzecz jest tym, czym jest (człowieczeństwo w Sokratesie) i ta forma odpowiada *esse*. Jednak ta forma, jeśli pojmie się ją jako taką, nie ma związku z materią i występującymi w związku z materią przypadłościami⁶⁸. Jeśli chodzi o drugi wątek, temat partycypacji, to podkreśla (na podstawie aksjomatu VI), że „partycypacja w bycie jest czymś fundamentalnym i powszechnym”⁶⁹, a partycypacja w innych rzeczach jest jego pochodną (można się domyślać, że w tym znaczeniu również uczestniczenie w dobru jest pochodną uczestniczenia w bycie – *esse*). Partycypacja w bycie oznacza również pochodzenie rzeczy od formy w tym znaczeniu, że uzyskując byt uzyskują formę czyniącą ich byt „tym, czym są (*id quod sunt*)”⁷⁰. W trzecim z kolei temacie, a więc w temacie prostoty i złożoności (odnoszącym się do aksjomatu VIII), podkreślona zostaje tożsamość jakichkolwiek orzeczników w bycie pierwszym. W przypadku wszystkich bytów, w których nie ma tożsamości *esse* i *id quod est*, nie zachodzi identyczność między podmiotem i orzecznikami.

Agnieszka Kijewska w dwóch krokach rozwiązuje kluczowe pytanie *De hebdomadibus*, a więc, „w jaki sposób substancje w tym, że są, są dobre, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?”. Najpierw analizuje możliwości odpowiedzi na pytanie, a także nieodpartą ich paradok-

⁶⁸ Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 231. Kijewska dostrzega tutaj związek z traktatem *De Trinitate*, w którym padają następujące zdania: „Jeżeli bowiem pozostałe formy, jak na przykład człowieczeństwo, są podmiotami dla przypadłości, to nie przyjmują przypadłości z tej racji, że same istnieją jako formy, ale dlatego, że jest im podporządkowana materia. (...) Tymczasem forma, która jest bez materii, nie może być podmiotem dla przypadłości ani też nie może tkwić w materii, gdyż wtedy nie byłaby formą, lecz obrazem formy”. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?*, s. 59.

⁶⁹ A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 231.

⁷⁰ Zob. tamże.

salność („dylemat”), a następnie zwraca uwagę na „eksperyment myślowy”, jaki prowokuje Boecjusz⁷¹.

Jeśli chodzi o możliwości odpowiedzi na to pytanie, to są one dwie: byty są dobre na mocy partycypacji w dobru najwyższym albo są dobre na mocy substancji⁷². Uznanie odpowiedzi pierwszej za prawdziwą prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia, że dobro jest przypadłością rzeczy (a w związku z aksjomatem V), „nie utożsamia się z ich bytem i jest utracalne, a więc nie jest «z natury»”⁷³. Uznanie odpowiedzi drugiej za prawdziwą, prowadzi w konsekwencji do stwierdzenia (w związku z aksjomatem VII), że byty są podobne do pierwszego dobra, pierwszej i jedynej substancji, a właściwie ją stanowią – tym samym będzie dla nich *esse* jak również *id quod est*.

Jak postuluje Kijewska, sam Boecjusz poszukuje rozwiązania niesprzecznego, ale jednocześnie takiego, które by usuwało sprzeczność względem dwóch zasugerowanych odpowiedzi. Ze słów Boecjusza można wyczytać trzy postulowane założenia: (A) Bóg nie istnieje; (B) wszystkie rzeczy są dobre; (C) wszystkie rzeczy są dobre w tym, czym są. Autorka *Filozofa i jego muzy* wysnuwa z nich trzy wnioski. Po pierwsze, gdyby wszystkie te założenia były spełnione i uznawalibyśmy prawdziwość aksjomatów, to dobroć bytu byłaby jednym z jego atrybutów, ale nie utożsamiałaby się z ich bytem. Tożsamość atrybutów z bytem i dobra z bytem groziłaby identycznością wszystkich bytów ze sobą. Zatem wedle Boecjusza do założenia trzeciego (C) należy dodać, że „czym innym jest ich byt a czym innym to, czym one są”⁷⁴. Niestety konsekwencje tego rozwiązania są takie, że nie byłoby powodu, dla którego rzeczy byłyby dobre, a sama dobroć nie wiązałaby się z ich by-

⁷¹ Zob. A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 234–237. Swoje analizy opiera Kijewska na ustaleniach Johna Marenbona, znawcy historii filozofii i logiki średniowiecznej, a także autora monografii o Boecjuszu. Zob. J. Marenbon, *Boethius*, s. 90–95.

⁷² A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 233. Warto odnotować, że sformułowania „na mocy partycypacji” i „na mocy substancji” znajdują się w tłumaczeniu tekstu Boecjusza, którego dokonała Agnieszka Kijewska. W tekście Boecjusza nie ma takich zwrotów, a jedynie dysjunkcyjne pytanie: „Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est. Utrumne participatione an substantia?”, które dotyczy „sposobu” istnienia dobra – *quemadmodum*.

⁷³ A. Kijewska, *Filozof i jego muzy*, s. 233.

⁷⁴ Tamże, s. 235.

tem. Po drugie, gdyby wszystkie te założenia były spełnione, to uwzględniając przede wszystkim pierwsze twierdzenie (A), byt mógłby nie mieć żadnych innych atrybutów poza dobrem i taki byt byłby pierwszym dobrem, a to byłoby sprzeczne z samym pierwszym założeniem (A). W ten sposób niemożliwe jest, aby nie istniało najwyższe dobro i jednocześnie, aby byty były dobre w tym, czym są. Po trzecie – co jest konsekwencją podanych wcześniej wątpliwych rozwiązań – należałoby przyjąć istnienie Dobra (sam byt jest dobry i jest dobrem w tym, czym jest), którego wolą jest powołanie do bytu wszystkich rzeczy, w których bycie znajdowałoby się dobro.

W ten sposób zaprezentowane jest rozwiązanie głównego pytania Boecjusza. Musi bowiem istnieć najwyższe dobro, byt, który jest noelementowy, a więc całkowicie prosty, a byty, które od niego pochodzą, mają swoje istnienie dzięki jego woli, a także dzięki jego woli są kierowane do dobra. Jak pisze Kijewska: „sam byt tych rzeczy jest dobry, bo jest przyporządkowany do woli Bytu prostego. Rzeczy są dobre, bo są tym, czego najwyższe Dobro chce (...) Rzeczy są chciane przez Dobro najwyższe, a jako obiekty chcenia są Dobre, a Dobro najwyższe jest ostatecznym celem dążeń bytów pochodnych i dlatego dobra te są podobnej natury”⁷⁵. Aspekt woli dobra jest wyraźnym rysem chrześcijańskiego myślenia Boecjusza. Skraca on bowiem dystans neoplatońskiej gradualizacji (szczególnie widocznej u Proklosa) i tym samym rzeczy chciane przez Boga mają „dobro wpisane w strukturę swojego bytu, są substancjalnie dobre, a nie na mocy partycypacji”⁷⁶. Istnieć bowiem w czymś przez partycypację oznacza dla Boecjusza bycie w relacji przypadłościowej w stosunku do istnienia jako substancji (albo w substancji)⁷⁷.

⁷⁵ Tamże, s. 237. Por. A. Kijewska, *Skandal zła: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło? I dobro skąd, jeśli Boga nie ma?”*, s. 41-48.

⁷⁶ Tamże, s. 237-238.

⁷⁷ Zob. tamże, s. 326.

2. Uwagi historyczne i współczesne interpretacje komentarza Tomasza z Akwinu

Należy przejść teraz do ustalenia pewnych podstawowych informacji na temat Tomaszowego komentarza do *De hebdomadibus* Boecjusza. Niewątpliwie został on napisany w powiązaniu z innym – z komentarzem do *De Trinitate* – i zazwyczaj w związku z nim formułuje się próby ustalenia datacji. Trzeba jednak pamiętać, że choć teksty Boecjusza należały wspólnie do „traktatów teologicznych” i Tomasz mógł przygotować komentarze do nich równocześnie, to jednak miały one względem siebie zupełnie odmienny charakter. *Expositio in librum Boethii de hebdomadibus* napisane zostało *ad litteram*, a nie jak komentarz do *De Trinitate* w postaci *quaestiones*, z podziałem na wiele artykułów. Akwinata traktuje komentarz do *De hebdomadibus* jako *expositio*, a więc „wykład treści” i kończy go wraz z końcem traktatu komentowanego⁷⁸. Nawet jeśli dla samej datacji komentarzy nie ma to znaczenia, to jednak dla odczytania problematyki w nich zawartej, może już mieć. Dlaczego bowiem Akwinata zmienił styl pisarski i zaczął wyklądać i analizować tekst Boecjusza zdanie po zdaniu? Dlaczego zarówno po

⁷⁸ Warto podkreślić tę wyjątkową formę samego komentarza, jaką jest *expositio*. Forma ta wiąże się z wyjaśnianiem (lub objaśnianiem) trudnej kwestii znajdującej się w tekście komentowanym. A więc badany tekst staje się przedmiotem analiz ze względu na objaśnienie samego problemu. Zupełnie inny charakter mają komentarze w postaci *sententia*, *lectura* czy też *postilla*. Stanowiły albo streszczenie doktrynalne i analizowane były w nich zdania w odniesieniu do kontekstu, w którym się pojawiły (*sententia*), albo wykład realizowany w trakcie nauczania studentów (*lectura*) albo też egzegezę moralną lub alegoryczną Pisma świętego (*postilla*). Temat rodzajów średniowiecznych komentarzy omówił: T. Gałuszka, *Tomasza z Akwinu „Lectura super Mattheum cap. I-II”. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, s. 53-57. Tytuł komentarza Tomasza do *De hebdomadibus* powinien bardziej oddawać tę właśnie formę i powinien być może brzmieć: „Objaśnienie *De hebdomadibus* Boecjusza”. „Objaśnienie” jednak odsyła bardziej do samych zdań i bardziej wiązałoby się z formą *sententia*. Biorąc pod uwagę to, że nazwa „komentarz” i tak odnosi się do tych licznych form komentatorskich funkcjonujących w średniowieczu, oraz to, że w języku polskim nie utrwaliła się żadna inne nazwa, która byłaby lepsza (np. „wyjaśnienie”, „ekspozycja”), przyjęto za stosowne oddanie łacińskiego terminu *expositio*, polskim słowem „komentarz”.

efektywnym, jak i efektywnym zastosowaniu metody wyjaśniania przez kwestie, przeszedł do mozolnego, strukturalnego „rozkładania” tekstu komentowanego? Zakładając, że Tomasz napisał obydwie komentarze w latach 1256–1259, można stwierdzić, że metodę *ad litteram* wcześniej zastosował tylko do skomentowania trzech ksiąg Pisma Świętego (*Expositio super Isaiam ad litteram*; *In Jeremiam prophetam expositio*; *In Threnos Jeremiae expositio*). Wykładając za pomocą tej metody *De hebdomadibus*, rozpoczął tak naprawdę cały cykl wykładów, komentując nie tylko dzieła biblijne, ale przede wszystkim filozoficzne (*De causis*; Pseudo-Dionizego Areopagity *De divinis nominibus*; dzieła Arystotelesa). Niewykluczone, że Akwinata wypróbował tę metodę na tekście filozoficznym, ustalał dla siebie drogę, którą później będzie z powodzeniem kroczył w przyszłości⁷⁹.

2.1. Kontekst powstania dzieła oraz próba ustalenia jego znaczenia

Data napisania przez Tomasza komentarza do *De hebdomadibus* nie jest ustalona z całą pewnością i pozostaje nie rozstrzygniętą. Zdaniem Jamesa Weisheipla powstał on w Paryżu w latach 1256–1259, podczas pierwszej regensury, którą Akwinata odbywał na uniwersytecie⁸⁰. Jego zdaniem prawdopodobnie jednak tekst komentarza nie został wygłoszony publicznie, a jedynie w klasztorze św. Jakuba do studiujących teologię dominikanów. Kurdziałek, podtrzymując tezę o miejscu jego wygłoszenia, zastrzegł, że został przedstawiony zanim Tomasz uzyskał stopień *magister in sacra doctrina*, co dopiero umożliwiło mu prze-

⁷⁹ Warto wspomnieć za Schrimpfem, że po Tomaszu komentowano nadal traktat *De hebdomadibus* Boecjusza. Rękopisy przechowywane są w bibliotekach w Erlangen, Moguncji, Wiedniu i Krakowie. Zob. G. Schrimpf, *De Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, s. 147–148. Jeśli chodzi o polski rękopis, oznaczony numerem BJ 2624, to jest to anonimowy XV-wieczny tekst, który jest niedokończony. Autor zatrzymał się na skomentowaniu siódmej tezy Boecjusza. Nie wydaje się, aby komentarz został zaplanowany jako odniesienie wyłącznie do samych aksjomatów Boecjusza, gdyż w bardzo drobiazgowy sposób skomentowane zostało wprowadzenie samego Boecjusza.

⁸⁰ Zob. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 183–184; 464.

prowadzenie dysput *De veritate*⁸¹. Stosując element metody krytyki wewnętrznej, stwierdza jednocześnie, że cytowane w komentarzu do *De Trinitate* pseudoaugustyńskie dzieło *Liber de spiritu et anima* jest przywoływane jako Augustyńskie. Tomasz zmienił swoje przekonanie w tej kwestii, przygotowując się do udziału w dysputach *De veritate*, a także redagując IV księgę *Scriptum super libros Sententiarum*. Dzięki temu spostrzeżeniu należałoby przesunąć powstanie komentarza na wcześniejszy okres (1252–1256)⁸². Choć przeciwnie postępuje Jean-Pierre Torrell, uznając późniejszą datację, zaproponowaną przez René-Antoine Gauthiera (1271–1272)⁸³, to jednak generalnie sceptycznie odnosi się do formułowania uzasadnienia dokładnej daty i okoliczności powstania tego dzieła⁸⁴. Odniesienia do *De veritate* o tyle są interesujące, że jest to dzieło, w którym Tomasz najczęściej przywołuje autorytet Boecjusza (19 razy) a jego *De hebdomadibus* (14 razy).

Tajemniczość komentarza wzmaga fakt, że Akwinata był prawdopodobnie jedynym spośród umysłów XIII w., który komentował *De hebdomadibus* i *De Trinitate* (a nie tylko się na nie powoływał), gdyż ważniejsze były „nowinki” arystotelesowskie pojawiające się wraz z nowymi tłumaczeniami Filozofa, które ostatecznie były i tak przez niego komentowane. Kurdziałek podkreśla, że nie należy mimo wszystko oskarżać Tomasza o anachronizm. Przy formułowanych w pierwszej połowie XIII w. zakazach czytania Arystotelesa, Boecjusz nadal uchodził za zwolennika arystotelizmu, który wprowadził terminologię arystotelesowską do zagadnień trynitarnych i chrystologicznych.

Jak zauważa Paweł Milcarek, zagadką pozostanie, dlaczego Tomasz komentował ten traktat, jednak trzeba pamiętać, że autorstwo nie jest

⁸¹ Zob. M. Kurdziałek, *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, s. 170.

⁸² Zob. tamże. Kurdziałek ściśle wiąże te dwa komentarze i choć w wykładzie *De hebdomadibus* nie jest cytowane *Liber de spiritu et anima*, to jednak datacja powinna być ustalona według wykładu *De Trinitate*. Autor ten nie dostrzega różnicy między nimi i pisze wprost: „Przyzupczenie to wydaje się tym bardziej prawdopodobne, że zarówno *scriptum*, jak i *expositiones* reprezentują ten sam typ komentarza, charakteryzującego się przede wszystkim problematyzacją interpretowanego tekstu, a nie jego wykładem”.

⁸³ Zob. R.-A. Gauthier, *Préface*, s. 498.

⁸⁴ Zob. J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 419.

w żaden sposób podawane w wątpliwość. Tomasz nie był zobowiązany do komentowania tego tekstu, nie komentował też na czyjąś prośbę, o czym świadczą dedykacje w niektórych innych komentarzach. Jak się wydaje, pisał ten traktat z własnej inicjatywy. W przypadku *De Trinitate* łatwiej jest ustalić powód, którym była chęć wejścia w aktualną dyskusję o naukowości poznania teologicznego, którym była również chęć zbudowania nowej syntezy *doctrina sacra* jako *scientia*, a okazją było ożywienie przygasłych zainteresowań problematyką Trójcy⁸⁵. W przypadku komentarza *De hebdomadibus* sprawa już nie jest taka prosta, ponieważ tekst jest wieloprotymowy, bardziej metafizyczny aniżeli metodologiczny, a *proemium*, w którym zawarta jest zachęta do kontemplacji mądrości, niczego w tej sprawie właściwie nie rozstrzyga.

Trudności interpretacyjnych jest oczywiście o wiele więcej, szczególnie przedmiotowo związanych już z poszczególnymi twierdzeniami tego komentarza. Tutaj jednak należy uwypuklić te, które dotyczą samego traktatu. Do takich trudności ze zrozumieniem komentarza należy kwestia, czy Tomasz znał wcześniejszą tradycję komentatorską (choćby Remigiusza z Auxerre, czy Gilberta de la Porrée). Milcarek jednoznacznie sugeruje odpowiedź pozytywną na to pytanie. Zastrzega jednak, że tradycja ta nie jest widoczna, gdyż brakuje do niej odwołań w tekście *expositio*, chociaż musiała być mu znana⁸⁶. Jest to zresztą poważniejszy kłopot, związany z przywołaniem przez Akwinatę *auctoritates*. Milcarek powołuje się na zdanie Louis-Jacquesa Bataillona, które jest również cytowane przez Stephena Brocka, a mówiące, że komentarz jest czymś w rodzaju „tête-à-tête, między Tomaszem i Boecjuszem”⁸⁷. Jednocześnie Milcarek potwierdza zdanie

⁸⁵ Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, s. 413.

⁸⁶ Akwinata krytykuje Gilberta de la Porrée w kwestii 21 dotyczącej dobra ze zbioru *Kwestii dyskutowanych o prawdzie* i to w miejscach, w których podejmuje problematykę identyczną z tą znajdującą się w *De hebdomadibus* i jednocześnie odwołując się do tego dzieła.

⁸⁷ P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 414; Zob. L.-J. Bataillon, C. A. Grassi, *Préface*, s. 259. Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 470.

Brocka⁸⁸, że w komentarzu przywołany cztery razy Arystoteles⁸⁹ i dwa razy Platon⁹⁰ są wyłącznie odnośnikami stanowiącymi erudycję. Ona z kolei bardziej polega na konfrontowaniu twierdzeń, aniżeli na posługiwaniu się nią jako argumentem w wyjaśnieniach. Jak się wydaje, nawet taka skąpa erudycja powinna zostać poddana analizom. Podobnie sprawa wygląda z używanym przez Akwinatę językiem, za pomocą którego może on wyrażać różne rodzaje metafizyk obecnych, choć niecytowanych w komentarzu do *De hebdomadibus*.

Wśród interpretacji, dotyczących komentarza do *De hebdomadibus*, panuje zasadnicza zgodność, co do tego, że zagadnienie *esse* jest w nim najważniejsze. Jednak nie ma zgodności, co do tego, w jaki sposób problem *esse* jest ukazany. Zdaniem Jamesa Weisheipla dzieło to ma kapitalne znaczenie dla zrozumienia rozwoju doktryny tomistycznej o partycypacji i dla studiów nad realną różnicą między *esse* i *id quod est*. Jego zdaniem kwestia centralna dotyczy dobroci bytów, czyli tego, czy dobroć wypływa z istoty ich własnej natury (*per essentiam*) czy z uczestnictwa (*per participationem*). Problem *esse* jest zatem wprost związany z „podtytułem” tego dzieła, nadanym przez Boecjusza. Tomasz, powtarzając odróżnienie Boecjusza *esse* i *id quod est*, nadaje mu jednak znaczenie własne, odwołując się w tym do Awicenny⁹¹.

Jean-Pierre Torrell dla przykładu uważa, że zagadnienia postawione w komentarzu do *De hebdomadibus* mają charakter metafizyczny, a dotyczą głównie doktryny partycypacji. To tutaj, jego zdaniem, znajdują się węzłowe tezy Akwinaty dotyczące tej problematyki⁹².

Stephen Brock w swoim artykule *Harmonizing Plato and Aristotle on „Esse”*, nawet jeśli sugeruje problematykę uczestniczenia w *esse* jako bezsprzecznie najważniejszą, to proponuje jednak, aby tekst Tomaszo-

⁸⁸ Zdaniem tego autora Tomasz miał przywoływać Platona i Arystotelesa po to, aby potwierdzić Boecjańską próbę uzgodnienia platonizmu i arystotelizmu. Taki aspekt może być dogodnym kluczem do odczytania treści Tomaszowego komentarza. Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 469.

⁸⁹ *InDH*, 1. 2, n. 34; *InDH*, 1. 3, n. 41; *InDH*, 1. 3, n. 45; *InDH*, 1. 4, n. 60.

⁹⁰ *InDH*, 1. 2, n. 34.

⁹¹ Zob. J. Weisheipl, *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, s. 183-184; 464. Tak naprawdę bardzo trudno odnaleźć w tekście komentarza ten wpływ Awicenny.

⁹² J.-P. Torrell, *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, s. 419.

wego komentarza potraktować jako próbę harmonizacji ontologii arystotelesowskiej z neoplatońską na tyle, na ile pozwalała na to Boecjusz. Neoplatonizm autora *De hebdomadibus* był jednak innym niż obecny w *Liber de causis*, u Pseudo-Dionizego czy u Augustyna, a sam Tomasz w tej najbardziej fundamentalnej kwestii powszechnej partycypacji w istnieniu, uznawał doskonałą zgodność Arystotelesa i Platona⁹³.

Kwestia interpretacji problematyki związana jest zarówno z odczytaniem intencji autora komentarza a przez to odkryciem problematyki w nim zawartej, ale również z umieszczeniem komentarza w jakimś nurcie czy szkole filozoficznej (platonizm, neoplatonizm, arystotelizm). Jest on również związany z samym tłumaczeniem łacińskich terminów pojawiających się u Boecjusza i u Tomasza, oddających podstawowe odróżnienie *esse* i *id quod est*. To nie jest jeszcze miejsce, aby przywoływać ogromną liczbę rozwiązań i interpretacji związanych z samym autorem *De hebdomadibus*. Należałoby raczej skupić uwagę na Akwiniacie i tym, jak on rozumiał to odróżnienie. Sam zwrot *quod est* w wystarczający sposób pokazuje dwie równoprawne możliwości sprawiające rozejście się ścieżek interpretacyjnych. Oddanie go jako „to, czym jest”, wiąże ten zwrot z istotą (*quidditas*) i wprowadza drogę esencjalizującego traktowania dystynkcji Boecjusza. Oddanie go zaś przez for-

⁹³ Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 466. Brock dla poparcia swojej tezy przywołuje najważniejszy tekst Tomasza z *O substancjach czystych* na temat uczestniczenia w istnieniu, potwierdzający tę zgodność: „Jednakże ponad tym sposobem stawania się konieczne trzeba przyjąć – zgodnie z twierdzeniem Platona i Arystotelesa – inny, głębszy. Ponieważ bowiem pierwsza zasada musi być najbardziej prosta, konieczne trzeba przyjąć, że nie istnieje jako uczestnicząca w istnieniu, lecz jako samodzielnie istniejące istnienie (*ipsum esse existens*). Ponieważ zaś samodzielne istnienie może być tylko jedno, o czym wyżej, wszystkie inne byty, które są niższe od niego, mogą istnieć tylko jako uczestniczące w istnieniu. We wszystkich tych bytach dokonuje się więc pewne wspólne im złożenie, tak że w każdym z nich rozróżniamy intelektem to, czym on jest oraz jego istnienie. Tak więc ponad tym sposobem dokonywania się, kiedy coś staje się dzięki przyjściu formy do materii, należy przyjąć uprzedni jeszcze początek rzeczy, stosownie do tego, że całe wszech stworzenie otrzymuje istnienie od pierwszego bytu, który jest swoim istnieniem (*suum esse*)”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych* (c. 9), s. 533. Ten fragment można także odczytać nie akcentując kwestii partycypacji, a jedynie podkreślając, że Platon i Arystoteles w opinii Tomasza pozostają zgodni co do natury i istnienia bytu pierwszego.

mułę – „to, co jest” – wiąże ten zwrot z bytem i prowadzi do bardziej egzystencjalnej formuły, która na gruncie filozofii Akwinaty jest jak najbardziej uzasadniona.

2.2. Współczesne interpretacje Tomaszowego komentarza do *De hebdomadibus*

Temat interpretacji *De hebdomadibus* Boecjusza podjęto we wcześniejszym punkcie wprowadzenia, a teraz należy przyrzeć się współczesnym interpretacjom Tomaszowego komentarza. Niestety interpretacji jest bardzo wiele i mają bardzo różny charakter. W niniejszym zestawieniu wybrano trzy najważniejsze interpretacje zagraniczne, a także trzy interpretacje polskie, układając je chronologicznie według daty opublikowania. Wybrane angielskie interpretacje są intrygujące, a także rzucają światło na badany tekst. Choć polskich interpretacji nie jest wiele, to jednak można zaprezentować trzy znaczące sposoby odczytania komentarza Tomaszowego do *De hebdomadibus*. Nawet jeśli jedna z tych propozycji w większym stopniu ma za cel zaprezentowanie tekstu Boecjusza niż Akwinaty, to jednak i w tym kontekście pojawiają się cenne wskazówki na temat rozumienia *esse* u Tomasza. Wydaje się, że wszystkie interpretacje ustawiają na pierwszym miejscu zagadnienie istnienia i bytu, a także partycypacji – gdyż wyjaśniając właśnie te tematy, można uchwycić specyfikę komentarza Akwinaty do Boecjusza.

2.2.1. Jerzy Gułkowski

W rozprawie *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu* Jerzy Gułkowski podjął się zbadania funkcjonowania (bez przesądzenia o założeniach filozoficznych uprzedzających ich rozumienie) tych kluczowych terminów w tekście Boecjusza. Przedstawił jednocześnie wielu innych komentatorów łacińskich odwołujących się do

Boecjusza i jego odróżnienia, m.in. *gloss* pochodzących z IX w. przypisywanych Remigiuszowi z Auxerre, Gilberta de la Porrée, Alana z Lille, Wilhelma z Owernii, Alberta Wielkiego. Gułkowski zaprezentował własne rozumienie Tomaszowego komentarza, skupiając uwagę na samych regułach Boecjusza, a także przywołał interpretację Gangolfa Schrimpf'a i autorów, do których ten z kolei nawiązywał (G. Kaplowitza, V. Clare, E. Trepaniera, C. Fabro)⁹⁴.

Jak stwierdza Gułkowski, Schrimpf dostrzega u Tomasza dwa podstawowe rozstrzygnięcia: pojęciowe odróżnienie *id quod est, esse* i *ipsum esse*, oraz odróżnienie z porządku metafizycznego konkretnej rzeczy jednostkowej i bytu koniecznego. *Id quod est* jako konkretna, istniejąca czasoprzestrzennie rzecz jednostkowa stanowiąc jednocześnie „istotowość rzeczy”, jest zamiennie traktowana z terminami *ens, res, subiectum essendi. Esse* funkcjonuje jako: 1) opozycja *esse simpliciter* – *esse aliquid*, a więc opozycja substancji i przypadłości, która przede wszystkim wyraża istnienie abstrakcyjne – logiczne; bytowanie rzeczy wynikające z formy jest bardziej momentem, ale określonym jako *quo est*; 2) czyste pojęcie, będące ostatecznym punktem wszelkiej abstrakcji, nie będące w żaden sposób związane z rzeczą jednostkową – *ipsum esse*. Zdaniem Schrimpf'a między *ipsum esse*, a *id quod est* zachodzi partycypacja jako uczestniczenie tego, co konkretne w tym, co abstrakcyjne. Wśród przywoływanych twierdzeń Schrimpf'a można również odnaleźć wskazówki jak należy rozumieć w wypowiedziach Akwinaty *ipsum esse* odnoszące się do Boga i do innych bytów stworzonych. W przypadku Boga, *ipsum esse* oznacza czystą tożsamość, czystą identyczność tego, co niezłożone, jednak powodującą rzeczy i dobra stworzone (*res creatae* i *bona creata*). To powodowanie jest dynamicznym wyrażeniem działania przyczyny jako *causa formalis. Ipsum esse*, odniesione do jednostkowych bytów stworzonych jest momentem substancjalności rzeczy – każda rzecz jest nosicielem stworzonego bycia dobrem. Sformułowania „rzeczy o tyle są dobre, o ile istnieją” nie należy

⁹⁴ J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 197-371.

inaczej zrozumieć niż jako wyrazu zawartej w nim egzystencjalnej formuły *esse* jako „bycia substancją”⁹⁵.

Formułując własne spostrzeżenia, Gułkowski rozpoczyna je od przywołania wstępu napisanego przez Tomasza, w którym pojawiają się zarówno zwroty o wartości historycznej, kontekstowo wyjaśniające to, skąd wzięły się *De hebdomadibus*, jak i uwagi metodologiczne, według których, zdaniem Akwinaty, miał postępować Boecjusz. Odróżnienie terminów, zrozumiałych dla niektórych, od terminów, pojmwanych przez wszystkich, określa cały zestaw reguł, które zostają sprowadzone do pojęcia bytu, jedności i dobra. To w trakcie prezentowania tych „powszechnych pojęć” pojawia się problematyka *esse*, a zostaje ona uwyraźniona przez podane przez Boecjusza reguły⁹⁶. Warto tutaj zastrzec, że Gułkowski nie prezentuje dalszej części Tomaszowego komentarza, a jedynie skomentowane reguły ujęte w trzy kluczowe *conceptiones*.

W odniesieniu do reguł, mówiących o bycie, *esse* nie jest zupełnie odnoszone do rzeczy czy też czegoś realnego, a jedynie funkcjonuje w porządku orzekania, samych ujęć. *Esse* jako coś wspólnego i nieokreślonego jest ukazywane albo od strony podmiotu, gdy porównane jest ze sobą *esse* oraz *id quod est*, albo od strony orzekania, gdy zestawione jest ze sobą *esse simpliciter* oraz *esse aliquid*. Jak pokazuje Gułkowski, opozycja pierwsza skonstruowana wokół podmiotu orzekania jest trojako rozpatrywana przez Akwinatę:

a) *ipsum esse* nie oznacza podmiotu bytowania (nie przyporządkowuje sobie bycia jako podmiotu), natomiast to, co jest (*id quod est*), oznacza podmiot bycia (po przyjęciu formy bycia, która sprawia, że jest i sprawia, że jest czymś konkretnym). Jako przykład tej pierwszej opozycji służy bieg i podmiot biegu – bieg (*currere*) nie oznacza tego, kto biegnie, tymczasem „to, co biegnie” już oznacza⁹⁷;

⁹⁵ J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 255-257.

⁹⁶ Jedynie w przypadku dobra, jak się wydaje, Gułkowski nie podjął żadnego tematu wprost wskazującego na problematykę wiążącą je z *esse*. Dobro doskonali się przez to, co podobne, a pożądanie z nim związane tylko przypadłościowo może nie doprowadzić do tego co właściwe. Zob. tamże, s. 265-266.

⁹⁷ Gułkowski to odróżnienie pojawiające się u Tomasza interpretuje w kontekście wyjaśnień Gilberta de la Porrée i określa *subsistentia* i *subsistere*. Zob. J. Gułkowski,

b) *ipsum esse* w niczym nie uczestniczy, natomiast to, co jest (*id quod est*), nawet jeśli wyraża coś najogólniejszego, uczestniczy już w „samym byciu”, gdyż aby być, trzeba przyjąć owo *ipsum esse*⁹⁸;

c) *ipsum esse* nie może mieć niczego innego poza sobą (poza własną istotą), natomiast to, co jest (*id quod est*), jako coś konkretnego może mieć oprócz własnej istoty (o ile nie jest to z istotą sprzeczne) coś pochodzącego z zewnątrz. Jako przykład służą pojęcia „człowieczeństwo” i „białość”, które częściowo orzekają o tym, co jest⁹⁹.

Opozycja druga związana z przeciwstawieniem *esse* i *id quod est* w kontekście sposobu orzekania podkreśla rozróżnienie tego, co jest „wprost czymś istniejącym”, i tego, co jest „czymś istniejącym pod jakimś względem”. Nanosząc na to rozróżnienie wcześniejszą dystynkcję, mówiącą, że to, co jest, może mieć coś innego prócz swojej istoty, należy odróżnić w każdej rzeczy *esse*, które jest formą substancjalną (*principium essendi*), tożsamą z istotą oraz jest formą zapewniającą bycie w relacji do czegoś innego (*forma quae sit extranea ab essentiam*). Różnica między *esse simpliciter* i *esse aliquid* zostaje również rozpatrzone na trojako:

a) *esse simpliciter* oznacza formę sprawiającą istnienie, konstytuującą istotę, która jest różna od istoty uczestniczącej w istnieniu (chodzi o substancję); *esse aliquid* oznacza przypadłość;

Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „*De hebdomadibus*” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu, s. 260.

⁹⁸ Różnica ta sprowadza się do relacji uczestniczenia, partycypacji, zgodnie z którą partycypować oznacza „obejmować część czegoś innego” (*partem capere*). To w tym kontekście pojawia się odróżnienie trzech rodzajów partycypacji: a) na sposób szczegółu w ogóle; b) na sposób materii w formie (lub podmiotu w przypadłości); c) na sposób skutku w przyczynie. Jak wskazuje, za Tomaszem, Gułkowski, *ipsum esse* nie może uczestniczyć w czymś na sposób materii w formie (bo jest czymś abstrakcyjnym) ani na sposób szczegółu w ogóle (bo jest czymś najpowszechniejszym). Zob. J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 261-262.

⁹⁹ Jerzy Gułkowski komentuje Tomaszowe sformułowanie dotyczące określenia istoty, którą ma *ipsum esse*. Ta sugestia wiązałaby od razu *ipsum esse* z desygnatem – Bogiem, czego nie ma u Boecjusza (jest wyłącznie sugestia Boga jako *ipsum esse bonum*). Zob. tamże, s. 262-263.

b) *esse simpliciter* oznacza bycie wprost podmiotem, które uczestniczy wyłącznie w *ipsum esse*; *esse aliquid* uczestniczy w czymkolwiek innym, nie tylko substancjalnym istnieniu¹⁰⁰;

c) *esse simpliciter* oznacza uczestniczenie w „samym byciu”, żeby istnieć; *esse aliquid* musi uczestniczyć w czymś innym, żeby być „czymś”.

Dopiero w miejscu, w którym Akwinata uznaje, że Boecjusz swoje reguły zaczyna stosować do jedności, pojawia się zagadnienie *esse*, które zostaje odniesione do rzeczy. Wyłącznie w bytach złożonych różni się w sposób realny *esse* i *id quod est*, w bytach niezłożonych, różnica jest wyłącznie pojęciowa. Rzeczy złożone nie są swoim *esse*, a swoim *esse* jest to, co proste. To, co proste, nie może być ani złożone z ilościowo różnych części, ani z materii i formy, ani nie może być formą niematerialną sprowadzoną do jakiegoś gatunku. Zdaniem Gułkowskiego Akwinata „w subtelny sposób przekształca myśl Boecjusza, znajdując w jego tekście potwierdzenie swej koncepcji o realnej złożoności bytu przede wszystkim z istoty i istnienia oraz realnej niezłożoności Boga, tj. tożsamości Jego istoty z istnieniem”¹⁰¹.

2.2.2. Ralph McInerny

Interesującą propozycję interpretacji komentarza Tomasza do *De hebdomadibus* można znaleźć w książce Ralpha McInerny'ego pt. *Boethius and Aquinas*. Książka jest wprowadzeniem do filozofii obydwu tytułowych autorów, a McInerny jest przekonany, że Tomasz pozostaje najlepszym z komentatorów Boecjusza. Wskazuje jednocześnie, że tak naprawdę nie ma między nimi żadnej przepaści. Poprzednicy, których komentował lub cytował Tomasz z Akwinu, współbrzmieli w XIII w. w nowy sposób. Boecjusz jest jednym z tych autorytetów, do których Tomasz żywił wielki szacunek i którzy zaważyli na jego sposobie uprawiania filozofii i teologii (*De Trinitate*), a także na jego metafizyce (*De*

¹⁰⁰W tym punkcie, zdaniem Gułkowskiego, można odnaleźć ślady wpływu Awicenny na komentującego Boecjusza Akwinatę. Zob. tamże, s. 264.

¹⁰¹J. Gułkowski, *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, s. 265.

hebdomadibus). To przekonanie McInerny'ego wynika stąd, że jego zdaniem nie można wyobrazić sobie filozofii tomistycznej bez uwzględnienia jej źródeł¹⁰².

Interpretacja McInerny'ego jest próbą odnalezienia drogi, którą szedł Tomasz w odkrywaniu istnienia jako tego, co nie musi z konieczności być związane z formą bytu. Wyrażając się z ogromną atencją dla (nie wydanej) pracy doktorskiej Petera O'Reilly'ego, sugeruje, że momentem rozstrzygającym jest rozumienie samego pytania, które jest postawione w tekście Boecjusza: „W jaki sposób substancje w tym, że są, są dobre (*in eo quod sint bonae sint*), chociaż nie są dobrami substancjalnymi?”. Frazę „w tym, że są (*in eo quod sint*)”, można odczytać zarówno „w tym, czym są” jak również „o tyle, o ile są”. W pierwszej wersji translacyjnej, byty będą dobre ze względu na istotę, a w drugiej będą dobre z racji ich istnienia. McInerny sugeruje najpierw, że faktycznie u Boecjusza nie można doszukać się ani odróżnienia istoty od istnienia, ani też ich utożsamienia. Jednocześnie Tomasz wprost tego odróżnienia nie narzuca jako oczywistego.

McInerny w swoim opracowaniu skupia uwagę na różnych interpretacjach Tomaszowego komentarza (Pierre Duhem, Marie-Dominique Roland-Gosselin, Herman Joseph Bosch, Cornelio Fabro, Pierre Hadot, Luca Obertello, Bruno Maioli), na samym wyjaśnieniu reguł Boecjusza w świetle założeń ich autora, a także na rozwiązaniach kwestii istnienia dobroci w bytach również w kontekście innych wypowiedzi Tomasza. Najbardziej interesująca jest wykładnia reguł, gdyż sam McInerny sugeruje wyjątkowe ich uporządkowanie. Jego zdaniem aksjomaty (używa tego określenia ze względu na Boecjuszowe matematyczne ich potraktowanie) należy przyporządkować do czterech, a nie dziewięciu grup. Twierdzenia od I do IV rozważają, jako kluczową, różnicę *diversum est esse et id quod est*. Twierdzenia V i VI zamykają się w wyrażeniu *diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est*. Te dwa kluczowe twierdzenia McInerny interpretuje odnosząc je do zagadnienia bytu. Twierdzenia VII i VIII dotyczą jedności, twierdzenie zaś IX traktuje o dobru¹⁰³. Jego zdaniem takie pogrupowanie twier-

¹⁰²Zob. R. McInerny, *Boethius and Aquinas*, s. 253.

¹⁰³Ten aksjomat nie jest przez McInerny'ego szczegółowo omawiany, jedynie sama

deń, podyktowane sugestiami Tomasza, pozwala na dostrzeżenie problematyki transcendentaliów – bytu, jedności i dobra¹⁰⁴. I wcale nie chodzi tylko o przywołanie ich w dowolnej kolejności, ale także o wskazanie pewnej zależności rozważań o jedności i dobru jako wynikających z rozumienia bytu. Ostatecznie przecież twierdzenia te dotyczą *communis conceptiones animi*, a o bycie pisze Tomasz w *De veritate*: „tym zaś, co intelekt pojmuje najpierw jako najbardziej znane i do czego sprowadzają się wszystkie pojęcia jest byt”¹⁰⁵. Dodanie czegoś do bytu jest jedynie pokazaniem sposobów jego istnienia (*modus entis*), jego dostępności i relacji z innymi bytami.

Gdy Akwinata interpretuje kluczową dystynkcję odróżniającą istnienie (*esse*) od istnienia jakiejś konkretnej rzeczy, posługuje się wyjaśnieniem językowym (*esse* to bezokolicznik oraz podmiot orzekania), wyjaśnieniem istnienia, które jest ujęte w sposób myślący oraz wyjaśnieniem istnienia jako czegoś realnego, czegoś, co jest w realnej rzeczy. Jeśli bowiem istnienie jest czymś różnym niż to, co istnieje (a nawet to, czym coś jest jako istniejące – *quod est*), to można zasadnie dopytywać, czy mamy na myśli tylko znaczenie tych słów, czy może różne realnie istniejące rzeczy – dwie zupełnie różne struktury. Można dalej stawiać kwestię, na czym by polegała ta różnica – jak różne jest istnienie i to, co istnieje. Wbrew pozorom przykład biegu i biegacza nie wyjaśnia zbyt wiele, chyba że odczytamy w istnieniu konkretnego bytu aktualizację wnoszącą coś do podmiotu istnienia, decydującą o tym, że on jest (i ma inne właściwości). Takie rozwiązania pozwalają nadal utrzymać twierdzenia esencjalne, o ile potraktujemy formę właśnie jako akt całego bytu. Ale dopuszczają mówienie o istnieniu jako czymś wyjątkowym, szczególnie gdy zaznaczy się, że mo-

kwestia i zaproponowane rozwiązanie Tomaszowe są bardziej dla niego interesujące. Tematyka relacji między bytem i dobrem jest dla niego okazją potraktowania tego tematu szerzej i zaprezentowania metafizycznego rozumienia dobra. Zob. tamże, s. 217-218; 232-246.

¹⁰⁴Zob. tamże, s. 201-202.

¹⁰⁵*DV*, q. 1, a. 1, co. „Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 15.

że wynikać z formy albo może się jej równać (mieć formę = istnieć) i może polegać na aktualizacji bądź urealnieniu¹⁰⁶.

Komentowane przez Tomasza aksjomaty dotyczące bytu zawierają w sobie podstawowe rozróżnienie, które jest prezentowane w różnych aspektach (od II do VI). Zatem według McInerny'ego tezy nie są od siebie oddzielone, ale stanowią konsekwentne wyjaśnienie podstawowego rozumienia *esse*, które inaczej istnieje jako *ipsum esse* i inaczej w tym, co istnieje (*quod est*). W aksjomacie II mamy odróżnienie powiązane z tym, że *esse* nie jest podmiotem bycia (*subiectum essendi*), tak jak jest nim *quod est*. McInerny opisuje to *esse* jako „nieokreśloną aktualność”, która wraz z uzyskaniem formy staje się istnieniem określonym, ograniczonym czy wręcz zdeterminowanym. Jednak taka określoność nie istnieje – jest albo bezokolicznikiem, albo nie podlega jakimkolwiek określeniu (nie można powiedzieć, że „istnienie istnieje” – tak jak nie można powiedzieć, że „bieg biegnie”)¹⁰⁷. Akcent postawiony w III aksjomacie ukazuje tę różnicę przez opozycję *ipsum esse* oraz *id quod est*. *Ipsum esse* nie tyle nie może istnieć, ile bardziej nie może partycypować, gdyż po odróżnieniu i zanalizowaniu rodzajów partycypacji okazuje się, że tylko to, co otrzymało *esse*, może partycypować („branie części” nie jest więc posiadaniem bytu boskiego). Partycypacja służy wyjaśnieniu tego, w jaki sposób *id quod est* ma w sobie *esse*¹⁰⁸. W IV aksjomacie odnaleźć można wzmocnienie wcześniejszych twierdzeń tym, że *esse* nie ma niczego dołączonego, podczas gdy *id quod est* może mieć coś innego, oprócz tego, co w nim jest. McInerny sugeruje porządek orzekania (myślenia) obecny w tym twierdzeniu i podkreśla, że można tutaj orzekać na przykład człowieczeństwo o człowieku, o ile człowieczeństwo jest o nim orzekane na sposób części (jeden człowiek nie wypełnia człowieczeństwa). Aksjomat V przynosi rozróżnienie w bycie na to, co istnieje wprost (*esse simpliciter*), oraz istnienie czegoś (*esse aliquid*). Jest to odróżnienie między substancją a przypadłościami (właściwie jest to istnienie czegoś w substancji). W ostatnim twierdzeniu, które dotyczy bytu (VI), odnaleźć można

¹⁰⁶Zob. tamże, s. 202-203; 250.

¹⁰⁷Zob. tamże, s. 203.

¹⁰⁸Zob. tamże, s. 204-206.

rozszerzenie kategorii partycypacji, gdyż może dotyczyć zarówno tego, że *id quod est* partycypuje w *esse*, jak również partycypuje w czymś innym, na przykład w formach przypadłościowych.

W momencie, w którym McInerny omawia aksjomaty dotyczące jedności (VII-VIII) bardzo wyraźnie podkreśla zdanie Akwinaty, mówiące o przejściu od porządku rozważań i ujęć do porządku realnego. I jego zdaniem Akwinata zaczyna używać określenia realnej różnicy między istotą i istnieniem za pomocą terminologii Boecjańskiej, odnosząc ją wprost do bytów prostych¹⁰⁹. Pytanie o rozumienie bytów prostych zarówno w *De hebdomadibus*, jak i w komentarzu Tomasza nie może spotkać się z prostą odpowiedzią. Z jednej strony czytelnik łatwo może dostrzec, że wszystkie dystynkcje, o których mówi Boecjusz, dotyczą wszystkich bytów poza Bogiem, ale z drugiej strony wiemy, że w momencie, w którym Boecjusz założył tymczasową nieobecność Boga, to natychmiast pojawił się wątek bytów doskonałych, czystych form, w których i tak następowało zróżnicowanie na ich *esse* oraz *id quod est*, gdyż takie formy, jak pisał Boecjusz, są determinowane przez ich istnienie – *ipsius esse*¹¹⁰.

2.2.3. Stanisław Bafia

Interpretacja Tomaszowego komentarza do *De hebdomadibus*, dokonana przez Stanisława Bafię idzie tropem linii „egzystencjalnej” i została zaprezentowana w książce *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza*¹¹¹. Uznaje on, że Akwinata miał od początku swej filozoficznej twórczości jasno sprecyzowany

¹⁰⁹Zob. tamże, s. 212.

¹¹⁰Zob. tamże, s. 216.

¹¹¹S. Bafia, *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998. Zaznaczę, że wyjściowo Bafia uważa, że dla Tomasza dzieło Boecjusza jest dziełem teologicznym. Bafia wypowiada się następująco: „Natomiast drugą część teologii boecjańskiej stanowi – zdaniem św. Tomasza – księga znana pod skróconym tytułem *De hebdomadibus*, skierowana do tego samego Jana. Boecjusz zastanawiał się w niej nad pochodzeniem dobrych stworzeń od dobrego Boga, co odpowiada chrześcijańskiej nauce o stworzeniu świata”. Tamże, s. 8.

przedmiot metafizycznego wyjaśniania, to znaczy strukturę bytu rozważaną ze względu na rozróżnienie w nim istoty i istnienia¹¹². Co więcej, zdaniem Bafii, w komentarzu Akwinaty do Boecjusza można wyróżnić dwa strukturalne elementy: wstęp (dotyczący pierwszej reguły), w którym pokazana zostaje metoda postępowania naukowego oraz część zasadniczą, poświęconą „pojęciom transcendentálnym” bytu, jedności i dobra¹¹³. Metoda postępowania badawczego polegałaby na wychodzeniu od najogólniejszych zasad i pojęć, z których wyciągane są wnioski oraz wyjaśniane są trudności i antynomie występujące w języku. Prawdziwość tych pierwszych zasad i pojęć, które są oczywiste w absolutnym sensie, stwierdza się na podstawie znaczeń występujących w nich terminów (byt, jedność, dobro)¹¹⁴. Bafia dodaje, że taki sposób jest kluczowy dla uprawianej przez Tomasza nauki (w aspekcie jej metodologii) – najpierw przyjmowane są oczywiste pojęcia i zasady, a następnie na ich podstawie prowadzone są wszelkie wywody naukowe. Bafia pisze następujące słowa o *conceptiones communes*: „pojęcia oczywiste w znaczeniu absolutnym, są takie, których prawdziwość stwierdza się na podstawie znaczenia występujących w nich terminów i są one wspólne dla wszystkich nauk”¹¹⁵.

