

PIERWODRUK:

*STUDIA WOKÓŁ PROBLEMATYKI ESSE
(TOMASZ Z AKWINU I BOECJUSZ), „OPERA
PHILOSOPHORUM MEDII AEVI. TEXTUS ET
STUDIA”, t. 1, ATK, WARSZAWA 1976, s.
211-363.*



Katedra Historii, Filozofii
Starożytnej i Średowiecznej
Uniwersytetu Narodowego
Stefana Wyszyńskiego

**OPERA
PHILOSOPHORUM
MEDII AEVI**

textus et studia

Jerzy Gułkowski

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

WSTĘP

1. Uzasadnienie tematu

Problem postawiony w tytule niniejszej pracy sprowadza się do pytania, czy zachodzi jakiś związek pomiędzy boecjańskim przeciwstawieniem między „esse” a „id quod est”, wprowadzonym przez Boecjusza w „De hebdomadibus”, a awiceniańsko-tomistycznym rozróżnieniem pomiędzy istnieniem a istotą. Do postawienia takiego problemu skłaniają, między innymi, następujące racje:

- 1) powszechna niemal opinia o neopłatońskim rodowodzie teorii różnicy między istotą a istnieniem¹;
- 2) przekonanie o wpływie boecjańskiego rozróżnienia na kształtowanie się koncepcji bytu u św. Tomasza z Akwinu²;

¹ Por. np. V. Lilia, „S. Tomasso d'Aquino filosofo in relatione eon Aristotele Platone”, Neapol 1880, s. 30; St. Sohindele, „Zur Geschichte der Unterscheidung von Wesenheit und Dasein in der Scholastik”, München 1900, s. 35; tenże: „Aseitias Gottes. Essentia und Existentia im Neuplatonismus”, „Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft”, 22 (1909) s. 1-19, 159-170; C. Huit, „Les éléments platoniciennes de la doctrine de St. Thomas”, „Revue Thomiste” 1911, s. 744-766; M.D. Roland-Gosselin, „Le 'De ente et essentia' de S.Thomas d'Aquin”, Kain (Belgique) 1926, s. XVIII-XX; M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, Lublin 1963, s. 314-320. M.A. Krąpiec stwierdza w tej publikacji, że „Rougier w swej pracy polemizującej ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu postawił tezę, że realna różnica między istotą a istnieniem jest produktem neopłatońskim, sztucznie związanym z systemem Arystotelesa”.

- 3) twierdzenie E. Gilsona, że Boecjusz w „De hebdomadibus” przenosi w płaszczyznę metafizyczną słynną uwagę Arystotelesa: „To, czym jest człowiek, jest czymś różnym od faktu, że człowiek istnieje³;
- 4) sugestia H.S. Saffrey'a, że „poprzez Boecjusza i 'De hebdomadibus' wnika do średniowiecza taka interpretacja teorii przyczynowości u Plotyna, która jest na korzyść zagadnienia istnienia”⁴;
- 5) pogląd H.J. Broscha, że wprawdzie „esse” w „De hebdomadibus” znaczy tyle, co „istota”, a „ipsum esse” – „istota substancjalna” oraz „id quod est” - „byt” (konkretny), to jednak Boecjusz mówiąc o „wypływananiu” (defluere) „esse” z woli pierwszego dobra i „sprawianiu” (producere) przez nie „existere”, wprowadza rozróżnienie między istotą a istnieniem⁵.

Do zajęcia się interpretacją omawianego rozróżnienia skłaniają ponadto np. inne fakty:

- 1) różnorodne posługiwanie się tym rozróżnieniem i różnorodne jego interpretacje u poszczególnych autorów średniowiecznych, biorących przy tym za punkt wyjścia komentarz Gilberta de la Porrée, co, jak stwierdza E. Gilson, równało się wyjaśnianiu „obscurus per obscurius”⁶;
- 2) różnorodność stanowisk takich autorów, jak P. Duhem, M.P. Roland-Gosselin, K. Bruder, H.J. Brosch, P.Hadot, H.F. Stewart i E.K. Rand, G. Schimpf, I.Craemer-Ruegenberg⁷;

² Por. St. Schindele, „Aseitas Gottes”, dz.cyt.; M.D. Roland-Gosselin, dz.cyt., s.5, 36, 186-7; E.S. Koplowitz, „Über die Abhängigkeit Thomas von Aquins von Boethius und R. Moseben Maimon”, Wiirzburg 1934, ś.XV-XvTII; s. Verde Clare. „Whether everything that is, is good”. Marginal notes on St. Thomas exposition of Boethius' „De hebdomadibus”, w: „Laval théologique et philosophique”, Quebec (Canada), 3(1947) s.66-76; E. Trepanier, „Saint Thomas et le 'De hebdomadibus' de Boece”, w: j.w., 6(1950) s. 131-144; C. Pabro. „Participation et Causalite selon S.Thomas d'Aquin”, Louvain-Paris 1961, s. 268-280,

³ „...to de ti estin anthropos kai to einai anthropon allo” (Anal.Post., II, 7, 92 b 10). Jak utrzymują w polemice ze St. Adamczykiem - St. Kamiński i M.A. Krąpiec - Arystoteles nie rozróżnia tu między istotą a istnieniem, lecz daje tylko do zrozumienia, że „z samego określenia istoty substancji -jak powiada E. Gilson - nie można wnosić, iż ona istnieje”. Por. St. Kamiński i M.A. Krąpiec, „Z teorii i metodologii metafizyki”, Lublin 1962, s. 214 oraz M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, dz.cyt., s.309; E. Gilson, „Tomizm”, tł. J. Rybałt, Warszawa 1960, s.135 oraz M.D. Roland-Gosselin, dz.cyt.s.137-41.

⁴ M. Gogacz, „Stan badań nad 'Księgą o przyczynach' i ważniejsze w niej problemy filozoficzne”, w: „Księga o przyczynach”, tł. Z. Brzostowska i M. Gogacz, Warszawa 1970, s.107 oraz

H. D. Saffrey, „S. Thomae de Aquino super Librum de causis expositio”, Fribourg-Louvain 1954, 3.XXXI;

⁵ Por. H.J. Brosch, „Der Seinsbegriff bei Boethius”, „Philosophie und Grenzwissenschaften”, Innsbruck 4(1931) s.54-5) oraz I. Craemer-Ruegenberg, „Die Substanzmethaphisik des Boethius in der Opuscula sacra”, Köln 1969, s. 242 (przyp. 157),- s.251 (przyp. 190).

⁶ Por. E. Gilson, dz.cyt., s.136; patrz cz.II, rozdz.1.

⁷ P. Duhem, „Digression au sujet d'une exiome de Boece: l'esse, le quod est, le quo est”, w: „Système du monde”, Paris 1917, t.V, s.285-361; K.Bruder, „Die philosophischen Elemente in der Opuscula sacra des Boethius”, Leipzig 19285 M.D. Roland-Gosselin, dz. cyt.; H.F. Stewart i E.K. Rand, „The Theological Traktates. The Consolation of philosophy”, Cambridge -London 1962; P. Hadot, „La distinstion de l'être et de l'etant dans le „De hebdomadibus” de Boece”, w: „Die Metaphisik des Mittelalters”, Miscelanea Mediaevalia, Berlin 1963, t.II, s.147-160; G. Schimpf, „Die axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) ais philosophischen Lehrbuch des Mittelalters”, Leiden 1966; I. Craemer-Ruegenberg, dz.cyt.

- 3) rozbieżność interpretacji tych samych fragmentów w kilku różnych pracach E. Gilsona⁸;
- 4) ważność pytania o „esse” i wyjątkowe miejsce Boecjusza w kulturze i filozofii europejskiej⁹.

2. Metoda

Gdybyśmy mieli ustalić krąg oddziaływań, w zasięgu których znajdował się Boecjusz, to można by go przedstawić w postaci określonego schematu wpływów i zależności. Nie znaczy to, aby ustalenie takiego schematu wyjaśniało w sposób wyczerpujący sens analizowanego tekstu. Większość autorów, zajmujących się Boecjuszem, interpretuje jednak zawarte, w „De hebdomadibus” rozróżnienia osadzając je właśnie w kontekście tego rodzaju schematów, skonstruowanych w pewnej mierze a priori. Toteż dotychczasowe interpretacje traktatu „De hebdomadibus” i zawartych w nim rozróżnień można podzielić - za I. Craemer-Ruegenberg - na trzy grupy: 1) scholastycyzującą; 2) platonizującą; 3) neoplatonizującą.

Ad.1. Np. A. Schneider, J. Reiners, St. Schindele, J. Gredt, K. Bruder, traktując Boecjusza jako prescholastyka, narzucają mu w pewnej mierze aparaturę pojęciową św. Tomasza, bądź Suareza.

Ad 2. P. Duhem, M.D. Roland-Gosselin, Pr. Pelster, czynią zeń „przedscholastycznego” platonika. H.J. Brosch przeciwstawiając się, podobnie jak H.F. Stewart i E.K. Rand, przeinterpretowaniu w kierunku scholastyki, interpretuje boecjańskie rozróżnienie, tak jak P. Duhem, w duchu Gilberta de la Porree.

Ad 3. Fr. Nitzch i P. Hadot wtłaczają rozróżnienia, zawarte w regułach, w schemat chrześcijańskiego neoplatonizmu, kontynuując poniekąd rozumienia przypisane tym rozróżnieniom w glossach ze szkoły w St. Germain¹⁰.

Nieco inaczej postępuje G. Schrimpf, usiłując odsłonić sens boecjańskich rozróżnień poprzez wykrycie pełnego zespołu znaczeń terminów i zwrotów odnoszących się do „id quod est” i „esse”. Natomiast Ingrid Craemer-Ruegenberg osadza problem tytułowy w kontekście filozofii Proklosa i podporządkowuje temu problemowi zawarte w regułach rozróżnienia, biorąc

⁸ Zob. mój artykuł pt. „Zagadnienie interpretacji przeciwstawienia „esse” - id quod est” w „De Hebdomadibus” Boecjusza, „Studia Philosophiae Christianae” 8/1972/2, s.253-9-

⁹ Zob. cz. I, rozdz.1.

¹⁰ Por. I. Craemer-Ruegenberg. dz.cyt., s.3-8 oraz: A.Schneider „Die Psychologie Alberts des Grossen”, w: „Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters”, München 4/1906/6, s. 392-5; J. Reiners, „Der aristotelische Realismus in der Frühscholastik”, Diss. Bonn, '1907; St.Schindele, dz.cyt.; J.Gredt, „Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae”, Freiburg 1929; P. Duhem, dz.cyt.; M.D. Roland-Gosselin, dz.cyt.; Fr. Pelster, „Recenzion zu Roland-Gosselin - Le 'De ente et essentie'”, „Scholastik”, 3 (1928), s. 262-6; H.J. Broach, dz.cyt.; P. Hadot, art. cyt.; Fr. Nitzch, „Das System des Boethius”, Berlin 1960; na temat gloss zob. rozdz. 1 , cz.II.

nadto za punkt wyjścia w ich interpretacji, wskazaną przez P. Hadota zbieżność z pewnymi formułami Mariusza Wiktorynusa oraz wykazując jedność myśli boecjańskiej wyrażonej w innych traktatach teologicznych, a także w komentarzach do Porfiriusza i do „De consolatione philosophiae”. Przeprowadza przy tym wnikliwą dyskusję ze stanowiskami K. Brudera, H.F. Stewarta i E.K. Randa, H.J. Broscha i innymi wskazując odpowiedniość boecjańskiej terminologii w „De hebdomadibus” z terminologią arystotelesowską przejętą między innymi za pośrednictwem „Isagogi”. Jednakże oba te ostatnie ujęcia nie wydają się w pełni rozstrzygające, a nawet zawierają szereg momentów nieco kontrowersyjnych, co skłania do podjęcia krytycznej analizy kontekstowej „De hebdomadibus”, uwzględniającej wskazane przez wyżej wymienionych autorów takie momenty, jak:

- 1) podporządkowanie rozróżnień, zawartych w regułach, przeprowadzanej przez Boecjusza analizie problemu tytułowego;
- 2) zasadniczą jedność boecjańskiej terminologii filozoficznej występującej w jego komentarzach do „Isagogi” i w „Traktatach teologicznych” oraz
- 3) jej bardziej arystotelesowski niż platoński rodowód.

Według E. Gilsona bowiem „filozofia składa się z pojęć filozofów, z nagiej, bezosobowej konieczności zarówno ich treści, jak i ich związków”. W związku z tym:

- 1) „Każdy filozof ma pełną swobodę ustanawiania własnego układu zasad, skoro jednak raz je ustali, to już nie myśli tak, jak by chciał, lecz tak, jak myśleć może”,
- 2) „Każda próba ze strony filozofa uniknięcia konsekwencji własnej postawy wskazana jest na niepowodzenie. To, czego, nie chce wypowiedzieć on sam, zostanie wypowiedziane przez jego uczniów, jeśli ich posiada; gdyby zaś uczniów nie posiadał, dana myśl może przez wieki pozostać niewypowiedziana, istnieje jednak, i każdy, kto by nawrócił do tych samych zasad, nawet po wiekach, będzie musiał stanąć wobec tych samych konkluzji”¹¹.

Wychodząc z tych założeń trzeba przyjąć, że:

- 1) sens boecjańskiego rozróżnienia między „esse” a „id quod est”, zawartego w 2-giej, spośród 9-ciu reguł przyjętych w „De hebdomadibus” musi wynikać z pełnego kontekstu samego traktatu oraz z funkcji, którą ono w nim pełni. Ponadto, wydaje się, że
- 2) mimo swej niejednoznaczności, mogło ono, właśnie w świetle sensu wyznaczonego przez kontekst, stanowić inspirację rozróżnienia między istotą a istnieniem, jako wewnątrzbytowymi czynnikami strukturalnymi, chociaż sam Boecjusz nigdzie takiego pomysłu w sposób wyraźny nie rozwija.

¹¹ E. Gilson, „Jedność doświadczenia filozoficznego”, tł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1969, s. 208.

W punkcie wyjścia tej pracy nie pytam o koncepcję „esse” w „De hebdomadibus”, ani czym jest „esse”, ponieważ w pytaniach tych

- 1) traktuje się od razu „esse” jako nazwę raczej niż słowo,
- 2) wychodzi się z góry od jakiejś koncepcji „esse” i
- 3) zakłada się, że „esse” winno być „czymś”.

Wydaje się, że najpierw należy zapytać, co znaczy „esse” i co znaczy „id quod est”, któremu ono zostało przeciwstawione. Tak jak rozróżnienia między „esse” a „id quod est” nie można rozpatrywać poza kontekstem, w którym ono występuje, tak też „esse” trzeba rozumieć w obrębie tego rozróżnienia. Dopiero ustalwszy znaczenie przeciwstawionych w nim terminów, można by zapytać, co one oznaczają w odniesieniu do konkretnego bytu.

3. Uwagi o literaturze

Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytania oraz spełnić zadanie wyznaczone przez temat tej pracy, wydaje się rzeczą konieczną omówienie interpretacji tego rozróżnienia u autorów średniowiecznych i mediewistów współczesnych. Ale zreferowanie i analiza całej literatury przedmiotu nie jest możliwe tak ze względów obiektywnych jak i subiektywnych. Dotyczy to w szczególności wzmianek i komentarzy autorów średniowiecznych oraz narosłej wokół nich literatury. Mamy tu bowiem do czynienia ze zjawiskiem komentarzy „piętrowych” (komentarz do komentarza komentarza). Toteż uwzględniając badania E. Gilsona, M.D. Roland-Gosselin, P. Hadota, G. Schimpfa i I. Craemer-Ruegenberg, których ujęcia referuję zarazem bardziej szczegółowo, korzystam z ich analizy tekstów średniowiecznych, spośród których sam próbuje odczytać komentarz Gilberta de la Porree, fragmenty św. Alberta Wielkiego i komentarz św. Tomasza z Akwinu. Omawiając stanowiska P. Duhema, K. Brudera, H.J. Broscha i innych opieram się również przede wszystkim na sugestiach tamtych badaczy.

W Bibliografii, obejmującej trzy działy - teksty i źródła, opracowania, literaturę pomocniczą - wymieniam jednak zarówno dzieła i prace wykorzystane bezpośrednio, jak i pośrednio lub tylko wzmiankowane, nie dając mimo tego pełnego i wyczerpującego zestawu literatury. Charakter i metoda tej pracy oraz jej przedmiot w jakiejś mierze ową niezupełność usprawiedliwiają.

4. Uwagi o sposobie cytowania i przypisach

Omawiając traktat „De hebdomadibus” posługuję się krytycznym wydaniem „Traktatów” Boecjusza opublikowanych przez H.P. Stewarta i E.K. Randa, przyjmując na oznaczenie poszczególnych dzieł wprowadzone przez G. Schimpfa skróty oraz podając przy odpowiednich

cytatach, tak w tekście, jak w przypisach numery wierszy i rozdziałów według wymienionego wydania. Cytując przekład angielski oraz wyjaśnienia Wydawców, wymieniam ich nazwiska i numer strony. Podobnie cytuję przekład T. Jachimowskiego i odwołuję się do omawianych badaczy współczesnych.

5. Struktura pracy

Dzieląc niniejszą pracę na trzy części miałem na uwadze ich względną samodzielność.

Część pierwsza osadza omawianą problematykę w określonym miejscu i czasie, poszerza tło (kontekst), w którym się ona jawi.

Część druga ukazuje recepcję omawianego rozróżnienia u autorów średniowiecznych i jego rozumienie przez mediewistów współczesnych, pozwalając wyznaczyć i rozszerzyć krąg jego możliwych znaczeń.

Część trzecia osadza rozróżnienie między „esse” a „id quod est” w najbliższym mu kontekście, którym jest sam traktat i rozważany w tym traktacie problem tytułowy. Omawiam w niej zatem sens tegoż problemu a następnie próbuję przeanalizować aparaturę pojęciową Boecjusza, aby w końcu ukazać sens omawianego rozróżnienia poprzez ujawnienie funkcji, którą ono pełni w podjętej przez Boecjusza analizie problemu tytułowego.

W Zakończeniu zestawiam omawiany traktat z „Liber de causis”, „Metafizyką” Awicenny i „De ente et essentia” św. Tomasza z Akwinu, aby uwyraźnić pewne podobieństwa i różnice między zawartymi w nich rozumieniami „esse”, które według różnych badaczy, w mniejszym lub większym stopniu, wpłynęły na kształtowanie się egzystencjalnej koncepcji bytu¹². A wreszcie zestawiam niektóre wnioski wypływające z przeprowadzonych rozważań.

Skróty na oznaczenie poszczególnych traktatów Boecjusza

1. CEN - Contra Eutychem et Nestorium (De duabus naturis)
2. DH - De Hebdomadibus
3. DT - De Trinitate.

¹² Według M. Gogacza, „w średniowieczu, zanim poznano metafizykę Arystotelesa i zanim zaczęto formułować wielkie systemy filozofii bytu, już wyrażano problemy filozoficzne w języku Awicenny”. M. Gogacz, „O konieczności studiowania metafizyki Awicenny” w: Awicenna, „Metafizyka ze zbioru pt. Księga wiedzy”, tł. zespołowe pod red. M. Gogacza, Warszawa 1973, s. 61. Trzeba wszakże zaznaczyć, że pewne elementy metafizyki arystotelesowskiej były znane autorom średniowiecznym właśnie dzięki Boecjuszowi, który w swych komentarzach do „Isagogi” Porfiriusza, w przekładzie „Analityk” w „Traktatach teologicznych”, wprowadza i wyjaśnia, takie terminy jak – „to on” (ens), „einai” (esse), „tode ti” (quod est), „to ti estin” (id quod est), „ousia” (essentia), „hyle” (materia), „morphe” (forma), „phisis” (natura), „dynamis” (potentia, „energeia” (actus), itp. Poprzez swą neoplatonizującą wersję arystotelizmu Boecjusz przygotował zapewne grunt pod recepcję awicennianizmu i „Liber de causis”.

1. UWAGI OGÓLNE O TRAKTACIE „DE HEBDOMADIBUS”

Traktat „De hebdomadibus”, znany też pod tytułem „Quomodo substantiae...”, wielokrotnie cytowany i komentowany przez autorów średniowiecznych, jest jednym z pięciu tzw. traktatów teologicznych Boecjusza. Jego przedmiotem jest analiza problemu: „W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrami substancjalnymi?”¹³.

Aby odpowiedzieć na tak sformułowane pytanie, Boecjusz, w myśl wskazanych na wstępie założeń metodologicznych, przyjmuje, wzorem geometrii, dziewięć reguł, pełniących funkcję aksjomatów, przy pomocy których dokonuje analizy tego problemu. W regule drugiej wprowadza rozróżnienie między „esse” a „id quod est”, które stało się przedmiotem licznych komentarzy, poczynawszy od wieku IX, po czasy współczesne. Reguła ta została uznana w średniowieczu za swego rodzaju „sententia communis doctorum”, opartą o autorytet Boecjusza. Jednakże jej treść, poza kontekstem, z którego została wzięta, nie jest całkowicie jednoznaczna. Oba bowiem przeciwstawione w niej terminy były, na przestrzeni wieków, rozumiane bardzo różnorodnie.

Szczególnie ważna wydaje się odpowiedź na pytanie, co znaczy „esse”, którego odpowiednikiem mogą być takie słowa, jak - „być”, „bytować”, „istnieć”, a także - „bycie”, „bytowanie”, „byt”, „istnienie”.

Pytanie, co to znaczy „być”, „istnieć”, choć może się wydawać banalne, pozorne lub bezsensowne, staje wciąż na czele ciągle powracających pytań, wobec których żaden myśliciel

¹³ Problem tytułowy omawianego traktatu: „modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona...” (DH, 2-3), tłumaczono i rozumiano rozmaicie: .

a) Gilbert de la Porrée: „...modum quo scilicet substantiae, id est quae in naturalibus res subsistentes dicuntur, bonae sint, cum non sint substantialia bona, hoc est, cum bonitas ipsa non sit eorum de quibus praedioatur subsistentium esse...” (PL 64, 1315);

b) Według św. Alberta W. i św. Tomasza z Akwinu wyrażenie „in eo quod sint” znaczy „inquantum sint”, co byłoby równoważne - „essentialiter” lub „substantialiter”, i stąd paradoksalność tego problemu; por. S. Alberti Magni, „Quaestiones de bono”, wyd. H. Kuhle, Coloniae 1933, s.12, 21,33, 34; S. Thomae Aquinatis, „Expositio super Boetium 'De Hebdomadibus'”, w: „Opuscula Omnia”, wyd. P. Mandonnet, Parisiis 1927, t.1, s.167, 180/7, 190;

c) E.K. Rand i H.F. Stewart: „How substances can be good in virtue of their existence without being absolute goods” (The Th. Tract., s. 39);

d) H.J. Brosch. dz.cyt., s.42: „wie sind die Substanzen in ihrem Wesen gut, obschon sie keine substantiellen Guter sind”;

e) G. Schrimpf, dz.cyt., s.3: „wie dinge in ihrem Wesen gut sein können, ohne dadurch aus ihrem Wesen heraus gut sein zu müssen” oraz s.29: „Wie einzeldinge in ihrem Wesen gut sein können, ohne ihr Gutsein notwendig aus ihrem Wesen als solchem folgt” i s. 30: „Wie können Einzeldinge in ihrem Sein gut sein, ohne dass ihr, Gutsein notwendig aus ihrem Sein als solchem folgt” „Wie kann ein Ding in seinen Sein gut sein, ohne dass seine Gutheit notwendige Folge seines Seins als solchen its”?;

f) I. Craemer-Euegenberg, dz.cyt., s.127: „Auf welche Weise die Substanzen In ihrem Seiend-Sein gut sind, obgleich sie nicht substantiell (oder schlechthin) gut sind”;

g) T. Jachimowski: „W jaki sposób substancje przez byt swój są dobre, skoro nie są substancjalnymi dobrami” (s. 200).

nie może przejść obojętnie. Powraca ono w różnych kontekstach i odmianach, domagając się odpowiedzi z punktu widzenia logiki, epistemologii, ontologii i metafizyki¹⁴.

Odpowiedź więc Boecjusza, jako „pierwszego scholastyka” i głównego „założyciela” średniowiecznej kultury europejskiej, której przecież jesteśmy spadkobiercami i kontynuatorami, jest ważna zarówno ze względów historycznych, jak i czysto merytorycznych.

1.1. Wyjątkowe miejsce Boecjusza w kulturze i filozofii średniowiecznej na tle wczesnego neoplatonizmu

Anicius Manilius Severinus Boethius (480-525) jest jedyną w swoim rodzaju postacią w całej historii Zachodu. Pochodząc, podobnie jak św. Benedykt z Nursji, z arystokratycznego rodu rzymskiego Anicjuszów, będąc uczniem Akademii Platońskiej, a nadto prawowiernym chrześcijaninem, jest jednocześnie konsulem rzymskim oraz doradcą barbarzyńcy i heretyka (arianina) króla Ostrogotów - Teodoryka. Do tego, bierze na siebie wielką odpowiedzialność przyswojenia noworodzonemu się światu łacińsko-germańskiemu przebogatego i złożonego dorobku kultury helleńskiej. Jest rzeczą znamioną, że wszystko to dzieje się między upadkiem Cesarstwa Zachodniego (476) a zamknięciem Akademii Platońskiej i założeniem klasztoru na Monte Cassino (529).

Życie Boecjusza przypada - jak pisze S. Swieżawski w swej pracy o „ostatnim Rzymianinie” - na czasy, w których „jedność imperium rzymskiego stała się fikcją”. W Hiszpanii panują Wizygoci, w Afryce - Wandalowie, w Galii - Frankowie, w Rzymie - Goci, którzy pod wodzą Odoakra obalili ostatniego cesarza. Senat rzymski, którego członkiem był niegdyś przodek Boecjusza: Pontius Mesopius Anicius Paulinus, konsul, mnich i biskup Neli, oraz od r.487 także ojciec Boecjusza, Flavius Anicius Manilius Boethius, zachowuje jedynie pozory swej dawnej powagi.

W r. 489 władzę Odoakra obala z ramienia cesarza Zenona adoptowany przezeń w dzieciństwie wódz Ostrogotów z Panonii, który w r.497 zostaje przez następcę Zenona - Anastasiosa uznany namiestnikiem Cesarstwa Zachodniego jako rex Flavius Theodoricus.

Przełomową datą w życiu Boecjusza staje się rok 522. W tymże roku zostają konsulami jego młodociani synowie, a jednocześnie Boecjusz popada w niełaskę na dworze Teodoryka z

¹⁴ Por. np. W.van Orman Quine, „Z punktu widzenia logiki”, tł. B. Stanosz, Warszawa 1969, s.9-35 i 219-228; R. Carnap, „Filozofia jako analiza języka”, tł. A. Zabłudowski, Warszawa 1969, s.12-15; B. Russell, „Mój rodowód filozoficzny”, tł. H. Krahelska i Cz. Znamierowski, Warszawa 1971. s.264-6; L. Gumański, „Elementy sądu a istnienie”, Toruń 1961; T. Czeżowski, „O indywiduach oraz istnieniu”; J. Gałęcki, „Istota istnienia”; A. Półtawski, „O istnieniu intencjonalnym”; Wł. Stróżewski, „Z problematyki negacji”; P. Waszczenko, „Przedmiot pytań egzystencjalnych”, w: „Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze”, Warszawa - Kraków 1969, s.19-26, 27-48, 49-70, 71-84, 85-104, 105-119; E. Gilson, „Byt i istota”, tł. P. Lubicz i J. Nowak. Warszawa 1963, s.11 nn.; M. Gogacz, „Istnieć i poznawać”, Warszawa 1969; S. Cichowicz, „Filozof i istnienie”, Warszawa 1970, s.9 nn.; G. Marcel, „Być i mieć”, tł. P. Lubicz, Warszawa 1962, s.7-182; J. Margolis, „Knowledge and Existence”, New York 1973.

powodu śmiałej obrony konsula Albinusa oskarżonego o spisek na rzecz cesarza Justyniana, z którym Teodoryk, jako obrońca prześladowanych przez cesarza Arian, popadł w zatarg. Oskarżony przed Senatem o obrazę majestatu, udział w spisku i uprawianie magii, zostaje skazany na śmierć oraz pozbawienie praw obywatelskich i majątku. Teodoryk w drodze łaski zamienia ową karę na zesłanie. Boecjusz przebywa odtąd na terenie tzw. Ager Mediolanensis. Tymczasem spór z cesarzem osiąga punkt kulminacyjny. Teodoryk wysyła do Konstantynopola poselstwo, w skład którego wchodzi papież Jan i konsulowie Agapetus i Patrieus. Nie mogąc zaś doczekać się jego powrotu, wzmagają represje wobec katolików i postanawia skazać na śmierć (r. 524) najwybitniejszych Rzymian - Boecjusza i jego teścia Symmachusa. Oczekując na śmierć, Boecjusz pisze w więzieniu najbardziej znane ze swych dzieł: „De consolatione philosophiae”¹⁵.

I chyba nie jest rzeczą przypadku, że w tym najtragicznym momencie życia szuka pocieszenia w filozofii. Opuścili go przecież najbliżsi przyjaciele - senatorzy, których godności przez całe życie tak dzielnie bronił, a nawet Kasjodor¹⁶ należący obok Symmachusa i Jana Diakona do grona jego najbliższych przyjaciół i współpracowników, których cechowało umiłowanie kultury helleńskiej i troska o jej zachowanie dla przyszłych pokoleń.

Jak pisze Wł. Seńko, „Boecjusz nosił się z zamiarem przełożenia na język łaciński wszystkich dzieł Platona i Arystotelesa (...). Z dzieł Arystotelesa przełożył jednak jedynie jego pisma logiczne”. Pisma te, to - wchodzące w skład tzw. „Logica vetus” obok komentarzy Boecjusza do „Isagogi” i jego własnych dzieł logicznych - przekłady i komentarze do „Kategorii” i do „Perihermeneias”.

W każdym bądź razie lektura tych dzieł oraz traktatów teologicznych wskazuje, że Boecjusz znał metafizykę Arystotelesa w nie mniejszym stopniu niż Platona, Plotyna i Proklosa¹⁷.

Według większości badaczy, Boecjusz przekazuje średniowieczu specyficzną formę eklektycznego neoplatonizmu (wywodzącą się ze szkoły Proklosa), która pojawi się później w znacznie zmienionej postaci - w dwu różnych wersjach: Pseudo-Dionizego Areopagity oraz „Liber de causis”. Dzieła Dionizego, pochodzące bodaj z VI w., w wersji łacińskiej (Halduina i

¹⁵ Por. S. Swieżawski, „Boethius ostatni Rzymianin”, Lwów 1935; J. Sotorowicz, „De Boethii in Graeciam itinere”, „Divus Thomas” 72 (1969), s.430-40; H.M.Barrett, „Boethius: some aspects of his times and work”, New York 1966.

¹⁶ Po śmierci Boecjusza, autor „Institutiones” i reorganizator „Vivarium”, wygłasza panegiryk sławiący Teodoryka za rozprawienie się z rzekomymi zausznikami cesarza - Boecjuszem i Symmachusem. Zob. E. Gilson, „Historia Filozofii Chrześcijańskiej w wiekach średnich”, dz, cyt. s. 107/9 i 588/9.

¹⁷ Por. przyp. 5 i 6, s.17 w książce Wł. Heinrich, „Zarys historii filozofii średniowiecznej”, przygotował do druku (uzupełniając przypisy i literaturę) Wł. Seńko; P. Courouelle, „Boece et l'ecole d'Alexandrie”, w: „Melanges de l'Ecole française de Rome”, 52 (1935), s.185-223; L. Minio-Paluello, „A Latin commentary (translated by Boethius) on the Prior Analytics, and its Greek sources”, „The Journ. of. Hellen. Stud.”, 77/1957/1, s.93-102; tenże: „Les traductions et les commentaires aristoteliciens de Boece”, w: „Studia Patristica”, 1955, s.358-65; J. Shiel, „Boethius and Andronicos of Rodos”, „Vigiliae Christianae” (Amsterdam) 1957/11, s.179, 85; tenże: „Boethius Commentaries in Aristotele”, „Mediaeval and Renaissance Studies” (London), 1958/4, s.217-44; P. Hadot, „Un fragment du commentaire perdu de Boece sur les Categories d'Aristotele dans le Codex Berneusis 363”, „Archives d'Hist. Dict. et Litter du Moyen Age” (Paris), 26 (1959), s.11-27; L. Adamo, „Boezio e Mario Vittorino traduttori e interpreti deli Isagore di Porfirio”, „Riv. Crit. Stro. Filos”, 22 (1967), s. 141-4.

Szkota Eriugeny) pojawia się we w. IX. Natomiast łaciński przekład „Księgi o przyczynach” znany jest dopiero w drugiej połowie XII w.¹⁸

Neoplatonizm jest jednak obecny w całej kulturze chrześcijańskiej od samego początku i to w dwu odmianach:

- 1) chrześcijańskiej - Orygenes (185-254) i Ojcowie Wschodu;
- 2) poganizującej - czerpanej
 - a) wprost od Plotyna (204-270) np. poprzez Mariusza Wiktorynusa (280-363), którego przekład „Ennead” miał być lekturą św. Augustyna (354-430); bądź
 - b) od Proklosa (410-485), którego „Stoicheiosis theologike („Elementatio theologica”)” oddziaływała zarówno na Pseudo-Dionizego, jak i na „Liber de causis”, a być może i na „Metafizykę” Awicenny (980-1037).

Zarówno bowiem Orygenes, jak Plotyn, byli uczniami wędrownego platonika Ammoniusza Sakkasa (+242) oraz pozostawali pod wpływem tzw. aleksandryjskiego modelu rzeczywistości wywodzącego się od Filona z Aleksandrii (30 przed Chr. - 50 po Chr.). Tradycja Filona i Septuaginty oddziaływała już na św. Jana (Prolog) oraz na św. Pawła, którzy posługując się aparaturą pojęciową ówczesnych hellenów, z konieczności nadali swoim wypowiedziom pewną podatność na interpretacje w duchu synkretycznego i eklektycznego neoplatonizmu, pod znakiem którego była cała ówczesna kultura. Akademia Platońska bowiem od początku górowała nad Likeionem i przetrwała go o kilka wieków. Ostatnim scholarcha Likeionu był znany redaktor pism Arystotelesa - Andronikos z Rodos (I w. po Chr.)¹⁹.

Odtąd arystotelizm został wchłonięty przez platonizm i neoplatonizm, będący zespoleniem wątków platońsko-arystotelesowskich ze stoicyzmem, epikureizmem, aleksandryzmem, pitagoreizmem oraz nurtami gnostycko-orientalnymi.

Akademia Platońska stała się, aż do chwili upadku, kuźnicą swoistej wersji neoplatonizmu, który w wieku V przybrał nową postać, nadaną mu przez Proklosa, którego uczniowie (np. Marinus) w czasach Boecjusza stanęli na jej czele.

Według T. Sinki i E. Gilsona, Proklos, który studiował w Aleksandrii oraz w Atenach, gdzie słuchał Plutarcha i Syrianosa, po którym przejął kierownictwo Akademii, wyróżnił trzy stopnie lub sfery rzeczywistości: 1. bytowanie wszystkiego w Jedni; 2. bytowanie poza Jednią poprzez wyjście z Jedni; 3. bytowanie poza Jednią w powrocie do Jedni.

¹⁸ Por. J. Legowicz, Wstęp, w: Boecjusz, „O pocieszeniu jakie daje filozofia”, tł. W. Olszewski, Warszawa 1962, s.VIII; „Księga o przyczynach”, dz. cyt., s. 66; E. Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s.83-7 i 1,13-127, 234-5, 634, 592-596.

¹⁹ Por. E. Gilson, dz.cyt., s.39-46, 554-558, 69-71, 571-2, 71-82, 573-9, 187-214, 621-623; A. Krokiewicz, Wstęp, w: Plotyn, „Enneady”, Warszawa 1959, s. X, XI i XXXII oraz tenże - Historia filozofii greckiej, Warszawa 1972, s. 330; Z.Poniatowski, „Logos Prologu Ewangelii Janowej”, Warszawa 1970; K. Romaniuk, „Perspektywy „kosmiczne” soteriologii św. Pawła”, „Roczn. Teol.-Kan.” IKUL, 13 (1966), s.81-93; M. Gogacz, „O właściwe rozumienie filozofii Proklosa”, „Roczn. Fil.” KUL 15 (1967), 89-109; na temat Andronika z Rodos i Likeionu M.A. Krąpiec i T. Żeleźnik, „Arystotelesa koncepcja substancji”, Lublin 1966, s.12 oraz J. Shiel, dz. cyt.

W wersji teistycznej (żydowskiej, arabskiej i chrześcijańskiej), ów pierwszy stopień odpowiada Logosowi w Bogu, drugi - Logosowi jako demiurgowi lub stwórcy, trzeci - duszy jako sile i mocy bożej, wyrażanej w organizowanym i ożywionym przez nią wszechświecie, utożsamianej czasem z trzecią Osobą Trójcy Świętej - Duchem Świętym.

Według Proklosa, wszystko pochodzi z Jedni za pośrednictwem jedności i rozumu, w którym wyróżnia się trzy dalsze sfery: byt, życie i myśl. Dwie pierwsze dzielą się na trzy triady, trzecia rozpada się na siedem hebdomad.

Jak pisze M. Gogacz, „za mocno podkreślano lub tylko zauważano w tekstach Proklosa hierarchizm rzeczywistości, nie dostrzegając całej siły i precyzji analiz typu ontologicznego”, będących rozważaniem różnych możliwości, w sensie Ingardenowskim²⁰.

Wszystkie te tendencje od samego początku zostały wchłonięte przez myśl patrystyczną. W środowisku proklosowskim powstał „Corpus Dionisiacum”, „Liber de causis”, a być może także „Teologia Arystotelesa”, będąca jednym ze źródeł „arystotelizmu” awicennańskiego, przekazanego Zachodowi za pośrednictwem „Metafizyki” Awicenny ze zbioru „Szifa” (Księga uzdrowienia), przełożonej na język łaciński w wieku XII.

Trzeba jednak dodać, że tekst owej „Teologii” mógł być znany nieco wcześniej i uchodząc za dzieło Arystotelesa, mógł mieć tę samą powagę, co później w kręgach arabskich²¹.

Można więc powiedzieć, że tzw. platonizm Ojców Kościoła, począwszy od św. Justyna (+163-7) a skończywszy na św. Janie z Damaszku (VIII w.), nie jest czymś przypadkowym.

Aczkolwiek więc wraz z zanikiem znajomości greki na terenie Cesarstwa Zachodniego (a była ona językiem powszechnym, a także niejako oficjalnym i liturgicznym językiem całego Kościoła co najmniej do w. III) i coraz wyraźniej zarysowującym się podziałem chrześcijaństwa na Wschodzie i Zachodzie, upada znajomość tradycji patrystycznej, duch neoplatonizmu jednak trwa. Mariusz Wiktorynus, św. Augustyn i Boecjusz odświeżają go tylko i ożywiają wnosząc na nowo więcej elementów arystotelesowskich, które Wschód uważał za czysto pogańskie.

Według E. Gilsona, św. Tomasz sądził, że właśnie neoplatonicy zbliżyli się najbardziej do ujęcia „bytu jako bytu”. Toteż warto zaznaczyć, iż w tzw. „aksjomacie apofatycznym” św. Maksyma Wyznawcy (580-662), pierwszego komentatora Pseudo-Dionizego, znajdujemy, podobne do boecjańskiego, rozróżnienie między tym, że Bóg „jest (hoti estin)” a „tym, czym jest (toti estin)”. Św. Jan Damasceński zaś „mówi o Bogu jako jedynym wypadku, w którym istota jest istnieniem...”²².

²⁰ Por. M. Gogacz, dz. cyt. s. 91.

²¹ Por. przyp.5, s.31 w książce Wł. Heinrich. Zarys hist. fil. średn., dz.cyt.; M. Gogacz, „O konieczności studiowania metafizyki Awicenny”, w: „Awicenna”, dz.cyt., s.17 i 19 nn.; A.Mrozek, „Teologia Arystotelesa” - programowa książka filozofii muzułmańskiej, „Euhemer” 34/1963/3, s.3-19; „Teologia Arystotelesa”, w: Słownik filozofów Warszawa 1966, t.1 kol.56 (Pseudo-Arystoteles, 23).

²² Por. E. Gilson, „Hist. fil. chrześcij. w wiek. średn.”, dz. cyt., s.158 i 54-0, 92 4 i 583 oraz tenże - Tomizm, s.192; P. Evdokimow, „Prawosławie”, tł. J. Klinger, Warszawa 1964, s.13-16, 19-21, 27; H.W. Haussig, „Historia kultury bizantyjskiej”, tł. T. Zabłudowski, Warszawa 1969, s.29, 43; E. Hoffman, „Platonizm

1.2. Autorstwo, tytuł „De hebdomadibus” i czas powstania traktatu

Wyjątkową pozycję Boecjusza chyba najtrafniej określają H.F. Stewart i E.K. Rand nazywając go ostatnim filozofem rzymskim i pierwszym teologiem scholastycznym²³.

Określenie to jednak nastrocza pewną dość zasadniczą trudność: Boecjusz prezentuje się nam bowiem najpierw jako scholastyczny teolog (będący zdaniem wymienionych autorów jakby bezpośrednim poprzednikiem św. Tomasza z Akwinu), aby później, w godzinę śmierci, przeobrazić się w neoplatonizującego stoika, który - jak powiada J. Legowicz - „ani razu nie zwraca się do Chrystusa, nie szuka pocieszenia w chrześcijańskiej filozofii Miłosierdzia”, lecz wzorem Sokratesa, Cyncyona i Seneki znajduje pocieszenie w filozofii, jako „mistrzynie cnót wszelkich”.

Trudno nawet nazwać chrześcijańską jego koncepcję Boga w „De consolatione”, odnosi się raczej wrażenie, że „Theos” czy „Deus” Boecjusza, to tyle, co plotyńskie „Hen”²⁴.

Nie mniejszą trudność sprawia Boecjusz jako filozof. Według E. Gilsona, „z punktu widzenia terminologii odnoszącej się do bytu odnosimy wrażenie, jak gdyby było dwóch Boecjuszy; autor 'Komentarzy do Porfiriusza' z jednej strony, a z drugiej autor 'O pocieszeniu jakie daje filozofia' i prac drobniejszych. Pierwszy z nich zna słowo 'ens' i usiłuje je lansować; drugi - jak gdyby nie chce nic o nim wiedzieć i stara się za wszelką cenę go uniknąć²⁵.

P. Hadot natomiast odczytując tekst „De hebdomadibus” w ramach klasycznego schematu neoplatońskiego i wskazując liczne analogie i odniesienia do takich filozofów neoplatońskich jak Plotyn, Porfiriusz, Symplicjusz, Numenius, Jamblich, Proklos, Kandydus, Mariusz Wiktorynus, a wreszcie Jan z Damaszku, a zarazem uważając, jak mówi I. Craemer-Ruegenberg, że teologia - stwierdzająca hipostatyczne elementy w bycie absolutnym - nie może być teologią Boecjusza, stawia hipotezę, iż łaciński tekst traktatu jest dokonany przez niego przekładem tekstu jakiegoś greckiego neoplatonczyka²⁶.

Według E.K. Randa i H.F. Stewarta oraz T. Jachimowskiego o autentyczności tego dziełka przesądza wzmianka dotycząca „Traktatów”, zawarta w opracowanym przez H. Usenera (w 1877r.) piśmie „Anecdoton Holderi”, będącym prawdopodobnie streszczeniem jakiegoś dzieła

und Christliche Philosophie”, Zurich-Stuttgart 1960; J.M. Rist, „The One of Plotinus and the God of Aristotle”, „The review of Metaphysics”, 27/2973/1, s. 75-87.

²³ Tractates, s.X: „Boethius was the last of the Roman philosophers, and the first of the scholastic theologians”.

²⁴ Zob. J. Legowicz, „Wstęp”, dz. cyt., s.XIII oraz - 7. Na temat chrystianizmu Boecjusza: O. Prietzel, „Boethius und seine Stellung zum Christenthume”, Loben 1879; A. Hildebrandt, tyt. jw. Regensburg 1885; Ch. Joudain, „De l'origine des traditions sur le Christianisme de Boethius”, w: Consolatione de la philosophie, Paris 1888; R. Carton, „Le christianisme et l'augustinisme de Boece”, Melanges augustiniens, Paris 1931, s. 243-299; por. J. Siwecki, „Zagadnienia filozoficzne konsolacji Boecjusza”, Warszawa 1931/2.

²⁵ E. Gilson, „Byt i istota”, dz.cyt., s.294-5.

²⁶ Por. P. Hadot, dz. cyt. s. 152-3 oraz I. Craemer-Ruegenberg, s.238 (przyp. 139).

Kasjodoras „scripsit librum de sancta trinitate et capita quedam dogmatica et librum contra Nestorium”.

O słabości tego argumentu stanowi fakt wyraźnego wskazania zaledwie na dwa traktaty: „De Trinitate” i „Contra Eutyrychem et Nestorium” czyli „De duabus naturis”. Dopiero w świetle pracy I. Craemer-Ruegenberg usiłującej wykazać w sposób dość przekonujący, spójność myśli filozoficznej autora „Komentarza do Isagogi”, „De Trinitate”, „De hebdomadibus” i „De consolatione”, świadectwo przypisywane Kasjodorowi nabiera faktycznej wartości dowodowej²⁷.

E.K. Rand i H.F. Stewart uważają, że zasygnalizowana wyżej rozbieżność między charakterem „Traktatów” a „De consolatione”, jest prostą konsekwencją podkreślanej przez Boecjusza (bardziej nawet ich zdaniem wyraźnie niż przez św. Tomasza) szczególnie w „De Trinitate” i „Utrum Pater et Filius...”, różnicy pomiędzy „fides” a „ratio”. Byłoby więc rzeczą zupełnie zrozumiałą, dlaczego Boecjusz w „De consolatione”, przyjąwszy na się rolę filozofa, nie powtarza tego, co powiedział już jako teolog w „Traktatach”²⁸.

W podobny sposób konsekwencje metodologiczne tłumaczyłyby, wg I. Craemer-Ruegenberg, brak terminu 'ens' w omawianym traktacie. Termin ten bowiem w „Komentarzu do Isagogi” został określony jako „universale”. Tymczasem przedmiotem „De hebdomadibus” jest dobroć konkretnych jednostkowych rzeczy, które (mówiąc językiem B. Russella) stanowią „realne uposażenie świata zewnętrznego”. W świetle ustaleń I. Craemer, dowodzącej, w oparciu o analizę materiału źródłowego, spójności myśli filozoficznej, wyrażonej w poszczególnych dziełach przypisywanych tradycyjnie Boecjuszowi, wniosek P. Hadota wydaje się być wynikiem jego apriorycznej metody, na której zauważyła chyba zarówno przebogata erudycja tego znakomitego badacza jak i jego zafascynowanie klasycznym neoplatonizmem²⁹.

Równie wielkie trudności nastrocza wreszcie sam tekst traktatu. Już pierwsze zdanie implikuje szereg niełatwych pytań. Na razie zwróćmy uwagę na ów niejasny termin - „hebdomades”, który wszedł do powszechnie używanego określenia tytułowego. Po raz drugi pojawia się on w zdaniu trzecim. Znajdujemy go we wszystkich wskazanych przez G. Schrimpf'a rękopisach z okresu od XII do XVIw³⁰.

Według Gilberta de la Porrée znaczy on tyle, co „conceptiones quae altior intellegentia percipit per excellentiam”, tj. formuły, które wyższa inteligentia pojmuje z racji swej wyższości. A zatem Gilbert nawiązuje w tym wypadku do I reguły, która mówi, że przekonania powszechne (wspólne) dla umysłu, czyli twierdzenia, które usłyszawszy uznaje się (akceptuje) mogą być dwojakiego rodzaju: 1° - uznawane przez wszystkich; 2° - uznawane tylko przez uczonych. Tak

²⁷ Por. Tractates, s.XI; T. Jachimowski, „Wstęp”, w: Boecjusz, „O pociechach filozofii...”, etc.

²⁸ Tractates, s. XI-XII.

²⁹ Por. I. Craemer-Ruegenberg, s.244 (przyp.160) oraz s.12-14.

³⁰ Por. G. Schrimpf, Anhang.

rozumiany termin „hebdomades” byłby przeciwstawieniem terminu - „enthymemata” (formuły dowiedzione w oparciu o sylogizm hipotetyczny)³¹.

Zdaniem zaś św. Tomasza z Akwinu, termin ten znaczy tyle, co „'editiones' seu 'conceptiones', quas potius conservabas eas considerans ad sui memoriam...”, tj. wnioski czy twierdzenia, które Boecjusz rozważa dla siebie samego, bez zamiaru ich rozpowszechniania, św. Tomasz nawiązuje więc z kolei do oświadczenia Boecjusza, że „hebdomady” rozważa on dla siebie samego raczej i zachowuje te rozważania we własnej pamięci, niżby się miał nimi dzielić z tymi, dla których mogłyby one stać się okazją do żartów³².

W myśl innego stanowiska, podzielonego przez H.F. Stewarta i E.K. Randa oraz T. Jachimowskiego, termin ten należałoby rozumieć podobnie jak - „enneades” w przypadku Plotyna. Jednakże według I. Craemer, trzeba by wówczas przyjąć, że traktat „De hebdomadibus” nie wyszedł spod pióra Boecjusza, ponieważ w jego pismach nie da się nigdzie stwierdzić jakiegoś siedmioczłonowego podziału³³.

Zdaniem tejże autorki bardziej prawdopodobna jest hipoteza P. Gervaise'a który - idąc za sugestią Gilberta - uważa, że jest to bardziej subtelna forma od „ennioi” (powszechne mniemanie). Boecjusz rozwiązując na prośbę Jana Diakona (późniejszego biskupa i papieża), paradoks sformułowany przez jakiegoś manichejczyka, ze względu na „drażliwy” temat, stosuje tu „takykę osłaniającą (Verschleierungstaktik)”. Byłoby to zgodne z ezoterycznym charakterem pism boecjańskich. Ponadto, zdaniem wyżej wymienionej autorki, już we wczesnych rękopisach tego traktatu mogło nastąpić jakieś zniekształcenie właściwego terminu, który mógł być technicznym odpowiednikiem „conceptiones” (a więc formuł czy twierdzeń), wyrażających jakieś teologiczno-filozoficzne paradoksy. W tym wypadku wyjaśniając paradoks sformułowany przez jakiegoś manichejczyka, znającego platonizującą dogmatykę chrześcijańską, Boecjusz posługuje się środkami metodologicznymi zaczerpniętymi od Porfiriusza, Proklosa czy Mariusza Wiktorynusa. Nie można jednak w tej sprawie dojść do wyników jednoznacznych³⁴.

I. Craemer uważa, że termin „hebdomades” we właściwym sobie znaczeniu byłby tu bezsensowny. Wydaje się, jednak, że uwzględniając częściowo pewne elementy wszystkich

³¹ Por. PL 64, 1315; „De hebdomadibus” 18-27 (s.40).

³² Zob. „Expositio super Boethium de Hebdomadibus”, dz.cyt., s.167-8; „De hebdomadibus” 8-11 (s.38).

³³ Zob. Tractates, s.28 (przyp.a): „Similarly Porphyry divided the works of Plotinus into six Enneades or groups of nine”; T. Jachimowski. s.200: „ex hebdomadibus nostris” tłumaczy - w jednym z iedmiodzielných pism naszych; I. Craemer--Ruegenberg, s.123; wg Alaina z Lille i św. Alberta W. termin „hebdomades” znaczy tyle, co - „maksymy”, „aksjomaty”, „reguły”, „tezy” - por. E. Gilson. Hist. fil., s.173 oraz S. Alberti Magni, „Quaestiones de bono”, dz.cyt.,s.33-6.

³⁴ Zob. I. Craemer-Ruegenberg, s.123-5. Znaczenie terminu „hebdomades”, można by też wiązać z proklosowskim podziałem trzeciej z podległych rozumowi triad na siedem „hebdo-mad”. Świadczyłoby to być może o silniejszym wpływie filozofii na Proklosa niż samego Plotyna. Według Filona, jak pisze J. Legowicz - „Dusza ludzka składa się z siedmiu części, z pięciu zmysłów, umysłu i siły żywotnej...” Por. M. Gogacz, „O właściwe...” dz.cyt.; J. Legowicz, „Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu”, Warszawa 1973, s.437.

wymienionych stanowisk, można by wskazać na pewną zbieżność problemu tytułowego: „quomodo substantiae in eo quod sint bona sint, cum non sint substantialia bona”, z kończącymi opis każdego z dni stworzenia formuł - „i widział Bóg, że (wszystko co uczynił) było dobre”. Wobec tego, termin ten, zgodnie z jednym ze swych podstawowych znaczeń, tak w języku greckim, jak łacińskim, może oznaczać po prostu siedem dni stworzenia (dokładniej - problematykę filozoficzno-teologiczną siedmiu dni stworzenia). W ten sposób z jednej strony byłby on rzeczywiście swego rodzaju „kryptonimem”, z drugiej zaś kontekst, w którym występuje, byłby zupełnie sensowny³⁵.

Wg I. Craemer traktat „De hebdomadibus” powstał po „De Trinitate” jako że zawiera pewien „szkic kosmologiczny” (kosmologischen Entwurf), będący schrystianizowaną przeróbką zarysu kosmologii zawartej w „Timaiosie”. Szkic ten nie pojawia się jeszcze w „De Trinitate” a natomiast wyraźnie daje się zauważyć w „De consolatione”. Ponieważ przyjmuje się, że traktat „De Trinitate” powstał w latach 510/511 - 523, zaś „De consolatione” w r.523 lub 524, „De hebdomadibus” musiały być napisany w tym samym okresie, ale po „De Trinitate”.

G. Schimpf przyjmuje za D.M. Cappyunsem, że „Traktaty” zostały napisane w latach 512-521, w tym „De hebdomadibus” w r.520³⁶.

1.3. Krótka charakterystyka formy literackiej, struktury metodologicznej i treści traktatu

Wszyscy niemal komentatorzy Boecjusza zwracają uwagę, że omawiany tu traktat jest listem skierowanym do Jana Diakona.

List („epistula”, „epistole”), od czasów Isokratesa (436-338 przed Chr.), Platona (427-347 przed Chr.) i Arystotelesa (384—122 przed Chr.), stał się powszechną formą literacką, służącą nie tylko do komunikowania sobie spraw codziennych, osobistych czy wymiany informacji handlowych, politycznych, itp., lecz także do przekazywania i utrwalania

³⁵ Terminowi „bonum” w Wulgacie nie odpowiada w Septuagincie termin „agathon”, lecz „kalon” (łac. „pulchrum”): kai iden ho Theos hoti kalon”; kai iden ho Theos hoti kala” oraz „kai iden ho Theos ta panta hoza epojezen, kai idon kala lian” (1, 3, 8, 10, 12, 18, 22, 26, 31). Świadczyłoby to o „platonizmie” języka Septuaginty: podczas gdy Sokrates utożsamia dobro z pięknem, Platon czyni dobro najwyższą ideą, której odpowiednikiem w świecie zmysłowym (jako „odbitce”) jest piękno. Według Plotyna zaś, Dobro (Agathon) jest synonimem Absolutu (obok - „Theos” i „Hen”). O świecie umysłu (Idei) mówi się, że jest Piękny, ze względu na „podobieństwo” do Dobra, o świecie zmysłowym natomiast można powiedzieć, że jest piękny, o tyle, że jego „ejdos” są „odbitkami” Idei, z których wypływają. Do rozróżnień tych nawiązują Ojcowie Kościoła, także w związku z zawartym w Ks. Rodzaju rozróżnieniem pomiędzy „obrazem” (ejkon, imago), a „podobieństwem” (homojozin, similitudo); por. A. Krokiewicz, „Hist. fil. greck.”, dz.cyt., s.296, 299 nn., tenże, Wstęp, w: „Enneady”, dz.cyt., s.XLVIII nn.; P. Evdokimow, dz. cyt. s.93 nn.

³⁶ Por. I. Craemer-Ruegenberg, s. 19-21; G. Schimpf, s. 1.

ogólniejszych refleksji moralnych, religijnych, filozoficznych, w odróżnieniu od zwykłych listów prywatnych („litterae”), był więc przeznaczony dla szerszego ogółu.

Zawarte w nim rozważania opierały się o zasadnicze reguły retoryczno-dialektyczne. Tego rodzaju list składał się z trzech części;

- 1) prologu („subscriptio”);
- 2) osnowy („corpus epistulae”);
- 3) epilogu („conclusio”).

W prologu - autor wymieniał najczęściej swoje imię oraz wskazywał adresata (niekoniecznie rzeczywistego). Osnowa była prezentacją poglądów autora na dany temat. Epilog - stanowił podsumowanie rozważań, będących treścią listu. Takie były listy Cycerona, Seneki, św. Pawła i Ojców Kościoła. Zawierały one oprócz wielu realiów historycznych, informacji aktualnych tylko w owym czasie, gdy były pisane, także pewne głębsze treści i myśli, dzięki którym są zaliczane do traktatów filozoficznych, bądź teologicznych³⁷.

W „De hebdomadibus” podobnie jak i w innych traktatach Boecjusza, forma listu sprzężona jest zarazem z formą diatryby w stylu plotyńskim.

Diatryba była swego rodzaju dialogiem literackim o charakterze pouczającym, szczególnie moralnym. Jej źródła można by się doszukiwać w pismach Talesa z Miletu (ok. 585 r. przed Chr.) i Biona z Borystenes (ok. 300 przed Chr.). Jak pisze L. Joachimowicz, „wywodzi się ona z proletariackiej filozofii i kazań ulicznych filozofów cynicznych, owych wędrownych i żebraczych mnichów starożytności”.

Niewątpliwie, wykłady Plotyna, będącego uczniem Ammoniusza Sakkasa (176-242 po Chr.), ubogiego, wędrownego głosiciela gnostyckich nauk, pozostającego przy tym pod wpływem filonizmu, miały charakter tego rodzaju „kazań”, których streszczeniem w pewnej mierze są także „Enneady”.

Według A. Krokiewiczza, „od cyników przejęli diatrybę stoicy, a od stoików przejął ją Plotyn (...). W jego utworach znajdują się znamiona współczesnej diatryby literackiej, więc spory z bezimiennym przeciwnikiem, w których dochodzą może do głosu także uprzednie dyskusje z uczniami, obrazowe przykłady z dziedziny wzroku i słuchu, cytaty poetyckie, symbolika, momenty improwizacji i przede wszystkim bezceremonialność w stosunku do języka”.

Plotyńska diatryba różni się od innych tym, że „Plotyn myśli intuicyjnie (...)”, ponadto według niego „każda 'wiedza' dzieli się w wysłowieniu na 'prawidła', ale w ten sposób, iż w każdym z nich istnieją dynamicznie wszystkie inne, a więc w każdym z nich jest zawsze cała wiedza”.

³⁷ Por. Platon, „Listy”, tł. M. Maykowska, Warszawa 1938; M. Pleznia, „De Aristotelis epistulae Observationes criticae”, w: „Eos commentari Societatis Philologiae Polonorum”, 45/1951/1, Warszawa 1952, s. 77-85; „Listy św. Pawła Apostoła”, tł. E. Dąbrowski, Warszawa 1972; Ciceronis epistolarum fragmenta, oprac. K. Weyssenhoff, „Ossolineum”, Wrocław 1970, Seneka, Listy moralne, tł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

A wreszcie „podobnie znajduje się także cała wizja Plotyna w każdym zdaniu wyrażającej ją rozprawy. Autor nastawia się na wyrażenie całości, a nie na poszczególne słowa”, które „ledwie mogą nadążyć tętniącej w nich treści wizyjnej, jedno ściga, uzupełnia i wyjaśnia drugie, ale zawsze tylko częściowo”. Stąd „rytm samorzutny”, „grzechy przeciwko syntaktyce”, „niedomówienia”³⁸.

Wszystkie te momenty dają się zauważyć także w traktacie „De hebdomadibus”, który ponadto ma charakter pisma ezoterycznego, przeznaczonego tylko dla obeznanych z problematyką, co nie znaczy, aby zawierał on jakąś wiedzę dla wtajemniczonych. Taki właśnie charakter, ma też według M. Krąpca „Metafizyka” Arystotelesa³⁹.

Ponadto, jak wskazuje I. Craemer-Ruegenberg, zarówno forma literacka, jak i struktura metodologiczna, upodabniają omawiany traktat do dzieł Proklosa, pod którego niemal bezpośrednim wpływem pozostaje Boecjusz, jako słuchacz uczniów Proklosa w Akademii Ateńskiej. Od Proklosa przejął on właśnie ów charakterystyczny dla „De hebdomadibus” - „*mos geometricus*”.

Jak powiada M. Gogacz, w poszczególnych rozdziałach „Stoicheiosis”, można wyróżnić następujące elementy:

- 1) postawienie tezy;
- 2) przeprowadzenie jej uzasadnienia;
- 3) konkluzję.

Rozważając daną tezę Proklos posługuje się metodą podziału i analizy, aby „na drodze kolejnej eliminacji możliwości niezgodnych z postawioną tezą”, dokonać jej uzasadnienia przy pomocy odpowiednich syllogizmów⁴⁰.

Podobnie postępuje Boecjusz. W Prologu do omawianego traktatu, zaczynającym się od słów - „*Postulas, ut ex Hebdomadibus nostris...*”, przytacza on najpierw postawiony przez adresata problem: „*modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona... (2-3)*”. Następnie przypomina, dlaczego Jan Diakon domaga się wyjaśnienia tego problemu: „*eo dicis esse faciendum, quod non sit omnibus notum iter huius modi scriptionum... (5-6)*” i oświadcza, że zagadnienia owych „Hebdomad” rozważa raczej sam dla siebie i zachowuje te dociekania w swej własnej pamięci, niżby miał się nimi dzielić z tymi, których swawola i zuchwałość nie pozwalają niczego wyłączyć od żartu i śmiechu (8-11). Poczem prosi o wyrozumiałość wobec niejasności wynikających z zamierzonej zwięzłości, mającej tę dogodność, że z jednej strony stanowi osłonę tajemnic wiary, z drugiej zaś pozwala

³⁸ Por. Epiktet, „*Diatryby. Encheiridion*”, tł. L.Joachimowicz Warszawa 1961, Wstęp do przekł., s.XIII; A. Krokiewicz, Wstęp, Enneady, dz.cyt., s.XXXVII/VIII.

³⁹ Por. M.A. Krąpiec i T.A. Żeleźnik, „Arystotelesa koncepcja substancji”, dz.cyt., s.11.

⁴⁰ Por. M. Gogacz, „O właściwe rozumienie filozofii Proklosa”, dz.cyt., s. 4; na temat beocjańskiej sylogistyki zob. W.Michałowski, „Problem interpretacji syllogizmów hipotetycznych Boecjusza w systemach logiki nowoczesnej”, *Roczn.Fil.*, s.40-58 oraz G.Pagallo, „Per una exizione critica del De hypotheticis syllogismis di Boezio”, „*Italia medioevale e una-nistica*”, 1959/1, s. 69-101.

porozumieć się jedynie z tymi, którzy są tego godni (11-14). I wreszcie powiada, że aby rozwiązać postawiony problem, wystarczy wzorem matematyki przyjąć odpowiednie terminy i reguły, które ten, komu znana jest metoda postępowania naukowego, dostosuje w odpowiedni sposób do kolejnych etapów analizy.

Zgodnie z platońskim schematem wiedzy, droga do wiedzy prawdziwej („episteme”) prowadzi do domysłu (ejkazija) i wiary (pistis) poprzez zrozumienie (dianoja). To zaś osiągamy sprowadzając to, co złożone i niejasne, do tego, co proste i oczywiste. Stosownie więc do klasycznej definicji sądu, aby uchwycić jego sens, należy go najpierw rozłożyć na człony składowe, które dałyby się sprowadzić do pierwotnych terminów i reguł. Następnie zaś posługując się operacją przeciwstawiania i dedukowania, wyprowadzić wnioski uzasadniające (lub obalające) analizowane twierdzenie.

Wyszczególnienie dziewięciu reguł, stanowi przejście do „Corpus epistulae”, zaczynającego się od słów - „Quaestio vero huiusmodi est (56)”. Rozróżnienia zawarte w tych regułach mają służyć wyjaśnieniu sensu użytych w problemie tytułowym takich sformułowań, jak:

- 1) „in eo quod sint”,
- 2) „bona sint”,
- 3) „substantialia bona sint”.

Zdaniem I. Craemer-Ruegenberg, Boecjusz nawiązuje w pierwszej regule do proklosowskiego rozróżnienia zasad („archais”, łac. „principia”), zawartego w komentarzu do „Elementów” Euklidesa (ok. 330-275 przed Chr.), na twierdzenia pierwotne, oczywiste na mocy samego znaczenia („axiomata”), oraz na pochodne („aitemata” i „hypotesen”).

Boecjańskie reguły, w świetle których analizuje on problem tytułowy, mają - według tejże autorki - charakter owych „hipotez”, tj. „naukowych aksjomatów”, w których bądź zakłada się jakąś wiedzę rzeczową, bądź wprowadza się pewne twierdzenia o rzeczywistości na zasadzie definicji⁴¹.

Reguły Boecjusza nie dotyczą jednak wprost rzeczywistości, lecz sygnalizują pewne, bezpośrednio lub pośrednio oczywiste relacje między pojęciami pierwotnymi, takimi jak „być” („esse”), „to czym coś jest” („id quod est”), „być czymś” („esse aliquid”), „mieć coś” („aliquid habere”), „w czymś uczestniczyć” („aliquid participare”), itp.

W każdym bądź razie Boecjusz dzieli „przekonania powszechne („communis animi conceptiones”)”, tj. wypowiedzi („enuntiationes”), które usłyszawszy uznaje się („quisque probat auditam”) na:

- 1) powszechne dla wszystkich („communis omnium hominum”),

⁴¹ Por. I. Craemer-Ruegenberg, s. 115-120.

- 2) powszechne tylko dla uczonych („*communis doctorum tantum*”), dodając, że te drugie są w stosunku do pierwszych pochodne (18-27).

Przeciwstawiając w regule drugiej pojęcie „*esse*” pojęciu „*id quod est*” oraz rozwijając to przeciwstawienie w regułach następnych, uprawia on raczej ontologię metafizyki niż metafizykę właściwą⁴².

Dopiero reguła dziewiąta wyznaczając sens terminu „*bonum*” przy pomocy pojęć „*różnicy*” („*diversitas*”) i „*podobieństwa*” („*similitudo*”), sygnalizuje zarazem przejście od ontologii do metafizyki. Wskazuje bowiem na relację przedmiotową; „*to, co dąży do czegoś drugiego, z natury rzeczy samo jest także tego rodzaju, jak to, czego pożąda*” (50-52).

W merytorycznej części, traktatu autor rozważa najpierw określony zakres możliwych rozwiązań, aby po wyeliminowaniu, na zasadzie „*reductio ad absurdum*”, tych które faktycznie nie mogą mieć miejsca, dokonać wśród nich właściwego wyboru. W gruncie rzeczy rozważania typu ontologicznego przeplatają się w całym traktacie z rozważaniami o charakterze metafizycznym. Posługując się metodą apagogiczną Boecjusz wyklucza kolejno założenia, że substancje są dobre:

- 1) przez uczestniczenie („*participatione*”), tj. przypadłościowe
- 2) substancjalnie („*substantialia*”), tj. „*per se*”, ze swej natury⁴³.

Przechodząc do rozważania tych ewentualności, przyjmuje trzy założenia dodatkowe:

1. „*Ea quae sunt bona sunt*” (56-7);
2. „*Omne quod est ad bonum tendere*” (58);
3. „*Omne autem tendit ad simile*” (58-9).

Po wykazaniu przy pomocy odpowiednich sylogizmów typu hipotetycznego, że pierwsza z tych możliwości jest sprzeczna z tymi założeniami, druga zaś prowadzi do tezy, że wszystkie rzeczy są Bogiem („*omnia quae sunt deus sint*” - 79), ponieważ nic nie jest podobne do pierwszego dobra, prócz niego samego („*nihil enim illi praeter se ipsum simile est*” - 78-9), i znalazłszy się w sytuacji, w której trzeba by powiedzieć „*tertium non datur*”, Boecjusz podejmuje ów paradoksalny problem tytułowy na nowo: „*Huic quaestionis talis poterit adhiberi salutatio*” (86).

Nawiązuje tu najpierw do abstrakcji matematycznej: „*Multa sunt quae cum separari actu non possunt, animo tamen et cogitatione separentur; ut cum triangulum...*” (87-9)⁴⁴. Następnie proponuje zawieszenie świadomości obecności pierwszego dobra: „*Amoveamus igitur primi boni praesentiam paulisper ex animo...*” (92-3) oraz rozważenie, czy rzeczy mogłyby być dobre,

⁴² Por. jw., s.143 nn; oraz A. Zimmermann, „*Ontologie oder Metaphysik? Die diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters*”, t.VIII. Leiden-Köln 1965.

⁴³ Por. Boecjańskie definicje natury w „*Contra Entychem et Nestorium*” I, 8-10, 25-6, 41-2, 52-3, s.78 i 80.

⁴⁴ Wydaje się, że ową „*abstrakcję matematyczną*” należałoby w tym wypadku pojmować nieco szerszej niż to ma miejsce w rozróżnieniu abstrakcji - fizycznej, matematycznej i metafizycznej. Por. I. Craemer-Ruegenberg, s.154 nn. oraz przyp. 182 i 184 (s.247-8).

gdyby nie wypływały z dobra pierwszego: „ponamus omnia esse quae sunt bona (...) a primo bono minime defluxissent (96-80)”⁴⁵.

Okazuje się wówczas, że gdyby nawet były dobre, nie byłyby dobre „w tym, czym są”: „...bonum fortasse esse posset, sed bonum in eo quod est esse non posset (137-8)”. A więc ich dobroć byłaby czymś pozornym, co jest sprzeczne z „sententio communis doctorum”, mającą za sobą także autorytet Pisma św.

Kolejne etapy rozważań Boecjusza mają charakter rozumowań typu sylogistycznego, w których nawiązuje on do poszczególnych reguł, bądź przyjmuje założenia dodatkowe i wprowadza odpowiednie definicje. Szczegółowa analiza przebiegu tych rozważań zostanie przedstawiona w rozdz. 3.3 niniejszej pracy.

W myśl przytoczonego we „Wstępie” stanowiska E. Gilsona, można by powiedzieć, że Boecjusz był zmuszony do wyciągnięcia ostatecznych konsekwencji z augustyńskiej koncepcji relacji między dobrem a złem oraz z proklosowskiej koncepcji zależności bytów od dobra pierwszego.

Zarówno dla platoników, neoplatoników, jak i chrześcijan, było rzeczą oczywistą, że prawdziwe, substancjalne dobro może być tylko jedno, niezależnie od tego czy identyfikuje się je z najwyższą ideą (Platon), bezosobowym Absolutem (Plotyn), czy osobowym Bogiem Biblii (Orygenes, Augustyn).

Swego rodzaju konsekwencją takiego postanowienia sprawy był także manicheizm: skoro Dobro jest Absolutem, Bogiem, zło, którego obecności w świecie nie sposób zaprzeczyć, nie mogąc by jego skutkiem, musi mieć swą przyczynę w absolutnym Złu, istniejącym niezależnie od absolutnego Dobra,.

W traktacie „O naturze dobra” św. Augustyn usiłuje przeciwstawić się zarówno platonizmowi („Najwyższym dobrem, dobrem, od którego nie ma większego dobra, jest Bóg”), jak i neoplatonizmowi („Wszystkie inne dobra pochodzą wprawdzie od Niego, ale nie są z Niego”⁴⁶).

Twierdzenie to przekreśla niebezpieczeństwo panteizmu tkwiące w neoplatońskim emanacjonizmie, który powróci niestety w wersji Pseudo-Dionizego, Jana Szkota Eriugeny i „Liber de causis”⁴⁷.

Odrzucając zaś jako niedorzeczną, manichejską wizję najwyższego Zła, św. Augustyn powiada, że zło jest „niczym innym jak 'zepsuciem' naturalnej miary, postaci czy porządku”. Innymi słowy - „zło jest brakiem dobra”. Podsumowaniem tych rozwiązań jest znane

⁴⁵ G. Schrimpf wiąże wyrażenie „primi boni praesentiam” z zagadnieniem partycypacji, wskazując, że termin „praesentia” odpowiada w pewnym sensie synonimom „metoche” - „koinonia”.

⁴⁶ Św. Augustyn, „O naturze dobra”, tł. M. Maykowska, „Dialogi filozoficzne”, Warszawa 1953, t.IV, s.169.

⁴⁷ Warto zaznaczyć, że „Liber de causis” nie prezentuje bynajmniej jednorodnej wersji neoplatońskiego modelu rzeczywistości (por. Zakoncznie).

powiedzenie tegoż świętego, będące zarazem jakby kwintesencją wspomnianych już wypowiedzi z „Księgi Rodzaju” - „cokolwiek jest, jest dobrem”⁴⁸.

Podobną formułę znajdujemy w „Stoicheiosis theologike” Proklosa: „wszystko, co ma jakkolwiek udział w dobru, wywodzi się z pierwotnego dobra, i nie jest ono niczym innym jak dobrym”. Proklos powiada też, że „jeżeli więc wszystkie byty dążą do dobra, staje się jasne, że pierwotne dobro (protos agathon) jest na zewnątrz (epekeina) bytów⁴⁹„

Wobec tego należało wyjaśnić, „w jaki sposób substancje, a więc konkretne postacie bytu (hypostazis), mogą być rzeczywiście dobre, nie będąc zarazem dobrami substancjalnymi”. O ile bowiem św. Augustyn przedstawił dość przekonującą koncepcję zła, o tyle nie dopracował wynikającej stąd koncepcji dobra. Powiada on jedynie, że wszystko co jest, jest dobrem, ponieważ pochodzi od najwyższego dobra, choć nie jest z dobra, tzn. nie ma natury boskiej.

Dopiero dostrzeżenie realnej różnicy między istotą a istnieniem pozwoliło św. Tomaszowi na osadzenie tego zagadnienia we właściwym mu kontekście teorii transcendentaliów, jako powszechnych właściwości bytu, związanych nie tyle z istotą, co z istnieniem.

Toteż stanowisko Boecjusza, będące - jak się wydaje - pewnym krokiem naprzód w stosunku do ujęcia augustyńskiego, jest szczególnie interesujące. Utrzymuje on bowiem, że:

1) „O rzeczach mówi się, że są dobrymi, ponieważ ich bycie wypływa z woli dobra” (119-121).

2) „Ponieważ rzeczy nie mogłyby przejść do aktu, jeśliby nie zostały wyprowadzone przez to, co jest rzeczywiście dobrem, ich bycie jest dobrem, a zarazem to, co wypłynęło z dobra pierwszego, nie jest doń podobne” (143 -146).

Pojęcie „dobra” nie jest tu więc zwykłym pojęciem ogólnym oznaczającym, przypadłość, jak np. pojęcie „bieli”, ani też pojęciem określającym istotę substancji, jak np. pojęcie „człowieczeństwa”, lecz wskazuje na specyficzną właściwość („proprietas”) bytu, (tego, o czym można orzekać pojęcie - „esse”), jako pochodzącego od tego, co jest samym Dobrem, dla którego „być („esse”)”, „być dobrem („bonum esse”)” i „działać („agere”)” jest jednym i tym samym (166-7).

W „Epilogu” swego listu, rozpoczynającym się - jak się wydaje - od słów: „Itaque quia voluit esse ea... (160)” Boecjusz podsumowuje wyniki swoich rozważań stwierdzeniem: „A więc ponieważ chciał, aby one (rzeczy) były białe, ten, który nie jest biały, są 'tylko białe'; ponieważ zaś chciał, aby one były dobre, ten, który jest dobry, są dobre 'w tym, czym są' (161-2). Ale w analogiczny sposób mogłoby się to odnosić np. do sprawiedliwości: „cuncta oportet esse iusta, quoniam ipse iustus est qui ea esse voluit?” (163-4).

⁴⁸ Por. Św. Augustyn, dz. cyt., s. 171.

⁴⁹ Por. Proklos, „Stoicheiosis Theologike”, cyt. za I. Craemer-Ruegenberg, s.240 (przyp. 151); podobnie u Orygenesesa „Bóg jest bytem, ale jest poza bytem”: „epekeina ouzias esti presbeia kai dynamei ho theos metadidous ouzias ois metadidosi” (Contra Ceisum, IV, 64); por. Ph. Bohner, E.Gilson, „Historia filozofii chrześcijańskiej”, tł. St. Stomma, Warszawa 1962, s.66.

Według Boecjusza zachodzi tu jednak dość zasadnicza różnica, ponieważ „bycie dobrym” odnosi się („respicit”) do istoty („bonum esse essentiam”), a „bycie sprawiedliwym” do działania („iustum vero actum”). Nie jesteśmy zaś bytami prostymi („non enim simplices sumus”), nie jest więc dla nas tym samym „być”, co „działać” („nobis vero non est idem esse quod agere”). Ponadto pojęcie dobra jest pojęciem rodzajowym („bonum quidem generale est”), natomiast pojęcie sprawiedliwości - pojęciem gatunkowym („iustum vero speciale”), a więc nie rozciąga się na wszystkie rzeczy, („nec species descendit in omnia”). Wobec tego rzeczy stworzone „w innym sensie są sprawiedliwe, w innym inne, wszystkie zaś są dobre” (165-174).

2. Typowe interpretacje rozróżnienia między „esse” a „id quod est” u autorów średniowiecznych i mediewistów współczesnych

Chcąc uchwycić sens boecjańskiego rozróżnienia między „esse” a „id quod est” i określić jego ewentualną rolę w kształtowaniu się koncepcji egzystencjalnej teorii bytu, nie sposób pominąć milczeniem recepcji tego rozróżnienia u autorów średniowiecznych oraz jego interpretacji u współczesnych mediewistów i ich sugestii dotyczących jego wpływu na myśl średniowieczną.

Z drugiej jednak strony szczegółowe omówienie i analiza nawet najbardziej znamienych wzmianek i komentarzy, tak średniowiecznych jak i współczesnych, przekraczałaby zarówno moje możliwości, jak i rozszerzała niepomiaralnie zakres niniejszej pracy. Toteż z konieczności ograniczę się tylko do zasygnalizowania najistotniejszych, moim zdaniem, momentów, uwzględniając przy tym rzeczywiście najbardziej typowe spośród znanych i dostępnych mi źródeł.