Stanisław Bafia uważa, że zagadnienie partycypacji, które pojawia się w tym komentarzu, należy potraktować jako centralne wśród innych kwestii, z którymi zmagał się Akwinata, czytając *De hebdomadibus* Boecjusza. Autor uznaje, że choć teoria partycypacji ma pochodzenie platońskie, to w interpretacji Tomasza otrzymuje nowy, zupełnie inny charakter¹¹⁶. We fragmentach dotyczących partycypacji, pojawiający się w tekście Tomasza zwrot *ipsum esse* wyraża „istnienie pojęte jako jeden z czynników konstytuujących konkretny byt”, przez co nie

¹¹²Zob. tamże, s. 192.

¹¹³Zob. tamże, s. 180-181.

¹¹⁴Zob. tamże, s. 180.

¹¹⁵Tamże. Bafia dostrzega związek pomiędzy „pojęciami oczywistymi”, które są regułami postępowania w nauce, odczytanymi w tekście Boecjusza, a pierwszymi zasadami, których ujęcia dokonuje intelekt ludzki, poznając istniejący byt i jego właściwości. Jednocześnie podkreśla on, że Tomasz dostrzegł to odniesienie do pierwszych zasad dzięki Arystotelesowi.

¹¹⁶Zob. tamże, s. 20.

da się utrzymać neoplatonizmu, który uwzględniał partycypację w treściowych aspektach. Zdaniem Bafii Akwinata z powodu własnej koncepcji bytu przekształcił (i wyraził w języku własnej teorii) ujęcia platońskie, neoplatońskie i neoplatonizujące oraz arystotelesowskie, tworząc teorię istnienia, wieńczącą jego system filozoficzny¹¹⁷.

Bafia przedstawia i analizuje Tomaszowy komentarz i zwraca uwagę na trzy grupy zagadnień: (1) pojęcie bytu; (2) pojęcie jedności; (3) pojęcie dobra. We wszystkich tych obszarach zagadnień mamy do czynienia z zaakcentowaniem zagadnienia istnienia.

Odnosnie do pojęcia bytu (1) Bafia wskazuje, że Tomasz skupia szczególną uwagę na tezie II traktatu Boecjusza i na formułowaniu różnic między byciem, istnieniem (*esse*) oraz byciem czymś, bytem (*id quod est*). Pewnym wyraźnie zaznaczonym punktem wyjścia jest odróżnienie „istnienia ogólnego i nieokreślonego”, które może być podmiotem zdania lub orzecznikiem. To zestawienie dotyczy pojmowania istnienia jako czegoś, a także istnienia jakichś treści (istnienia i tego, czym jest coś istniejącego). Ważnym elementem, zaznaczonym przez Stanisława Bafię, jest wątek dystynkcji, którą za Boecjuszem wprowadza Tomasz – różnica, o której mowa, to różnica między *notiones*, a nie między realnymi rzeczami. Można powtórzyć wcześniejsze sformułowanie, że czymś innym jest pojmowanie istnienia (pojęcie istnienia – porządek poznawczy), a czymś innym istnienie jako orzecznik. Dobrym przykładem jest odniesienie do „biegu” i „biegnącego” (a więc kogoś kto biegnie). Termin „bieg” jest abstrakcyjny tak samo, jak „być” (i rzeczownikowe bytowanie), natomiast „istniejący” i „biegnący” jest jakiś podmiot oznaczający jakąś jednostkę. W tym właśnie znaczeniu, zdaniem Tomasza, nie można powiedzieć, że samo istnienie jest – ono właśnie jeszcze nie jest (*ipse enim nondum est*). I przeciwnie: byt, który jest i uczestniczy w istnieniu, jest podmiotem, któremu tak samo jak biegowi, można przypisać istnienie¹¹⁸. Tym samym, wedle Tomasza i omawiającego jego komentarz Bafii, należy rozwiązać pro-

¹¹⁷Zob. tamże, s. 189.

¹¹⁸Zob. tamże, s. 183. Bafia pisze: „Bytem, czy tym co jest – pisze św. Tomasz z Akwinu – jest to, co uczestniczy w akcie istnienia, czyli przyjmując akt istnienia istnieje już samodzielnie”.

blem istnienia i istoty, uwzględniając koncepcję partycypacji. Zwracając uwagę na trzy sposoby uczestniczenia (przypadłość w podmiocie, forma w materii, skutek w przyczynie), wskazuje, że samo istnienie (bycie) nie może w niczym brać udziału (*partem capere*): „będąc obecne w innych rzeczach, samo nie uczestniczy już w czymś innym”¹¹⁹. W przeciwieństwie do istnienia to, co jest (byt), orzekane jest konkretnie i może uczestniczyć jako jednostka w czymś powszechnym (na przykład w istnieniu). Inaczej mówiąc, „to, co jest”, ze względu na istnienie może uczestniczyć w innych „rzeczach”, natomiast istnienie nie partycypuje w niczym. Zdaniem Bafii wątkiem szczególnym w rozważaniach Akwinaty nad tekstem Boecjusza jest zwrócenie uwagi na istotę bytu i na to, czy mieści się w jej pojęciu coś więcej niż to, co ją stanowi. Problem dotyczy między innymi tego, ile w człowieku jest zwierzęcości, a ile natury anielskiej (wiedząc, że natura ludzka i tak jest całkowicie odrębna od nich). Oczywiście sprawę można rozwiązać stosując kategorie części i całości w ten sposób, że konkretny człowiek może mieć wiele orzeczników, choć w znaczeniu abstrakcyjnym nie można do istoty człowieczeństwa dodać czegoś zewnętrznego. Tym samym do istoty można dodać coś więcej, ale do istnienia już nie (istnienie nie uczestniczy w niczym innym w tym sensie, że jego pojęcie zawierałoby wówczas w sobie wiele treści). Nawet można uznać, że dodawanie kolejnych orzeczników będzie wprowadzało w danym bycie odrębność. Dodatkowo możliwe jest postawienie akcentu na formie, która jest pryncypium istoty – gdyby forma konstytuowała istnienie, to taki byt musiałby być bytem koniecznym. Bycie bytem odrębnym, a więc jednostkowym (bo abstrakt jest wspólny – na przykład biel), oznacza i uczestniczenie w istnieniu i uczestniczenie w wielu innych własnościach, które można przypisać bytowi istniejącemu.

Interesujący wątek w analizach pojęcia bytu u Stanisława Bafii stanowi pytanie: Czy przy postawieniu znaku równości między Boecjańskim *ipsum esse* a istnieniem jako pierwszym pryncypium (*actus essendi*), da się utrzymać twierdzenie, że „istnienie” z *De hebdomadibus* nie uczestniczy w niczym innym? Jego odpowiedź jest negatywna: „Partycypacja bowiem w myśl zapatrywań św. Tomasza z Akwinu dotyczy

¹¹⁹Tamże, s. 185.

przecież istnienia bytu, a nie jego aspektów treściowych i tylko dzięki takiemu pojmowaniu partycypacji da się uniknąć niebezpieczeństwa panteizmu. Stąd Tomaszową teorię partycypacji można uznać za przekształcenie ujęcia platońskiego spowodowanego odmienną koncepcją bytu, a powiązanie jej z istnieniem sprawia, iż teoria ta stanowi zwieńczenie całego systemu filozoficznego wypracowanego przez św. Tomasza i jest wyrażana przy pomocy terminów zapożyczonych z przeciwstawnych kierunków filozoficznych, przede wszystkim neoplatońskich, lub przynajmniej neoplatonizujących, oraz arystotelesowskich¹²⁰.

Zdaniem Bafii pojęcie jedności (2) w traktacie Boecjusza można odnaleźć w twierdzeniu VII i VIII. Akwinata w odniesieniu do tych twierdzeń zaznacza, że przechodzi od rozważań pojęciowych do rzeczy. W bycie całkowicie prostym następuje wyjątkowa jedność istnienia i istoty, a jakiegokolwiek złożenie w nim implikowałoby wielość takich bytów. W przypadku bytów, w których istnieje różnica między istnieniem i istotą, można mówić o prostocie. Nie ma w nich elementów sprzecznych albo nie ma materii (gdy są samymi formami). Nie można jednak mówić o koniecznym charakterze istnienia takich bytów. Filozofowie wykazują samoistny sposób istnienia form czystych (platonizm i neoplatonizm), gdyż są jedyne w swoim gatunku. Z konieczności jednak należy uznać, że ich konkretny byt uczestniczy w istnieniu (niemożliwe jest w nich wykazanie tożsamości istnienia i istoty, a więc i jedności). Bytem prostym w bezwzględnym sensie jest istnienie, które jest jednością (i to już nie w znaczeniu abstrakcyjnym) nieprzyjętą od czegoś zewnętrznego oraz nieuczestniczącą w niczym innym. Taką absolutną jednością jest tylko Bóg. Tylko On w niczym nie uczestniczy i jego istnienie nie jest dodane do Jego istoty¹²¹. Bafia zastrzega, że Tomaszowe rozumienie jedności w innych jego tekstach jest bogatsze i ma inną podstawę. Widać wyraźnie, że w perspektywie tak prowadzonych analiz w komentowaniu tekstu Akwinata dość skru-

¹²⁰Tamże, s. 189. W tym kontekście Bafia formułuje interesującą uwagę historyczną, że wyłącznie w przypadku Boecjusza mamy do czynienia z partycypacją bytową, podczas gdy w przypadku Augustyna czy Pseudo-Dionizego Areopagity pojawia się partycypacja poznawcza.

¹²¹Zob. tamże, s. 191-192.

pulatnie pilnował, aby nie narzucać swojego rozumienia istnienia i istoty. Choć trzeba dopowiedzieć, że sam Bafia zasadniczo omawia komentarz Akwinaty w świetle tej właśnie dystynkcji.

Stanisław Bafia w swojej książce najwięcej miejsca poświęca pojęciu dobra (3). Jak sam podkreśla, wynika to z podjętego przez Boecjusza tematu i Tomaszowych objaśnień, które w tym względzie są najbardziej drobiazgowe. Akwinata, w opinii omawianego Autora, z jednej strony zwraca uwagę na dobro w odniesieniu do podobieństwa (niepodobieństwa) i doskonałości, wyjaśniając tym samym rację dobra w rzeczach, ale z drugiej wyjaśnia koncepcję partycypacji oraz stosuje odróżnienie istoty od istnienia, aby dać odpowiedź na pytanie, w jaki sposób rzeczy są dobre. Dla Tomasza kluczowe pozostaje „IX powszechne pojęcie umysłowe”, w którym znajduje się wskazówka mówiąca o pożądaniu dobra i doskonałości, która to pożądanie warunkuje. W pewnym sensie jest tu także zawarta uwaga dotycząca zła (o ile pożądanie unika przeciwieństwa dobra). Akwinata wskazuje za Boecjuszem, że pożądanie wiąże się z pragnieniem swojej doskonałości. Jeśli pragnienie obraca się wokół tego, co niepodobne, to jest tak dlatego, że nadal rzecz pragnie doskonałości, której w sobie nie ma. Bafia wyciąga interesujący wątek z wypowiedzi Tomasza, gdyż mamy tu, jego zdaniem, mocno podkreśloną naturę rzeczy, która ujawnia się w trakcie pożądania.

Uwagi Bafii na temat pojęcia dobra w sposób szczególny poświęcone są Tomaszowemu wyjaśnieniu partycypacji. Byt jest dobrem w taki sposób, że dobro jest o nim orzekane albo na sposób partycypacji, albo też na sposób substancjalny¹²². Tomasz za Boecjuszem podkreśla wątpliwości zarówno w odniesieniu do pierwszego sposobu orzekania, jak i drugiego. Istnienie dobra w bytach na sposób partycypacji prowadzi do wniosku, że takie dobra „nie istnieją w sobie”¹²³. Ten wniosek wynika zarówno z rozważań nad możliwościami partycypacji (przypadłości w podmiocie, jak również formy w materii), jak i z uwag nad

¹²²Zob. tamże, s. 197. Bafia bardzo szybko przechodzi od porządku orzekania do porządku bytu, twierdząc, że problem dotyczy istnienia dobra na sposób partycypacji i na sposób substancji.

¹²³Tamże.

pożądaniem dobra. Partycypacja w dobru usuwałaby dążenie do dobra. Jeśli chodzi o istnienie dobra substancjalnego, to można tutaj zbudować interesującą argumentację, ale doprowadzi ona i tak do wniosku, że „należałoby się zgodzić i na to, że [rzeczy dobre z natury – dop. M.Z.] są podobne do dobra pierwszego, które jest dobrem substancjalnym i w którym tożsame jest istnienie i bycie dobrem”¹²⁴. Tomasz z Akwinu wyraźnie dyskwalifikuje te wnioski z względu na błędne założenia, a w konsekwencji i rozwiązania.

Tomaszowe rozważania nad tekstem Boecjusza prowadzone są w kierunku myślnego oderwania pierwszego dobra od dobra pozostałych rzeczy. Nie mamy więc do czynienia z „eksperymentem myślowym”, ale z wnikliwą intelektualną argumentacją za istnieniem dobroci w bytach bez uwzględnienia dobra pierwszego. Dobroć rzeczy może mieścić się nie tylko w istnieniu, ale również i w istocie, co więcej, nie tylko na sposób przypadłościowy, ale również w sposób od istoty nieodłączny. Widać wyraźnie, że Tomasz wiąże dobroć bytu z własnościami (*proprietas*), które choć nie są identyczne z władzami, to jednak są również od istoty nieodłączalne. Tym samym spełniony byłby warunek, że istnienie rzeczy jest różne od ich dobra, a dobroć mieściłaby się w istocie, choć do istoty byłaby czymś dodanym. Wątpliwość, jaka się nasuwa dotyczy tego, czy poza dobrocią (jako pewną treścią) może w rzeczy istnieć jakakolwiek inna własność, która mogłaby obok dobra występować zakresowo nie pokrywając się z nią.

Ten wątek jest potwierdzony argumentacją odchodzącą od rozważań nad dobrocią bytów „bez Boga”, ale uwzględniającą przygodność, pochodność bytów, która jest radykalnie różna od istnienia dobra pierwszego. Istnienie rzeczy jest dobre, o ile podkreślimy ich pochodność, stworzenie przez pierwszą przyczynę, a także ich pożądanie wyznaczone przez Stwórcę, który jest jednocześnie przyczyną celową i celem ostatecznym (przyczynowanie sprawcze i celowe). Dobroć bytów, to ich relacja do pierwszego dobra. Ale nie tylko, jak pisze Bafia: „dobroć jest rozważana absolutnie, to znaczy bez odniesienia do dobra pierwszego i o tyle coś jest orzekane jako dobro, o ile jest doskonałe w istnieniu i działaniu. I właśnie tej doskonałości nie mają dobra stwo-

¹²⁴Tamże, s. 199.

rzony w ich istocie, lecz mają ją jako coś dodanego, co jest uważane za ich władzę¹²⁵. Dodatkowo rozważany jest wątek pochodności ze względu na wolę, która dobroci pragnie. W to wplecione są ponownie rozważania nad tym, czy inne własności mogą pokrywać się z własnością dobra. Odpowiedź Tomasza, zdaniem Bafii, jest negatywna, gdyż dobro ma charakter powszechny, a nie jednostkowy, jak na przykład działanie sprawiedliwe¹²⁶.

Wracając ponownie do tematu metafizyki znajdującej się w komentarzu Tomasza do Boecjusza, trzeba podkreślić, że Bafia twierdzi, iż Akwinata we wszystkich swoich tekstach miał koncepcję istnienia jako podstawowego elementu bytu. Zatem we wszystkich zdaniach komentarza *De hebdomadibus*, w których pojawia się termin *esse*, pojawia się również „istnienie”. Autor dostrzega bardzo wyraźne zdanie Tomasza, że te zagadnienia nie odnoszą się do rzeczy, lecz pojęć (*intentiones*). Wskazuje, że „istnienie” może być zarówno „ogólne i nieokreślone”, może być „aktem istnienia”, w którym uczestniczy to, co ma istnienie konkretne, jak i może być „samym istnieniem” i być odnośzone do bytu absolutnego i nieskończonego, które nie uczestniczy w czymś innym.

Ostatecznie w kontekście rozważań o różnicy między *esse* i *id quod est*, można w bycie, zdaniem Bafii, mówić o dwojakim sposobie istnienia. Wynika to z dwóch sformułowań Tomaszowych: a) byt może mieć coś, co nie należy do jego istoty; b) „samo istnienie” jest czymś innym niż „istnienie czegoś”. Zasadą istnienia jest forma, która jako coś koniecznego zapewnia podstawę orzekania o tym, co istnieje. Jednocześnie „samo istnienie” jest zewnętrzną formą dodającą istnienie i powodującą, że w kontekście istnienia (a nie treści) coś konkretnego nie istnieje w sposób konieczny¹²⁷.

Bafia, akcentując pojawiającą się w tekście Tomaszowym różnicę między istotą a istnieniem, wskazuje, że może ona dotyczyć substan-

¹²⁵Tamże, s. 205.

¹²⁶Zob. tamże, s. 208-209. Warto podkreślić, że Stanisław Bafia w swoich analizach stara się odnaleźć w rozważaniach Tomasza miejsce na nie kategoriałną, ale transcendentną własną dobroć bytu, która byłaby z nim zamienna, ale jednocześnie miała w sobie znak pochodności od substancjalnie istniejącego dobra.

¹²⁷Zob. tamże, s. 187.

cji i przypadłości (rzecz nieistniejąca koniecznie ma formę istnienia zapewniającą istnienie poza istotą), może dotyczyć istnienia po prostu i istnienia w czymś innym (istnieniu przeciwstawionemu istocie wystarczy by uczestniczyć w *ipsum esse*), może wynikać z dwóch poprzednich (istnienie konieczne i odrębne od innych ze względu na uczestniczenie w czymś innym).

Analizy Bafii zasadniczo sprowadzają się do wiernego zreferowania tekstu, a w związku z tym całej problematyki Tomaszowego komentarza. Tomaszowi nie chodzi wyłącznie o wykład tez przedstawionych przez Boecjusza, ale również o przyjrzenie się rozwiązaniu głównego problemu – czy rzeczy stworzone są dobrami substancjalnymi, czyli z własnej natury, czyli z powodu posiadanego istnienia, czy też takim dobrem jest jedynie Bóg.

2.2.4. Janice L. Schultz i Edward A. Synan

Janice L. Schultz i Edward A. Synan we wprowadzeniu do angielskiego tłumaczenia komentarza do *De hebdomadibus* swoją uwagę skupiają bardziej na samym Boecjuszu niż na Tomaszu z Akwinu. Interesuje ich bardziej tło, w jakim tworzył Boecjusz (wpływ Cycerona, Augustyna), charakter jego dzieła, problem, jaki został przed nim postawiony, a także rozwiązywanie jakie zaproponował¹²⁸. Ich zdaniem względem Boecjuszowej metafizyki esencjalnej Tomasz zastosował metafizykę egzystencjalną. Piszą oni wprost: „Akwinata utrzymywał, że Boecjusz przez *esse* rozumiał «akt bytu»; Doktor Anielski proponował własne rozwiązanie dylematu znajdującego się w *De hebdomadibus* jako rozwinięcie drogi, której trzymał się Boecjusz w użyciu terminu *esse*. Jeśli zatem Boecjusz pojmował przez *esse* to, co Tomasz z Akwinu, to objaśnienie traktatu Boecjusza byłoby wprost przeróbką tego, do czego faktycznie zmierzał Boecjusz. Komentarz Akwinaty jest twórczą przeróbką, która antycypuje jego własne ujęcie bytu i dobra, które było rozwijane w trakcie całego jego nauczania”¹²⁹. Autorzy tego

¹²⁸J. L. Schultz, E. A. Synan, *Introduction*, s. XII-XXVII.

¹²⁹Tamże, s. XXXIX. Autorzy ci podkreślają, że Tomaszowy wkład w interpretację

wprowadzenia sugerują dwie perspektywy, z których można spojrzeć na komentarz Akwinaty. Pierwsza z nich dotyczy zagadnienia bytu, a druga – dobra. Za każdym razem strategia argumentacyjna polega na odnoszeniu wypowiedzi z komentarza do innych tekstów Akwinaty, w których koncepcja istnienia jest pełniejsza i w której istnienie ma pozycję wyjątkową, jest pierwszym aktem bytu.

Ponieważ Akwinata znał *De Trinitate* Boecjusza, przeto uznawał również to, że forma bytu jest zasadą bytu (*esse*), powodując istnienie, ale również inne właściwości (na przykład *vivere*)¹³⁰. Jeśli Tomasz się na to zgadzał, to znaczy, że odróżniał formę od skutków, jakie wywołuje. Jednak czy istnienie musiało zajmować pozycję przypadłości? W zupełności nie, gdyż Tomasz pisze, że jeżeli forma znajduje się w tym, co rzecz posiada, a więc w istocie, to mamy do czynienia z *esse simpliciter*¹³¹. Dokładnie w taki sposób, w jaki mamy do czynienia z byciem człowiekiem, który takie istnienie ma ze względu na rozumną duszę. Pytanie, które stawiają Schultz i Synan, dotyczy pierwszeństwa i pozycji, które przynależałyby formie i istnieniu. W naturalny sposób można wskazać na pochodność istnienia od formy, uwzględniając skutki, jakie wywołuje. Jednak słowa Tomasza i kontekst wypowiedzi wprowadzają pewne wątpliwości, ponieważ jeśli orzekamy o tym, co jest (*quod est*), to orzekamy o formie już istniejącej (nie o abstrakcie, ale o konkrezie), nadającej bytowanie materii, ale zarazem mającej w sobie *ipsum esse*. Ta wypowiedź wskazuje na istnienie, które jest czymś najpowszechniejszym (*comunissimum*), co nie zależy od niczego (czynników istotowych i przypadłościowych) i zarazem w niczym nie partycypuje (a więc w żadnej formie). Istnienie zatem, nawet jeśli wynika

Boecjusza nie musi być skazywany na potępienie ze względu na anachroniczne nakładanie własnego rozumienia bytu. Gdyby tekst Boecjusza był łatwy i zrozumiały sam w sobie, nie miałby tak wielu interpretacji. Zazwyczaj zewnętrzne racje (wpływ różnych autorów i tradycji) decydują o różnych interpretacjach, dlatego więc niemożliwa byłaby interpretacja, która akcentowałaby przekraczanie ograniczeń arystotelesowskiej i neoplatońskiej metafizyki.

¹³⁰Zob. *InDT*, II, q. 4, a. 2, co. 3. „Ipsa igitur similitudo primi actus in quacumque materia existens est forma eius. Sed forma talis in quibusdam facit esse tantum, in quibusdam esse et vivere, et sic de aliis una et eadem”. W *De Trinitate* Boecjusz pisze: „Omne namque esse ex forma est”.

¹³¹*InDH* I. 2, n. 27.

z formy, to nie jest czymś dodanym, przypadłościowym, nie jest wyprowadzeniem istoty z możliwości. Problem zatem dotyczy tego, czy istnienie ma pozycję aktu, czy istnienie jest relacją względem istoty, jej aktualizowaniem¹³².

Uwaga amerykańskich badaczy skierowana jest zasadniczo na różnicę, jaka zachodzi między istotą i istnieniem. I choć różnica jaka jest w *De hebdomadibus* i w komentarzu, dotyczy różnicy między *esse* i *id quod est*, a więc między istnieniem i konkretnym bytem, to jednak można ją zrozumieć w kategoriach, z których zaślęła od końca średniowiecza cała szkoła tomistyczna. Ta różnica jest przez Tomasza rozpatrywana zarówno w sensie abstrakcyjnym, jak również w odniesieniu do tego, co konkretne. Przykładem jest „bieg” i „ten, kto biegnie”, a więc podmiot biegu, których interpretacja pozwala na dostrzeżenie różnicy zachodzącej między Boecjuszem i Tomaszem. Boecjusz wskazuje, że konkretny byt partycypuje w formie bytowania (*fōrma essendi*), gdyż nie jest w nim tym samym *esse* i *id quod est*. Wedle Tomasza konkretny byt partycypuje w akcji istnienia (*actus essendi*) lub w samym istnieniu (*ipsum esse*)¹³³. Tym samym samo istnienie w sobie nie może partycypować w niczym innym i w takim sensie, według Tomasza, jeszcze nie istnieje (*nondum est*). Schultz i Synan uważają, że różnica, którą zauważa Tomasz jest inna niż ta, o której mówi Boecjusz. Twierdzenie, że rzecz złożona nie jest swoim istnieniem, doprowadza do uznania, że bycie bytem (w całości i jedności) jest czymś innym niż bycie złożeniem, które partycypuje w samym istnieniu¹³⁴. W tym ostatnim określeniu mamy do czynienia ze wskazaniem na *esse*, które choć różni się

¹³²J. L. Schultz, E. A. Synan, *Introduction*, s. LIX-LX.

¹³³Zob. *InDH*, I. 2, n. 24. „Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretionem dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id quod est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquitur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare”.

¹³⁴Zob. J. L. Schultz, E. A. Synan, *Introduction*, s. LXII.

od bytu, znajduje się w nim. Można ten wątek uwyraźnić odnosząc się do bytów, w których naturze nie ma złożenia z istnienia i istoty, tym samym ich istnienie musi być w nich zawarte jako coś, co nie stanowi ich bytu¹³⁵.

Dotychczasowe wskazówki co do aspektu bytu i egzystencjalnej interpretacji myśli Akwinaty można wzmocnić rozważaniami o dobru. Zdaniem Schultz i Synana Tomasz podchodzi do Boecjusza z przekonaniem o tożsamości bytu i dobra. I choć nie narzuca wprost tego Boecjuszowi, to ślady interpretacji Tomaszowej w jego komentarzu są widoczne. Stworzenia zarówno istnieją, jak i są dobre przez partycypację, a to oznacza, że partycypują tak samo w istnieniu (*esse*), jak i dobru (*bonum*)¹³⁶. Warto jednak zauważyć, że poza pierwszym dobrem, wedle Boecjusza, wszystko jest dobre przez uczestnictwo, a w związku z tym nie jest dobre przez swój byt (*esse*). Boecjusz wskazuje na pośrednią partycypację w dobroci, pośrednią przez formę albo też istotę, aby nie traktować dobroci jako czegoś przypadłościowego. Akwinata ostatecznie, wyrażając zgodność *esse* z byciem substancją, nie opowiada się w komentarzu za zrównaniem bytu z dobrem, ale jednocześnie uważa, że w *esse* należy odczytywać pewnego rodzaju usposobienie (*ex habitudine*) pochodzące od pierwszego dobra, które oznacza coś ponadkategorialnego w byciu. A więc komentując Boecjusza nie opowiada się wprost za tożsamością bytu i dobra, ale jednocześnie wyraża ich powiązanie¹³⁷. Boecjusz wyraził w swoim traktacie przekonanie o dobroci bytów pochodzących od pierwszego dobra, ale nie zgadzał się, aby samo istnienie (*esse*) wiązało się z aktualnym istnieniem rzeczy stworzonych. Boecjusz wskazywał bardziej na dobro będące relacją do Stwórcy, aniżeli dobro jako własność istnienia czy byt, który ma istnienie¹³⁸.

¹³⁵Zob. tamże, s. LXII-LXIII.

¹³⁶Por. *ST I*, q. 6, a. 3, co. „Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem”.

¹³⁷*InDH I*. 4, n. 62.

¹³⁸Zob. *DV*, q. 21, a. 2, co. „Ipsum igitur esse habet rationem boni. Unde sicut impossibile est quod sit aliquid ens quod non habeat esse, ita necesse est ut omne

2.2.5. Stephen Brock

Stephen Brock w swoim artykule poświęconym problematyce *esse*, daje jedną z ciekawszych interpretacji Tomaszowego komentarza. Jego ujęcie ma w pewien sposób podwójne znaczenie. Jest próbą spojrzenia za pomocą wypowiedzi Tomasza na projekt harmonizowania Platona i Arystotelesa, do jakiego zmierzał i który realizował Boecjusz w *De hebdomadibus*. A z drugiej strony jest sposobem odczytania wypowiedzi samego Tomasza i odkrycia jego rozumienia istnienia, które powinno ukazać się w kontekście dwóch tradycji: neoplatońskiej oraz arystotelesowskiej¹³⁹.

Brock jest zasadniczo przekonany o egzystencjalnej perspektywie metafizyki Tomasza, jednak niekoniecznie przekonany co do tego, czy *esse* zawsze wiąże się z wyjątkową i odrębną strukturą (czy jest pierwszym akt bytu), czy przypadkiem nie jest wyjątkową właściwością formy substancjalnej (nie jako treść, ale jako *quo est*). Jeśli dodatkowo wzięta będzie pod uwagę tematyka partycypacji, która stanowi wyjątkowe pole do refleksji nad istnieniem, to tym bardziej zagadnienie istnienia stanie się jednym z trudniejszych w filozofii Tomasza. Jak sądzi Brock, w komentarzu Tomasza do *De hebdomadibus* można to zagadnienie odczytać właśnie jako wyraz uzgodnienia Platona i Arystotelesa. W tym bowiem tekście Akwinata ani razu nie odnosi się krytycznie do rozważanych twierdzeń platońskich czy neoplatońskich. A postępuje tak często w innych dziełach, obstając wyraźnie za Filozofem. Można wręcz powiedzieć, za tym autorem, że Tomasz komentując Boecjusza, potwierdza jego uzgodnienie myśli platońskiej i arystotelesowskiej¹⁴⁰.

ens sit bonum ex hoc ipso quod esse habet; quamvis etiam et in quibusdam entibus multae aliae rationes bonitatis superaddantur supra suum esse quo subsistunt". Co w polskim tłumaczeniu jest oddane następująco: „Samo więc istnienie posiada naturę dobra. Dlatego niemożliwe jest, żeby istniał jakiś byt, któryby nie miał istnienia, tak konieczne jest, żeby każdy byt był dobrem już z tego tylko powodu, że posiada istnienie”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 166-167.

¹³⁹Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 468-471.

¹⁴⁰Zob. S. Brock, *La «Conciliazione» Di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d'Aquino al «De hebdomadibus»*, s. 11-34.

Warto wspomnieć, że Brock odwołuje się do toczących się wśród interpretatorów sporów na temat komentarza. Wśród nich dostrzega dwie linie interpretacyjne, które stanowią próbę odpowiedzi nawet nie na główny problem tekstu, ale na pytanie, jak rozumieć różnicę pomiędzy *esse* oraz *id quod est*. Z tym kluczowym rozstrzygnięciem wiąże się pytanie: Czy gdy Boecjusz pisał o *esse* oraz o *forma essendi*, to miał na myśli Tomaszowy *actus essendi*? Badacze zajmujący się tekstem Tomasza z Akwinu biorą za prawdziwe sugestie interpretacyjne Boecjusza i u Akwinaty doszukują się różnicy między powszechną naturą i konkretną jej realizacją (Pierre Duhem). Dodatkowo niektórzy badacze odnajdują wyjaśnienie bytu przygodnego dzięki wprowadzeniu do istoty istnienia oraz jego przeciwieństwa do bytu koniecznego (M.-D. Rolland Gosselin). Jeszcze inni interpretatorzy akcentują w tym odróżnieniu formalne i zarazem kategoriałne wyjaśnienie *esse* (Cornelio Fabro). Interpretacje te idą tropem niedostrzegania „egzystencjalnego” odczytywania istnienia w komentarzu i wręcz blokowania samego Tomasza przed takim wyjaśnieniem Boecjusza. Druga linia interpretacyjna, która nawet, jeśli szła tropem neoplatońskim i dostrzegała w *esse* wyjątkową pozycję Boga, bytu pierwszego, dopuszczała Tomaszową realną różnicę między istnieniem i istotą. Przyjęte przez istotę istnienie mogło być co najwyżej ograniczone przez formę, ale z niej nie wynikało (Bruno Maioli). Albo też *esse*, nie będąc formą bytu, jest aktualną obecnością formy w materii (Ralph McInernry)¹⁴¹.

Jak zostało podkreślone, dla Brocka w całym komentarzu najważniejszym zagadnieniem pozostaje ustalenie natury relacji partycypacji zachodzącej pomiędzy *id quod est* a *esse*. I można spojrzeć także na to szerzej, że komentarz do *De hebdomadibus* ma kapitalne znaczenie dla

¹⁴¹Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 472-474. Brock zwraca uwagę na dość osobliwą sytuację, w której wśród interpretacji można odnaleźć takie, w których dostrzega się Boecjusza optującego za substancjalizmem Arystotelesa, Boecjusza neoplatonika oraz Boecjusza uwzględniającego pewne elementy Arystotelesowskiej metafizyki. W odniesieniu do Tomasza jest podobnie – można mówić o awicennianizmie Tomasza, o nim jako o neoplatoniku w komentarzu, a także o akcentowaniu Arystotelesowskich wątków w jego wypowiedziach. Zob. tamże, s. 475.

zrozumienia teorii partycypacji w myśli Akwinaty¹⁴². Zdaniem Brocka Tomasz wykonuje ogromną pracę egzegetyczną, której komentarz jest tylko zarysem (skrót), w którym zagadnienie wyjściowo Platonijskie zostaje zinterpretowane w zgodzie z kategoriami Arystotelesa, nawet jeśli sam Arystoteles krytykował to zagadnienie w swoich dziełach. Brock swoje analizy prowadzi wokół pięciu fragmentów, które doprowadzają go do sformułowania pięciu wniosków: (1) przyjęcie partycypacji w *esse* nie pociąga za sobą uznania zdania, że gatunki istnieją poza rzeczami jednostkowymi; (2) *esse* partycypuje w przyczynie, której moc jest nieproporcjonalna do skutku i której istota nie wchodzi w strukturę bytu, który w niej partycypuje; (3) *esse* tkwi w rzeczach, jednak nie na sposób rodzaju; (4) *esse* jest zestawione z kategoriami w ten sposób, że *esse simpliciter* jest istnieniem substancjalnym lub istnieniem istoty; (5) *esse* partycypujące należy do właściwego podmiotu w taki sposób, że jest w nim *per se* a nie *per accidens*. Te konkluzje pokazują ostatecznie, zdaniem Brocka, bardziej arystotelesowskie niż neoplatonijskie nachylenie tekstu Tomasza, a problematyka *esse* zostaje zintegrowana z metafizyką samego Arystotelesa¹⁴³.

Pierwszy wniosek (1) jest uzasadniany Tomaszowym komentarzem do VII i VIII twierdzenia Boecjusza. Samo istnienie nie jest czymś złożonym, a każda rzecz złożona jest czymś innym niż jej istnienie, w którym partycypuje. Jeśli uznamy istnienie tylko jednej istoty absolutnie prostej, to wszystkie inne byty poza nią będą złożone. Oczywiście można argumentować za prostotą czystych form niemających związku z materią, ale ich prostota będzie występować tylko według jakiegoś aspektu (*secundum quid*). Zdaniem Brocka w tym punkcie w tekście Tomasza nie ma przesłanek za rozstrzygnięciem tego, czy mowa jest o formach (substancjach oddzielonych) Arystotelesa czy też o oddzielonych ideach (których istnienie w wielu wypowiedziach w innych tekstach Tomasza jest zasadniczo negowane)¹⁴⁴. Tomaszowe twier-

¹⁴²Widać to najwyraźniej w przypadku dwóch najważniejszych studiów poświęconych tematowi partycypacji u Tomasza. Zob. L.-B. Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, s. 36-47. Zob. R.A. Te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, s. 8-21.

¹⁴³Zob. S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 492-493.

¹⁴⁴Zob. *ST*, q. 85, a. 1, co.; *SENT.*, II, d. 1, q. 1, a. 1, co.

dzenia dopuszczają mówienie o zdeterminowanych przez istnienie gatunkach, które nie są czymś wspólnym, ale są bardziej pierwszymi zasadami rzeczy¹⁴⁵.

Drugi wniosek (2) jest uzasadniany Tomaszowym komentarzem do II twierdzenia Boecjusza, w którym znajduje się wyjaśnienie samej partycypacji. Brock wskazuje, że Tomasz wyróżnia 3 rodzaje partycypacji, biorąc za przykład: a) partycypację gatunku w rodzaju; b) partycypację materii w formie i podmiotu w przypadłości; c) partycypację skutku w przyczynie¹⁴⁶. „Branie części” (*partem capere*) w interpretacji Tomasza ma pewien specyficzny rys – kluczowe w odniesieniu do *esse* pozostaje partycypowanie wedle relacji skutku do przyczyny. Brock zwraca uwagę, że w miejscach, w których Tomasz rozważa poza wskazanymi przypadkami partycypację tego, co konkretne, w tym, co abstrakcyjne, partycypacja zostaje potraktowana jako relacja „zawierania się w sobie”¹⁴⁷. W ten sposób poza partycypacją skutku w przyczynie zawieranie się w sobie jest tak mocne, że można językiem Arystotelesa, powiedzieć, że gdy człowiek jest zwierzęciem, to on jako gatunek partycypuje w rodzaju, jak również można powiedzieć, że natura podmiotu jest w przypadłości, a materia w formie. W odniesieniu do *esse* należy uznać jednak, że partycypowanie w przyczynie nie oznacza posiadania formy takiego bytu. Od strony przyczyny widać to najwyraźniej, gdyż natura absolutnego *esse*, które w niczym nie partycypuje, jest poza jakimkolwiek *esse*, które mogłoby być wspólne dla wszystkich bytów złożonych. Chodzi zasadniczo o to, że partycypacja skutku w *esse* przyczyny nie powoduje upodobnienia co do treści ani do samego *esse*. Wyrażna w tekście Tomasza staje się potrzeba podkreślenia analogiczności *esse*, które nie może być orzekane w sposób jednoznaczny.

¹⁴⁵Zob. *InDH* l. 2, n. 33. „Putā, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit”.

¹⁴⁶Zob. tamże, s. 479. Zdaniem Brocka partycypacja materii w formie oraz podmiotu w przypadłości jest tego samego rodzaju, co uchodzi uwadze wielu badaczy.

¹⁴⁷S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 482.

Gdybyśmy te uwagi odnieśli do tematu dobra, to okazałoby się, że uczestniczenie w dobru Stwórcy nie oznacza bycia dobrem na Jego sposób¹⁴⁸.

Trzeci wniosek Brocka (3) związany jest z fragmentami komentarza Tomaszowego, które odnoszą się do rozwiązania głównych pytań tekstu Boecjusza, a szczególnie tych, w których narzucone są sprzeczne ujęcia bycia dobrem przez partycypację i bycia dobrem substancjalnie. Wydaje się, że *esse per essentiam* oraz *esse per participatione* są przeciwstawne. Jednak przy pewnym rozumieniu partycypacji nie będą one czymś sprzecznym. Człowiek bowiem przez swoją istotę jest zwierzęciem, ale także człowiek jest gatunkiem i w związku z tym partycypuje w rodzaju zwierząt. Takie sformułowania są możliwe przy Arystotelesowskiej interpretacji dzieła Boecjusza – rodzaj należy bowiem do istoty gatunku. A jak pisze Tomasz: „jest to również prawdziwe według zdania Platona, który utrzymywał, że inna jest idea zwierzęcia i [inna jest idea] dwunożnego człowieka. Jednak według zdania Arystotelesa, który uznał, że człowiek prawdziwie jest tym, co jest zwierzęciem, jak gdyby istota zwierzęcia nie istniała poza różnicą [gatunkową] człowieka; nic zatem nie zabrania, aby to, o czym orzeka się przez partycypację, było orzekane substancjalnie”¹⁴⁹. Odpowiedź udzielona przez Tomasza mówi zatem o tym, czy to, w czym się uczestniczy, jest na zewnątrz istoty partycypującego. W odniesieniu do substancji można zapytać, czy jednostkowa substancja uczestniczy w istnieniu i czy istnienie substancjalne z niej wynika¹⁵⁰.

¹⁴⁸Por. *DI*, q. 21, a. 4, co. Jest to najlepszy fragment pokazujący Tomaszowe odniesienie do Platonskiego rozumienia dobra, w którym wszystko jest dobre dlatego, że pochodzi od Dobra: „Jeżeli pierwsze dobro sprawia wszystko to, co jest dobre, to w stworzonych rzeczach powinno odcisnąć swoją podobiznę. Tym sposobem każdą rzecz nazwiemy dobrą dzięki podobiznie najwyższego dobra, która została jej udzielona jako forma w niej zawarta, a dalej dzięki pierwszemu dobru jako wzorowi oraz sprawcy wszystkich dóbr stworzonych. Pod tym warunkiem można by utrzymać pogląd Platona. Tak więc zgodnie z powszechną opinią twierdzimy, że wszystko jest formalnie dobre z powodu dobra stworzonego jako formy w nim zawartej, a z powodu dobra niestworzonego jako formy wzorczej”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 175.

¹⁴⁹*InDH* 1. 3, n. 45.

¹⁵⁰S. Brock, *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»*, s. 485-488.

Czwarty wniosek (4) związany jest z obecnymi zarówno w tekście Boecjusza, jak i w komentarzu Tomasza, kategoriami substancji i przypadłości (obecnymi w twierdzeniu V). Brock zasadniczo skupia uwagę na odróżnieniu *esse simpliciter* oraz *esse aliquid*, ale też na powiązaniu z pierwszym z nich określenia *esse essentiale*. W rozważaniach Tomasza zestawienie wyróżnionego istnienia z formą jest bardzo charakterystyczne. Forma jest zasadą takiego a nie innego bytowania (*forma essendi*) oraz może do niej być dołączone coś zewnętrznego, co nie będąc z nią sprzeczne, będzie w jakiś sposób stanowiło o jej zróżnicowaniu („wedle bieli twierdzi się, że człowiek jest biały”). Tego rodzaju sformułowania z jednej strony oznaczają esencjalne zdeterminowanie istnienia, ale z drugiej strony stanowią sposób, aby kategorialnie określić istnienie (podkreślić możliwość arystotelesowskiego sposobu ukazania tej problematyki). Wśród bytów, w których zachodzi różnica między ich istnieniem i tym, czym są, nie ma innego istnienia niż substancjalne i przypadłościowe¹⁵¹.

Ostatni, piąty wniosek (5) jest próbą wyjaśnienia Boecjańskiej wypowiedzi, że partycypacja w dobru oznacza, iż rzeczy nie są dobre *per se*. Ten zwrot jest niezwykle ważny, ponieważ można go odczytać jako pewną wskazówkę: *per se* dotyczy tego w rzeczy, co warunkuje jej definicję oraz tego, co przynależy do niej w sposób istotny. Oczywiście istnienie nie należy do definicji istoty, ale „zawiera się w rzeczy tak, jak rzecz sama jest w jej definicji”¹⁵². Definiowanie rzeczy musi w pewien sposób uwzględniać także, że rzeczy muszą się różnić między sobą. Ważne jest w tej argumentacji podkreślenie, że istnienie nie jest tylko jedną z wielu przypadłości, ale jest tym, w czym się partycypuje jako w *actus essentiae*.

2.2.6. Paweł Milcarek

Paweł Milcarek, autor obszernej monografii *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii*

¹⁵¹Zob. tamże, s. 489-490.

¹⁵²Tamże, s. 492.

chrześcijańskiej, prezentuje Boecjusza jako jednego z tych autorów, którzy zaznaczyli swoją obecność na drodze do wypracowania przez Tomasza koncepcji istnienia. W aspekcie tematu swojej książki stara się bardziej akcentować Boecjusza jako autorytet, którego stanowisko jest wykorzystywane w odczytaniu struktury bytu realnego. Wskazuje na szereg tekstów albo wcześniejszych od komentarza do *De hebdomadibus*, albo też czasowo bliskich jemu (Albert Wielki), aby pokazać w jaki sposób funkcjonowała zasadnicza dystynkcja. Wśród analizowanych innych tekstów Akwinaty znalazły się między innymi: *Scriptum super libros Sententiarum*, *Quaestiones quodlibetales*, *Summa contra gentiles*, *Quaestio disputata de anima* oraz *De spiritualibus creaturis*¹⁵³.

Milcarek zwraca uwagę przede wszystkim na wyjaśnienie przez Tomasza reguł Boecjusza i poszukuje w następnych fragmentach komentarza jakiejś rzeczywistej problematyki istnienia. W swoim wyjaśnieniu nie tłumaczy terminów obecnych w aksjomatach (szczególnie jeśli chodzi o *esse* i *id quod est*), unikając tym samym wieloznaczności, jaka mogłyby się wkraść, gdyby kluczowe terminy łacińskie oddane zostały w języku polskim i miały zniuansowane znaczenia (istnienie, bycie, bytowanie). Uważa on, że sama różnica, o której mówił Boecjusz, jest różnicą między *esse* a bytem, co oznacza, że byt jest, „o ile partycypuje w akcie istnienia” albo inaczej – byt, przyjmując „akt istnienia”, zarówno jest, jak i subsystuje (jest tak ze względu na przysługiwanie tego statusu wszystkim substancjom)¹⁵⁴.

Zdaniem Milcarka pojawienie się określenia „akt istnienia” w miejscach komentowania reguł może być niezrozumiałe, jeśli nie uwzględni się innych wypowiedzi Tomasza z innych dzieł, gdyż formuła ta nie jest tutaj rozwinięta. Poniekąd zakłada więc, że Tomasz stosował właśnie swoją metafizykę *esse* do tekstu Boecjusza. Należy dodać, że na koniec referatu reguł Boecjusza z komentarza Akwinaty Milcarek wskazuje, że gdyby wziąć w nawias narzucające się egzystencjalne ro-

¹⁵³Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 396–404. Warto podkreślić, że Milcarek wskazuje na dwa typy interpretacji zarówno Boecjusza, jak i Tomasza – jedna ma charakter esencjalizujący, a druga bardziej skłania się w kierunku dostrzegania różnicy między istnieniem i istotą.

¹⁵⁴Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 414.

zumienie *esse*, to esencjalna jego interpretacja byłaby jak najbardziej uprawniona.

Milcarek, dostrzegając wagę egzystencjalnej interpretacji Boecjusza jakiej dokonał Akwinata, jest bardzo ostrożny w odnoszeniu *esse* do istnienia, które funkcjonuje w komentarzu na wielu płaszczyznach. *Ipsum esse* traktuje jako abstrakt, *id quod est* jako istniejący konkret. O *ipsum esse* możemy zarówno powiedzieć, że nie istnieje (tak jak bieg nie biegnie), że w niczym nie uczestniczy (ani jak materia w formie; ani jak szczegół w powszechniku), jak również, że w nim uczestniczy byt, który jest czymś konkretnym, partycypującym w abstrakcie. Po odejściu od komentowanych reguł Akwinata już mówił o partycypacji w akcie istnienia (*actus essendi*), co oznacza, że byt przyjmuje ten akt, istnieje oraz subsystuje¹⁵⁵.

Autor *Od istoty do istnienia* zwraca uwagę na niezwykle istotne sformułowanie Akwinaty, które pojawia się wśród komentowanych reguł na początku i po dojsciu do reguły szóstej i siódmej. W tym ostatnim punkcie Tomasz wyraża się następująco: „Należy najpierw rozważyć to, że tak jak *esse* i *quod est* różnią się pojęciowo, tak w rzeczach złożonych różnią się realnie”¹⁵⁶. Realna różnica między istnieniem i istotą dotyczy bytów wyłącznie złożonych, gdyż istnienie i istota w bycie prostym są realnie tym samym.

Paweł Milcarek stwierdza, że nawet jeśli faktycznie komentarz dotyczy problematyki różnicy między aktem istnienia i istotą, to jednak wyjaśnienia na ten temat są bardzo skrótowe i wybrakowane (nie ma podstawowego zastosowania nauki o akcie i możliwości). Stwierdza w związku z tym, że twierdzenia egzystencjalne są na drugim planie, podczas gdy podstawowym tematem, analizowanym przez Tomasza, jest zagadnienie partycypacji, które rozpoznane w formie platońskiej zostaje przeniesione na grunt arystotelesowski¹⁵⁷. Mimo wszystko jest to dość zaskakujące, że tekst, którego autor jest uznawany za „ojca” tez egzystencjalnych Akwinaty (co sam Akwinata sugeruje w swoich tek-

¹⁵⁵Zob. tamże.

¹⁵⁶*InDH* I. 2, n. 32. „Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter”.

¹⁵⁷Zob. tamże, s. 419.

stach, gdy odwołuje się do Boecjusza), nie jest miejscem ich zaprezentowania.

2.3. Autorytet Boecjusza w innych dziełach Akwinaty

Autorytet Boecjusza w tekstach Akwinaty jest niewątpliwy. Tomasz odwołuje się nie tylko do *De hebdomadibus*, ale również do *De Trinitate*, *De duabus naturis (Contra Eutychem et Nestorium)* a także do tekstów logicznych (w swoim komentarzu do *Hermeneutyki* Arystotelesa Akwinata bardzo często powołuje się na Boecjusza w wyjaśnieniu tekstu Filozofa). Aby określić sposób, w jaki Akwinata wykorzystywał myśl filozoficzną Boecjusza z *De hebdomadibus* w innych swoich dziełach, należy najpierw zwrócić uwagę na recepcję tego tekstu w XIII wieku. Była ona dość osobliwa ze względu na dostęp do szerszego zaplecza tekstów Arystotelesa i komentarzy do niego, a także ze względu na znajomość i oddziaływanie filozofii arabskiej na początku XIII w., w tym szczególnie Awicenny. Oczywiście Boecjańskie rozwiązanie tematu dobra to jedna rzecz, a recepcja reguł i spopularyzowanie pierwszej dystynkcji (twierdzenie II), mówiącej o różnicy między *esse* oraz *id quod est*, to z pewnością rzecz zupełnie inna.

Paweł Milcarek omawia ten problem w swojej książce *Od istoty do istnienia*. Zwraca on uwagę, że dystynkcja Boecjańska i autorytet Boecjusza zostały niejako „przyćmione przez źródłowy arystotelizm”¹⁵⁸. Sama dystynkcja w większości rozważań autorów XIII w. została zastąpiona dystynkcją formy i materii (i twierdzeniami o powszechnym hylemorfizmie rzeczy), a w rozważaniach nad naturą bytów czystych (aniołów) zastosowano także kategorię aktu i możliwości, aby uwypuklić jeszcze bardziej różnicę między prostotą Stwórcy i zróżnicowaniem w bytach stworzonych. Ta kluczowa dystynkcja ma swoje znaczenie zarówno u wczesnych autorów franciszkańskich (*Summa fratris Alexandri [Summa Hallensis]* i jej autorzy, szczególnie Jan z La Rochelle), dominikańskich (szczególnie Albert Wielki, później Tomasz), jak i autorów związanych z Uniwersytetem Paryskim (Wilhelm z Ower-

¹⁵⁸Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 390.

nii)¹⁵⁹. Milcarek wskazuje, że Boecjusz autorom tym dostarczał narzędzi, które w połączeniu z kategoriami Arystotelesowskimi (i ich perypatetyckimi rozwinięciami) umożliwiały różne interpretacje rzeczywistości boskiej i świata stworzonego. Jednak poza Wilhelmem z Owernii oraz Tomaszem z Akwinu autorzy opowiadali się za esencjalnym ich pojmowaniem (*esse* związane było z formą). To, co jest interesujące, to zastosowanie przez Wilhelma z Owernii kategorii *quo est* do *esse* (*entitas*) w opozycji do *id quod est* (*ens*)¹⁶⁰.

Odnosząc się do tych uwag Milcarka można postulować, że Akwinata skomentował *De hebdomadibus* Boecjusza, aby móc – znając rozstrzygnięcia innych myślicieli – zetknąć się bezpośrednio z tekstem autora tych dystynkcji. Jeśli Akwinata swoją egzystencjalną metafizykę zaprezentował w swoich wczesnych tekstach, to dysponował nią już w czasie, gdy komentował *De hebdomadibus*, ale nie wykorzystał jej w samym komentarzu.

Warto przyjrzeć się, jak Akwinata wykorzystywał *De hebdomadibus* w prowadzeniu swojego dyskursu filozoficznego i teologicznego. Inaczej wygląda odwoływanie się do Boecjusza w temacie dobra i jego relacji do bytu, a inaczej aplikacja dystynkcji między „istnieniem” i „*co jest*” do własnego prezentowania zagadnień metafizycznych. Należy odnieść się do tych dwóch punktów oddzielnie¹⁶¹. W tym miejscu

¹⁵⁹Zob. tamże, s. 390–396.

¹⁶⁰Zob. Wilhelm z Owernii, *De universo* II, c. 8 (852 a G): „In omni igitur alio est ipsum ens aliud eius esse, seu entitas. Et iste intellectus sapientis illius de hoc et hoc. Et omne aliud ens est quodammodo compositum ex eo, quod est, et ex eo, quod est, sive esse suo, sive entitate sua. Quemadmodum album est album ex subiecto, et albedine, haec autem conjunctio albi et albedinis, non est veri nominis et propriis compositio, videlicet per quam aliud novum constituatur, cum manifestum tibi sit ex aliis, quae alibi didicisti, impossibile esse ex substantia, et accidente aliquid esse, vel fieri. Accidens enim non advenit substantiae ad constituendum novum aliquid, sed magis ad ordinandam, decorandam et perficiendam perfectionibus forinsecis ipsam cui advenit, substantiam”.

¹⁶¹W pracy Milcarka odnaleźć można zreferowaną jedynie tę drugą część, a więc funkcjonowania autorytetu Boecjusza w prezentowaniu zagadnienia *esse*. Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 396–404. Warto zauważyć, że poza tymi odniesieniami Akwinata korzysta z traktatu *De hebdomadibus*, by pokazać, czym są pierwsze zasady dowodzenia, które są zrozumiałe same przez się. Zob. *SENT.*, III, d. 23, q. 2, a. 2, qc. 1, co.; *ST*, I, q. 2, a. 1, co.; *DV*, q. 10, a. 12, co.; *InMET*.

nie będą przeprowadzane szczegółowe analizy wykorzystania przez Tomasza erudycji. Przywołane zostaną jedynie najważniejsze fragmenty, w których obecność Boecjusza pozwala na sprecyzowanie własnej metafizyki oraz dyskusję z innymi rozwiązaniami.

Jeśli chodzi o odróżnienie *esse* oraz *id quod est*, to należy podkreślić, że Tomasz często zamiennie ją traktuje z różnicą między *quo est* i *id quod est*. Przy czym warto jeszcze raz to podkreślić, że „istnienie” jest „tym, dzięki czemu”, „tym, przez co” byt jest. Najlepiej to widać w traktacie *De ente et essentia*, wcześniejszym względem komentarza *De hebdomadibus* (1252–1256 r.). Akwinata pisze: „A ponieważ, jak powiedziano, *quidditas* inteligencji jest samą inteligencją, dlatego *quidditas* lub jej istota jest tym samym, co ona sama, a jej istnienie przyjęte od Boga jest tym, dzięki czemu subsystuje ona w naturze rzeczy. I dlatego niektórzy o tego typu substancjach mówią, że są złożone z tego, które jest i czym jest, lub z tego czym jest i istnienia, jak mówi Boecjusz”¹⁶². Ten fragment poprzedzony jest właściwie najważniejszym wskazaniem, że powiązanie istnienia i istoty w bytach (co szczególnie jest widoczne w bytach nazywanych inteligencjami) należy pojmować jako powiązanie aktu i możliwości.

Temat substancji oddzielonych nazywanych przez Tomasza stworzeniami duchowymi, stanowi dla niego, prawie zawsze, dobrą okazję do zaprezentowania aktu istnienia jako czegoś wyjątkowego, jako pierwszego aktu bytu. Widać to wyraźnie w kwestiach dyskutowanych *De spiritualibus creaturis* (1267–1268 r.) w miejscu, w którym Tomasz rozważa kwestię obecności w nich formy i materii. W zarzucie 8 wykorzystane zostało odróżnienie *esse* oraz *id quod est* z *De hebdomadibus* i przeformułowane w taki sposób, że można mówić o tym, iż substancje duchowe składają się z formy i materii. Forma bowiem jest tym,

IV, l. 5, n. 8.

¹⁶²DEE c. 4: „Et quia, ut dictum est, intelligentiae quidditas est ipsamet intelligentia, ideo quidditas vel essentia eius est ipsum quod est ipsa, et esse suum receptum a Deo est id, quo subsistit in rerum natura. Et propter hoc a quibusdam dicuntur huiusmodi substantiae componi ex quo est et quod est vel ex quod est et esse, ut Boethius dicit. Et quia in intelligentiis ponitur potentia et actus, non erit difficile invenire multitudinem intelligentiarum; quod esset impossibile, si nulla potentia in eis esset”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie* c. V, n. 56-57, s. 158.

dzięki czemuś coś istnieje, a wszystko co jest złożone z tego „dzięki czemu jest” i tego „czym jest”, jest złożone z istnienia i istoty. W związku z tym wszystkie stworzone substancje duchowe będą w swojej strukturze zawierały to, dzięki czemu istnieją (*quo est*), i to, czym są (*quod est*)¹⁶³. Odpowiedź Akwinaty na ten zarzut można zrozumieć jedynie wraz z komentarzem do dzieła Boecjusza. Tomasz pisze: „Nie jest tym samym złożenie z «tego, co jest» i «tego, dzięki czemu jest» oraz z materii i formy. Chociaż formę można nazwać «tym, dzięki czemu coś jest», jednak materia nie może być właściwie nazwana «tym, co jest», skoro jest w możności. «To, co jest» jest tym, co samodzielnie istnieje, co dla substancji cielesnych jest samym złożeniem z materii i formy. W substancjach niecielesnych forma ta jest prosta – «to, dzięki czemu» jest samym istnieniem (aktem istnienia) uczestniczącym, gdyż o tyle cokolwiek jest, o ile uczestniczy samo w istnieniu. Stąd i Boecjusz w ten sposób używał tych słów w księdze *De hebdomadibus*, twierdząc, że w innych [bytach] poza pierwszym, nie jest tym samym «to, co jest» i «istnienie»”¹⁶⁴. Można jedynie podkreślić, że w odpowiedzi cytowanej kwestii jeszcze bardziej podkreślona została prostota i jedność bytu Boga, który jest samoistnym aktem istnienia (*ipsum esse subsistens*) oraz złożoność pozostałych bytów, które partycypują w istnieniu, które jest w nich przyjmowane przez istotę, które wreszcie jest w nich niedoskonałe, ale pozostaje ich własnym aktem¹⁶⁵. Według Tomasza w anio-

¹⁶³ *QDDSC*, q. 1, arg. 8: „Praeterea, forma est quo aliquid est. Quidquid ergo compositum est ex quo est et quod est, est compositum ex materia et forma. Omnis autem substantia spiritualis creata composita est ex quo est et quod est, ut patet per Boetium in libro *De hebdomadibus*. Ergo omnis substantia spiritualis creata est composita ex materia et forma”.

¹⁶⁴ *QDDSC* q. 1, ad 8: „Ad octavum dicendum quod non idem est componi ex quod est et quo est, et ex materia et forma. Licet enim forma possit dici quo aliquid est, tamen materia non proprie potest dici quod est, cum non sit nisi in potentia. Sed quod est, est id quod subsistit in esse, quod quidem in substantiis corporeis est ipsum compositum ex materia et forma, in substantiis autem incorporeis est ipsa forma simplex; quo est autem, est ipsum esse participatum, quia in tantum unumquodque est, in quantum ipse esse participat. Unde et Boetius sic utitur istis vocabulis in libro *De hebdomadibus*, dicens, quod in aliis praeter primum, non idem est quod est et esse”.

¹⁶⁵ *QDDSC* q. 1, co.

łach nie ma złożenia z formy i materii, a jedynie złożenie z istnienia i istoty, z istnienia i formy.

Osobliwą interpretację *De hebdomadibus* można znaleźć w *Questiones quodlibetales II* (powstały prawdopodobnie w latach 1252–1256). Kwestia 2 i artykuł 1 w tym zbiorze kwestii kwodlibetalnych zawierają pytanie o złożenie z istoty i istnienia w substancji anioła. Odpowiedź jest znacząca, gdyż autorytetem Boecjusza potwierdzona zostaje różnica między substancją stworzenia, które ma istnienie, a samym jego istnieniem. Istnienie nie jest czymś, co by pochodziło z istoty, jest czymś dodanym, czymś przyłączonym do substancji (z tego powodu jest nawet określone jako przypadłość substancji, co poświadcza wyraźną obecność awicennianizmu w myśli XIII-wiecznej). Istnienie jest tym, w czym substancja partycypuje, co ostatecznie oznacza, że posiadanie aktualności jest świadectwem aktualizacji, jakiej dokonuje istnienie względem tego, co jest¹⁶⁶.

Scriptum super libros Sententiarum (pisane w latach 1252–1257) było pierwszym obszernym wykładem zagadnień teologicznych. Dystynkcja Boecjańska została w nim wykorzystana do powiązania *esse* – *quod est* z istotą rzeczy (*quidditas*) a *quod est*, a więc *essentia*, związane jest z *suppositum*. Z pozoru może się to wydawać „postawieniem sprawy na głowie” w myśli Akwinaty. Jednak trzeba podkreślić, że to powiązanie służy odróżnieniu istoty rzeczy i podmiotu, który jest „tym, co jest”. Zatem największe wątpliwości budzi potraktowanie *quidditas* jako tego, dzięki czemu dana rzecz jest (z perspektywy *De ente et essentia* wiemy, że jest to definicyjne określenie istoty). Można to zinterpretować esencjalnie, jednak warto pamiętać, że istnienie, nawet jeśli jest pierwszym aktem bytu, jest ograniczane właśnie przez istotę. Tomasz daje subtelną wskazówkę, że o tyle można mówić o istocie jako tym, dzięki czemu rzecz jest tą rzeczą (człowieczeństwo człowieka), o ile nabywa ona *esse* od Boga, który jest samym istnieniem¹⁶⁷. W innym

¹⁶⁶Zob. *QQDL* II, q. 2, a. 1, co. Por. M. Zembrzusi, *Analiza problematyki filozoficznej zawartej w „Kwodlibecie” Tomasza z Akwinu: „Czy anioł jest substancjalnie złożony z istnienia i istoty”*, s. 249-254. Warto zauważyć, że autorytet Boecjusza był wykorzystywany w kwodlibetach w wielu miejscach, m. in.: *QQDL* VII, q. 3, a. 2, co; *QQDL* IX, q. 4, a. 1, co.

¹⁶⁷*SENT.* II, d. 3, q. 1, a. 1, co. Zob. P. Milcarek, *Od istoty do istnienia*, s. 396-397.

miejscu komentarza można również odnaleźć esencjalne nachylenia Boecjusza, gdy Tomasz mówi o powiązaniu formy z *quod est*¹⁶⁸. Jednak i te fragmenty mogą być odczytane w kontekście tematu *esse*.

Milcarek podkreśla, że szczególnym miejscem ujawniania się autoritetu Boecjusza jest *Summa contra gentiles* (powstała w latach 1259–1265), nawet jeśli czysto nominalnie nie pojawia się jego nazwisko. Tekst ten jest o tyle ciekawy, o ile możemy dzięki niemu uzyskać więcej informacji na temat natury bytu boskiego w porównaniu z bytem stworzeń. Wcześniej przywoływane fragmenty akcentowały bardziej strukturę właśnie bytów złożonych. Kluczowa różnica została postawiona w tytule rozdziału 52 księgi II – „W stworzonych substancjach obdarzonych intelektem różni się istnienie i to, co jest”. Natura bytu boskiego tym się charakteryzuje, że jego istnienie jest samoistne (*esse est subsistens*), a z tego powodu do jego istnienia nie może być nic dodane i złączone. W pozostałych bytach mamy do czynienia z połączeniem, z jednością tego, co dołączane i istnienia. Wart uwagi jest tutaj pewien porządek, według którego to do istnienia jest dołączane cokolwiek, przez co tworzy się jeden podmiot. Istnienie rzeczy jest różnicowane nie przez nie samo, nie jest różnorodne samo w sobie, ale przez coś, co jest dołączane do istnienia. W tym przypadku różnorodność bytów istniejących wynika z istoty tych bytów i wyraża się w nietożsamości istnienia i substancji. Byt absolutny ma w sobie istnienie i tylko ono. Co więcej, takie istnienie jest oddzielone i jako takie tylko jedno. Takie istnienie jest nieskończone (*infinitum*), gdyż obejmuje wszelką doskonałość istnienia. Jest to istnienie nieuprzączynowane, ponieważ każdy byt mający przyczynę nie jest swoim istnieniem. Przyczyna istnienia daje coś własnego, w czym każdy skutek partycypuje. Akwinata w tym właśnie dziele ponownie wiąże Boecjański podział z kategoriami aktu i możności, których zdecydowanie brakuje w komentarzu do *De hebdomadibus*. Samoistne istnienie jest aktem i przyczyną aktu. Istnienie we wszystkich innych bytach jest aktem, ale jest

¹⁶⁸ SENT. I, q. 8, a. 5, qu. 2, co. Ten fragment jest na tyle interesujący, że Akwinata stosuje rozróżnienie Boecjusza do złożenia duszy z formy i materii. Akwinata nie zgadza się na takie formuły i nie uznaje za słuszne aplikowanie odróżnienia *quo est* i *quod est* do duszy. W tych fragmentach mimo wszystko *esse* jest potraktowane jako akt istnienia.

skutkiem działania przyczyny sprawczej. W ten sposób byty stworzone mają istnienie (*habet actum*), a nie są istnieniem¹⁶⁹. Wnioskiem z analiz jest stwierdzenie, że jeśli byty nie mają istnienia z siebie i jest ono czymś dodanym do bytu, to w takim razie mają je dzięki partycypacji: „A zatem samo istnienie przysługuje wszystkim rzeczom poza pierwszą przyczyną przez pewne uczestnictwo. Co zaś przysługuje komuś przez uczestnictwo, nie jest jego substancją”¹⁷⁰. Dalsze rozdziały *Summa contra gentiles* ukazują istnienie jako akt substancji, która względem niego jest w możliwości¹⁷¹. Milcarek podkreśla, że w tym dziele i w tych miejscach oczywista jest obecność dystynkcji zaczerpniętej od Boecjusza i zastosowanie jej do opisanego bytu w kategoriach istnienia i substancji, aktu i możliwości. Zastanawiający jest jednak obecny tutaj konsekwentny brak kategorii istoty oraz *quidditas*¹⁷².

Należy teraz zwrócić uwagę na obecność *De hebdomadibus* w odniesieniu do problematyki dobra. W tym względzie najlepiej posłużą kwestie dyskutowane *De veritate* oraz *Summa theologiae*. W nich bowiem Akwinata szczególną uwagę skupia na relacjach pomiędzy bytem i dobrem, czasem kontynuując rozważania na ten temat z komentarza do Boecjusza, a czasem przekraczając te zagadnienia.

Analizując tę problematykę, warto zwrócić uwagę na pierwszą część *Summa theologiae* (pisana w ostatnich latach życia 1265–1273) i na podjęte w niej zagadnienie dobra. Już w pierwszej kwestii relacji między dobrem i bytem, w samym argumentie pierwszym (należy podkreślić,

¹⁶⁹SCG II, c. 52. „Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positus, constat ex supra ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hic autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat”. Zob. SCG II, c. 52.

¹⁷⁰SCG II, c. 52: „Ipsium igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. 1, s. 396.

¹⁷¹SCG II, c. 53: „Ipsium igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est: nam actus, in quantum huiusmodi, ad potentiam refertur”.

¹⁷²Por. A. Roslan, *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, s. 81–83.

że właśnie w argumentacji przeciwnej do tezy zawartej w pytaniu) pojawia odróżnienie z *De hebdomadibus*, że czymś innym jest to, że rzeczy są dobre, a czymś innym ich istnienie. Znając dość subtelne różnice wprowadzone w komentarzu Tomasza do *De hebdomadibus*, czytelnik *Summa theologiae* może być zaskoczony, że Tomasz z tego dzieła wyprowadza wniosek, że byt i dobro różnią się między sobą i to różnią się realnie (*secundum rem*). W odpowiedzi znaleźć możemy charakterystyczną sentencję Tomasza, że „dobro i byt są w rzeczywistości tym samym, choć różnią się pojęciowo”¹⁷³. Coś może być dobre (jako przedmiot dążenia) tylko o ile istnieje, o ile ma tę wyjątkową doskonałość. Ta różnica pojęciowa oznacza, że w pojęciu bytu nie mieści się pożądanie, a w dobru tak. Sprostowanie pierwszego argumentu odsyłającego do Boecjusza jest dłuższe niż sama odpowiedź w tej kwestii. Tomasz wprowadza bardzo interesujące kategorie, które wydają się analogiczne do wprowadzonych w komentarzu do Boecjusza. Tomasz odróżnia istnienie w akcie (*esse in actu*), które odpowiada bytowi (*ens*), dzięki któremu można nazywać rzecz substancją (*esse substantiale rei*), od istnienia wedle czegoś (*esse secundum quid*), które jest aktem, ale dodanym (*actus superadditus*). Jest to odróżnienie aktu, który odnosi się do możliwości, dzięki któremu ma się do czynienia z bytem przeciwstawionym bytowi w możliwości, i istnieniem, które nie usuwa bytu w możliwości, istnieniem, które opiera się na substancji i może być przypadłościowe (na przykład bycie białym)¹⁷⁴. Z drugiej strony wprowadza analogiczne przeciwstawienie dobra wprost (*bonum simpliciter*), które jest doskonałością uzyskiwaną „na koniec”, pełnią, do której się zmierza, dobru wedle czegoś, które z kolei nie ma ostatecznej doskonałości, ma doskonałość pod jakimś względem. Te opozycje pozwalają na wyjaśnienie słów Boecjusza z *De hebdomadibus*: „nie są podobne do Pierwszego Dobra przez to, że są dobre w tym, że są”¹⁷⁵. Istnienie dobra (*esse bonum*) i istnienie bytu (*esse simpliciter*) różnią się w sposób istotny. Akt istnienia, który jest pierwszym aktem substancji, który zapewnia istnienie wprost, umożliwiłby jedynie dobro wedle

¹⁷³ST I, q. 5, a. 1, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 69.

¹⁷⁴ST I, q. 5, a. 1, ad 1.

¹⁷⁵ST I, q. 5, a. 1, ad 1. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, s. 70

czegoś, jest dobrem w pewien sposób. I według ostatecznego aktu coś jest dobrem wprost, ale jest w ten sposób jedynie bytem w pewien sposób, według czegoś. Ta ostatnia uwaga i w ogóle dobro w tym kontekście jest rozumiane w perspektywie kresu, celu, albo też uwzględnia wizję eschatologiczną. Dobro, które jest bytem, jest dobrem niedoskonałym, nie tylko dlatego, że pochodzi od pierwszego dobra, ale także dlatego, że dąży do niego i go nie ma. Z drugiej strony osiągnięcie celu spowoduje aktualizację pełni dobra, ale będzie to stan innego istnienia, „istnienia wedle czegoś”¹⁷⁶. W świetle tej odpowiedzi byt i dobro są tym samym, ale różnią się według pewnej zależności – dobro jest dobrem zależnym od aktu istnienia i nie jest dobrem wprost. Akwinata wyjaśnia te sformułowania Boecjusza nieco dalej, podkreślając, że każda rzecz jest dobra, o ile jest podporządkowana Bogu (odniesiona do przyczyny celowej) ze względu na Jego dobro¹⁷⁷.

W napisanych wcześniej niż *Summa theologiae* kwestiach *De veritate* (1256–1259), szczególnie w kwestii dotyczącej dobra i pożądania dobra, autorytet Boecjusza jest wszechobecny (pojawia się zarówno w zarzutach, w *sed contra*, jak i w odpowiedziach). W jednej z kwestii znaleźć można dyskusję z platońskim rozumieniem dobra (w średnio-wieczu to stanowisko zostało podtrzymane przez Gilberta de la Porrée w komentarzu do *De hebdomadibus*). Dobro w tym ujęciu może być orzekane wprost („człowiek jest dobry”) przez przypadłość lub wedle czegoś („Sokrates jest dobrym człowiekiem”). Wprost można coś nazwać dobrym ze względu na pierwsze dobro – jest ono czymś powszechnym i absolutnym. Dobro w jakimś aspekcie odpowiada różnym własnościom, które mają odpowiedniki w różnych ideach należących do świata, o którym mówił Platon. Tomasz w swoim komentarzu nie krytykuje stanowiska Platona, co robi zdecydowanie w *De veritate*, ale jed-

¹⁷⁶ST I, q. 5, a. 1, ad 1: „Sic ergo quod dicit Boetius, quod *in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt*, referendum est ad esse bonum et ad esse simpliciter, quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter. Et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens”.

¹⁷⁷ST I, q. 6, a. 4, arg. 2: „Praeterea, sicut dicit Boetius, in libro *De hebdomadibus*, omnia dicuntur bona in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinae. Ergo omnia sunt bona bonitate divina”.

nocześnie nie prezentuje „czystego” Platońskiego stanowiska. Tomasz w obydwu miejscach wskazuje, że pierwsze dobro przyczynuje inne dobra, odciskając swoje podobieństwo w rzeczach¹⁷⁸. Rzeczy są dobre ze względu na podobieństwo do najwyższego dobra.

W jednej z kwestii *De veritate* Akwinata podejmuje takie samo pytanie (a przynajmniej w ten sposób można je przeformułować), z którym się mierzył Boecjusz: „Czy dobro stworzone jest dobrem dzięki swej istocie?”¹⁷⁹. W jednym z *sed contra* streszcza wypowiedź z *De hebdomadibus*, akcentując, że wedle Boecjusza „wszystko to, co jest dobre w swej istocie, jest substancjalnie dobre. Lecz (...) rzeczy stworzone nie są dobrami substancjalnymi, zatem nie są dobre w swej istocie”¹⁸⁰. W całym korpusie odpowiedzi Tomasz skupia uwagę na zagadnieniu partycypacji, które rozpatruje z uwzględnieniem różnych koncepcji: Augustyna, traktatu *Liber de causis* oraz Boecjusza. Analiza odpowiedzi dużo lepiej pokazuje, że to, co pojawiło się w *Summa theologiae* w miejscu odróżnienia istnienia dobra i istnienia wprost zostało wypracowane właśnie w kwestiach *De veritate*. Tomasz pisze: „w zakresie substancjalnej własności dobra nazywamy coś dobrym pod pewnym względem, a w zakresie przypadłościowej własności dobra nazywamy coś dobrym bezwzględnie”¹⁸¹. Każda rzecz ze względu na istnienie jest nazywana bytem w sposób bezwzględny. Każda rzecz z powodu istnienia jest nazywana dobrem ze względu na coś innego, a mianowicie ze względu na realizację zewnętrznych celów. Ich osiągnięcie dokonuje się poprzez władze, możliwości danego bytu, które w przypadku człowieka, gdy są usprawnione, przyjmują postać cnót. Oczywiście rzeczy otrzymują istnienie i dobro od tej samej przyczyny, ale otrzymują różne skutki: ist-

¹⁷⁸ *QDV*, q. 21, a. 4, co.: „(...) unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis; et sic unumquodque dicitur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam, sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis creatae”.

¹⁷⁹ *QDV*, q. 21, a. 5.

¹⁸⁰ *QDV*, q. 21, a. 5, sc 1. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 179.

¹⁸¹ *QDV*, q. 21, a. 5, co. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, s. 180.

nienie wprost oraz dobro pod jakimś względem¹⁸². Podobnie można powiedzieć o partycypacji, że rzecz partycypuje w istnieniu oraz partycypuje w dobru, ale jednocześnie istnienie dobra w bycie nie jest inne niż samo istnienie. Byt stworzony istnieje, i z tego względu jest dobry.

3. Zawartość problemowa komentarza Akwinaty do *De hebdomadibus* Boecjusza

Aby czytelnik tego wprowadzenia nie miał przekonania o kakofonii różnych interpretacji komentarza Tomasza do *De hebdomadibus*, należy teraz przejść do zaprezentowania treści, a także problemowej analizy tekstu. Zaproponowana i opracowana przez Mieczysława Gogacza metoda historyczno-filozoficzna na podstawie analizy *De ente et essentia* jest jak najbardziej właściwym sposobem dotarcia do istotnych zagadnień i tematów zawartych w komentarzu¹⁸³. Taki sposób anali-

¹⁸²Por. *QDV*, q. 21, a. 5, ad 2.

¹⁸³M. Gogacz, *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, s. 9-107. Wypowiada on następujące słowa: „Typową więc dla Tomasza metodą analizy i rozwiązywania problemu metafizycznego jest właśnie ukazywanie koniecznych w danym bycie czynników bytowych, stanowiących ten właśnie byt (...) Staranna analiza treści traktatu *De ente et essentia* ukazuje więc tę treść jako wielonurtową lub wielowarstwową zawartość problemową traktatu. Składa się na tę zawartość kilka samodzielnie funkcjonujących w tekście odmian metafizyki, głównie arystotelizm, awicennianizm, neoplatonizm, egzystencjalne ujęcia Tomasza, problemy sformułowane kompilacyjnie”. Tamże, s. 13. Warto nadmienić, że w ramach analizy traktatu *De ente et essentia* Gogacz wskazuje na obecność myśli Boecjusza w nim, ale trzeba pamiętać, że Akwinata jeszcze nie napisał komentarza do *De hebdomadibus*. O tyle uwagi Gogacza są cenne, o ile pokazują, iż Tomasz znał ten traktat i wykorzystał go do omówienia zagadnienia struktury bytów w różnych rodzajach bytów – hylemorfistycznych, substancjach będących formami, a także w samym Bogu. Odróżnienie przez Boecjusza *esse* oraz *id quod est* jest potraktowane jako odróżnienie istnienia i istoty, wbrew temu, że dla Boecjusza było to odróżnienie bytu i istoty. Tomasz zdaniem Gogacza w *De ente et essentia* zamienił tę terminologię i *id quod est* oznaczał byt, a *esse* istnienie, określając je tutaj jako *id quo est*. Bo to dzięki istnieniu byt jest tym, czym jest. Zob. tamże, s. 60.

zowania jest jednak o wiele bardziej pracochłonny, a wyniki nie mogłyby zmieścić się na kilkudziesięciu stronach wprowadzenia do tłumaczenia. Komentowanie treści dokonane zostanie wedle porządku lekcji, wyróżnionych przez wydawców tekstu łacińskiego. Trzeba oczywiście pamiętać, że zazwyczaj w tekście Boecjusza wyróżnia się samo wprowadzenie, wyszczególnione potem aksjomaty, a na końcu samo rozwiązanie tytułowego pytania. U Akwinaty porządek lekcji odnosi się do tych merytorycznych części i o ile *Wstęp* wprowadza do lektury i nie wyjaśnia tekstu Boecjusza, o tyle *Lekcja 1* wyjaśnia wprowadzenie Boecjusza (ma to związek z tym, że wyróżniane przez wydawców Boecjusza twierdzenie I o powszechnych pojęciach umysłowych nie było przez Tomasza traktowane jako aksjomat), *Lekcja 2* odnosi się właśnie do aksjomatów (i jest zdecydowanie najobszerniejszą częścią Tomaszowego komentarza), w *Lekcji 3* mierzy się z wątpliwościami co do istnienia dobroci (przez partycypację czy substancjalnie), w *Lekcji 4* pojawia się rozwiązanie pytania, a w *Lekcji 5* usunięte zostają wątpliwości co do samej odpowiedzi. Choć badacze nie zwracają na to uwagi, to wydaje się, że z takiego ułożenia treści przebija forma kwestii dyskutowanej zbudowanej w obrębie komentowanego tekstu. W komentarzu można odnaleźć pytania, wątpliwości, argumenty za jedną jak również drugą stroną odpowiedzi, jest właściwa odpowiedź i wreszcie odnaleźć można wyjaśnienie wypowiedzianych na początku wątpliwości.

3.1. Wstęp. Zachęta do studiowania mądrości i do kontemplacji

Wstępy, które pisze Akwinata w swoich komentarzach do różnych dzieł, są zawsze mistrzowskie. Odznaczają się szeroką perspektywą i wskazaniem na kluczowy problem, jaki dostrzega oko autora w komentowanym dziele. Nie inaczej jest w przypadku komentarza do *De hebdomadibus*, choć nie zostaje zdradzona w żaden sposób intencja piszącego komentarz. Akwinata zwraca uwagę na mądrość i kontemplację jako na dwa ekskluzywne działania człowieka, które polegają na

rozważaniu prawdy (n. 4). Jednocześnie wstęp do komentarza do *De hebdomadibus* należy uznać za jeden z nielicznych (prawie nieobecny) wątków protreptycznych, jako zachętę do studiowania mądrości, prowadzenia życia wewnętrznego. Drugi analogiczny wątek można odnaleźć w pierwszych rozdziałach *Summy contra gentiles*¹⁸⁴.

W komentarzu do *De hebdomadibus* zachęta jest jednak wyjątkowa, gdyż powiązane zostają ze sobą mądrość, kontemplacja i zabawa. Akwinata wskazuje zasadniczo na wyższość życia poświęconego mądrości ze względu na samowystarczalność. I z pozoru może się wydawać, że jest to życie odizolowane od społecznego zaangażowania, to jednak odosobnienie oznacza wewnętrzne skupienie, gorliwość zastosowaną w rozważaniach umysłowych. W takiej sytuacji „studiowanie mądrości” (później określone mianem „kontemplacji mądrości” – n. 4) to nic innego jak prowadzenie badań umysłowych, w których następowało by radykalne nastawienie umysłu na badany przedmiot. Tym samym „studiowanie mądrości” to nic innego jak kontemplacja ukierunkowana na pojęcia umysłowe. To sformułowanie może budzić wątpliwości, jednak należy to rozumieć w tym kontekście, że pojęcia poznawcze stanowią to, przez co intelekt widzi rzeczywistość jednostkową, fizyczną. Kontemplacja jest prostym aktem intelektu, aktem rozumienia, które nastawione jest na rzeczywistość, a także na Stwórcę tej rzeczywistości. Wydaje się, że Tomasz po prostu akcentuje rozumienie kontemplacji od strony aktu i podmiotu – jest ona „rozważaniem prawdy”¹⁸⁵, a także „rozmyślaniem”¹⁸⁶.

¹⁸⁴Por. *SCGI*, c. 1. Akwinata pisze: „(...) mędrkami nazywa się tych, którzy porządkują rzeczy i dobrze nimi zarządzają; stąd wśród zadań, które ludzie przypisują mędrcom, umieszcza Filozof także wprowadzanie ładu. Jest zaś rzeczą konieczną, by reguła rządzenia i porządku płynęła z celu, do którego jest przyporządkowane to, czym rządzi. Wtedy bowiem każdą rzeczą rozporządza się najlepiej, gdy się ją odpowiednio skieruje do jej celu – gdyż celem każdej rzeczy jest jej dobro”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzycami*, t. 1, s. 17.

¹⁸⁵*ST I-II*, q. 35, a. 5, ad 3: „Ad tertium dicendum quod contemplatio, secundum se, nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus”.

¹⁸⁶*ST II-II*, q. 82, a. 3, co.: „Causa autem intrinseca ex parte nostra, oportet quod sit meditatio seu contemplatio”. Zob. J. Idźkowski, *Próba wyjaśnienia, czym jest*

Słowa zachęty wybrzmiewają wraz z ukazaniem korzyści, jakie pochodzą ze studiowania mądrości. Mądrość porównana zostaje do zabawy, z czego wynikają interesujące wnioski. Z mądrości, tak jak z zabawy, wynika przyjemność (*delectatio*) i mądrość, tak jak zabawę, realizuje się dla niej samej. Ta analogia ma jednak ograniczony sens. Przyjemność czerpana z kontemplacji mądrości jest największa i nieporównywalna do przyjemności płynącej z zabawy (o tej zabawie będzie także mowa w *Lekcji 1*). Z kolei autoteliczność kontemplacji mądrości oznacza pełną jej samowystarczalność. Przyjemność związana z działaniem kontemplacyjnym płynie z samej mądrości i człowiekowi wystarcza do tego stopnia, że nie potrzebuje niczego ponad nią.

Wstęp do komentarza opatrzony jest mottem z Księgi Syracydesa (Mądrości Syracha), oraz zawiera wiele innych starotestamentowych wypowiedzi na temat mądrości. Z jednej strony są punktem wyjścia rozważań na temat strategii porzucenia obowiązków zewnętrznych i skupienia się na teoretyczno-spekulatywnej pracy intelektualnej. Z drugiej zaś strony cytaty potwierdzają uwagi na temat powiązania mądrości z zabawą.

Można jednak zapytać, jaki jest związek tych sugestii z treścią tekstu Boecjusza oraz komentarzem, jaki formułuje do niego Tomasz. Po pierwsze, sam traktat jest naznaczony analizą *conceptiones communes*, a więc pojęć (ujęć) umysłowych, z których należy wyciągać wnioski prowadząc analizy filozoficzne. Po drugie, cały traktat jest pewnym ciągłym rozważaniem jakiegoś jednego tematu i ujęciem go z możliwie największej liczby punktów widzenia (analizowanie założeń, rozważanie argumentów za i przeciw, wprowadzanie pewnych hipotez oraz wyciąganie z nich wniosków, stałe odwoływanie się do jednego, kluczowego pytania). Po trzecie, Akwinata na początku lekcji trzeciej wypowiada zdanie, że Boecjusz podpisałby się pod tego rodzaju zachętą, jako zwolennik *studium sapientiae*.

kontemplacja według św. Tomasza z Akwinu, s. 65-71; Por. M. Zembrzuski, *Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu*, s. 155-179.

3.2. Lekcja I. Czym są powszechne pojęcia umysłowe?

Tomasz z Akwinu *Lekcję I* swojego komentarza poświęca wyjaśnieniu wstępu, który jest wyróżniony przez autora *De hebdomadibus* oraz wyjaśnieniu metody, którą on przyjmuje, aby rozwiązać pytanie zawarte w pierwszych zdaniach. Zostało już powiedziane, że Akwinata wyjaśnia tytułowe „hebdomady” jako „swoje pojęcia”, wskazując, że to tajemnicze słowo można oddać za pomocą łacińskiego *de editionibus*, gdyż odpowiadałoby bezokolicznikowi *edere*, oznaczającego właśnie „wydawać”. Należy zaznaczyć, że wielokrotnie Akwinata podkreśla, iż Boecjuszowi chodziło właśnie o pojęcia (ujęcia) poznawcze, które znajdują się w intelekcie, które następnie rodzą słowo wewnętrzne, wyrażane dalej za pomocą znaków mowy zewnętrznej¹⁸⁷. Tomiści podjęli tę problematykę i opracowali zagadnienie *conceptiones communes*, pokazując rolę, jaką odgrywają zarówno w metafizyce, jak również w realistycznej teorii poznania Akwinaty (szczególnie w kontekście *conceptiones universales*)¹⁸⁸.

Treść *Lekcji I* związana jest zasadniczo z ukazaniem genezy tego traktatu, intencji Boecjusza, a także porządku wykładu znajdującego się w nim. Warto odnośnie do tego odnotować, że Boecjusz stanął wobec faktycznego przeciwieństwa (*contrarietas*), którego rozwiązanie wcale nie jest łatwe. Dopuszczalna jest możliwość, aby dobroć jakiegoś X była substancjalna, jeśli przez substancjalność będziemy rozumieli to, że on jest, istnieje samodzielnie. Dobro X wynika z jego istnienia. Ale dopuszczalne jest również, że wśród istniejących X, istnieje taki, którego dobroć jest substancjalna i jest Bogiem. W związ-

¹⁸⁷Por. *QDL* V, q. 5, a. 2, co.; *SCG* IV, c. 11: „Do pojęcia słowa wewnętrznego, którym jest ujęcie umysłowe, należy zaś to, że pochodzi od poznającego zgodnie z jego poznawaniem umysłowym, skoro jest niejako kresem działania intelektu. Poznając bowiem, intelekt poczyna i tworzy ujęcie czy też pojęcie umysłowe, które jest słowem wewnętrznym (...) Nasz intelekt bowiem niektóre rzeczy poznaje z natury, na przykład pierwsze zasady poznawania, których pojęcia umysłowe, zwane słowami wewnętrznymi, są w nim z natury i od niego pochodzą”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. III, s. 66, 69.

¹⁸⁸Zob. T. Pawlikowski, *Zagadnienie „conceptiones universales” w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, s. 153-161; S. Świeżawski, *Nota o „conceptiones universales” u św. Tomasza z Akwinu*, s. 83-98.

ku z tym przeciwieństwem pojawiają się dwa rozwiązania: każdy X jest Bogiem lub tylko X, który jest Bogiem jest dobry substancjalnie, a dobroć innych bytów nie ma charakteru substancjalnego.

Akwinata dość dużo miejsca poświęca kwestii, z jaką mierzył się adresat traktatu Boecjusza, diakon Jan, gdyż kwestia ta pozostawała dla niego niejasna, a sam Boecjusz sugeruje, że chce nadal w sposób niejasny mówić. W samym traktacie znajduje się wskazówka, że dla diakona Jana niejasne były *hebdomady* Boecjusza, które zapewne czytał, o ile zostały mu przekazane. Tomasz dodaje, że na pewno musiał mierzyć się z tym tematem. Ale sam Boecjusz nadal podtrzymuje tajemniczy sposób wykładu tego zagadnienia. Sam Akwinata mówi wprost, że Boecjusz chce mówić w sposób niejasny (*obscure*), iż jest przyzwyczajony do takiego sposobu mówienia, a Jan akceptuje taką formę wypowiedzi. Tomasz dodaje, że Jan zmagał się z tym tematem, mając przenikliwe rozumienie, a także gorące pragnienie rozstrzygnięcia i wyjaśnienia go. Akwinata traktuje takie usytuowanie tego problemu z zupełnym spokojem. Tomasz za Arystotelesem przyjmuje metodę postępowania w metafizyce. Polega ona na konsekwentnym dochodzeniu do tego, co znane samo w sobie, co jest najmniej jasne i niezrozumiałe dla nas, na podstawie tego, co nam znane i najbardziej dostępne¹⁸⁹. Zatem cała niejasność traktatu i problemy związane ze zrozumieniem jego tekstu wynikają z tego, że rozpoczyna on od zasad, które mają być znane same przez się (a one mają być znane wyłącznie mędrcom-filozofom). Akwinata w pewnym momencie (n. 12) wskazuje właśnie, że Boecjusz, zdając sobie sprawę z niejasności tematu, mimo wszystko postępuje w ten właśnie sposób. Co więcej, Akwinata wie, że postępowanie, polegające na wychodzeniu od zasad (znanych przez się) i przechodzeniu od nich do mniej znanych, jest właściwe matematyce¹⁹⁰.

¹⁸⁹Zob. Arystoteles, *Metafizyka*, II, 1 (993b 9-11), s. 51; Por. Arystoteles, *Fizyka* I, 1 (184 a), s. 23-24.

¹⁹⁰Temat badań matematycznych w Tomaszowym komentarzu jest jednym z ciekawych tropów. Bardzo wiele miejsca poświęca temu tematowi w komentarzu do *De Trinitate*. W analizowanym komentarzu pojawiają się jedynie uwagi na temat matematyki, która zajmuje się przedmiotami abstrakcyjnymi, ale również pojawia się temat bytów matematycznych, które służą za przykład prowadzonych analiz.

Ostatecznie Akwinata wskazuje, że Boecjusz chce opublikować dziełko, które miałyby hermetyczny (sekretny) charakter i nie byłyby dostępne dla szerszego grona ludzi. Jest ono przeznaczone dla inteligentnych i pilnych (odniesienie do wstępu i pilności w studiowaniu mądrości). Skrótowność i tajemniczość wypowiedzi, jakie formułuje Boecjusz, oznaczają dla Tomasza dążność do strzeżenia przekazu nauczania.

Wyróżnione i ponumerowane twierdzenia Akwinata traktuje jako wyrażenia zasad znanych same przez się (*principia per se nota*). Te zasady dla Tomasza mają podwójne znaczenie – są „terminami i regułami”. W pierwszym znaczeniu są początkiem dowodzenia, a w drugim „regulują” inne wnioski (n. 13). Akwinata widzi tożsamość znaczeń: zasady znane przez siebie (*principia per se nota*), zasady-reguły dowodzenia (*regulae demonstrationum*), także zdania, w których orzeczenie należy do podmiotu (n.18 – *propositio ex hoc quod predicatum est de ratione subiecti*) oraz powszechne pojęcia umysłowe (*communes animi conceptiones*). Ich natura jest taka, że ich prawdziwość jest uznawana od razu (są oczywiste), nie potrzebują żadnych innych, aby je pojąć (zrozumiały przez siebie), że nie można iść w nieskończoność w ich dowodzeniu (niedowodliwe), to, co orzekają o podmiocie, mieści się w nim i wynika z poznania tego, czym on jest (analityczne).

Boecjusz, mówiąc o zasadach znanych przez siebie (i również powszechnych pojęciach poznawczych), wskazuje, że można wśród nich wyodrębnić grupę twierdzeń, które będą dostępne tylko dla ludzi uczonych (n. 12). Podkreślając ekskluzywizm takich twierdzeń, pokazuje, że intelekt mądrych (*intellectus sapientum*) uznaje za prawdziwe i oczywiste takie twierdzenia, których intelekt ludzi pospolitych (*intellectus homini vulgari*) nie jest w stanie potwierdzić. Zatem są twierdzenia oczywiste, które są takie dla wszystkich i są takie, które są oczywiste dla zajmujących się jakąś dziedziną wiedzy (albo wszystkimi). Jednak trzeba dodać, że wszystkie one mają charakter niepodważalnych zasad dowodzenia. Aż narzucają się tutaj wyrażone w *Summa contra gentiles* zdania Akwinaty, w których odnaleźć można echa takiego samego podziału intelektów (kontekst jest nieco inny i dotyczy tego, czy można racjonalnie dowodzić prawd o Bogu): „Z dwóch ludzi, z któ-

rych jeden ujmuje jakąś rzecz subtelniej od drugiego, ten, którego intelekt jest doskonalszy, poznaje wiele rzeczy, których drugi zupełnie nie potrafi pojąć. Dotyczy to prostaka, który żadnym sposobem nie może zrozumieć subtelnych rozważań filozofii. Intelekt anioła zaś bardziej przewyższa intelekt ludzki (...) Jak wprost szalonym głupcem byłby więc ten, kto by utrzymywał, że twierdzenia filozofów są fałszywe dlatego, że on ich nie może pojąć, tak jeszcze większym głupcem jest człowiek, który podejrzewa, że rzeczy objawione przez Boga za pośrednictwem aniołów są fałszywe dlatego, że nie można ich zbadać rozumem¹⁹¹. Tomasz do zdań służących za przykłady dodaje własne: „każda całość jest większa niż część”. Ono zresztą służy niemalże stale za przykład zdania oczywistego, zdania, w którym znajomość terminów przesądza o rozumieniu całości wypowiedzi. Sam Tomasz wacha się nieco w terminologii, którą się posługuje, gdyż w *De hebdomadibus* mówi o tych zdaniach, że są *per se nota*, ale również, że są *maximae notae*, czyli są „znane przez się”, jak również „znane w największym stopniu”.