W szeregu wypadków korzystam przy tym z przedmiotowych opracowań krytycznych G. Schrimpf’a i I. Craemer-Ruegenberg oraz wzmianek E. Gilsona, M. Gogacza, M.A. Krąpca i innych.

2.1. Recepcja boecjańskiego rozróżnienia w średniowieczu

Jak pisze G. Schrimpf, traktat „De hebdomadibus” był dla średniowiecza podstawowym podręcznikiem szkolnym, wprowadzającym w studium filozofii. Stanowił on wzór zastosowania metody aksjomatycznej do analizy problemów filozoficzno-teologicznych i uzasadniania

twierdzeń. Przyjęte przez Boecjusza w tym traktacie reguły cytowano chętnie jako „auctoritates”⁵⁰.

Obok gloss przypisywanych początkowo Janowi Szkotowi Eriugenie i wzmianek u takich autorów jak Dominik Gundisalvi, Alain z Lille, Wilhelm z Owernii, Siger z Brabancji, Pseudo-Grosseteste, Idzi Rzymianin i Henryk z Gandawy, na szczególną uwagę zasługuje komentarz Gilberta de la Porrée, interpretacja Alberta Wielkiego w „De bono” i komentarz św. Tomasza z Akwinu.

2.1.1. Glossy i wzmianki autorów średniowiecznych

Pierwszą oznaką zainteresowania traktatem „De hebdomadibus” są glossy pochodzące z IX w., przypisywane początkowo przez E.K. Randa Janowi Szkotowi Eriugenie (810-877) oraz częściowo Remigiuszowi z Auxerre (849-908). Autorstwo Eriugeny zakwestionował M. Cappuyns, wykazując, że pochodzą one raczej w całości od Remigiusza i powstały w środowisku szkoły w St. Germain. Wpływ Eriugeny byłby zrozumiały, skoro Remigiusz był słuchaczem Henryka z Auxerre (841-876), pozostającego pod wpływem Ireneusza Eliasza, bezpośredniego ucznia Jana Szkota. Powyższa hipoteza została później uznana także przez E.K.Randa (1934)⁵¹.

Autorzy gloss interpretują zawarte w regułach rozróżnienia w duchu neoplatońskim. „Ipsum esse” odnosi się, według nich, do Boga, który jest źródłem i początkiem wszystkich rzeczy („fons et origo omnium rerum”). Podobne sformułowanie znajdujemy w rozdziale „O przyczynie” w „Stoicheiosis theologike” Proklosa; „panton ton onton arche kai aitia protiste to agathon estin”⁵². Bóg jest także rzeczywistą istotą („essentia”). Zawartą w II regule formułę „ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta esendi forma est atque consistit” (28-30), interpretują oni następująco: „Omnes enim res quaecumque sunt, ante essentiam, id est antequam in formam essendi veniant, deus sunt et sapientia sunt in providentia et dispositione eius, quia in deo nihil aliud potest esse nisi deus”. A więc zanim rzeczy przejdą do stanu bytowania („in formam essendi veniant”), zanim pojawią się w czasie („apparere in tempore”) i posiadą formę bytowania („formam essendi habere”), bytują w Bogu na sposób idei wzorczych. Bytowanie Boga nie ma wzoru, do którego byłoby podobne. Bytowanie zaś rzeczy jest odzwierciedleniem owego wzoru stworzonego w umyśle Bożym, z którego wypływa: „Non enim habet (esse dei) exemplar, ad cuius similitudinem sit, sicut nostrum esse, quod est compositum

⁵⁰ Por. G. Schimpf, dz.cyt., s.35 oraz J.Craemer-Ruegenberg, dz.cyt., s.115-118; tzw. „mos geometricus” nie jest wynalazkiem Kartezjusza, czy Leibniz'a obok „De hebdomadibus”, średniowiecze czerpało tu wzór z „Elementów Teologii” Proklosa oraz „Liber de causis”.

⁵¹ Por. G. Schimpf, jw., s.37-40 oraz Scottus Johannes, „Ihm zugeschriebene Glossen zu Boethius” 'Opuscula sacra, wyd. E.K. Rand, w: Ludwig Traube, Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters, München 1906, t.2; M. Cappuyns, Le plus ancien commentaire des „Opuscula sacra” de Boece et son origine, „Recherches et Theologie ancienne et medievale”, Louvain 3 (1931), 237-272; E.K.Rand, The supposed commentary of John the Scot on the „Opuscula sacra” of Boethius, „Revue neoscholastique de philosophie” 36 (1934), 67-77.

⁵² Por. M. Gogacz, O właściwe rozumienie...etc., s.96.

et ad illud exemplar, quod fuit in mente dei oratum". „Creatio” znaczy tyle, co „participatio”, „defluxio” „descensio”. To zaś uczestniczenie, wypływanie i zstępowanie dokonuje się za pośrednictwem Logosu: „in principio, genuit filium, per quem simul omnia creata sunt”. „In principio” w odniesieniu do rzeczy, znaczy - „in filio”. Bóg stwarza „in mente”, a więc poznaje odwieczne idee zawarte w Logosie, który jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem i światem.

Jego bytowanie, w przeciwieństwie do bytowania rzeczy, które jest złożone („compositum”), jest bytowaniem prostym („simplex”), a tym samym w pełni rzeczywistym („verum”)⁵³.

Wydaje się, że w świetle gloss, boecjańskie rozróżnienie między „esse” a „id quod est” oznaczałoby:

- 1) pierwszeństwo „ipsum esse” Boga w stosunku do Jego „id quod est” jako „esse exemplar” tożsamego z Logosem;
- 2) pierwszeństwo owego „esse exemplar” odzwierciedlającego się w rzeczach w stosunku do ich konkretnego „esse” wyrażającego się dzięki otrzymaniu „formy bytowania” jako ich „id quod est” (to, czym są).

W gruncie rzeczy rozróżnienie to, jak uważają P. Hadot i E. Gilson, byłoby przede wszystkim rozróżnieniem między Bogiem a stworzeniami, w tym sensie, że pierwszym „stworzeniem” byłby Logos, w którym wyraża się Boskie „id quod est” jako pierwszy podmiot i przedmiot intelligibilny.

W XII wieku w kręgu szkoły z Chartres, powstają pierwsze obszernie komentarze do „De hebdomadibus” Gilberta de la Porrée (1076-1154), Teodoryka z Chartres (+ ok. 1155), Klarenbalda z Arras (+ 1170). Według E. Gilsona omawiany traktat wielokrotnie cytowany i komentowany przez scholastyków, rozumiano na ogół w świetle komentarza Gilberta, co równało się wyjaśnianiu „obscurum per obscurius”⁵⁴.

Gilbert de la Porree wyznacza do końca średniowiecza rozumienie boecjańskich rozróżnień zawartych w regułach. Jego sugestiom ulegają zresztą nie tylko św. Albert czy św. Tomasz, lecz nawet niektórzy mediewiści współcześni, jak P. Duhem, K. Bruder, E. Gilson i inni. Dotyczy to przede wszystkim powiązania rozróżnienia między „esse” a „id quod est”, z rozróżnieniem między „quo est” a „quod est”, którego autorzy ci za Gilbertem doszukują się w „De Trinitate” Boecjusza. Rozumienie „esse” w znaczeniu „forma essendi” jako „quo est” rzeczy, prowadziło w konsekwencji do tezy: „esse est aliquid additum essentiae”, będącej - zdaniem E. Gilsona - wyrazem stanowisk Awicenny (980-1037), Majmonidesa (1135-1204) czy Wilhelma z Owernii (1180-1249). Fałszywość tego stanowiska ujawniła się z całą wyrazistością w

⁵³ Por. G. Schrimpf. s. 42-54.

⁵⁴ Por. E. Gilson, Tomizm, s. 136.

absurdalnej reifikacji istnienia u Idziego Rzymianina (1247-1316), będącej źródłem wielu nieporozumień do czasu wystąpienia J. Maritaina i E. Gilsona⁵⁵.

Ale już w średniowieczu wyżej wymieniona teza spotkała się z ostrym sprzeciwem Siger z Brabancji (+ ok. 1284), według którego twierdzić, że „esse” jest czymś dodanym do istoty, tak że nie jest ani samą rzeczą, ani częścią istoty, jak materia i forma, a zarazem mówić, że nie jest ono przypadłością, znaczy przyjmować jakąś czwartą naturę w bytach. Komentując IV ks. „Metafizyki”, zwraca on uwagę na boecjańskie rozróżnienie między „esse” a „id quod est”. Jego zdaniem „id quod est” oznacza rzeczy stworzone, „esse” zaś „essentiam per modum actus maximi”. „Esse” przynależąc istocie rzeczy („substantia rei”) ma naturę aktu, który jest skutkiem pierwszej zasady („effectus primi principii”), dlatego też pierwszorzędnie przynależy ono przede wszystkim istocie Boga („ad essentiam Primi magis pertinet esse”). Nie jest jednak czymś od niej różnym, oznaczając tylko pełną i prawdziwą rzeczywistość danego bytu⁵⁶.

Wspomniany wyżej Wilhelm z Owernii uważał natomiast, że „esse” w boecjańskim rozróżnieniu oznacza istnienie, zaś „id quod est” - istotę. Według A.M. Goichon, terminologią Wilhelma posługiwał się także Robert Grosseteste⁵⁷.

Podobne rozumienie omawianego rozróżnienia znajdujemy w jednym z dzieł Pseudo-Grosseteste'a (ok. 1270). Według tego anonimowego w gruncie rzeczy autora - jak powiada E. Gilson - „W stworzeniu samym w sobie jest 'quod est' (to znaczy to, czym ono jest), jest dostatecznie i całkowicie zdeterminowane przez materię i formę. Jego 'byt' rozumiany w ten sposób nie jest odrębny od tego, czym ono jest. Stworzenie posiada wprawdzie 'quo est', to znaczy przyczynę, dzięki której jest, ale przyczyna ta jest niestworzonym bytem, który nie może z niczym wchodzić w złożenie”. Odrzuca on zarówno pojmowanie różnicy między istotą a istnieniem w tym sensie, że „esse” jako „quo est” byłoby tożsame z Bogiem, jak i w tym, że byłoby ono „stworzonym przez Boga aktem istnienia”. Jeżeli istota jest „tym, co jest”, to „jest dokładnie tym samym bytem, dzięki któremu ona jest”. Boecjańskie rozróżnienie miałoby zatem charakter czysto logiczny (pojęciowy), nie zaś metafizyczny (realny)⁵⁸.

Ożywienie zainteresowania omawianym traktatem zbiega się z ukazaniem się łacińskiego przekładu „Liber de causis”. Podobieństwo występujących w obu dziełach pewnych terminów i formuł oraz struktury metodologicznej można by wytłumaczyć zarówno zależnością obu tych tekstów od „Stoicheiosis theologike” Proklosa, jak i możliwością posłużenia się przez łacińskiego tłumacza „Księgi” - Gerarda z Kremony (+ 1187) boecjańskim słownictwem.

⁵⁵ Warto podkreślić, że rozróżnienie pomiędzy „quod est” a „quo est”, u samego Boecjusza właściwie nie występuje. Jego autorem jest, być może, właśnie Gilbert de la Porrée, Rozróżnienie to wiąże się też z teoriopoznawczym rozróżnieniem między „obiectum quod” i „obiectum quo”. Por. E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, dz. cyt., s.143, 251, 384.

⁵⁶ Por. E. Gilson, Byt..., s. 63/4, 66; Z. Kuksewicz, Averroizm łaciński w XII w., Warszawa 1971, s. 107-119.

⁵⁷ Por. E. Gilson, Historia filozofii chrześcijańskiej, dz. cyt., s.259-262 oraz M. Gogacz, O konieczności studiowania metafizyki Awicenny, dz. cyt., 8,31.

⁵⁸ Por. E. Gilson, dz. cyt., s.267.

Związany bezpośrednio ze środowiskiem, w którym powstał zarówno arabski oryginał „Liber de causis”, jak i jej łaciński przekład, Dominik Gundisalvi w dziełku „O jedności”, przytacza między innymi formuły jakby wprost wzięte z traktatów teologicznych Boecjusza, np.: „unitas est quaeque res una est, et est id quod est”; „omne esse ex forma est”. Owo „esse” pojmuje on właśnie na sposób „Liber de causis”, tj. jako zhipostazowane „bytowanie” (podobnie jak to miało miejsce u autorów gloss)⁵⁹.

Allain z Lille (1128-1202), którego „koncepcja teologii powstała - jak pisze E. Gilson - pod wpływem uwag Boecjusza”, w swoich „Maksymach teologicznych” czyli „Regułach św. Teologii”, dokonuje wyraźnego zespolenia znaczeń przypisywanych słowu „esse” w „De hebdomadibus” i „Liber”, o czym świadczy między innymi formuła: „omne simplex esse, esse suum, et id quod est unum habet”, nadająca temu słowu znaczenie rzeczownikowe. Boecjańskie rozróżnienie między „esse” a „id quod est”, rozumie on na sposób neoplatoński: „Ponieważ o Bogu powiedziano, że jest formą, gdyż ożywia wszystko i udziela wszystkim rzeczom bytu, prawdą jest przeto mówić, że wszystko, co jest, jest na mocy formy”. Analogiczną treściowo formułę znajdujemy w „Stoicheiosis” Proklosa: „Każde dobro posiada moc jednoczenia tego, co w nim partycypuje...” Według Allaina, jak powiada E. Gilson, „w tym sensie Bóg (to znaczy Monada) jest bytem wszystkiego, co jest w tej mierze, w jakiej jest on przyczyną wszystkiego...”. Znaczyłoby to, zgodnie z twierdzeniem Wilhelma z Owernii, że „esse” stworzenia jest partycypacją w „esse” Boga, pojętą chyba na sposób emanacyjnie rozumianej „participatio realis”⁶⁰.

Św. Albert Wielki (1208-1280) w „Quaestiones de bono” rozumie problem tytułowy „De hebdomadibus” w myśl scholastycznej formuły „ens et bonum convertuntur”, podobnie jak św. Tomasz i wielu mediewistów współczesnych: „utrum omne quod est, in-quantum est, bonum est”, Wyrażenie „in eo quod est” znaczy dlań tyle, co:

- 1) „inquantum est”,
- 2) „substantialiter est”,
- 3) „essentialiter est”.

„Id quod est” znaczy natomiast tyle, co „byt zdeterminowany do tego lub owego - liczbowo, gatunkowo lub rodzajowo podmiotu”, z racji uszczegółowienia i określenia wnoszonego przez zaimki „id” i „quod”. Nieco zagadkową sprawą jest to, jak Albert Wielki rozumie słowo „esse” używając go np. w wyrażeniach - „ens esse” oraz „esse simplex”. Nawiązując do rozróżnienia między „esse aliquid” a „esse aliquid in eo quod est” powiada, że wynika zeń rozróżnienie między „ens esse bonum” a „ens esse bonum eo quod est”. Pierwsze z tych wyrażen odnosi się do dobra, w którym byt partycypuje na sposób przypadłości („bonum participatum ut accidens ab ente”), drugie, do dobra stanowiącego substancję bytu („bonum esse substantia entis”). Według Alberta Wielkiego „quod est, habere aliquid potest”, znaczy - „id quod

⁵⁹ Tamże, s. 235.

⁶⁰ Tamże, s. 173-5, 251.

est ens, aliquo participare potest...". A więc „to, co jest bytem, może uczestniczyć w czymś innym, z racji uformowania („per informationem”) jest w nim samym i sprowadza go - liczbowo, rodzajowo lub gatunkowo - do tego lub owego bytu”. „Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum” - znaczy zaś, że byt rozważany w swym niezłożonym bytowaniu („in simplici esse”), nie może mieć czegokolwiek dodanego z dalszych określeń, dlatego też nie mógłby być dobry „w tym, czym jest”. Zdaniem tego autora, Boecjusz nazywa „esse simplex” - to, co wyraża samo pojęcie bytu („quod significatur in intentione entis”). Rozróżnienie między „esse” a „bonum esse” wynikałoby stąd, że „esse” jest przyczyną bytu stworzonego („causa entis creati”) a więc chociaż byt stworzony byłby dobry, jego „esse” nie byłoby tożsame z „bonum esse”, bo wówczas nie byłby on bytem „ab alio”. Byty są dobre „w tym czym są”, ponieważ są z woli dobra. Nawiązując do wskazanej przez Boecjusza trudności, iż podobnie można uważać, że ponieważ Bóg jest sprawiedliwy, stworzenia winnyby być sprawiedliwe „w tym czym są”. Albert W. wyakcentowuje rozróżnienie Boecjusza między sprawiedliwością jako odnoszącą się do działania („ad actum”) a dobrocią jako odnoszącą się - w myśl interpretacji Alberta - do „esse” („ad esse”), i powiada, że według Boecjusza rzeczy są dobre, ponieważ są od dobra („a bono”), ale zarazem ich „bycie dobrymi” („bonum esse”), nie jest tym samym, co „esse”, lecz jest koniecznym następstwem „esse” („necessarium consequens ad esse”). A więc Albert Wielki wyciąga tu wniosek, niedopowiedziany wyraźnie przez Boecjusza, że dobro bytu wynika z faktu jego istnienia. W ten sposób boecjańskie, analizy (i ich czasem błędne interpretacje) na temat dobra stanowią poważny krok naprzód na drodze kształtowania się teorii transcendentaliów.

W myśl interpretacji Alberta Wielkiego rozróżnienie między „esse” a „id quod est” byłoby rozróżnieniem między „istnieniem” a „bytem”, któremu ono przysługuje.

Według E. Gilsona, „Albert Wielki idzie za doktryną Boecjusza w kwestii podziału na „quod est” i „quo est” czyli „esse”. Quo est jest formą całości („forma totius”). Traktując ono „quod est” i „quo est” jako przyczyny wewnątrzbytowe w rezultacie uważa on rozróżnienie między „esse” a „id quod est” za tylko pojęciowe⁶¹.

Trzeba jednak zaznaczyć, że jak się wydaje, zarówno we wskazanym przez E. Gilsona fragmencie „Summy teologii” jak i w „De bono”, Albert sugeruje wprawdzie, iż „esse” jest „quo est” bytu, „quo est” nie utożsamia się, jego zdaniem, wyłącznie z „esse”, odnosząc się do każdej przyczyny. Tak samo „id quod est” jest „quod est” rzeczy, ale nie wyczerpuje całego zakresu tego, czym rzecz jest („quod est”), odnosząc się tylko do substancji - istoty.

Bardzo obszerny i szczegółowy komentarz do „De hebdomadibus” pozostawił św. Tomasz z Akwinu (1225-1274), dla którego, jak pisze G. Schrimpf, Boecjusz był bardzo poważnym autorytetem. Toteż w „Summach” nawiązuje doń 137 razy, w „Quaestiones

⁶¹ Tamże, s.286/7; S. Alberti Magni, Questiones de bono, dz. cyt., s. 33-8; w „Sumie teologicznej”. św. Alberta czytamy m.in. „In prima causa, quae Deus est, ut dicunt Avicenna et Algazel, omnino et omnimodum idem est esse, et quod est, et quo est”; por. „Summa theologiae”, w: Opera omnia, wyd. Borget, Paris 1890-1899, s.135.

disputates" - 164. Na „De hebdomadibus” powołuje się w „Summach” - 15 razy, w „Quaestiones disputates” - 26 razy, w „Quaestiones quodlibetales” - 26 razy. Komentarz do „De hebdomadibus” powstał, według G. Schrimpf, w latach 1257/8, a więc tuż po „De ente et essentia” (1256), gdzie mamy zarys teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem. Zagadnienie interpretacji „De hebdomadibus” w komentarzu św. Tomasz z Akwinu wymagałoby osobnej pracy. Na temat tego komentarza panuje bowiem nie mniejsza rozbieżność stanowisk, niż na temat samego „De hebdomadibus”. G. Schrimpf referuje pokrótce cztery takie opinie: G. Kaplowitza, s. Verde Clare, E. Trepanier'a, C. Fabro⁶².

G. Kaplowitz uważa, że:

- 1) wg Boecjusza „bonum” i „ens” różnią się realnie; wg św. Tomasza są realnie identyczne, różnią się tylko pojęciowo;
- 2) wg św. Tomasza - tylko Bóg jest z istoty dobry, stworzenia zaś są dobre przez uczestniczenie (wg Boecjusza znaczyłoby to - przypadłościowo);
- 3) Boecjański termin „esse” św. Tomasz rozumie w znaczeniu „istnienie”.

Zdaniem s. Verde Clare:

- 1) św. Tomasz rozumie „ipsum esse” w „De hebdomadibus” jako najwyższą formę aktualizującą rzeczy;
- 2) wg św. Tomasza - Boecjusz mówi, że byty są dobre w sobie i z siebie, ale nie są dobre w swojej istocie.

E. Trepanier utrzymuje, że:

- 1) w „De hebdomadibus” nie ma żadnego rozróżnienia między istotą a istnieniem;
- 2) św. Tomasz interpretuje „De hebdomadibus” tak, jak gdyby Boecjusz taką różnicę wprowadził;
- 3) słusznie jednak łączy rozwiązanie Boecjusza dotyczące dobroci bytu z tym rozróżnieniem;
- 4) św. Tomasz, w „Summie teologii” odrzuca rozwiązanie Boecjusza i przychyliła się na stronę „Liber de causis”.

C. Eabro powiada, że;

- 1) „De hebdomadibus” wyraża tylko logiczny stosunek między abstraktem a konkretem, bez ontologicznego powiązania,
- 2) św. Tomasz w swym „Komentarzu” czyni ów problem logiczny - ontologicznym.

Interpretację G. Schrimpfa dotyczącą Tomaszowego „Komentarza” omówię w następnym punkcie niniejszego rozdziału.

Warto jeszcze wspomnieć o wzmiankowanej przez tegoż autora dyskusji na temat realnej różnicy między istotą a istnieniem, między Idzim Rzymianinem (ok. 1247-1316) a

⁶² Por. G. Schrimpf, dz. cyt. 119-20; 121-3; tę samą datę powstania komentarza przyjmuje za P. Mondondefem - E. Gilson („Tomizm”, s. 531).

Henrykiem z Gandawy (+ 1293), w trakcie której obaj ci autorzy nawiązują do II reguły z „De hebdomadibus” pojmując „esse” - jako „istnienie”, zaś „id quod est” jako „istotę”.

Idzi Rzymianin widzi w tym rozróżnieniu oczywiście dostrzeżenie realnej różnicy między istotą a istnieniem, które, w myśl jego przekonań, różnią się między sobą na sposób dwu rzeczy: „esse et essentia sunt duae res ad invicem differentes”.

Henryk z Gandawy natomiast uważa, że chodzi tu o różnicę dwu pojęć. Jego zdaniem, skoro istnienie jest skutkiem stwórcy w tym, co otrzymuje byt, ze stanowiska Idziego wynikałoby, że istnienie jest czymś dodanym z zewnątrz do istoty, a wtedy byłoby ono czymś substancjalnym lub przypadłościowym. W pierwszym wypadku istnienie owo byłoby tożsame z Bogiem, bo tylko Bóg jest swoim własnym istnieniem. W drugim zaś - uczestniczenie w czymś na zewnątrz oznaczałoby po prostu bycie przypadłością. A wówczas istota musiałaby jakoś „istnieć” przed otrzymaniem owego istnienia. Obie ewentualności są absurdalne⁶³.

Nie trudno zauważyć, że Henryk z Gandawy rozumuje podobnie jak Boecjusz w odniesieniu do zagadnienia dobroci bytu i podobnie rozumie termin „participatio” oraz sens różnicy między „esse” a „id quod est”.

2.1.2. Komentarze

A. Komentarz Gilberta de la Porrée

Gilbert de la Porrée dzieli rzeczy stworzone na „naturalia”, tj. konkretne (corpus, homo) oraz „uniwersalia”, tj. ogólne („corporalitas”, „humanitas”). Każda konkretna rzecz składa się z materii (gr. hyle) i formy substancjalnej (gr. ousiosis), którą określa on mianem - „subsistentia”. Sama „subsistentia” to „niezłożona i czysta forma” („simplex puraque forma”), obejmująca - jak zauważa G. Schrimpf - dwa aspekty: istotowość, (Wesenheit) i istnienie (Dasein). Tak rozumiana „subsistentia” stanowi „quo est” konkretnego bytu, w którym „subsystuje”, tj. subsistensu. Dzięki niej dopiero ów „subsistens” jest substancją.

Każda rzecz ponadto jest odzwierciedleniem właściwego jej wzoru zawartego w odpowiedniej idei. Rzecz jest obrazem („eikon”), tzn. odwzorowaniem („exemplum”) i przedstawieniem („imago”) owego wzoru („exemplaris”), którym jest idea, będąca - jak powiada G. Schrimpf - „planem budowy rzeczy”⁶⁴.

Wprowadzone przez Boecjusza rozróżnienie między „esse” a „id quod est” - zdaniem Gilberta - może być ujęte w dwu aspektach: teologicznym, bądź filozoficznym. W pierwszym wypadku chodzi o rozróżnienie pomiędzy zasadą tego, co jest („esse id quod est principium”) a

⁶³ Por. G. Schrimpf, jw., s. 145/6, 147; E. Gilson. Hist. filoz. chrześci., dz. cyt., s.412-15 oraz E. Hocedez, Gilles de Rome et Henri de Gand sur la distinction reelle, „Gregorianum”, 1927/8, s.358-384; J. Paulus. Les disputes d'Henri de Gand et de Giles de Rome sur la distinction de l'essence et de l'existence, Archives d'Hist. Doctr. et Litter. du Moyen Age, Paris, 15 (1940-2), s.323-58; P.W. Nash. Giles of Rome on Boethius, Diversum est esse et id quod est, „Mediaeval Studies”, 12/1950, s.57-91.

⁶⁴ Gilberti Porretée Commentaria, PL 64, 1314; G. Schrimpf, dz. cyt., s.67-69.

tym, co jest, jako będącym dzięki tej zasadzie („quod est ex principio”). W drugim zaś - o rozróżnienie pomiędzy owym „esse”, tj, ową czystą i niezłożoną formą tego, co „subsystuje”, obejmującą - jak już zostało powiedziane - zarówno aspekt istotowości jak i istnienia, a tym, co „subsystuje” dzięki niej, czyli jest substancją wyposażoną nadto w odpowiednie przypadłości, które jako określone właściwości („proprietas”) rzeczy, są wyrazem jej indywidualności.

Toteż Gilbert interpretuje II regułę następująco: „Diversum est esse, id est subsistentia, quae est in subsistente, et id quod est, id est subsistens in quo est subsistentia; ut sum enim esse nondum est...” - zdaniem Gilberta - Boecjusz rozumie „ipsum esse” jako niezłożoną i czystą formę, którą intelekt poprzez abstrakcję oddziela od tego, w czym ona jest, dlatego też nie mówi on „nie jest”, lecz „jeszcze nie jest”. Ujmujemy bowiem w ten sposób ową czystą i niezłożoną formę, która przysługuje temu, co jest, jako samą w sobie: „Ipsum enim quod per abstractionem quodammodo ab illo in quo est intellectus separat esse, nondum est. Non ait: non est, sed nondum est; dum enim ipsam illam simplicem puramque formam. Ut in seipsa est intuemur, quod est eam aliter quam sit attenditur, est”.

Tak rozumiane „esse” orzeka się przede wszystkim o substancji niestworzonej („increateda substantia”), zaś „esse aliquid” o jakimkolwiek rodzaju („de quolibet genere”). We wskazanym zaś aspekcie filozoficznym o rzeczach, które „subsystują” („ea quae subsistunt”) orzeka się „esse subsistentiis”, zaś o tych, które z nimi współwystępują („quae subsistentias comittuntur”), jak wymiary („mensurae”), jakości („qualitates”), orzeka się - „esse aliquid”. Zasadniczo jednak o przypadłościach samych w sobie nie orzeka się ani „esse”, ani „esse aliquid”. Znaczy to, że według Gilberta przypadłości, zgodnie z poglądem Arystotelesa, nie istnieją poza substancjami, w których są zapodmiotowane. Taki też pogląd wynika właśnie z „De hebdomadibus”⁶⁵.

A zatem rozróżnienie w drugiej regule byłoby rozróżnieniem między dwoma pojęciami i odpowiadającymi im aspektami bytu: ogólnym (abstrakcyjnym) i szczegółowym (konkretnym).

Z reguł III i IV wynika według Gilberta, że „id quod est” jako „subsistens” może posiadać coś więcej oprócz swej „subsystencji”, jak np. ciało oprócz cielesności posiada barwę, rozciągłość, kształt, itp. Samo natomiast „esse” jako właściwa określonemu „subsystentowi” („quae in est subsistenti”), wyabstrahowana zeń „subsistentia”, w żaden sposób w niczym nie uczestniczy, ponieważ to, co nie ma w sobie istnienia, którym by było („in se non habet esse quo sit”), nie może mieć tego, dzięki czemu byłoby zdeterminowane jakościowo lub ilościowo (quale vel quantum). Krótko mówiąc „esse” nie jest substancją, lecz tylko „subsystencją” („Esse namque subsistentia est, non substantia”)⁶⁶.

A więc według Gilberta, tak jak według Arystotelesa i Boecjusza, rzeczywistym bytem jest tylko byt substancjalny. Aby móc w czymś partycypować trzeba być w możności, natomiast

⁶⁵ PL 64, 1318 A-D; G. Schimpf, 69/71; por. DH, 63-5; 88-91; 100-106.

⁶⁶ PL 64, 1319; G. Schimpf, 72 nn.

czyste formy są aktami konkretnych rzeczy. Jedynie Bóg jest czystą formą, która zarazem istnieje samodzielnie i dlatego jest w pełnym tego słowa znaczeniu - istotą („Deus est ipsa essentia”).

Wyjaśniając znaczenie reguł VII i VIII, Gilbert wskazuje dwojaki sens „niezłożoności” i „złożenia”: 1° „niezłożonym” nazywa się np. byty matematyczne, ponieważ nie mają części („partes non habent”), lecz także Boga, ponieważ jest tożsamy ze swoją istotą; 2° „złożonym” nazywa się owe „subsystensy”, które składają się z innych różniących się między sobą, np. człowiek jako złożony z ciała i duszy, z ciała i kości itp. oraz te, które nie składają się wprawdzie z innych, ale stanowią pewną całość, mogącą wejść w złożenie z czymś innym.

Rozróżnienie między „esse aliquid” a „esse aliquid in eo quod est”, Gilbert rozumie jako rozróżnienie między byciem tylko czymś („esse aliquid tantum”), np. bycie trójkątem, a byciem czymś w tym, co jest, np. bycie człowiekiem, oznaczające bycie substancją.

Godne uwagi jest wyjaśnienie formuły zawartej w regule VI, która jest rozumiana u wielu autorów współczesnych niezgodnie z właściwym jej sensem wynikającym z pełnego kontekstu omawianego traktatu. Boecjusz powiada: „Omne quod est participat eo quod est esse, ut sit”. Według Gilberta znaczy to: „Omne quod est, scilicet omne subsistens, participat eo quod est eius esse: non quidem ut eo sit aliquid sed ad hoc tantum ut eo sit”. A więc: „wszystko co jest, rozumie się każdy 'subsistens', uczestniczy w tym, co jest:jego bytowaniem: chociaż nie po to, aby być czymś, lecz tylko po to, aby (w ogóle) być”. Partycypacją jest owo posiadanie samego „esse”. Nie pojmuje on jej jednak jako uczestniczenia w o czymś na zewnątrz bytu, lecz w tym, co go współkonstytuuje. Innymi słowy, Gilbert, nie pojmuje owego uczestniczenia w „esse” jako uczestniczenia w Bogu, lecz w swoim byciu, co według G. Schrimpf’a ma być niezgodne ze stanowiskiem Boecjusza. Tymczasem, jak się wydaje, Gilbert zrozumiał tu myśl Boecjusza znacznie lepiej niż wielu wybitnych mediewistów współczesnych⁶⁷.

Według G. Schrimpf’a lektura komentarza wskazuje, że Gilbert stoi na gruncie recepcji nowej logiki Arystotelesa, którego odczytuje na sposób platońsko-neoplatonicki. Pojmując Boga jakby po neoplatonicku, jako „vere esse”, nie akceptuje on jednak emanacjonizmu, używając słów „defluere”, „producere” tylko w cytatach. Toteż niełatwo go jednoznacznie zaklasyfikować⁶⁸,

Wydaje się jednak, że z zaprezentowanych tu poglądów wynika dość jasno, że Gilbert jest platonikiem, akcentującym dualizm Boga rozumianego jako „vere esse”, „ipsa essentia” i świata, któremu w przeciwieństwie do Boga przysługuje tylko „esse aliquid” będące odzwierciedleniem idei w umyśle Boskim, których jednak nie hipostazuje na sposób Filona, Proklosa, Pseudo-Dionizego czy Eriugeny.

Reasumując, według Gilberta:

- 1) a) „esse” orzeka się pierwszorzędnie o substancji niestworzonej
(increated substantia)

⁶⁷ PL 64, 1230.

⁶⁸ G. Schrimpf, s. 78/9.

b) „esse aliquid” - o jakimkolwiek rodzaju („quolibet genere”)

2) więc

a) „esse” w pełnym tego słowa znaczeniu odnosi się do Boga;

b) „esse aliquid” - do rzeczy stworzonych („omnium creatarum”);

3) a) „esse subsistentiis” orzeka się o substancjach;

b) „esse aliquid” - o przypadłościach jako zapodmiotowanych w określonej substancji.

A zatem rozróżnienie między „esse” a „id quod est” znaczy dlań:

1° a) „esse” = „subsistentia” (Boecjańskie: „forma essendi”);

b) „id quod est” = „subsistens” („res”, „substantia”, „suppositum”);

2° a) „esse” = „id quod est principium”;

b) „id quod est” = „illud quod est ex principio”;

3° a) „esse” = to, dzięki czemu coś jest i jest substancją („quo est”);

b) „id quod est” = to, czym coś jest („quod est”).

B. Komentarz św. Tomasza z Akwinu

Omawiając komentarz św. Tomasza zreferuję najpierw

1) jego interpretację w pracy G. Schrimpf’a a następnie

2) przedstawię Tomaszową analizę boecjańskich reguł.

1. Zdaniem G. Schrimpf’a, w komentarzu św. Tomasza trzeba wyróżnić:

1° rozróżnienie pojęciowe między „id quod est”, „esse” i „ipsum esse”;

2° rozróżnienie ontologiczno-metafizyczne między konkretną rzeczą jednostkową (Einzelding), bytem (Sein) i bytem koniecznym (Sein schlechthin).

Ad 1°: a) „id quod est”;

b) „esse simpliciter” - „esse aliquid”;

c) „forma”;

d) „ipsum esse”;

e) „ipsum esse” a „id quod est”.

ad a) Św. Tomasz, podobnie jak Boecjusz, rozumie „id quod est” jako „konkretną, istniejącą czasoprzestrzennie rzecz jednostkową” a także jako „istotowość rzeczy”, używając zamiennie z „id quod est” takich terminów jak - „ens”, „res”, „subiectum essendi”.

ad b) Przeciwstawiając „esse simpliciter” - „esse aliquid”, w pierwszym wypadku ma na uwadze „bycie substancją”, w drugim - „bycie przypadłością”, różne od substancjalnego tylko logicznie. „Esse” jest tu abstrakcyjnym pojęciem, ale dotyczy pełnej rzeczywistości rzeczy.

ad c) Pojęcie „esse” oznacza też bytowanie rzeczy (Gegebenheiten). Byt jest formą i tym, co formuje. W tym sensie „esse” jest „quo est” rzeczy. Tomasz rozumie istnienie („Dasein”) jako moment „esse (=forma essendi)”, podobnie jak Gilbert.

ad d) „Ipsum esse” jest jako czyste, logiczne pojęcie ostatecznym punktem wszelkiej abstrakcji. „Esse” - wyabstrahowane z „bycia konkretną rzeczą jednostkową („Einzeldingsein”)”, zawiera w swoim pojęciu bycie substancją lub przypadłością a także istnienie („Dasein”). „Id quod est”, jest również pojęciem abstrakcyjnym, ale oznacza konkretną rzecz jednostkową.

ad e) Między „ipsum esse” a „id quod est” zachodzi stosunek partycypacji, na sposób uczestniczenia tego, co konkretne, w tym, co abstrakcyjne. „Ipsum esse” oznacza tu „warunek możliwości („die Bedingung der Moglichkeit”)” - „id quod est”; w „esse” jest on pewnym „umożliwieniem („Ermöglichung”)”. Byt każdej indywidualnej rzeczy jednostkowej jest jakby reprezentacją bytu w ogóle w rzeczach. Rzeczy jednostkowe są całkowicie określonym odzwierciedleniem („Abbild) - „ipsum esse”, które urzeczywistnia się poprzez „esse” rzeczy⁶⁹.

ad 2°;

a) Bóg jako „ipsum esse”,

b) rzeczy i ich byt,

c) Bóg i rzeczy.

ad a) „Ipsum esse” jest czystą tożsamością ze sobą samym („reine Identität mit sich selbst”), ono jest samym swoim bytem. W rzeczywistości („realiter”) więc - „ipsum esse” jest samą czystą idyntyecznością („reine Selbstidentita”), jako absolutnie niezłożone. W tym sensie oznacza ono samego Boga („ipse Deus”). Choć Boecjusz pojmuję Boga na sposób „Hen” - Plotyna i określa zależność między „primum bonum” i „secundum bonum” (wg św. Tomasza - „res creatae” lub „bona creata”) terminem „producere” pojawiającym się często w „Liber de causis” i rozumianym w duchu „Elementatio theologica” Proklosa, św. Tomasz nie widzi w tym żadnego problemu, ponieważ Boecjusz mówi o woli Boga, co świadczyłoby, że pojmuje go osobowo.

ad b) św. Tomasz określa niejednokrotnie „esse” rzeczy jednostkowych jako „ipsum esse” rzeczy. „Ipsum esse” jako moment substancjalności rzeczy („das Moment der Substantialität eines Dinges”), jest dla niego nosicielem stworzonego bycia dobrem („Träger des eingeschaffenen Gutseins”). Właściwy byt („eigentliche sein”) rzeczy, św. Tomasz rozumie, w tym wypadku, jako ich istotowość, kiedy zaś rozróżnienia między „esse” a „essentia”, rozumie ten ostatni termin - w sensie koniecznego aspektu „esse”. Gdy mówi, że rzeczy są dobre, o ile są („inquantum sunt”), słowo „sunt” trzeba rozumieć w znaczeniu - „istnieją (Existiren)”. W tym sensie „esse” jako istnienie (Dasein) jest momentem „esse” w znaczeniu bycia substancją.

⁶⁹ Tamże, s. 124-129.

ad c) Według św. Tomasza - każda rzecz jest stworzona przez Boga. Bycie stworzoną polega na tym, że jej byt jest z Boga (aus Gott ist). W tym sensie, każda rzecz w swoim bycie jest „boska”, choć nie jest Bogiem, ów moment „boskości” rzeczy jest uchwytany w ich różnych cechach. Przede wszystkim, Bóg jest przyczyną rzeczy. Mówiąc, że byt rzeczy wypływa z pierwszego dobra, św. Tomasz pojmuje ową przyczynę w „De hebdomadibus” jako dynamicznie rozumianą „causa formalis”. Mówiąc, że rzecz jest tym, co uczestniczy w „ipsum esse”, rozumie on przez „ipsum esse” - Boga. Każda rzecz jest ostatecznie w swoim czasoprzestrzennym istnieniu „momentem” Boga (sichtbar gewordenes Moment Gottes)⁷⁰.