3.3. Lekcja 2. Jak rozumieć reguły Boecjusza?

Lekcja 2 Tomaszowego komentarza rozpoczyna się od uporządkowania całej problematyki jaką podejmuje Boecjusz. Tomasz uważa, że Boecjańskie zasady, które wcześniej zostały zapowiedziane, to są zasady, w których znajdują się powszechne pojęcia umysłowe, które są dostępne dla każdego ludzkiego intelektu i należą do nich: byt (*ens*), jedność (*unum*) i dobro (*bonum*). Akwinata w wielu swoich dziełach podkreśla, że tym, co jako pierwsze się niejako narzuca intelektowi (nie tylko ludzkiemu) i co jest niejako poznawane jako takie, jest byt w całej swojej powszechności¹⁹². Słowa wypowiedziane w komentarzu współbrzmiały z Awiceniańskim zdaniem pochodzącym z jego *Metafizyki*, przytaczanym w *Kwestiach dyskutowanych o prawdzie*: „Tym zaś,

¹⁹¹SCG I, c. 3. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, s. 22-23.

¹⁹²Zob. *STI*, q. 78, a. 1, co.; *STI*, q. 79, a. 7, co. Por. M. Kur, *Ens ut primum cognitum*, s. 43-62.

co intelekt pojmuje najpierw jako najbardziej znane i do czego prowadzą się wszystkie pojęcia, jest «byt» (...), z czego wynika, że wszystkie inne pojęcia intelektu otrzymujemy w wyniku dodania czegoś do bytu¹⁹³. To zdanie można zinterpretować w taki sposób, że byt nie tylko jest tym, co pierwsze jest poznawane, ale jest tym, co jest najbardziej znane (*quasi notissimum*), jest tym, do czego prowadzą się jakiegokolwiek analizy rzeczywistości (choć również i analizy pojęć). Ale trzeba podkreślić zasadniczą różnicę – w *De hebdomadibus* Akwinata w pewien sposób na równi stawia byt, jedność i dobro. Choć oczywiście biorąc pod uwagę cały traktat, a szczególnie rozwiązanie głównego tematu należałoby potwierdzić, że to rozstrzygnięcia dotyczące bytu pozwalają na uchwycenie tego, w jaki sposób dobro jest w bytach innych niż dobro pierwsze i w nim samym.

Godne podkreślenia są pewne dwie uwagi, które Tomasz wprowadza do komentowanego tekstu Boecjusza. Rozpoczynając rozważania o różnicy między *esse* i *id quod est* (n. 22), a także później, przechodząc do zagadnienia jedności i dobra (n. 31), wskazuje, że rozważania na temat bytu obracają się wokół samych pojęć i ujęć (*ipsas rationes et conceptiones*), a dopiero później przechodzi do rozważań na temat rzeczywistości. Wydaje się, że Akwinata chce odróżnić porządek „logiczny” analizy pojęć i różnicę myślną, jaka zachodzi między „istnieniem” a „tym, co jest”, od różnicy, która mogłaby zachodzić w rzeczywistości, gdy rozważaniom poddany jest byt realny.

3.3.1. Istnienie i byt

Akwinata komentowanie reguł rozpoczyna od wskazania, że Boecjusz trzyma się dwóch kluczowych odróżnień – *esse* i *id quod est* oraz *esse simpliciter* i *esse aliquid*. Akwinata jednocześnie odczytuje w tekście Boecjusza rozumienie istnienia (*esse*) i jego związek z bytem (*id quod est*). O takim sposobie odczytania Boecjusza sygnalizuje sam Akwinata, pi-

¹⁹³*DV*, q. 1, a. 1, co. Por. *SENT* I, d. 8, q. 1, a. 3, co.: „Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus, est ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu (...) unde omnia alia includuntur quodammodo in ente”.

sząc: „To jednak, co istnieje, czyli byt, choćby nawet był najpowszechniejszy, to jest jednak orzekany w sposób konkretny i dlatego uczestniczy w samym istnieniu na sposób, w jaki konkret partycypuje w abstrakcie (n. 24)¹⁹⁴. Jednak odniesienie istnienia do bytu nie jest oczywiste w tekście Boecjusza, tym bardziej że *esse*, a więc właśnie istnienie, jest czymś abstrakcyjnym, czy „wspólnym i nieokreślonym (n. 21)”, jak powie Tomasz.

Akwinata proponuje więc potrójny sposób odczytania różnicy między „istnieniem” i „tym, co jest”. Pierwsza różnica (1) uwzględnia abstrakcyjne rozumienie *esse* (n. 23). Różnica druga (2) uwzględnia zagadnienie partycypacji (n. 24). Trzecia różnica (3) uwzględnia coś „dodanego z zewnątrz” (n. 25), o czym wspomina Boecjusz w twierdzeniu IV.

(1) Różnica między abstrakcyjnym *esse* a tym, co istnieje jako rzecz konkretna (nawet w kontekście analizy pojęciowej), jest zrozumiała przez podany przykład. Różnica między bezpodmiotowym „biegiem” i podmiotem, a więc „kimś, kto biegnie”, jest zrozumiała sama przez się (podobnie jak między „białą” i „czymś białym”). Człowiek biegnący jest „podmiotem biegu”, a „to, co jest”, a więc „byt”, jest „podmiotem istnienia (*subiectum essendi*)”. W tym kontekście Akwinata daje interesującą wskazówkę, jakoby bycie podmiotem istnienia oznaczało „partycypację w akcie istnienia”, jednak nie należy tego odczytywać jako „odsłonięcia wszystkich kart w rozgrywce”. Bieg dla podmiotu jest aktem, tak samo jak aktem dla tego, co jest, jest istnienie. Sam Tomasz dodaje zresztą uwagę, że słowa Boecjusza można odczytać w perspektywie metafizyki Arystotelesowskiej, a mianowicie tego rodzaju istnienie powiązać z formą. Wówczas podmiot, który istnieje w akcie, będzie substancją dzięki formie, która go stanowi. Oczywiście w tym momencie nie należy rozstrzygać niczego – ani tego, że Akwinata od-

¹⁹⁴ *InDH* 1, n. 24. „Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum”. Podobnej identyfikacji Akwinata dokonuje w akapicie 23: „(...) ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, in quantum participat actum essendi”.

czytuje *esse* jako coś pochodzącego od formy, ani tego, że Akwinata wycofał się z własnego rozumienia *esse*.

(2) Różnicę między *esse a id quod est* najlepiej widać w kontekście partycypacji, której Akwinata poświęca wiele uwagi¹⁹⁵. Jest to zrozumiałe w odniesieniu do dobra, gdyż teoria partycypacji wyjaśnia, w jakim sensie rzeczy są dobre, nie będąc dobrami substancjalnymi. Jednak tym samym sposobem można wyjaśnić, jak rzeczy istnieją, o ile istnienie w rzeczach pojętych abstrakcyjnie nie mieści się w ich istocie i w tym, co o nich stanowi. Partycypację można rozumieć w trzech znaczeniach:

a) partycypacja tego, co szczegółowe w powszechnym (człowiek w gatunku zwierzęcia);

b) partycypacja podmiotu lub substancji w przypadłościach i materii w formie (człowiek jest ograniczony przez przypadłości – uczestniczy w nich);

c) partycypacja skutku w przyczynie (powietrze jest oświetlone dzięki partycypacji w świetle słońca).

¹⁹⁵Tematyka partycypacji w myśli Akwinaty ma obszerną literaturę. Wśród znawców tej tematyki również można znaleźć tych, którzy opowiadają się za realistyczną jej interpretacją, a także tych, którzy podkreślają silne wątki platońskie i neoplatońskie w dziełach Akwinaty, co najczęściej służy do tego, aby podkreślać konieczność rewidacji arystotelesowskiego podłoża jego filozofii. W tym miejscu należy jedynie postawić pytanie, czy w całym tekście Boecjusza mamy do czynienia z jakimkolwiek sformułowaniem, które mówiłoby o partycypacji istnienia przygodnego w istnieniu samoistnym. Wydaje się, że nie, gdyż partycypacja ma raczej na celu pokazanie, porównania istnienia w bycie prostym do jego istoty i istnienia w bytach złożonych do ich istoty. Komentarz do *De hebdomadibus* służy Tomaszowi do zbudowania szerszego rozumienia partycypacji. Najlepszym tekstem Tomasza mówiącym o „reinterpretacji partycypacji”, jest ten pochodzący z *Summa contra gentiles* (SCG II, c. 53): „Każda rzecz uczestnicząca w czymś porównuje się do tego, w czym uczestniczy, jak możliwość do rzeczywistości (*potentia ad actum*) – przez to bowiem, że uczestniczy, uczestniczący staje się taki rzeczywiście. Wykazaliśmy zaś powyżej, że tylko Bóg jest bytem w sposób istotny, a wszystkie inne byty uczestniczą w istnieniu. Przystępuje więc wszelką substancję stworzoną do jej istnienia, jak możliwość do rzeczywistości”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, t. I, s. 397. Zob. P. Cysiura, *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, s. 162-171; Z. J. Zdybicka, *Partycypacja bytu*, s. 63-64; 184-188; A. Górniak, *Partycypacja istnienia według Tomasza z Akwinu*, s. 13-27.

Akwinata rozważa dwojaką możliwość w związku z rozważaną różnicą: czy *esse* w czymś partycypuje, a jeśli tak, to w jaki sposób; czy *id quod est* w czymś partycypuje, a jeśli tak, to w jaki sposób. Istnienie nie partycypuje w niczym według pierwszych dwóch znaczeń (o trzecim znaczeniu będzie mowa później), gdyż samo istnienie (*ipsum esse*) jest czymś abstrakcyjnym i najpowszechniejszym. Natomiast to, co jest, czyli byt, może partycypować zarówno w istnieniu, jak również w czymś innym (o czym będzie mowa dalej). Jednak ważne jest, że partycypacja zachodzi czy też przysługuje (*conveniat*) temu, co już istnieje¹⁹⁶. W tym kontekście partycypacja „tego, co jest” warunkowana jest przez przyjęcie (*suscipere*) formy istnienia. Można nawet pokusić się o rozumienie słów Akwinaty (n. 23 i 24), że partycypacja to nic innego jak przyjmowanie istnienia (w znaczeniu odczytanym w tekście Boecjusza).

(3) Różnica trzecia między *esse* i *id quod est* wiąże się z kwestią możliwości dodawania do nich czegoś zewnętrznego (twierdzenie IV Boecjusza). Mówiąc formalnie, w odniesieniu do abstraktów, mamy do czynienia z niemożliwością dodawania czegoś do istoty jakiejś rzeczy, czegoś, co byłoby obce. W odniesieniu zaś do konkretnych rzeczy można mówić o dodawaniu czegoś do istoty rzeczy (być może także tego, co jest z nią niezgodne lub sprzeczne). Tym samym biel czy człowieczeństwo podane przez Tomasza za przykład są tylko orzekane o rzeczach jednostkowych wyłącznie na zasadzie części, gdyż w konkretnym byciu ludzkim zawiera się nie tylko człowieczeństwo (a i konkretny człowiek nie wyczerpuje człowieczeństwa). Istnienie zatem tym różni się od tego, co jest, że nie ma niczego więcej poza tym, czym jest (poza swoją istotą), a „to, co jest”, ma wiele innych dodanych z zewnątrz orzeczników, które można o nim orzekać.

Obok odróżnienia *esse* i *id quod est* przedmiotem analiz Tomaszowych pozostaje odróżnienie *esse simpliciter* oraz *esse aliquid* (które *implicitite* znajduje się w twierdzeniu V i VI Boecjusza, a w komentarzu poświęcone są mu akapity n. 26-30). Akwinata otwarcie mówi, że przy uwzględnieniu wcześniejszej uwagi, że *id quod est* może mieć coś poza swoją istotą, można przypisać „temu co jest” dwa rodzaje *esse*. A więc

¹⁹⁶ *InDH1*. 2, n. 24. „Manifestum est enim quod id quod [non] est, non potest aliquo participare: unde consequens est quod participatio conveniat alicui cum iam est”.

to odróżnienie dotyczy bytu, a nie samego istnienia (*ipsum esse*). Jest zatem odróżnieniem różnych sposobów istnienia „tego, co jest”. To „podwójne” istnienie wyraża dwojaki aspekt istnienia w rzeczy. Po pierwsze, może być jakąkolwiek formą, którą przypisuje się danej istocie (wydaje się, że jest to spójne z wcześniejszym – n. 21 – określeniem *esse* od strony podmiotu i predykatu). Po drugie, może być podyktowane formą, która wyznacza istotę rzeczy (można mieć wątpliwość czy forma jest czymś zewnętrznym względem „tego, co jest”). Pierwszy modus istnienia w „tym, co jest” odpowiada „istnieniu czegoś” (*esse aliquid*), wyraża jedynie bycie czymś albo też „istnienie w pewien sposób (*aliqua liter esse*)”. Drugi modus odpowiada istnieniu wprost (*esse simpliciter*) i wskazuje na formę substancjalną, która decyduje o istnieniu podmiotu (*proprium esse subiecti*).

Akwinata wskazuje również na trzy różnice między nimi. Pierwsza wskazuje, że *esse aliquid* odnosi się do przypadłości, gdyż jej forma jest zewnętrzna w stosunku do samej istoty rzeczy. Może się wydawać, że forma rzeczy również jest czymś, jednak jest ona czymś, co konstytuuje istotę. Druga różnica wskazuje, że *esse aliquid* odnosi się do partycypowania w czymś innym, *esse simpliciter* zaś partycypuje jedynie w istnieniu – *ipsum esse*. Trzecia różnica wskazuje, że *esse aliquid* jest raczej wtórne (można powiedzieć, że wynika z istnienia wprost) w stosunku do *esse simpliciter* – gdyż „to, co jest”, partycypuje w istnieniu wprost, a przez to może także partycypować w czymś innym i mieć *esse aliquid*. Druga i trzecia różnica mają wielkie znaczenie dla zrozumienia myśli Akwinaty w tym komentarzu. Wydaje się, że właśnie w tym momencie możliwe jest odczytanie zarówno esencjalnego, jak i egzystencjalnego rozumienia bytu u Tomasza. Nie należy sądzić, aby ta możliwość wynikała z arbitralnego rozstrzygnięcia. Raczej jest tak, że od rozumienia użycia *esse simpliciter*, jako odniesionego do *id quod est*, zależy, czy odczytane zostanie jako wynik formy substancjalnej, czy odczytane jako to, co będąc w substancji, jest jednocześnie tym, w czym każdy byt uczestniczy, a uczestniczy w istnieniu.

3.3.2. Istnienie i jedność

Przechodząc do analizy jedności jako powszechnego pojęcia umysłowego (do twierdzenia VII i VIII) Akwinata podkreśla, że należy zastosować odróżnienie *esse i id quod est* do rzeczy (n. 31). Rozpatruje oddzielnie jedność w kontekście rzeczy złożonej i oddzielnie w rzeczy prostej. Wcześniejsze odróżnienie w „odniesieniu do rzeczy” okazuje się odróżnieniem realnym (*in compositis differunt realiter*). Można zatem mówić o realnej różnicy między *esse* oraz *id quod est* w odniesieniu do rzeczy złożonych. Z tym jednak zastrzeżeniem, że nie ma tutaj mowy o realnej różnicy między istnieniem i istotą¹⁹⁷.

Istnienie nie jest niczym złożonym ze względu na to, że w niczym nie partycypuje, a jego natura nie składa się z jakichś licznych elementów konstytuujących. To pozwala Tomaszowi na stwierdzenie, że zgodnie z regułą VII Boecjusza rzecz złożona nie jest swoim istnieniem i partycypuje w istnieniu. Do przeciwnych wniosków można dojść analizując rzeczy proste (liczba mnoga w komentarzu Tomasza nie jest przypadkowa). W rzeczach prostych „istnienie” i „to, co jest”, nie różnią się realnie, ale realnie stanowią jedność (n. 33). Przecież gdyby było jakiegokolwiek złożenie w rzeczach prostych, to nie byłyby one bytami prostymi. Akwinata natychmiast czyni zastrzeżenie, że można mówić o bytach prostych wprost (*omnino simplex*) oraz o bytach prostych wedle czegoś (*simplex secundum quid*). Sam związek z materią oznacza dla bytów wyłączenie z przynależności do bytów prostych. Dodatkowo Akwinata osłabia swoje zdanie, sugerując, że brak realnej różnicy w bytach prostych, a więc jedność ich istnienia i ich bytu, nie musi oznaczać, że nie można w nich myślnie wyodrębnić istoty, która nie jest istnieniem i partycypuje w istnieniu. Zatem mogą istnieć (szczególnie wedle wspomnianego Platona) formy czyste, które zgodnie ze swoją istotą są proste, które jednak muszą uczestniczyć w ist-

¹⁹⁷*InDH* l. 2, n. 32: „Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter”. Warto dopowiedzieć, że bardzo łatwo można byłoby taką różnicę odczytać, gdyby Boecjańskie *id quod est* było przełożone jako „to, czym coś jest”. Nie odpowiadałoby to tłumaczeniu bytowi jako temu, co jest (o czym mówi Akwinata), ale istocie, czyli temu, co rzecz stanowi (formie).

nieniu, gdyż same istnieniem nie są (zgodnie z twierdzeniem II Boecjusza). Zatem platońskie formy czyste, czyli samoistnie istniejące gatunki, nie są całkowicie („prawdziwie”, jak napisze Tomasz) proste. W kontekście mówienia o rzeczach istniejących, a nie ujęciach, należy uznać, że istnieje istnienie, które jest całkowicie proste, które nie ma niczego dodanego do samego istnienia, które z tego powodu nie zwielokrotnia się w żaden sposób. Akwinata bez żadnych wątpliwości stwierdza, że takim istnieniem, a zarazem w ścisłym sensie jednością i prostotą, jest tylko Bóg (n. 35).

3.3.3. Istnienie i dobro

Interpretując reguły Boecjusza, Tomasz wskazuje, że dobro jest opisywane za pomocą dwóch powszechnych pojęć umysłowych (IX). Pierwsze z nich związane jest z podobieństwem i pożądaniem, a drugie z określeniem „tego, co jest”, które istnieje w pewien sposób podobny do tego, co jest pożądane.

Warto zaznaczyć, że choć twierdzenie na temat dobra jako przedmiotu pożądania związane jest wprost z Arystotelesem, to jednak ani Boecjusz o tym nie wspomina w swojej regule, ani Tomasz nie odwołuje się do Filozofa, komentując je (dopiero później już analizując zagadnienie dobra, odwołuje się do Arystotelesa)¹⁹⁸. Wydaje się, że Boecjusz i Tomasz traktują to sformułowanie jako zdanie znane samo przez się i nie potrzebują odwoływać się do autorytetu, aby je potwierdzić. Warto być jednak uważnym i wskazać, że to, o czym mówi Boecjusz w regułach, a także to, jak komentuje Tomasz jego tekst, nie odnosi się wprost do „dobra, którego wszyscy pożądają”. W regule IX jest mowa, że różnorodność dzieli, pożądanie zaś dotyczy tego, co podobne. Tomasz, komentując te słowa, wskazuje, że niezgoda (to, co dzieli) wprowadza przeciwne pożądania, a różnice powstrzymują dą-

¹⁹⁸Zob. Arystoteles, *Etyki nikomachejska* I, 1 (1094a), s. 77. Arystoteles w określeniu dobra jako tego, czego wszyscy pożądają, również odwołuje się do powszechnej opinii. Analogiczne do *Etyki nikomachejskiej* sformułowania odnaleźć można także w *Etyce wielkiej* oraz *Etyce eudemejskiej*.

zenia. Zatem tę regułę należy rozumieć, według Tomasza, w następujący sposób: „podobne rozwija i doskonali przez siebie podobne (n. 37)”. Inaczej mówiąc, dążenie do tego, co podobne, wpływa na doskonałość rzeczy, a niepodobieństwo jest niezgodne z tym dążeniem. Później Akwinata potwierdza, że to dobro jest doskonałością, której pragnie każdy byt. Dodatkowo należy powiedzieć, że doskonałość ta jest wpisana w samą strukturę bytu, gdyż wyraża przyporządkowanie danej natury odpowiednim celom.

Ten punkt domaga się wyjaśnienia w sytuacji, w której pragnienie jest kierowane na coś innego niż doskonałość i podobieństwo danej rzeczy. Można by ten problem postawić w Arystotelesowski sposób – jeśli dobro jest tym, czego wszyscy pożądamy, to co w sytuacji, w której ludzie pożądamy czegoś przeciwnego dobru, przeciwnego na zasadzie braku tego, co należne, a mianowicie zła. Odpowiedź w komentarzu Akwinaty jest dość zaskakująca, ale ostatecznie jest wskazaniem, że tego rodzaju pożądanie mimo wszystko ukazuje naturalne istnienie takiej rzeczy, do której przez podobieństwo dąży (*quale est hoc ipsum quod appetit* – n. 38 i 41). Oczywiście te rozważania bezpośrednio nie dotyczą czynów moralnych (rozumnych i wolnych) a jedynie dotyczą naturalnych inklinacji każdego bytu, które mogą iść w różnych kierunkach w każdym bycie. Okazuje się zatem, że przeciwne ukierunkowanie, jeśli nie pochodzi z formy, która określa istotę rzeczy, to pochodzi z formy niejako dochodzącej (*supervenientis*). Tego rodzaju forma jest po prostu pewnym nabytym usprawnieniem danej rzeczy, która z różnych powodów może zachowywać się przeciwnie do inklinacji naturalnych.

Może się wydawać, że Akwinata tę regułę, która dotyczyła dobra, w zupełności pomija i nie wykorzystuje tkwiących w niej implikacji metafizycznych. Jest to wyłącznie pochopne przekonanie czytelnika, gdyż w kolejnych fragmentach komentarza ten temat zostanie podjęty. Tutaj warto zaznaczyć jedynie pewne wątki, które właśnie zostaną rozwinięte. Dążenie jakiegoś bytu jest wyznaczone przez podobieństwo i ograniczone celem, jakim jest doskonałość. Można dopytywać, czego dotyczy to podobieństwo – czy sfery istotowej, czy również istnieniowej, a więc tego, w czym byt partycypuje. Jeśli podobieństwo

wyznacza dążenie, to z pewnością uczestniczenie w istnieniu ukierunkowuje konkretny byt na dążenie do istnienia. Jeżeli jednak dobro jest czymś pożądanym, czymś co udoskonala byt, to oznacza, że dobro takiego bytu jest czymś zewnętrznym wobec niego, nie jest identyczne z jego bytem. Akwinata jest powściągliwy w swoim komentarzu i nie narzuca czytelnikom całej swojej wiedzy jaką ma o dobru. Nie ma więc tutaj mowy o pożądaniu istnienia, o pożądaniu Boga przez wszystkie rzeczy (Tomasz chętniej w tym komentarzu używa określenia pierwsze dobro, które odnosi się do Boga)¹⁹⁹. Być może jest to wynikiem tego, że Tomasz sam się pilnuje i chce się trzymać komentowanego tekstu, a być może chce pozostać na poziomie ściślej analizy filozoficznej.

3.4. Lekcja 3. Dobro przez partycypację czy dobro substancjalne?

Kolejna lekcja komentarza poświęcona jest samemu pytaniu, które zostało przedstawione Boecjuszowi przez diakona Jana, a także wątpliwościom, które są z nim związane. Kluczową rzeczą w pytaniu o dobroć bytów jest założenie, że one są w ogóle dobre w jakiś sposób. To założenie zostaje w pewien sposób uzasadnione, jednak to uzasadnienie nie jest dokładne (przesłanki nie zostały w pełni wyjaśnione – wspomniano o tym wcześniej) ani pełne (nie zostało w pełni ukazane istnienie rzeczy jako przyczyna dobroci – dobroć istnienia ma być dopiero dowiedziona). Dla Boecjusza i dla Akwinaty ważniejszą rzeczą jest rozstrzygnięcie sposobu, w jaki dobro istnieje. Racją istnienia dobra w rzeczach jest to, że każda rzecz dąży do tego, co jest jej podobne. Dążenie do podobnych rzeczy ukazuje sposób istnienia tych rzeczy, które dążą, i tego, do czego dążą. Warto odnotować, że Akwinata dodaje, w pewnym sensie na marginesie, własną koncepcję dążeń: naturalnych, zmysłowych i intelektualnych (n. 41)²⁰⁰. Dobro jest przed-

¹⁹⁹Zob. *QDV*, q. 22, a. 2, ad 2: „Samo stworzone istnienie jest podobizną boskiego dobra. Jeżeli więc coś pożąda istnienia, to pożąda podobizny Boga, a pośrednio także samego Boga”.

²⁰⁰Por. A. Andrzejuk, *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, s. 123-148.

miotem pożądanego na różnych poziomach życia i poznania, w związku z czym nie może być czymś jednoznacznie, ale analogicznie. Jednak w tym komentarzu nie można tak łatwo odnaleźć odniesienia do problematyki analogii.

Jeśli wszystkie rzeczy są dobre, to natychmiast pojawia się pytanie o sposób, w jaki są dobre. Tomasz analizuje to pytanie, za Boecjuszem na poziomie logiki (dialektyki w znaczeniu jednej ze sztuk wyzwolonych, w której rozpatrywano zagadnienia metafizyczne). Pytanie o sposób istnienia dobra jest zrównane z pytaniem o sposób orzekania dobra o różnych rzeczach. Jedną rzecz o drugiej (jakiś X o jakimś Y) można orzekać na dwa sposoby – przez partycypację oraz substancjalnie. Oczywiście konsekwencje tego rozstrzygnięcia będą ważne dla metafizyki, jednak warto pamiętać, że wyjściowym zagadnieniem jest porządek orzekania dobra.

Samo pytanie, którego treść warto dla przypomnienia przywołać, brzmi dokładnie tak: „W jaki sposób substancje są dobre, w tym, że istnieją, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?”. To pytanie zawiera przeciwstawienie sobie istnienia czegoś przez istotę, a także istnienia czegoś przez partycypację. Istnienie dobra przez istotę oznaczałoby właśnie jego istnienie substancjalne. Negacja takiego sposobu istnienia nie dopuszcza innej możliwości niż partycypacja jako jedyny *modus* dobroci w bycie. Warto pamiętać, że jeden z rodzajów partycypacji, a dokładniej mówiąc drugi, ukazywał istnienie przypadłości w substancji i materii w formie. W ten sposób istnienie czegoś w substancji zostaje przeciwstawione istnieniu przypadłościowemu, które polega na partycypacji. I choć Akwinata tego nie powiedział wprost, ale przy tym wybranym rozumieniu partycypacji możemy mówić o dobru, które nie będąc substancjalnym, będzie przypadłościowym, niejako poza istotą substancji. Niestety nie będzie to zadowalające wyjaśnienie i dlatego będą potrzebne dalsze wyjaśnienia dobra w odniesieniu do partycypacji. Zdaniem Tomasza, jeśli weźmiemy pod uwagę rozumienie partycypacji gatunku w rodzaju, to można je potraktować jako to, które przeciwstawia się istnieniu substancjalnemu²⁰¹.

²⁰¹Warto odnotować, że gdy były wyróżniane rodzaje partycypacji, nie było mowy o partycypacji gatunku w rodzaju. Można ją jednak zrozumieć jako pierwszy rodzaj

Doskonale odzwierciedla to stanowisko Platona, który uznawał odrębność idei i różne sposoby partycypacji rzeczy w ideach (człowiek partycypuje w dwunożności i w zwierzęcości). Pomimo, że można odczytywać traktat *De hebdomadibus* jako próbę harmonizowania platonizmu i arystotelizmu, to jednak Tomasz dostrzega różnicę w tym punkcie między Platonem i Arystotelesem. Według Arystotelesa bowiem partycypacja gatunku w rodzaju nie przeciwstawia się substancjalnemu sposobowi istnienia – człowiek prawdziwie jest zwierzęciem i prawdziwie jest dwunożny. Akwinata, dostrzegając to zniuansowane stanowisko Boecjusza, podkreśla, że opozycja istnienia przez partycypację i istnienia substancjalnego zostaje oparta na drugim rozumieniu partycypacji, dzięki któremu podmiot partycypuje w przypadłości.

Kolejne fragmenty *Lekcji 3* wprowadzają w bardzo zawile meandry argumentacyjne i swoiste zwroty akcji. Z jednej strony można założyć, że rzeczy są dobre przez partycypację, jednak wówczas Tomasz podaje argumentację przeciwną, a z drugiej strony możemy założyć substancjalne istnienie dobra, jednak wówczas również można argumentować przeciw takiemu założeniu.

Pierwszy tok argumentacji przebiega następująco (n. 47): twierdzenie, że rzeczy są dobre przez partycypację, oznacza jednocześnie, że rzeczy nie są dobre substancjalnie *per se*. Wprowadzenie tego dopowiedzenia pozwala Tomaszowi na uchylenie założenia, gdyż można mówić o pewnym rozumieniu dobra substancjalnego *per se*. Jeśli to zostanie udowodnione, a konsekwencje twierdzenia o nieistnieniu dobroci substancjalnej będą podniesione, to osłabieniu ulegnie twierdzenie, że rzeczy są dobre przez partycypację. Ten wyjątek wiąże się z orzekaniem o substancji i dotyczy przypadłości właściwych czy też właściwości substancji (*proprietas*). Coś bowiem może tkwić w substancji na sposób istotowy, co jednocześnie może zawierać się w orzeczniku. Rozumność (intelekt i wola) w człowieku nie jest tylko przypadłością, ale czymś, co tkwi w podmiocie na sposób nierozdzielny. Tym samym w rozumności się nie uczestniczy, nawet jeśli człowiek ma ją w ograniczony sposób w stosunku do innych istot intelektualnych (aniołowie

partycypacji, a więc uczestnictwo tego, co konkretne, w jakimś ogóle.

i Bóg). Rozumność się ma jako nieoddzielaną właściwość. W ten sposób o dobru też można powiedzieć, że choć nie stanowi istoty bytu, to jednak jest pewną właściwością bytu, która dodaje do bytu (orzeka o nim) coś więcej niż mieściłoby się w samym jego rozumieniu. Akwinata, za Boecjuszem (rozszerzając jego argumentację), chce podkreślić, że można pokazać coś takiego w substancji, co będzie pokrywało się z istnieniem dzięki partycypacji. Kluczowa jest jednak pewna konsekwencja w prowadzonej argumentacji. Jeśli nawet rzeczy nie były dobre przez substancję, a jedynie przez partycypację, to jako niemające w sobie racji dążenia do tego, co podobne, nie dążyłyby do dobra.

Drugi tok argumentacji, a więc osłabiający substancjalne istnienie dobroci, jest następujący (n. 48). Gdyby rzeczy były dobre przez substancję, to byłyby dobre wedle swego istnienia. W tym momencie Akwinata wydaje się odslaniać swoją metafizykę egzystencjalną. Piśze: „(...) dotyczy to substancji każdej rzeczy, że zgadza się ze swoim istnieniem. To jednak, że rzeczy są jakieś, mają to dzięki temu, co jest istnieniem. Zostało bowiem powiedziane wcześniej, że [substancja] jest czymś [odrębnym], skoro przyjęła istnienie”²⁰². Przyjęte istnienie, różne od bytu, a więc tego, co jest, właśnie samo jest dobrem (*ipsum esse sit bonum* – n. 49). Właściwie można powiedzieć, że rzeczy o ile istnieją, są dobre. W konsekwencji istnienie rzeczy i bycie dobrem zakresowo się pokrywają. Wobec takich wniosków można zgłosić podstawowy zarzut, który właśnie przy braku rozumienia analogii, a przy zarzutach ze strony platoników uznających partycypację, będzie wskazywał, że wszystkie byty są podobne do pierwszego dobra i są nim (n. 52). Tego rodzaju wnioski usuwa powyższą argumentację i nie wprost wzmacnia twierdzenie o partycypacyjnym istnieniu dobra.

Problem, z jakim mierzył się Boecjusz, i wątpliwości związane z nim, są poważne i domagają się rozwiązania. Brak rozwiązania tych wątpliwości mógłby ostatecznie zmierzać do podważania jakiegokolwiek dobroci w rzeczach.

²⁰²*InDH* l. 3, n. 48. „(...) hoc enim ad substantiam cuiuscumque rei pertinet quod concurrat ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse: dictum est enim supra quod est aliquid, cum esse susceperit”.

3.5. Lekcja 4. Jaka jest prawda o dobru?

Akwinata w dwóch miejscach *Lekcji 4* sugeruje, że rozważania nad odpowiedzią Boecjusza związane są z rozstrzygnięciem prawdy o dobru (n. 55 i n. 62). Zasadniczo nie chodzi tu o prawdę w znaczeniu metafizycznym i jej związek z odpowiednim dobrem (choć w jednym zdaniu pojawia się taka sugestia – n. 55), ale o prawdziwe zdania (sądy) oraz prawdziwą (słuszną) argumentację. *Lekcja 3* ma trzy wyróżnione przez Tomasza części: na początku akcentuje on założenia całej argumentacji (n. 57-58), później wskazuje na wątpliwości związane z konsekwencjami tego założenia (n. 59-61), aby na koniec właśnie „sądzić na temat dobra wedle prawdy”.

Samo założenie (*suppositio*), o którym mowa na początku tej lekcji, dotyczy sytuacji, w której można byłoby w rozważaniach usunąć istnienie pierwszego dobra i prowadzić argumentację za istnieniem dobroci w rzeczach. U Tomasza nie ma więc żadnego eksperymentu myślowego, a jedynie rozumowania, które są prowadzone po sformułowaniu pewnych założeń. Okoliczności sformułowania tego założenia są jednak bardzo interesujące. W rozważaniach filozoficznych i przeprowadzanych wnioskowaniach można uwzględnić sytuację, w której oddziela się rzeczy, które w rzeczywistości nie są oddzielone. To, co jest w rzeczywistości nieoddzielone, Tomasz, za tekstem Boecjusza, określa jako nieoddzielone w akcie (*in actu*). Akwinata, choć słowami nieco innymi niż zwykle, akcentuje, że rzeczy inaczej istnieją w akcie w rzeczywistości, a inaczej w intelekcie (umyśle, duszy). Formuły, których Tomasz używa, wskazują, że to, co jest w materii, może być ściśle związane (stanowiąc jedność), podczas gdy rozważanie w umyśle takich rzeczy pozwala na ich rozdzielanie. Nieusuwalna łączność (*inseparabilem coniunctionem*) jest przez intelekt oddzielana w taki sposób, że w umyśle zakresy pojęć nie zachodzą na siebie (*ratio unius est distincta a ratione alterius*). Tego rodzaju oddzielenia dokonuje intelekt czynny w swojej operacji abstrahowania (to odniesienie do materii jest zrozumiałe w tym kontekście). A nauki mogą uwzględniać różne stopnie abstrakcji, co zostaje ukazane na przykładzie matematyka, który rozważa figury matematyczne w oddzieleniu od zmysłowej ma-

terii (konkretnej ilości), w której występują. Szkoda, że Akwinata nie wykorzystał zbudowanej teorii abstrakcji ani teorii separacji w swoim komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza, gdyż można byłoby również rozwiązać kwestię poznania istnienia rzeczy, które akurat w tym komentarzu jest ujmowane w akcie separacji²⁰³.

Wyjaśnienie okoliczności założenia miały na celu wskazanie, że można w intelekcie rozważać dobroć bytów bez obecności pierwszego dobra. Akwinata dopuszcza taką możliwość, tłumacząc to porządkiem poznania, właściwym dla ludzkiego intelektu. Ten porządek oznacza rozpoczynanie od rzeczy zmysłowych i przechodzenie do poznania istoty tych rzeczy, a ostatecznie także od skutków do poznania przyczyny. Akwinata oczywiście tego rodzaju sytuację traktuje jako hipotetyczną i uznaje, że w tym rozważaniu nie zostaje zachwiana w żaden sposób pewność istnienia pierwszego dobra. W tym kontekście, za Boecjuszem, przywołuje zdanie, że co do jego istnienia panuje powszechna zgoda, a samo istnienie barbarzyńskich religii również potwierdza istnienie jednego Boga.

Wątpliwości związane z tym założeniem dotyczą rozważenia sposobu, w jaki rzeczy są dobre, bo to, że są dobre, zostało założone wcześniej i musi być przyjęte, jeśli rozważamy nieistnienie pierwszej dobroci. Akwinata zwraca uwagę, że nawet jeśli dobro rzeczy nie pochodzi od pierwszego dobra, to i tak we wszystkich bytach zachodzi różnica między ich istnieniem (*ipse eorum esse*) oraz samym ich dobrem. Wskazywanie w substancji jakichś jej własności polega na podkreślaniu różnic między nimi oraz samą substancją. Biorąc pod uwagę wcześniejsze wypowiedzi w komentarzu do *De hebdomadibus*, różnica, o której

²⁰³ *InDT*, II, q. 5, a. 3, co.: „Należy zatem wiedzieć, że według III księgi *O duszy* intelekt ma dwa działania: jedno, które nazywamy rozumieniem rzeczy niepodzielonych, i drugie, składanie i dzielenie, czyli tworzenie zdań twierdzących i przeczących (...) Drugie działanie dotyczy samego bytu rzeczy (*ipsium esse rei*), który jest wynikiem nagromadzenia zasad rzeczy w przypadku bytów złożonych; może też przysługiwać ono samej prostej naturze rzeczy, jak dzieje się w przypadku substancji prostych. Skoro zaś prawda intelektu bierze się stąd, że intelekt upodabnia się do rzeczy, to jest oczywiste, że co do tego działania intelekt nie może prawdziwie wyabstrahować tego, co w rzeczywistości jest połączone, ponieważ w abstrahowaniu zachodzi oddzielenie dotyczące samego bytu rzeczy (*ipsium esse rei*)”. Cyt. za: Tomasz z Akwinu, *Poznanie Boga*, s. 255.

mowa, dotyczyłaby przeciwstawienia *esse* rzeczy i *id quod est*, w czym jako własność mieściłoby się dobro. Akwinata dodaje, że dobro odpowiada cnotcie (*virtus*), która realizuje doskonalenie dobrego działania bytu. Mamy tutaj uwagę Tomasza, przez którą wchodzi problematyka moralna do badanej kwestii. Przywołany zostaje Arystoteles i jego *Etyka nikomachejska*, potwierdzająca, że posiadanie cnoty przez człowieka zapewnia dobro bytu i dobro działania.

Tomasz dowodzi różnicy między istnieniem bytu i jego dobrem, posługując się argumentacją nie wprost. Stara się wykazać niemożliwość (fałsz) twierdzenia, że dobro jest samą substancją rzeczy. Gdyby bowiem przypuścić, że takie własności jak: dobro, biel, ciężar, kolistość są identyczne z substancją, to wynikałoby z tego, że są w substancji identyczne względem siebie. Prawda (natura) rzeczy czegoś takiego nie dopuszcza. Biorąc pod uwagę wcześniejsze odróżnienia, wynikające z komentarza do twierdzenia V Boecjusza, należy odróżnić samo istnienie (*ipsum esse*) od istnienia czegoś (*esse aliquid*). Dzięki temu można zrozumieć, że dobro przysługuje rzeczom ze względu na coś, co jest dodane do istoty, a więc również nie tkwi w ich istnieniu. I taki jest sens Tomaszowej wypowiedzi, że bez istnienia pierwszego dobra w rzeczach zachodzi różnica między ich *simpliciter esse* oraz *bonum esse*.

Konsekwencji twierdzenia o tożsamości istnienia i dobroci w bytach jest więcej i są jeszcze poważniejsze. Pokazują, że nie można takiego twierdzenia przyjmować z łatwością (do argumentacji nie wprost dołączona zostaje argumentacja *ad absurdum*). Gdyby przyjąć, że istnienie bytów byłoby dobre w taki sposób, że można byłoby usunąć jakąkolwiek inną własność z tego bytu poza dobrocią, to okazałoby się, że takie byty nie byłyby czymś stworzonym a boskim, byłyby „pierwszymi zasadami bytu”. I co więcej, należałoby mówić o jednej takiej przyczynie (zasadzie) rzeczy. Wszystkie rzeczy byłyby tą samą rzeczą, byłyby jednym dobrem. Można też inaczej sformułować wniosek w tym punkcie – gdyby rzecz istniałaby jako *bonum esse*, to byłaby Bogiem. Stwierdzenie fałszywości takiego wniosku wskazuje, że w rzeczach jest istnienie i różne od niego dobro, które jest jedną z własności bytu, ale nie samym bytem.

W ostatniej części *Lekcji 4* Tomasz wychodzi od próby uzasadnienia dobra, które mimo wszystko mogłoby mieć związek z istnieniem (gdyż samym bytem ani substancją być nie może). Ten punkt rozważań jest już porzuceniem wyjściowego założenia, gdyż Akwinata chce, za Boecjuszem, sądzić na temat dobra zgodnie z prawdą. W tle tego punktu pojawia się VII i VIII twierdzenie Boecjusza na temat rzeczy złożonych. Rzeczy stworzone są złożone i jako takie nie mają takiej prostoty, z której wynikałaby dobroć ich bytu oraz dobroć istnienia. Akwinata dość subtelnie wskazuje (wcześniej nie pojawiły się takie sformułowania), że tylko Bóg jest istnieniem (*qui est id quod solum est*) i tylko w przypadku natury Boga można mówić o istocie dobroci (*essentia bonitatis*). Istnienie rzeczy stworzonych wypływa (*effluxit*) z woli Boga i w związku z tym są dobre w istnieniu jako skutki partycypujące w przyczynie. Nie są jednak pierwszym dobrem, ale dobrem drugim, pochodnym. Prawda o dobru zatem polega na tym, że rzeczy są dobre, o ile ich istnienie jest powodowane przez Boga. Tomasz wprost twierdzi, że rzeczy stworzone o ile istnieją, są dobre, ale nie z powodu samej istoty.

Akwinata chcąc podkreślić, że istnienie jest dobre jako skutek działania przyczyny oraz że to „znamię” będzie powodowało kierowanie się drugiego dobra do dobra pierwszego, używa dość wyjątkowego określenia. Píše wprost takie słowa: „Istnienie drugiego dobra ma w sobie to, że jest dobrem z odniesienia do pierwszego dobra (*ex habitudine ad primum bonum*)”²⁰⁴. Ten termin bardzo rzadko pojawia się w myśli Akwinaty i nie do końca jest związany z zagadnieniem sprawiania *esse* w bytach²⁰⁵. Warto zaznaczyć, że został związany z *esse* przez jednego z jego uczniów, a mianowicie Tomasza Suttona²⁰⁶.

²⁰⁴*InDT* I. 4, n. 62.

²⁰⁵Zob. *SENT* I, d. 30, q. 1, a. 1, co.: „Respondeo dicendum, quod necesse est quod aliquid de Deo ex tempore dicatur. Cum enim omne esse cuiuslibet rei effluat ab ipso Deo, non solum universi, sed cuiuslibet partis ejus, oportet quod ipse designetur in habitudine principii ad quodlibet eorum quae sunt”. Por. *DV* q. 21, a. 1, ad 1; *QQDL* IX, q. 4, a. 1, ad 4.

²⁰⁶Zob. Tomasz Sutton, *De esse et essentia* c. 1, s. 55, 56, 59, c. 2, s. 62, 63 ; c. 3, s. 67 ; c. 4, s. 79, 82, 83. Wedle Tomasza Suttona samo stwarzanie jest *quaedam habitudo sive relatio ad creatorem*.

W tym kontekście nie dziwi, że Akwinata, podążając za Boecjuszem, wyróżnia dwa rodzaje dobra. Pierwsze, które jest relacją do pierwszego dobra (jest skutkiem jego woli) oraz drugie, które związane jest z czymś dodanym do istoty, które doskonali byt i jego działanie. Prawda o dobru ukazuje się dopiero przy uwzględnieniu tych dwóch aspektów.

3.6. Lekcja 5. Czy wszystko pochodzi od pierwszego dobra?

Kolejna lekcja Tomaszowego komentarza rozwiązuje dodatkowe wątpliwości, jakie mogłyby się pojawiać wobec rozwiązania kluczowej kwestii znajdującej się wcześniej. Ta lekcja zawiera też najwięcej wątków Tomaszowej metafizyki egzystencjalnej. Akwinata bardzo wyraźnie oddziela rozwiązanie, które się pojawiło oraz zarzuty, które można sformułować do odpowiedzi, gdyż nie są to wątpliwości co do samego pytania. Akwinata dokonuje pewnego omówienia całego rozwiązania (n. 65). Podsumowanie, to nie zawiera żadnych nowych wątków, ale w *Lekcji 5* w nieco inny sposób zostało sformułowane. Wyraźnie zaznaczone zostało, że rzeczy są dobre w tym, że są (*in eo quod sunt*) pod jednym warunkiem – o ile pochodzą od pierwszego dobra, o ile ich istnienie jest zależne od niego. Oczywiście jest różnica między istnieniem pierwszego dobra i istnieniem wielu dóbr stworzonych. Tomasz w tym miejscu podkreśla aż trzykrotnie w jednym akapicie (n. 65) za pomocą przysłówka „bezwzględnie (*absolute*)” ten wyjątkowy sposób istnienia Boga²⁰⁷. W tej lekcji zostanie to jeszcze bardziej wzmocnione za pomocą określeń typowych dla myśli Tomasza. Pierwsze dobro jest samoistnym istnieniem, istnienie jest jego substancją. Bóg jest samą istotą dobroci, a także – *ipsum esse bonum*²⁰⁸.

²⁰⁷Por. *QDV* q. 21, a. 5, ad 1: „Ad primum igitur dicendum, quod creatura non potest esse non bona bonitate essentiali, quae est bonitas secundum quid; potest tamen esse non bona bonitate accidentalī, quae est bonitas absoluta et simpliciter. Et praeterea ipsa bonitas quae attenditur secundum esse substantiale, non est ipsa essentia rei, sed esse participatum; et hoc etiam praesupposito ordine ad primum esse per se subsistens”.

²⁰⁸Por. *SCG* I, c. 38; *QDV* q. 21, a. 5, co.

Samo istnienie rzeczy pochodzi od pierwszego dobra, którego istnienie i istota są dobrem, którego prostota istnienia oznacza występowanie wszystkich doskonałości. Od niego więc pochodzi również dobro, które w rzeczach stworzonych oznacza, że są dobre, a nie tylko, że są dobre w jakimś aspekcie. Tomasz dodatkowo przywołuje rozważania na temat dobroci, które związane było z usunięciem pierwszego dobra. Wskazuje jednocześnie, że można pomyśleć dobro rzeczy bez uwzględnienia tego, że pochodzi od pierwszego dobra, jednak będzie ono czymś dodanym, dołączonym (wcześniej była mowa o cnocie) i na pewno nie będzie oznaczało dobra w ich istnieniu. Niemożliwe jest, aby rzeczy były dobre w tym, że są (*in eo quod sunt*), jeśli Boga nie ma. Warto jednak odnotować, że jest to jedyne miejsce w komentarzu Akwinata, w którym używa on liczby mnogiej mówiąc o „tym, co jest” (właściwie „o tych, które są”). Oznacza to, że jedno z kluczowych odróżnień znajdujących się w komentarzu do *De hebdomadibus* – *id quod est* „to, co jest” odniesione do wielu bytów będzie wyrażało pewien faktyczny stan rzeczy, które istnieją („to, co jest”, pokrywa się w wielu bytach z „tym, że rzeczy są”). Akwinata zresztą właśnie w tym miejscu (n. 66) dodaje wyjątkową uwagę na temat aktu istnienia: „Ponieważ jednak nie mogą być w akcie inaczej, jak tylko w takiej mierze, w jakiej są wyprowadzane z pierwszego dobra, które jest prawdziwym dobrem, przeto również ich istnienie jest dobre”²⁰⁹.

Są dwie wątpliwości, jakie mogą powstać odnośnie do tego rozwiązania. Pierwsza z nich jest frapująca i dotyczy tego, czy poza dobrocią inne własności – jak na przykład biel – w rzeczach stworzonych również pochodzą od Boga (czy dobro ma jakąś wyjątkową, uprzywilejowaną pozycję – n. 65). Druga z wątpliwości dotyczy różnych aspektów dobra i jest pytaniem, czy Bóg jest również przyczyną całej sprawiedliwości w świecie (a więc być może i wszystkich doskonałych człowieka cnót – tego wątku można się tylko domyślać).

Akwinata pierwszą wątpliwość rozwiewa, wychodząc od odróżnienia istnienia wprost (*esse simpliciter*) i istnienia, dzięki któremu rzeczy mają coś dodanego, przez co mają jakieś istnienie (*esse aliquid*). Tym,

²⁰⁹*InDH*1. 5, n. 66: „Sed quia non potuerunt esse in actu, nisi in quantum sunt producta a primo bono, quod est vere bonum, ideo etiam esse eorum est bonum”.

co jest dodane, może być na przykład biel. Jeśli chodzi o istnienie wprost, to ważne jest, że jest ono czymś w bycie stworzonym i przynależy do pryncypiów bytu (*principia essentialia*). Nawet jeśli się uzna, że Bóg jest sprawcą zarówno dobra jak i bieli, to nie należy twierdzić, że są one Nim w ten sam sposób. Jest przyczyną dobra, bo sam jest dobry, ale nie jest biały, aby być przyczyną bieli w rzeczach. Dobro stworzeń powstaje dzięki woli pierwszego dobra, biel zaś rzeczy nie pochodzi z woli bieli. Nie ma czegoś takiego jak istnienie pierwszej bieli, która byłaby przez wolę przyczyną bieli innych rzeczy. Biel jako kolor jest własnością ciała, a jako przypadłość nie musi być uprzyczynowana przez Boga. Bóg nie jest koloru białego i nawet jeśli stwarza rzeczy białe, to nie stwarza ich w taki sposób, że „są białe w tym, że są”²¹⁰.

Akwinata drugą wątpliwość rozwiewa odwołując się do pojęcia natury i istoty rzeczy. Jest to pewna nowa odsłona problematyki dobra. Istnienie dobra odnosi się do pewnej natury i istoty rzeczy w dwojakim sensie. Po pierwsze Bóg jest samą istotą dobra, a rzeczy są dobre wedle swojej natury, o ile realizują własną doskonałość. Wątpliwość związana ze sprawiedliwością jest związana ze wskazaniem, że odnosi się ona do aktu (na przykład cnoty), a więc ostatecznie działania i wolnych czynności wynikających z natury rzeczy. W Bogu istnienie jest identyczne z działaniem, a więc i ze sprawiedliwością i z każdym z doskonałych atrybutów, które mogą być Jemu przypisane. W bycie ludzkim znajduje się ontyczna różnica między istnieniem i działaniem. Na tę różnicę można nanieść kategorie dobra i sprawiedliwości i okaże się, że o ile człowiek istnieje, o tyle ma w sobie dobro, ale nie ma w sposób konieczny sprawiedliwości. Akwinata dodatkowo tłumaczy to odniesieniem do Boga jako przyczyny sprawiedliwości. W Bogu jako pełni dobroci znajduje się każda postać dobra, jednak sprawiedliwość, która jest jedną z postaci (dobro jest rodzajowe, a sprawiedliwość jest jej gatunkiem), nie występuje we wszystkich bytach. Niektóre rzeczy są dobre w jednym gatunku dobroci, a inne w innym. Sprawiedliwość jest aktem woli człowieka, który kieruje się zasadami rozumu normu-

²¹⁰*InDH* l. 5, n. 69: „Sic igitur manifestum est quod quia Deus, qui non est albus, voluit aliqua esse alba; potest quidem hoc solum dici de eis quod sunt alba, non autem in eo quod sunt”.

jącego jego właściwe (należne, prawe) działanie, wprowadza ład w relacje międzyludzkie²¹¹. Zatem trudno przenosić kategorię sprawiedliwości do działań zwierząt albo innych istot żywych. Jednak nie można im odmówić dobra „w tym, że są”, które pochodzi od pierwszego dobra.

4. Zakończenie

Tomasz z Akwinu zakończył swój komentarz nie dodając niczego od siebie i nie wychodząc poza tekst komentowany. W tym miejscu należałoby mimo wszystko podsumować, w jaki sposób Tomasz odczytał odpowiedź Boecjusza na zadane przez diakona Jana pytanie. Wyjaśniając na swój rachunek reguły Boecjańskie, Akwinata uznał w komentarzu, że dobro nie jest identyczne z bytem i jest czymś raczej dodanym do bytu, co ostatecznie realizuje się dzięki posiadaniu odpowiedniej natury. Najlepszym przykładem realizacji dobra są działania cnotliwe, które nie tylko kierują się do innych bytów i osób, ale także doskonałą tego, który urzeczywistnia własną naturę i wykonuje dobre działania. Jednak tak rozumiane dobro mogłoby być spełniane także przy założeniu, że Bóg nie istnieje. Tymczasem istnienie Boga uzasadnia dobro w bytach w taki sposób, że jest ono identyczne z ich istnieniem. Jednak nie jako coś, co jest ich istotą, ale jako coś, co pochodzi od pierwszego dobra i samoistnego istnienia. Tym samym istnienie jest zamienne z dobrem i istnienie jest warunkiem dobra. Istnienie i dobro bytów są jednak pochodne, a w związku z tym zależne. Są one czymś, w czym wszystkie byty biorą udział na zasadzie partycypacji skutku w przyczynie. Prostota Boga ukazuje wyjątkowe dobro bytu absolutnego, złożoność bytów ukazuje wyjątkowe dobro bytów stworzonych, których istnienie (*esse*) jest różne od bytu (*id quod est*).

Samą tę dystynkcję należy z pewnością inaczej rozumieć w odniesieniu do Boecjusza i do Tomasza z Akwinu. Należy też pamiętać, że Tomasz inaczej potraktował ją w swoim komentarzu i inaczej wykorzystał w pozostałych swoich dziełach, aplikując do problematyki ist-

²¹¹ST II-II, q. 57, a. 3, co; a. 4, co.

nienia i bytu. To, co jest najważniejsze, godne przywołania na koniec i co ukazuje się z przeprowadzonej analizy, wiąże się ze wskazaniem, że dla Tomasza Boecjusz wprowadził odróżnienie istnienia i bytu, że wprowadził odróżnienie istnienia, które jest pierwszym dobrem, od istnienia, w którym partycypują wszystkie inne byty, że istnienie nie jest czymś, co wynika z elementów istoty, ale jest do niej dołączone i w takim znaczeniu realnie od niej różne. Zatem generalnie rzecz ujmując, Tomasz odczytał Boecjusza jako jednego z tych, którzy wprowadzili do rozważań nad tematyką bytu zasadę tego bytu, która pochodzi od bytu, który jest *suum esse*. Nie jest to więc kwestia tylko jednego z wielu autorytetów Tomasza, ale jednego z kamieni węgielnych, które pozwoliły na budowanie i rozwój metafizyki jako dziedziny filozofii zajmującej się realnie istniejącym bytem.

Można z całą pewnością zgodzić się ze zdaniem Ralpa McInerny'ego, który *Epilog* swojej książki o Boecjuszu i Tomaszu zatytułował: *Sine Thoma Boethius Mutuus Esset* („Bez Tomasza Boecjusz byłby niemy”)²¹². Bez lektury Tomasza trudne byłoby uchwycenie bogactwa treści filozoficznych zawartych w *De hebdomadibus*, a także uchwycenie piękna dyskursu, jaki prowadził Tomasz, dokonując wykładu Boecjusza. I nawet jeśli wciąż trudno jest udzielić odpowiedzi na pytanie, dlaczego Tomasz komentował Boecjusza, to nie ma wątpliwości, że bez Tomasza niemożliwe byłoby jego zrozumienie.

5. Uwagi do tłumaczenia

Poniższe tłumaczenie niezwykle trudnych tekstów z końca starożytności i środkowego okresu średniowiecza uwzględnia zasadniczo ich filozoficzną naturę. Dzieła te były niełatwe do zrozumienia również w świecie i kulturze języka łacińskiego. Ich przekłady będą zawsze narażone na zarzut nadinterpretacji, zbyt dosłownego przekładania wyrazów, czy też na nieuwzględnienie stylistycznego piękna języka łacińskiego. Dokonując tego przekładu, tłumacz zdawał sobie sprawę, że jego przekład może być niedoskonały. Intencją tego przekładu by-

²¹²Zob. R. McInerny, *Boethius and Aquinas*, s. 253.

ło uwzględnienie kluczowego zagadnienia filozoficznego, a także różnych warstw języka obecnego w obydwu tekstach – języka, w którym wyrażone zostały różne tradycje i szkoły filozoficzne.

W trakcie tłumaczenia tekstu Tomasza okazało się, że konieczne jest dokonanie również przekładu tekstu samego Boecjusza. Choć w języku polskim dostępne dotychczas są trzy tłumaczenia *De hebdomadibus* (tłumaczenie Tadeusza Jachimowskiego z 1926 r.²¹³, Jerzego Gułkowskiego z 1976 r.²¹⁴, jak również Agnieszki Kijewskiej z 2007 r.²¹⁵), to jednak szczegółowa analiza poszczególnych sformułowań Tomasza i Boecjusza uzasadniła konieczność nowego spojrzenia na zawity tekst Boecjusza. Różnice w tłumaczeniach wcale nie są tak małe i nie należy sądzić, że jest to tylko kwestia stylu czy też wyboru jednej z możliwych wersji translacyjnych. Najlepiej widać to w porównaniu przekładów poszczególnych reguł. Poniżej w tabelach zestawione zostały trzy dotychczasowe tłumaczenia, a także zapisane kursywą tłumaczenie autora tego wprowadzenia, umieszczone także później w komentarzu Akwinaty.

T. JACHIMOWSKI (1926)	JERZY GUŁKOWSKI (1976)	AGNIESZKA KIJEWSKA (2007)
I. Powszechne pojęcie jest wyrażeniem tego, co każdy niewątpliwie słyszy. Ujawnia się to w podwójny sposób: po pierwsze jest to powszechne w tem znaczeniu, że wszyscy ludzie to pojmują, jak na przykład, jeśli dwom równym rzeczom	I. Przekonanie powszechne dla umysłu jest twierdzeniem, które ktokolwiek usłyszy, uznaje. Takie twierdzenia są dwójakiego rodzaju. Jedne są powszechne w odniesieniu do wszystkich ludzi, na przykład jeśli oznajmisz: „Jeżeli dwu różnym rzeczom odjąłbyś po równej części, te które	I. Powszechne ujęcie umysłowe jest wypowiedzią, którą każdy przyjmuje, gdy tylko ją usłyszy. Są dwa rodzaje takich wypowiedzi. Jedna z nich jest w ten sposób powszechna, że jest zrozumiała dla wszystkich ludzi, jak wtedy, gdy powiesz: „Jeśli od dwóch równych części odejmiesz równe części,

²¹³Boecjusz, *W jaki sposób substancje przez byt swój są dobre, skoro nie są substancjalnymi dobrami?*, w: tenże, *O pociechach filozofii. Traktaty teologiczne*, s. 226-232.

²¹⁴Boecjusz, *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi (Księga o „hebdomadach”)*, tłum. J. Gułkowski, s. 199-209.

²¹⁵Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, s. 82-93.

<p>odejmujesz po równej części, to pozostałe będą sobie równe; nikt myślący temu nie zaprzeczy. Drugi sposób jest dostępny dla uczonych, a pochodzi z takich ogólnie zrozumiałych pojęć, jak na przykład: to, co niecielesne, miejsca nie zajmują, itp., co uczeni, nie zaś pospółstwo zdolne jest wykazać.</p>	<p>pozostaną będą sobie równe", nikt rozumiejąc to, nie zaprzeczy. Inne zaś są powszechne tylko dla uczonych, te jednak wywodzą się z tych pierwszych, jak na przykład: „Te rzeczy, które są niecielesne, nie zajmują miejsca”, itp., które nie pospółstwo, lecz uczeni uznają.</p>	<p>to to, co pozostanie będzie równe". Nikt, kto rozumie to zdanie, nie zaprzeczy. Wypowiedzi zaś drugiego rodzaju są zrozumiałe jedynie dla ludzi wykształconych, jakkolwiek pochodzą z tej samej klasy powszechnych ujęć umysłowych, jak np.: „To, co jest niecielesne, nie znajduje się w miejscu” i inne podobne zdania, które aprobują uczeni, ale nie pospółstwo.</p>
---	---	---

I. Powszechne pojęcie umysłowe jest twierdzeniem, które każdy uznaje, gdy je usłyszy. Podział tych twierdzeń jest podwójny. Jedne z nich są takie, że są powszechne dla wszystkich ludzi, jak na przykład, gdy wypowiedzisz [zdanie]: «jeżeli od dwóch równych rzeczy odejmiesz po równej części, to te, które pozostaną, są równe». Nikt, kto rozumie to zdanie, nie zaneguje go. Inne zaś są zrozumiałe tylko uczonym, chociaż wywodzą się z takich powszechnych ujęć umysłowych, jak na przykład: «te, które są niecielesne, nie znajdują się w miejscu» i inne podobne, które potwierdzają uczeni, ale nie ludzie pospolicie.

<p>Il. Różną jest rzeczą byt i to, co jest. Sam byt bowiem jeszcze nie jest, to zaś, co jest, przyjmąwszy formę bytowania, jest i istnieje.</p>	<p>Il. Czym innym jest być i to, czym się jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, chociaż to, co jest, przyjmąwszy formę bycia – jest, a nadto jest czymś konkretnym.</p>	<p>Il. Czym innym jest bycie i to, czym rzecz jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, ale to, co jest, przyjmąwszy formę bytu, jest i istnieje.</p>
---	---	---

II. Czymś różnym jest bycie i to, co jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, przeciwnie zaś to, czym coś jest, gdy przyjmie formę bycia, jest i trwa.

<p>III. To, co jest, może uczestniczyć w czym innym, sam atoli byt w żaden sposób nie</p>	<p>III. To, co jest, może uczestniczyć w czymś innym, lecz samo bycie w niczym w żaden</p>	<p>III. To, co jest, może uczestniczyć w czymś innym, lecz samo bycie w żaden sposób w niczym</p>
---	--	---

uczestniczy w innym, - uczestniczenie bowiem nastaje wówczas tylko, skoro już co jest, a jest czemś, skoro byt przyjęło.	sposób nie uczestniczy. Uczestniczenie zachodzi bowiem wówczas, gdy coś już jest; jest zaś coś, gdy przyjęło formę bycia.	nie uczestniczy. Uczestnictwo zachodzi wtedy, gdy coś już jest; a jest wówczas, gdy otrzymało bycie.
--	---	--

III. To, co jest może w czymś partycypować, lecz samo bycie nie może partycypować w niczym w żaden sposób. Partycypacja zachodzi, gdy coś już istnieje, coś zaś istnieje, gdy otrzymuje bycie.

IV. To, co jest, może posiadać cokolwiek, wyjąwszy to, czym jest samo, sam zaś byt nic prócz siebie nie posiada.	IV. To, czym się jest, może mieć coś innego, prócz tego, czym ono samo jest. Samo zaś bycie nie jest z niczym innym zmieszane.	IV. To, co jest, może posiadać coś oprócz tego, czym samo jest, natomiast samo bycie poza sobą samym nie ma przymieszki niczego.
--	--	--

IV. To, co jest, może mieć coś, poza tym czym jest samo bycie. Samo zaś bycie nie ma niczego dodanego poza samym sobą.

V. Różną jest rzeczą być czemś tylko, a być czemś przez to, czym jest – tam bowiem jest oznaczona przypadłość, tu zaś substancja.	V. Czymś różnym jest być tylko czymś i być czymś w tym, czym się jest; tamto bowiem oznacza przypadłość, to substancję.	V. Czy innym jest być jedynie czymś i być czymś w tym, co jest, albowiem tamto oznacza przypadłość, a to substancję.
---	---	--

V. Czym innym jest bycie czegoś w tym, co jest i bycie czegoś. Tamto oznacza przypadłość, a to substancję.

VI. Wszystko to, co jest, uczestniczy przez to, że jest bytem, aby być. W innym zaś uczestniczy aby czemś być, a przez to rzecz, która jest, uczestniczy przez to, że jest bytem, by być; - jest zaś, aby uczestniczyć w jakikolwiek sposób w innym.	VI. Wszystko, co jest, uczestniczy w tym, czym jest bycie, aby było; w czymś innym zaś uczestniczy, aby było czymś. A przez to, to, czym się jest, uczestniczy w tym, czym jest bycie, aby było; jest zaś, aby mogło do pewnego stopnia uczestniczyć w czymś innym.	VI. Wszystko to, co jest, uczestniczy w byciu, aby mogło być w czymś innym zaś uczestniczy po to, aby było czymś. Dlatego to, co jest, uczestniczy w byciu po to, aby być; natomiast istnieje po to, aby uczestniczyć w czymś innym.
--	---	--

VI. Wszystko to, co jest, partycypuje w tym, co jest, w byciu, aby było. W czymś innym zaś uczestniczy, aby było czymś. Co więcej to, co jest, partycypuje w tym, co jest, aby było. [To, co jest], jest zaś, aby mogło partycypować w czymś innym.

VII. Dla tego, co proste, jest jednym i jego byt i to, że jest.	VII. Wszystko, co proste swoje bycie i to, czym jest, ma w jedności.	VII. Każda prosta rzecz ma jako coś jednego swoje bycie oraz to, czym sama rzecz jest.
---	--	--

VII. We wszystkim co złożone, czymś innym jest bycie i czymś innym sama rzecz (złożenie).

VIII. W każdej rzeczy złożonej co innego jest byt, a co innego samo istnienie.	VIII. Dla każdego złożenia czym innym jest być, czym innym jest ono samo.	VIII. W każdej rzeczy złożonej czym innym jest bycie, czym innym to, czym sama rzecz jest.
--	---	--

VIII. Wszystko co proste, ma swoje bycie i to, co jest, jako coś jednego.

IX. Wszystko to, co jest różne, jest niezgodne, podobieństwo zaś jest pożądane, a co pożąda drugiego w naturalny sposób, okazuje, że jest takim, jakim jest to, czego pożąda.	IX. Wszelkie zróżnicowanie jest niezgodnością, podobieństwo zaś musi być zbliżeniem; i okazuje się, że to, co się zbliża do czegoś innego, samo z natury jest takie, jak to, ku czemu dąży.	IX. Każda różnorodność pozostaje w niezgodzie; natomiast podobieństwo przyciąga. A okazuje się, że to, co dąży do czegoś innego, samo jest tej samej natury, co to, do czego ono dąży.
---	---	--

IX. Każda różnorodność dzieli, podobieństwo zaś jest pożądane. To, że coś dąży do czegoś innego, samo dowodzi, że z natury jest takie jak to, czego samo pożąda.

Różnice w tłumaczeniach dotyczą zasadniczych filozoficznych terminów pojawiających się w tekście Boecjusza, których później używał Akwinata, interpretując i komentując je. Wyjściowo tłumaczenie Boecjusza nie zostało nacechowane interpretacjami egzystencjalnymi Akwinaty. W przypadku zaś tekstu Tomasza (poza pojawiającymi się cytatami Boecjusza) i terminologii Tomaszowej, starano się mimo wszystko oddawać ją w sposób, który byłby bliższy jego metafizyce. Najtrudniejszą do przełożenia była kluczowa formuła, odróżnienie pojawiające się w II twierdzeniu – *esse et id quod est*. I to wbrew pozorom najtrudniejsze jest przełożenie drugiego jej członu. Wszyscy wcześniej-

si tłumacze wskazali na zupełnie rozbieżne określenia: Jachimowski pisze o odróżnieniu „bytu i tego, co jest”, Gułkowski o odróżnieniu „bycia i tego, czym się jest”, Kijewska zaś o „byciu i tym, czym rzecz jest”. Drugi człon jest przez interpretatorów wskazaniem albo na istotę (mówiąc językiem już typowo scholastycznym – wskazaniem na *aliquid*), albo na byt konkretny, jednostkowy – „to, co istnieje”. Wydaje się, że ta druga interpretacja jest właściwsza i to niezależnie od egzystencjalnych „okularów” Tomasza z Akwinu. Bardzo często pojawiające się w tłumaczeniu łacińskie słowo *participare* zostało oddane przez „partycypować”, gdyż rozumienie potoczne słowa „uczestniczyć” zupełnie nie pozwala na uchwycenie problematyki tego technicznego – filozoficznego słowa. Pojawiającą się w *De hebdomadibus* terminologię, a także odpowiednie sformułowania w tekstach Tomasza można zestawić za pomocą następującej tabeli:

Tekst łaciński Boecjusza	Tłumaczenie Boecjusza	Tłumaczenie Tomasza z Akwinu
<i>communis animi conceptio</i>	„powszechnie pojęcie umysłowe”	„powszechnie pojęcie umysłowe”
<i>esse et id quod est</i>	„bycie i to, co jest”	„istnienie i to, co jest”
<i>forma essendi</i>	„forma bycia”	„forma istnienia”
<i>participare</i>	„partycypować”	„partycypować”
<i>ipsum esse</i>	„samo bycie”	„samo istnienie” lub „akt istnienia”
<i>accidens</i>	„przypadłość”	„przypadłość”
<i>substantia</i>	„substancja”	„substancja”
<i>esse aliquid</i>	„bycie czegoś”	„bycie czegoś”
<i>compositum</i>	„złożenie”	„złożenie”
<i>simplex</i>	„to, co proste”	„to, co proste”
<i>unum</i>	„jedno”	„jedno”
<i>diversitas</i>	„różnorodność”	„różnorodność”
<i>substantialia</i>	„byty substancjalne”	„byty substancjalne”
<i>in mente et cogitatione</i>	„w umyśle i myśleniu”	„w umyśle i myśleniu”

Na zakończenie tego wprowadzenia chciałbym podziękować pierwszym czytelnikom zarówno tego opracowania, jak i samego tłumaczenia tekstu łacińskiego. Do osób, które udzieliły mi wartościowych wskazówek w opracowaniu tematyki metafizyki, a także przekazały cenne uwagi filologiczne należą: Artur Andrzejuk, Magdalena Bejm, Adam Filipowicz. Oddzielnie dziękuję mojej żonie Katarzynie za pierwsze poprawki stylistyczne mojego tekstu. Dziękuję również Henrykowi Anzulewiczowi za uzyskanie dostępu do materiałów rękopiśmiennych. Mam głębokie przekonanie, że dzięki ich pomocy publikacja przysłuży się głębszemu zrozumieniu myśli filozoficznej zarówno Boecjusza jak i Tomasza z Akwinu.

Expositio libri Boetii *De hebdomadibus*

Komentarz do *De hebdomadibus* Boecjusza

Tłumaczenie: Michał Zembrzuski

Prooemium

Wstęp

Praecurre prior in domum tuam, et illic advocare et illic lude, et age conceptiones tuas. Ecclesiasticus XXXII, 15-16.

1. Habet²¹⁷ hoc privilegium sapientiae studium, quod operi suo prosequendo magis ipsas²¹⁸ ibi sufficiat. In exterioribus enim operibus indiget homo plurimorum auxilio; sed in contemplatione sapientiae tanto aliquis efficacius

„Pierwszy bież do domu swego i tam się zabawiaj i tam graj, i czynj pomyslenia twoje” (Księga Syracycydsa 32, 15-16)²¹⁶.

1. Studiowanie mądrości ma ten przywilej, że przez spełnianie swojego zadania bardziej wystarcza samemu sobie. Człowiek w działaniach zewnętrznych, potrzebuje o wiele większej pomocy, zaś w kontemplacji mądrości, o ty-

* Łaciński tekst komentarza do *De hebdomadibus* oparty jest na edycji: S. Thomae Aquinatis, *In Boetium De Trinitate et De hebdomadibus expositio*, cura et studio P. Mannis Calcaterra OP, Taurini-Romae 1954, in *Opuscula Theologica*, Officina Marietti, vol II, s. 391-408. W odsyłaczach uzupełniono zmiany (poza zmianami związanymi z transkrypcją obowiązującą w edycji leonińskiej), jakich dokonano w edycji leonińskiej (zaznaczano EL): Sancti Thomae de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. L, ed. L.J. Bataillon, C.A. Grossi, Roma-Paris 1992, s. 267-282.

²¹⁶Ten i pozostałe fragmenty tłumaczenia Pisma Świętego pochodzą z tłumaczenia Jakuba Wujka, z krakowskiego wydania z 1599. Dodatkowo w przypisach pojawiają się odnośniki do *Biblii Tysiąclecia* (wyd. 3, Poznań-Warszawa 1990). Powyższego fragmentu będącego mottem nie da się zidentyfikować we wskazanym wersie w *Biblii Tysiąclecia*. Można natomiast znaleźć podobne sformułowanie kilka wierszy wyżej (Syr 32,11-12): „Gdy przyjdzie czas, powstań, nie bądź ostatni, idź szybko do domu i nie postępuj lekkomyślnie! Tam możesz się zabawić i czynić, co ci się podoba”.

²¹⁷Miejsca paralelne problematyki poruszonej w tej lekcji: *ST I-II*, q. 3, a. 5; *ST I-II*, q. 38, a. 4; *ST II-II*, q. 180, a. 7; *In NE II*, l. 10, n. 11.

²¹⁸EL: *ipsa* zamiast *ipsas*.

operatur, quanto magis solitarius secum commoratur. Et ideo sapiens in verbis propositis hominem ad seipsum revocat, dicens: *prae-ecurre prior in domum tuam*, idest ad mentem tuam ab exterioribus sollicite redeas, antequam ab alio occupetur, per cuius sollicitudinem distrahatur: unde dicitur *Liber sapientiae VIII*²¹⁹: *intrans in domum meam, conquiescam cum illa*, idest cum sapientia.

2. Sicut autem requiritur ad contemplationem sapientiae quod mentem suam aliquis praecupet, ut totam domum suam contemplatione sapientiae impleat, ita etiam requiritur quod ipse totus per intentionem interius ad sit²²¹, ne scilicet eius intentio addiversa trahatur: et ideo subdit: et *illuc advocare*, idest totam intentionem tuam ibi congrega. Sic igitur interiore domo totaliter evacuata²²², et homine totaliter per intentionem in ea existente, quid agendum sit exponit subdens, et *illic lude*.

le działa skuteczniej, o ile bardziej samotnie przebywa z sobą. Dlatego też Mędrzec²²⁰, nawołuje człowieka, by wrócił do samego siebie, mówiąc w podanych słowach – „Pierwszy bieź do domu swego”. Znaczy to tyle: powracaj gorliwie do umysłu twojego, od tego, co zewnętrznego, zanim przez coś kolejnego umysł zostanie zajęty, przez co może utracić tę gorliwość. Dlatego powiedziane jest w Księdze Mądrości: „Wszedłszy do domu mego odpocznę z nią”, to znaczy z mądrością.

2. Tak jak wymaga się od kogoś, aby do kontemplacji mądrości zobowiązał swój umysł, aby wypełnił kontemplacją mądrości cały swój dom, tak też wymaga się od niego, aby całego siebie tak zjednoczył w ramach wewnętrznego nastawienia, aby jego zamiar nie był odciągany do różnych [spraw]. Dlatego dodaje, że „i tam się zabawiaj”, to znaczy niech zjednoczone będzie tam całe twoje nastawienie. Tak więc trzeba, aby wewnętrzny dom zupełnie został uprzątnięty²²³, a człowiek całko-

²¹⁹Mdr 8, 16. Analogicznie fragment ten oddany jest w *Biblii Tysiąclecia*: „Wszedłszy do swego domu przy niej odpocznę”.

²²⁰Czyli Autor książki Syracyclesa (*Mądrości Syrachy*).

²²¹EL: *assit* zamiast *ad sit*.

²²²EL: *vacuata* zamiast *evacuata*.

²²³Również w znaczeniu „opróżniony”.

3. Ubi considerandum est, quod sapientiae contemplatio convenienter ludo comparatur, propter duo quae est in ludo invenire. Primo quidem, quia ludus delectabilis est, et contemplatio sapientiae maximam delectationem habet: unde *Ecclesiasticus XXIV*²²⁴, dicitur ex ore sapientiae: *spiritus meus super mel dulcis*.

4. Secundo, quia operationes ludi non ordinantur ad aliud, sed propter se quaeruntur. Et hoc idem competit in delectationibus sapientiae. Contingit enim quandoque quod aliquis apud seipsum delectatur in consideratione eorum quae concupiscit, vel quae agere proponit. Sed haec delectatio ordinatur ad aliquid exterius, ad quod nititur pervenire; quod si deficiat vel tardetur, delectationi huiusmodi adiungitur non minor afflictio, secundum illud *Liber proverbiorum XIV*²²⁶: *risus dolore*

wicie zamieszkał w nim przez swoje nastawienie. To, co należałoby uczynić wyjaśnia dodając słowa: „i tam graj”.

3. W tym miejscu należy rozważyć, że kontemplacja mądrości słusznie jest porównywana do zabawy z powodu dwóch [cech], które odkryć można w zabawie. Po pierwsze, ponieważ zabawa jest czymś przyjemnym, a kontemplacja mądrości ma największą przyjemność – stąd w Księdze Syracydesa powiedziane jest ustami Mądrości: „albowiem duch mój słodszy nad miód”²²⁵.

4. Po drugie, ponieważ działania w trakcie zabawy nie są przyporządkowane do czegoś innego, lecz wykonuje się je ze względu na nie same. I to samo przysługuje przyjemnościom [płynącym] z mądrości. Niekiedy zdarza się, że ktoś w samym sobie znajduje przyjemność z rozważania tego, czego pragnął lub co zamierzył w swoim działaniu. Jednak taka przyjemność przyporządkowana jest do czegoś zewnętrznego, do czego kieruje się dążenie. Gdy ono zaniknie bądź zostanie zahamo-

²²⁴Syr 24,27.

²²⁵W *Bibli Tysiąclecia* Syr 24,20: „Pamięć o mnie jest słodsza nad miód, a posiadanie mnie – nad plaster miodu”.

²²⁶Prz 14,13.

miscabitur. Sed delectatio contemplationis sapientiae in seipsa habet delectationis causam: unde nullam anxietatem patitur, quasi expectans aliquid quod desit. Propter quod dicitur Liber sapientiae VIII²²⁷: non habet amaritudinem conversatio illius, nec taedium convictus illius, scilicet sapientiae. Et ideo divina sapientia suam delectationem ludo comparat, Liber proverbiorum VIII²²⁸: delectabar per singulos dies, ludens coram eo: ut per diversos dies, diversarum veritatum considerationes intelligantur. Unde et hic subditur: et illic age conceptiones tuas, per quas scilicet homo cognitionem accipit veritatis.

wane, to do przyjemności tego rodzaju dołączone zostaje nie mniejsze cierpienie, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów: „śmiejch będzie zmieszany z żalością”²²⁹. Tymczasem przyjemność kontemplacji mądrości ma przyczynę przyjemności w samej sobie i dlatego nie doznaje żadnego niepokoju, jakby spodziewając się tego, co mogłoby zostać utracone. Z tego względu mówi się w Księdze Mądrości: „nie ma bowiem przykrości towarzystwo jej, ani teszności (odrazy) wspólne życie z nią”²³⁰ – chodzi o obcowanie z mądrością. Dlatego też Mądrość Boża porównuje swoją przyjemność do zabawy, zgodnie ze słowami Księgi Przysłów: „i kochałam się na każdy dzień, igrając przed nim na każdy czas”²³¹, co należy rozumieć, że w trakcie różnych dni rozważane były różne prawdy. Dlatego dołączone są i te słowa: „i czyn pomyślenia twoje”, dzięki którym człowiek osiąga poznanie prawdy.

²²⁷Mdr 8,16.

²²⁸Prz 8, 30.

²²⁹W *Bibli Tysiąclecia* Prz 14,13: „Serce się smuci i w śmiechu, a boleść jest końcem radości”.

²³⁰W *Bibli Tysiąclecia* Mdr 8,16: „Wszedłszy do swego domu przy niej odpocznę, bo obcowanie z nią nie sprawia przykrości ani współżycie z nią nie przynosi udręki, ale wesele i radość”.

²³¹W *Bibli Tysiąclecia* Prz 8,30: „Ja byłam przy nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim”.

Lectio I

Textus Boetij²³²

[QUOMODO SUBSTANTIAE IN
EO QUOD SINT BONAE SINT
CUM NON SINT SUBSTANTIALIA
BONA]

Postulas a me ut ex hebdomadibus²³³ nostris, eius quaestionis obscuritatem quae continet modum quo substantiae in eo quod sunt bonae sunt²³⁴, cum non sint substantialia bona, digeram, et paulo evidentius monstrem. Idque eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter huiusmodi descriptionum²³⁵. Tuus vero testis ipse sum quam haec vivaciter fueris ante complexus. Hebdomadas vero ego ipse mihi commen-

Lekcja I

Tekst Boecjusza

[W JAKI SPOSÓB SUBSTANCJE
W TYM, ŻE SĄ, SĄ DOBRE,
CHOCIAŻ NIE SĄ DOBRAMI
SUBSTANCJALNYMI]

Domagasz się ode mnie, abym niejasną kwestię zawartą w naszych *Hebdomadach*, która dotyczy sposobu, w jaki substancje są dobre w tym, że istnieją, chociaż nie są dobrami substancjalnymi, rozważył i krótko wykazał w sposób oczywisty. Powiadasz, że należy tak postąpić, tym bardziej, że nie jest wszystkim znana metoda tego rodzaju pism. Sam przecież jestem Twoim świadkiem, jak bardzo żywo byłeś przedtem nimi

²³²Łaciński tekst Boecjusza *De hebdomadibus* oparty jest na edycji P. Migne'a (*Patrologia Latina* 64 1311-14, Parisii 1847), która jest dołączona do wydania Tomaszowego komentarza – *In librum De hebdomadibus expositio* (Marietti, Taurini–Romae 1954). Wydanie Mariettiego (dalej oznaczona literą M) mimo wszystko ma pewne zmiany w stosunku do edycji znajdującej się w *Patrologia Latina*. Różnice w wydaniu *Patrologia Latina* wskazano poprzez użycie skrótu: PL. W przypisach do łacińskiego tekstu Boecjusza zaznaczono zmiany także w porównaniu do współczesnych, najbardziej aktualnych edycji. Skrótem SR oznaczono edycję: *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, ed. H.F. Stewart, E.K. Rand, London 1918; skrótem EL oznaczono edycję: *Sancti Thomae de Aquino, Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, ed. L.J. Bataillon, C.A. Grossi, t. 50, Rome–Paris 1992. [...] – są to zwroty dodane przez autora niniejszej edycji i tłumaczenia.

²³³SR: *ut ex Hebdomadibus* zamiast *a me ut ex Hebdomadibus*; EL: *ut ex hebdomadibus* zamiast *a me ut ex Hebdomadibus*.

²³⁴SR oraz EL: *sint* zamiast *sunt*.

²³⁵PL: *scriptionum* zamiast *descriptionum* (podobnie jak SR i EL).

tor potiusque²³⁶ ad memoriam meam speculata conservo, quam cuiquam participo: quorum lascivia ac petulantia nihil a ioco risuque patitur esse coniunctum²³⁷. Pro hinc tu ne sis obscuritatibus brevitatis adversus, quae cum sint arcani fida custodia, tamen²³⁸ id habent commodi, quod cum his solis qui digni sunt loquuntur²³⁹. Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque²⁴⁰ disciplinis, proposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam.

[I] Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex divisio²⁴¹. Nam una ita communis est ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: *si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur*²⁴² *aequalia esse*, nullus id intellegens negat. Alia vero est

zajęty. Ja zaś *hebdomady* komentuję sam dla siebie, aby to, co prze-myślane, łatwiej było zachowane w pamięci i nie dzielę się tym z nikim, kogo rozwiążność i bezczelność nie pozwalają na nic, co nie łączyłoby się z żartem i śmiechem. Z tego powodu obyś nie był przeciwnikiem niejasności wynikających z krótkości [wyjaśnień], które przez to stanowią osłonę tajemnicy wiary, a co więcej taką mają wagę, że umożliwiają rozmowę tylko z tymi, którzy są godni [tajemnic]. Podobnie jak to dzieje się zwykle w matematyce i w wszystkich innych naukach, podaję najpierw terminy i reguły, z których jako wynikające, wyprowadzę wszystkie [twierdzenia].

[I] Powszechnie pojęcie umysłowe jest twierdzeniem, które każdy uznaje, gdy je usłyszy. Podział tych twierdzeń jest podwójny. Jedne z nich są takie, że są powszechne dla wszystkich ludzi, jak na przykład, gdy wypowiesz [zdanie]: „jeżeli od dwóch równych rzeczy odejmiesz po równej

²³⁶EL: *potius que* zamiast *potiusque*.

²³⁷PL: *disiunctum* zamiast *coniunctum*. SR: *seiunctum* zamiast *coniunctum*.

²³⁸SR i EL: *tum* zamiast *tamen*.

²³⁹SR i EL: *colloquuntur* zamiast *loquuntur*.

²⁴⁰SR i EL: dodaje *ceterisque etiam* zamiast *ceterisque*.

²⁴¹SR i EL: *modus est* zamiast *divisio*.

²⁴²EL: *relinquantur* zamiast *relinquantur*.

doctorum tantum, quae tamen ex talibus communibus animi conceptionibus venit, ut est: *quae incorporalia sunt, in loco non esse* et caetera quae non vulgus sed docti comprobant.

części, to te, które pozostaną, są równe”. Nikt, kto rozumie to zdanie, nie zaneguje go. Inne zaś są zrozumiałe tylko uczonym, chociaż wywodzą się z takich powszechnych ujęć umysłowych, jak na przykład: „te, które są niecielesne, nie znajdują się w miejscu” i inne podobne, które potwierdzają uczeni, ale nie ludzie pospolici.

Expositio s. Thomae

Komentarz św. Tomasza

5. Huius ergo exhortationis sector Boetius de suis conceptionibus librum nobis edidit, qui *de hebdomadibus*²⁴³ dicitur, idest *de editio-nibus*: quia in Graeco *hebdomada*²⁴⁴ idem est quod edere.

6. In quo quidem libro Boetius duo facit. Primo enim praemittit prooemium; secundo procedit ad operis tractatum, ibi, *diversum est esse, et id quod est*.

5. Boecjusz jako zwolennik tej zachęty²⁴⁵, wydał dla nas traktat o swoich pojęciach²⁴⁶, który zatytułował *O hebdomadach*, to znaczy *O edycjach*, ponieważ w języku greckim *hebdomada* znaczy tyle samo, co edytować (wydawać z siebie).

6. Boecjusz podejmuje się w tej księdze dwóch [spraw]: na początku zapowiada wstęp; następnie w miejscu [w którym mówi]: *czym*

²⁴³EL: *ekdomatibus* zamiast *hebdomadibus*.

²⁴⁴EL: *ekdidomi* zamiast *hebdomada*.

²⁴⁵W tym miejscu rozpoczyna się „właściwy” komentarz do „wstępu” *O hebdomadach* Boecjusza.

²⁴⁶Akwinata sugeruje związek terminu *hebdo* z terminem *conceptio*. Tłumacząc to ostatnie jako „pojęcie”, jednak zaznaczam, że Tomaszowe określenie wyraża odniesienie tych ujęć do przedmiotu i wyrażanie ich. Zatem właściwsze byłoby tłumaczenie tego terminu jako „ujęcie”. Trzeba pamiętać, że rozważanie „pojęć wspólnych” jako nieposiadających odniesienia przedmiotowego, do tego, co jest, nie było celem tego traktatu.

Circa primum tria facit. Primo ostendit de quo sit intentio. Secundo quomodo sit tractandum, ibi, *idque eo dicis esse faciendum et cetera*. Tertio tradit ordinem quo procedendum est, ibi, *ut igitur in mathematica fieri solet*²⁴⁷.

7. Scribit²⁴⁸ autem hunc librum ad Ioannem diaconum Romanae Ecclesiae, qui ab eo petierat ut ex suis hebdomadibus, idest editionibus, disserteret, et exponeret quandam difficilem quaestionem, per quam solvitur quaedam apparens contrarietas.

Dicitur enim, quod substantiae creatae, in quantum sunt, bonae sunt; cum tamen dicatur, quod substantiae creatae non sunt substantialia bona, sed hoc dicitur solius Dei proprium esse. Quod enim convenit alicui in quantum est, videtur ei substantialiter convenire; et ideo si substantiae crea-

innym jest bycie i to, co jest, przystępuje do tego, czego dotyczy ten traktat.

Odnośnie do pierwszego podejmuje się trzech [spraw]. Po pierwsze, pokazuje, jaki jest jego zamiar; po drugie, jak należałoby traktować tę problematykę, w miejscu, [w którym mówi]: *mówisz, że tym bardziej należy to uczynić, etc*; po trzecie przekazuje porządek, według którego należy postępować, w miejscu [w którym mówi]: *Podobnie jak to dzieje się zwykle w matematyce*.

7. [Boecjusz] pisze ten traktat dla Jana, diakona Kościoła rzymskiego, który poprosił go, aby zbadał i wyjaśnił pewną trudną kwestię ze swoich *hebdomad*, to znaczy *edycji*, przez co rozwiązane zostanie pewne pojawiające się przeciwieństwo.

Powiedział, iż stworzone substancje z racji tego, że istnieją, są dobre; stwierdził jednak, iż substancje stworzone nie są dobrami substancjalnymi, gdyż mówi się, że jest to właściwe wyłącznie Bogu. To, co odpowiada czemuś, o ile istnieje, wydaje się przysługiwać temu substancjalnie. Dlatego też,

²⁴⁷EL: nie wyodrębnia wprowadzenia (*proemium*), tylko łączy je w całą lekcję pierwszą.

²⁴⁸Miejsca paralelne problematyki poruszonej w tej lekcji: *STI-II*, q. 27, a. 3; *SENT. III*, d. 27, q. 1, a. 1, ad 3; *InIO* c. 15, l. 4; *InNE VIII*, l.

tae, inquantum sunt, bonae sunt, consequenter²⁴⁹ videtur quod sint substantialia bona.

8. Deinde cum dicit, *idque eo dicitur esse*, ostendit per quem modum hic²⁵⁰ tradere velit²⁵¹, idest non plane, sed obscure: et circa hoc tria facit. Primo ostendit quod intendit obscure dicere. Secundo ostendit hunc modum esse sibi assuetum²⁵², ibi, *hebdomadas vero*. Tertio ostendit²⁵³ quod hic modus debeat ei esse acceptus, ibi, *pro hinc ut ne sis*.

9. Dicit ergo primo, quod ille ad quem scribit haec²⁵⁴, ita petebat praedicta esse scribenda²⁵⁵, quod²⁵⁶ via eorum quae hic scribenda sunt, non esset omnibus nota, qui non eodem desiderio ad haec²⁵⁷ afficiebantur quo ipse, cui

jeśli stworzone substancje są dobre z racji tego, że istnieją, to konsekwentnie wydaje się, że powinny być dobrami substancjalnymi.

8. Następnie, gdy mówi: *Powiadasz, że należy tak*, wskazuje, w jaki sposób chce to przekazać, to znaczy nie wyraźnie, lecz w sposób niejasny. W odniesieniu do tego podejmuje się trzech [spraw]. Po pierwsze, wskazuje, że zamierza mówić w sposób niejasny; po drugie, wskazuje, iż jest przyzwyczajony do tego sposobu [mówienia], w miejscu, [w którym powiedział]: *hebdomady zaś*. Po trzecie, stwierdza, że ten sposób powinien być zaakceptowany przez Jana w miejscu, [w którym mówi]: *Z tego powodu obyś nie był*.

9. [Boecjusz] mówi po pierwsze, że ten do kogo pisze te [słowa], również dążył do odpowiedzi na wcześniej postawione pytanie. Droga bowiem do tych rzeczy, które powinny być opisane, nie byłaby znana wszystkim,

²⁴⁹EL: *consequens* zamiast *consequenter*.

²⁵⁰EL: *hoc* zamiast *hic*.

²⁵¹EL: *vult* zamiast *velit*.

²⁵²EL: *consuetum* zamiast *assuetum*.

²⁵³EL: *concludit* zamiast *ostendit*.

²⁵⁴EL: *hoc* zamiast *haec*.

²⁵⁵EL: *facienda* zamiast *scribenda*.

²⁵⁶EL: *quia* zamiast *quod*.

²⁵⁷EL: *hoc* zamiast *haec*.

Boetius testimonium perhibet quod praedicta fuerit²⁵⁸ vivaciter ante complexus, idest vel perspicaciter intelligendo, vel ferventer desiderando.

10. Deinde cum dicit, *hebdomas vero*, ostendit hunc modum etiam sibi esse consuetum; et dicit, quod ipse solitus erat sibi commentari, idest componere vel excogitare quasdam hebdomadas, idest editiones, seu conceptiones, quas²⁵⁹ potius conservabat, eas²⁶⁰ considerans ad sui memoriam, quam participem eorum faceret aliquem illorum qui propter sui lasciviam et petulantiam, idest luxuriam, et levitatem, nihil aliud a ioco et risu patiuntur esse coniunctum, id est ordinatum vel constructum. Detestantur enim si quis aliquem sermonem coniunxerit aut ordinaverit non ad ludum, sed ad seria pertinentem.

11. Deinde cum dicit, *pro hinc tu* etc., concludit ex praemissis, quod obscurum sermonem debeat

którzy nie mają na to takiej samej chęci jak on. Boecjusz daje w ten sposób świadectwo, że [Jan] chętnie zmagał się z wyżej już wymienionymi sprawami, to znaczy albo przez przenikliwe rozumienie, albo gorące pragnienie.

10. Dalej, gdy [Boecjusz] mówi: *hebdomas* *zasa*, wskazuje, że on również przyzwyczaił się do tego sposobu [pisania]. Mówi, że nawykł do własnego komentowania, to znaczy łączenia lub wymyślania pewnych *hebdomas*, czyli edycji lub pojęć, które później zachowywał w pamięci, rozmyślając o nich. Następnie dzielił się nimi z niektórymi ludźmi, którzy z powodu rozpusty i zuchwałości, to znaczy rozwiązłości i lekkomyślności, nie znoszą niczego oprócz tego, co jest związane z żartem i śmiechem, to znaczy nie znoszą tego, co jest uporządkowane czy ustanowione. Nienawidzą oni jednak, jeśli ktoś wiąże lub narzuca porządek wypowiedzi nieprowadzący do zabawy, lecz bierze je na poważnie.

11. Następnie, gdy [Boecjusz] mówi: *w zgodzie z tym ty* etc., stwierdza na podstawie tego, co

²⁵⁸EL: *fuerat* zamiast *fuerit*.

²⁵⁹EL: *que* zamiast *quas*.

²⁶⁰EL: *ea* zamiast *eas*.

gratanter suscipere, utpote qui talem sermonem ipse petierat; et hoc est quod dicit: *pro hinc*, quia scilicet hoc fecisti, ne iter nostrarum descriptionum esset omnibus pervium. Ne sis adversus, idest contrarius, obscuritatibus brevitatibus, idest obscuritati praesentis libri, quae est brevitati coniuncta. Ex hoc enim quod aliqua breviter dicuntur, magis solent esse obscura. Obscuritas autem cum secretum fideliter custodiat, hoc affert utilitatis quod loquitur solum cum illis qui digni sunt, idest cum intelligentibus et studiosis, qui digni sunt ad secreta sapientiae admittere.

12. Deinde cum dicit, *ut igitur in mathematica fieri solet*, ostendit quo ordine sit procedendum, ut patet²⁶¹, per ea quae sunt per se nota: et circa hoc duo facit. Primo ponit ordinem procedendi. Secundo notificat illa ex quibus procedere intendit, ibi, *communis animi conceptio*.

zostało powiedziane, że niejasna wypowiedź powinna być przyjęta z wdzięcznością, jako że sam [Jan] właśnie prosił o taką wypowiedź. I to jest to, co mówi: *Z tego powodu...*, ponieważ to mianowicie uczyniłeś, aby metoda naszych pism nie była wszystkim [łatwo] dostępna. Nie bądź więc przeciwnie nastawiony, to znaczy w opozycji do tego niejasnego streszczenia, do niniejszego traktatu, który związany jest ze skrótością. To, że sprawy są wyrażone w skrócie, zazwyczaj oznacza, iż są bardziej niejasne. Ponieważ niejasność może strzec wiernie tajemnicy, więc może to przynieść korzyść, że [Boecjusz] zwraca się tylko do tych, którzy są godni, to znaczy inteligentni i pilni, a więc godni dopuszczenia do tajemnic mądrości.