Według G. Schimpfa ten krótki, jasny i ograniczający się do tego, co najważniejsze, komentarz św. Tomasza, zajmuje poczesne miejsce obok doskonałego komentarza Gilberta. Z tym, że św. Tomasz nie wprowadza, jak to czyni Gilbert, nowych pojęć poza tymi, które występują u Boecjusza⁷¹.

Nie jest to całkowicie ściśle, ponieważ, jak zauważa tenże autor, św. Tomasz posługuje się w swoim komentarzu takimi wyrażeniami jak: „substantiae creatae”, „res creatae”, „bona creata”, „proprium obiectum”, „causa”, „determinatio”, „esse simpliciter”, „actus essendi” itp., których również nie ma u Boecjusza. Ponadto posługując się tekstem Boecjusza, wykorzystuje go jako „auctoritas” dla podbudowania i uzasadnienia własnych twierdzeń, nie dbając bynajmniej bardziej niż Gilbert o wierne odtworzenie myśli komentowanego autora (choć podobnie, jak Gilbert, odtwarza ją - jak się wydaje - wierniej, niż wielu badaczy współczesnych).

2. W swoim komentarzu do „De hebdomadibus” św. Tomasz z Akwinu omawia najpierw szczegółowo budowę tego traktatu, wyróżniając w nim - wstęp (prooemium) zaczynający się od słów: „Postulas a me, ut ex hebdomadibus nostris...”; część właściwą; „Diversum est esse, et id quod est”, którą z kolei dzieli na cztery dalsze fragmenty, kolejno je analizując.

Omówienie wstępu wypełnia I rozdział referowanego tu komentarza. Część właściwa wypełnia zaś rozdziały - II-V;⁷²

rozd. II: „Diversum est esse...” (s.170-178);

rozd. III: „Quaestio vero huiusmodi est...” (s.178-182);

rozd. IV: „Huic quaestioni talis poterit...” (s.182-187)¹

rozd. V: „Quia in re saluta est quaestio” (s.188-192).

We wstępie Boecjusz, zwracając się do Jana Diakona Kościoła Rzymskiego, domagającego się odeń, aby rozważył i wyjaśnił narzucające się przeciwieństwo („contrarietas”) między twierdzeniem, że substancje stworzone, z tej racji, że są („inquantum sunt”), są dobre a

⁷⁰ Tamże, s. 129-134.

⁷¹ Tamże, s. 136.

⁷² Exposito super Boetium de Hebdomadibus, dz. cyt., s.165-192. Ponieważ chodzi mi tylko o przedstawienie, jak św. Tomasz zrozumiał problem tytułowy komentowanego traktatu, metodę Boecjusza i treść rozróżnień zawartych w regułach, ograniczam się do omówienia rozdz. I (s.166-170) i II (170-8), pomijając następne rozdziały komentarza, w których Akwinata nie tylko referuje dalszy tok rozważań Boecjusza, lecz także podaje własną interpretację występujących w „De hebdomadibus” pojęć i rozróżnień.

twierdzeniem, że nie znaczy to, aby były dobrami substancjalnymi („non sunt substantialia bona”), określa według św. Tomasza:

- 1° przedmiot rozważań („de quo sit quaestio”),
- 2° w jaki sposób będzie on rozważany („quomodo sit tractatum”),
- 3° porządek tych rozważań („tradit ordinem quo procedendum est”).

Mając za zadanie wyjaśnić i uzgodnić sens wskazanych wyżej twierdzeń, Boecjusz analizuje więc znaczenia tworzących je pojęć: „substantia”, „accidens”, „bonum” itp. W tym celu - według św. Tomasza - ustala najpierw (zgodnie z postawieniem we wstępie za wzór postępowania naukowego - matematyki) podstawowe terminy i reguły (jakby aksjomaty), z których mógłby wyprowadzić inne, pozwalające odsłonić sens analizowanych twierdzeń.

Otóż uważa się - powiada św. Tomasz - za bardziej zrozumiałe te zdania, w których używa się terminów rozumianych przez wszystkich. Te zaś terminy, które trafiają do każdego intelektu, uważa się za bardziej powszechne. Są to przede wszystkim: byt („ens”), jedno („unum”), dobro („bonum”). Dlatego - zdaniem św. Tomasza - Boecjusz wyprowadza najpierw te pojęcia i zasady, które odnoszą się do:

- 1) bytu, następnie - te, które dotyczą
- 2) jedności, z której wywodzi się rację (zasadę) złożoności i niezłożoności, a wreszcie - te, które dotyczą
- 3) dobra⁷³.

Ad 1. Samo „esse („ipsum esse”)” jako coś wspólnego (powszechnego) i nieokreślonego („quasi quoddam commune et indeterminatum”), może być determinowane (przyporządkowane czemuś, określone) dwojako:

- 1.1. ze strony podmiotu („ex parte subiecti”)
- 1.2. ze strony orzekania („ex parte praedicati”).

W pierwszym wypadku chodzi o pojęcia, które otrzymuje się przez porównywanie „esse” do „id quod est”. W drugim zaś o te, które wywodzą się z porównania znaczeń - „esse simpliciter” i „esse aliquid”.

1.1.1. Boecjusz - według św. Tomasza - stwierdza różnicę między „esse” a „id quod est”, wskazując, że nie odnosi się ona do rzeczy, lecz do pojęć czy intencji („ad ipsas rationes seu intentiones”).

Podobnie, jak ma to miejsce wówczas, gdy mówimy - „białość” i „biały”.

1.1.2. Wyjaśniając bliżej różnicę między „esse” a „id quod est” ze względu na podmiot orzekania, Boecjusz stwierdza, że samo „esse” jeszcze nie jest czymś („ipsum enim esse nondum est”), aczkolwiek to, co jest po przyjęciu formy bycia, jest a nadto jest czymś konkretnym („at vero id quod est, accepta essendi forma, est atque consistit”), tzn.:

⁷³ Zob. dz. cyt., s. 171.

Co innego oznaczamy posługując się terminem - „esse”, co innego zaś terminem - „id quod est”. Podobnie jak wówczas, gdy mówimy - „currere” i „currens”. Terminy - „currere” i „esse” wskazują bowiem na coś abstrakcyjnego („significatur in abstracto”), terminy zaś - „currens” i „id quod est” czyli „ens”, wskazują na coś konkretnego („significatur sicut in concreto”).

1.1.2.1. „Ipsum esse” nie oznacza samego podmiotu bytowania („ipsum subiectum essendi”): podobnie jak termin „currere” nie oznacza podmiotu biegu („cursus”); natomiast „to, co jest” („id ipsum quod est”) oznacza podmiot bycia („subiectum essendi”), tak jak „to, co biegnie” („id quod currit”) oznacza podmiot biegu („subiectum currendi”). A zatem - jak możemy powiedzieć o tym, który biegnie, czyli o biegnącym, że biegnie, o ile podlega biegowi i uczestniczy w nim, tak też możemy powiedzieć, że byt czyli to, co jest, o ile uczestniczy w akcie bycia, jest („inquantum participat actum essendi, sit”). Innymi słowy - „ipsum esse” nie przyporządkowuje sobie „bycia” jako podmiotu („quia non attribuitur sibi esse sicut subiecto essendi”), podczas gdy „to, co jest” po przyjęciu „formy bycia” („accepta essendi forma”), tj. po przyjęciu samego aktu bycia („suscipiendo ipsum actum essendi”) jest a nadto jest konkretem („est atque consistit”) tzn. jest a nadto jest podmiotem („in seipso subsistit”) samo w sobie.

Św. Tomasz rozumie więc tu rozróżnienie między „esse” a „id quod est” podobnie, jak Gilbert de la Porrée, wyjaśniający je przy pomocy terminów - „subsistentia” i „subsistens”. Podobnie też, jak Gilbert, który pisze: „ipsum esse est actus formae subsistentis”, rozumie św. Tomasz - termin „ipsum esse”, zastępując go określeniami „forma essendi” i „actus essendi”. Pojmowanie zaś „esse” jako czegoś wspólnego i powszechnego, jest - w jakiejś mierze - analogiczne z pierwszym z wyróżnionych znaczeń „esse” w „Liber de causis”, chociaż tam rozumie się je jako - „res”, tu zaś - jako „ratio seu intentio”. Termin „consistit” będący swego rodzaju wzmocnieniem w stosunku do „est”, zarówno Gilbert, jak św. Tomasz - wyjaśniają przy pomocy terminu „subsistit”. Św. Tomasz wreszcie, wraz z Gilbertem, owo „esse” pojęte jako „ratio seu intentio” pojmuje na sposób przypadłości. Termin „byt” - jak powiada - orzekamy bowiem w sposób właściwy („proprie et per se”) tylko o substancji, której właściwe jest bycie podmiotem („est subsistere”). Przypadłości zaś nie są bytami same przez się, lecz ze względu na właściwe im podłoże („inquantum ei subest aliquid”).

1.1.2.2. Drugą różnicę - powiada św. Tomasz - między „esse” a „id quod est” Boecjusz określa ze względu na relację uczestniczenia („secundum rationem participationis”).

Partycypować, znaczy - według św. Tomasza - obejmować część czegoś innego („partem capere”). A zatem, kiedy coś częściowo („particulariter”) ma udział w czymś, co należy do czegoś innego w całym zakresie („universaliter”), mówi się, że uczestniczy w czymś innym, tak jak mówi się, że człowiek uczestniczy w zwierzęcości (ponieważ nie realizuje jej w całym zakresie), Sokrates zaś - w byciu człowiekiem itp. Św. Tomasz wyróżnia trzy odmiany partycypacji:

- a) na sposób szczegółu w ogóle,

- b) na sposób materii w formie (lub podmiotu w przypadłości),
- c) na sposób skutku w przyczynie.

ad b. Materia uczestniczy w formie (lub podmiot w przypadłości) ponieważ forma (substancjalna lub przypadłościowa), będąc sama w sobie („de sui ratione”) czymś powszechnym („communis”) określa ten lub ów podmiot („determinatur ad hoc vel ad aliud subiectum”).

ad c. Podobnie skutek uczestniczy w swojej przyczynie, szczególnie wówczas, gdy nie dorównuje mocy swojej przyczyny, tak jak powietrze uczestniczy tylko w świetle słońca, bo nie obejmuje go w całej jego jasności.

Pomijając trzecią z wymienionych tu odmian uczestniczenia, samo „esse” nie może:

1.1.2.2.1. - uczestniczyć w czymkolwiek na sposób materii w formie (lub podmiotu w przypadłości), bo jest czymś abstrakcyjnym („ipsum esse significatur ut quiddam abstractum”) a więc samo jest czymś w rodzaju formy lub przypadłości;

1.1.2.2.2. - na sposób szczegółu w ogóle, bo samo jest czymś najpowszechniejszym („ipsum esse est communissimum”), stąd raczej ono jest tym, w czym coś innego uczestniczy („ipsum quidem participatur in aliis, non autem participat aliquid aliud).

„To, co jest” natomiast czyli „być” - wyjaśnia św. Tomasz - chociaż jest czymś najogólniejszym, jednak oznacza coś konkretnego i dlatego uczestniczy w „ipsum esse” na sposób tego, co konkretne w tym, co abstrakcyjne („per modum quo concretum participat abstractum”). Partycypowanie przysługuje czemuś, co już jest, ale żeby być, trzeba przyjąć owo „samo bycie („ipsum esse”)”, stąd właśnie podczas gdy „id quod est” może w czymś uczestniczyć (tzn. przynajmniej w owym „ipsum esse”), „ipsum esse” - w niczym innym uczestniczyć nie może.

1.1.2.3. Trzecią różnicę między „esse” a „id quod est” wyprowadza Boecjusz - zdaniem św. Tomasza - ze względu na możliwość posiadania czegoś pochodzącego z zewnątrz („per admixtionem alicuius extranei”).

To, co oznacza abstrakt, np. „człowieczeństwo” lub „białość”, nie może posiadać niczego innego, prócz swojej własnej istoty, podczas gdy człowiekowi, prócz człowieczeństwa, mogą przysługiwać inne jeszcze własności, o ile nie są w opozycji wobec jego istoty. „Człowieczeństwo”, czy „białość” - orzeka się o konkretnie tylko częściowo („per modum partis”).

„To, co jest” oznacza konkret, „ipsum esse” - abstrakt, i dlatego - „to, co jest” może posiadać coś innego, prócz tego i czym jest, natomiast „ipsum esse” niczego innego prócz własnej istoty mieć nie może („ipsum esse nihil habet admixtum praeter suam essentiam”).

Innymi słowy - różnica między „ipsum esse” a „id quod est” w „De hebdomadibus” byłaby różnicą między ogólnym pojęciem oznaczającym pewną abstrakcyjną własność (wspólną wielu rzeczom) a konkretem, któremu ta własność przysługuje. Interpretując ową różnicę w ten sposób, św. Tomasz, byłby zasadniczo w zgodzie z Boecjuszem, jednakże pewien niepokój budzi

tu mówienie o „istocie” owego „ipsum esse”. Może to skłaniać do przypuszczenia, uzasadnionego zresztą dalszymi analizami św. Tomasza, że implicite utożsamia on od razu, właściwy desygnat boecjańskiego „ipsum esse” - z Bogiem.

Boecjusz mówi wprawdzie, że „pierwsze dobro” a więc Bóg jest „ipsum esse bonum”, ale rozróżnienie między „ipsum esse” a „id quod est”, w tym wypadku, nie oznacza bynajmniej jak właśnie twierdzi E. Gilson, różnicy między Bogiem a stworzeniem, lecz raczej między byciem czymś konkretnym („id quod est”) a byciem w ogóle (czy faktem bycia).

Ad 1.2. Rozważając rozróżnicowanie między „esse” a „id quod est” od strony orzekania, Boecjusz - zdaniem św. Tomasza - postępuje następująco:

1.2.1. Wskazuje obustronne przeciwieństwo między „esse simpliciter” a „esse aliquid” - z tego, że „to, co jest” może posiadać coś innego, prócz swojej istoty, wynika konieczność rozważania w nim dwojakiego „esse”:

1.2.1.1. Formie, jako „principium essendi” przysługuje „esse simpliciter”, bo jest ona tożsama z istotą, którą konstytuuje („forma illa non sit praeter essentiam habentis, sed constituat eius essentiam”). Chodzi tu oczywiście o formę substancjalną, którą w odniesieniu do człowieka oznacza zwrot - „animal rationale”.

1.2.1.2. Formie zaś, która jest czymś wobec istoty zewnętrznym („forma quae sit extranea ab essentiam habentis eam”), przysługuje „esse aliquid” (tak jak „białość” w odniesieniu do człowieka, itp.). Przeciwstawienie „esse simpliciter” - „esse aliquid” odpowiada boecjańskiemu przeciwstawieniu: „esse aliquid in eo quod est” - „esse aliquid”. Pierwsze z tych określeń ma, jak się wydaje, oznaczać to, co jest wprost czymś istniejącym, drugie zaś to - co jest czymś istniejącym pod pewnym względem (w relacji do czegoś).

1.2.2. Różnicę tę Boecjusz, zdaniem św. Tomasza, rozwija trojako:

1.2.2.1. „To, co jest” pod pewnym względem („sit aliquid”), nie zaś - wprost („non sit simpliciter”), oznacza - przypadłość. To zaś, co jest formą sprawiającą w jakiś sposób istnieje, będąc czymś różnym od istoty samego „compositum”, które jest czymś uczestniczącym w samym istnieniu, oznacza - substancję, bo forma sprawiająca istnienie konstytuuje istotę rzeczy („forma faciens esse constituit essentiam rei”).

W interpretacji tej znać, zdaje się, wpływ awicenianizmu.

1.2.2.2. Wyjaśniając zaś zdanie Boecjusza: „omne ‘quod est’ participat eo quod est esse, ut sit”, św. Tomasz powiada: aby cokolwiek było wprost podmiotem („simpliciter subiectum”), musi uczestniczyć w „ipsum esse”, natomiast do tego, żeby było „czymś”, wystarczy, że uczestniczy w czymkolwiek innym, tak jak człowiek, do tego żeby był biały, nie tylko uczestniczy w substancjalnym istnieniu („participat non solum esse substantiale”), lecz także w białości („sed etiam albedinem”).

1.2.2.3. Trzecia wreszcie różnica między „esse simpliciter” a „esse aliquid” polega, według św. Tomasza, na tym, że aby być „esse aliquid”, trzeba najpierw być „esse simpliciter”.

Innymi słowy - coś jest wprost przez to, że uczestniczy w samym istnieniu („nam aliquid est simpliciter per hoc quod participat ipsum esse”), lecz skoro już jest (dzięki uczestniczeniu w „ipsum esse”), musi jeszcze uczestniczyć w czymś innym, po to, żeby być „czymś” („sed quando iam est, scilicet per participationem ipsius esse, restat ut participet quocumque alio, ad hoc scilicet quod sit aliquid”).

Ad 2. Zdaniem św. Tomasza, Boecjusz, mówiąc, że we wszelkim „złożeniu - czym innym jest samo „esse”, a czym innym samo owo „złożenie”, wychodząc od pojęć „złożoność” i „niezłożoność” wyprowadza pojęcia i reguły dotyczące jedności i wskazuje w jaki sposób odnoszą się one do rzeczy („quomodo applicetur ad res”):

2.1. W wypadku rzeczy złożonych („in compositis”) - „esse” i „id quod est” muszą różnić się realnie („in compositis differunt realiter”), ponieważ - „ipsum esse” nie uczestnicząc w niczym, może być orzekane o wielu, rzeczach;

2.1.1. Samo bowiem „esse” nie posiada czegoś dodanego z zewnątrz jak rzeczy złożone z przypadłości, nie jest więc czymś „złożonym” („ipsum esse non est compositum”). Rzecz zaś złożona nie jest swoim „esse” - i dlatego „esse” i samo „compositum” są czymś innym.

2.2. W odniesieniu do tego, co „niezłożone” („in simplicibus”) - „esse” i „id quod est” różnią się tylko pojęciowo („secundum intentiones”): zdaniem św. Tomasza - „omne simplex, esse suum et id quod est, unum habet”, znaczy tyle, że „esse” i „id quod est”, są w tym wypadku czymś jednym i realnie tym samym („unum et idem realiter”).

2.2.1. To zaś, co ma być rzeczywiste („realiter”), proste („simplex”) nie może być:

- a) czymś złożonym z ilościowo różniących się części („ex partibus quantitatis”);
- b) z materii i formy („ex forma et materia”);
- c) nie może być też formą niematerialną („formam in materialem”) pojętą na sposób idei Platona („secundum opinionem Platonis... formam in materialem subsistere, quae sit idea...” etc), będącej czymś sprowadzającym się do określonego rodzaju („determinantum ad speciem”), a więc czymś, co musi uczestniczyć w „esse” nie utożsamiając się z nim. Wobec tego rzeczywiście niezłożoną i najwyższą jednością jest tylko Bóg („hoc autem simplex unum et sublime est ipse Deus”).

Tak więc, św. Tomasz, znów 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.

Wydaje się, że Boecjusz pozostaje, mówiąc językiem fenomenologii, w płaszczyźnie ontologicznej, podczas gdy św. Tomasz referując jego ontologię przenosi ją - jak zauważyli Trepener i C. Fabro - zaraz w płaszczyznę ontyczną (metafizyczną).

Ad 3. Definicję dobra, Boecjusz wyprowadza - zdaniem św. Tomasza - z dwu pojęć odnoszących się do pożądania („duas conceptiones pertinentes ad appetitum”):

3.1. Według Boecjusza - wszelkie zróżnicowanie jest niezgodnością (rozbieżnością), podobieństwo zaś - zbieżnością („omnis diversitas est discors, et similitudo est appetenda”). Znaczący to - zdaniem św. Tomasza - że to, co różni się między sobą - przeciwstawia się zbieżności, ponieważ wszystko jest wzbogacane i doskonalone zasadniczo przez coś podobnego. Zdarza się jednak, że przypadłościowo („per accidens”) pożądanie zmierza ku temu, co różni się lub przeciwstawia pożądanemu („appetit diversum sive contrarium”). Jest tak wówczas, gdy wskutek braku lub utraty („per defectum, quandoque autem per excessum”) nie posiada czegoś sobie właściwego. Doskonałość bowiem polega przede wszystkim na pewnej właściwej mierze („nam propria perfectio uniuscuiusque rei in quodam commensuratio consistit”).

3.2. Twierdzenie Boecjusza: „Et quod appetit aliud, tale ipsum naturaliter esse ostenditur quale est illud ipsum quod appetit” - znaczy według św. Tomasza, że naturalne ciążenie ku czemuś innemu (przede wszystkim temu, co podobne do ciążącego) wynika z samej natury rzeczy („naturalis inclinatio... sequitur ipsam essentiam rei”). Tak jak ktoś mający zdolność zyskania czegoś, pragnie tego, co odpowiada owej zdolności.

Po omówieniu tych pojęć i reguł św. Tomasz przechodzi do analizy ich zastosowania przez Boecjusza w dalszych częściach komentowanego traktatu.

Z racji wytyczonego niniejszej pracy zakresu, nie będę jednak referował dalszego ciągu Tomaszowego komentarza, tym bardziej, że omówione tu analizy rzucają wystarczające światło na sposób rozumienia przez św. Tomasza interesujących nas terminów i ich przeciwstawiań.

2.2. Interpretacje mediewistów współczesnych

Wśród pierwszych badaczy współczesnych, którzy zwrócili uwagę na filozoficzną treść traktatów teologicznych Boecjusza, I. Craemer-Ruegenberg wymienia: A. Schneider'a, P. Duhem'a, M.D. Roland-Gosselin'a i in.

Wśród nich interesującym nas rozróżnieniem zajęli się bliżej P. Duhem i M.D. Roland-Gosselin. Następnie bardziej szczegółowe jego interpretacje podjęli K. Bruder w pracy: „Die philosophischen Elemente in den Opuscula sacra des Boethius” (1928) oraz H.J. Brosch w pracy: „Der Seinsbegriff bei Boethius” (1931). Wreszcie E. Gilson w takich dziełach jak: „Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich”, „Tomizm”, „Byt i istota”, analizując sens zawartego w II regule rozróżnienia między „esse” a „id quod est” nadaje mu kilka różnych znaczeń. Interesujące wzmianki odnośnie sensu wymienionego rozróżnienia znajdujemy też między innymi w książce A.M. Goichon: „La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe medievale” (1951), we Wstępie H.D. Saffrey'a do: „Thomae de Aquino super 'Librum de causis expositio'” (1954) i w „Strukturze bytu” (1963) M.A. Krapca.

W r. 1963 ukazał się drukiem bardzo kontrowersyjny artykuł P. Hadota: „La distinction de l'etre et de l'étant, dans le 'De hebdomadibus' de Boece”, będący streszczeniem wypowiedzi tego uczonego na Kongresie Mediewistycznym w Kolonii, w r. 1961. Obszerne rozprawy krytyczne dotyczące interesujących nas tu zagadnień dali G. Schrimpf i I. Craemer-Ruegenberg.

G. Schrimpf w pracy: „Die axiomenschrift des Boethius ('De hebdomadibus') als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters” (1966) omawia szczegółowo zarówno sam tekst „De hebdomadibus”, jak i glossy ze szkoły w St. Germain oraz komentarze Gilberta de la Porrée, Teodoryka z Chartres, Klarenbalda z Arras a także św. Tomasza z Akwinu. Interpretując omawiane tu rozróżnienie nawiązuje on między innymi do sugestii H.P. Stewarfa i E.K. Rand'a, K. Brudera a przede wszystkim H.J. Broscha.

I. Craemer-Ruegenberg, polemizując z ujęciami K. Brudera, H.J. Broscha i innych rozwija i modyfikuje poglądy P. Hadota, analizując zbieżności pomiędzy tekstem „De hebdomadibus” a wskazanymi przez paryskiego uczonego fragmentami „Stoicheiosis theologike” Proklosa i „Adversus Arium” Mariusza Wiktorynusa, wykazując, że Boecjuszowa „metafizyka substancji” jest mimo wszystko bardziej arystotelesowska niż platońska czy neoplatońska oraz że jego wizja rzeczywistości zarysowana w traktatach jest kontynuacją koncepcji zawartych w komentarzach do „Isagogi”. Jej zdaniem jednak począwszy od tych komentarzy a skończywszy na „De consolatione”, Boecjusz rozwija intuicje kosmologiczne zawarte w „Timaiosie”, chociaż posługuje się raczej aparaturą pojęciową Arystotelesa, niż Platona, Plotyna czy Proklosa, jak uważa P. Hadot. W tym właśnie punkcie jest ona zgodna z G. Schrimpfem a także w pewnej mierze z E. Gilsonem i M.A. Krapcem.

Rozbieżność wszystkich tych ujęć skłania właśnie do ponownego sięgnięcia po sam tekst „De hebdomadibus”. Przedtem jednak wypada zaprezentować tu niektóre najbardziej znamienne momenty, zatrzymując się nieco dłużej nad trzema ostatnimi ujęciami.

2.2.1. Sugestie P. Duhema, K. Brudera, E. Gilsona, A.M. Goichon

Wymienieni autorzy w swoich ujęciach boecjańskich rozróżnień, świadomie bądź nieświadomie, idą po linii interpretacji Gilberta de la Porrée, nie wyłączając E. Gilsona, który spostrzegł, że jest to orientacja nieco myląca.

Pierwszym badaczem, który sugeruje takie właśnie rozumienie tekstu „De hebdomadibus” był P. Duhem. W swym pomnikowym dziele „Systeme du monde” (1917), poświęca on omawianemu tu traktatowi stosunkowo dużo miejsca, wskazując, że terminy „esse”, „quod est”, „quo est”, które weszły na stałe do aparatury pojęciowej filozofii średniowiecznej, należą zarazem do rzędu najtrudniejszych. Z naszego punktu widzenia ważne są w jego uwagach dwa momenty:

1° nierozróżnianie między „esse” a „ipsum esse” oraz „id quod est” a „quod est”;

2° powiązanie rozróżnienia między „id quod est”, a „esse” z rozróżnieniem między „quod est” a „quo est” (przypisywanym za Gilbertem, Albertem i Tomaszem - Boecjuszowi)⁷⁴.

Według K. Brudera, Boecjusz rozróżnia pomiędzy „czystym bytem (reines Sein)” a „indywidualną istotowością (individuellen Wesenheit)”. „Esse”, jako „forma essendi”, stanowi „quo est” - „indywidualnej istoty”, będąc jej zasadą (Prinzip). „Id quod est”, uważa on za identyczne z „quo est” w DT. Ponadto sądzi, że „esse aliquid” odnosi się do przypadłości, zaś „esse aliquid in eo quod est” do substancji, twierdząc, że zaimki „illic” i „hic” (w reg. V, w. 39) użyte są przez Boecjusza niezgodnie z klasycznym sposobem ich użycia, co, jak stwierdza H.J. Brosch, nie ma żadnego uzasadnienia.

Być może, że K. Bruder zasugerował się w tym wypadku tekstem przytaczanym w komentarzu św. Tomasza: „Diversum est tamen esse aliquid in eo quod est, et esse aliquid: illic enim accidens, hic substantia significatur”⁷⁵.

Według E. Gilsona, Boecjusz tłumaczy przez „esse” - „einai”, natomiast przez „quod est” i „id quod est” - za Seneką - „to on”.

Zestawiając znaczenia przypisywane przez E. Gilsona rozróżnieniu pomiędzy „esse” a „id quod est”, w kilku różnych książkach tegoż autora, otrzymujemy między innymi następujące ich zespoły:

- 1) „esse” znaczy „forma essendi” (dzięki której byt jest bytem); „id quod est” - „to, co jest” i jego substancją;
- 2) „esse” znaczy „istnienie”, „ipsum esse” - czysta forma (Bóg); „id quod est” - „byt stworzony”;
- 3) „esse” znaczy „forma - istota”; „id quod est” - „pełna substancja”;
- 4) „id quod est” oznacza substancję, „esse” - przypadłość.

Nie wydaje się jednak, aby Boecjusz, który zarówno w komentarzach do „Isagogi”, jak i w traktatach teologicznych, bardzo dokładnie definiuje każdy wprowadzany przez siebie termin, był tak niedbały w posługiwaniu się słowem „esse”, aby go miał używać w tak wielorakich, często wykluczających się znaczeniach i to w jednym i tym samym tekście a nawet zdaniu⁷⁶.

Jak informuje M. Gogacz, według A.M. Goichon: „Boecjusz odróżnił 'id quod est', co oznacza byt konkretny i 'id quo est', czyli 'esse', które oznacza istotę. U Boecjusza zresztą często 'esse' oznacza zarówno istotę jak i istnienie”. A zatem uczona ta powtarza za wymienionymi autorami oraz Wydawcami „Traktatów” i H.J. Broschem, przypisywane na ogół Boecjuszowi

⁷⁴ P. Duhem, dz.cyt., s.285-361. Stanowisko P. Duhema referuję skrótowo, ponieważ powtarza je większość autorów: m.in. M.D. Roland-Gosselin i E. Gilson, których poglądy streszcza M.A. Krapiec, np. w „Strukturze bytu” np. w strukturze bytu” (por. wskazane dalej fragmenty dzieł E. Gilsona oraz Roland-Gosselina „Le De ente...”, s.144-5 i A. Krapca „Struktura bytu”, s. 319..

⁷⁵ K.Bruder, dz.cyt., s.72; por. H.J.Brosch, prac. cyt., s.70 oraz J.Craemer-Ruegenberg, dz.cyt., s.245, 162.

⁷⁶ Por. mój art.: Zagadnienie interpretacji..., dz.cyt.

poglądy, niezupełnie zgodne niestety z treścią omawianego tekstu, używając nadto dość dziwnego wyrażenia - „id quo est”, które nie występuje ani u Boecjusza ani u scholastyków⁷⁷.

2.2.2. Stanowisko H.F. Stewarda i E.K. Randa, H.J. Broscha oraz M.A. Krąpca.

Wydawcy „Traktatów” - H.F. Stewart i E.K. Rand uważają, że „esse” znaczy tyle, co „to ti esti” u Arystotelesa, co tłumaczą przez „Being” a „id quod est” - „tode ti”, co tłumaczą - „a concrete thing” „Ipsum esse” znaczy, ich zdaniem - „Simple Being” a także na równi z wyrażeniem „id quod est esse” mającym być latynizacją arystotelesowskiego „to ti en einai” - „absolute Being” (co może znaczyć zarówno „byt nieokreślony”, jak i „absolutny”).

Z całą więc pewnością zasugerowali oni wielu badaczom tego właśnie typu rozumienie, które proponuje H.J. Brosch. I w tej mierze, aczkolwiek usiłują być wierni w swoim przekładzie Boecjuszowi, przekład ten jest mimo wszystko zorientowany a priori w kierunku interpretacji platonizujących i neoplatonizujących⁷⁸.

H.J. Brosch, przyjąwszy, że „esse” jest odpowiednikiem „to ti esti”, zaś „id quod est” - „tode ti” oraz traktując wyrażenie „ipsum esse” zamiennie ze zwrotem „id quod est esse” rozumianym w myśl sugestii Wydawców, uważa, że:

- 1° W drugiej regule Boecjusz rozróżnia pomiędzy „bytem określonym gatunkowo (spezifische Sosein)” a „bytem konkretnym (konkrete Sosein)”. Inaczej mówiąc - między „istotowością abstrakcyjną (abstracte Wesenheit)” a konkretną.
- 2° „Ipsum esse” oznacza - „istotowość substancjalną (substantiellen Wesenheit)”, w przeciwieństwie do „esse” oznaczającego „istotowość gatunkową jako taką (spezifische Wesenheit als solche)”.
- 3° Uczestniczenie „id quod est” w „id quod est esse”, o którym mówi VI reguła, należy rozumieć jako nie tyle tzw. „participatio realis” a więc na sposób neoplatoński, ile raczej jako „obrazowe wyrażenie (bildliche Ausdruckweise)” relacji między tym, co konkretne a tym, co określone gatunkowo. A więc wg Boecjusza, byty nie tyle uczestniczą w Bogu, co w swoim własnym bycie, który „wypływa” z woli Boga jako „koniecznej zasady (Schlechthin Prinzip)”. „Wypływanie” to trzeba jednak rozumieć emanacyjnie.
- 4° Boecjusz rozróżnia także między istotą (Wesen) a istnieniem (Dasein) a przynajmniej mówi wyraźnie o „wypływanii” (wylewaniu) istoty (defluere des esse ais Wesenheit) z woli Boga oraz „sprawianiu aktualnego istnienia (producere der Existenz)”. Przez

⁷⁷ Por. M. Gogacz, o konieczności studiowania metafizyki Awicenny, dz.cyt., s.31.

⁷⁸ Por. Tractates..., s.2 (przyp. b), 3j (przyp. a), 4.

rzeczywiste i dobro („vere bonum”), przeciwstawiając terminowi „esse” mającemu oznaczać istotę, termin „existere” w wyrażeniu - „actu existere”⁷⁹.

Wniosek taki faktycznie zda się wynikać z zestawienia takich wypowiedzi jak:

- 1) „Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum...” (124-5);
- 2) „sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit...” (131-3);
- 3) „et quoniam actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset...” (143-4).

Niemniej jednak, byłby to wniosek zbyt pochopny - najpierw dlatego, że „esse” wbrew sugestiom Wydawców i H.J. Broscha nie może być odpowiednikiem - „to ti esti” i oznaczać tego, co „istota (Wesen)”, a ponadto - „existere”, jak się wydaje, nie znaczy tu - „istnieć”, w sensie właściwym dla scholastyki, lecz raczej „występować”, „pojawiać się”, jak to wyjaśnię bliżej analizując aparaturę pojęciową w „De hebdomadibus”.

Według M.A. Krąpca w „De Trinitate” i w „De hebdomadibus” Boecjusz rozważa neoplatoński problem „różnicy pomiędzy absolutem a wielością bytów”, posługując się terminologią Arystotelesa: Absolut „jest niezłożony, jest czystą formą”, a wszystko inne „jest złożone z materii i formy”. Ponadto twierdzi on, że „esse” w „De Trinitate” i w „De hebdomadibus”, „występuje zawsze z datiwem, np.: ‘idem est esse Deo quod iusto; idem est esse Deo quod magno’. Tak pojęte ‘esse’ z datiwem oznacza formę rzeczy realnej jakkolwiek czasami może się wydawać, że może ono oznaczać jeszcze coś innego, mianowicie rzeczywiste istnienie (...), Boecjusz wiąże więc, podobnie jak Arystoteles, realność rzeczy z formą; dlatego też 'mieć formę' - to dla niego jedno i to samo, co być”⁸⁰.

W myśl tej interpretacji rozróżnienie II reguły byłoby rozróżnieniem pomiędzy „istotą” w sensie „bycia czymś” a „formą bycia bytem”.

2.2.3. Sugestie P. Hadota

P. Hadot zestawia najpierw zawarte w regułach II-VI określenia charakteryzujące rozróżnienie pomiędzy „esse” a „id quod est”:

Esse	Id quod est
nondum est;	accepit formam essendi, suscepit esse, esse, participat eo quod est esse, est atque consistit;

⁷⁹ Por. H.J. Brosch, prac. cyt., s.1-121, Komentując w 140-145 „De hebdomadibus” pisze on m.in.: „Boethius selbst zwischen dem producere der Existenz und dem defluere des esse ais Wesenheit einem Unterschied macht. (...) Leider unterlasst es Boethius, hier nbher auf das Verhältnis von Wesenheit und Dasein einzugehen” (dz.cyt., s.54-5) oraz G. Schripf, dz.cyt., s.2,21,249 i J. Craemer-Ruegenberg, dz.cyt., przyp. 198, s.251.

⁸⁰ M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, s. 318-320.

nullo modo aliquo participat
nihil aliud praeter se habet admixtum.

participare aliquo potest;
potest habere aliquid praeterquam quod ipsum
est (28-44).

Pomijając na wstępie sens problemu tytułowego i funkcję, jaką rozróżnienie to pełni w merytorycznej części traktatu, wyprowadza wniosek, że „esse” znaczy tu „czysty byt (pure l'Être)”, zaś „id quod est” - byt zdeterminowany przez ów byt czysty i odeń pochodny na zasadzie partycypacji (l'Êtant).

Tak rozumiany „czysty byt” musi być zatem „bytem pierwszym („esse primum)”, tożsamym z Jednym (l'un). „Id quod est” natomiast, jest „bytem drugim („esse secundum)”. Wobec tego „esse” jako „primum” i „purum” jest pierwszą hipostazą zaś „esse secundum”, będąc zarazem „esse omnium rerum” - drugą hipostazą neoplatońską.

Zdaniem omawianego autora; Boecjusz mówi jednak zbyt mało, aby można było zrozumieć w pełni sens wprowadzonego przezeń rozróżnienia. Rozróżniając bowiem pomiędzy „esse” jako „bytem pierwszym” a „id quod est” jako „bytem drugim”, pochodnym od pierwszego, akcentuje jedynie czystość owego „pierwszego bytu” i złożoność „bytu drugiego”. Wobec tego trzeba sięgnąć do podobnych rozróżnień u Mariusza Wiktorynusa, Porfiriusza, Numeniusza, Jamblicha, Symplicjusza a nawet św. Jana z Damaszku.

Oдноśne fragmenty tych autorów P. Hadot wykorzystuje w sposób równie dowolny, jak fragmenty analizowanego traktatu, nie uwzględniając całego kontekstu, z którego one pochodzą, ani funkcji, którą w nim pełnią.

Najpierw więc wskazuje zbieżność tego rozróżnienia z rozróżnieniem Mariusza Wiktorynusa między „einai” jako „zdolnością i mocą istnienia” oraz „to on” będącym jej uzewnętrznieniem.

Aby wyjaśnić myśl Mariusza Wiktorynusa, P. Hadot odwołuje się z kolei do fragmentu przypisywanego Porfiriuszowi komentarza do „Parmenidesa”, będącego rozwinięciem paradoksalnej formuły Platona: „jeżeli Jedno jest, partycypuje w substancji”. W świetle tego komentarza, ma tu chodzić o rozróżnienie między „Jednym pierwszym” a „Jednym drugim” oraz równocześnie - między dwoma sposobami bytowania: „bytowaniem absolutnie źródłowym (l'Être absolutment originel)” a „bytowaniem tego, co jest bytem rodzajów, gatunków i indywidualów (l'êtres des étans, l'êtré des genres, l'êtré des especes et des individus)”.
„Byt pierwszy” należałoby w tym wypadku pojmować jako „czysty akt”, „Istnienie” (dokładniej - „Bytowanie”) oraz „Myśl”.

Omawiany mediewista widzi tu także zbieżności z Numeniuszem, według którego „Pierwszy Bóg” jako Idea Dobra jest zarazem „Drugim Bogiem”. W ten sposób „l'Êtant” znaczyłoby - „Logos”.

Następnie wskazuje on na „tradycyjne” rozróżnienie, występujące tak u Mariusza Wiktorynusa, jak u Kandyda, Jamblicha i św. Jana z Damaszku, pomiędzy „hyparxis” a „ousia”.

Jest ono rozróżnieniem między „egzystencją” a „substancją”. „Egzystencja” jest dla nich „bytem w sobie (l'être en soi)” oraz „bytem przez się (l'être par soi)” rozpatrywanym bez jakichkolwiek przypadłości, a więc bytem, który nie jest ani „innym” ani „podmiotem innego”, podczas gdy „substancja” - to „byt czegokolwiek”, jakoś ukwalifikowany „podmiot ze wszystkimi przypadłościami”.