12. Następnie, gdy mówi: *w związku z tym, jak to zwykle bywa w matematyce*, wskazuje według jakiego porządku należy postępować, gdyż jasne jest, że należy [rozpocząć] od tego, co jest znane samo przez się²⁶². Wobec tego podejmuje się dwóch [spraw]. Po pierwsze ustanawia kolejność postępowania; po drugie podaje do wiadomości te

²⁶¹EL: *videlicet* zamiast *patet*.

²⁶²Tłumaczę *per se* jako „przez się”, gdy mowa jest o porządku logicznym, porządku

13. Dicit ergo primo, quod ipse intendit primo proponere quaedam principia per se nota, quae vocat terminos et regulas. Terminos quidem, quia in huiusmodi principiis stat omnium demonstrationum resolutio; regulas autem, quia per eas dirigitur aliquis in cognitionem sequentium conclusionum. Ex huiusmodi autem principiis intendit concludere et facere nota omnia quae consequenter tractanda sunt, sicut fit in geometria, et in aliis demonstrativis scientiis, quae ideo dicuntur disciplinae, quia per eas discipulis aggregatur scientia ex demonstratione quam magister proponit.

14. Deinde cum dicit, *communis animi conceptio est*, notificat principia ²⁶³per se nota: et primo per definitionem: secundo per

[zdania], od których rozpoczyna to, co zamierzył, w miejscu [w którym mówi]: *powszechne pojęcie umysłowe*.

13. Stwierdza więc najpierw, że na początku sam zamierza proponować pewne zasady znane przez siebie, które nazywa terminami i regułami. Nazywa je terminami, ponieważ w tego rodzaju zasadach tkwi rozwiązanie wszelkiego dowodzenia; regułami zaś, ponieważ dzięki nim ktoś może być prowadzony do poznania późniejszych wniosków. Z zasad tego rodzaju zamierza wyciągnąć wnioski i uczynić znanym wszystko, o czym następnie będzie mowa, tak jak to się robi w geometrii i innych naukach demonstratywnych. Są one nazywane naukami, ponieważ dzięki tym zasadom, nauka może znaleźć się w uczących na mocy dowodzenia przedstawionego przez nauczyciela.

14. Następnie, gdy mówi²⁶⁴: *powszechne pojęcie umysłowe jest*, chce wyjaśnić zasady znane same przez się; po pierwsze, przez definicję,

zdań i „przez siebie”, gdy mowa jest o porządku rzeczowym, a więc na przykład o „dobru przez siebie” lub w ogóle o porządku istotowym czy substancjalnym.

²⁶³EL: *notificat predicta principia* zamiast *notificat principia*.

²⁶⁴W tym miejscu rozpoczyna się komentowanie „terminów”, a więc wyróżnionej i wprowadzającej tezy I *O hebdomadach*. Teza pierwsza w tekście Boecjusza jest dłuższa i raczej stanowi wyjaśnienie następujących kolejno reguł. Boecjusz najpierw definiuje powszechne pojęcie umysłu, a następnie je wyjaśnia.

divisionem, ibi, *harum autem duplex est modus.*

15. Circa primum considerandum est, quod huiusmodi principia, quae sunt termini, quia regulae demonstrationum sunt, vocantur communes animi conceptiones. Definit²⁶⁵ ergo animi conceptionem communem, dicens: *communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam, idest quam quilibet approbat statim ut eam audit. Aliae enim propositiones quae his demonstrantur, non statim ex ipso auditu approbantur, sed oportet ut per alia aliqua fiant nota. Hoc autem non est procedere in infinitum: unde oportet pervenire ad aliqua quae statim per se sunt nota. Unde dicuntur communes animi conceptiones, et communiter cadunt in conceptione cuiuslibet intellectus: cuius ratio est, quia²⁶⁶ praedicatum est de ratione subiecti; et ideo statim nominato subiecto, et intellecto quid sit, statim manifestum est praedicatum ei inesse.*

po drugie, przez podział w miejscu, [w którym mówi]: *Podział tych twierdzeń jest podwójny.*

15. W związku z pierwszym należy wziąć pod uwagę, że tego rodzaju zasady, które [nazywane] są terminami – gdyż są regułami dowodzenia – nazywa się powszechnymi pojęciami umysłowymi. [Boecjusz] definiuje powszechne pojęcie umysłowe, mówiąc: *powszechne pojęcie umysłowe jest wyrażeniem, na które każdy się zgadza, po usłyszeniu, to znaczy, które każdy natychmiast uznaje, gdy je usłyszy. Inne zaś zdania, których będzie dowodził, nie są uznawane od razu po samym usłyszeniu, lecz trzeba [spowodować], aby stały się znane dzięki jakimś innym. W ten sposób jednak nie można iść w nieskończoność i trzeba dojść do takich [zdań], które są znane od razu same przez się. Dlatego nazywane są „powszechnymi pojęciami umysłowymi” i w ogóle znajdują się wśród pojęć każdego intelektu. Powodem tego jest to, że orzeczenie należy do rozumienia podmiotu, i dlatego od razu, gdy określony zostaje podmiot i dokonuje się rozumienie tego, czym [coś] jest, [to] od razu oczywiste jest orzeczenie w nim zawarte.*

²⁶⁵EL: *Diffinit* zamiast *Deffinit*.

²⁶⁶EL: *quod* zamiast *quia*.

16. Deinde cum dicit, *harum autem duplex est modus*, dividit praedicta principia, dicens, quod praedictarum communium animi conceptionum duplex est modus.

17. Quaedam enim animi conceptiones sunt communes hominibus omnibus, sicut ista: *si ab aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur sunt aequalia*.

18. Alia vero animi conceptio est communis solum doctis, quae derivatur a primis animi conceptionibus, quae sunt omnibus hominibus communes: et huiusmodi est: *incorporalia non esse in loco*, quae non approbatur a vulgo, sed solum a sapientibus.

Huius autem distinctionis ratio est, quia cum communis animi conceptio, vel principium per se notum, sit aliqua propositio ex hoc quod praedicatum est de ratione subiecti: si illud idem quod²⁶⁷ significatur per subiectum et praedicatum, cadat in cognitionem omnium; consequens est quod huiusmodi propositio sit per se nota omnibus; sicut quid sit aequale, notum est omnibus, et similiter quid sit subtrahi; et ideo praedicata propositio est omnibus per se

16. Następnie, gdy [Boecjusz] mówi *istnieją dwa ich rodzaje*, dzieli wymienione zasady, stwierdzając, że są dwa rodzaje powszechnych pojęć umysłu.

17. Pewne pojęcia umysłu są wspólne wszystkim ludziom, tak jak to: „jeżeli od dwóch równych rzeczy odejmiesz po równej części, to te, które pozostaną, są równe”.

18. Inne zaś pojęcie umysłu jest wspólne tylko uczonym i wywodzi się z pierwszych pojęć umysłu, które już są wspólne dla wszystkich ludzi. Tego rodzaju jest [zdanie]: *rzeczy niecielesne nie znajdują się w miejscu*, które nie jest uznawane przez pospolitych ludzi, a jedynie przez ludzi mądrych.

Powód takiego rozróżnienia jest następujący: powszechne pojęcie umysłowe lub zasada znana sama przez się jest pewnym rodzajem zdania, w którym orzeczenie należy do rozumienia podmiotu. Jeżeli tym samym jest to, co jest oznaczone przez podmiot i orzeczenie, to jest [ono] dostępne wszystkim w poznaniu. Wynika z tego, że zdanie tego rodzaju jest znane samo przez się dla wszystkich, tak jak to, co jest „równe”, znane jest wszystkim, i podobnie to, co ma

²⁶⁷EL: *si idem id quod* zamiast *si illud idem quod*.

nota. Et similiter: omne totum est maius sua parte, et aliae huiusmodi. Sed ad apprehendendam rem incorpoream solus intellectus sapientum consurgit; nam vulgarium hominum intellectus non transcendunt imaginationem, quae est solum corporalium rerum: et ideo ea quae sunt propria corporum, puta, esse in loco circumscriptive, intellectus sapientum statim removet a rebus incorporeis; quod vulgus facere non potest.

być „odjęte”. Dlatego wspomniane wyżej zdanie²⁶⁸ jest znane wszystkim samo przez się. Podobnie rzecz się ma z tym [zdaniami]: „każda całość jest większa do swojej części” i innymi tego rodzaju. Jednakże tylko intelekt mądrych wznosi się do uchwycenia rzeczy niecielesnej, gdyż intelekt pospolitych ludzi nie przekracza wyobraźni, która dotyczy tylko rzeczy cielesnych. I z tego powodu te rzeczy, które we właściwym sensie są cielesne, jak na przykład te, które są opisywalne za pomocą miejsca, są przez intelekt mądrych natychmiast wyłączone z rzeczy niecielesnych, czego intelekt ludzi pospolitych nie może uczynić.

²⁶⁸Chodzi o zdanie Boecjusza: „jeżeli od równych rzeczy odejmiesz po równej części, to pozostałe będą równe”.

Lectio 2

Lekcja 2

Textus Boetii

Tekst Boecjusza

[II] Diversum est esse et id quod est. Ipsum enim [esse] nondum est²⁶⁹, at vero id quod est²⁷⁰, accepta essendi forma, est atque consistit.

[III] Quod est participare aliquo potest sed ipsum [esse] nullo modo aliquo participat²⁷¹. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse susceperit.

[IV] Id quod est habere aliquid praeterquam²⁷² quod ipsum esse, potest²⁷³; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

[V] Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est et esse aliquid²⁷⁴. Illic enim accidens hic substantia significatur.

[VI] Omne quod est participat, eo quod est, esse, ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc

[II] Czymś różnym jest bycie i to, co jest. Samo bowiem bycie jeszcze nie jest, przeciwnie zaś to, czym coś jest, gdy przyjmie formę bycia, jest i trwa.

[III] To, co jest może w czymś partycypować, lecz samo bycie nie może partycypować w niczym w żaden sposób. Partycypacja zachodzi, gdy coś już istnieje, coś zaś istnieje, gdy otrzymuje bycie.

[IV] To, co jest, może mieć coś, poza tym czym jest samo bycie. Samo zaś bycie nie ma niczego dodanego poza samym sobą.

[V] Czym innym jest bycie czegoś w tym, co jest, i bycie czegoś. Tamto oznacza przypadłość, a to substancję.

[VI] Wszystko to, co jest, partycypuje w tym, co jest, w byciu, aby było. W czymś innym zaś par-

²⁶⁹SR: *ipsum enim esse nondum est*; EL: *Ipse enim esse nondum est* zamiast *Ipse enim nondum est*.

²⁷⁰SR: *quod est* zamiast *id quod est*.

²⁷¹PL: *sed ipsum esse, nullo modo aliquo participare* zamiast: *sed ipsum nullo modo aliquo participat*. SR i EL: *sed ipsum esse nullo modo aliquo participat*.

²⁷²EL: *preter quam* zamiast *praeterquam*. SR zachowuje *praeterquam*.

²⁷³SR i EL: *quod ipsum est potest* zamiast: *quod ipsum esse, potest*.

²⁷⁴SR i PL: *Diversum est tantum esse aliquid, et esse aliquid in eo quod est* zamiast: *Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est et esse aliquid*. EL: *Diversum est tamen esse aliquid et esse aliquid in eo quod est*.

id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participare²⁷⁵ alio quolibet possit²⁷⁶.

[VII] Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

[VIII] Omne simplex esse suum et id quod est unum habet²⁷⁷.

[IX] Omnis diversitas discors, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse²⁷⁸ ostenditur quale est illud hoc ipsum quod appetit.

Sufficiunt igitur quae praemissimus; a prudente viro interprete rationis²⁷⁹ suis unumquodque aptabitur argumentis.

tycypuje, aby było czymś. Co więcej, to, co jest, partycypuje w tym, co jest, aby było. [To, co jest], jest zaś, aby mogło partycypować w czymś innym.

[VII] We wszystkim co złożone, czymś innym jest bycie i czymś innym sama rzecz (złożenie).

[VIII] Wszystko co proste, ma swoje bycie i to, co jest, jako coś jednego.

[IX] Każda różnorodność dzieli, podobieństwo zaś jest pożądane. To, że coś dąży do czegoś innego, samo dowodzi, że z natury jest takie jak to, czego samo pożąda.

Wystarczą więc te [zasady], które przedstawiliśmy. Człowiek roztropny, wyjaśniający swoje racje, umocni [nimi] wszelkie argumenty.

²⁷⁵EL: *participet* zamiast *participat*.

²⁷⁶SR i EL: bez *possit*.

²⁷⁷SR i PL: zamieniona jest kolejność zdań – najpierw jest zdanie 7, a potem 6. EL: tak samo jako w wydaniu M.

²⁷⁸SR i EL: *ipsum esse naturaliter* zamiast *ipsum naturaliter esse*.

²⁷⁹EL: *A prudente vero rationis interprete* zamiast: *a prudente viro interprete rationis*. SR tak samo jak EL, ale bez rozpoczynania nowego zdania.

Expositio s. Thomae

Komentarz św. Tomasza

19. Supra²⁸⁰ Boetius dixerat, hoc ordine se processurum ut prius praemitteret quosdam terminos et regulas, ex quibus ad ulteriora procederet; et ideo secundum ordinem praetaxatum, primo incipit praemittere quasdam regulas, sive conceptiones quasdam sapientum. Secundo ex illis incipit argumentari, ibi, *quaestio vero huiusmodi est*.

20. Sicut ante dictum est, illae propositiones sunt maxime notae quae utuntur terminis quos omnes intelligunt. Ea autem quae in omni intellectu²⁸² cadunt, sunt maxime communia quae sunt: ens, unum et bonum. Et ideo ponit hic Boetius primo²⁸³ quasdam conceptiones pertinentes ad ens. Secundo quasdam pertinentes ad unum, ex quo sumitur ratio simplicis et compositi, ibi, *omni composito et cetera*. Tertio ponit quasdam

19. Boecjusz powiedział wyżej²⁸¹, że będzie postępował według porządku, zgodnie z którym najpierw zapowie pewne terminy i reguły, na podstawie których będzie można przejść do tego, co znajduje się dalej. Dlatego zgodnie ze wspomnianym porządkiem rozpoczyna od zapowiedzi pewnych reguł, czy też pojęć ludzi mądrych. Następnie na ich podstawie rozpoczyna argumentowanie w miejscu, [w którym mówi]: *pytanie zaś jest tego rodzaju*.

20. Jak zostało powiedziane przedtem, te zdania są znane w najwyższym stopniu, w których są używane terminy rozumiane przez wszystkich. Te zaś, które podpadają pod każdy intelekt, są najbardziej powszechne, a są nimi: byt, jedno i dobro. I dlatego Boecjusz ustala najpierw pewne pojęcia należące do bytu, następnie należące do jedności, z których wywodzi się rozumienie tego, co proste i złożone w miejscu, [w którym

²⁸⁰Miejsca paralelne problematyki poruszanej w tej lekcji: *STI*, q. 5, a. 3; *SENTI*, d. 8, q. 1, a. 3; *QDV*, q. 21, a. 2; *SCG* II, c. 41; *SCG* III, c. 20.

²⁸¹W tym miejscu Tomasz z Akwinu rozpoczyna komentowanie reguł przedstawionych przez Boecjusza.

²⁸²EL: *in intellectu omnium* zamiast *in omni intellectu*.

²⁸³EL: *et ideo primo ponit hic Boetius* zamiast *Et ideo ponit hic Boetius primo*.

conceptiones pertinentes ad bonum, ibi, *omnis diversitas discors*.

21. Circa ens autem consideratur ipsum esse quasi quiddam commune et indeterminatum: quod quidem dupliciter determinatur; uno modo ex parte subiecti, quod esse habet; alio modo ex parte praedicati, utpote cum dicimus de homine, vel de quacumque alia re, non quidem quod sit simpliciter, sed quod sit aliquid, puta album vel nigrum. Primo ergo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem esse ad id quod est. Secundo ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid, ibi, *diversum est tamen*.

Circa primum duo facit. Primo ponit differentiam eius quod est esse, ad id quod est. Secundo manifestat huiusmodi differentiam, ibi, *ipsum enim esse nondum est*.

mówi]: *wszystko, co złożone* etc. Na koniec ustala pewne pojęcia należące do dobra w miejscu, [w którym mówię]: *każda różnorodność pozostaje w niezgodzie*.

21. Odnosząc się do bytu, rozważa samo istnienie, jakby było [ono] czymś wspólnym i nieokreślonym. Ono zaś dwojako może być określone: albo od strony podmiotu, który ma istnienie, albo od strony predykatu, gdy mówimy o człowieku lub o jakiejś innej rzeczy, nie że jest wprost, lecz że jest czymś, np. białym lub czarnym. Najpierw [Boecjusz] ustala pojęcia, które są uznawane na podstawie porównania istnienia z tym, co jest. Następnie ustala pojęcia, które są uznawane na podstawie zestawienia tego, co jest istnieniem wprost, z tym, co jest istnieniem czegoś, w miejscu, [w którym mówię]: *jednak czymś innym jest*.

Względem pierwszego podejmuje się dwóch [spraw]. Na początku ustala²⁸⁴ różnicę pomiędzy tym, co jest istnieniem, a tym, co jest. Później wyjaśnia tę różnicę w miejscu, [w którym mówię]: *samo bowiem bycie jeszcze nie jest*.

²⁸⁴Tomasz z Akwinu rozpoczyna komentowanie reguły, która w wydaniach Boecjusza jest oznaczona numerem drugim: *Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit*. W samym tekście

22. Dicit ergo primo, quod diversum est esse, et id quod est. Quae quidem diversitas non est hic referenda ad res, de quibus adhuc non loquitur, sed ad ipsas rationes seu intentiones. Aliud autem significamus per hoc quod dicimus esse, et aliud per hoc quod dicimus id quod est, sicut et aliud significamus cum dicimus currere, et aliud per hoc quod dicitur currens. Nam currere et esse significantur in abstracto, sicut et albedo; sed quod est, idest ens et currens, significantur²⁸⁵ sicut in concreto, velut album.

23. Deinde cum dicit, *ipsum enim esse*, manifestat praedictam diversitatem tribus modis: quorum primus est, quia ipsum esse non significatur sicut ipsum²⁸⁶ subiectum essendi, sicut nec currere significatur sicut subiectum cursus: unde, sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit: sed sicut id ipsum quod est²⁸⁷, significatur sicut subiectum esse-

22. Twierdzi więc najpierw, że czymś innym jest istnienie i to, co jest. Ta różnica nie jest w tym miejscu odniesiona do rzeczy, o których dotychczas nie było mowy, lecz do samych pojęć czy ujęć. Co innego bowiem oznaczamy przez to, gdy mówimy „istnienie”, i co innego przez to, gdy mówimy „to, co jest”. Podobnie też, co innego oznaczamy przez to, gdy mówimy „bieg” i co innego przez to, gdy mówimy „[ktoś] biegnący”. Albowiem „bieg” i „istnienie” oznaczają w sposób abstrakcyjny, tak jak i „biel”, lecz „to, co jest”, to znaczy „byt” i „[ktoś] biegnący” oznaczają w sposób konkretny, tak jak „coś białego”.

23. Następnie, gdy mówi: *samo bowiem bycie*, wyjaśnia wymienioną różnicę na trzy sposoby. [I] Pierwszy sposób jest następujący: skoro samo istnienie nie oznacza samego podmiotu istnienia, tak jak bieg nie oznacza podmiotu biegu, dlatego jak nie możemy powiedzieć, że sam „bieg biegnie”, tak też nie możemy powiedzieć, że „samo istnienie jest”. Lecz tak jak „samo to, co jest”, oznacza

komentarza Tomasza nie ma żadnego odnoszenia się do numeracji a jedynie odnoszenie się do pewnych sformułowań.

²⁸⁵EL: *sigificatur* zamiast *significatur*.

²⁸⁶EL: bez *ipsum*.

²⁸⁷EL: *set id quod est* zamiast *sed sicut id ipsum quod est*.

ndi, sic²⁸⁸ id quod currit significatur sicut subiectum currendi: et ideo sicut possumus dicere de eo quod currit, sive de currente, quod currat, inquantum subiicitur cursui et participat ipsum; ita possumus dicere quod ens, sive id quod est, sit, inquantum participat actum essendi: et hoc est quod dicit: *ipsum esse nondum est*, quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi; sed id quod est, accepta essendi forma, scilicet suscipiendo ipsum actum essendi, est, atque consistit, idest in seipso subsistit. Non enim ens dicitur proprie et per se, nisi de substantia, cuius est subsistere. Accidentia enim non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed inquantum eis substantia est aliquid, ut postea dicitur.

24. Secundam differentiam ponit ibi, *quod est, participare*, quae quidem differentia sumitur secundum rationem participationis. Est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad

podmiot istnienia, tak też „to, co biegnie”, oznacza podmiot biegu. W związku z tym możemy powiedzieć o tym, kto biegnie czy o biegnącym, że biegnie, o ile podmiotuje bieg i partycypuje w nim. Podobnie możemy powiedzieć, że byt, czyli to, co jest, istnieje, o ile partycypuje w akcji istnienia. I tak należy rozumieć to, co mówi: *samo bycie jeszcze nie jest*, ponieważ nie przypisuje sobie istnienia, tak jak podmiotowi istnienia. Lecz to, co jest, przyjmując formę istnienia, przez otrzymanie samego aktu istnienia, istnieje i dalej trwa, to znaczy w sobie istnieje samoistnie. Nie można przecież właściwie i wprost mówić o byciu inaczej niż w znaczeniu substancji, której naturą jest istnienie samoistne. Nie nazywa się bytami przypadłości w ten sposób, jakby istniały same przez siebie, lecz o ile substancja jest czymś (odrębnym) dzięki nim, jak później zostanie powiedziane.

24. Drugą różnicę ustala w miejscu, [w którym mówi]: *to, co jest, partycypuje*. A różnica ta wyprowadzona jest z rozumienia partycypacji. Partycypowanie jest jakby „braniem części”. I z tego powodu mówi się, że coś niekiedy

²⁸⁸EL: *velud* zamiast *sic*.

alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud; sicut homo dicitur participare animal, quia non habet rationem animalis secundum totam communitatem; et eadem ratione Socrates participat hominem; similiter etiam subiectum participat accidens, et materia formam, quia forma substantialis vel accidentalis, quae de sui ratione communis est, determinatur ad hoc vel ad illud subiectum; et similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae; puta, si dicamus quod aer participat lucem solis, quia non recipit eam in ea claritate quae est in sole.

Praetermisso autem hoc tertio modo participandi, impossibile est quod secundum duos primos modos ipsum esse participet aliquid.

partycypuje w czymś szczegółowo, gdy uzyskuje to, co przynależy do drugiego powszechnie. Przykładem może być człowiek, o którym mówi się, że partycypuje w gatunku zwierzęcia, ponieważ nie ma istoty zwierzęcej zgodnie z całą [jej] powszechnością²⁸⁹; z tego samego powodu Sokrates partycypuje w zwierzęciu. Podobnie również podmiot partycypuje przypadłość, a materia formę, gdyż forma substancjalna lub przypadłościowa, która ze swojej istoty jest powszechna, jest zeterminowana do tego lub innego podmiotu. I podobnie mówi się, że skutek partycypuje w swojej przyczynie, szczególnie gdy nie odpowiada mocą swojej przyczynie, jak na przykład, gdy mówimy, że powietrze partycypuje w świetle słońca, ponieważ nie uzyskuje jasności w takim stopniu, jaki jest w słońcu.

Niemożliwe jest bowiem, aby samo istnienie partycypowało w czymś według dwóch wymienionych sposobów²⁹⁰, jeśli pomi-

²⁸⁹Człowiek partycypuje w naturze zwierzęcej, jednak zwierzęta mają ją w pełni.

²⁹⁰Pierwszy sposób partycypacji funkcjonował na zasadzie „brania części” przez gatunek z tego, co było rodzajem a także „brania części” przez to, co jednostkowe z tego, co było gatunkiem (nie wszystko, co jest zwierzęciem, może być uznane za człowieka, podobnie Sokrates nie jest tożsamy z wszystkim, co może być przypisane człowiekowi). Drugi sposób partycypacji funkcjonował na zasadzie partycypacji podmiotu w przypadłościach i materii w formie. Jest tak dlatego, że jest ona, jak

Non enim potest participare aliquid per modum quo materia vel subiectum participat formam vel accidens: quia, ut dictum est, ipsum esse significatur ut quiddam abstractum. Similiter autem nec potest aliquid participare per modum quo particulare participat universale: sic enim etiam ea quae in abstracto dicuntur, participare aliquid possunt, sicut albedo colorem; sed ipsum esse est communissimum: unde ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud. Sed id quod est, sive ens, quamvis sit communissimum, tamen concretive dicitur; et ideo participat ipsum esse, non per modum quo magis commune participatur a minus communi, sed participat ipsum esse per modum quo concretum participat abstractum. Hoc est ergo quod dicit, quod id quod est, scilicet ens, participare aliquo potest; sed ipsum esse nullo modo participat aliquo: et hoc modo probat ex eo quod supra dictum est, scilicet quod²⁹¹ ipsum esse nondum est. Manifestum est enim quod id aliquo participare: unde conse-

nięty zostanie trzeci sposób partycypacji. Nie może coś (odrębnego) partycypować w sposób, w jaki materia bądź podmiot partycypują formę lub przypadłość, gdyż, jak zostało powiedziane, samo istnienie oznaczone jest jako pewien abstrakt. Podobnie nie może coś (odrębnego) partycypować w sposób, w jaki coś szczegółowego uczestniczy w tym, co powszechne, tak bowiem również te, o których mówi się w sposób abstrakcyjny, mogą partycypować w czymś, jak coś białego w kolorze. Jednak samo istnienie jest czymś najpowszechniejszym, stąd samo to, co uczestniczy w innych, nie partycypuje jeszcze w czymś innym. To jednak, co istnieje, czyli byt, choćby nawet był najpowszechniejszy, jest jednak orzekany w sposób konkretny i dlatego partycypuje w samym istnieniu nie na sposób, w jaki coś bardziej powszechnego partycypuje w tym, co mniej powszechne, lecz partycypuje w samym istnieniu na sposób, w jaki konkret partycypuje w abstrakcie. To wyjaśnia, dlaczego [Boecjusz] mówi, że to, co

pisze Akwinata, zawsze czymś powszechnym, a ograniczonym do podmiotu bądź przypadłości. Trzeci wyróżniony sposób, to partycypacja skutku w przyczynie, szczególnie gdy przyczyna nie należy do tego samego rodzaju co skutek, a skutek „bierze część” przyczyny.

²⁹¹EL: *quod scilicet* zamiast *scilicet quod*.

quens est quod participatio conveniat alicui cum iam est. Sed ex hoc aliquid est quod suscipit ipsum esse, sicut dictum est. Unde relinquatur quod id quod est, aliquid possit participare; ipsum autem esse non possit aliquid participare.

25. Tertiam differentiam ponit ibi, *id quod est, habere* et sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum²⁹², hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas, et albedo, et quaecumque hoc modo dicuntur. Cuius ratio est, quia humanitas significatur ut quo aliquid est homo, et albedo quo²⁹³ aliquid est album. Non est autem aliquid homo,

jest, mianowicie byt, może w czymś partycypować, jednak samo istnienie w żaden sposób nie może w czymś partycypować – dowodzi tego sposobu na podstawie tego, co wyżej zostało powiedziane, mianowicie że „samo istnienie jeszcze nie jest”. Jasne jest zatem, że to, co nie jest, nie może w czymś partycypować, z czego wynika, że partycypacja zgadza się z czymś, skoro to już coś jest. Jak jednak zostało powiedziane, coś istnieje z tego względu, że przyjmuje samo istnienie. I stąd pozostaje, że to, co jest, może w czymś partycypować, samo zaś istnienie nie może w niczym partycypować.

25. Trzecią różnicę [3] ustala w miejscu [w którym mówi]: *Tò, co jest, może mieć*, a wyprowadza ją przez dodawanie czegoś zewnętrznego. Odnośnie do tego należy zastanowić się, czy w kwestii tego, co jest rozważane abstrakcyjnie, prawdę zawiera to, co nie ma w sobie czegoś zewnętrznego, co byłoby poza istotą tego, jak na przykład „człowieczeństwo”, „biel” i cokolwiek, o czym mówi się w ten sposób. Powodem tego jest to, że „człowieczeństwo” oznacza to, przez co coś jest czło-

²⁹²EL: *significatum* zamiast *consideratum*.

²⁹³EL: *et albedo ut quo* zamiast *et albedo quo*.

formaliter loquendo, nisi per id quod ad rationem hominis pertinet; et similiter non est aliquid album formaliter, nisi per id quod pertinet ad rationem albi; et ideo huiusmodi abstracta nihil alienum in se habere possunt.

Aliter autem se habet in his²⁹⁴ quae significantur in concreto. Nam homo significatur ut qui habet humanitatem, et album ut quod habet albedinem. Ex hoc autem quod homo habet humanitatem vel albedinem, non prohibetur habere aliquid aliud, quod non pertinet ad rationem horum, nisi solum quod est oppositum his²⁹⁵: et ideo homo et album possunt aliquid aliud habere quam humanitatem vel albedinem. Et haec est ratio quare albedo vel humanitas significantur per modum partis, et non praedicantur de concretis, sicut nec sua²⁹⁶ pars de suo toto. Quia igitur, sicut dictum est, ipsum esse significatur ut abstractum, id quod est ut concretum; consequens est verum esse quod hic dicitur, quod id quod est,

wiekiem, a „biel” [oznacza to] przez co coś jest białe. Mówiąc formalnie, nie jest coś człowiekiem, inaczej jak przez to, co należy do istoty człowieka, i podobnie, coś nie jest formalnie białe, o ile nie przynależy przez to do istoty czegoś białego. I dlatego tego rodzaju abstrakty nie mogą mieć w sobie niczego obcego.

Sytuacja jest inna w przedmiotach, które są oznaczone w sposób konkretny. Człowiek oznacza tego, który ma człowieczeństwo, a coś białego oznacza to, co ma biel. Ze względu na to więc, że człowiek ma człowieczeństwo lub biel, nie można odmówić posiadania czegoś innego, co nie leżałoby w ich istocie, za wyjątkiem tego, co jest przeciwne. Wobec tego człowiek i coś białego mogą mieć coś innego niż człowieczeństwo lub biel. I to jest powód, dla którego biel lub człowieczeństwo oznaczają na sposób części i nie orzekają o konkretnych przedmiotach, tak jak [orzekana byłaby] nie swoja część o swojej całości. Zatem, jak zostało powiedziane, „samo istnienie” jest oznaczane na sposób abstrakcyjny, podczas gdy

²⁹⁴EL: *hiis* zamiast *his*.

²⁹⁵EL: *hiis* zamiast *his*.

²⁹⁶EL: *aliqua* zamiast *sua*.

potest aliquid habere, praeter quam quod ipsum est, scilicet²⁹⁷ praeter suam essentiam; sed ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam.

26. Deinde cum dicit, *diversum tamen est esse*, ponit conceptiones quae accipiuntur secundum comparisonem eius quod est esse simpliciter, ad id quod est esse aliquid.

Et primo ponit utriusque diversitatem; secundo assignat differentias, ibi, *illic enim accidens*.

27. Circa primum considerandum est, quod ex quo id quod est, potest aliquid habere praeter suam essentiam, necesse est quod in eo consideretur duplex esse. Quia enim forma est principium essendi, necesse est quod secundum quamlibet formam habitam, habens aequaliter esse dicatur. Si ergo forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam, ex eo quod habet talem formam, dicitur habens esse simpliciter, sicut homo ex hoc quod

„to, co jest”, jest oznaczane na sposób konkretny. Konsekwencją jest prawda tego, o czym jest mowa, że „to, co jest”, może mieć coś innego, poza swoją istotą, tymczasem „samo istnienie” nie ma niczego innego dołączonego poza swoją istotą.

26. Następnie [Boecjusz] mówi: *czyim innym jest być jedynie czymś*, ustala pojęcia, które są uznawane na podstawie zestawienia tego, co jest „istnieniem wprost”, z tym, co jest „istnieniem czegoś”.

Po pierwsze ustala różnicę między nimi, po drugie potwierdza różnice w miejscu, [w którym mówi]: *albowiem tamto oznacza przypadłość*.

27. W odniesieniu do pierwszego należy wziąć pod uwagę, że ponieważ „to, co jest”, może mieć coś poza swoją istotą, przeto konieczne jest rozważenie w nim podwójnego „istnienia”. Ponieważ forma jest zasadą istnienia, więc konieczne jest, by zgodnie z posiadaną jakąkolwiek formą, o tym, co ją ma, orzekano „istnienie” w pewien sposób. Jeżeli ta forma nie znajduje się poza istotą tego, co ją ma, lecz stanowi jego istotę, to z tego względu, że [istota] ma taką for-

²⁹⁷EL: *id est* zamiast *scilicet*.

habet animam rationalem. Si vero sit talis forma quae sit extranea ab essentia habentis eam, secundum illam formam non dicitur esse simpliciter, sed esse aliquid: sicut secundum albedinem homo dicitur esse albus: et hoc est quod dicit, quod *diversum est esse aliquid*, quod non est esse simpliciter, et quod *aliquid sit in eo quod est*, quod est proprium esse subiecti.

28. Deinde cum dicit, *illic enim accidens*, ponit tres differentias inter praemissa: quarum prima est quod illic, idest ubi dicitur de re quod sit aliquid, et non sit²⁹⁸ simpliciter, significatur accidens, quia forma quae facit huiusmodi esse, est praeter essentiam rei; hic autem cum dicitur esse aliquid in eo²⁹⁹ quod est significatur substantia, quia scilicet forma faciens esse³⁰⁰ constituit essentiam rei.

mę, uznaje się, że ma „istnienie wprost”, tak jak człowiek [ma takie istnienie] z tego powodu, że ma duszę rozumną. Jeżeli jednak byłaby taka forma, która jest zewnętrzna wobec istoty, która ją ma, to według tej formy nie można nazwać „istnieniem wprost”, ale „istnieniem czegoś”, jak dzięki białości mówi się o człowieku, że jest biały. Tak należy rozumieć to, o czym mówi [Boecjusz], że *czymś innym jest być czymś*, co nie jest „istnieniem wprost” oraz że *być czymś w tym, co jest*, co jest właściwym istnieniem podmiotu.

28. Następnie, gdy [Boecjusz] mówi: *albowiem tamto oznacza przypadłość*, ustala trzy różnice między powyższymi [twierdzeniami]. Pierwsza z nich polega na tym, że „wtedy”, to znaczy, gdy mówi się o rzeczy, że „jest czymś” i „nie istnieje wprost”, to oznacza się [w ten sposób] przypadłość, gdyż forma, która sprawia tego rodzaju istnienie, znajduje się poza istotą rzeczy. Jednakże, gdy mówi się, że „jest czymś” w „tym, co jest”, wskazuje się na substancję, ponieważ forma powodująca istnienie konstituuje istotę rzeczy.

²⁹⁸EL: *non quod sit* zamiast *non sit*.

²⁹⁹EL: *aliquid esse in eo* zamiast *aliquid in eo*.

³⁰⁰EL: *faciens hoc esse* zamiast *faciens esse*.

29. Secundam differentiam ponit ibi, *omne quod est, participat, ubi dicit, quod*³⁰¹ ad hoc quod aliquid sit simpliciter subiectum, participat ipsum esse; sed ad hoc quod sit aliquid, oportet quod participet alio aliquid; sicut homo ad hoc quod sit albus, participat non solum esse substantiale, sed etiam albedinem.

30. Tertiam differentiam ponit ibi, *ac per hoc*, quae quidem accipitur secundum ordinem utriusque, et concluditur ex praemissis. Est autem haec differentia quod primo oportet ut intelligatur aliquid esse simpliciter, et postea quod sit aliquid; et hoc patet ex praemissis. Nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse; sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid.

31. Deinde cum dicit, *omni composito*, ponit conceptiones de composito et simplici, quae pertinent ad rationem unius. Est autem

29. Drugą różnicę ustala mówiąc: *wszystko, co jest, partycypuje*. Mówi, że do tego, aby coś było podmiotem wprost, potrzebuje partycypować w samym istnieniu. Ale do tego, żeby było czymś, musi partycypować w czymś innym, jak człowiek, aby mógł być białym, musi partycypować nie tylko w istnieniu substancjalnym, ale również w bieli.

30. [Boecjusz] ustala trzecią różnicę w miejscu [w którym mówi]: *dlatego to, co jest*, którą przyjmuje wedle porządku obydwu jak i wcześniejszych stwierdzeń. Jest bowiem między nimi ta różnica, że przez pierwsze istnienie należy rozumieć coś istniejącego wprost, przez drugie, że to coś jest czymś (odrębnym), a to wynika z poprzednich stwierdzeń. Jednak coś istnieje wprost przez to, że partycypuje w samym istnieniu, lecz kiedy już istnieje poprzez partycypację w samym istnieniu, może również uczestniczyć w czymkolwiek innym, w tym mianowicie znaczeniu, że jest czymś (odrębnym).

31. Dalej, kiedy [Boecjusz] mówi: *w każdej rzeczy złożonej*, ustala pojęcia tego, co złożone i proste, które odnoszą się do ro-

³⁰¹EL: *Dicit quod ad* zamiast *ubi dicit, quod*.

considerandum, quod ea quae supra dicta sunt de diversitate ipsius esse et eius quod est, est secundum ipsas intentiones; hic autem ostendit quomodo applicetur ad res.

Et primo ostendit hoc in compositis. Secundo in simplicibus, ibi, *omne simplex*.

32. Est ergo primo considerandum, quod sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter: quod quidem manifestum est ex praemissis; dictum est enim supra, quod ipsum esse neque participat aliquid, ut eius ratio constituatur ex multis; neque habet aliquid extraneum admixtum, ut sit in eo compositio accidentis; et ideo ipsum esse non est compositum. Res ergo composita non est suum esse: et ideo dicit, quod *in omni composito aliud est esse, et aliud ipsum compositum, quod est participatum*³⁰² ipsum esse.

33. Deinde cum dicit, *omne simplex*, ostendit qualiter se habet in

zumienia jedności. Należy wziąć pod uwagę, że to, co powiedziano powyżej, a co odnosi się do różnicy między „samym istnieniem” i „tym, co jest”, powiedziane zostało wedle samych ujęć. [Boecjusz] przedstawia dalej, jak można zastosować je do rzeczy.

I ukazuje to najpierw w tym, co złożone, następnie w tym, co proste w miejscu, [w którym mówi]: *każda prosta rzecz*.

32. Po pierwsze należy wziąć pod uwagę, że jak „istnienie” i „to, co jest”, różnią się w tym, co proste według pojęć, tak też w tym, co złożone, różnią się realnie. Wynika to wyraźnie z wcześniejszych uwag. Zostało przecież powiedziane wcześniej, że „samo istnienie” ani nie uczestniczy w czymś, tak że jego natura nie jest ukonstytuowana z wielu, ani nie ma w nim niczego dodanego z zewnątrz, tak że nie znajduje się w nim. A więc rzecz złożona nie jest „swoim istnieniem”, jak mówi [Boecjusz], że *we wszystkim co złożone, czymś innym jest bycie i czymś innym sama rzecz (złożenie)*, które istnieje poprzez partycypację w „samym istnieniu”.

33. Następnie, mówiąc: *wszystko, co proste*, dowodzi, w jaki sposób

³⁰²EL: *participando* zamiast *participatum*.

simplicibus; in quibus est necesse quod ipsum esse et id quod est, sit unum et idem realiter. Si enim esset aliud realiter id quod est et ipsum esse, iam non esset simplex, sed compositum.

34. Est tamen considerandum, quod cum simplex dicatur aliquid ex eo quod caret compositione, nihil prohibet aliquid esse secundum quid simplex, in quantum caret aliqua compositione, quod tamen non est omnino simplex. Unde ignis et aqua dicuntur simplicia corpora, in quantum carent compositione quae est ex contrariis, quae invenitur in mixtis; quorum tamen unumquodque est compositum tum ex partibus quantitatis, tum etiam ex forma et materia.

Si ergo inveniantur aliquae formae non in materia, unaquaeque earum est quidem simplex quantum ad hoc quod caret materia, et per consequens quantitate, quae est dispositio materiae; quia tamen quaelibet forma est determinativa ipsius esse, nulla earum est ipsum esse, sed est habens esse.

sób [samo istnienie] funkcjonuje w [rzeczach] prostych, w których konieczne jest, by „samo istnienie” i „to, co jest” były realnie jednym i tym samym. Gdyby bowiem „to, co jest” i „samo istnienie” były realnie czymś innym, to [taka rzecz] nie byłaby czymś prostym, lecz złożonym.

34. Należy rozważyć, że skoro o czymś orzeka się, iż jest proste, ponieważ pozbawione jest złożenia, przeto nic nie stoi na przeszkodzie, by to coś było proste według czegoś innego, o ile wolne jest od jakiegoś złożenia, choć wtedy nie będzie w sposób zupełny proste. Dlatego zarówno ogień, jak i woda są nazywane ciałami prostymi, gdyż brakuje im złożenia wynikającego z przeciwieństw, które znaleźć można w tym, co zmieszane. W nich jednak, jeśli cokolwiek złożone jest z części ilościowych, to również [składa się] z materii i formy.

Jeśli więc jakieś formy nie znajdują się w materii, to każda z nich jest czymś prostym w tym, że jest pozbawiona materii, a przez konsekwencję ilości, będącej dyspozycją materii. Ponieważ jednak każda forma jest zdeterminowana przez swoje istnienie, przeto żadna z nich nie jest „samym istnie-

Putat, secundum opinionem Platonis, ponamus formam immaterialem subsistere, quae sit idea³⁰³ et ratio hominum materialium, et aliam formam quae sit idea et ratio equorum: manifestum erit quod ipsa forma immaterialis subsistens, cum sit quiddam determinatum ad speciem, non est ipsum esse commune, sed participat illud: et nihil differt quantum ad hoc, si ponamus illas formas immateriales altioris gradus quam sint rationes horum sensibilium, ut Aristoteles voluit: unaquaeque illarum, in quantum distinguitur ab alia, quaedam specialis forma est participans ipsum esse; et sic nulla earum erit vere simplex.

35. Id autem erit solum vere simplex, quod non participat esse, non quidem inhaerens, sed subsistens. Hoc autem non potest esse nisi unum; quia si ipsum esse nihil aliud habet admixtum praeter id quod est esse, ut dictum est impossibile est id quod est ipsum esse, multiplicari per aliquid dive-

niem”, a jedynie mającą „istnienie”. Na przykład, zgodnie z przypuszczeniem Platona przyjmujemy, że samoistnie istnieje forma niematerialna, która byłaby ideą i istotą materialnego człowieka oraz że istnieje inna forma, która byłaby ideą i formą konia. Oczywiście będzie, że ta samoistnie istniejąca forma niematerialna, skoro jest czymś zdeterminowanym do gatunku, nie jest wspólnym „sąmym istnieniem”, lecz partycypuje w nim. I w odniesieniu do tego nie spowoduje to żadnej różnicy, gdybyśmy założyli, że te formy niematerialne byłyby wyższego stopnia, niż są istoty rzeczy zmysłowych, jak chciał Aristoteles. Każda z nich (form wyższych), o ile odróżnia się od innych, o tyle jest pewną szczególną formą partycypującą w „sąmym istnieniu”, a w ten sposób żadna z nich nie będzie prawdziwie prosta.

35. To bowiem będzie jedynie prawdziwie proste, co nie partycypuje w istnieniu, nie jest dołączone, lecz istnieje samoistnie. Coś takiego może być tylko jedno, ponieważ jeśli „samo istnienie” nie ma niczego innego dodanego, poza tym, co jest istnieniem, przeto jak zostało powiedziane, nie-

³⁰³EL: *ydea* zamiast *idea* (podobnie jeszcze raz w tym samym zdaniu).

rificans: et quia nihil aliud prae se habet admixtum³⁰⁴, consequens est quod nullius accidentis sit susceptivum. Hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus.

36. Deinde cum dicit, *omnis diversitas*, ponit duas conceptiones pertinentes ad appetitum, ex quo definitur³⁰⁵ bonum. Nam bonum dicitur quod omnia appetunt.

37. Est ergo prima conceptio, quod *omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda*. Circa quod considerandum est, quod discordia importat contrarietatem appetitus: unde illud dicitur esse discors quod repugnat appetitui. Omne autem diversum, in quantum huiusmodi, repugnat appetitui: cuius ratio est, quia simile augetur et perficitur suo simili. Unumquodque autem appetit suum augmentum et perfectionem, et ideo simile, in quantum huiusmodi est unicuique appetibile: et pari ratione diversum repugnat appetitui, in quantum diminuit et perfectionem impedit. Et ideo

możliwe jest, by to, co jest samym istnieniem, zwielokrotniało się przez coś różnicującego. A dlatego, że nie ma niczego dodanego poza sobą, to konsekwentnie nie mogą być przyjmowane przez [ten byt] żadne przypadłości. Tą prostą i wzniosłą jednością jest sam Bóg.

36. Następnie, gdy mówi: *wszelka różnorodność*, ustala dwa pojęcia pożądania, za pomocą których definiuje dobro. Dobrem bowiem nazywa się to, czego wszyscy pożądają.

37. Pierwsze pojęcie jest takie, że *wszelka różnorodność pozostaje w niezgodzie, a podobieństwo jest pożądane*. Odnośnie do tego należy zwrócić uwagę, że niezgoda wprowadza sprzeczność dążenia, dlatego mówi się, że pozostaje w niezgodzie, co sprzeciwia się dążeniu. Wszystko to bowiem, co różne, o ile jest tego rodzaju, o tyle sprzeciwia się dążeniu. Powód tego jest następujący: podobne rozwija się i doskonali przez siebie podobne. Wszystko bowiem pożąda swojego rozwoju i doskonałości oraz o tyle jest podobne, o ile jako takie jest przez kogokolwiek pożądane. Z tego samego powo-

³⁰⁴EL: *adiunctum* zamiast *admixtum*.

³⁰⁵EL: *diffinitur* zamiast *difinitur*.

dicit, quod omnis diversitas est discors, idest ab appetitu discordans; similitudo vero est appetenda.

Contingit tamen per accidens quod aliquis appetitus abhorret simile et appetit diversum sive contrarium. Nam sicut dictum est, unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quae est bonum uniuscuiusque; et est semper per proportionatum suo³⁰⁶ perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum. Alia vero quae sunt exterius, appetuntur vel refutantur in quantum conferunt ad propriam perfectionem: a qua quidem deficit quandoque aliquid per defectum, quandoque autem per excessum. Nam propria perfectio uniuscuiusque rei in quadam commensuratione consistit: sicut perfectio corporis humani consistit in commensurato calore; a quo si deficiat, appetit aliquid calidum per quod calor augetur: si autem superexcedat, appetit contrarium, scilicet frigidum, per quod ad temperamentum reducatur, in quo consistit perfectio con-

du to, co różne, sprzeciwia się dążeniu, o ile zmniejsza i blokuje doskonalenie. I dlatego [Boecjusz] mówi, że „wszelka różnorodność pozostaje w niezgodzie”, to znaczy pozostaje niezgodna z powodu dążenia, tymczasem podobieństwo jest pożądane.