Tak rozumiany termin „existentia (hyparxis)”, jest przez Mariusza Wiktorynusa i Kandyda zarezerwowany tylko i wyłącznie dla Boga, pojmowanego podobnie, jak u Porfiriusza i Jamblicha - „Jedno-istnienie-Ojciec”.

W świetle nauk Porfiriusza i Wiktorynusa, według P. Hadota „esse” znaczy też tyle, co „czyste działanie”, transcendentne w stosunku do każdej formy i będące przyczyną substancji i „tego, co jest (l'étant)”. Nie może ono jednak być pojmowane na sposób „egzystencji” u Jana z Damaszku.

Chodzi tu zapewne o to, że Jan z Damaszku - jak zauważa P. Evdokimov - rozumie „egzystencję” podobnie jak współcześni myśliciele nurtu egzystencjalistycznego, a więc na sposób „esse primum”, o którym mówi „Liber de causis”. Krótko mówiąc - zdaniem P. Hadota - Boecjusza, rozróżnia najpierw między „ipsum esse” jako „esse primum” (l'Être) oraz „id quod est” jako „pierwszym podmiotem intelligibilnym zdeterminowanym przez czystą formę i identycznym z Logosem”, przeciwstawiając zarazem tak rozumianym „esse” i „id quod est” - „byt tego, co jest (l'être des étants)”, który oznacza byt człowieka, zwierzęcia, kamienia itd.

P. Hadot powiada w końcu, że opozycja między „esse” a „id quod est” - to również opozycja między „bytem wolnym od wszelkich determinacji” a „bytem zdeterminowanym przez formę”. Zaznacza też, że w gruncie rzeczy, o ile Boecjusz sugeruje tożsamość „esse” z pierwszą hipostazą, o tyle „id quod est (l'étant)” każe rozumieć także jako, „każdą rzecz utworzoną przez byt (l'être)”.

Boecjańskie rozwiązanie problemu tytułowego „De hebdomadibus” wyglądałoby następująco: Dobroć nie jest formą, która determinuje „byt tego, co jest (l'être des étants)”, lecz jest ona identyczna z „bytem tego, co jest”. Byty są dobre „egzystencjalnie”, ponieważ ich byt pochodzi od „bytu pierwszego”, który jest „pierwszym Dobrem”. Lecz identyczność ta nie pociąga za sobą tożsamości rzeczy z „bytem pierwszym”, ponieważ podczas gdy „byt pierwszy” jest identyczny w „sobie samym”, rzeczy bytujące nie są identyczne ze swoim bytowaniem. A więc dobroć „esse” rzeczy bytujących (des étants) wyprzedza wszelkie determinacje, bo pochodzi od „pierwszego Dobra”, które jest „pierwszym Bytem”.

Zawartość referowanego tu artykułu P. Hadota jest tak bogata i skomplikowana, mimo małej objętości, że nie sposób rozwinąć i przeanalizować wszystkich wpływających zeń wniosków i sugestii w ramach wyznaczonego w tej pracy zakresu rozważań⁸¹.

Intuicje P. Hadota podejmuje I. Craemer-Ruegenberg, polemizując zarazem z niektórymi jego uwagami i sugestiami oraz dopełniając je szczegółową analizą wskazanych przez P. Hadota fragmentów Proklosa i Mariusza Wiktorynusa.

2.2.4. Interpretacja G. Schripfa

Według G. Schripfa, aby odczytać sens rozróżnień zawartych w przyjętych przez Boecjusza w „De hebdomadibus” regułach, trzeba:

- 1° ustalić miejsce i funkcję owych reguł i zawartych w nich rozróżnień w strukturze analizowanego traktatu;
- 2° wskazać gdzie i jak zostały one wykorzystane do rozwiązania postawionego problemu;
- 3° przeanalizować występujące w nich ważniejsze pojęcia i zwroty w kontekście całego traktatu a nie tylko samych reguł i to ze wszystkimi odcieniami znaczeniowymi sugerowanymi przez ten pełny kontekst⁸².

Zdaniem tegoż autora w problemie tytułowym zakłada się, że:

- 1) bycie dobrym, musi przysługiwać rzeczom jako takim („in eo quod sint”),
- 2) nie może ono jednak zawierać się już w samym pojęciu rzeczy („non sint substantialia bona”).

Jeżeli w zwrocie - „quomodo substantiae...”, termin „substantia” – powiada G. Schripf - może znaczyć, tyle, co „konkretna rzecz jednostkowa”, to przymiotnik „substantialis”, w drugiej części pytania, znaczy nie tyle „substancjalny” w sensie „będący konkretną rzeczą jednostkową”, ile raczej, jak by to wynikało z boecjańskiego komentarza do „Kategorii” Arystotelesa - „istotny” (lub „ze swej istoty”), w sensie „istotnej różnicy” lub „istotnej właściwości” („propria differentia, id est substantialis”).

⁸¹ Art. cyt., s.147-160. Wg P. Hadota: „Boece distingue en fait entre l'esse reçu par les étants et l'esse premier. Il parte en effet de l'esse omnium rerum, mais apussi de l'esse primum, identique au Bien premier, c'est-à-dire à Dieu”, s. 153 oraz (...) „La bonte n'est pas une forme qui déterminerait l'être des étants, mais elle est identique à l'être des étants: ils sont bons existentiellement, parce que leur être est dérivé de l'Être premier qui est le premier fonde l'identité de l'être et du bien dans les étants. Mais l'identité de l'être et du bien dans les étants n'entraînent pas l'identité de ce avec l'Être premier”, por. art. cyt., s. 153.

⁸² Zob. dz. cyt., s.2: „(1) Ihre Stellung und Funktion im Gefüge der Schrift ist zu ermitteln. (2) Es muss gesehen werden, wo und wie sie zur Lösung der gestellten Frage verwendet werden. (3) Die in ihnen vorkommenden wichtigen Begriffe und Wendungen müssen aus dem gesamten Text und nicht nur aus den Axiomen auf alle ihre Bedeutungsnuancen hin analysiert werden”.

Wyrażenie – „in eo quod est”, zdaniem G. Schrimpf a - wskazuje więc na istotę rzeczy. A zatem pierwszą część pytania będącego przedmiotem rozważań w „De hebdomadibus” można by wyrazić następująco:

- a) „w jaki sposób rzeczy są dobre w swej istocie?”;
- b) „co jest podstawą ich bycia dobrymi?”.

Boecjusz, zdaniem prezentowanego autora, analizuje najpierw sam problem, a następnie podejmuje refleksję nad jego odniesieniem do konkretnych rzeczy jednostkowych jako złożonych „bytowości (Seienden)”.

Analiza ta ma prowadzić do wykrycia, bądź to:

- 1) części składowych rzeczy, którym przynależy „bycie dobrem”,
- 2) bądź to zasad konstytuujących daną rzecz w jej „byciu dobrem”.

Według tegoż autora Boecjusz formułuje w regułach:

1° założenia teoriopoznawcze - reg. I;

2° rozróżnienie między bytem (das Sein) jako zasada („principium”) a indywiduum jako jej konkretyzacją;

- a. „byt” i indywiduum są uwarunkowane wzajemnie w czasoprzestrzennym bytowaniu - reg. II,
- b. indywiduum oprócz posiadania bytu, ma możliwość uczestniczenia - reg. III,
- c. indywiduum w przeciwieństwie do bytu może być „nosicielem” czegoś innego - reg. IV-V:
 - I. jako podłoże jest ono substancją,
 - II. tym, co jest „noszone”, są przypadłości;

3° rozróżnienie między bytem absolutnym a bytem skończonym:

- a. byt indywiduów pochodzi z bytu absolutnego - reg. VI,
- b. byt absolutny jest bytem niezłożonym - reg. VII,
- c. indywiduum jest bytem złożonym - reg. VIII,
- d. wszystkie byty skończone dążą do jedności — reg. IX⁸³.

Analizując treść boecjańskich reguł, G. Schrimpf omawia kolejno zawarte w nich, wg niego, takie pojęcia, jak:

1. Indywiduum (Das Einzelding) jako -
 - a) „id quod est”;
 - b) „substantia”;
 - c) „res”;
2. Pojęcie bytu (Der Seinsbegriff) jako -
 - a) „byt absolutny (das absolute Sein)”:

⁸³ Tamże, s. 3-6.

1. „id quod est esse” jako „ipsum esse per se subsistens”;
 2. „id quod est esse” jako „ipsum primum bonum”;
- b) byt jako taki: „ipsum esse”:
1. „ipsum esse” jako „autoeinai”;
 2. „ipsum esse” w rzeczach;
- c) byt indywiduów:
1. „esse” jako zasada konstytutywna indywiduów „Konstitutionsprinzip des Einzeldings),
 2. „esse” jako istota indywiduów (Wesen des Einzeldings),
 3. „esse” jako istnienie indywiduów (Dasein des Einzeldings),
 4. „esse” jako właściwy czasownik (Vollverb).
- d) uczestniczenie (Die Teilhabe):
1. „emanatio” jako wypływanie bytu Indywiduów z bytu absolutnego (Hervorstehen des Seins des Einzeldings aus dem absoluten Sein),
 2. „participatio” jako pośrednictwo przypadłościowego określenia (Vermittlung akzidenteller Bestimmungen);
- e) problem uniwersaliów (Die Universalienfrage)⁸⁴.

Ad 1):

a. Wyrażenie „id quod est” może znaczyć:

1. „to, które jest” lub „to, co jest” (dasjenige, welches ist),
2. „to, co jest czymś” lub „to czym (coś) jest” (das, was eine Solone ist).

Za pierwszym rozumieniem, któremu odpowiada także niem. termin - „Seiendes”, przemawia zwrot „ea quae sunt”, za drugim - „id quod sunt”. W pierwszym wypadku chodziłoby o „prote ousia” Arystotelesa, w drugim - o „deutera ousia”. Bez uwzględnienia drugiego ze znaczeń, reguła VII byłaby niezrozumiała.

b. Wymienione wyrażenie jest więc zasadniczo zamienne z terminem „substantia” rozumianym przez Boecjusza jako „hypostasis” (postać) lub „hypokeymenon” (podłoże, podmiot). W pytaniu - „czy rzeczy są dobre substancjalnie czy przez partycypację” (a więc przypadłościowo) Boecjusz używa tego terminu zarówno korelatywnie do „accidens” jak i w znaczeniu - „deutera ousia” („essentialiter”).

c. Pierwsze ze wskazanych znaczeń „id quod est” jest także w jakiejś mierze zamienne ze znaczeniem terminu - „res”, którego odpowiednikiem w (l.mn.) w „De hebdomadibus” jest wyrażenie „omnia quae sunt”, odnoszące się do „konkretnych rzeczy jednostkowych (Einzeldings)”.

Ad 2):

⁸⁴ Tamże, s. 8-29.

a. 1) Według G. Schrimpf a Boecjusz mówi trzykrotnie (DH. 41, 4-3, 70), że indywiduum („id quod est”) zawdzięcza swój byt uczestniczeniu w „id quod est esse”, rozumianym, jako „bytowanie jednego bytu będącego podstawą wszystkich innych bytów”. Mówiąc zaś, że „to, co jest przejąwszy formę bytu - jest a nadto jest konkretem” (29-30) oraz, że rzeczy zawdzięczają swój byt temu, co jest samym dobrem (119-20) i obecności pierwszego dobra (92-3), nadaje wyrażeniu „id quod est esse” znaczenie przypisywane przez scholastyków określeniu - „ipsum esse per se subsistens”. (Wobec tego - jak spostrzega G. Schrimpf, termin „participare” w regule VI, trzeba by rozumieć inaczej niż we w. 62-65, gdzie ma on występować w swym pierwotnym sensie, nadanym mu przez Platona).

2) Wyrażenie „id quod est esse”, pokrywa się także z występującym w DH (w.149) wyrażeniem - „ipsum primum bonum”, oznaczającym „byt absolutny będący pełnią oraz źródłem bytu i bycia dobrem”, który będąc obdarzony wolą, jest tożsamy z osobowym Bogiem, o którym Boecjusz mówi w „De Trinitate” i którego w „De consolatione” nazywa „princeps omnium rerum”.

b. 1) „Ipsum esse”, w zdaniu: „...cum illud ipsum bonum primum est et ipsum esse et ipsum bonum et ipsum esse bonum” (142-50) ma być rozumiane jako „abstrakcyjne pojęcie bytu absolutnego”. Pojęcie to występuje także w tym sensie w reg. IV: „Ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum...” (36-7).

Na pytanie - dlaczego Boecjusz rozróżnia między „id quod est esse” a „ipsum esse” omawiany autor odpowiada, że Boecjusz nawiązuje w ten sposób do neoplatońskiego rozróżnienia pomiędzy „Hen” - utożsamianym z chrześcijańskim Bogiem, a „autoeinai” - jako „prima res creata”, w sensie wywodzącym się ze „Stoicheiosis” Proklosa, przekazany później scholastyce za pośrednictwem „Liber de causis”.

2) W drugim znaczeniu, wyrażenie „ipsum esse” występuje przede wszystkim w II regule, którą - zdaniem G.S. Schrimpfa - należy rozumieć w powiązaniu z rozróżnieniem między „bytem jednostkowych rzeczy (Sein des Einzeldings)” a „bytem właściwym (eigentlichen Sein)”. „Ipsum esse” jako ów „byt właściwy” oznacza więc „byt absolutny”, który nie jest ujmowalny bezpośrednio, lecz wyłącznie jako „podstawa wszystkiego, co istnieje (als Grund alles Seiendes)”: „Id quod sunt habent ex eo quod est esse” (70), Zaimek „ipse” znaczy tu tyle, co wolny od wszelkiej „powłoki” (gelast von allen Bezügen). Reasumując, według G. Schrimpfa „ipsum esse” można rozumieć bądź:

- 1) jako „byt absolutny będący pełnią i źródłem wszelkiego bytu”, co odpowiada neoplatońskiemu pojęciu - „autoeinai”, bądź -
- 2) jako „pozbawiony wszelkiej określoności (aus allen Bezügen gelöste)” byt konkretnych indywiduów, o ile jest on: - rozwinięciem jednej z możliwości bytu absolutnego (Ausfaltung einer der Möglichkeiten des Absoluten Seln);

- zasadą wyczerpującą w całej pełni rozwojowe możliwości konkretnych rzeczy (als Prinzip die ganze Fülle der geschichtlichen Möglichkeiten des Einzeldings).

c. Zdaniem G. Schrimpfa „esse” oznacza również „byt indywiduów” i to w czworakim sensie:

1) Boecjusz pisząc: „Quod est accepta essendi forma est atque consistit” (29-30), ma pojmować „esse” jako „konieczny element trwałości rzeczy (notwendiger Bestandteil des Einzeldings)”, będący jej zasadą konstytutywną.

Wynika stąd zarazem, że nie tylko rzecz potrzebuje „bytu”, aby być rzeczywistą rzeczą („actu existere” - 143), lecz także - „byt” potrzebuje konkretnej rzeczy jednostkowej, aby móc się uzewnętrznić i zmienić „sposób bytowania (Seinsmodus)” typu „nondum est” - w „est”. Konieczny związek rzeczy z jej istnieniem jest nie tylko związkiem logicznym (rzecz nie mogłaby być poznawalna bez istnienia w czasoprzestrzeni), lecz także ontycznym. Boecjusz, zdaniem omawianego autora, poświęca swe rozważania tej właśnie konieczności bytowej, a nie jedynie poznawczej. Tak ujęty „byt („esse”)” jest nie tylko zasadą konstytutywną rzeczy, lecz zarazem czymś, co wciąż „nondum est”, tj. co urzeczywistnia się w trakcie „historycznego” rozwoju rzeczy.

2) „Esse” - zgodnie z poglądem H.J. Broscha - może też oznaczać - „istotę konkretnej rzeczy jednostkowej” „Sosein”. Na ścisłe powiązanie pomiędzy „bytem (Sein, „esse”)” a „istotą rzeczy (Wesen, „id quod est”)” - jak zaznacza G. Schrimpf - zwrócono uwagę już przy omawianiu drugiego z możliwych znaczeń „id quod est”. Jego zdaniem „esse”, oznaczając istotę, odnosiłoby się zarówno do substancji, jak i przypadłości wskazując na „stale uzewnętrzniającą się rzeczywistość rzeczy”, która da się ująć jako substancja „nosząca” przypadłości.

Natomiast wyrażenia: „id quod est” (w drugim ze wskazanych znaczeń) oraz „id quod est esse” oznaczałyby przede wszystkim istotę jako wyrażalną w definicji.

3) Według G. Schrimpfa wskazane przezeń możliwe znaczenia słowa „esse”, będącego odpowiednikiem terminu „byt (das Sein)”, rozumianym w sposób przypominający „bytowanie” w polskim przekładzie „Liber de causis”, wskazują na poszczególne „formy wyrażania się bytu (Ausdruckform des Seins)”, akcentując w odpowiedzi jego różne momenty. Jednym z takich momentów jest właśnie „istnienie (Dasein)”. Czytając tekst „De. hebdomadibus” po raz pierwszy odczuwa się skłonność do rozumienia słowa „esse” w znaczeniu „egzystencja rzeczy (der Existenz der Dinge)”. Dopiero kilkukrotnym odczytaniu tego tekstu pojęcie to wypełnia się bardziej wieloznaczną treścią.

4) Boecjusz - zauważa wreszcie G. Schrimpf - najczęściej posługuje się „esse” używając go bez orzecznika w pełnym znaczeniu czasownikowym. W tym wypadku odpowiednikami tego słowa są takie terminy, jak - „istnieć (dasein)” i „egzystować (existiren)” w ich potocznym znaczeniu. W ten sposób „esse” jawi się w II regule w zwrocie „accepta

essendi forma est atque consistit”: o konkretnej rzeczy mówi się, że „jest”, gdy przyjmie formę bytu (termin „forma” odpowiada - według G. Schrimpha - arystotelesowskiemu - „morphe”).

W podobny sposób Boecjusz używa słowa „esse” w regule VI: „participat esse ut sit”.

Rozróżnienie zawarte w regule drugiej jest rozróżnieniem pomiędzy dwoma sposobami bytowania; „byt absolutny”, jako zawierający w sobie zasadę rzeczy szczegółowych - „nondum est”; konkretna rzecz po przyjęciu „formy bytowania” - „est atque consistit”. Ma to znaczyć, że „esse” jako „egzystencja” może być orzekane tylko o rzeczach obecnych w przestrzeni i czasie, o wszystkim zaś innym można jedynie powiedzieć że „jeszcze nie jest (nondum est)”. Jednakże w dwu wypadkach Boecjusz mówi np. o „primum bonum” - „est”, nie zaś „nondum est”. Zdaniem prezentowanego autora miałyby to świadczyć o wpływie stoicyzmu.

d. Przypisanie Boecjuszowi dwojakiego rozumienia terminu „participatio” znajduje pewne uzasadnienie choćby w sażej regule VI;

1) „id quod est participat in eo quod est esse ut sit” (43);

2) „alio vero participat ut aliquid sit” (42).

1) Za pierwszym z tych znaczeń przemawiają - jak sądzi G. Schrimpf - takie wypowiedzi jak: „fluere. ex eo, cuius ipsum esse bonum est” (123, 125, 146)⁵ „a boni voluntate defluere”, tzn. „ex dei voluntate defluere” (98, 120, 132/3, 152); „a bono” tj. „ex bono esse” (109, 148/9); „accipere essendi formam”, tj. „suscipere esse” (29/30, 34)⁵ „id quod sunt habere ex eo quod est esse” (71).

Wynikałoby stąd, że chodzi tu o „wypływanie” bytu konkretnych rzeczy jednostkowych z bytu pierwszego w sensie emanowania.

Boecjusz poszerza w tym wypadku - według G. Schrimpha - pojęcie partycypacji właściwe platonizmowi: pochodzenie skończonych bytowań (endlichen Seienden) z bytu nieskończonego (aus dem unendlichen Sein) oznacza dla Boecjusza emanowanie z bytu absolutnego, tj. Boga (152). Akcentuje on jednak zależność tej emanacji od woli Bożej: skończony byt powstaje tylko wówczas, gdy Bóg chce, aby on był (117-119). Wypływanie bytu skończonego z bytu absolutnego jest emanacją boskości, która polega na akcie woli Bożej. W ten sposób podkreśla on wolność Boga w przeciwieństwie do pewnego zdeterminowania stworzeń, z którego wynikałaby przygodność czasoprzestrzennego świata.

2) G. Schrimpf zaznacza także, że Boecjusz nie posługuje się terminem „creatio”, lecz „participatio” rozumianym na sposób platońskich wyrażań - „parousia” i „koinonia”. W trzeciej regule oraz w drugiej z przytoczonych na początku formuł z reguły VI - Boecjusz rozumie „participatio” jako „możliwość bycia czymś innym, tego, co już jest”, np. możliwość bycia białym itp.

e. Trudność w rozumieniu pojęcia „bytu (esse) zbiega się z zagadnieniem rozumienia boecjańskiej koncepcji uniwersaliów. Na pytanie, czy temu „pojęciowemu rozdwojeniu” znaczenia „esse” odpowiada zróżnicowanie rzeczowe, G.Schripf odpowiada, że w drugiej regule Boecjusz rozróżnia pomiędzy „id quod est”, jako konkretną, przypadkową, istniejącą w przestrzeni i czasie jednostkową rzeczą (która otrzymała swój byt i posiada go dzięki emanacji bytu absolutnego) a „esse” będącym bytem rzeczy jednostkowych. „Esse” odnosi się do „jak” i „z czego” ontycznego bycia dobrem konkretnej rzeczy. To, co wyznacza jej bycie dobrem musi dotyczyć jej w jej istocie. Istota zaś rzeczy nie jest niczym innym, jak jej uchwytnym, stającym się bytem. Druga reguła rozróżnia więc między konkretną rzeczą a jej bytem”. „Ipsum esse” oznacza tu pozbawiony określeń byt rzeczy szczegółowych, który jest zasadą lub formą konkretów.

A zatem według Boecjusza „byt ogólny jako taki (absolute Sein ais solche)” jeszcze nie jest („es ist noch nicht”), podczas gdy „konkretna rzecz jednostkowa (Einselding)” - jest, skoro tylko przyjęła formę bytu (es ist, sobald es die Form des Seins empfangen hat). „Ipsum esse” oznacza „byt właściwy (eigentlich Sein)”, który reguła VI określa jako - „id quod est esse”. Boecjusz nie mówi o tym bycie - „nie jest („es ist nicht”)”, lecz „jeszcze nie jest („es ist noch nicht”)”. Znaczy to, że „byt jako taki” nie jest jeszcze czymś występującym w sposób uchwytny w przestrzeni i czasie (is noch nicht den Sinnen fassbar in Raum und Zeit erschienen). Występuje on jednak w rzeczach na sposób utkwionego w nich odzwierciedlenia (ist eine abbildhafte), jak to ma wynikać z reguły VI. „Ipsum esse” oznacza więc byt rzeczy jednostkowych, który jako ich forma jest zarazem pewnym momentem bytu ogólnego (absolutnego).

Rozróżniając między „nondum est” bytu i „est” konkretnych rzeczy jednostkowych, Boecjusz wskazuje na dwa sposoby bytowania. Przypisując zaś po arystotelesowsku i stoicku właściwą realność (eigentliche Realität) temu, co indywidualne i konkretne, jako „będące w bycie”, pojmuje ją jednocześnie w duchu Platona i św. Augustyna, traktując poszczególne indywidua jako uszczegółowienie i rozwinięcie rzeczywistego bytu i jako swego rodzaju „rozrzedzenie” bytu (eine Art verdunntes Sein).

Zatem, według referowanego autora, Boecjusz posługując się pojęciami arystotelesowskimi, rozumie je po platońsku, modyfikując w ten sposób platoński realizm pojęciowy.

Pełna analiza i krytyczna ocena przedstawionego wyżej stanowiska wymagałaby osobnej pracy. Trzeba jednak zwrócić uwagę na jego niektóre najbardziej kontrowersyjne momenty. Odnosi się wrażenie, że G. Schripf usiłuje jakby uzgodnić całą gamę odcieni znaczeniowych, przypisywanych wyrażeniom „esse” i „id quod est” przez takich autorów, jak K. Bruder, H.J. Brosch, H.F. Stewart i E.K. Rand, P. Hadot. Narzuca się jednak pytanie, czy sam tekst traktatu rzeczywiście upoważnia do wiązania z analizowanymi terminami tak bogatego wachlarza znaczeń, jak to ma miejsce w pracy G. Schripfa?

Odnośnie pierwszego zespołu pojęć rozpatrywanych przez tegoż autora (Ad 1) zauważmy, że wyrażeniu „id quod est” rzeczywiście odpowiadają w analizowanym tekście dwie postacie liczby mnogiej - „ea quae sunt” i „id quod sunt”. Tym bardziej nie można jednoznacznie twierdzić, że „druga reguła rozróżnia między konkretną rzeczą a jej bytem”. „Id quod est” należy, jak się wydaje, pojmować przede wszystkim w drugim ze wskazanych przez G. Schrimpha znaczeń.

Co do drugiego zaś (Ad 2):

- a) Przyjąwszy za H.F. Stewartem i E.K. Randem, jak to czyni G. Schrimpf, że wyrażenie „id quod est esse” jest latynizacją arystotelesdowskiego - „to ti en einai”, tym bardziej nie można utrzymywać, że wyrażenie to znaczy zarazem tyle, co - „ipsum esse per se subsistens” oznaczając to samo, co boecjańskie - „ipsum primum bonum”.

Otóż Boecjusz rzeczywiście mówi, że:

1° „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit”; (41)

2° „...id quod est participat eo quod est esse ut sit”; (43)

3° „...id quod sunt habent ex eo quod est esse”; (70)

4° „...esse eorum a boni voluntate defluxit”; (120)

5° „Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum”; (124-6)

6° „...actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset”; (143-4)

7° „...cum illud ipsum bonum primum est et ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum”; (149-50)

8° „...quoniam ex voluntate dei fluxerunt ut essent...” (152-3).

Wynika stąd niewątpliwie, że Bóg jest dla Boecjusza „ipsum primum bonum”, „ipsum esse” i „ipsum esse bonum”, z woli którego „wypływa” - „ipsum esse omnium rerum”, ale nie znaczy to wcale, aby należało utożsamiać owo Boskie „ipsum bonum esse” z „id quod est esse”, dlatego tylko, że Boecjusz mówi także: „id quod est participat eo quod est esse ut sit”, co można by przetłumaczyć na dwa sposoby, zależnie od interpretacji wyrażenia „eo quod est”:

- „to, co (czym) jest, uczestniczy w tym, co jest bytem (byciem, bytowaniem, istnieniem)”;

- „to, co (czym) jest, uczestniczy w tym, czym jest byt (bycie, bytowanie, istnienie)”.

Nie ma też powodu, aby utożsamiać terminy „fluere”, „defluere”, i „producere” z terminem „participare” w dwu pierwszych spośród wymienionych wypowiedzi Boecjusza.

- b) Jak zauważa sam G. Schrimpf, Boecjusz odnosi wyrażenie „ipsum esse” podobnie jak „esse” zarówno do rzeczy jak i do Boga, mówiąc nadto o „ipsum esse” - „nondum est”, o Bogu zaś - „est”. Zaimek „ipse” oznacza w tym wypadku pozbawienie wszelkiej

określoności, nie zaś niezłożoność, jak to ma miejsce w przypadku terminu „*purum*” w scholastycznym wyrażeniu - „*purum esse*”.

Warto dodać, że w jednym z komentarzy do „*Isagogi*” Boecjusz powiada, że „*ens*” i „*esse*” orzeka się analogicznie o wszystkich postaciach bytu, charakteryzując zarazem Boga w „*De hebdomadibus*” jako substancję niestworzoną, niecielesną, żywą i rozumną, o której w „*De Trinitate*” powiada też, że jest „*formą bez materii*”⁸⁵.

Nie można więc utrzymywać, że rozróżniając w II regule pomiędzy „*ipsum esse*” a „*quod est*” rozróżnia między bytem Boskim a pochodnym odeń na zasadzie emanacji bytem stworzeń.

- c) 1) Aczkolwiek Boecjusz pisze, że rzecz jest wówczas, gdy przyjmie formę bycia, nie znaczy to, aby w sposób jednoznaczny pojmował „*esse*” jako zasadę konstytutywną bytu w sensie właściwym zwolennikom teorii złożenia bytu przygodnego z istoty jako możliwości i istnienia jako aktu. Według Boecjusza przecież samo „*esse*” rzeczy nie tylko nie jest aktem, lecz właśnie jest czymś możliwościowym.
- 2) Nie znaczy to jednak, aby usprawiedliwione było pojmowanie „*esse*” jako istoty, chociaż „*forma essendi*” u Boecjusza to prawie to samo, co „*forma substancjalna*” w rozumieniu Arystotelesa, z tym, że pojęta całkowicie ogólnie a więc pozbawiona wszelkiej istotowej (rodzajowej bądź gatunkowej) określoności.
- 3) Wydaje się, że owa pierwotna intuicja narzucająca się - jak stwierdza G. Schimpf - przy pierwszej lekturze tekstu „*De hebdomadibus*” jest najbliższa sensowi omawianego tu słowa, ujawniające mu się w trakcie szczegółowej analizy kontekstowej. Z tym, że nie należy oczywiście rozumieć go w którymś ze znaczeń przypisywanych terminom - „*bytowanie*”, „*istnienie*”, „*egzystencja*” - przez średniowiecznych neoplatoników, arystotelików, a wreszcie tomistów, fenomenologów czy egzystencjalistów.
- 4) Toteż znaczenie słowa „*esse*” w „*De hebdomadibus*” trzeba rzeczywiście łączyć przede wszystkim z potocznym sensem odpowiadających mu form osobowych - „*est*”, „*sit*”, itp.
- d) Jak już wspominałem, nie wydaje się, aby termin „*participatio*” miał znaczyć w „*De hebdomadibus*” także tyle, co „*emanatio*” w rozumieniu właściwym średniowiecznemu neoplatonizmowi. Warto zauważyć, że Boecjusz nigdzie nie określa tym terminem stosunku zależności czy pochodzenia stworzeń od Boga. Wyrażenie zaś „*fluere*”, „*defluere*” a także „*producere*” trzeba rozumieć raczej - jak zauważa H.J. Brosch - jako obrazowy sposób wyrażania się. Zresztą owa „*obrazowość*” jest jedną z cech stylu neoplatońskiego i nawet w przypadku Plotyna czy Proklosa, nie jest zbyt pewne czy

⁸⁵ Por. „*In Isagogen Porphyrii Commenta*”, wyd. Schepss und Brandt, CSEL (48), Wien 1906, lib. I, c.XXIV, s.74: „*Fuere enim qui hac opinione tenerentur, ut rerum omnium quae sunt unum putarent esse genus quod ens nuncupant, tractum ab eo quod dicimus est; omnia enim sunt et de omnibus esse praediretur. Itaque substantia est et qualitas est itemque quantitas caeteraque esse dicuntur*”; zob. E. Gilson, „*Byt...*”, dz.cyt., s.295 oraz J.Craemer-Ruegenberg, dz.cyt., CEN, III, 79-93, s. 90; DT, II, 29-31.

faktycznie pojmowali oni uczestniczenie hipostaz niższych w wyższych na sposób panteistycznego monizmu, jak się to zwykle przedstawia.

- e) Wydaje się, że Boecjusz nie tyle zajmuje się ontyczną stroną wspomnianej przez G. Schrimpfę „konieczności”, ile raczej jakby można powiedzieć, parafrazując przytoczoną wypowiedź E. Gilsona - przenosi ów problem poznawczy, zasugerowany między innymi przez Arystotelesa i Maksyma Wyznawcę w płaszczyznę ontologiczną. A dopiero, jak powiada M.A. Krąpiec, Św. Tomasz posługując się jego terminologią przechodzi od epistemologii i ontologii do właściwej metafizyki.

2.2.5. Interpretacja I. Craemer-Reugenberger

Ingrid Craemer-Ruegenberg omawiając traktat „De hebdomadibus”, stwierdza, że Boecjusz przejmuje od Proklosa „metodę geometryczną” („mos geometricus”), wskazując, iż „communes animi conceptiones” u Boecjusza, to nic innego, jak w terminologii Euklidesa i Proklosa - „stoicheia” (łac. elementa), które dzielą się na „axiomata”, „aitemata” i „hypothesen”. Boecjańskie reguły mają właśnie charakter owych „hypotez”.

Ów „mos geometricus” przejęty od Euklidesa, Proklos w „Stoicheiosis theologike” stosuje do wykładu platońskiej i plotyńskiej nauki o jedności i wielości, bycie i dobru etc.⁸⁶.

Chcąc uchwycić sens problemu tytułowego i istotę jego paradoksalności, trzeba - zdaniem tejże autorki - zwrócić uwagę na wprowadzone przez Proklosa w „Stoicheiosis” rozróżnienie między „Dobrem Pierwszym” a „jakimś dobrem”. W przytoczonym przez nią fragmencie „Stoicheiosis”, do którego powrócę jeszcze w II cz. tej pracy omawiając sens problemu tytułowego, Proklos mówi między innymi, że owo „Pierwsze Dobro”, będące „na zewnątrz” bytów, jest tym, w czym wszystkie byty uczestniczą. Rozróżnia on innymi słowy między tym, w czym coś uczestniczy („participatum”) a tym, co jest czymś uczestniczącym („participans”). Jego zdaniem dobroć bytów nie może się z nimi utożsamiać, albo inaczej mówiąc - pochodzić od nich samych, bo wówczas nie dążyłyby one do dobra, nie będąc go pozbawione. Są więc dobre na mocy owego ciężenia ku dobru, ale nie są „samym dobrem”. „Samo dobro” natomiast nie może być niczym innym, jak tylko dobrem, bo wszelka „domieszka”, w tej mierze, w jakiej „wyodrębniłaby się” z Pierwszego Dobra”, przez to swoje „zsubstancjalizowanie (synousian)” umniejszałaby je. „Pierwsze Dobro” jako „participatum” jest czymś wspólnym dla wszystkich bytów, podczas gdy „dobroć” bytów poszczególnych, w których jest obecna (koinon), jest czymś należącym do poszczególnych jednostek.

I. Craemer-Ruegenberg podkreśla, że dla Proklosa, tak jak i dla Plotyna - „rzeczywiste Dobro (Das Schlechtin-Gute)” nie jest czymś „bytującym (seiend)”, ponieważ wszystko, co bytuje nie jest tylko po prostu dobrem, lecz „jakimś dobrem (Etwas-Gute)”. Jeśli zaś byty są dobre przez

⁸⁶ Por. J. Craemer-Ruegenberg, dz. cyt., 115-120.

partycypację, to nie są dobre w swej istocie, co prowadzi do manichejskiej tezy, że „rzeczywistemu Dobru” przeciwstawia się jego równie rzeczywiste zaprzeczenie (das schlechthin Nicht-Gute) w bytach. Innymi słowy - owo zaprzeczenie Dobra (Nicht-Gute) byłoby zasadą kształtującą bytowość bytów (Prinzip für die Seinsverfasstheit des Seiendes) na równi z „rzeczywistym Dobrem”. I na tym tle jawi się podsunęty przez jakiegoś manichejczyka Janowi Diakonowi problem: „Jakim sposobem substancje w swoim byciu bytami są dobre, chociaż nie są one dobre substancjalnie (czyli rzeczywiście)”⁸⁷.

Aby rozwiązać ów paradoks Boecjusza, wyprowadza w przyjętych przez się regułach rozróżnienia pomiędzy „esse” a „id quod est”, „ipsum esse” a „aliquid esse”, „aliquid esse” a „aliquid esse in eo quod est”.

Omawiana autorka w dalszej części swych rozważań dokonuje przekładu będących przedmiotem tej pracy reguł a następnie omawia kolejno regułę II (s. 151-134); III i IV (s.134-155); V (s.136-8); VI - VIII (s.138-140); IX (s.140-1). Interpretując regułę II zestawia ją z analogicznym fragmentem „Traktatów teologicznych o Trójcy św.” Mariusza Wiktorynusa, wskazanym przez P. Hadota:

M. Wiktorynus	Boecjusz
„Quod autem est esse, non continuo kai hyparxis est neque on”	„Diversum est esse et id quod est”
„nisi potentialiter”	„ipsum esse enim nondum est”
„est enim on figura quadam formatum illud quod est esse; quod tamen purum intelegitur cum intellegitur iam formatum”	„at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit” (=„esti kai hyparchei”) ⁸⁸

Zdaniem I. Craemer-Ruegenberg obaj autorzy przeciwstawiają potencjalność „esse”, pojętego jako moment tego, co bytujące (Moment am Seienden), aktualności konkretnego bytu (to on) i „tego, co jest (das was ist)” jako bytującym (seienden). „Esse (Sein)” nie jest czymś bytującym a w konsekwencji nie jest „tym, co jest (Seiendes)”. Nie ma więc powodu, aby za Stewartem i Randem uważać wyrażenie „ipsum esse” za odpowiednik - „to ti esti” i za H.J. Broschem rozumieć „esse” jako istotę (Wesen) zaś „ipsum esse” - „istotę substancjalną” lub „istotę specyficzną jako taką” („substantialen Wesenheit”, spezifische Wesenheit als solche), ani też traktować wyrażenia „id quod est” za wymienionymi autorami wyłącznie jako odpowiednika arystotelesowskiego - „tode ti”. „Esse” trzeba uważać za latynizację - „einai”, „ipsum esse” - „to einai” zaś „id quod est” - „to ti esti” lub „to on”. Dyskusyjna jest też teza K. Brudera, którego rozróżnienie między „esse” a „id quod est” można przyporządkować rozróżnieniu pomiędzy „quo est” i „quod est”. Utożsamia on niesłusznie „id quod est” z „quod est” w „De

⁸⁷ Tamże, s. 122-127.

⁸⁸ Mariusz Victorinus, *Traites Theologique sur la Trinite*, wyd. P. Henry i P. Hadot, Paryż 1960, s. 406 (1092 A); w przyp.158 (s.242) omawiana autorka dodaje, że P.Hadot dopatruje się zbieżności przytoczonego tekstu Mariusza Wiktorynusa z „Wyroczniami Chaldejskimi” Jamblicha, ich przeróbką w Komentarzu Proklosa do „Parmenidesa” oraz z „Hymnami Synajskimi”.

Trinitate”, gdzie wyrażenie to, zdaniem I. Craemer-Ruegenberg, jest całkowicie rzeczowym określeniem czegoś, o ile jest ono zdeterminowane przez formę, oznaczając indywidualną istotę. Podczas gdy Mariusz Wiktorynus odnosi wyrażenie „*esti kai hyparchei*” do „to on”, Boecjusz, który w „Komentarzu do Isagogi” przekłada, „to on” przez „ens” w znaczeniu „bytu w ogóle” („*universale*”), odnosi wyrażenie - „*est atque consistit*” do „*quod est*” jako „bytu konkretnego”⁸⁹.

Trzeba tu od razu zauważyć, że autorka nie przywiązuje zbytnej wagi do faktu, że wyrażenie „*quod est*” występuje również u Mariusza Wiktorynusa i że Boecjusz najpierw rozróżnia między „*esse*” a „*id quod est*”, następnie zaś charakteryzując słowo „*esse*” nie przeciwstawia go „*id quod est*” lecz „*quod est*”. Nie mówi „*id quod est - accepta essendi forma...*” etc, lecz „*quod est accepta...*” etc. Wydaje się, co spróbuję wykazać w cz. III, że należałoby rozróżnić między „*id quod est*” a „*quod est*” zarówno w „*De hebdomadibus*”, „*De Trinitate*” i „*De duabus naturis*”.

I. Craemer uważa, że rozróżnienie między „*esse*” a „*id quod est*” jest podstawą dalszych rozróżnień zawartych w regułach. Sens tegoż rozróżnienia sprowadza się do tego, że z pojęcia czegoś istniejącego nie wynika, że „*esse*” i „*id quod est*” bytu są tożsame⁹⁰. To, czy samo „*esse*” („*ipsum esse*”) poza byciem momentem tego, co istnieje, może mieć samoistną pozycję bytową, jak to ma miejsce w przypadku Boga, pozostaje u Boecjusza sprawą otwartą. Dzięki temu możliwy jest końcowy argument, że „*esse*” rzeczy musi pochodzić z „*esse*” samoistnego jako ze swego źródła i dzięki temu posiada „*subsystencję*” w jednostkowo bytujących substancjach. Innymi słowy ujawnia się ono nie w postaci „*esse subsistens*”, w *zhipostazowanym* „bycie bytów”, lecz w tych rzeczach, które są („*ea quae sunt*”). Krótko mówiąc - Boecjusz rozróżnia między dwoma aspektami, czy momentami tego, co aktualnie jest.

Omawiając reguły III i IV I. Craemer-Ruegenberg rozumie termin „*participatio*” podobnie jak w „Komentarzach do Isagogi” w sensie „*implikacji pojęciowej*”, wyrażającej stosunek tego, co ogólne do tego, co szczegółowe - w porządku orzekania. Sam Boecjusz we wspomnianych komentarzach sugeruje bowiem łączność treściową między terminami „*participatio*” i „*praedicatio*”. Uczestniczenie u Boecjusza oznacza więc, innymi słowy, stosunek obustronnej lub jednostronnej implikacji pomiędzy treścią pojęć podmiotu i predykatu, co nie znaczy, że stosunek ten podlega wyłącznie „*czystej logice*”. W orzekaniu („*praedicatio*”) ukazuje się przecież bytowość rzeczy, będących przedmiotem sądu. Uczestniczyć w czymś - znaczy więc być tego czegoś „*uszczegółowionym przypadkiem* i mieć coś wspólnego z wieloma innymi tego

⁸⁹ Por. dz. cyt., przyp. 160 (s.245).

⁹⁰ Zatem, według J.Craemer-Ruegenberg, sens boecjańskiego rozróżnienia w II regule „*De hebdomadibus*” byłby dokładnie odwrotnością sensu, przypisywanego rozróżnieniu Arystotelesa w „*Analitykach wtórych*”, przez M.D.Roland-Gosselina, E.Gilsona i M.Krąpca, por. M.D.Roland-Gosselin, dz.cyt., s.137nn., E.Gilson, Tomizm, dz.cyt., s.135, St.Kamiński i M.A. Krąpiec, Z teorii i metodologii metafizyki, t. s.214; Przeniesienieowej uwagi Arystotelesa - jak powiada E.Gilson - „w „*w płaszczyznę metafizyczną*” polegałoby nie tyle na rozróżnieniu formy-istoty i samej substancji, której ona przysługuje - jak sądzą wymienieni autorzy, ile raczej na dostrzeżeniu różnicy pomiędzy samym faktem bycia (*ipsum esse*) i tym, czym dana rzecz jest (np. kamieniem, koniem, człowiekiem - tym oto; nie jest to jednak równoznaczne z rozróżnieniem istnienia i istoty, jako konstytutywnych elementów strukturalnych bytu.

rodzaju przypadkami. Uczestniczenie zakłada zasadniczo „napięcie (die Spannung)” pomiędzy uniwersalnością a partykularnością, ale „napięcie” to ujawnia się tylko w partykularnych bytach istniejących⁹¹. Dlatego też Boecjusz mówi, że to, co bytuje, może uczestniczyć w czymś innym, o ile ono już jest („iam est”), tzn. o ile posiada „formę bycia bytem („forma essendi”).

Innymi słowy, można o nim orzekać poza tym, że „jest”, inne cechy, które muszą być rzeczowymi określeniami w ogóle. O „ipsum esse” niczego zaś nie można orzekać, bo stoi ono tylko w owym „napięciu” między uniwersalnością a partykularnością, nie jest zaś czymś istniejącym samodzielnie.

Warto podkreślić, że I. Craemer-Ruegenberg zwraca uwagę na dość powszechne nieporozumienie polegające na pojmowaniu uczestniczenia u neoplatoników w sensie - „participatio realis”, co wynika - jej zdaniem - między innymi ze stawiania znaku równości między wszelkim „platonizmem” a skrajnym realizmem pojęciowym. U Proklosa, jak wskazuje Dodds, termin „participatio” oznacza relację pomiędzy najwyższym rodzajem (platońską formą lub hypostazą) a czymś szczegółowym (materialną lub duchową jednostką).

H.J. Brosch, aczkolwiek uważa ten termin za „wyrażenie obrazowe” oznaczające zależność między bytami stworzonymi a Bogiem, sądzi, że mówiąc o wypływananiu „esse” rzeczy Boga, Boecjusz „otwiera wrota panteizmowi”, co jest według I. Craemer również nieporozumieniem, ponieważ u Boecjusza nie ma w ogóle mowy o uczestniczeniu w Boskim Byciu. Jego zdaniem bowiem to, co jest, uczestniczy jedynie - w wymienionym sensie - w swoim własnym bycie, o ile przysługuje mu „bycie czymś istniejącym”. „Defluere” czy „emanare” oznacza w tym wypadku pochodzenie tego, co uprzączynowane (Prinzipiatum) od jakiejś przyczyny (Prinzipium)⁹².

Aczkolwiek mówi się, że Bóg jako przyczyna pozwala „wylewać się (defluere)” temu, co posiada sam ze siebie w nadmiarze, udzielając go w ten sposób czemuś innemu, granica transcendencji między przyczyną a tym, co uprzączynowane, jest tu wciąż „współmyślana (mitgedacht)”.

Omawiając regułę V, I. Craemer-Ruegenberg uważa, że chodzi tu o rozróżnienie pomiędzy „substantiale aliquid” a „accidentale aliquid”.

⁹¹ „Por. dwa fragmenty „Komentarzy do Isagogi”, wskazane przez J. Craemer-Ruegenberg: (1) „Dico igitur genus et species non ipsas substantias in quibus genus et species sunt, sed ipsam participationem priorum ad subteriores, et subteriorum ad priores”, i (2) „...hoc enim non potest de quolibet alio praedicari quod in hac nive est, quia ad singularitatem deductum est atque ad individuum formem constructum est individui participatione”. J. Craemer-Ruegenberg, dz. cyt., s. 183 „... hoc enim non potest de quolibet alio albo praedicari quod in hac nive est, quia ad singularitatem deductum est atque ad individuum formam constrictum est individui participatione”.

⁹² Wg Dodds’a „...extends the meaning of „participation” so as to make it a general formula for the relation between the higher universal (wether a Platonic Form or a Hypostasis) and the Lower particular (wether a material or a spiritual individual)”; por. J. Craemer-Ruegenberg, s.210 i s.244, przyp.161. Zdaniem tej autorki: „von einer „participatio” am göttlichen Sein ist bei Boethius überhaupt nicht die Rede. Das Seiende „partizipiert” nur - im oben erörterten Sinne - on seinem eigenen Sein, sofern es von der Bestimmtheit seiend ist”.

„Bycie czymś substancjalnie” orzeka się o czymś bytującym, jeżeli ono w połączeniu z tym, że „jest”, posiada już jakąś rzeczową determinację. „Bycie czymś przypadłościowo” orzeka się wówczas, gdy to rzeczowe zdeterminowanie nie jest w sposób konieczny połączone z „byciem istniejącym (Seiend-Sein)”, tzn. jeżeli coś jedynie jest czymś („bloss etwas ist”). Zdaniem omawianej autorki dotykamy tutaj dwuznaczności boecjańskiego „quod”. Jeżeli wyrażenie „id quod est” jest latynizacją „to on” lub „to ti est”, to wyrażenie „aliquid esse in eo quod est” należy również rozumieć jako latynizację. Wówczas wyrażeniu „in eo quod est” można przyporządkować wyrażenia „en to hoti esti” lub „en to ti esti”. W pierwszym wypadku znaczyłoby ono - „w tym, że ono jest”, czyli „w swoim byciu (in seinem Sein)”, w drugim zaś - „w tym, czym ono jest”, czyli „w swoim byciu czymś (in seinem Wassein)”. Z językowego punktu widzenia bardziej poprawny wydaje się drugi przykład. A więc byłoby to rozróżnienie pomiędzy „aplos einai” a „einai en to ti esti”, czyli między „byciem po prostu czymś” (np. białym, długim itp.) a „byciem czymś w swoim byciu czymś (in seinem Wassein etwas)”. Oznaczałoby to, że „bycie czymś” podlega albo kategorii przypadłości albo substancji.

Zdaniem I. Craemer, podczas gdy reguły II-IV odnosiły się tylko do wyrażenia „substantiae sunt”, w regule V Boecjusz analizuje następny człon problemu tytułowego „bonae sunt in eo quod sunt”. „Być czymś substancjalnie” znaczy, w myśl tej reguły - „być czymś w byciu istniejącym (Seiend-Sein)”. Substancjalnym „aliquid” jest „to, co jest (Seiendes)”, kiedy to, „że ono jest (dass es ist)” jest sprzężone z posiadaniem już determinacji rzeczowej; kiedy „bycie bytującym (Seiend-Sein)” i „bycie czymś (Etwas-Sein)” są w nim nierozdzielne.

Przy interpretacji tej reguły odniesienie do problemu tytułowego jest niezbędne, ono bowiem dopiero usuwa dwuznaczność sensu literalnego, która nie może być rozstrzygnięta czysto filologicznie.

Z reguły tej wynika, że „bycie dobrem” może przysługiwać „byciu bytem (Seiend-Sein)” przypadłościowo albo substancjalnie. W świetle reguły III, w pierwszym wypadku oznaczałoby to, że dobro przysługuje bytowi na mocy partycypacji, tzn. że jest pewną dowolną determinacją rzeczową, która może dojść lub też nie, do „tego, co jest”, jako takiego (Seiend ais solche). A więc dobroć byłaby jakimś „admixtum”, które może być o danym byciu orzeczone poza orzecznikiem - „być”. „Aliquid esse” oznacza tu zarówno „istotę (Wesen)”, jak same właściwości (szczegółowe uposażenia) rzeczy (Eigenschaften). Oznacza ono dowolną rzeczową determinację, która może się zbiegać z samym „esse” rzeczy lub nie. Pozostaje sprawą całkowicie otwartą czy w przypadku substancji stworzonych jakaś część ich „aliquid esse” (np. istota) utożsamia się z ich samym „esse”, podczas gdy inna część owego „aliquid” jako czysto przypadłościowe określenie, musi dojść do tego połączonego z „esse” istotnego (wesentlichen) „esse aliquid”.

Reguła VI daje, zdaniem prezentowanej autorki, wyraźną odpowiedź na pytanie o stosunek między treścią „id quod est” a „aliquid esse”. W myśl tej reguły, aby „być” trzeba uczestniczyć w byciu, aby zaś „być czym” trzeba uczestniczyć jeszcze w czymś innym. Zgodnie z

boecjańskim znaczeniem terminu „participatio” znaczy to, że określenia „byt bycia bytem (Seiend-Sein-Sein)” i „bycie czymś (Etwas-Sein)” nie są identyczne. Termin „byt (Sein)” orzeka się o wszystkich substancjach, mówiąc jednak - „to jest czymś istniejącym (Dies ist ein Seiendes)”, tzn. że ono „jest i posiada pewną trwałość (ist und hat Bestand)”, nie przesądza się, czy chodzi tu np. o konia, człowieka czy kamień. W wypadku człowieka, czy ma to być białoskóry, czerwonoskóry itd.

Autorka podkreśla, że „esse” w regule VI jako „participatum” może być orzekane ogólnie o każdym bycie, jako istniejącym, oznaczając ów jego moment wskazujący na jego trwałość (konkretność), a więc chodzi tu bez wątpienia o „esse secundum”, podczas gdy w regule II - „esse” zachowuje pewną dwuznaczność, sygnifikując zarówno „esse secundum” jak „esse primum” tożsame z Bogiem. W regule tej nie ma w ogóle mowy ani w sensie realnym, ani czysto „obrazowym” o uczestniczeniu „tego, co jest”, w bycie Bożym. W jaki sposób miałyby to boskie „esse subsistens” - zapytuje I. Craemer - móc być wypowiedane o pozostałych substancjach?

Wskazana wyżej dwuznaczność słowa „esse” w II regule cechuje także wyrażenie „ipsum esse”, w” którym w sposób niewyraźny zawiera się pojęcie „ipsum esse deus”.

Reguła druga dopuszcza bowiem możliwość tożsamości jakiegoś wyróżnionego „id quod est” z „ipsum esse”, na co wskazywałoby między innymi dwuznaczność wyrażenia - „ipsum enim esse nondum est”. W świetle reguł III i VI - „ipsum esse” nie może być czymś partycypującym, ani nie może mieć jakiejś „domieszki”, a w konsekwencji jako „zasadniczo” niepartycypujące nie może podlegać podzielności określeń - „esse - esse aliquid”, która musi być przyjęta w przypadku konkretnych bytów.

Obu wymienionym aspektom „ipsum esse” odpowiada w pewnej mierze zawarte w regułach VII i VIII rozróżnienie pomiędzy „simplex” i „compositum”. W tym, co proste „byt (Sein)” jako „ipsum esse” i jako „aliquid esse” jest tym samym. W tym, co złożone, czymś innym jest „esse” i „aliquid esse”. Obydwie reguły muszą być według autorki rozumiane od strony problemu tytułowego. W przypadku substancji prostej, a więc Boga, jego „ipsum esse” i „esse bonum” jest tym samym. W ten sposób Bóg jest zarazem „ipsum esse” i „ipsum bonum”.

W przypadku substancji złożonych „bycie dobrem (Gut-Sein)” w „byciu istniejącym (in Seiend-Sein)” pozostaje problematyczne. Trzeba wyjaśnić, czy dobro w nich, jak to się twierdzi, przynależy fundamentalnie do „esse”, czy do „aliquid esse”.

Reguła IX dotyczy relacji pomiędzy „appetens” a „appetendum”, które nie mogą być tożsame, ani też nie mogą być całkowicie różne. Musi między nimi zachodzić pewne podobieństwo, warunkujące dążenie (pożądanie) czyli musi to zachodzić pewna jakościowa odpowiedniość.

Wynika stąd, że aczkolwiek wszystko, co jest, dąży do dobra, nie znaczy to jeszcze, aby było dobre jako istniejące.

Następnie I. Craemer zestawia treść reguł z ontologią „De Trinitate”, omawia szczegółowo sugestie P. Hadota, zajmuje się analizą zawartego w problemie tytułowym paradoksu, szczegółowo analizuje paralelne teksty Proklosa, Mariusza Wiktorynusa i Boecjusza, zestawiając zachodzące w nich podobieństwa i różnice⁹³.

2.2.6. Stanowisko Kuksewicza

Wymienione stanowiska zespala i nieco modyfikuje Z.Kuksewicz, uważając, że:

- 1° Problematyka złożenia rzeczy „z tego, czym rzecz jest oraz z tego, przez co jest tym, czym jest („quod est” i „quo est”) u Boecjusza, wyprzedza rozważania Awicenny nad istotą i istnieniem”;
- 2° „Boecjusz rozróżnia mianowicie to, co jest, i byt („id quod est” i „esse”);
- 3° „To, co jest, to dana rzecz indywidualna w całym jej bogactwie szczegółowości i pełnym złożeniu wszystkich części. Natomiast 'byt' jest tym, dzięki czemu ta rzecz jest właśnie taką, jaką jest, inaczej mówiąc - jej istotą”;
- 4° Zatem: „Boecjusz postawił problem wyróżnienia substancji - rzeczy oraz tego, dzięki czemu ona jest tą substancją - rzeczą⁹⁴.

Wydaje się jednak, że „id quod est” oznacza nie tyle konkretną rzecz indywidualną, ile raczej samo jej owo „bogactwo szczegółowości”, czyli po prostu to „czym” rzecz jest jako substancja ze wszystkimi przysługującymi jej właściwościami („proprietas”) i przypadłościami („accidentia”). „Esse” jest tym, dzięki czemu rzecz jest - Boecjusz pisze: „participat eo quod est esse ut sit” (41), nie zaś „tym, dzięki czemu jest taką, jaką jest”, czytamy bowiem w „De hebdomadibus” dalej: „alio vero participat ut aliquid sit” (42).

3. Próba reinterpretacji rozróżnienia między „esse” a „id quod est” w świetle problemu tytułowego i analizy kontekstowej traktatu

Zarówno większość autorów średniowiecznych, jak i współczesnych, traktowało przyjęte przez Boecjusza w „De hebdomadibus” reguły i zawarte w nich rozróżnienia niezależnie od kontekstu, w którym one występują. W szczególności, jakby niedostrzegano ich służebnej funkcji w stosunku do problemu tytułowego, którego wyjaśnieniu i rozwiązaniu, zgodnie z intencją Boecjusza, mają one służyć. Prowadziło to w konsekwencji do szeregu rozbieżnych interpretacji, całkowicie nieraz zniekształcających myśl boecjańską i osadzających ją w a priori

⁹³ Problem tytułowy J. Craemer omawia na s. 153-62; DT - 171 nn. i s. 181-5; DH z ujęciem Proklosa - s. 189 nn; z Mariuszem Wiktorynusem - s. 192-214; stanowisko P. Hadota referuje na s. 147-52.

⁹⁴ Z. Kuksewicz, „Historia filozofii średniowiecznej”, Warszawa 1973, s. 47-8. Pomiąłem tu stanowisko M.D. Roland-Gosselina, omawiając je w Zakończeniu.

skonstruowanych kontekstach, czasem zupełnie jej obcych. Dopiero G. Schrimpf, a przede wszystkim I. Craemer-Ruegenberg, uwydatnili związek omawianych tu rozróżnień z sensem problemu tytułowego i przebiegiem jego analizy, co pozwoliło im na bardziej adekwatne odczytanie znaczeń tych rozróżnień. Jednakże G. Schrimpf postępuje w ten sposób, jak gdyby chciał pogodzić wszystkie spośród znanych mu interpretacji, przyznając częściowo rację każdej z nich. Ponadto ulega on zbyt mocno sugestiom H.J. Broscha, podobnie jak I. Craemer sugestiom P. Hadota, doczytując się w tekście traktatu o wiele więcej niż na to pozwala bezpośredni kontekst i ewentualnie lektura innych dzieł Boecjusza. I. Craemer zda się do tego obawiać przeinterpretowania Boecjusza - z jednej strony w kierunku właściwej scholastyki, jak to ma miejsce u K. Brudera i H.J. Broscha, z drugiej zaś - bardziej „czystego” arystotelizmu, za czym przemawiałyby boecjańskie komentarze do „Isagogi” oraz niektóre definicje i wypowiedzi w „De hebdomadibus” i „De duabus naturis”.

3.1. Sens problemu tytułowego a punkt wyjścia interpretacji boecjańskich reguł

Już samo sformułowanie problemu tytułowego: „modum quo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona” (2-4), nie jest jednoznaczne. Szczególnego wyjaśnienia domagają się przede wszystkim dwa przeciwstawione w nim wyrażenia: „in eo quod sint” oraz „substantialia bona sint”.

Na ogół większość autorów średniowiecznych i współczesnych, za św. Albertem i św. Tomaszem, traktuje pierwsze z tych wyrażeń jako zamienne z wyrażeniem - „inquantum sint”, drugie zaś - rozumie zgodnie z pojmowaniem terminu „substantia”, jako odpowiednikiem arystotelesowskiego - „ousia” (w jednym z właściwych mu znaczeń), nie uwzględniając faktu, że Boecjusz tłumaczy „ousia” przez „essentia” termin zaś „substantia” uważa za odpowiednik terminu - „hypostazis”⁹⁵.

Interpretacja taka pomija związek pierwszego z wymienionych wyrażeń z „id quod est” II reguły oraz „eo quod est” reguły VI. W kontekście traktatu Boecjusz mówi - „quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est” (63-4), itp.

Wyrażenie „in eo quod est” zostało tu rozwinięte przez dodanie zaimka „ipsum”. Traktując to wyrażenie zupełnie autonomicznie, można by je uznać za równoważne - „inquantum ipsum est”. A zatem można by je tłumaczyć w dwojaki sposób:

- 1) „w tym, czym ono samo jest”;

⁹⁵ CEN, III, 42-45, 69-71.

2) „z tej racji, że ono samo jest” („o ile jest”, „dlatego, że jest”)⁹⁶.

Jednakże we wskazanym zdaniu, będącym częścią odpowiedzi na pytanie - „...quemadmodum bona sint (...), utrumne participatione an substantia?” (60-1), przeciwstawiono: „participatione” - „per se in eo quod est”. Toteż to ostatnie wyrażenie byłoby odpowiednikiem (swego rodzaju - definiensem) terminów „substantialiter” i „essentialiter”, lecz nie - „inquantum est”.

Rozumienie wyrażenia „in eo quod est”, w znaczeniu - „inquantum est”, wiąże się z przypisaniem Boecjuszowi poglądu wyrażonego w scholastycznej tezie „ens et bonum convertuntur”, wywodzącej się bodajże od św. Augustyna. Tymczasem według Boecjusza, tożsamość „samego bycia” i „bycia dobrem” ma miejsce jedynie w Bogu: „...ipsum esse sit et ipsum bonum et ipsum esse bonum” (14-9-150). W przypadku zaś rzeczy, czym innym jest to, „że są”, czym innym to, „że są dobre”: „...sed eis aliud esset esse aliud bonis esse” (110-1).

Innymi słowy, pierwsze dobro, jest dobrem „w tym, czym jest”, dlatego tylko „że jest”: „Primum enim bonum, quoniam est, in eo quod est bonum est” (121-2). Dobro zaś „drugie”, jest dobrem dlatego, że „wypływa” z tego, którego samo bycie jest dobrem: „secundum vero bonum, quoniam ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est” (122-4). A zatem to, że rzeczy są dobre, wynika stąd, że ich bycie wypływa z woli pierwszego dobra: „Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluxit, bona esse dicuntur” (119-121). Toteż rzeczy nie są np. białe „w tym, czym są”, lecz „tylko białe”, bo nie wypływają z woli białego; są zaś dobre „w tym, czym są”, ponieważ chciał, aby one były dobre ten, który był dobry: „...neque enim ex albi voluntate defluerunt. Itaque quia voluit esse ea alba qui erat non albus, sunt alba tantum; quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt” (159-162)

Ale też nie są np. sprawiedliwe „w tym, czym są”, chociaż ten, który chciał, aby one były, jest sprawiedliwy: „...ipse iustus est qui ea esse voluit” (164), bo „bycie dobrem” przysługuje istocie a „bycie sprawiedliwym” - działaniu: „Nam bonum esse esentiam, iustum vero esse actum respicit” (165-6). Tylko bowiem w Bogu, tym samym jest „być”, co „działać”: „Idem autem est in eo esse quod agere” (166-7). Dla nas zaś nie jest tym samym, bo nie jesteśmy niezłożonymi: „Nobis vero non est idem esse quod agere; non enim simplices sumus” (168-9).

W ten właśnie sposób Boecjusz rozwiązuje paradoks zawarty w problemie tytułowym⁹⁷.

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

⁹⁶ Wg J.Craemer-Ruegenberg (dz.cyt., S.1)6), „in eo quod est” - odpowiadałoby wyrażeniom arystotelesowskim: (a) „en to ti esti”, tj. „darin was es ist - in seinem Sein” lub (b) „en to hoti estin” = „in seinem Wassein”; H.J. Brosch i G. Schrimpf, tłumaczą to wyrażenie przez - „in ihrem Wesen”.

⁹⁷ Por. M.D. Roland-Gosselin, dz. cyt., s. 144-5; G. Schrimpf, dz. cyt., s. 29-30; P. Hadot, art. cyt., s. 153; J.Craemer-Ruegenberg (s. 240nn), omawiając problem tytułowy osadza go w kontekście wskazanego przez P. Hadota fragmentu: „Stoiccheiosis”: Proclus, „The Elements of Theology”, wyd. Dodds, Oxford 1963, s. 125-7.

czy okrągłe, jak to wyjaśnia sam Boecjusz, a zarazem - nie może to znaczyć, aby były, jak już zostało powiedziane, „substancjalnie dobre”.

Znaczyłyby to najpierw, że będąc dobre „w tym, czym są” zarazem byłyby i nie byłyby „tym, czym są” (mianowicie - dobrami). Sam bowiem Boecjusz powiada w „De Trinitate”, że „Boska substancja jest fornią bez materii i dlatego jest czymś jednym i jest tym, czym jest. Pozostałe (substancje) natomiast nie są tym, czym są”, tzn. wszystko, czym są mają dzięki partycypacji, jako byty złożone należące do jakiegoś gatunku i rodzaju (a więc podległe wielości)⁹⁸.

Ponadto na gruncie platonizmu nie można właściwie powiedzieć, że rzeczy materialne są dobre, ponieważ według Platona: „...Dobro nie jest bytem (ousia), lecz swoim majestatem i siłą wysoko nad nim góruje”, ani też, że uczestniczą w dobru, bo nie jest ono „jedną z wielu idei”, lecz twórczym pryncypium wszystkich niższych od siebie idei - bytów”. Toteż mówi on, że „jak tam (w świecie zmysłów) światło i widzenie godzi się uważać za podobne do słońca, ale nie za słońce, tak tutaj (w świecie umysłu) za podobne do Dobra, należy uważać i wiedzę, i prawdę, ale żadnej z nich za Dobro, tylko jego potęgę czcić trzeba daleko więcej”⁹⁹.

Rzeczy zmysłowe są więc o tyle podobne do Dobra, o ile przez swoje istoty (eidos) uczestniczą w porządku i harmonii świata idealnego i stąd mówimy o nich, że są piękne. Idea piękna jest jakby zewnętrzną stroną i odbłaskiem Dobra.

Podobnie, w powstałej w środowisku shellenizowanych Żydów - „Septuagincie”, nie mówi się „...widział Bóg wszystkie rzeczy (...) i były dobre...”, lecz - „...były piękne”. Nawet o człowieku stworzonym na obraz (eikon) i podobieństwo (homoiozin), nie mówi się - „dobry (agathon)”, lecz „piękny (kalon)”.

W myśl nauki Platona nawet to nikłe podobieństwo istot rzeczy (eidos) do boskich Idei, jest niweczone przez sprzężenie z materią istniejącą odwiecznie i niezależnie od świata Idei. Tego pojmowania materii, jako źródła i przyczyny zła, nie przewyższył ani Filon z Aleksandrii, choć był prekursorem koncepcji „creatio ex nihilo”, ani Orygenes, mimo przyjęcia swego rodzaju panpsychizmu, czy wreszcie św. Augustyn przyjmujący zło jako brak dobra.

Zastąpienie w łacińskich przekładach Biblii wyrazu „kalon” przez „bonum” wynikało, być może, między innymi z konieczności przewyciężenia wciąż powracającego w różnych wersjach przekonania o pozytywnej naturze zła, wobec którego nawet sam Bóg byłby bezsilny.

W II w. św. Ireneusz występuje przeciw poglądom gnostyckim, według których przeciwstawia się Boga „Starego Testamentu”, jako władcę niestworzonej materii będącej źródłem zła - Chrystusowi, w którym objawia się Bóg dobroci, podkreślając, że „jest tylko jeden

⁹⁸ DT, II, 29-37 (por. rozdz. 2); J. Craemer-Ruegenberg, s. 69 i przyp. 81 (s. 226). Dlatego Bóg, to - „substantia ultra substantia”.

⁹⁹ A. Krokiewicz, „Hist. fil. greckiej”, s. 299.

Bóg” i „stworzony z niczego dzięki wolnemu aktowi Boga, świat nie ma innej przyczyny niż dobroć Boga, która w większym stopniu jest motywem niż przyczyną”¹⁰⁰.

Ale już w w.III dualistyczna koncepcja dobra i zła w wersji neoplatońskiej i manichejskiej opanowuje umysły z niespotykaną dotąd siłą. Plotyn, utożsamiający platońską Ideę dobra z Absolutem, tj. Jednią, która jest „tym, od czego wszystko zawisło i ku czemu zmierzają wszystkie istnienia, ponieważ z niego biorą początek i ponieważ go potrzebują, podczas gdy ono nie ma żadnych braków, wystarcza sobie i niczego nie potrzebuje, jest miarą wszystkich rzeczy i kresem”, będzie zarazem dowodził, że zło jest czymś koniecznym: „Konieczność zła można zaś także pojąć w następujący sposób: skoro nie tylko jest Dobro, to owo promieniowanie z niego lub jeśli ktoś woli tak mówić, owo ustawiczne zstępowanie i odstępowanie musi mieć swój ostatek i ten ostatek, po którym już nic nie może nastąpić, musi być złem: to, co jest po Pierwszym, jest z konieczności, a więc i ostatek, nim zaś jest materia, nie posiadająca już nic z dobra”.

Zdaniem Plotyna, o rzeczach można by powiedzieć, że są dobre o tyle, o ile działają ze względu na Dobro i dążą ku „najlepsze” oraz o ile są widmami wartości upodabianych je do Dobra: „Rzeczy bezduszne dążą chyba do duszy, a dusza dąży do niego przez umysł. Mają zaś one (mian. rzeczy bezduszne) coś z niego przez to, że są poszczególne i że każda z nich jest w jakiś sposób jedna i każda w jakiś sposób istnieje, a mają także udział idei. Jak więc mają udział tych wartości, tak mają także udział Dobra, to znaczy jego widma, bo wartości, które są ich udziałem, są widmami tego, co istnieje i co jest jedno...”¹⁰¹.

Wobec tego twierdzić, że rzeczy są dobre „w tym, czym są”, tzn. że nie ma w nich jakiegokolwiek pozytywnej domieszki zła i że nie są tylko przypadkowo dobre, a zarazem, że nie są tym samym dobrami substancjalnymi, wydawało się niedorzecznością. Z drugiej jednak strony, powiązanie zła z materią pojmowaną przez Plotyna jako „niebyt” (me on) i „kres zmysłowego świata”, dawało się zaadoptować na gruncie myśli chrześcijańskiej w ramach koncepcji zła jako braku dobra. Natomiast nauka Manesa (ok. 215-7 -275-6), według której dobro jako niezmiernie delikatna substancjalna światłość, tożsama w swej istocie z Bogiem, przeciwstawia się złu, jako substancjalnej ciemności, utożsamianej też z materią, której władcą jest demon (od - demiurg, diabeł, książę ciemności), była dla chrześcijan nie do przyjęcia (choć duch manicheizmu wciąż daje znać o sobie, aż po czasy współczesne)¹⁰².

Toteż św. Augustyn w komentarzu do „Księgi Genesis” oraz w traktacie „O wolności woli” pojmuje dobro, jako transcendentalną właściwość bytu. Jego zdaniem - jak pisze W. Eborowicz: „wszystko, co istnieje, jest dziełem Boga, a więc nie ma żadnego stworzenia, które by nie było w pewnym stopniu dobrem”, nie wyłączając materii pierwszej, o której powiada między innymi: „Nie należy więc uważać za zło tej hyle, która nie jest dostrzegalna w czymś, co posiada

¹⁰⁰ Por. E.Gilson, „Hist. filozof. chrześci.”, s. 24-7.

¹⁰¹ Plotyn, „Enneady”, t.I, jw. s. 117 (I,7,2), s. 130 (I, 8,7).

¹⁰² B. Maykowska, „Wstęp”, w: Augustyn, „Dialogi filozoficzne”, dz. cyt., IV, 161/2.

jakąkolwiek formę, ale pozbawioną wszelkiej postaci, z trudem tylko pomyśleć się daje. Posiada ona jednak zdolność przyjmowania kształtów, bo gdyby nie mogła przyjmować nadanego jej przez twórcę kształtu, nie można by jej w żaden sposób uważać za materię-tworzywo”¹⁰³.

Jednakże - jak się wydaje – św. Augustyn nie mógł postawić problemu transcendentaliów w sposób zadowalający, nie rozróżniwszy między istotą a istnieniem. Skoro bowiem pojmie się byt esencjalistycznie, a zarazem powie się, że dobro jest jego właściwością, nie będąc przy tym przypadłością, trzeba je przypisać substancji, co na gruncie neoplatonizmu oznaczałoby swego rodzaju utożsamienie rzeczy stworzonych z Bogiem, pomimo przyznawania im pewnej niedoskonałości płynącej z braku należnego dobra. Innymi słowy, rzeczy stworzone, jako dobra miałyby naturę boską, uniedoskonalaną przez płynące ze strony materii przypadłościowe ograniczenia.

Według M. Gogacza, neoplatonizm kieruje się obok tendencji do ujmowania dobra, jako bytu pierwszego i przyczyny, tendencją mającą źródło w filozofii Filona z Aleksandrii, przyjmującego istnienie najwyższego i najniższego krańca rzeczywistości. Zgodnie z tą tendencją, rzeczywistość była ujmowana w postaci określonej hierarchii bytów, w której „wszystko jest spięte klamrą: Jednia-materia”.

Omawiając rozdział „O pierwszym dobru” ze „Stoicheiosis”, M. Gogacz powiada, że za T. Sinką i E. Gilsonem trzeba wyróżnić u Proklosa trzy stopnie lub sfery rzeczywistości:

- 1) bytowanie wszystkiego w Jedni,
- 2) bytowanie poza Jednią poprzez wyjście z Jedni,
- 3) bytowanie poza Jednią w powrocie do Jedni¹⁰⁴

Rozróżnieniu temu odpowiadałoby w pewnej mierze, dostrzeżone przez I. Craemer-Ruegenberg we wskazanym przez nią fragmencie „Stoicheiosis”, rozróżnienie pomiędzy „dobrem, jako rzeczywistym (das Schlechthin Gute)” „jakimś dobrem (das Etwas-Gute)”, a „byciem dobrem wszystkich bytów (as Gutsein alles Seienden)”. Różnią się one między sobą, ponieważ jedno od drugiego jest zależne.

Byty byłyby więc dobre z jednej strony dzięki uczestnictwu w Dobru, z drugiej zaś - ich dobroć byłaby następstwem ich dążenia do Dobra. A więc - jak powiada I. Craemer - kiedy rozpatrujemy dobro, jako „jakieś”, jest ono właściwe wszystkim bytom i rozróżniwszy pomiędzy „participatum” a „participans”, trzeba przyjąć, że jest ono pewną doskonałością, będącą wynikiem dążenia bytów do Dobra, w którym uczestniczą. Ta istotowa doskonałość bytów koresponduje z rzeczywistym dobrem. Trudność leży w tym, że skoro rzeczywiste dobro ze swej definicji nie jest czymś określonym, nie może ono także być tym, ku czemu dążą wszystkie byty na gruncie partycypacji. Powstaje więc pytanie, w jakim stosunku pozostają „byty jako byty (das Seiende ais Seiendes)” do rzeczywistego dobra, ku któremu dążą, chociaż w nim nie uczestniczą?

¹⁰³ Augustyn, Dialogi..., dz.cyt., s.167, 176.

¹⁰⁴ M. Gogacz, „O właściwe rozumienie filozofii Proklosa”, Roczn. fil. KUL, 15/1967/1, s.91 i 101.

Proklos powiada, że rzeczywiste dobro jest „na zewnątrz” bytów. Byty nie będąc dobre przez uczestniczenie, muszą jednak w swoim byciu zawierać coś, co umożliwia im dążenie do dobra. W myśl tezy manichejskiej, oprócz dobra trzeba jeszcze przyjąć „rzeczywiste Zło (schlechthin Nicht-Gute)”, aby wytłumaczyć dystans pomiędzy rzeczywistym Dobrem a bytowaniem rzeczy istniejących. To, że byty ciążą do Dobra jest sprawione przez samo Dobro, to zaś, że ciążenie to w ogóle zachodzi, wobec przeciwieństwa dobra i bytu, ma miejsce dzięki Złu (Nicht-Gute). A więc Zło jest na równi z Dobrem, zasadą konstytutywną bytu¹⁰⁵.

W tym kontekście jawi się paradoksalność problemu tytułowego „De hebdomadibus”, który zdaniem I. Craemer brzmi: „W jaki sposób substancje w swoim byciu bytami są dobre, chociaż nie są substancjalnie (albo - rzeczywiście) dobre”.

Dla rozwiązania tego problemu Boecjusz, wzorem „Stoicheiosis”, przyjmuje dziewięć reguł mających charakter euklidesko-proklosowskich „hypotez”, rozróżniwszy pomiędzy byciem „przez partycypację („per participationem”)” a byciem „w tym, co jest” („in eo quod est” - an dem, was Sein ist), pomiędzy „nagim byciem bytującym (bloss Seiend-Sein)” a „byciem czymś (Etwas-Sein)” oraz założywszy za Proklosem, że wszystko co jest, ciążą do Dobra¹⁰⁶.

Warto dodać, że w rozdziale „O przyczynie” Proklos analizuje trzy następujące tezy:

- 1) Wszystkie byty wywodzą się z jednej pierwszej przyczyny (panta ta onta proesin apo mias aitias, tes protes);
- 2) „Początkiem i pierwszą przyczyną wszystkich bytów jest samo dobro (panton ton onton arche kai aitia protiste to agathon estin);
- 3) „Każde dobro posiada moc jednoczenia tego, co w nim partycypuje, skąd każde zjednoczenie jest dobrem i samo dobro jest identyczne z samą Jednią (pan agathon enotikon esti ton matechonton autu, kai poza enozis agathon, kai tagathon to eni...)”¹⁰⁷

Ta niewątpliwa zbieżność ujęć Proklosa i Boecjusza, stawia tekst „De hebdomadibus” w jednym szeregu wiodącym od „Stoicheiosis theologike” poprzez „Corpus Dionisiacum” do „Metafizyki” Awicenny i „Liber de causis”. Przytoczony przez I. Craemer-Ruegenberg fragment „Elementów teologii” Proklosa, jest wprost naszpikowany wyrażeniami, których niemal dosłowne odpowiedniki znajdujemy w tekście omawianego traktatu, np.: „tou agathon meteohonton” - „participatione sunt bona” (65), „ta onta tou agathou ephietai” - „omne quod est ad bonum tendere” (58), „to prostethen” - „admixtio” (37), „hyparchej” - „consistere” (30), itp.

Wydaje się jednak, że najistotniejsze są nie podobieństwa obu tekstów, lecz różnice. Toteż odpowiedzi na pojawiające się w trakcie analizy „De hebdomadibus” problemy należy szukać przede wszystkim w innych dziełach samego Boecjusza, pamiętając przy tym, że jest on

¹⁰⁵ J. Craemer-Ruegenberg, s. 125-7.

¹⁰⁶ Tamże, s. 127 nn.

¹⁰⁷ Por. M. Gogacz, dz. cyt., s. 95-97.

autorem takich rozpraw teologicznych jak „De Trinitate” czy „De duabus naturis” („Contra Eutychem et Nestorium”).