Może się jednak zdarzyć przez przypadłość, że czyjeś dążenie oddala się od tego, co podobne, i pożąda tego, co różne czy sprzeczne. Jednak, jak zostało powiedziane, wszystko najpierw i przez siebie dąży do swojej doskonałości, która jest dobrem każdej rzeczy oraz jest zawsze proporcjonalna do własnej doskonałości i zgodnie z tym ma podobieństwo do niej. Inne zaś [rzeczy], które są na zewnątrz [niej], dążą bądź unikają, o ile łączą się we własnej doskonałości (naturze), której czasem może czemuś zabraknąć z powodu utraty, a czasem z powodu oddalenia. Jednak własna doskonałość każdej rzeczy, zawiera się w przyporządkowaniu, jak doskonałość ciała ludzkiego zawiera się w przyporządkowaniu do ciepła. Jeśli jego zabraknie, to [ciało ludzkie] będzie dążyło do czegoś ciepłego, przez co ciepło może zostać przywrócone. Jeśli zaś ciepła bę-

³⁰⁶EL: *proportionata* zamiast *proportionatum suo*.

formis naturae. Et sic etiam unus figulus abhorret alium, in quantum scilicet aufert ei perfectionem desideratam, scilicet lucrum.

38. Secundam autem conceptionem ponit ibi, *et quod appetit*, quae concluditur ex praemissis³⁰⁷. Si enim similitudo per se est appetenda, consequenter id quod appetit aliud, ostenditur tale naturaliter esse quale est hoc quod appetit, quia scilicet naturalem inclinationem habet ad id quod appetit. Quae quidem naturalis inclinatio quandoque sequitur ipsam essentiam rei, sicut grave appetit esse deorsum secundum rationem suae essentialis naturae; quandoque vero consequitur naturam alicuius formae supervenientis, sicut cum aliquis habet habitum acquisitum, desiderat id quod convenit ei secundum habitum illum.

dzie za dużo, to [ciało ludzkie] będzie dążyło do tego, co przeciwne, mianowicie do zimna, przez co powróci do stanu równowagi, w którym znajduje się doskonałość podobnej natury. I podobnie jeden garncarz nie zgadza się z drugim, gdy ten zabierze mu pożądaną doskonałość, mianowicie zysk.

38. Drugie pojęcie ustala w miejscu [w którym mówi]: *i co pożąda*, a wnioskuje o nim z przesłanek. Jeśli bowiem podobieństwo jest przez siebie pożądane, to konsekwentnie to, co pożąda innego, ukazuje takie naturalne istnienie, jakie jest to, do którego dąży, gdyż naturalna skłonność kieruje do tego, czego pożąda. Ta naturalna skłonność niekiedy wynika z samej istoty rzeczy, jak coś ciężkiego, pożąda tego, by być na dole, zgodnie z treścią swojej istotowej natury; niekiedy zaś wynika z natury jakiejś dochodzącej formy, jak gdy ktoś ma nabytą sprawność, [i] pożąda tego, co jest zgodne z tą sprawnością.

³⁰⁷EL: *premissa* zamiast *praemissis*.

39. Ultimo autem epilogat, et dicit, quod sufficiunt ad propositum ea quae praemissa sunt; et quod ille qui prudenter interpretatur rationes dictorum, poterit unumquodque eorum adaptare congruis argumentis, applicando scilicet ea ad debitas conclusiones, ut patebit in sequentibus.

39. Na koniec³⁰⁸ zaś [Boecjusz] wyprowadza wniosek, sugerując, że dla wyjaśnienia tych zdań wystarczy to, co zostało powiedziane. Twierdzi, że ten, kto roztropnie zinterpretuje wypowiedziane pojęcia, będzie mógł przygotować na ich podstawie właściwe argumenty, dostosowując je do wymaganych wniosków, co jasne jest na podstawie następnych [jego słów].

³⁰⁸W tym miejscu Tomasz z Akwinu krótko odnosi się do tej części *O heptomadach*, która oddziela zdania od rozwiązania głównego pytania tekstu.

Lectio 3

Lekcja 3

Textus Boetii

Tekst Boecjusza

Quaestio vero huiusmodi est: ea quae sunt bona sunt. Tenet enim omnis³⁰⁹ sententia doctorum, omne quod est ad bonum tendere. Omne autem tendit ad simile. Quae igitur ad bonum tendunt, bona sunt³¹⁰. Sed quemadmodum bona sint, inquirendum est. Utrumne participatione an substantia?

Si participatione, per seipsa³¹¹ nullo modo sunt bona³¹²; nam quod participatione album est, per se idest³¹³ eo quod ipsum est, album non est; et de ceteris qualitatibus eodem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt. Non igitur ad bonum tendunt³¹⁴. Sed concessum est. Non igitur participatione bona sunt, sed substantia³¹⁵. Quorum

Zagadnienie zatem jest tego rodzaju: wszystkie rzeczy, które istnieją, są dobre. Utrzymuje się bowiem przekonanie wszystkich uczonych, że wszystko, co istnieje, dąży do dobra. Wszystko zaś dąży do tego, co podobne sobie. Te więc rzeczy, które dążą do dobra, są dobre. Jednak należy zbadać, w jaki sposób są dobre – czy są dobre przez partycypację, czy przez to, że są substancją.

Jeżeli [rzeczy są dobre] przez partycypację, to same przez siebie, w żaden sposób nie mogą być dobre. Ponieważ to, co przez partycypację jest białe, to samo przez siebie, to znaczy przez to, czym samo jest, nie jest białe – podobnie jest z innymi jakościami. Jeśli więc [rzeczy] są dobre przez partycypację, to same przez siebie w żaden sposób nie mogą być do-

³⁰⁹PL oraz SR i EL: *communis* zamiast *omnis*. W tym miejscu właściwy byłby jednak termin *communis*, gdyż komentujący tekst Boecjusza Tomasz będzie akcentował powszechność pojęć umysłowych, a także powszechną zgodę wśród uczonych na tego rodzaju przekonania.

³¹⁰SR i EL: *bona ipsa sunt* zamiast *bona sunt*.

³¹¹SR i EL: *se ipsa* zamiast *seipsa*.

³¹²SR i EL: *bona sunt* zamiast *sunt bona*.

³¹³EL: *in* zamiast *idest*.

³¹⁴PL: brakuje: *Non igitur ad bonum tendunt*.

³¹⁵EL: *sunt bona set substantia* zamiast *bona sunt, sed substantia*. SR stosuje transkrypcję

vero substantia bona est, id quod sunt, bona sunt. Id autem quod sunt³¹⁶, habent ex eo quod est esse. Esse igitur ipsorum bonum est. Omnium igitur rerum ipsum esse bonum est. Sed³¹⁷ si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt, bona sunt, idemque est illis esse quod bona³¹⁸ esse. Substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem.

Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia, cum bona sint³¹⁹, primo sint bono similia; ac per hoc ipsum bonum erunt. Nihil enim illi praeter seipsum³²⁰ simile est. Ex quo fit ut omnia, quae sunt, Deus sint: quod dictu nefas³²¹ est. Non sunt igitur substantialia bona, ac per hoc non his³²² est esse bonum. Non igitur in eo quod sunt bona

bre. Zatem i do dobra nie dążą. Jednak została wyrażona zgoda co do tego. Zatem [rzeczy] nie są dobre przez partycypację, lecz przez to, że są substancją. W tych zaś rzeczach, w których substancja jest dobra, to, w tym, że istnieją, są dobre. To bowiem, że istnieją, mają z tego, czym jest bycie. Bycie ich więc jest dobre. Zatem samo bycie wszystkich rzeczy jest dobre. Jeśli jednak bycie jest dobre, to te rzeczy, które są w tym, czym są, są dobre i tym samym jest ich bycie, co bycie dobrem. Zatem byty substancjalne są dobre, nie partycypują bowiem w dobroci.

Jeżeli samo bycie jest w nich dobre, to nie ma wątpliwości, że byty substancjalne są dobre, [a] skoro są dobre, to są podobne do pierwszego dobra i dzięki temu będą samym dobrem. Nic bowiem nie jest podobne do niego poza nim samym. Będzie z tego wynikało to, że wszystkie rzeczy, które istnieją, są Bogiem, czego nie godzi się nawet wypowiadać.

taką jaką jest w M, a więc *sed* i *substantia*.

³¹⁶SR i EL: *Id quod sunt autem* zamiast: *Id autem quod sunt*.

³¹⁷EL: *Set* zamiast *Sed*.

³¹⁸EL: *bonis* zamiast *bona*; SR: *boni* zamiast *bona*.

³¹⁹SR i EL: *cum sint bona* zamiast *cum bona sint*.

³²⁰SR i EL: *se ipsum* zamiast *seipsum*.

³²¹SR i EL: *nephas* zamiast *nefas*.

³²²EL: *hiis* zamiast *his*. SR: *in his* zamiast *his*.

sunt³²³. Sed nec participant bonitate³²⁴; nullo enim modo ad bonum tenderent. Nullo igitur modo bona sunt.

A zatem rzeczy nie są substancjalnie dobre, a co więcej bycie w nich nie jest dobrem. Nie są więc dobre w tym czym są. Lecz nie partycypują także w dobroci, w żaden sposób nie dążyłyby do dobra. W żaden więc sposób nie są dobre.

Expositio s. Thomae

Komentarz św. Tomasza

40. Praemissis³²⁵ quibusdam principiis quae sunt necessaria ad propositae quaestionis discussionem, hic accedit ad quaestionem propositam; et circa hoc tria facit.

Primo proponit quaestionem. Secundo adhibet solutionem, ibi, *huic quaestioni talis poterit*. Tertio excludit quosdam obiectiones contra solutionem, ibi, *at non alba*.

Circa primum duo facit. Primo praemittit quod quaestio praesupponit. Secundo quid in quaestio-

40. Ustalając wcześniej pewne zasady, które są konieczne do dyskusji nad przedłożonym pytaniem, teraz przystępuje do tego pytania i w tym względzie podejmuje się trzech spraw.

Po pierwsze, przedstawia pytanie. Po drugie, dodaje rozwiązanie w miejscu, [w którym mówi]: *ten problem dopuszcza takie rozwiązanie*. Po trzecie, wyklucza pewne wątpliwości przeciwne rozwiązaniu, w miejscu [w którym mówi]: *i nie białe rzeczy*.

Odnosnie do pierwszego podejmuje się dwóch [spraw]. Po pierwsze, przedstawia to, co zakłada py-

³²³SR i EL: *Non sunt igitur in eo quod sunt bona* zamiast *Non igitur in eo quod sunt bona sunt*.

³²⁴SR: *bonitatem* zamiast *bonitate*.

³²⁵Miejsca paralelne problematyki poruszonej w tej lekcji: *ST I*, q. 6, a. 3; *SCG I*, c. 38; *SCG III*, c. 20; *QDV* q. 21, a. 1, ad 1; *QDV* q. 21, a. 5; *InDDN* c. 4, l. 11; c. 13, l. 1; *CT* c. 109.

ne versetur dubium³²⁶, ibi, *sed quomodo bona sint*.

41. Dicitur ergo sic esse ad propositam quaestionem accedendum³²⁷, ut praesupponamus quod omnia ea quae sunt, bona sint³²⁸. Et ad hoc probandum inducit rationem secundum praemissa, quae talis est: unumquodque tendit ad suum simile. Unde³²⁹ supra praemissum est: quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostendit³³⁰, quale est hoc ipsum quod appetit. Sed omne quod est, ad bonum tendit. Et hoc quidem inducit secundum communem doctorum sententiam. Unde et in principio *Ethicorum*, Philosophus dicit, quod bonum enuntiant³³¹ sapientes esse id quod omnia appetunt. Est enim proprium obiectum appetitus bonum, sicut sonus proprium obiectum est auditus. Unde sicut sonus est qui percipitur ab omni auditu; ita oportet bonum esse in quod tendit omnis appetitus: et ita, cum cuiuslibet rei

tanie. Po drugie [przedstawia], wątpliwość, jaka związana jest z pytaniem, w miejscu [w którym mówi]: *w jaki sposób rzeczy te są dobre*.

41. Powiedział najpierw, że tak należy podejść do przedłożonego pytania, że założyć powinniśmy, iż wszystkie [byty], które istnieją, są dobre. Aby tego dowieść, wprowadza rację zgodnie z tym, co zostało powiedziane, która jest następująca: „wszystko dąży do tego, co jemu podobne”. Dlatego zostało wspomniane wyżej, że to, co pożąda czegoś innego, ukazuje w sposób naturalny samo istnienie, jakie ma to, do czego dąży. Ale wszystko co istnieje, zmierza do dobra. I ten punkt [Boecjusz] wprowadza według powszechnego przekonania uczonych. Dlatego też i na początku *Etyki nikomachejskiej* Filozof powiedział³³², że dobro zostało przez mądrych ogłoszone jako to, czego wszyscy pożądają. Dobro jest bowiem właściwym przedmiotem pożądania, jak dźwięk jest właściwym przedmiotem słuchu. Dlatego też, jak

³²⁶EL: *dubium versatur* zamiast *versatur dubium*.

³²⁷EL: *accedendum quaestionem* zamiast *quaestionem accedendum*.

³²⁸EL: *sunt* zamiast *sint*.

³²⁹EL: *ut* zamiast *unde*.

³³⁰EL: *ostenditur* zamiast *ostendit*.

³³¹EL: *enunciauerunt* zamiast *enuntiant*.

³³²Arystoteles, *Etyka nikomachejska* I, 1 (1094a2), s. 77.

sit aliquis appetitus, vel intellectivus, vel sensitivus, vel naturalis, consequens est quod quaelibet res appetat bonum: et ita concluditur quod omnis res sit bona: quod quaestio intenta supponit.

42. Deinde cum dicit, *sed quemadmodum bona*, ostendit quid dubium in quaestione versetur; et circa hoc tria facit.

Primo proponit quaestionem. Secundo obiicit contra utrumque membrorum quaestionis, ibi, *si participatione*. Tertio ex hoc ulterius procedit ad excludendum primam suppositionem, ibi, *non ergo sunt in eo quod sunt*.

Dicit ergo primo, quod, supposito omnia esse bona, inquirendum est de modo, quomodo scilicet bona sint. Dicitur autem aliquid de aliquo dupliciter. Uno modo sub stantialiter, alio modo per participationem.

dźwięk jest tym, co jest odbierane przez wszelki słuch, tak też dobro musi być w tym, do czego zmierza każde pożądanie. I dlatego, jeśli w jakiegokolwiek rzeczy jest jakieś pożądanie, czy to intelektualne, czy zmysłowe, czy też naturalne, to z tego wynika, że każda rzecz pożąda dobra. I dlatego [Boecjusz] wnioskuje, że każda rzecz jest dobra, a to jest założeniem pytania, do którego rozwiązania zmierza.

42. Potem, gdy mówi: *jednak w jaki sposób rzeczy te są dobre*, pokazuje, jakie wątpliwości są związane z tym pytaniem. I odnośnie do tego podejmuje się trzech [spraw].

Po pierwsze, przedstawia pytanie. Po drugie, podaje wątpliwości przeciwko obydwu częściom pytania w miejscu, [w którym mówi]: *jeśli przez branie udziału*. Po trzecie, przechodzi na podstawie tego dalej, aby pozbyć się pierwszego założenia w miejscu, [w którym mówi]: *zatem nie są w tym, że są*.

Po pierwsze, mówi, że zakładając, iż wszystkie rzeczy są dobre, powinniśmy szukać sposobu, w jaki są dobre. Dwojako bowiem coś można orzekać o czymś innym: na pierwszy sposób – substancjalnie; na drugi sposób – przez partycypację.

43. Est ergo quaestio utrum entia sint bona per essentiam, vel per participationem.

44. Ad intellectum huius³³³ quaestionis considerandum est, quod in ista quaestione praesupponitur quod aliquid esse per essentiam et per participationem sint³³⁴ opposita. Et in uno quidem supradictorum participationis modorum manifeste verum est³³⁵: scilicet secundum illum modum quo subiectum dicitur participare accidens, vel materia formam. Est enim accidens praeter naturam subiecti³³⁶, et forma praeter ipsam substantiam materiae.

45. Sed in alio participationis modo, quo scilicet species participat genus, hoc verum est quod species participat genus³³⁷. Hoc etiam verum est secundum sententiam Platonis, qui posuit aliam esse ideam³³⁸ animalis, et bipedis hominis. Sed secundum sententiam Aristotelis, qui posuit quod homo vere est id quod est animal,

43. Pytanie zatem brzmi: czy byty są dobre przez istotę (substancjalnie), czy też przez partycypację.

44. Aby zrozumieć to pytanie, należy rozważyć, że w pytaniu tym przeciwstawione są: istnienie czegoś przez istotę oraz istnienie przez partycypację. I w odniesieniu do jednego z wyżej wymienionych sposobów partycypacji jest to wyraźnie prawdziwe – mianowicie zgodnie z tym sposobem, przez który mówi się, że przypadłość partycypuje w podmiocie lub materia w formie. Przypadłość bowiem znajduje się poza naturą podmiotu, a forma poza samą substancją materii.

45. Odwołując się jednak do innego sposobu partycypacji, przez który gatunek partycypuje w rodzaju, prawdą jest, że gatunek uczestniczy w rodzaju. Jest to również prawdziwe według zdania Platona, który utrzymywał, że inna jest idea zwierzęcia i [inna jest idea] dwunożnego człowieka. Jednak według zdania Arystotelesa,

³³³EL: *Ad intellectum autem huius* zamiast *Ad intellectum huius*.

³³⁴EL: *sunt* zamiast *sint*.

³³⁵EL: *manifeste hoc verum est* zamiast *manifeste verum est*.

³³⁶EL: *substantiam subiecti* zamiast *naturam subiecti*.

³³⁷EL: ta część zdania - *hoc verum est quod species participat genus* została pominięta a zdanie zostało połączone z kolejnym: *Hoc etiam verum est*.

³³⁸EL: *ydeam* zamiast *ideam*.

quasi essentia animalis non existente praeter differentiam hominis; nihil prohibet, id quod per participationem dicitur³³⁹, substantialiter praedicari. Boetius autem hic loquitur secundum illum participationis modum quo subiectum participat accidens; et ideo ex opposito dividitur³⁴⁰ id quod substantialiter et participative praedicatur, ut patet per exempla quae subsequenter inducit.

46. Deinde cum dicit, *si participatione*, obiicit contra utrumque membrum quaestionis: et primo contra hoc quod res sint bonae per participationem; secundo contra hoc quod sint bonae secundum suam substantiam, ibi, *quorum vero substantia*.

47. Dicit ergo primo, quod si omnia sunt bona per participationem, sequitur quod nullo modo sint bona per se. Et hoc quidem verum est, si per se accipiatur inesse quod ponitur in definitione eius de quo dicitur, sicut homo per se est animal: quod enim ponitur in

który uznał, że człowiek prawdziwie jest tym, co jest zwierzęciem, jak gdyby istota zwierzęcia nie istniała poza różnicą [gatunkową] człowieka, nic nie zabrania, aby to, o czym orzeka się przez partycypację, było orzekane substancjalnie. Tutaj jednak Boecjusz odwołuje się do tego sposobu partycypacji, przez który przypadłość partycypuje w podmiocie; i dlatego przez przeciwstawienie oddziela to, o czym orzeka się substancjalnie i przez partycypację, co jest zrozumiałe przez przykłady, które kolejno wprowadza.

46. Następnie, gdy mówi: *jeśli przez partycypację*, sprzeciwia się obu członom pytania: po pierwsze, przeczy temu, że rzeczy byłyby dobre przez partycypację; po drugie, przeczy temu, że byłyby dobre według własnej substancji w miejscu, [w którym mówi]: *których zaś substancja*.

47. Mówi najpierw, że jeśli wszystkie rzeczy są dobre przez partycypację, to wynika z tego, że w żaden sposób nie mogą być dobre przez siebie. I to byłoby prawdą, gdyby „przez siebie” było rozumiane jako to, co znajduje się w definicji tego, o czym się mówi,

³³⁹EL: *dicitur etiam* zamiast *dicitur*.

³⁴⁰EL: *dividit* zamiast *dividitur*.

definitione³⁴¹ alicuius, pertinet ad essentiam eius; et ita non dicitur de eo per participationem de qua nunc loquimur. Si vero accipiatur per se secundum alium modum, prout scilicet subiectum ponitur in definitione praedicati, sic esset falsum quod hic dicitur. Nam proprium accidens secundum hunc modum per se inest subiecto, et tamen participative de eo praedicatur. Sicut³⁴² igitur Boetius hic accipit participationem, prout subiectum participat accidens; per se autem quod ponitur in definitione subiecti. Et sic ex necessitate sequitur quod si res sint bonae per participationem, quod³⁴³ non sint bonae per se. Et hoc manifestat per exemplum. Nam id³⁴⁴ quod est album per participationem, non est album per se, idest in eo quod est ipsum, quod pertinet ad primum modum dicendi per se: et simile est de aliis qualitatibus. Sic igitur si omnia³⁴⁵ entia sunt bona per participationem, sequitur quod non omnia sunt bona per se, idest per suam substantiam. Ex hoc ergo sequitur quod substantiae entium non tendant ad bo-

na przykład „człowiek przez siebie jest zwierzęciem”. To, co znajduje się w definicji czegoś, przynależy do jego istoty; a w ten sposób nie mówi się o tym przez partycypację, o czym teraz mówimy. Jeśli jednak „przez siebie” będzie rozumiane według innego sposobu, a mianowicie o ile podmiot znajduje się w definicji orzeczenia, to fałszem byłoby to, co mówi [Boecjusz]. Zgodnie z tym sposobem rozumienia właściwa przypadłość „przez siebie” tkwi w podmiocie, a przecież orzeka się o niej na sposób partycypacji. Tak jak Boecjusz rozumie tutaj „partycypację” na sposób, w jaki przypadłość partycypuje w podmiocie; tak też „przez siebie” [rozumie] jako coś, co znajduje się w definicji podmiotu. I tak z konieczności wynika, że gdyby rzeczy byłyby dobre przez partycypację, to nie mogłyby być dobre „przez siebie” (istotowo). A to wyjaśnia przez przykład. To bowiem, co jest białe przez partycypację, nie jest białe samo z siebie, to znaczy w tym, że jest samo, co należy do pierwszego sposobu orzekania „przez

³⁴¹EL: *diffinitione* zamiast *definitione* (podobnie dalej).

³⁴²EL: *Sic* zamiast *Sicut*.

³⁴³EL: bez *quod*.

³⁴⁴EL: *illud* zamiast *id*.

³⁴⁵EL: bez *omnia*.

num³⁴⁶; cuius contrarium superius est concessum, scilicet quod omnia in bonum tendant. Videtur ergo quod entia non sint bona per participationem, sed per suam substantiam.

48. Deinde cum dicit, *quorum vero substantia*, obiicit in contrarium in hunc modum. Illa quorum substantia bona est, necesse est quod bona sint secundum id ipsum quod sunt: hoc enim ad substantiam cuiuscumque³⁴⁷ rei pertinet quod concurrat ad suum esse. Sed quod aliqua sint, hoc habent ex eo quod est esse: dictum est enim supra quod est aliquid, cum esse susceperit.

49. Sequitur igitur ut eorum quae sunt bona secundum subiectum, ipsum esse sit bonum. Si igitur omnia sunt bona secundum suam

siebie”; podobnie jest też z innymi jakościami. Tak więc, jeśli wszystkie byty są dobre przez partycypację, to z tego wynika, że nie wszystkie są dobre same z siebie, to znaczy przez swoją substancję. Z tego dalej wynika, że substancje bytów nie dążą do dobra, czego przeciwieństwo zostało wyżej przyjęte, a mianowicie, że wszystko dąży do dobra. Wydaje się zatem, że byty są dobre nie przez partycypację, lecz przez swoją substancję.

48. Następnie, kiedy mówi: *których zaś substancja*, w następujący sposób zgłasza zarzuty do przeciwnego [rozwiązania problemu]. Konieczne jest, by te [rzeczy], których substancja jest dobra, były dobre stosownie do tego właśnie, że istnieją. Dotyczy to substancji każdej rzeczy, że zgadza się ze swoim istnieniem. To jednak, że rzeczy są jakieś, mają dzięki temu, co jest istnieniem. Zostało bowiem powiedziane wcześniej, że [substancja] jest czymś [odrębnym], skoro przyjęła istnienie.

49. Wynika więc z tego, że samo istnienie tych rzeczy, które są dobre według podmiotu, jest dobrem. Jeśli więc wszystkie [rzeczy]

³⁴⁶EL: *bona* zamiast *bonum*.

³⁴⁷EL: *cuiusque* zamiast *cuiuscumque*.

substantiam, sequitur³⁴⁸ quod omnium rerum ipsum esse sit bonum. Et quia praemissa ex quibus argumentando processit sunt convertibilia, procedit e converso.

50. Sequitur enim e converso quod si esse omnium rerum sit bonum, quod ea quae sunt, inquantum sunt, bona sint³⁴⁹; ita scilicet quod idem sit unicuique rei esse, et bonum esse. Sequitur igitur quod sint substantialia bona ex hoc quod sunt bona, et tamen non per participationem bonitatis.

51. Ex hoc autem quod inconveniens sequatur, ostendit subdicens; et dicit, quod si ipsum esse rerum omnium sit bonum; cum ex hoc sequatur quod sint substantialia bona, consequens est etiam quod sint primo bono similia, quod est substantiale bonum, et cui idem est esse et bonum esse. Et ex hoc ulterius sequitur quod omnia sint ipsum primum bonum, quia nihil praeter seipsum est simile illi, scilicet quantum ad modum bonitatis. Nihil autem aliud praeter primum bonum eodem modo est bo-

są dobre według swojej substancji, to wynika z tego, że samo istnienie wszystkich rzeczy jest dobre. I ponieważ przesłanki, od których prowadził argumentowanie, są zamienne, wnioskuje z nich odwrotnie.

50. Wynika więc odwrotnie, że jeśli istnienie wszystkich rzeczy jest dobre, to te rzeczy, które istnieją, są dobre, o ile istnieją. W ten sposób mianowicie, że tym samym jest istnienie jakiegokolwiek rzeczy oraz bycie dobrym. Wynika z tego dalej, że [jakiegokolwiek rzeczy] są substancjalnymi dobrami dla tego, że są dobre, jednak nie przez partycypację w dobroci.

51. Wyjaśnia to jednak, dodając, że z tego może wyniknąć pewna niezgodność; mówi, że jeśli samo istnienie wszystkich rzeczy jest dobre, co pociąga za sobą twierdzenie, że są one dobrami substancjalnymi, to konsekwencją będzie również, że [wszystkie rzeczy] są podobne do pierwszego dobra, które jest dobrem substancjalnym, dla którego tym samym jest istnienie i bycie dobrem. Z tego dalej wynika, że wszystkie [byty] są samym pierwszym dobrem, bo nic poza samym sobą nie jest po-

³⁴⁸EL: *sequetur* zamiast *sequitur*.

³⁴⁹EL: *sunt* zamiast *sint*.

num sicut ipsum, quia ipsum solum est primum bonum. Dicuntur tamen aliqua ei similia, inquantum sunt secundario bona derivata ab ipso primo et principali bono.

52. Si ergo omnia sunt ipsum primum bonum; cum ipsum primum bonum nihil sit aliud quam Deus, sequitur quod omnia entia sunt³⁵⁰ Deus: quod dicere nefas³⁵¹ est.

53. Sequitur igitur et ea quae praemissa sunt, esse falsa. Non igitur entia omnia sunt substantialia bona, neque in eis ipsum esse est bonum, quia ex his conclusum est quod omnia sunt³⁵² Deus. Et ulterius sequitur quod non omnia sint³⁵³ bona inquantum³⁵⁴ sunt.

54. Deinde cum dicit, *sed neque participant*, procedit ulterius ad re-

dobne do tego, a mianowicie do miary dobroci. Nic innego zatem poza pierwszym dobrem nie jest dobre w ten sam sposób jak ono, gdyż ono samo jest pierwszym dobrem. Mówi się jednak o niektórych jemu podobnych, że są drugorzędnie dobre, o ile pochodzą od tego, co jest samo pierwszym i zasadniczym dobrem.

52. Jeśli więc wszystkie [byty] są samym pierwszym dobrem, a ponieważ samo pierwsze dobro nie jest niczym innym jak Bogiem, to wynikałoby z tego, że wszystkie byty są Bogiem – a mówienie czegoś takiego jest niegodziwe.

53. Wynika z tego więc, że te [przesłanki], które zostały założone, są fałszywe. Nie wszystkie więc byty są substancjalnymi dobrami ani też istnienie w nich nie jest dobrem, ponieważ z tych wniosków wynikałoby, że wszystkie [byty] są Bogiem. I dalej wynika z tego, że nie wszystkie rzeczy są dobre, o ile są.

54. Następnie, gdy mówi: *ale żadne z nich nie partycypuje*, prze-

³⁵⁰EL: *sint* zamiast *sunt*.

³⁵¹EL: *nephas* zamiast *nefas*.

³⁵²EL: *sint* zamiast *sunt*.

³⁵³EL: *sunt* zamiast *sint*.

³⁵⁴EL: *in quantum* zamiast *inquantum*.

movendam³⁵⁵ primam suppositio-
nem; et dicit, quod si huic quod
est entia non esse substantialiter
bona, adiungatur alia conclusio
quae supra inducta est, scilicet quod
entia non sunt participative bo-
na, quia per hoc sequeretur quod
nullo modo ipsa ad bonum tende-
rent, ut supra habitum est, videtur
ulterius posse concludi, quod nu-
llo modo entia sunt³⁵⁶ bona: quod
est contra id quod supra pra-
emissum est.

chodzi dalej do usuwania pierw-
szej supozycji. I twierdzi, że jeśli
ktoś do tego [zdania], które mówi,
że byty nie są substancjalnie do-
bre, dołączy inną konkluzję, któ-
ra została wyżej wprowadzona,
a mianowicie że byty nie są dobre
przez partycypację – gdyż z tego
wynikałoby, że w żaden sposób
nie zmierzałyby ku dobru, jak zo-
stało ustalone wyżej – to wydaje
się, że można dalej wnioskować,
że byty nie byłyby dobre w żaden
sposób, co sprzeciwiałoby się te-
mu, co zostało wyżej założone.

³⁵⁵EL: *removendum* zamiast *removendam*.

³⁵⁶EL: *sint* zamiast *sunt*.

Lectio 4

Lekcja 4

Textus Boetii

Huic quaestioni talis poterit adhiberi solutio. Multa sunt quae, cum actu separari non possint³⁵⁷, animo tamen cum³⁵⁸ cogitatione separantur: ut triangulum³⁵⁹ vel cetera a subiecta materia nullus actu separat, mente tamen segregans ipsum triangulum proprietatemque eius, praeter materiam speculatur.

Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo, quod esse quidem constat: idque ex omnium doctorum indoctorumque sententia, barbararum quoque³⁶⁰ gentium religionibus cognosci potest. Hoc igitur paulisper amoto, ponamus omnia esse, quae sunt, bona; atque ea consideremus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent. Hic³⁶¹ intueor in eis aliud esse³⁶² quod bona sunt, aliud quod sunt. Ponatur enim una eademque substantia bona esse,

Tekst Boecjusza

Można dołączyć następujące rozwiązanie tego pytania. Wiele jest rzeczy, które choć w akcie nie mogą być oddzielone, to jednak przez umysł w myśleniu mogą być oddzielone. Jak na przykład nikt w akcie nie może oddzielić trójkąta lub innych jemu podobnych od podmiotu materii, to jednak umysłowo oddziela się sam trójkąt od jego własności, prowadząc rozważania o nim poza materią.

Usuńmy więc na moment z umysłu obecność pierwszego dobra, którego bycie jest niepowątpiewalne w opinii wszystkich, zarówno uczonych, jak i nieuczonych ludzi, a można je poznać również w religiach ludów barbarzyńskich. To więc na chwilę usuńmy [z rozważań naszego umysłu] i załóżmy, że wszystkie rzeczy, które istnieją, są dobre i teraz rozważmy, w jaki sposób mogłyby być dobre, jeśli żadną miarą nie wypływałyby z pierwszego dobra. Tak pojmuję, że czymś innym jest w nich to,

³⁵⁷SR i EL: *cum separari actu non possint* zamiast *cum actu separari non possint*.

³⁵⁸SR: *et* zamiast *cum*.

³⁵⁹SR i EL: *Ut cum triangulum* zamiast *ut triangulum*.

³⁶⁰SR i EL: *barbarumque* zamiast *barbarum quoque*.

³⁶¹SR i EL: *Hinc* zamiast *Hic*.

³⁶²SR i EL: *aliud in eis esse* zamiast: *in eis aliud esse*.

gravis, alba, rotunda: tunc aliud esset illa ipsa substantia, aliud eius rotunditas, aliud color, aliud bonitas. Nam si haec singula idem essent quod ipsa substantia, quod³⁶³ idem esset gravitas quod color, bonum quod album et quod rotundum³⁶⁴: quod fieri natura non sinit. Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse; ac tunc quidem bona essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si nullo³⁶⁵ modo essent non a bono, bona quidem essent, ac non idem essent quod bona; sed eis aliud esset esse, aliud bona esse³⁶⁶.

że są dobre, i innym to, że istnieją. Można bowiem przyjąć, że jedna i ta sama substancja jest dobra, ciężka, biała i okrągła – wówczas czymś innym byłaby sama jej substancja, czymś innym jej okrągłość i kolor oraz dobroć. Gdyby nawet te pojedyncze własności byłyby tym samym, co sama substancja w taki sposób, że tym samym byłby ciężar co kolor, dobro tym samym co biel i okrągłość, to jednak natura nie pozwoliłaby, aby tak się stało. Wówczas zatem czymś innym byłoby w nich bycie i czymś innym bycie czymś. A nadto rzeczy te byłyby dobre, jednak ich bycie zupełnie nie byłoby dobre. Gdyby zatem w żaden sposób nie istniały z dobra, nie byłyby dobre i nie byłyby tym samym co dobro, ale dla nich czymś innym byłoby istnieć i czymś innym być dobrem.

³⁶³SR i EL: bez *quod*.

³⁶⁴SR i PL: *idem esset gravitas quod color, quod bonum, et bonum quod gravitas* zamiast: *esset gravitas quod color, bonum quod album et quod rotundum*; SR i EL: *gravitas* zamiast *rotundum*.

³⁶⁵SR i EL: *ullo* zamiast *nullo*.

³⁶⁶PL oraz SR i EL: *esse tamen aliquid esse; ac tunc bona quidem essent, esse modo essent non a bono ac bona essent, ac non idem essent quod bona, sed eis aliud esset esse, aliud bonis esse* zamiast: *Aliud igitur tunc in eis esset esse, aliud aliquid esse; ac tunc quidem bona essent, esse tamen ipsum minime haberent bonum. Igitur si nullo modo essent non a bono, bona quidem essent, ac non idem essent quod bona; sed eis aliud esset esse, aliud bona esse*.

Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona³⁶⁷, neque gravia neque colorata, neque spatii dimensione distincta³⁶⁸, neque³⁶⁹ ulla in eis qualitas esset, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum viderentur esse principium; nec potius viderentur sed videretur³⁷⁰. Unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum, aliudque nihil sit.

Quae quoniam non sunt simplicia, esse omnino non poterant³⁷¹ nisi ea id quod solum bonum est, esse voluisset. Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur. Primum enim bonum in eo quod est bonum³⁷²; secundum vero bonum³⁷³ quod ex eo fluxit, cuius ipsum esse est bonum, ipsum quoque bonum est. Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod³⁷⁴ primum bonum,

Gdyby nie były czymkolwiek innym oprócz dobra, [gdyby nie były] ani ciężkie, ani kolorowe, ani rozciągnięte wymiarami w przestrzeni, ani nie byłoby w nich żadnych jakości oprócz bycia dobrem, to wówczas raczej nie wydawałyby się rzeczami, ale [jedną] zasadą [rzeczy]. I można prędzej byłoby powiedzieć, że nie wydawałyby się, ale [dobro] wydawałoby się [taką jedną zasadą]. Albowiem jedna sama tylko jest taka rzecz, że jest tylko dobrem i niczym innym nie jest.

Te rzeczy, które nie są proste, nie mogłyby istnieć, o ile nie byłyby chciane przez to, co samo jest dobrem. [Rzeczy] z tego też powodu nazywane są dobrymi, że bycie ich wypłynęło z woli dobra. Pierwsze bowiem dobro [ze względu na to, że jest] jest dobre w tym, czym jest; drugie zaś dobro, wpływające z pierwszego, którego samo bycie jest dobrem, samo również jest dobrem. Jednak sa-

³⁶⁷EL: *Quod si nihil aliud essent nisi bona* zamiast: *Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona*.

³⁶⁸PL: *distantia* zamiast *distincta*; SR i EL: *distenta* zamiast *distincta*.

³⁶⁹SR i EL: *nec* zamiast *neque*.

³⁷⁰EL: *set* zamiast *sed* (dwa razy w tym zdaniu).

³⁷¹SR i EL: *nec esse omnino poterant* zamiast *esse omnino non poterant*.

³⁷²PL oraz SR i EL: *Primum enim bonum quoniam est, in eo quod est bonum est* zamiast: *Primum enim bonum in eo quod est bonum*.

³⁷³SR i EL: *bonum, quoniam* zamiast *bonum*.

³⁷⁴SR i EL: *quod est* zamias *quod*.

et quod bonum tale, ut recte dicatur: in eo quod est, bonum est³⁷⁵. Ipsum igitur eorum esse bonum est. Tunc enim in eo quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent³⁷⁶.

mo bycie wszystkich rzeczy wpływa od tego, który jest pierwszym dobrem i który jest takim dobrem, że się słusznie mówi: „jest dobre w tym, czym jest”. Zatem samo ich bycie jest dobre. Dopiero wówczas [można powiedzieć, że rzeczy] w tym czym są, nie byłyby dobre, gdyby całkowicie nie wypływały z pierwszego dobra.

Expositio s. Thomae

55. Praemissa³⁷⁷ quaestione, et rationibus hinc inde inductis hic Boetius adhibet solutionem: et circa hoc tria facit.

Primo determinat veritatem quaestionis. Secundo solvit obiectionem, ibi, *quia in re soluta est quaestio*. Tertio inducit quasdam obiectiones contra solutionem, et solvit eas, ibi, *at non alba*.

Circa primum tria facit. Primo praemittit quendam suppositio-

Komentarz św. Tomasza

55. Boecjusz, mając na względzie uprzednie pytanie i wyprowadzone stamtąd racje, przytacza w tym miejscu rozwiązanie i odnośnie do tego podejmuje się trzech [spraw].

Po pierwsze, ustala prawdę pytania. Po drugie, rozwiązuje zastrzeżenia w miejscu, [w którym mówi]: *ponieważ w rzeczach jest rozwiązanie pytania*. Po trzecie, nasuwa pewne wątpliwości w odniesieniu do rozwiązania i rozwiązuje je w miejscu [w którym mówi]: *i nie białe rzeczy*.

Odnośnie do pierwszego podejmuje się trzech [spraw]. Po

³⁷⁵SR i EL: *in eo quod est, esse bonum* zamiast *in eo quod est, bonum est*.

³⁷⁶SR: brakuje całego fragmentu *quod essent, non essent bona, si a primo bono minime defluxissent*.

³⁷⁷Miejsca paralelne problematyki poruszonej w tej lekcji są takie same jak w lekcji poprzedniej.

nem. Secundo ostendit quid illa suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum, ibi, *hoc igitur paulisper*. Tertio ostendit qualiter se habeat bonitas rerum secundum rei veritatem, nulla suppositione facta, ibi, *quae quoniam non sunt simplicia*.

56. Circa primum duo facit. Primo praemittit quiddam quod est necessarium ad ostendendum quod possit fieri talis suppositio. Secundo suppositionem inducit, ibi, *amoveamus igitur*.

57. Dicit ergo primo, quod *multa sunt quae non possunt actu separari*, quae tamen animo et cogitatione separantur: cuius ratio est, quia alio modo sunt res in anima, et alio modo sunt in materia. Postest ergo esse quod aliquid ex eo³⁷⁸ ipso modo quo est in materia, habet³⁷⁹ inseparabilem coniunctionem ad aliud; et tamen secundum quod est in anima, non habet³⁸⁰ distincta a ratione alterius. Et po-

pierwsze, zapowiada pewne założenie. Po drugie, wykazuje, co może z niego wyniknąć w odniesieniu do dobroci rzeczy, w miejscu [w którym mówi]: *to więc na chwilę*. Po trzecie, wykazuje, jak ma się dobroć rzeczy ze względu na prawdę rzeczy zgodnie z którą nie można utworzyć żadnego [fałszywego] przypuszczenia w miejscu [w którym mówi]: *te rzeczy, które nie są proste*.

56. W odniesieniu do pierwszego podejmuje się dwóch spraw. Po pierwsze zapowiada coś, co jest konieczne do wykazania, że może powstać tego rodzaju założenie. Po drugie wprowadza założenie w miejscu [w którym mówi]: *usuńmy więc na moment (...)*.

57. Po pierwsze mówi, że *jest wiele [rzeczy], których nie można w akcie oddzielić*, które jednak w duszy i myśleniu się oddziela. Powodem tego jest, że w inny sposób rzeczy są w umyśle i w inny w materii. Może więc być tak, że coś ze względu na sposób, przez który jest w materii, ma nierozłączny związek z innym, ze względu zaś na to, że znajduje się w duszy, nie ma tego nierozzerwalnego

³⁷⁸EL: brak eo.

³⁷⁹EL: *habeat* zamiast *non habet*.

³⁸⁰EL: *habeat* zamiast *non habet*.

nit exemplum de triangulo, et aliis mathematicis quae a materia sensibili actu separari non possunt, cum tamen mathematicus abstrahendo mente consideret triangulum et proprietatem eius praeter materiam sensibilem, quia scilicet ratio trianguli non dependet a materia sensibili.

58. Deinde cum dicit, *amoveamus igitur*, ponit suppositionem quam intendit, ut scilicet quod³⁸¹ consideratione mentis removeamus ad tempus praesentiam primi boni a ceteris rebus: quod quidem possibile est secundum ordinem cognoscibilium quoad³⁸² nos. Quamvis enim secundum naturalem ordinem cognoscendi Deus sit primum cognitum, tamen quoad nos prius sunt cogniti effectus sensibiles eius. Et ideo nihil prohibet in consideratione nostra cadere effectus summi boni, absque hoc quod ipsum primum bonum consideremus. Ita tamen primum removeamus³⁸³ a consideratione mentis, quod omnino

związku z nim, ponieważ pojęcie jednego zostało odróżnione od pojęcia drugiego. [Boecjusz] pokazuje to na przykładzie trójkąta i innych matematycznych [figur], które w akcie nie mogą być oddzielone od zmysłowej materii w akcie. Jakkolwiek jednak matematyk, dokonując abstrakcji w umyśle, może rozważać trójkąt i jego własności poza materią zmysłową, gdyż pojęcie trójkąta nie zależy do zmysłowej materii.

58. Następnie, gdy mówi: *usunemy więc na moment*, przedstawia założenie, do którego zmierzał, byśmy w umysłowym rozważaniu na czas jakiś usunęli obecność pierwszego dobra od pozostałych rzeczy. Jest to możliwe ze względu na porządek rzeczy poznawalnych przez nas. Jakkolwiek, zgodnie z naturalnym porządkiem poznania, Bóg jest tym, co pierwsze poznane, to jednak wcześniej są poznane przez nas zmysłowe skutki Jego [działania]. Dlatego nic nie stoi na przeszkodzie, aby w naszym rozważaniu znalazł się skutek najwyższego dobra, bez rozważania samego pierwszego dobra. Nawet jeśli usuniemy to, co

³⁸¹EL: *secundum* zamiast *quod*.

³⁸²EL: *quo ad nos* zamiast *quoad nos* (podobnie w dalszych miejscach).

³⁸³EL: *Ita tamen quod primum bonum removeamus* zamiast *Ita tamen primum removeamus*.

constet nobis illud esse. Hoc enim cognosci potest ex communi omnium sententia tam doctorum quam indoctorum, et ulterius etiam ex ipsis religionibus gentium barbararum, quae nullae essent, si Deus non est.

59. Deinde cum dicit, *hoc igitur paulisper*, ostendit quid hac suppositione facta sequatur circa bonitatem rerum: et circa hoc duo facit.

Primo manifestat quod intendit. Secundo probat quiddam quod supposuerat, ibi, *quod si nihil aliud*.

60. Dicit ergo primo, quod remoto per intellectum primo bono, ponamus quod cetera sint bona³⁸⁴: quia ex bonitate effectuum devenimus in cognitionem boni primi. Consideremus ergo qualiter possent esse bona, si non processissent a primo bono. Hac autem³⁸⁵ suppositione facta, videtur in eis aliud esse ipsa bonitas, et ipsum eorum esse. Si enim ponatur una et eadem substantia esse bona,

pierwsze z rozważania umysłowego, to całkowicie będzie dla nas pewne, że ono [jednak] jest. Można to poznać na podstawie powszechnego zdania wszystkich, zarówno uczonych, jak i nieuczonych, a nawet na podstawie owych barbarzyńskich religijnych narodów, których nigdy by nie było, gdyby Bóg nie istniał.

59. Później, kiedy mówi: *to więc na chwilę*, wykazuje, co będzie wynikało z tak sformułowanego założenia dla dobroci rzeczy; i w odniesieniu do tego podejmuje się dwóch spraw.

Po pierwsze, wyjaśnia, co zamierza. Po drugie, dowodzi tego, co założył w miejscu, [w którym powiedział]: *gdyby nie były czymkolwiek innym oprócz*.

60. Mówi najpierw, że usuwając przez intelekt pierwsze dobro, zakładamy, iż inne rzeczy są dobre, gdyż dochodzimy do poznania pierwszego dobra na podstawie dobroci skutków. Rozważmy zatem, w jaki sposób mogłyby one być dobre, jeśli nie pochodziłyby od pierwszego dobra. To założenie (że dobroć rzeczy nie pochodziłaby od pierwszego dobra) sprawia, że wydaje się w nich być

³⁸⁴EL: *quod cetera que sunt sint bona* zamiast *quod cetera sint bona*.

³⁸⁵EL: *enim* zamiast *autem*.

alba, gravis, rotunda, sequetur quod aliud in illa re esset eius substantia, aliud rotunditas, aliud color, aliud bonitas. Intelligitur enim bonitas uniuscuiusque rei virtus ipsius, per quam perficit operationem bonam. Nam virtus est quae bonum facit habentem, et opus eius bonum reddit, ut³⁸⁶ per Philosophum patet in libro *Ethi-
corum*.

Quod autem ista sit³⁸⁹ aliud quam substantia rei, probat per hoc quod singula praemissorum si essent idem quod rei substantia, sequeretur etiam³⁹⁰ quod omnia illa essent eadem ad invicem; scilicet quod idem esset gravitas quod color, et quod bonum, et quod album, et quod rotunditas: quia quae uni et eidem sunt, sibi invicem sunt eadem. Hoc autem natura rerum non patitur quod omnia ista sint idem. Relinquitur igitur quod, praemissa suppositio-
ne facta, aliud esset in rebus ip-

czymś innym sama dobroć i samo ich istnienie. Jeśli bowiem założymy, że jedna i ta sama substancja jest dobra, biała, ciężka, okrągła, to wynika z tego, że czymś innym w tej rzeczy jest jej substancja, [czymś] innym okrągłość, innym kolor, innym dobroć. Przez dobroć jakiegokolwiek rzeczy należy rozumieć jej cnotę³⁸⁷, przez którą doskonali się dobre działanie. Cnota jest bowiem tym, co powoduje dobroć tego, który ją ma i czyni jego działanie dobrym, co jest wyjaśnione przez Filozofa w księdze *Etyki nikomachejskiej*³⁸⁸.

To, że te [wyliczone jakości] są czymś innym niż substancja rzeczy, dowodzi w ten sposób: jeśli wymienione pojedyncze [cechy] byłyby tym samym, co substancja rzeczy, to wynikałoby z tego również, że wszystkie są identyczne względem siebie – to znaczy ciężar byłby tym samym, co kolor i dobro i biel, i okrągłość. Jest tak dlatego, że [rzeczy], które są jednym i tym samym, są identyczne względem siebie. Tego jednak natura rzeczy nie dopuszcza, żeby te wszystkie były tym samym. Z po-

³⁸⁶EL: *ut patet* zamiast *ut*.