Punktem wyjścia interpretacji boecjańskich reguł musi więc być wyjaśnienie sensu problemu tytułowego oraz analiza boecjańskiej aparatury pojęciowej w oparciu o jego uwagi i definicje w „Komentarzach do Isagogi”, w „De hebdomadibus” i „De duabus naturis”. Właściwy sens zawartego w II regule rozróżnienia między „esse” a „id quod est” może zostać ujawniony tylko w analizie przebiegu boecjańskich rozumowań w omawianym traktacie.

3.2. Omówienie aparatury pojęciowej w „De hebdomadibus”

W poprzedzających analizę problemu tytułowego regułach, Boecjusz przeprowadza szereg rozróżnień odnoszących się do paradoksalnego przeciwstawienia: „in eo quod sint bona sint” - „non sint substantialia bona”.

W regule II rozróżnia między „esse” a „id quod est” oraz przeciwstawia „ipsum esse” - „quod est”. Reguły III i IV, wyjaśniają rozróżnienie wprowadzone w regule II, przy pomocy pojęć „participare (aliquo)” i „habere (aliquid)”. W regule V rozróżnia pomiędzy „tantum esse aliquid” a „esse aliquid in eo quod est”. Reguła VI uzupełnia charakterystykę „quod est”. Reguła VI uzupełnia charakterystykę „quod est” i „id quod est” przy pomocy pojęć „participare eo quod est esse” oraz „participare alio quolibet”. W regułach VII i VIII, Boecjusz wprowadza rozróżnienie pomiędzy „simplex” a „compositum”, posługując się terminem „esse” i „id quod est”. W regule IX operuje terminami „diversitas”, „similitudo”, „appetere”.

Wyjaśniając problem tytułowy Boecjusz, używa takich terminów i wyrażań, jak: „substantia”, „accidens”, „simplex”, „compositum”, „participatio”, „similitudo”, „diversitas”, „materia”, „forma”, „essentia”, „actus”, „primum bonum”, „secundum bonum”, „voluntas dei”, „voluntas boni” oraz „esse”, „ipsum esse”, „esse aliquid”, „esse rerum”, „primum esse”, „bonum esse”, „participare”, „habere”, „voluisse”, „defluere”, „producere”, „consistere”, „existere”.

Zajmę się najpierw terminami i wyrażeniami związanymi z „id quod est” a następnie tymi, które odnoszą się do „esse”. Osobno wypada omówić terminy „participare” i „habere”, „defluere” i „producere” oraz „existere”. Niektórymi zaś spośród wymienionych terminów zajmę się w rozdziale 3, w trakcie referowania i krytycznej analizy przebiegu boecjańskich rozważań.

3.2.1. Terminy i wyrażenia odnoszące się do „id quod est”

Wyrażenie „id quod est” występuje w następujących postaciach:

- a. ea quae sunt (56 72-3, 132)
- b. id quod sunt (69, 70)
- c. omne quod est (41, 58)

- d. omnia quae sunt (79-80)
- e. in eo quod est (39, 121-2, 126, 135, 137-8, 158-9)
- f. in eo quod sunt (3, 73, 82, 129, 142, 147, 151, 162, 172)
- g. in eo quod ipsum est (63-4)
- h. eo quod est esse (43, 70)
- i. id quod solum bonum est (119, 157-8).

Wieloznaczność - „id quod est” wynika przede wszystkim z podwójnej wieloznaczności wyrazu „quod”, który jako zaimek może znaczyć - „które (co)” lub „którym (czym)”, a jako spójnik - „że”.

„Quod” jako zaimek pełni w wyrażeniu „id quod est” podwójną funkcję gramatyczną, zastępując w pierwszym wypadku podmiot, w drugim - orzecznik, podobnie jak rzeczownik „homo” w zdaniu: „homo sum”. Wyrażenie „id quod est” może więc znaczyć - jak stwierdzają G. Schrimpf i I. Craemer

1° „to, które (co) jest” lub

2° „to, którym (czym) jest”. W pierwszym wypadku byłoby ono - jak wskazują H.F. Stewart i E.K. Rand - latynizacją arystotelesowskiego „tode ti”, w drugim zaś - jak uważa I. Craemer - „to ti esti”¹⁰⁸.

W obu tych przypadkach - jak dodaje G. Schrimpf - wyrażeniu „id quod est” w „De hebdomadibus” można by odpowiednio przyporządkować odpowiadające mu postaci liczby mnogiej

a) „ea quae sunt” lub

b) „id quod sunt”.

Można by stąd wnosić, że Boecjusz posługuje się omawianym wyrażeniem w sposób wyraźnie dwuznaczny¹⁰⁹.

Rozpatrując pierwsze z wymienionych znaczeń można by przyjąć, że zaimek „id” jako równoważny rodzajnikowi „to” (niem. „das”, ang. „the”, fr. „le”), jest werbalnym odpowiednikiem kwantyfikatora egzystencjalnego (Ex), zaimki zaś - „omne i „omnia” - kwantyfikatora ogólnego (x). Można by wówczas wyrażeniom - „id quod est” i „ea quae sunt” przyporządkować odpowiednio wyrażenia -

c) „omne quod est” i

d) „omnia quae sunt”, jako ich uogólnienia.

W myśl tej interpretacji wyrażenie „id quod est” znaczyłoby niewątpliwie tyle, co - „tode ti” i „res”, „ousia” i „substantia”, „to on” i „ens”, w scholastyczno-arystotelesowskim sensie.

¹⁰⁸ „Tractates...”, s.2-3; G. Schrimpf, dz. cyt., s.10; J.Craemer-Ruegenberg, s.243 (przyp.151).

¹⁰⁹ Por. G. Schrimpf, s.10-11.

Toteż wydawałoby się, że, jak powiada E. Gilson, Boecjusz „podsunął pisarzom chrześcijańskim dwa tłumaczenia greckiego 'to on'; ens ze swych 'Komentarzy do Porfiriusza' i quod est z 'De hebdomadibus'”.

Tymczasem, jak już wspomniałem, w boecjańskich komentarzach do „Isagogi” - co podkreśla I. Craemer-Ruegenberg - termin „to on” pojmowany jest jako „universale”. W przytoczonych przez samego E. Gilsona fragmentach tych „Komentarzy”, Boecjusz pisze, że termin „ens”, tak jak „esse” odnosi się do wszystkich kategorii i to nie jednoznacznie (univoce), lecz analogicznie (aequivoce):

1) „Fuere enim qui hac opinione tenerentur, ut rerum omnium quae sunt unam putarent esse genus quod ens nuncupant, tractatum ab eo quod dicimus est omnia enim sunt et de omnibus esse praedicatur. Itaque substantia est et qualitas est itemque quantitas caeteraque esse dicuntur”;

2) „Itaque id quod dicitur ens, etsi de omnibus dicitur praedicamentis, quoniam tamen nulla eius definitio inveniri potest quae omnibus praedicamentis possit aptari, idcirco non dicitur univoce de praedicamentis, id est ut genus, sed aequivoce, id est ut vox plura significans”¹¹⁰.

A zatem Boecjusz jest w tym wypadku bardziej wierny Arystotelesowi, który używa termin „to on”, w zasadzie jedynie wówczas, gdy ma na myśli najogólniejszy aspekt rzeczywistości, mówiąc np., że „jest taka wiedza, która rozważa byt jako byt oraz; to, co przysługuje mu w sposób istotny” (estin epistēmē tis hē theōrej to on hē on kai ta toutō hyparchonta kath'ahyto) lub, że „żadna (...) nauka poza nią nie rozpatruje w ogólności bytu jako bytu...” (...katholou peri tou ontos hēon...). O poszczególnych zaś postaciach bytu mówi - „tode ti” (łac. „res”), „to ti esti” (schol. „essentia”), „prōte ousia” (schol. „substantia prima”). Trzeba nadto dodać, że termin „to on”, w odniesieniu do rzeczy szczegółowych występuje u Arystotelesa zasadniczo tylko w postaci liczby mnogiej - „ta onta”. Wyrażeniu - „panta ta onta” u Platona, Arystotelesa, Plotyna czy Proklosa odpowiadają u Cicerona, Seneki i innych autorów łacińskich, takie wyrażenia, jak - „omnia quae sunt” lub po prostu - „omnes res”¹¹¹.

Konkretny byt oznaczałby tu więc w „De hebdomadibus” wyrażenia; „omne quod est”, „omnia quae sunt”, „ea quae sunt”, „omnes res” („omnium rerum” - 71, 124). Toteż byłoby zrozumiałe dlaczego Boecjusz nie używa terminu „ens” mówiąc o dobroci konkretnych postaci bytu (hypostazeis), czyli - substancji.

E. Gilson, podobnie jak P. Duhem, K. Bruder i inni, utrzymuje, że boecjańskie rozróżnienie między „esse” a „id quod est” zbiega się z przypisywanym Boecjuszowi za Gilbertem de la Porrée,

¹¹⁰ J. Craemer-Ruegenberg, s.243-44 (przyp. 160); E. Gilson, „Byt...”, s.295.

¹¹¹ Aristotelous, „Meta ta phisika”, Athenai 1953, t.2, s.83 (IV 1003, b, 20-3). Na temat znaczeń terminów - „tode ti”, „ti ti estin”, „ouzia” - zob. H. Bonitz, „Index Aristotelicus”, Berolini, 1961; M.A. Krąpiec i T. Zeleźnik, Arystotelesa koncepcja substancji, Lublin 1966, s.195 oraz F.I. Ritelen von, Die Frage nach den Agathon, des Guten bei Aristoteles „Zeitschrift für Philosophische Forschung”, 27/1973/4, s.485-8.

rozdzieleniem pomiedzy „quo est” a „quod est”, ktore u Wilhelma z Owernii, sw. Alberta i innych zroslo sie z wprowadzonym przez Al-Farabiego i Awicenne podzialem miedzy istota (essentia) a istnieniem (existentia).

Jednakze - jak juz zostalo powiedziane - I. Craemer-Ruegenberg polemizujac ze stanowiskiem K. Brudera, stwierdza, ze „quod est” z „De Trinitate” i „id quod est” z „De hebdomadibus” bynajmniej nie sa jednoznaczne¹¹².

Co wiecej, wydaje sie, ze Boecjusz wlasnie w „De Trinitate” oba te wyrazenia wyraźnie rozroznia, np.:

- 1) „Quod vero non est ex hoc atque hoc, sed tantum est hoc, illud vere est id quod est (II, 37-9).
- 2) „...similis est ratio in trinitate patris ad filium et utriusque ad spiritum sanctum ut eius quod est ad id quod est idem” (VI, 28-30),
- 3) unum et est id quod est. Reliqua enim non sunt id quod sunt” (II, 29-31).

O ile bowiem wyrazenie „quod est” podobnie jak u Seneki mogloby znaczc tyly, co - „to on” w sensie odpowiadajacym u Arystotelesa wyrazeniom - „ti esti” (to, co jest ozymś) oraz „tode ti” (to oto cos), „id quod est” wypadaloby raczej rozumiec w znaczeniu wlasciwym wyrazeniu - „to ti esti”.

Ze stanowiska E. Gilsona wynikałoby takze, ze rozroznienie pomiedzy „esse” a „id quod est” odpowiada rozroznieniu miedzy „einai” a „to on”. Jezliby wiec Boecjusz mial w tym wypadku isc za Seneka, przetlumaczyłby niewatpliwie „to on” tak samo jak Seneka, tj. przez „quod est”, nie zas przez „id quod est”. Zaimek „id” jest tu z jezykowego punktu widzenia calkowicie zbędny¹¹³.

Wobec tego trzeba by zapytac, czy wolno bez zadnych zastrzezen traktowac zamiennie - „quod est” i „id quod est” w regule II, III i IV oraz w wyrazeniach „omne quod est” (14) i „id quod est esse” (43) - reguly VI?

Otoz w regule II Boecjusz rozroznia miedzy „esse” a „id quod est”; „Diversum est esse et id quod est”; (28) a nastepnie przeciwstawia „ipsum esse” - „quod est”: „ipsum (...) esse nondum est (...) quod est accepta essendi forma est atque consistit” (28-30). Mozna by wiec sadzic, ze „id quod est” znaczy „to, czym jest”, zas „quod est” - „(to), ktore (co) jest”. Z drugiej jednak strony oba te wyrazenia wydaja sie identyczne, tym bardziej, ze przeciwstawione im terminy - „esse” i „ipsum esse” nie sa chyba rozne zakresowe w sensie sugerowanym przez Wydawcow „Traktatow” oraz K. Brudera, H.J. Broscha, P. Hadota i innych.

¹¹² Por. E. Gilson; Hist. filozof, chrzesc, dz. cyt., s.384; J. Craemer-Ruegenberg, jw.

¹¹³ Por. E. Gilson, Byt..., s.294/5 oraz Seneka „Listy moralne do Lucylusza, tl. W. Kornatowski, Warszawa 1961, s.197, 199-201 (VI, 28); tlumaczac „to on” przez „quod est”, Seneka wyrozni sześć znaczen przypisywanych temu terminowi przez Plotyna, powiada natomiast, ze nie wie jak by nalezalo przetlumaczyc termin „ouzia”, ktory oznacza cos „niezbędnego, co stanowi naturalną podstawę wszechrzeczy”.

Podobnie w regule III czytamy: „Quod est participare aliquo potest (...), ipsum esse nullo modo aliquo participat” (31-2). Natomiast reguła IV głosi: „Id quod est habere aliquid (...) potest; ipsum (...) esse nihil aliud (...) habet admixtum” (35-7).

I wreszcie w regule VI najpierw stwierdza się: „Omne quod est participat eo quod est esse...” (41), a dopiero: „...id quod est participat eo quod est esse...” (43).

W tym ostatnim wypadku można by oczywiście uważać, że wyrażenie „omne quod est” jak już zostało powiedziane, jest uogólnieniem - „id quod est” oraz że wyrażenia te znaczą właśnie tyle, co - „każda konkretna rzecz” i „ta oto konkretna rzecz”.

Można by też sądzić, że użycie na przemian wyrażeń „quod est” i „id quod est” jest zabiegiem czysto stylistycznym. Trzeba jednak pamiętać, że Boecjusz był nie tylko wytrawnym stylistą, lecz także doskonałym logikiem i solidnym tłumaczem oraz interpretatorem Arystotelesa. Rozróżnienie „quod est” - „quo est” odpowiadałoby arystotelesowskiemu rozróżnieniu: „ti esti” - „dia ti esti”. Pierwsze z tych wyrażeń według W.D. Ross'a i H. Benita'a stanowi treść pytania - „czym to jest?”; drugie zaś - „dzięki czemu ono (to) jest tym?”¹¹⁴.

Formuła „to ti esti” zastępuje odpowiedź na pierwsze z tych pytań, oznaczając to samo, co termin - ousia”, który z kolei odnosi się do - materii (hyle), formy (morphe), całości (synolon) złożonej z materii i formy oraz istoty (eidos).

Wskazując na istotę - „to ti esti” nabiera analogicznego znaczenia z formułą - „to ti en einai”, o której Arystoteles mówi wyraźnie, że oznacza istotę: „oidos lego to ti en einai” („Metaph.” VII, 1032 b, 2). Ściśle rzecz biorąc wyrażenie „to ti en einai” oznacza istotę jako przedmiot definicji (schol. „quidditas”).

Według W.D. Rossa - „ti esti” oznacza istotowy aspekt bytu, podczas gdy wyrażenie „tode ti” odnosi się do substancji wraz z właściwym jej określeniem (przypadłościami). M.A. Krąpiec uważa, że „ti esti” wskazuje czym rzecz jest w sposób ogólny, natomiast - „to ti in einai” „oznacza cały zespół elementów konstytutywnych rzeczy, ujmowany aktem poznania intuicyjnego i stanowiący treść (logos) jej definicji (horizmos)”. Innymi słowy, można by powiedzieć, że o ile wyrażenia „tode ti” i „to ti esti” odnoszą się do substancji pierwszej (prote ousia), o tyle - „to ti en einai” odnosi się do substancji drugiej (deutera ousia), a więc wyrażonego w definicji odpowiedniego gatunku (genos) i wyjaśnienia treści (logos) odpowiadającej danej rzeczy - nazwy¹¹⁵.

¹¹⁴ Por. M.A. Krąpiec i T. Żeleźnik, dz.cyt., s. 195 (1028, a, 13). Podobnie, wg M.J. Dubois, zdaniem E. Stein, na pytanie - „czym jest?” (quid est; ti esti) odpowiada - „ousia”, wyrażając istotę rzeczy, której aspekty wskazują eidos - poznawalny intelektem gatunek i „morphe” - zasada bytu konkretnej rzeczy i immanentna podstawa jego sensu. Wyrażenie zaś - tode ti, oznacza konkretną jednostkę (singularite, conerete); por. M.J. Dubois, „L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein”, „Revue Thomiste”, 73/1973/2, s.185.

¹¹⁵ Por. M.A. Krąpiec i T. Żeleźnik, dz. cyt., s.196 i 197; podobnie, wg E. Stein - „to ti en einai”, to tyle, co - l'être essentiel” (por. cyt. art., s.189); O. Georgiadis zaś tłumaczy „to ti esti” - „the what is” a „to ti en einai” - „the what was for a thing to be”. „Two Conceptions of Substance in Aristotele”, „The New Scholasticism”, 47/1 W/1, 22-37.

Jak powiada C. Georgiadis - „istota jest ontologicznym odpowiednikiem definicji. Definicja jest językową formułą istoty, (...) jej pojęciem ogólnym”.

Pozostaje więc do wyjaśnienia czy - „id quod est” Boecjusza wskazuje na istotę rzeczy, czy też - jak powiada M.A. Krąpiec - oznacza czym rzecz jest w ogóle?

Pytanie - „dia ti esti?” - jest pytaniem o zasadę (arche), (principium) bytu. W ks. VI Arystoteles pisze: „Przedmiotem naszych dociekań są zasady i przyczyny bytów, oczywiście jako bytów” (Ahi archai kai ta aitia dzeteitai ton ontón, delon de hoti he onta” - 1025 b, 1-2) oraz: „(...) twory matematyczne mają swoje zasady, elementy i przyczyny (...ton mathematikon eisin archai kai stoicheia kai aitia...” - 1025 b, 3-4). A więc odpowiedzią na wyżej wymienione pytanie będzie wskazanie odpowiedniej zasady (arche), jako przyczyny (aitia) bądź elementu (stoicheion). Innymi słowy odpowiedź ta wskazywałaby na któryś z aspektów substancji, a więc - materię, formę, całość (złożenie), istotę, nie zaś na to, co oznacza wyraz „to on” lub słowo „einai”. Taki też sens miało rozróżnienie pomiędzy „quod est” a „quo est” u scholastyków: to, czym rzecz jest, stanowi substancja lub istota, to, dzięki czemu jest forma-istota lub istnienie (esse).

Boecjusz jednak nigdzie w sposób wyraźny nie wprowadza tego rozróżnienia. To, że bardzo często posługuje się w „De Trinitate”, „De duabus naturis” i „De hebdomadibus” wyrażeniami - „quod est” i „id quod est” oraz, że czasem używa wyrażenia „a quo est”, np. zaledwie raz w „De hebdomadibus”: „idcirco ipsum esse bonum est nec est simile ei a quo est” (133-4), nie znaczy, że jest autorem powyższego rozróżnienia we wskazanym już sensie. Ponadto nie ma podstaw, aby traktować „id quod est” i „esse” jako przyczyny lub elementy bytu, jak to ma miejsce u Awicenny, św. Alberta czy św. Tomasza w odniesieniu do istoty (essentia) oraz istnienia (esse, existentia).

W drugim ze wskazanych na początku znaczeń „id quod est” podobnie jak arystotelesowskie wyrażenie - „to ti esti”, może więc oznaczać to samo, co terminy „substantia” i „essentia”. Trzeba jednak od razu podkreślić, że Boecjusz rozumie oba te terminy nieco inaczej niż większość arystotelików scholastycznych. Termin „substantia”, wg niego nie jest odpowiednikiem terminu „ousia”, lecz „hypostazis”, termin zaś „essentia” jest natomiast odpowiednikiem „ousia”, nie zaś „eidos”: „Nam quod Graeci ouziozin vel ouziosthai dicunt, id nos subsistentiam [vel subsistere appellamus; quod vero hypostazis vel hyphistasthai, id nos substantiam vel substare interpretamur” (CEN, III, 42-45).

(...) Idem est igitur ouzian esse quod essentiam, idem ouziozin quod subsistentiam, idem hypostazin quod substantiam, idem prosopon quod personam” (CEN, III, 69-71).

Termin „substantia”, tak jak - „essentia” odnosi Boecjusz zarówno do Boga, człowieka, jak i innych gatunków bytu: „...cum substantia (ut homo vel deus), ita dicitur quasi illud de quo praedicatur ipsum sit substantia, ut substantia homo vel deus”¹¹⁶.

Różnica polega na tym, że tylko Bóg jest rzeczywiście w pełni substancją, bo jest wyłącznie „tym, czym jest”, człowiek zaś to „czym jest” zawdzięcza także posiadaniu innych właściwości, które nie pokrywają się z samym człowieczeństwem: „Sed distat, quoniam homo non integre ipsum homo est ao per hoc nec substantia; quod enim est, aliis debet quae non sunt homo. Deus vero hoc ipsum deus est; nihil enim aliud est nisi quod est, ao per hoc ipsum deus est” (DT, IV, 29-36).

Z „De hebdomadibus” zda się jasno wynikać, że „być czymś substancjalnie” (np. być substancjalnie dobrym) znaczy - być tym, „przez się w tym, czym się jest”: „per se in eo ouod ipsum est” (63-4). Definicja ta jest dość bliska jednej z definicji tego terminu u św. Tomasza: „ens simpliciter et per se ipsum”, Św. Tomasz też, podobnie jak Boecjusz, rozumie substancję w sensie „istotności”.

Zaznaczmy, że termin „essentia” pojawia się w omawianym traktacie tylko raz, w zdaniu: „Nam bonum esse essentiam, iustum vero esse actum respicit” (163-4). Używając terminów „essentia” i „substantia” oraz „esse” i „existere”, Boecjusz nigdzie ich nie przeciwstawia, toteż nie można dopatrywać się u niego antycypacji różnicy między istotą a istnieniem wprost; natomiast doszukiwanie się tego rozróżnienia implicite jest, jak się okazuje, niełatwe do wykazania.

Traktując wreszcie „quod” jako spójnik, wyrażenia „quod est” i „id quod est” można by uważać za latynizację - „hoti esti”. „Quod est” występuje w tym znaczeniu niejednokrotnie np. w „De Trinitate”: „Neque enim aliud est quod est, aliud est quod iustus est...” (IV, 18-20). Podobną rolę pełni niekiedy w „De hebdomadibus”; „Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt” (98-9). Co należałoby przetłumaczyć: „Stąd okazuje się jasne, że czym innym w nich jest to, że są dobre, czym innym to, że są”.

W odniesieniu do reguły II, można by w ten sposób rozumieć „id quod est” przyjąwszy, że „esse” znaczy tyle, co „byt” lub „bytowanie”. Natomiast całkiem bezsensowna byłaby wtedy druga część tej reguły: „quod est accepta essendi forma est atque consistit”, a także reguły III i IV oraz VI. Wydaje się zatem, że „id quod est” można uważać jedynie za odpowiednik arystotelesowskiego - „to ti esti”.

¹¹⁶ Boecjusz używałby zatem terminu „ausia” w bardziej jednoznacznym sensie, niż sam Arystoteles: por. M.Jaworski, Arystotelesowska i tomistyczna teoria przyczyny sprawczej na tle pojęcia bytu, Lublin 1958, oraz M. Markowski, Definicje substancji w „Komentarzu do Metafizyki” Dominika z Flandrii, „Studia Mediewistyczne” 6 (1964), s.25; C.Georgiadis, w cyt. artykule, sprowadza arystotelesowskie rozumienie substancji do dwu koncepcji: (1) „reistio conception of substance” - „substance is an individual thing (res)”; (2) „archeological conception of substance” - „substance is a principale (arche) of the individual thing”, dodając, że w tym drugim wypadku należy rozróżnić jeszcze między pojmowaniem substancji jako „arche” i „stoicheion”.

3.2.2. Terminy i określenia odnoszące się do „esse”

Słowo „esse” występuje w omawianym tekście w trojkiej funkcji gramatycznej:

1° w składni n.c.i. lub a.c.i., np.:

- a) „...ponamus omnia esse quae sunt bona...” (96), tj. „założmy, że wszystkie rzeczy, które są, są dobre...”,
- b) „hinc intueor, aliud in eis esse, quod bona sunt, aliud quod sunt...” (98-100), tj. „stąd staje się jasne, że czym innym jest w nich to, że są dobre, czym innym to, że są...”
- c) „ponatur enim una aedemque substantia bona esse, alba, gravis, rotunda” (100-101), tj. „przyjmuje się bowiem, że jedna i ta sama substancja jest dobra, biała, ciężka i okrągła”.

2° w formie bezokolicznika, np.:

„...consideramus quemadmodum bona esse possent...” (97-8), tj. „rozważmy, w jaki sposób mogłyby być dobre. .

3° w formie gerundium, np.:

- a) „ipsum enim esse nondum est... (28-9), tj. „samo bowiem bycie jeszcze nie jest...”
- b) „esse igitur ipsorum bonum est...” (71), tj. „bycie więc ich samych jest dobrem...”
- c) „sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt idem que illo est esse quod boni esse...” (72-4), tj. „lecz jeśli bycie jest dobrem, te (rzeczy), które są, w tym, czym są, są dobrami i tym samym jest dla nich być, co być jako dobro...”.

Wydaje się, że dwie ostatnie funkcje słowa tego, w interesujących nas zwrotach i określeniach niejako nakładają się na siebie i splatają się, zgodnie z potocznym poczuciem językowym. Omawiane słowo w obu tych funkcjach występuje w takich wyrażeniach, jak:

- a. ipsum esse (28-9, 31-2, 36, 76, 107-8, 127, 133!, 139, 149-150),
- b. ipsum esse rerum (132),
- c. ipsum esse omnium rerum (72-124),
- d. ipsum esse eorum (127),
- e. ipsum esse earum (131),
- f. ipsum esse bonum (150),
- g. esse eorum (120, 144-5),
- h. esse suum (45),
- i. esse bonum (82, 165, 167),
- j. bona esse (96, 120),
- k. bonis esse (110-1, 169-170),
- l. primo esse (132),
- m. albis esse (154),
- n. iustum esse (165-6),
- o. esse aliquid (38, 107),

p. esse aliquid in eo quod est (39).

We wszystkich tych wypadkach słowo „esse” może znaczyć tyle, co - „być”, „bytować”, „istnieć”, „bycie”, „bytowanie”, „byt”, „istnienie”. Wskazana tu wieloznaczność tego słowa, znajduje odzwierciedlenie w przekładach boecjańskich reguł: u H.P. Stewarta i E.K. Randa - „esse” = „Being”, „ipsum esse” = „absolute Being”, „esse aliquid” = „to be something”; I. Craemer-Ruegenberg - „esse” = „Sein”, „ipsum esse” = „das Sein”, „esse aliquid” = „etwas Sein”; u T. Jachimowskiego - „esse” = „byt”, „Ipsum esse” = „sam byt”, „esse aliquid” = „być czymś”; według P. Hadota - „esse” = „l'Être”, „ipsum esse” = „pure l'Être”.

W „De duabus naturis” Boecjusz pisze: „(Quodcirca einai atque ouziōsthai esse atque subsistere, hyphistasthai vero substare intellegitur” (III, 56-57). Wypowiedź ta nie wyjaśnia jednak znaczenia słowa „esse”, z tego choćby względu, że jak wskazuje H. Bonitz, sam Arystoteles używa np. niekiedy terminu „to einai” zamiennie z „to on”. Podobnie u neoplatoników, począwszy od Plotyna, Porfiriusza i Proklosa, następuje zespolenie znaczeń odpowiadających terminom - „to einai”, „to on”, „he ousia”. „To einai” znaczy u nich mniej więcej tyle, co później - „anniyya” i „esse” w „Liber de causis”, tj. „bytowanie”, oznaczając - jak pisze M. Gogacz - „całą egzystencjalno-treściową strukturę danej rzeczy” oraz „całość stworzonej (u neoplatoników pogańskich wyemanowanej z Jedni) rzeczywistości zawierającej w sobie wszystkie odmiany ontycznych struktur”. Dla Plotyna Jedno, podobnie jak dla autora „Liber de causis”, Bóg jest ponad bytem (hyperontos) i ponad bytowaniem. Toteż - jak powiada E. Gilson - według Plotyna rzeczy są dlatego, że Jedno nie jest. „Esse”, w rozumieniu „Liber de causis”, jako „prima res creata” może być najwyżej orzekane o Logosie, jako pośredniku między Bogiem a stworzeniem, będącym „dawcą form” („dator formarum”)¹¹⁷.

Boecjusz natomiast mówi w II regule: „ipsum enim esse nondum est” a zarazem - jak zaznacza G. Schrimpf - mówi o Bogu - „est”¹¹⁸. Sugerowana przez samego Boecjusza, we wskazanych już za E. Gilsonem fragmentach „Komentarzy do Isagogi” odpowiedniość słowa „esse” z jego osobową formą - „est”, nie usuwa w dalszym ciągu trudności w rozumieniu tego słowa, ze względu na wieloraką rolę, która może ono pełnić w poszczególnych wypowiedziach. W przytaczanym już zdaniu: „Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt” - „esse” zostało użyte w tym samym sensie, co wyrażenie - „quod est”, w którym „quod” znaczy - „że”. Za takim rozumieniem tego słowa przemawiałoby jego użycie w rozróżnieniu „esse aliquid” - „esse aliquid in eo quod est” a także wskazane wyżej zdania, w których występuje ono w składni n.c.i. Można by więc przyjąć, że „esse” oznacza samo „bycie” czegoś lub „bycie czymś” a

¹¹⁷ M. Gogacz, „Stan badań nad 'Księgą o przyczynach' i ważniejsze w niej problemy filozoficzne”, dz.cyt., s.82; por. E. Gilson, „Byt...”, s.36 nn.

¹¹⁸ Por. G. Schrimpf, dz. cyt., s.23: „(...) Vom absoluten Sein heisst es: nondum est; vom Einzelding: est atque consistit. Die Aussage zu sein wird also nur von Dingen gegeben, die sinnfalltige in Raum und Zeit sind. Von allen anderen wird ausgesagt, es ist „noch nicht”. (...) An diesen beiden Stellen wird auch vom primum bonum ausgesagt, dass es ist, und nicht, dass es noch nicht ist”.

dokładniej - to, „że (coś) jest”. Byłoby więc ono latynizacją – „hoti esti”. W boecjańskim rozróżnieniu można by więc widzieć za E. Gilsonem aluzję do rozróżnienia arystotelesowskiego między tym, „że człowiek jest” a „tym, czym jest”, rozumianego podobnie, jak w tzw. aksjomacie apofatycznym św. Maksyma Wyznawcy. Charakterystyka słowa „esse” zawarta w regułach nie jest jednak jednoznaczna:

- 1) „...ipsum enim esse nondum est; at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit” (28-30);
- 2) „...ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid cum esse susceperit” (31-4);
- 3) „ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum” (36-7);
- 4) „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; (...) id quod est participat eo quod est esse ut sit” (41-3).

Już w pierwszym z wymienionych zdań mamy rozróżnienie pomiędzy „esse” a „est” oraz - „esse” a „est atque consistit”. W świetle zdania 2-go i 3-go - „est atque consistit” znaczy też tyle, co - „iam est”. Z przytoczonej już wypowiedzi z „Komentarza do Isagogi” wynikałoby, że „esse” jest uogólnieniem słowa „est („ab eo quod dicimus est”). Reguła V mówi, że „esse” orzeka się zarówno o przypadłościach, jako „tantum esse aliquid”, jak i o substancjach, jako „esse aliquid in eo quod est”. Rozróżnienie to przypomina zabieg zwany przez fenomenologów operacją uzmienniania. „Esse” w stosunku do „est” miałyby więc charakter ogólny¹¹⁹. „Est” - orzeka się o tym, co przyjąwszy „formę bycia” (bytu, bytowania, istnienia.) jest, a nadto jest czymś konkretnym¹²⁰. Warto zaznaczyć, że zarówno Gilbert de la Porrée, jak św. Tomasz wyjaśniają termin - „consistere” przez „subsistere”, co według Boecjusza znaczyłoby – „hypostenai”, nie zaś - „ousiosthai” a więc - „być istotą” (essentia). Różnica między „esse” a „est” byłaby zatem różnicą między byciem w ogóle a byciem tą oto konkretną rzeczą jednostkową. Innymi słowy, mielibyśmy tu do czynienia z ogólnym i szczegółowym aspektem bycia (tego, „że (coś) jest”). Wyjaśniałoby to zarazem różnicę między „nondum est” a „iam est”. Byłaby to różnica między możliwością bycia (istnienia) a byciem (istnieniem) aktualnym. Albo - między byciem „w możliwości” a byciem „w akcie”. Aktualizacja polegałaby na otrzymaniu „formy bycia” (bytu, bytowania, istnienia) lub przyjęciu bycia (bytu, bytowania, istnienia). Pierwsze z wymienionych zdań można by przetłumaczyć co najmniej dwojako:

- 1) „samo bowiem bycie (bytowanie, istnienie) jeszcze nie jest czymś, aczkolwiek to, co jest, otrzymawszy formę bycia (bytowania, istnienia), jest i jest czymś konkretnym”;

¹¹⁹ Podobnie sądzi G. Schimpf, uważając jednak, że „ipsum esse”, jako pojęcie abstrakcyjne znaczy tyle, co: „das Sein selbst”, „das sein als solches”, „das Sein als Sein”. Zaimek „ipsum”, znaczyłby więc tyle, co - „rein”, „in sich selbst betrachtet”, „gelöst aus allen Bezügen”, por. dz.cyt., s.14-15.

¹²⁰ „Consistere” znaczy wg E.K. Randa i H.E. Stewarta - „hyposthenai”, a więc tyle, co - „być czymś konkretnym” (concretus - zagęszczony, złożony, powstały).

2) „samo bowiem istnienie jeszcze nie jest (czymś istniejącym) chociaż to, co jest, istnieje i jest czymś, po otrzymaniu formy bytu (istnienia)”¹²¹.

Zwroty - „accepta essendi forma” oraz „esse suscepit” sugerowałyby, że „forma essendi” jest tożsama z „esse” i jest czymś dochodzącym z zewnątrz, tym bardziej, że „nondum est” stanowi przeciwieństwo (a w pewnym sensie - zaprzeczenie) „accepta essendi forma” a zarazem w zdaniu 2-gim mówi się o „ipsum esse” - „nullo modo aliquo participat” a w zdaniu 3-cim - „nihil aliud praeter se habet admixtum”. Tego rodzaju interpretację zda się potwierdzać zdanie 4-te, z którego wynikałoby, że owo otrzymanie formy bycia (bytu, bytowania, istnienia) oraz przyjęcie - „esse”, polega na uczestniczeniu w nim. Zestawienie zaś zdania 4-tego z wypowiedziami: „esse eorum a boni voluntate defluxit” (120) oraz - „quoniam actu non potuere existere nisi illud ea quod vere bonum est produxisset...” (143-4-) itp, może prowadzić do wniosku, iż „participare”, jak przyjmuje np, G. Schrimpf, znaczy w tym wypadku - „emanare”. Wówczas trzeba by przyjąć za tym autorem, że w regule VI chodzi o „esse primum” tj. „esse Dei”. Toteż zagadnienie rozumienia słów „participare”, „habere”, „defluere”, „producere”, wymaga osobnego omówienia.

W przytoczonym wyżej zdaniu mamy też wyrażenie „actu existere”, którego treść zda się odpowiadać wyrażeniom „est atque consistit” oraz „iam est”. Wyrażenia te znaczą chyba tyle, co - „istnieć”, jeżeli słowo to ma odpowiadać wyrażeniom - „być realnym” (rzeczywistym), „być faktem”, „być konkretną rzeczą” (indywiduum) itp. Zachodzi jednak pytanie, jak należałoby rozumieć sam termin „existere”, na którego obecność w „De hebdomadibus” poza H.J. Broschem i I. Craemer-Ruggenberg, żaden z zajmujących się tym traktatem autorów nie zwraca właściwie uwagi.

3.2.3. Stan terminów „participare”, „habere”, „defluere”, „producere”, a zagadnienie przyczynowania w „De hebdomadibus”

Termin „participatio” pojawia się w następujących kontekstach:

- 1) „Quod est participare aliquo potest, sed ipsum esse nullo modo aliquo participat. Fit enim participatio cum aliquid iam est; est autem aliquid, cum esse suscepit” (31-4, reg. III); .
- 2) „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit; alio vero participat ut aliquid sit. Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet” (41-4, reg. VI);

¹²¹ Można by jednak wyrażenie „actu existere”, w znaczeniu - „stawać się (czymś) aktualnym” przeciwstawić wyrażeniom „iam est”, „est atque consistit”, oznaczającym to, co zostało właśnie zaktualizowane.

- 3) „Sed quemadmodum bona sint inquirendum est, utrumne participatione an substantia?” (60-1);
- 4) „Si participatione, per se ipsa nullo modo bona sunt; nam quod participatione album est, per se in eo quod ipsum est album non est. Et de ceteris qualitatibus eadem modo. Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt: non igitur ad bonum tendunt. Sed concessum est. Non igitur participatione sunt bona sed substantia” (62-68);
- 5) „...substantialia igitur bona, quoniam non participant bonitatem” (74-5);
- 6) „Sed nec participant bonitatem” (83);
- 7) „Tunc enim participaret fortasin bono” (138).

Termin „participatio” jest jednym z najtrudniejszych terminów filozoficznych ściśle związanych z neoplatońską aparaturą pojęciową. Może on jednak być rozumiany, podobnie jak odpowiadający mu wyraz grecki „methexis”, na sposób platoński, arystotelesowski, neoplatoński lub tomistyczny.

Według Platona - jak pisze A.L. Szafranski - łączącego „naukę o wiecznym ruchu Heraklita z poglądem Sokratesa o stałości pojęć”, rzeczy „...zredukowane do rzędu przemijających zjawisk (...) swoje quasi istnienie (...) zawdzięczają uczestnictwu, partycypacji w odwiecznych ideałach”. W tym sensie mówi on o uczestniczeniu w ideach wszystkich rzeczy (he „methexis tois allois ton ejdon) jak i o uczestniczeniu substancji w czasie (methexis ouzian meta chronon). Wyraz „methexis”, obok wyrazów „parouzia” i „koinonia” oznacza ową szczególną więź jaka zachodzi pomiędzy ideą, tj. zhipostazowanym (upostaciowionym) ogólnym pojęciem abstrakcyjnym (rodzaj, gatunek, definicja - ściślej: definiens) a poszczególnymi rzeczami jako egzemplifikacjami i konkretyzacjami odpowiedniej idei. Termin „parouzia” oznacza „uobecnienie” idei w konkretnej rzeczy, będącej desygnatem wyrażającego tę ideę pojęcia. Termin „koinonia” oznacza, przynależność i wspólnotę podpadających pod to pojęcie desygnatów w stosunku do wyrażanej przez nie idei. A wreszcie termin „methexis” oznacza cały ów splot zależności między ideą jako wzorem a rzeczami jako jej „odbitkami”. A. Krokiewicz proponuje rozumieć to w ten sposób, że idea jest jak gdyby „nierozciąglą siłą”, a zależny od niej przedmiot - „rozciąglym polem jej działania”. Np. idea piękna, sama jest czymś niecielesnym, wiecznym i niezmiennym, a wszystkie inne rzeczy piękne mają tylko w niej „udział” (metechonta ekeinou).