³⁸⁷Również władzę, przez którą dopełnia się dobre działanie.

³⁸⁸Arystoteles, *Etyka nikomachejska* II, 6 (1106a15-17), s. 111.

³⁸⁹EL: *sunt* zamiast *sit*.

³⁹⁰EL: bez *etiam*.

sum esse, et aliud aliquid esse, puta vel bonum, vel album, vel quidquid taliter dicitur. Et sic, praedicta positione facta, res³⁹¹ essent quidem bonae, non tamen ipsum eorum esse esset bonum. Sic ergo si aliquo modo essent non a primo bono, et tamen in se essent bona, sequeretur quod non idem esset in eis quod sint talia, et quod sint bona; sed aliud esset in eis esse, et aliud bonum esse.

61. Deinde cum dicit, *quod si nihil omnino aliud*, probat quod supposuerat, scilicet quod praedicta suppositione facta, aliud esset in eis bonum esse, et aliud simpliciter esse, vel quidquid aliud esse. Quia si nihil aliud esset in eis nisi quod sunt bona, ita scilicet quod neque essent gravia, neque colorata, neque distincta aliqua spatii dimensione, sicut sunt omnia corpora, nec esset in eis ulla qualitas, nisi hoc solum quod bona essent, tunc non videretur quod essent res creatae, sed quod

stawionego wcześniej założenia pozostaje to, że czymś innym w rzeczach jest samo istnienie i czymś innym istnienie czegoś, jak na przykład dobra lub bieli, lub cze- gokolwiek, o czym mówi się w taki sposób. I tak w świetle postawionego wcześniej założenia rzeczy są w pewien sposób dobre, niemniej jednak samo ich istnienie dobrem nie jest. Dlatego też, jeśli w jakiś sposób nie byłyby od pierwszego dobra, a w sobie byłyby dobre, to wynikałoby z tego, że nie byłyby w nich tym samym to, że istnieją i że istnieją jako dobre, lecz czymś innym byłyby w nich „być” oraz czymś innym „być dobrem”.

61. Następnie, gdy mówi: *gdyby nie były czymkolwiek innym oprócz*, dowodzi, co założył, mianowicie że w świetle postawionego wcześniej założenia czymś innym jest w nich istnienie dobra i czymś innym istnienie wprost lub jakiegokolwiek inne istnienie. Ponieważ gdyby istnienie nie byłoby w nich tym samym co to, że są dobre, tak mianowicie że ani nie są ciężkie, ani kolorowe, ani oddzielone jakimś wymiarem przestrzeni, jak to ma miejsce we wszystkich rzeczach cielesnych,

³⁹¹EL: *omnes res* zamiast *res*.

essent ipsum primum rerum principium. Quia id quod est ipsa essentia bonitatis, est primum rerum principium. Et per consequens sequeretur quod non oporteret dicere pluraliter de omnibus eis quod viderentur esse principium rerum³⁹², sed singulariter quod videretur esse primum rerum principium, tanquam res bonae omnes³⁹³ essent simpliciter unum: quia solum unum est quod est huiusmodi ut sit tantummodo bonum, et nihil aliud. Hoc autem patet esse falsum. Ergo et primum; quod scilicet res creatae, amoto primo bono, nihil aliud essent quam hoc quod est esse bonum.

62. Deinde cum dicit, *quae quoniam non sunt simplicia*, ostendit quid sit iudicandum de bonitate rerum secundum veritatem. Et dicit: quia res creatae non habent omnimodam simplicitatem, ut scilicet nisi aliud sit in eis quam essentia bonitatis; nec etiam omni

ani też nie znajduje się w nich żadna jakość poza tą jedynie, że są dobre, przeto nie wydawałoby się, by miały być rzeczami stworzonymi, lecz byłyby samą pierwszą zasadą rzeczy. Jest tak dlatego, że to, co jest samą istotą dobra, jest pierwszą zasadą rzeczy. W konsekwencji wynika z tego, że nie należy mówić w liczbie mnogiej o wszystkim, że wydaje się być zasadą rzeczy, lecz raczej [w liczbie] pojedynczej, że to wydaje się być pierwszą zasadą rzeczy, tak jakby wszystkie rzeczy dobre były wprost jednym, gdyż tylko jedno i nic więcej jest tym, co jest tego rodzaju i jest w ten sposób dobrem. To zaś w sposób oczywisty jest fałszem. Zatem i [fałszem] jest pierwsza konsekwencja, że wraz z usunięciem pierwszego dobra rzecz stworzona nie mogłaby być niczym innym niż tym, co jest istnieniem dobra.

62. Następnie, gdy mówi: *te rzeczy, które nie są proste*, wyjaśnia, co należałoby sądzić o dobroci rzeczy wedle prawdy. I mówi, że dlatego rzeczy stworzone nie mają całkowitej prostoty, żeby nie była ona w nich tym samym, co istota dobroci; aby również nie było

³⁹²EL: *rerum principium* zamiast *principium rerum*.

³⁹³EL: *omnes res bone* zamiast *res bonae omnes*.

no esse possent in rerum natura, nisi voluisset ea esse Deus, qui est id quod solum est³⁹⁴, in quantum scilicet est ipsa essentia bonitatis; sequitur quod quia esse rerum creatarum effluxit a voluntate illius qui est essentialiter bonum, ideo res creatae bonae esse dicuntur. Primum enim bonum, scilicet Deus, in eo quod est, bonum est, quia est essentialiter ipsa bonitas; sed secundum bonum, quod est creatum, est bonum secundum, quod fluxit a primo bono, quod est per essentiam bonum.

Cum igitur esse³⁹⁵ omnium rerum fluxerit a primo bono, consequens est quod ipsum esse rerum creatarum sit bonum, et quod unaquaeque res creata, in quantum est, sit bona. Sed sic solum res creatae non essent bonae in eo quod sunt, si esse earum non procederet a summo bono.

Redit ergo eius solutio ad hoc quod esse primi boni est secundum propriam rationem bonum, quia natura et essentia primi boni nihil aliud est quam bonitas; esse autem secundi boni est quidem

w całej naturze rzeczy tego, czego Bóg by nie chciał, aby było, [On] bowiem jest tym, co tylko samo jest, o ile mianowicie jest samą istotą dobroci. Z tego wynika, że skoro istnienie rzeczy stworzonych wypływa z woli tego, który jest istotowo dobry, to rzeczy stworzone nazywane są dobrymi. Pierwsze bowiem dobro, mianowicie Bóg, w tym, że jest, jest dobrem, ponieważ istotowo jest samą dobrocią. Drugie zaś dobro, które jest stworzone, jest dobrem drugim, ponieważ wypłynęło z pierwszego dobra, które jest dobrem przez istotę.

Gdyby więc istnienie wszystkich rzeczy wypływałoby z pierwszego dobra, to w konsekwencji samo istnienie rzeczy stworzonych byłoby dobre i jakakolwiek rzecz stworzona, o ile istnieje, o tyle byłaby dobra. Lecz w ten sposób rzeczy stworzone nie będą dobre w tym, że są, jeśli ich istnienie nie będzie pochodziło od pełni dobra.

Jego rozwiązanie powraca więc do tego, że istnienie pierwszego dobra stanowi właściwą rację dobra, gdyż natura i istota pierwszego dobra nie jest niczym innym niż dobrocią. Istnienie drugiego

³⁹⁴EL: *solum bonum est* zamiast *solum est*.

³⁹⁵EL: *ipsum esse* zamiast *esse*.

bonum, non secundum rationem propriae essentiae, quia essentia eius non est ipsa bonitas, sed vel humanitas, vel aliquid aliud huiusmodi; sed esse eius habet quod sit bonum ex habitu ad primum bonum, quod est eius causa: ad quod quidem comparatur sicut ad primum principium et ad ultimum finem; per modum quo aliquid dicitur sanum, quo aliquid ordinatur ad finem sanitatis; ut dicitur medicinale secundum quod est a principio effectivo artis medicinae.

63. Est enim considerandum secundum praemissa, quod in bonis creatis est duplex bonitas. Una quidem secundum quod dicuntur bona per relationem ad primum bonum; et secundum hoc esse eorum, et quidquid in eis a primo bono, est bonum. Alia vero bonitas consideratur in eis absolute, prout scilicet unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum in esse et in operari. Et haec quidem perfectio non competit creatis bonis³⁹⁶ secundum ipsum quod dicitur virtus eorum, ut supra supra dictum est. Et secun-

dobry jest pewnym dobrem, nie według właściwej racji istoty, gdyż istota jego nie jest samą dobrocią, lecz albo człowieczeństwem, albo czymś innym tego rodzaju. Istnienie drugiego dobra ma w sobie to, że jest dobrem z powodu odniesienia do pierwszego dobra, które jest jego przyczyną i do którego można je porównać, jako do pierwszej zasady oraz do celu ostatecznego. W ten sposób coś można nazwać zdrowym, przez co inne jest przyporządkowane do wyzdrowienia jako do celu, co mówi się o lekarstwie, że dokonuje się przez skuteczną zasadę sztuki lekarskiej.

63. Zgodnie z tym, co powiedziane, należy rozważyć, że w dobrach stworzonych jest podwójna dobroć. Pierwsza, zgodnie z którą [stworzenia] nazywane są dobrymi przez relację do pierwszego dobra. Według tego dobre jest ich istnienie oraz cokolwiek, co jest w nich od pierwszego dobra. Druga zaś dobroć rozważana jest w nich w sposób bezwzględny, według tego mianowicie, że wszystko jest nazywane dobrem, o ile jest doskonałe w istnieniu i w działaniu. Ta doskonałość nie przysługuje dobrom stworzonym

³⁹⁶EL: *bonis creatis* zamiast *creatis bonis*.

dum hoc, ipsum esse³⁹⁷ non est bonum, sed primum bonum³⁹⁸ habet omnimodam perfectionem in ipso suo esse, et ideo esse eius est secundum se et absolute bonum.

według samej istoty istnienia, lecz według czegoś dodanego, co nazywane jest ich cnotą, jak wyżej zostało powiedziane. I ze względu na to, samo ich istnienie nie jest dobre, pierwsze bowiem dobro posiada wszelkiego rodzaju doskonałość w samym swoim istnieniu i dlatego istnienie Jego jest według siebie i w sposób bezwzględny dobrem.

³⁹⁷EL: *ipsum esse eorum* zamiast *ipsum esse*.

³⁹⁸EL: *horum* zamiast *bonum*.

Lectio 5

Lekcja 5

Textus Boetii

Qua in re soluta est quaestio. Idcirco enim licet in eo quod sunt, bona sunt³⁹⁹, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sunt⁴⁰⁰ res, ipsum esse earum bonum est. Sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, idest a⁴⁰¹ bono; idcirco ipsum esse bonum est, nec est simile ei a quo est. Illud enim quoquo modo sit, bonum est in eo quod est: non enim aliud est praeter quam bonum; hoc autem nisi ab illo esset bonum, fortasse esse non⁴⁰² posset, sed bonum in eo quod est esse non posset⁴⁰³. Tunc enim participaret forsitan bono; ipsum vero esse quod non haberent a bono, bonum habere non possent.

Tekst Boecjusza

Dzięki temu znalezione zostało rozwiązanie pytania. Z tego bowiem wynika, że nawet jeśli rzeczy w tym, że istnieją, są dobre, to jednak nie są podobne do pierwszego dobra, chociaż nie są rzeczami w jakikolwiek sposób, to samo ich bycie jest dobre. Lecz nie może być samego bycia rzeczy, gdyby nie wypłynęło od pierwszego bycia, to znaczy od dobra. Dlatego też samo bycie jest dobre, jednak nie jest podobne do tego, dzięki czemu istnieje. To bowiem, co w jakikolwiek sposób jest, jest dobre w tym, czym jest, nie jest bowiem niczym innym jak dobrem. To zaś [co pochodzi], gdyby nie było z tego dobra [pierwszego], być może nie mogłoby być dobre, lecz nie mogłoby być dobre w tym, że jest. Wówczas bowiem partycypowałyby w dobru, ale samego bycia nie mogłoby mieć od dobra, [i w ogóle] dobra mogłoby nie mieć.

³⁹⁹SR i EL: *sint bona sint* zamiast *sunt, bona sunt*.

⁴⁰⁰SR i EL: *sunt* zamiast *sint*.

⁴⁰¹SR i EL: bez *a*.

⁴⁰²SR i EL: bez *non*.

⁴⁰³EL: brak końca zdania *sed bonum in eo quod est esse non posset*. Koniec zdania jest w SR.

Si⁴⁰⁴ igitur sublato ab his primo bono⁴⁰⁵, mente et cogitatione, ista, licet essent bona, tamen in eo quod essent bona esse non possent: et quoniam actu non posuerunt⁴⁰⁶ existere, nisi ea⁴⁰⁷ quod vere bonum est produxisset, idcirco et esse eorum bonum est et non est simile substantiali bono id quod ab eo effluxit⁴⁰⁸. Et nisi ab eo fluxissent, licet essent bona, tamen in eo quod sunt bona esse non possent, quoniam et praeter bonum et non ex bono essent, cum illud ipsum primum bonum, et ipsum esse sit et ipsum bonum, et ipsum esse bonum.

At non alba⁴⁰⁹, in eo quod sunt, alba esse oportebit ea quae alba sunt, quoniam ex voluntate Dei fluxerunt ut essent alba. Minime.

Aliud enim est esse, aliud album⁴¹⁰ esse; hoc ideo, quoniam qui ea ut essent effecit, bonus quidem est, minime vero albus.

Jeżeli więc w umyśle i myśleniu oddzielimy [te rzeczy] od pierwszego dobra, to nawet gdyby były dobre, to jednak w tym, czym są, nie mogłyby być dobre. I ponieważ nie mogłyby istnieć w akcie bez stworzenia przez tego, który jest prawdziwie dobry, przeto i ich bycie jest dobre i nie jest podobne do dobra substancjalnego to, co z niego wypływa. A gdyby [rzeczy] nie wypłynęły z niego, być może byłyby dobre, jednak nie mogłyby być dobre w tym, czym są, ponieważ byłyby poza dobrem i nie istniałyby z dobra, skoro to samo jest pierwszym dobrem oraz samym byciem i samym dobrem oraz samym byciem dobra.

Bynajmniej jednak nie należy utrzymywać, że rzeczy białe są białe w tym, czym są, ponieważ te, które są białe, wypłynęły z woli Boga, aby istnieć, bynajmniej jednak nie po to, aby być białymi.

Czym innym jest bowiem bycie i czymś innym bycie białym. Jest tak dlatego, że ten, który sprawił, że one istnieją, jest dobry, ale

⁴⁰⁴SR i EL: bez *Si*.

⁴⁰⁵EL: *hiis bono primo* zamiast *his primo bono*; SR: *his bono primo*.

⁴⁰⁶SR i EL: *non potuere* zamiast *non posuerunt*.

⁴⁰⁷SR i EL: *nisi illud* zamiast *nisi ea*.

⁴⁰⁸SR i EL: *fluxit* zamiast *effluxit*.

⁴⁰⁹SR i EL: *At non etiam alba* zamiast: *At non alba*.

⁴¹⁰SR i EL: *albis* zamiast *album*.

Voluntate⁴¹¹ igitur boni communicatum⁴¹² est ut essent bona in eo quod sunt; voluntate⁴¹³ vero albi⁴¹⁴ non communicatum ut talis⁴¹⁵, esset proprietas⁴¹⁶, ut esset album in eo quod est; neque enim ex albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit ea esse alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona etiam⁴¹⁷ in eo quod sunt.

Secundum hanc igitur rationem cuncta oportet iusta esse⁴¹⁸, quoniam iustus est ipse qui ea esse voluit.

Nec hoc quidem: nam bonum esse ad essentiam⁴¹⁹, iustum vero esse ad⁴²⁰ actum respicit. In Deo autem idem est esse quod agere⁴²¹; igitur idem est esse bonum quod iustum⁴²². Nobis vero non est idem

bynajmniej nie biały. Zgadza się to z wolą dobra, aby rzeczy były dobre w tym, czym są, nie zgadza się to z wolą bieli, aby taka była właściwość, że istnieje biel w tym, czym jest ani też z woli bieli nie wypływa. Tak więc ponieważ chciał, aby były białe, ten kto nie jest biały, są tylko białe, ponieważ jednak ten, który jest dobry, chciał, aby były dobre, przeto są dobre także w tym, czym są.

Wedle tego rozumowania wszystko powinno być sprawiedliwe, ponieważ sprawiedliwym jest ten, który takie właśnie rzeczy chciał.

Tak jednak nie jest. Bycie dobrem odnosi się do istoty, bycie zaś sprawiedliwym do aktu oddania [należności]. W Bogu zaś tym samym jest bycie i działanie, zatem tym samym jest bycie dobrym co

⁴¹¹SR i EL: *voluntatem* zamiast *voluntate*.

⁴¹²SR i EL: *comitatum* zamiast *communicatum*.

⁴¹³SR i EL: *voluntatem* zamiast *voluntate*.

⁴¹⁴SR i EL: *non albi* zamiast *albi*.

⁴¹⁵SR i EL: *non est committat talis* zamiast *non communicatum ut talis*.

⁴¹⁶EL: *ei quidem proprietas* zamiast *esset proprietas*; SR: *eius quod est proprietas*.

⁴¹⁷SR i EL: bez *etiam*.

⁴¹⁸SR i EL: *esse iusta* zamiast *iusta esse*.

⁴¹⁹EL: *esse ecenciam* zamiast *esse ad essentiam*; SR *esse essentiam*.

⁴²⁰SR i EL: bez *ad*.

⁴²¹PL oraz SR i EL: *Idem autem est in eo esse quod agere* zamiast: *In Deo autem idem est esse quod agere*

⁴²²SR i EL: *Idem igitur bonum esse quod iustum* zamiast *igitur idem est esse bonum quod iustum*.

esse quod agere; non enim simplices sumus. Non⁴²³ igitur nobis idem est bonos esse quod iustos⁴²⁴, sed idem nobis est esse omnibus⁴²⁵ in eo quod sumus. Bona igitur omnia sunt⁴²⁶, non etiam iusta.

Amplius. Bonum quidem generale est, iustum vero speciale; nec species descendit in omnia; idcirco alia quidem iusta, alia aliud. Omnia igitur⁴²⁷ bona.

sprawiedliwym. W odniesieniu do nas zaś nie jest tym samym bycie i działanie – nie jesteśmy bowiem [bytami] prostymi. Nie jest więc dla nas tym samym bycie dobrym co [i] sprawiedliwym, lecz tym samym jest dla nas bycie wszystkim w tym, czym jesteśmy. Wszystkie bowiem rzeczy są dobre, ale nie wszystkie sprawiedliwe.

Ponadto dobro jest czymś bardziej ogólnym, [określenie] sprawiedliwy zaś gatunkowym. Gatunek nie przechodzi na wszystkie rzeczy, dlatego pewne rzeczy są sprawiedliwe a inne mają inną naturę, wszystkie zaś są dobre.

Expositio s. Thomae

Komentarz św. Tomasza

64. Postquam determinavit veritatem praemissae quaestionis, hic solvit obiectionem, ex qua concludebatur quod⁴²⁸ bona creata sunt bona in eo quod sunt similia primo bono⁴²⁹; et circa hoc

64. Po tym, jak [Boecjusz] ustalił prawdę⁴³⁰ na temat zapowiedzianego pytania, w tym miejscu rozwiewa wątpliwość, z której wnioskował, że dobra stworzone są dobre w tym, że podobne są do

⁴²³SR i EL: *Non est* zamiast *Non*.

⁴²⁴SR i EL: *idem bonis esse quod iustis* zamiast *idem est bonos esse quod iustos*.

⁴²⁵PL: dodaje *bonis*.

⁴²⁶EL: *sumus* zamiast *sunt*. SR zachowuje *sunt*.

⁴²⁷PL: *vero* zamiast *igitur*. SR zmienia całe zdanie na: *Idcirco alia quidem iusta alia aliud omnia bona*.

⁴²⁸EL: *quod si* zamiast *quod*.

⁴²⁹EL: *in eo quod sunt, quod sint similia primo bono* zamiast *in eo quod sunt similia primo bono*.

⁴³⁰W tym właśnie miejscu kwestia *O hebdomadach* zdaniem Tomasza z Akwinu została

duo facit. Primo solvit obiectionem. Secundo colligit quae dicta sunt, ibi, *si igitur sublato et cetera*.

65. Dicit ergo primo, quod ex praemissis patet hanc quaestionem esse solutam. Ideo enim *non sunt similia primo bono, per hoc quod sunt bona in eo quod sunt*, quia ipsum esse rerum creatarum non est bonum absolute, quocumque modo se habeat; sed solum secundum habitudinem ad primum bonum. Sed quia ipsum esse rerum creatarum non potest esse, nisi deriventur⁴³¹ a primo bono, idcirco ipsum eorum esse bonum est; nec est tamen simile in bonitate primo bono: quia illud absolute est bonum, quomodocumque se habeat, quia nihil est in eo aliud nisi ipsa essentia bonitatis: et hoc ideo est, quia non est in eo perfectio per additionem, sed in suo simplici esse habet omnimodam perfectionem ut dictum est. Sed bonum creatum forsitan posset esse bonum etiam in se consideratum, etiam si detur per impossibile quod non procederet a primo bono, scilicet, boni-

pierwszego dobra. W odniesieniu do tego podejmuje się dwóch rzeczy. Po pierwsze, wyjaśnia wątpliwość; po drugie, łączy ze sobą to wszystko, co zostało powiedziane w miejscu, [w którym mówi]: *jesli więc usunie się...* etc.

65. Mówi, po pierwsze, że wynika z tego, co zostało powiedziane, iż ta kwestia jest rozwiązana. Albowiem [dobra stworzone] *nie są podobne do pierwszego dobra przez to, że są dobre w tym, że są*, dlatego, że samo istnienie stworzonych rzeczy nie jest dobrem w sposób absolutny, bez względu na to, jak one się mają w sobie, a jedynie ze względu na odniesienie do pierwszego dobra. Ponieważ jednak samo istnienie rzeczy stworzonych nie może być, o ile nie pochodzi od pierwszego dobra, zatem z tego powodu samo ich istnienie jest dobre. Nie jest ono jednak podobne w dobroci do pierwszego dobra, jakkolwiek by się nie miało, gdyż jest ono w sposób bezwzględny dobrem, bo nie ma w nim niczego innego poza samą istotą dobroci. A jest tak dlatego, że nie ma w nim żadnej doskonałości przez dołączanie, w swoim zaś prostym istnieniu ma

rozwiązana.

⁴³¹EL: *derivoetur* zamiast *deriventur*.

tate quae sibi competeret⁴³² absolute; sed sic non esset bonum in eo quod est, quia tunc esset bonum per participationem bonitatis superadditae; sed ipsum esse eius non esset bonum, si a bono non derivaretur, ex cuius⁴³³ habitudine ipsum esse rerum creatarum est bonum.

66. Deinde cum dicit, *si igitur sublato*, colligit in unum quae dicta sunt: et dicit, quod si a rebus per intellectum removeatur primum bonum, omnia alia, licet detur quod essent bona, non tamen possunt esse bona in eo quod sunt. Sed quia non potuerunt⁴³⁵ esse in actu, nisi in quantum sunt producta a primo bono, quod est vere bonum, ideo etiam esse eorum est bonum. Et tamen esse fluens a pri-

każdy rodzaj doskonałości, co zostało już powiedziane. Dobro stworzone jednak, być może, mogłoby być dobre nawet rozważane samo w sobie, nawet gdyby został uznany niemożliwy warunek, że nie pochodziłoby od pierwszego dobra, mianowicie dobroci, która przynależy do Niego bezwzględnie. Jednak w ten sposób [dobro stworzone] nie byłoby dobre w tym, że jest, gdyż wówczas byłoby dobre przez partycypowanie w dobroci dołączonej. Tymczasem samo istnienie [dobra stworzonego] nie byłoby dobre, gdyby nie pochodziło od dobra, ze względu na które⁴³⁴ samo istnienie rzeczy stworzonych jest dobre.

66. Dalej, gdy [Boecjusz] mówi: *jeżeli więc w umyśle i myśleniu oddzielimy*, podsumowuje to, co zostało powiedziane. I stwierdza, że jeśli pierwsze dobro zostanie usunięte z rzeczywistości przez intelekt, to wszystkie inne rzeczy, nawet jeśli uznamy, że są dobre, nie będą jednak mogły być dobre w tym, że są. Ponieważ jednak nie mogły być w akcie inaczej, jak tylko w takiej mierze, w jakiej są

⁴³²EL: *competit* zamiast *competeret*.

⁴³³EL: *huiusmodi* zamiast *cuius*.

⁴³⁴Termin *habitudo* jest niezwykle interesujący i oznacza pewien rodzaj odniesienia czy też relacji istnienia stworzonego do przyczyny sprawczej.

⁴³⁵EL: *poterunt* zamiast *potuerunt*.

mo bono non est simile primo quod est substantialiter bonum, a quo nisi fluxissent⁴³⁶, licet essent bona, non tamen essent bona in eo quod sunt, in quantum scilicet non essent ex primo bono; cum tamen ipsum bonum primum⁴³⁷ sit et ipsum esse, quia eius esse est substantia sua⁴³⁸; et ipsum bonum, quia est ipsa essentia bonitatis: et ipsum esse bonum, quia in eo non differt esse et quod est.

67. Deinde cum dicit, *at non alba*, movet duas obiectiones contra praedicta: quarum secundam ponit ibi, *secundum igitur hanc rationem*.

68. Circa primum ponit talem obiectionem. Dictum est, quod omnia in eo quod sunt, bona sunt, quia ex voluntate primi boni pro-

wyprowadzane z pierwszego dobra, które jest prawdziwym dobrem, przeto również ich istnienie jest dobre. I nawet jeśli istnienie, wypływające z pierwszego dobra, nie jest podobne do pierwszego, które jest substancjalnym dobrem, od którego nawet gdyby nie wypływało, mogłoby być dobre, to jednak nie jest dobre w tym, że jest, o ile nie jest [właśnie] od pierwszego dobra. Skoro jednak samo pierwsze dobro jest również samym istnieniem, ponieważ jego istnienie jest jego substancją, przeto jest również samym dobrem, ponieważ jest samą istotą dobroci, wreszcie jest samym istnieniem dobra, gdyż nie różni się w nim „istnienie” i „to, co jest”.

67. Następnie, gdy [Boecjusz] mówi: *bynajmniej jednak, nie należy utrzymywać, że rzeczy białe*, etc., przedstawia dwie wątpliwości przeciwko temu, co zostało powiedziane, z których drugą wysunął w miejscu [w którym powiedział]: *wedle tego rozumowania*.

68. Pierwsza wątpliwość jest następująca. Ustalone zostało, że wszystkie rzeczy są dobre w tym, że są, ponieważ to, że są dobre, po-

⁴³⁶EL: *quo nisi omnia fluxissent* zamiast *quo nisi fluxissent*.

⁴³⁷EL: *primum bonum* zamiast *bonum primum*.

⁴³⁸EL: *sua substantia* zamiast *substantia sua*.

cessit ut essent bona. Nunquid ergo omnia alba, in eo quod sunt, alba sunt, quia ex voluntate Dei processit ut alba essent?

69. Sed ipse respondet quod minime hoc oportet: quia his quae sunt alba, aliud est esse simpliciter, quod competit eis secundum principia essentialia, et aliud est ex quo sunt alba: et huiusmodi differentiae inter album et bonum ratio est, quia Deus qui fecit creata bona, et alba, est quidem bonus, non est autem albus. Sic igitur ad voluntatem primi boni consecutum est ut creata essent bona, in quantum voluit ea esse bona, et quod essent bona in eo quod sunt, in quantum sunt a bono producta, quia esse rerum creaturarum ex hoc ipso quod est a bono, habet rationem boni, ut dictum est; sed voluntatem Dei non est consecuta talis proprietas, ut id quod est creatum, in eo quod est, sit⁴³⁹ album, propter hoc quod non defluxit⁴⁴⁰ ex voluntate albi, sicut bona fluxerunt⁴⁴¹ ex⁴⁴² voluntate boni; ut posset dici quod esse eorum est album, in quantum sunt a primo

chodzi z woli pierwszego dobra. Czy nie jest przypadkiem tak, że wszystkie białe rzeczy są białe w tym, że są, ponieważ pochodzi to z woli Boga, że są białe?

69. Jednak Boecjusz odpowiada, że w minimalny sposób tak może być. Ponieważ w tych rzeczach, które są białe, czymś innym jest istnienie wprost, co przysługuje im zgodnie z zasadami istotowymi, a czymś innym jest to, dzięki czemu są białe. A powodem tego rodzaju różnicy między bielą a dobrem jest to, że Bóg, który uczynił zarówno stworzone dobro, jak i kolor biały, jest dobrem, nie jest zaś biały. Tak więc z woli pierwszego dobra wynika, że stworzenia są dobre o tyle, o ile Bóg chce, żeby były dobre. Podobnie następuje to, iż stworzenia są dobre w tym, że są o tyle, o ile są stworzone przez dobro, gdyż istnienie stworzonych rzeczy tylko dlatego, że pochodzi od dobra, posiada rację dobra, jak zostało powiedziane. Jednak tego rodzaju własność nie wynika z woli Boga – że to, co jest stworzone w tym, że jest, jest białe – przez to, że to

⁴³⁹EL: *eset* zamiast *sit*.

⁴⁴⁰EL: *defluserit* zamiast *defluxit*.

⁴⁴¹EL: *defluserunt* zamiast *fluxerunt*.

⁴⁴²EL: *a* zamiast *ex*.

albo. Sic igitur manifestum est quod quia Deus, qui non est albus, voluit aliqua esse alba; potest quidem hoc solum dici de eis quod sunt alba, non autem⁴⁴³ in eo quod sunt; sed quia Deus qui est bonus, voluit omnia esse bona, ideo sunt bona in eo quod sunt, in quantum scilicet esse eorum habet rationem boni propter hoc quod est a bono.

70. Deinde cum dicit, *secundum igitur hanc rationem*, ponit secundam obiectionem. Posset enim aliquis dicere: omnia sunt bona in eo quod sunt, quia ille qui est bonus, voluit ea esse bona: pari ratione omnia oportet esse iusta, quia ille qui est iustus, voluit ea esse.

71. Sed ipse respondet, quod hoc non sequitur duplici ratione. Primo quidem, quia hoc quod est bonum significat naturam quandam sive essentiam. Dictum est enim quod Deus est ipsa essentia

nie wypływa z woli bieli, jak rzeczy dobre wypływały z woli dobra; tak, że mógłby ktoś powiedzieć, że istnienie ich jest białe, o ile istnieją dzięki pierwszej bieli. Tak więc jasne jest, że ponieważ Bóg, który nie jest biały, chciał, aby pewne rzeczy były białe, zatem można o nich powiedzieć tylko tyle, że są białe, nie jednak w tym, że są. Ponieważ jednak Bóg, który jest dobry, chciał, żeby wszystkie rzeczy były dobre, zatem też są one dobre w tym, że są, o ile ich istnienie ma rację dobra przez to, że pochodzi od dobra.

70. Następnie, kiedy [Boecjusz] mówi: *wedle tego rozumowania*, wysuwa drugą wątpliwość. Mógłby bowiem ktoś powiedzieć: wszystkie rzeczy są dobre w tym, że są, ponieważ ten, który jest dobrem, chciał, aby one były dobre. Z podobnego powodu konieczne będzie, aby wszystkie rzeczy były sprawiedliwe, gdyż ten, który jest sprawiedliwy, chciał, aby one istniały.

71. Jednak Boecjusz odpowiada, że nie wynika to [z przesłanek] z dwóch powodów. Po pierwsze, ponieważ to, co jest dobre, oznacza pewną naturę lub istotę. Powiedzione zostało, że Bóg jest sa-

⁴⁴³EL: *non autem quod sunt* zamiast *non autem*.

bonitatis, et unaquaeque res secundum perfectionem propriae naturae dicitur bona; sed iustus⁴⁴⁴ dicitur per respectum ad actum, sicut et quaelibet virtus. In Deo autem idem est esse quod agere; unde in ipso idem est bonum esse quod iustum esse. Sed nobis non est idem esse quod agere quia deficimus a simplicitate Dei: unde nobis non est idem esse bonos et iustos, sed esse convenit nobis omnibus in quantum sumus, et ideo etiam bonitas omnibus nobis convenit. Sed actus quem recipit⁴⁴⁵ iustitia non convenit omnibus, nec in his⁴⁴⁶ quibus convenit, est idem quod esse ipsorum. Unde relinquitur quod non omnia sunt iusta in eo quod sunt.

72. Secundam rationem ponit ibi, *amplius ... bonum*. Bonum enim est quoddam⁴⁴⁷ generale, cuius quaedam species est iustitia sicut et ceterae virtutes. In Deo,

mą istotą dobroci i każda rzecz zgodnie z doskonałością właściwej natury nazywa się dobrą, nazywa się ją jednak sprawiedliwą ze względu na akt, jak w przypadku każdej cnoty. Tymczasem w Bogu tym samym jest istnienie, co działanie, stąd tym samym jest w Nim bycie dobrem, co bycie sprawiedliwością. W nas jednak nie jest tym samym istnienie, co działanie, ponieważ daleko odbiegamy od prostoty Boga. Stąd nie jest w nas tym samym bycie dobrym i bycie sprawiedliwym, istnienie tymczasem przysługuje nam wszystkim o tyle, o ile jesteśmy i dlatego również dobroć przysługuje nam wszystkim. Akt jednak, przez który przyjmuje się sprawiedliwość, nie przynależy wszystkim; a nawet w tych, do których przynależy, nie jest tym samym, czym jest istnienie. Dlatego pozostaje, że nie wszystkie [rzeczy] są sprawiedliwe w tym, że są.

72. Drugi powód podaje w miejscu, [w którym mówi]: *Ponadto, dobro jest czymś bardziej* (...). Dobro jest bowiem czymś rodzajowym, czego pewnym gatunkiem

⁴⁴⁴EL: *iustum* zamiast *iustus*.

⁴⁴⁵EL: *respicit* zamiast *recipit*.

⁴⁴⁶EL: *hiis* zamiast *his*.

⁴⁴⁷EL: *quiddam* zamiast *quoddam*.

autem invenitur omnis ratio bonitatis; et ideo non solum est bonus sed iustus. Non autem omnes species bonitatis inveniuntur in omnibus, sed diversae in diversis. Et ideo non oportet quod species quae est iustitia, derivetur ad omnia entia, sicut derivatur bonitas. Unde entium quaedam sunt iusta, quaedam vero habent aliam speciem bonitatis; et tamen omnia sunt bona, inquantum derivantur a primo bono.

Et in hoc terminatur expositio huius libri. Benedictus Deus per omnia. Amen.

jest sprawiedliwość, podobnie zresztą jak i w przypadku innych cnót. W Bogu znajduje się każda postać dobroci, w związku z tym nie jest tylko dobry, ale też sprawiedliwy. Nie wszystkie jednak gatunki dobroci znajdują się we wszystkich, ale różne z nich są w różnych. I dlatego nie jest konieczne, żeby gatunek [dobroci], którym jest sprawiedliwość, rozciągał się na wszystkie byty, jak rozciąga się dobroć. Dlatego niektóre byty są sprawiedliwe, niektóre zaś mają inny gatunek dobroci. A jednak wszystkie są dobre, o ile pochodzą od pierwszego dobra.

I w tym punkcie kończy się wykład tego dzieła. Niech będzie błogosławiony Bóg we wszystkim. Amen.

Bibliografia

Literatura źródłowa

1. Anicii Manlii Severini Boethii, *In Isagogen Porphyrii commentorum editionis primae*, S. Brandt (ed.), Vienna/Leipzig 1906 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum t. 38), s. 3-132.
2. Arystoteles, *Analityki wtóre*, tłum. K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 255-327.
3. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
4. Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
5. Arystoteles, *Fizyka*, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1990, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 23-204.
6. Boecjusz, *Czy nazwy Ojciec, Syn i Duch Święty orzekane są o Bogu w sposób substancjalny?*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 76-81.
7. Boecjusz, *W jaki sposób Trójca jest jednym Bogiem, a nie trzema bogami?*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 50-75.
8. Boecjusz, *W jaki sposób substancje mogą być dobre w tym, że są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 82-93.
9. Boecjusz, *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi (Księga o „hebdomadach”)*, tłum. J. Gułkowski, w: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, seria: Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 199-209.
10. Boecjusz, *W jaki sposób substancje przez byt swój są dobre, skoro nie są substancjalnymi dobrami?*, w: tenże, *O pociechach filozofii. Traktaty*

- teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, „De Agostini”, Warszawa 2003, s. 226-232.
11. Boecjusz, *O pocieszeniu jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006.
 12. Boecjusz, *Komentarz do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, t. 1-2, tłum. T. Tiuryn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010.
 13. Boecjusz, *The Theological Tractates and the Consolation of Philosophy*, H. F. Stewart, E. K. Rand (red.), London 1918.
 14. Porfiriusz z Tyru, *List do Marcelli*, tłum. Piotr Ashwin-Siejkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.
 15. Proklos, *Elementy teologii*, tłum. R. Sawa, Wydawnictwo Akme, Warszawa 2002.
 16. S. Thomae Aquinatis, *In Boetium De Trinitate et De hebdomadibus expositio*, cura et studio P. Mannis Calcaterra OP, Taurini-Romae 1954, in: *Opuscula Theologica*, Officina Marietti, vol II, s. 391-408.
 17. S. Thomae de Aquino, *Expositio libri Boetii De hebdomadibus*, w: *Opera omnia iussu Leonis XIII p.m. edita*, t. L, ed. L.J. Bataillon, C.A. Grossi, Roma-Paris 1992, s. 267-282.
 18. Tomasz Sutton, *De esse et essentia*, tłum. P. Kordula, „Biblioteka Rocznika Tomistycznego”, t. 1, Warszawa 2018.
 19. Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, t. I-II, Antyk, Kęty 1998.
 20. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami innowiercami i błędzącymi*, t. 1-3, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań 2003, 2007, 2009.
 21. Tomasz z Akwinu, *Poznanie Boga (Super Boetium de Trinitate)*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Wydawnictwo „M”, Kraków 2005.
 22. Tomasz z Akwinu, *O bycie i istocie*, tłum. S. Krajski, w: *Tomasz z Akwinu – Opuscula*, seria: Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 9, fasc. 1, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2011, s. 126-173.
 23. Tomasz z Akwinu, *Traktat o Bogu*, tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2001.

24. Tomasz z Akwinu, *O substancjach czystych*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij, Kęty 1999, s. 506-570.
25. Wilhelm z Owernii, *De universo*, w: Guilielmi Alverni, *Opera omnia*, t. I, Parisiis 1674, s. 593-1074.

Opracowania

1. Andrzejuk A., *Swoistość sfery afektywnej w ujęciu Tomasza z Akwinu*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 123-148.
2. Bafia S., *Komentarz św. Tomasza z Akwinu do „De hebdomadibus” i „De Trinitate” Boecjusza*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998.
3. Bataillon L. J., Grassi C. A., *Préface*, w: *Expositio Libri Boetii De hebdomadibus*, Rzym-Paryż 1992, s. 235-264.
4. Bradshaw D., *Aristotle and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.
5. Brock S., *Harmonizing Plato and Aristotle on «Esse»: Thomas Aquinas and the „De hebdomadibus”*, „Nova et Vetera” 5 (2007) 3, s. 465-494.
6. Brock S., *La “Conciliazione” Di Platone e Aristotele nel Commento di Tommaso d’Aquino al “De hebdomadibus”*, „Acta Philosophica” 14 (2005) 1, s. 11-34.
7. Casey G., *An Explication of the „De Hebdomadibus” of Boethius in the Light of St. Thomas’s Commentary*, „The Thomist” 51 (1987), s. 419-434.
8. Cychura P., *Święty Tomasz z Akwinu a platonizm. Metafizyka i teoria poznania*, Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz 2008.
9. Gałuszka T., *Tomasza z Akwinu „Lectura super Mattheum cap. I-II”. Studium historyczno-krytyczne i edycja tekstu*, „Esprit SC”, Kraków 2011.
10. Gauthier R.-A., *Préface*, w: Sancti Thomae de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, Roma – Paris, Commissio Leonina – Éd. du Cerf, 1996, t. 25.2.

11. Geiger L.-B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1942.
12. Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej. Od Justyna do Mikołaja Kuzańczyka*, tłum. S. Stomma, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1962.
13. Gilson É., *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1966.
14. Gilson É., *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tłum. J. Rybałt, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1998.
15. Gilson É., *Le thomisme: Introduction a la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 7 ed. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1997.
16. Gilson É., *Byt i istota*, tłum. P. Lubicz, J. Nowak, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1963.
17. Gogacz M., *Zawartość problemowa traktatu „De ente et essentia” Tomasza z Akwinu*, w: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, seria: Opera Philosophorum Medii Aevi, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 9-107.
18. Grzybowski J., *Boecjusz, czyli postannictwo filozofii. Analiza przemiany i duchowej drogi ku dobru na podstawie „De consolatione philosophiae”*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 20 (2007) 2, s. 95-115.
19. Górniak A., *Partycypacja istnienia według Tomasza z Akwinu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1989) 1-4, s. 13-27.
20. Gułkowski J., *Zagadnienie reinterpretacji rozróżnienia między „esse” i „id quod est” w „De hebdomadibus” Boecjusza a geneza egzystencjalnej teorii bytu*, w: *Studia wokół problematyki esse (Tomasz z Akwinu i Boecjusz)*, seria: Opera Philosophorum Medii Aevi”, t. 1, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1976, s. 197-371.
21. Hadot P., *„Forma essendi”. Interprétation philologique et interprétation philosophique d'une formule de Boèce*, „Les études classiques” 38 (1970), s. 148-153.
22. Idźkowski J., *Próba wyjaśnienia, czym jest kontemplacja według św. Tomasza z Akwinu*, w: M. Manikowski (red.), *Człowiek i świat wokół niego. Studia z filozofii średniowiecznej*, Wrocław 2008, s. 65-71.

23. Kemple B. A., „*Ens ut primum cognitum*” in *Thomas Aquinas and the Tradition. The Philosophy of Being as First Known*, Brill Rodopi, Leiden–Boston 2017.
24. Kijewska A., *Boecjusz*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
25. Kijewska A., *Filozof i jego muzy. Antropologia Boecjusza – jej źródła i recepcja*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2011.
26. Kijewska A., *Filozofia Boecjusza – pomiędzy terapią a ćwiczeniem duchowym*, „*Acta Mediaevalia*” (2002) 15, s.45-59.
27. Kijewska A., *Pomiędzy starożytnością a średniowieczem*, w: A. Kijewska (red.), *Przewodnik po filozofii średniowiecznej. Od św. Augustyna do Joachima z Fiore*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, s. 43-62.
28. Kijewska A., *Skandal zła: „Jeśli Bóg jest, to skąd zło? I dobro skąd, jeśli Boga nie ma?”*, w: A. Stefańczyk (red.), *Jeżeli Bóg istnieje. Wolność człowieka a hipoteza teistyczna. Studia i eseje*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 2018, s. 29-54.
29. Kijewska A., *Wprowadzenie*, w: Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, tłum. G. Kurylewicz, M. Antczak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2006, s. 5-24.
30. Kijewska A., *Wstęp*, w: Boecjusz, *Traktaty teologiczne*, tłum. A. Kijewska, R. Bielak, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 5-48.
31. Kucz A., *Dyskurs z Filozofią w „Consolatio Philosophiae” Boecjusza*, Katowice 2005.
32. Kur M., *Ens ut primum cognitum*, „*Przegląd Tomistyczny*” 5 (1992), s. 43-62.
33. Kurdziałek M., *Dlaczego św. Tomasz z Akwinu komentował „De Trinitate” i „De hebdomadibus” Boecjusza?*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem i platonizmem*, TN KUL, Lublin 1996, s. 169-182.
34. Kurdziałek M., *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz Boecjańskie i Augustyńskie wezwanie do łączenia wiary z rozumem*, w: tenże, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*

- między arystotelizmem a platonizmem. *Studia i artykuły*, TN KUL, Lublin 1996, s. 47-59.
35. Marenbon J., *Boethius*, Oxford University Press, Oxford 2003.
 36. McInerney R., *Boethius and Aquinas*, The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2012.
 37. Milcarek P., *Od istoty do istnienia. Tworzenie się metafizyki egzystencjalnej wewnątrz łacińskiej tradycji filozofii chrześcijańskiej*, Fundacja Świętego Benedykta, Warszawa 2008.
 38. D'Onofrio G., *Historia teologii. Epoka średniowieczna*, t. 2, tłum. W. Szymona, Wydawnictwo M, Kraków 2005.
 39. Pawlikowski T., *Zagadnienie „conceptiones universales” w tekstach św. Tomasza z Akwinu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 33 (1997) 1, s. 153-161.
 40. Pieper J., *Scholastyka. Postacie i zagadnienia filozofii średniowiecznej*, tłum. T. Brzozowski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 2000.
 41. Reale G., *Historia filozofii starożytnej. Systemy epoki hellenistycznej*, tłum. E. I. Zieliński, t. 3, RW KUL, Lublin 1999.
 42. Roslan A., *Rozumienie istnienia w „Summa contra gentiles” Tomasza z Akwinu*, Wydawnictwo Naukowe „Semper”, Warszawa 1999.
 43. Schrimpf G., *De Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leiden 1966.
 44. Schultz J. L., Synan E. A., *Introduction*, w: St. Thomas Aquinas, *An exposition of the „On the Hebdomads” of Boethius*, The Catholic University of America Press, Washington DC 2001, s. XI-LXVII.
 45. Stępień T., *Porządek i miłość. Koncepcja opatrności Bożej w myśli starożytnej*, Wydawnictwo Teologia Polityczna, Warszawa 2019.
 46. Stępień T., *Jednia i egzystencja. Filozoficzne aspekty egzystencjalne w „Traktatach Teologicznych o Trójcy Świętej” Mariusza Wiktoryna*, Wydawnictwo „Navo”, Warszawa 1998.
 47. Subczak M., *Od „tragicznego” do „terapeutycznego” wymiaru filozoficznego etosu. Koncepcja filozofii w „De consolatione” Boecjusza*, „*Logos i Ethos*” 36 (2014) 1, s. 111-128.
 48. Swieżawski S., *Boethius ostatni Rzymianin*, Nakładem Filomaty, Lwów 1935.

49. Swieżawski S., *Nota o „conceptiones universales” u św. Tomasza z Akwinu*, w: tenże, *Istnienie i tajemnica*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1993, s. 83-98.
50. Tiuryn T., *Wstęp*, w: Boecjusz, *Komentarzu do „Hermeneutyki” Arystotelesa*, t. 1, tłum. T. Tiuryn, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2010, s. 5-51.
51. Torrell J.-P., *Tomasz z Akwinu – człowiek i dzieło*, tłum. Agnieszka Kuryś, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Instytut Tomistyczny, Kęty–Warszawa 2008.
52. Velde R.A. Te, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, E. J. Brill, Leiden 1995.
53. Weisheipl J., *Tomasz z Akwinu. Życie, myśl i dzieło*, tłum. Cz. Weśółowski „W drodze”, Poznań 1995.
54. Zembrzuski M., *Mądrość, kontemplacja, syndereza i sumienie w etyce Tomasza z Akwinu*, „Edukacja Filozoficzna” 67 (2019), s. 155-179.
55. Zembrzuski M., *Analiza problematyki filozoficznej zawartej w „Kwodlibecie” Tomasza z Akwinu: „Czy anioł jest substancjalnie złożony z istnienia i istoty”*, „Rocznik Tomistyczny” 1 (2012), s. 249-254.
56. Zdybicka Z. J., *Partycypacja bytu. Próba wyjaśnienia relacji między światem a Bogiem*, TN KUL, Lublin 1972.