Naukę Platona rozwinął i zmodyfikował Plotyn. W neoplatonizmie - jak powiada M. Gogacz - „uczestniczenie” polega „na wynikaniu emanacyjnym, na odprowadzaniu energii z bytu

doskonalszego do mniej doskonałego” a więc na udziale „pojedynczego bytu w bytowaniu Prajedni”¹²².

Metaforyczność języka Plotyna i Platona zatracą swój pierwotny charakter, być może między innymi pod wpływem arystotelizmu, już u Porfiriusza i Proklosa. Jednakże nadaje ona szczególne piętno dziełom Pseudo-Dionizego i Greckich Ojców Kościoła, ulegając natomiast swego rodzaju „reifikacji” czy „konkretyzacji” u Jana Szkota Eriugeny, w tzw. „Teologii Arystotelesa”, a szczególnie w „Liber de causis” i „Metafizyce” Awicenny, pod wpływem których pozostaje cała filozofia średniowieczna zarówno arabska i żydowska, jak zachodnio-chrześcijańska, co prowadzi w konsekwencji do zażartych sporów teologicznych między Wschodem a Zachodem, będących następstwem posługiwania się odmiennymi językami filozoficznymi i różnymi modelami rzeczywistości.

Niemniej jednak - jak pisze A.L. Szafrński - „już w r.1880 W. Lilla pisząc o stosunku Tomasza do Arystotelesa uważał, że najgłębsze twierdzenia tomizmu są platońskie, a metodologia została zaczerpnięta od Arystotelesa”. Do rzędu tego rodzaju „twierdzeń” wielu autorów zalicza tomistyczną naukę o partycypacji. Według A.L. Szafrńskiego - „Arystoteles nie wniósł do platońskiej teorii partycypacji niczego nowego”. Trzeba wszakże zauważyć, że termin „methexis” pojawia się u Arystotelesa w jednym z wyróżnionych przez św. Tomasza w komentarzu do „De hebdomadibus” znaczeń, które określa on jako uczestniczenie „na sposób szczegółu w ogóle”. Arystoteles oznacza bowiem terminem „methexis” stosunek między gatunkiem a rodzajem. A zatem na gruncie arystotelizmu termin „participatio” oznaczałby nie tyle relację bytową, ile raczej relację w porządku orzekania¹²³.

Takie właśnie pojmowanie „uczestniczenia” sugeruje Boecjusz we wskazanych przez I. Craemer-Ruegenberg fragmentach „Komentarza do Isagogi”, odnosząc ten termin do sfery pojęć, a nie rzeczy. Innymi słowy, jak powiada autorka - „participatio” w „De hebdomadibus” oznacza pewną „implikację pojęciową” wyrażającą stosunek zawierania się jednych pojęć w zakresie drugich. Boecjusz w sposób zupełnie wyraźny wiąże „participare” z „praedicare”: „...hoc enim non potest de quolibet alio albo praedicari quod in hoc nive est, quia ad singularitatem deductum est atque ad individuum formam constrictum est individui participatione”.

¹²² Por. A.L. Szafrński, „Partycypacja”, Warszawa 1973, s.13, 62-63; A. Krokiewicz, Hist. fil. greck., dz.cyt., s.296, 310, 327/8; M. Gogacz, „Filozofia bytu w ‘Beniamin Major’ u Ryszarda ze św. Wiktora”, Lublin 1957, s.77-78; M. Gogacz, podobnie jak A. Krokiewicz, wskazuje na związek platońskiego pojęcia „methexis” z pitagorejskim „mimesis”: „Byt naśladuje liczby”. Jego zdaniem: „partycypacja platońska polega na uczestniczeniu w ideach”. Wg św. Tomasza - „na otrzymywaniu częściowym tego, co jest w innym bycie całościowo”, C. Fabro, „The Intensive Hermeneutics of Thomistic Philosophy: The Notion of Participation”, „The Review of Metaphysics”, 27/1974/3, s.449-491.

¹²³ A.L. Szafrński, dz. cyt., s. 19.

„...ita quoque ex eo quod communiter praedicari potest (de multis enim album dici potest, ut albus homo, albus aequus, alba nix) factum est, ut de una tantum nive praedicari illud album possit, cuius participatione ipsum quoque factum est singulare”¹²⁴.

Orzekając pojęcie ogólne o wielu rzeczach konkretnych (np. pojęcie „biały” o człowieku, koniu, śniegu), mówimy, że mają one udział w tym, co oznacza owo pojęcie (np. w „bieli” lub „byciu białym”), ponieważ jego zakres wyznacza sferę możliwości „bycia czymś” (np. białym), w odniesieniu do konkretnych rzeczy. To powiązanie „partycypowania” z „orzekaniem” ma pewien aspekt ontologiczny (ściślej - ontyczny) jako że wyznacza pewną logiczną strukturę rzeczywistości. Według G. Schrimpf, w regule III oraz w wierszach 60-68, Boecjusz posługuje się platońską koncepcją partycypacji, przy czym „participare aliquo” znaczy tu też - „habere aliquid”¹²⁵. Spostrzeżenie to jest ciekawe o tyle, że „habere” odpowiada u Boecjusza arystotelesowskiemu określeniu jednej z klas przypadłości - „echein”, wyrażając także posiadanie przypadłości w ogóle. Mamy tu zatem do czynienia z inną odmianą arystotelesowskiego (a nie platońskiego) rozumienia „uczestniczenia”, które św. Tomasz nazywa „uczestniczeniem na sposób substancji w przypadłości”¹²⁶.

Wspomniany wyżej badacz łącząc treść wyrażen „id quod est esse”, „ipsum esse”, „primum bonum”, „deus” oraz wiążąc znaczenie słowa „participare” w regule VI ze znaczeniem słów „fluere”, „defluere”, powiada, że owo „wypływanie” skończonych rzeczy z nieskończonego bytu jest „emanowaniem bytu absolutnego”, tj. Boga. Zauważa nadto, że Boecjusz nie określa zależności rzeczy od Boga terminami „creatio” czy „creatio ex nihilo”, jak to ma miejsce u św. Augustyna, mówiąc natomiast o „obecności” pierwszego dobra w rzeczach, wyraża się podobnie jak Platon, określający stosunek rzeczy do Dobra terminami - „parouzia” i „koinonia”. „Participatio” należałoby tu też rozumieć - zdaniem tegoż autora - w tym sensie, że „byt jako taki” (Das Sein ais solches) jest „wzorem” (Urbild) konkretnej rzeczy jednostkowej będącej jego „odbitką” (Abbild). Miałoby o tym świadczyć uznanie przez Boecjusza powszechnej opinii uczonych („communis sententia doctorum”): „omne autem tendit ad simile” (58-9)¹²⁷.

Wydaje się jednak, że G. Schrimpf nie uwzględnił faktu, iż Boecjusz podkreśla zasadnicze niepodobieństwo rzeczy, „w tym, czym są” i w tym, „że są” do Boga, z którego woli „wypływa” zarówno to, „czym są”, jak to „że są”. Boecjusz pisze: „...esse eorum a boni voluntate defluxit...” (120), „...ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum...” (124-5), oraz „...actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset...” (143-4). A zatem owo

¹²⁴ J. Craemer-Ruegenberg, s. 175-180.

¹²⁵ G. Schrimpf, 6.13: „An jeder der drei Stellen wird ausgesagt, dass das Einzelding dem id quod est esse sein Sein verdankt: durch Teilhabe am id quod esse sei es”. W przypisie w/w autor dodaje: „Boethius gebraucht hier den Teilhabe-begriff anders als in DH 62-66, im ursprünglichen, bei Plato begegneten Sinn”.

¹²⁶ Expositio super Boetium „De Hebdomadibus”, dz. cyt., s.172/3: '(per modum quo) subiectum participat accidens’ oraz „per modum quo particulare participat universale... sicut albedo colorem”.

¹²⁷ G. Schrimpf, s. 23-26.

„wypływanie” polega na „sprawianiu” aktualizacji rzeczy lub inaczej mówiąc - na ich „wyprowadzaniu” z możliwości do aktu. To ostatnie sformułowanie ma niewątpliwie pewien rys neoplatoński zakładając jakby pewien „możliściowy sposób istnienia” rzeczy, uprzedzający ich aktualizację. Jest to wszakże zgodne z nauką Ojców Kościoła o Logosie. Nie wynika stąd jednak, że „wolę Bożą” należałoby tu rozumieć na sposób „Logosu” Filona z Aleksandrii¹²⁸.

Zestawienie zdania - „actu non potuere existere, nisi illud ea (...) produxisset...” ze wskazanym rozróżnieniem pomiędzy „esse” a „est” oraz „nondum est” a „est atque consistit”, wskazywałoby, że „productio” oznacza tu aktualizację rzeczy przez Boga, nie zaś oderwanie się, czy uzewnętrznienie czegoś, co było w Bogu. Innymi słowy „esse rerum” nie jest dla Boecjusza bynajmniej częścią „esse dei”, z którego „wypływa”. To, że można mówić o „wypływaniu” rzeczy z Boga wynikałoby także z tożsamości Jego „esse”, „agere” i „voluisse”. Owo „wypływanie” oznacza jednak nie tyle „wylewanie się”, „uzewnętrznienie”, „emanowanie”, ile raczej całkowitą zależność bytową rzeczy od Boga. Boecjuszowi nie dałoby się w żaden sposób przypisać średniowiecznej koncepcji „esse seccatum”, wywodzącej się od Awicenny.

Przeciwstawienie „bycia czymś przez partycypację” - „byciu czymś substancjalnie”, tj. „przez się w tym, czym się jest”, każe rozumieć „partycypowanie”, jako relację przypadłościową. Boecjusz mówi, że rzeczy uczestniczą w „byciu” (bycie, bytowaniu, istnieniu), aby być oraz w „czymś innym” - aby być czymś, ale nigdzie nie mówi o uczestniczeniu rzeczy w Bogu.

Trudno byłoby nawet doszukiwać się u niego tego rozumienia „partycypacji”, które św. Tomasz określa jako „uczestniczenie skutku w przyczynie”. Nie używa on słowa „participare” na wyrażenie stosunku między Osobami w Trójcy, ani w „De Trinitate”, ani w „De duabus naturis”.

Określając zależność rzeczy od Boga wyrażeniami: „esse eorum a boni voluntate defluxit” (120); „ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum” (123-4); „ex voluntate dei fluxerunt (152); „voluit esse ea” (160); „ea quod vere bonum est produxisset” (144); - Boecjusz czyni zeń osobową przyczynę sprawczą. Mówiąc, że samo to, „że (rzeczy) są” - „wypływa” z woli Boga sugeruje chyba ową koncepcję przyczynowania, która - jak powiada H.D. Saffrey - „jest na korzyść zagadnienia istnienia”¹²⁹. Istnienie rzeczy jest bowiem dla Boecjusza całkowicie zależne od woli Bożej. Jego Bóg nie jest ani demiurgiem Platona, ani „Jednym” Plotyna. Nie znaczy to jeszcze, że rozróżniając w II regule między tym, „że (rzeczy) są” a tym, „czym są” pojmuje on istnienie, jako korelatywny w stosunku do istoty, konstytutywny element strukturalny bytu. Wskazuje raczej na jego dwa odrębne aspekty - w porządku epistemologiczno-ontologicznym, nie zaś ściśle metafizycznym.

¹²⁸ Por. G. Schimpf, s.34; „Boethius scheint sich mit dieser Betonung des Willens als Anlass der Emanation gegen die neuplatonische Lehre von der Emanation wenden zu wollen. Es sieht aus, als habe er die Emanation gleichsam als eine Art automatischen Vorgangs verstanden”. J. Craemer-Ruegenberg uważa, że: „Voluntas ist also an dieser Stelle für Boethius offenbar das Medium, in dem „deus” den Kosmos...” (s.166).

¹²⁹ Por. M. Gogacz, „Stan badań nad „Księgą o przyczynach”...”, dz. cyt., s.107.

3.2.4. „Esse” a „existere”

Słowa „esse” i „existere” odpowiadają równie wieloznacznym, we wszystkich językach europejskich, słowom - „być” i „istnieć”. Wieloznaczność słowa „być” ujawnia się między innymi we wielorakości funkcji i znaczeń najczęściej używanej formy osobowej tego słowa - „jest”. Jak pisze A. Stępień, może ono znaczyć:

- 1) stwierdzenie (zachodzenia lub niezachodzenia) czegoś, pewnego stanu rzeczy,
- 2) wyrażenie przekonania, wiary w coś, uznania, że jest tak a tak,
- 3) orzeczenia przynależności czegoś do czegoś, stosunku:
 - a) cechy do podmiotu cechy,
 - b) elementów klasy do klasy,
- 4) utożsamienie czegoś z czymś,
- 5) określenie czasu (np. teraźniejszego) czegoś,
- 6) tyle, co 'istnieje' (tu dalsze zróżnicowanie znaczenia przy przyjęciu różnych sposobów istnienia)¹³⁰.

E. Gilson rozważając podstawową dwuznaczność słowa 'jest', zauważa, że może ono występować w dwojakiego typu zdaniach, zwanych przez scholastyków - „de secundo adiacente” i „de tertio adiacente”. Do pierwszego z tych typów, należałyby tzw. zdania egzystencjalne, takie jak: „Paryż jest”, „Troi już nie ma”, itp. Wielu autorów uważa tego rodzaju wypowiedzi za zdania pozorne lub sprowadzalne do zdań orzecznikowych¹³¹. „Jest” mogłoby oznaczać w pierwszym z wymienionych zdań:

- 1) tożsamość - np. „Paryż jest Paryżem”, „Sokrates jest Sokratesem” itp.,
- 2) przeciwstawienie nicości -
 - a) w sensie „esencjalnym”, tj. bycie czymś - „Coś jest miastem nad Sekwaną” (w myśl deskrypcji B. Russela lub jej modyfikacji np. u Quina czy Czeżowskiego).;
 - b) w sensie „egzystencjalnym” - „Paryż jest czymś (jakoś) istniejącym”¹³².

Według E. Gilsona - „'x jest' oznacza przede wszystkim, że 'x' posiada tę własność, która, wszędzie tam, gdzie występuje, nieodparcie przeciwstawia się nicości”. Znaczenie terminu „jest” byłoby więc szersze niż terminu „istnieje”, który - jak powiada tenże autor - „stał się praktycznie synonimem określenia 'być zaktualizowany', oznaczając „to, co naprawdę jest” a zarazem „pewien sposób bytowania związany z trwaniem, i to w ścisłym odniesieniu do początku tego bytowania”¹³³.

¹³⁰ A. Stępień, „Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd”, St.Ph.Chr. /1973/1, s.251-3.

¹³¹ Por. E. Gilson, „Byt...”, s. 244, 246-7.

¹³² Por. „Mała Encyklopedia Logiki”, pod red. W. Marciszewskiego, „Ossolineum”, 1970, s.49; W. van O. Quine, „Z punktu widzenia logiki”, tł. B. Stanosz, Warszawa 1969, s. 17 nn.; T.Czeżowski, „O indywidualach oraz istnieniu”, w: „Filozofia na rozdrożu”, Warszawa 1965, s. 62-72.

¹³³ E. Gilson, „Byt...”, s.15, 218, 221.

Zauważmy, że pod adresem „bycia” lub „istnienia” możemy stawiać dwojakiego rodzaju pytania:

1° „co to znaczy - 'być' lub 'istnieć'?”

2° „czym jest 'bycie' ('być') lub 'istnienie' ('istnieć')?”.

W drugiego rodzaju pytaniach słowo „jest” pełni najpierw rolę zwykłego łącznika, natomiast wyrazy „bycie” lub „istnienie”, w którym jest ono również uwikłane, mienią się całą gamą wielorakich znaczeń właściwych słowom „być”, „istnieć”, „jest”, „istnieje”.

„Zawodowi” metafizycy nawiązujący do klasycznych nurtów filozofowania (platońsko-arystotelesowskich) byliby na ogół skłonni do zaliczenia pierwszego z tych pytań do dziedziny logiki, semantyki (jako teorii znaczeń), epistemologii czy wreszcie ontologii (np. bądź w rozumieniu S.T. Leśniewskiego, bądź R. Ingardena). Drugi zaś rodzaj pytań, jako pytań sformułowanych w stylizacji przedmiotowej, należałoby do metafizyki właściwej, tj. wiedzy rozważającej - jak powiada Arystoteles - „byt jako byt”, co ma też znaczyć według św. Tomasza - „byt jako istniejący” (E. Gilson i A. Krąpiec)¹³⁴.

Jednakże w drugim wypadku, nie tylko „przyjmujemy - jak np. spostrzega K. Michalski - jakieś rozumienie słowa „jest”, lecz także zakładamy z góry (a przynajmniej sugerujemy to jakoś w naszym pytaniu), że owo „bycie” czy „istnienie”, w jakiś sposób jest czymś. A zatem stajemy od razu wobec skomplikowanego, podejmowanego przez niektórych fenomenologów, problemu istoty i istnienia - istnienia oraz opowiadamy się, w pewnym sensie, za rozumieniem istnienia jako konstytutywnego momentu lub elementu bytu, co wydaje się skądinąd niemal nieuniknione, niemniej jednak wymaga pewnej uprzedniej refleksji nad samym znaczeniem tych najbardziej oczywistych a zarazem najtrudniejszych ze słów każdego języka potocznego i filozoficznego¹³⁵.

Wolno domyślać się, że Boecjusz dzieląc arystotelesowski pogląd: „nihil est in intellectu quod non fuerit prius in sensu”, gdy pisze np.: „Intellectus enim universalium rerum ex particularibus sumptus est”, opowiedziałby się także za ingardenowską tezą, że „pojęcie istnienia jest zawsze ideą (pojęciem) istnienia czegoś (tak czy inaczej istniejącego)”, a zatem zaczynałby od rozważenia znaczeń odpowiadających temu pojęciu i ustalenia jego zakresu, a nie od pytania - „czym jest istnienie (lub bycie)?”. Kto wie, czy w ogóle ważyłby się tego typu pytania stawiać. Wydaje się bowiem, że w kwestii istnienia, podobnie jak w kwestii uniwersaliów, usiłuje on zachować dużą ostrożność, nie wykraczając zbytnio poza ramy nakreślone przez Filozofa, według którego - jak pisze E. Gilson - „słowa 'być' lub 'nie być', jak również termin 'będący', nie przedstawiają bowiem znaczenia odnoszącego się do przedmiotu. W gruncie rzeczy

¹³⁴ Por. Wł. Stróżewski, „Ontologia, metafizyka, dialektyka”, w: „Fenomenologia R. Ingardena”, Warszawa 1972, s.218-9.

¹³⁵ K. Michalski, „Ku samej rzeczy”, St. Filoz., 1973, 10, s.92; por. J. Gałęcki, „Istota istnienia”, w: „Szkice filozoficzne R. Ingardenowi w darze”, Warszawa 1964, s. 49-70.

wrażenia te same w sobie nic nie znaczą”, a więc - dodajmy - nie są jak inne czasowniki nazwami czynności lub stanów¹³⁶.

Za podobnym rozumieniem słowa „esse” u Boecjusza przemawia między innymi omawiana już formuła; „*ipsum enim esse nondum est*”, oraz występowanie tego słowa - jak już zostało powiedziane - przede wszystkim w znaczeniu czasownikowym („być”, „że jest”), a nie rzeczownikiem („bycie”, „bytowanie”, „byt”). Używszy w „*De hebdomadibus*” słowa „*existere*”, w wyrażeniu „*actu existere*” (143), Boecjusz - jak słusznie podkreśla E. Gilson - podobnie jak św. Augustyn, nie wprowadza nigdzie terminu „*existentia*”, występującego np. w znaczeniu „byt” u Mariusza Wiktorynusa, od którego, przynajmniej pod względem aparatury pojęciowej, traktat „*De hebdomadibus*” - w świetle ustaleń P. Hadota i I. Craemer-Ruegenberg - jest mocno zależny¹³⁷.

Słowo „*existere*” nie znaczy w łacinie klasycznej, co również podkreśla E. Gilson - „istnieć”, lecz „wychodzić z...”, „ukazywać się”, „przejawiać się”, „następować”, „zdarzać się”. W tym sensie, „uwydatniającym aspekt genetyczny”, pojawia się ono m.in. u Lukrecjusza: „*vivos existere vermes stercore de taetro*” (ziemia rodzi z obrzydliwego gnoju żywe robaki); u Cicerona: „*...existit tempus optatum mihi*” (następuje upragniony przeze mnie czas) oraz „*existunt in animis varietates*” (zdarzają się różne odmiany umysłów). Zastosowanie słowa „*existere*” w ostatniej z przytoczonych wypowiedzi - zdaniem E. Gilsona - wskazuje „jak łatwe było przejście do francuskiego ‘*exister*’ (istnieć)...”, bo „skoro zdarzają się różne odmiany umysłów, to znaczy, że one 'bywają' a więc 'istnieją'. Mimo to, zachowuje ono nadal „znamień pierwotnego znaczenia wyrażone w *ex...*”. Dopiero w przekładzie „*Timaios*”, dokonany przez Chalcydiusza (III-IV), następuje przejście od genetycznego sensu tego słowa do sensu egzystencjalnego: „*to de ontos onti*”, Chalcydiusz tłumaczy przez - „*at enim vere existentium rerum*”, zaś - „*on te kai choran kai genezin*” przez - „*existens, locum generationem*”, a wreszcie wprowadza, bodaj po raz pierwszy, rzeczownik „*existentia*” jako odpowiednik - „*onta*”. Następnie u Kandyda Arianina (w. IV), pojawiają się takie terminy jak „*existens*” i „*existentitas*” oraz „*existentia*” i „*existentialitas*”. Píše on m.in.: „*Differt autem existentia ab existentialitate, quoniam existentia iam in eo est, ut sit iam esse ei: at vero existentialitas potentia est, ut possit esse, quod nondum est. Multo magis autem differt existentia a substantia, quoniam existentia ipsum esse est, et solum est, et non in alio non esse, sed ipsum unum et solum esse substantia vero non solum habet esse, sed et quale et aliquid esse*”¹³⁸.

¹³⁶ Por. CEN, III, 35-6; A. Stępień, dz. cyt.; E. Gilson, „Jedność doświadczenia filozoficznego”, tł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s.11/2; tenże: „Byt”, dz.cyt., s.240; Wg E. Gilsona, Boecjusz podejmując problem unfwersaliów wykazał szczególna „gorliwość i śmiałość umysłu” a jego odpowiedź „jasna i prosta” jest zarazem „powierzchnowa”. Tymczasem, czyż można w myśl przytoczonych tez Arystotelesa i Boecjusza pytać jeszcze: „czym one (tj. pojęcia ogólne) są w umyśle: ideami, pojęciami (tak:) czy też nazwami?”.

¹³⁷ E. Gilson, *Byt...*, s.303.

¹³⁸ *Jw.*, s.301-5; por. T. Lucretius Carus, „O naturze wszechrzeczy”, tł. E. Szymański, Warszawa 1957, s.72 (II, 831); Cicero, *Ep.*, 5,8,7 i: *De offici s*, I, 107.

Przytoczyłem za E. Gilsonem ten fragment „De Generatione divina”, ponieważ nie trudno zauważyć, że wydaje się on jeszcze bardziej zbieżny, pod względem treści i terminologii z tekstem „De hebdomadibus” niż wskazane przez P. Hadota i I. Craemer-Ruegenberg wypowiedzi Mariusza Wiktorynusa. Dla Kandyda, „existentia” oznacza „esse”, w tym co jest już zaktualizowane, natomiast „existentialitas” odnosi się do „esse” w możności, które jeszcze nie jest czymś. Godne jest podkreślenia rozróżnienie pomiędzy „existentia” jako „ipsum esse” a „substantia” jako tym, co oznacza zarazem „esse”, „quale” i „aliquid”esse”. To ostatnie rozróżnienie odpowiada niewątpliwie wskazanemu przez P. Hadota rozróżnieniu pomiędzy „hyparxis” a „ouzia”.

Występujące dość często u Arystotelesa słowo „hyparchein” (potocznie: zaczynać się, dawać początek, występować, istnieć), jest dość dokładnym odpowiednikiem słowa - „existere”. Rzuciłoby to pewne światło na sens tego ostatniego słowa w „De hebdomadibus”¹³⁹.

W wypowiedzi Kandyda zda się zawierać nadto myśl wyrażona przez R. Ingardena w twierdzeniu, że „istnienie nie jest czymś osobnym w stosunku do przedmiotu istniejącego...”, a więc „...nie jest czymś, o czym można by słusznie powiedzieć, że ze swej strony 'istnieje' lub 'nie istnieje'. Ta sama myśl zda się ukrywać w „De hebdomadibus”¹⁴⁰.

Aczkolwiek więc „esse”, zarówno u Kandyda, Mariusza Wiktorynusa, jak u Boecjusza, znaczy tyle, co - „być” i „istnieć” (w potocznym tego słowa znaczeniu), jego istotny sens jest jakby odwróceniem sensu awicenniańsko-tomistycznego: samo istnienie nie tylko nie jest aktem, który by jakoś „dochodził” do istoty, lecz wręcz przeciwnie, jest możliwością aktualizującą się w tym, co już jest. A być „już”, znaczy „być jakimś” (quale) i „być czymś” (aliquid). „Esse” w „De hebdomadibus” będące odpowiednikiem arystotelesowskiego „einai” wydaje się być uogólnieniem „est”, oznaczającym w stosunku do „iam est”, „est atque consistit” i „actu existere”, a więc „quod est” i „substantia” oraz „essentia” - wspólną wszystkim bytom możność, której aktualizacja całkowicie zależy od woli Bożej¹⁴¹.

Sens słowa „existere” zda się pokrywać z sensem występującego w „De duabus naturis” i „De Trinitate” słowa - „existere”, będącego wyraźnie skrótem wyrażenia „ex alio sistere”. Słowo to jednak zawiera również pewien aspekt „egzystencjalny”. Toteż T. Jachimowski tłumaczy fragment „De Trinitate”: „Magnus etiam homo vel deus dicitur atque ita quasi ipse sit homo magnus vel deus magnus; sed homo tantum magnus, deus vero ipsum magnus „existit” (IV, 41-

¹³⁹ Por. P. Hadot, art. cyt., s.

¹⁴⁰ R. Ingarden.

¹⁴¹ Dokładniej, trzeba by tu mówić o możliwości, o ile możność tak jak akt, jest możliwością czegoś, ponieważ „esse” w DH, nie jest czymś, jak w „Liber de causis”. Użycie terminu „możność”, jest o tyle usprawiedliwione, że wg Arystotelesa, jak się wydaje, ogólne pojęcie rzeczy ma się do niej samej, jak możność do aktu, bo oznacza ono to, co w danej rzeczy realizuje się, urzeczywistnia, konkretyzuje, uaktualnia, spełnia. Arystotelesowska koncepcja bytu nie jest chyba tak statyczna, jak się to nieraz przedstawia. Chce ona tylko pogodzić ustawiczne stawanie się Heraklita ze stałością Parmenidesa, bez popadania w skrajność idealizmu platońskiego. Wniosek taki wynikałby choćby z lektury fragmentów arystotelesowskiej „Metafizyki”, przetłumaczonych przez T. Zeleźnika i M.A. Krąpca.

4), następująco: „Również nazywa się wielkim człowieka i Boga, i to w ten sposób, jak gdyby tak samo wielkim był człowiek, jak i Bóg jest wielki, a przecież człowiek tylko istnieje jako wielki, Bóg zaś jest samą wielkością”¹⁴².

Zdanie: „...actu non potuere existere, nisi illud ea quod vere bonum est produxisset...” (143-4), Wydawcy tłumaczą: „...they could not actually exist unless the true good had produced them...”, natomiast I. Craemer-Ruegenberg - „...sie in Wirklichkeit keinen Seinsbestand hatten, wenn nicht das, was das wahrhaft Gute ist, sie hervorgebracht hatte...”¹⁴³.

Wydaje się, że słowo „existere” oznacza tu rzeczywiście pewną „pozycję bytową” (Seinsbestand), nie zaś „istnienie”, w sensie przyjętym przez scholastyków, równoważnym pod pewnym względem znaczeniu - „esse”. To, że wyraz „actu” zda się odnosić zarówno do „existere” jak i „produxisset”, wskazywałoby, że słowo „existere” należy tu rozumieć w znaczeniu genetycznym, nie zaś egzystencjalnym. Dopiero wyrażenie „actu existere” znaczyłoby tyle, co - „istnieć” i byłoby zmienne z wyrażeniami - „iam est” oraz „est atque consistit”. O ile „esse” jest odpowiednikiem „einai”, „existere” - byłoby odpowiednikiem - „hyparchein”. Oba te słowa oznaczając pod pewnym względem ten sam aspekt realnego bytu, nie są jednak w omawianym traktacie ściśle równoważne. „Esse” można orzekać, według Boecjusza, o wszystkim, co jest czymś, co podpada pod zakres najszerszego rodzajowo pojęcia - „ens”, „existere” natomiast - o tym, co jest czymś aktualnym („actu...”). Byłoby więc zrozumiałe dlaczego Boecjusz nie przeciwstawia „existere” - „id quod est”, ani też nie pisze: „actu non potuere esse...”. Można by zaryzykować twierdzenie, że „esse” w „De hebdomadibus” oznacza fakt, istnienia w aspekcie potencjalnym, a „existere” - w aktualnym. Nie znaczy to jednak, że rozróżnienie pomiędzy „esse” a „existere” jest - jak chce H.J.Brosch rozróżnieniem pomiędzy istotą a istnieniem, jako konstytutywnymi momentami bytu.

To, co scholastycy określają mianem „istoty” Boecjusz określa terminami „id quod est”, „essentia” i „substantia”. Jednakże wszystkie te terminy oznaczają zarazem moment „bycia” w sensie „bycia czymś” („esse aliquid”). Samo zaś „esse” - „jeszcze nie jest” („nondum est”), tzn. ani nie jest czymś, ani - jakoś istniejącym. Akcentując w II regule odrębność tego, „że coś jest” i tego „czym ono jest”, Boecjusz nie wykracza zbyt daleko poza arystotelesowskie rozróżnienie zawarte w zdaniu: „to, czym jest człowiek, jest czymś różnym od faktu, że człowiek istnieje”. Rozróżnienie to zda się mieć raczej charakter epistemologiczno-ontologiczny, nie ściśle ontyczny, podobnie jak we wspomnianym aksjomacie apofatycznym św. Maksyma Wyznawcy.

¹⁴² Wydaje się, że drugą część w/w zdania należałoby raczej przetłumaczyć: „lecz człowiek jest tylko wielki, Bóg zaś okazuje się samą wielkością”.

¹⁴³ Wydaje się, że „existere”, należy tu przetłumaczyć raczej- „występować”, „pojawiać się” niż „istnieć”. Pełny kontekst, w którym zwrot ten występuje jest dość niejasny, o czym świadczą jego różne rozumienia, u różnych autorów.

3.3. Funkcja rozróżnienia między „esse” a „id quod est” w przebiegu boecjańskiej analizy tytułowego paradoksu

Mimo poczynionych uwag i zastrzeżeń w cz. II, wobec poszczególnych interpretacji omawianego w tej pracy rozróżnienia oraz ustaleń termonologicznych w 2-gim rozdziale cz. III, trzeba jeszcze raz podkreślić, że zarówno tekst boecjańskich reguł, jak i kolejnych etapów jego rozważań, na które składa się szereg powiązanych ze sobą rozumowań typu sylogistycznego, jest tak wieloznaczny, że każda z tych interpretacji, z określonego punktu widzenia, jest mniej lub więcej trafną i zasadną próbą ujawnienia zawartych w omawianym tekście konsekwencji, których Boecjusz mógł nawet nie dostrzec. Najtrudniejszą, jeśli nie wręcz nieosiągalną rzeczą jest jednak odkrycie tego, co mógł mieć na myśli sam autor omawianego traktatu. Chodziłoby przynajmniej o to, aby wykazać, czego nie mógł mieć na myśli. Wydaje się, że aby to jakoś ustalić, trzeba prześledzić ważniejsze momenty toku jego rozważań.

Celem omawianego traktatu, jest - jak zostało powiedziane - rozstrzygnięcie paradoksu zawartego w problemie tytułowym:

„...w jaki sposób substancje byłyby dobre w tym, czym by były, chociaż nie byłyby dobrami substancjalnymi?”

„...modum quo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona” (2-4).

Aby ów paradoks rozwiązać, następujących reguł: Boecjusz przyjmuje dziewięć reguł:

I. Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: „Si duobus aequalibus aequalia auferas quae reliquantur aequalia esse”, nullus id intellegens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: „Quae incorporalia sunt, in loco non esse”, et caetera; quae non vulgus se docti comprobat.

II. Diversum est esse et id quod est; ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est atque consistit.

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

Przekonanie powszechne jest wypowiedzią, którą uzna każdy, ktokolwiek ją usłyszy. (Przekonania) te są dwojakiego rodzaju. Albowiem jedne są 'powszechne' w odniesieniu do wszystkich ludzi, np. gdy oznajmisz: „Jeżeli dwu równym rzeczom odejmiesz po równej części, te które pozostaną będą sobie równe”, zrozumiałwszy o co chodzi, nikt temu nie zaprzeczy. Inne zaś są uznawane tylko przez uczonych, te jednak wywodzą się z tych pierwszych, jak np.: „Te rzeczy, które są niecielesne, nie zajmują miejsca”, i inne które nie spóółstwo, lecz uczeni wespół uznają.

Czymś różnym jest 'być' (to, że się jest, lub 'bycie') i 'to czym (się) jest' (lub: 'to, co jest'); samo bowiem 'bycie' jeszcze nie jest, chociaż 'to co jest' przyjąwszy formę 'bycia' (bytu) jest a nadto jest czymś konkretnym.

'To, co jest' może w czymś uczestniczyć, lecz samo 'bycie' w żaden sposób nie uczestniczy w czymś innym. Uczestniczenie zachodzi bowiem wówczas, gdy coś już jest, jest zaś coś, gdy przyjęło na siebie 'bycie' (albo: byt, bytowanie, istnienie).

IV. Id quod est habere aliquid praeterquam quod ipsum est potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum.

V. Diversum est tantum esse aliquid et esse aliquid in eo quod est: 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 id quod est participat eo quod est esse ut sit; est vero ut participet alio quolibet.

VII. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet.

VIII. Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est.

IX. Omnis diversitas diversitas, similitudo vero appetenda est; et quod appetit aliud, tale ipsum esse naturaliter ostenditur quale, est illud hoc ipsum quod appetit" (18-52).

'To, czym ono jest' (lub 'to, czym się jest'; albo: 'to, co jest') może mieć coś oprócz tego, 'czym ono samo jest' (albo: 'że ono samo jest'); samo zaś 'bycie' (byt, bytowanie, istnienie) nie ma prócz siebie, żadnego innego dodatku.

Czym innym jest 'być tylko czymś' i 'być czymś w tym, czym się jest' (albo "w tym, co jest"), owo bowiem oznacza przypadłość, to zaś substancję.

Wszystko, 'co jest' uczestniczy w tym, czym jest 'być' ('bycie', albo: co jest 'byciem'), aby było; w czymś innym zaś uczestniczy, aby było 'czymś'. Z tego zatem względu 'to, czym jest' (albo: 'to, co jest'), uczestniczy w tym, czym jest 'być' ('bycie', albo: 'byt'), aby było; jest zaś, aby mogło do pewnego stopnia uczestniczyć w czymś innym.

Wszystko to, co niezłożone, ma swoje 'bycie' ('to, że jest') i to, 'czym jest', jako coś jednego.

Dla każdego złożenia czym innym jest 'być' ('to, że jest'), czym innym ono samo (to, czym ono samo jest).

Wszelkie różnicowanie jest rozbieżnością, podobieństwo zaś musi być 'zbliżeniem'; i okazuje się, że to, co 'zbliża się' do czegoś innego z natury samo jest takie, jakie jest to, do czego ono się 'zbliża'¹⁴⁴.

Problem tytułowy sprowadza się, według Boecjusza, do twierdzenia, że „te (rzeczy), które są, są dobre” (Quaestio vero huius modi est. Ea quae sunt bona sunt - 56-7). Twierdzenie to wynikałoby z „powszechnej opinii uczonych” („communis sententia doctorum”):

- 1) „omne quod est ad bonum tendere,
- 2) omne tendit ad simile,
- 3) Quae igitur ad bonum tendunt bona ipsa sunt” (58-60).

Wniosek tego rozumowania zakłada regułę IX, z tym, że słowo „appetere”, które znaczy dla scholastyków tyle, co - „pożądać, zostało w niej zastąpione przez - „tendere” (ciążyć, dążyć ku czemuś). Niełatwo przy tym zrozumieć, w jaki sposób Boecjusz pojmuje „appetere” i „tendere”, skoro odrzuca podobieństwo rzeczy do „pierwszego dobra”. Odnosi się wrażenie, że paradoksalność problemu tytułowego wynika dlań z augustyńskiej koncepcji „podobieństwa” i zamienności (tożsamości) bytu i dobra.

¹⁴⁴ Przedkładając reguły podaję w nawiasach kwadratowych inne, od proponowanych tu rozumień terminów - „esse” i „id quod est”, uwzględniając różne sugestie omawianych w cz.II autorów, przede wszystkim zaś E.K. Randa i H.F. Stewarta, T. Jachimowskiego i J. Craemer-Ruegenberg. W regule IX, nie tłumacząc słowa „appetit” przez „pożąda”, ponieważ nie wydaje się, aby Boecjusz miał tu na myśli to, co przez „pożądanie” rozumieli scholastycy. Przeciwwstawienie tego słowa słowu - „discors” oraz jego związek z - „similitudo”, wskazywałyby, że chodzi tu o „zbieżność”, „zbliżenie”, a więc „inclinatio naturalis” raczej, niż „pożądanie”, jako skłonność wolitywną. Scholastycy używali w tym wypadku wyrażenia - „appetitus naturalis”, ale i ono nie pokrywałoby się z „appetere” i „tendere” w tym wypadku.

Uznanie tezy będącej założeniem problemu tytułowego prowadzi, zdaniem Boecjusza, do postawienia pytania: - „w jaki sposób zatem rzeczy byłyby dobre (quemadmodum bona sint) - przez „uczestniczenie”, czy też „substancjalnie” (utrumne participatione an substantia)?” Znaczący to także, w jaki sposób rzeczy mogłyby być podobne do „pierwszego dobra”. Rozważając pierwszą z wyżej wymienionych możliwości, rozumuje on następująco:

- 1) „Si participatione, per se ipsa nullio modo bona sunt; nam quod participatione album est; per se in eo quod ipsum est album non est” (62-4);
- 2) „Si igitur participatione sunt bona, ipsa per se nullo modo bona sunt;
- 3) non igitur ad bonum tendunt” (65-7).

Powyższe rozumowanie ma charakter „dowodu nie wprost”. Uzyskany wniosek zakłada również regułę IX oraz nawiązuje do rozumowania poprzedniego. A zatem z tych samych założeń, z których wynikałoby, że wszystkie rzeczy są dobre, wynika zarazem, że nie mogą one być dobre przez „uczestniczenie”. Przykład ilustrujący słuszność pierwszej przesłanki wskazywałoby, że „per participatione” znaczy tyle, co - „per accidens”, natomiast „per substantia” znaczy - „per se ipsa” oraz „per se in eo quod ipsum est”.

Pozostaje do rozważenia druga ze wskazanych możliwości:

a.

- 1) „Quorum vero substantia bona est, id quod sunt bona sunt (68-9);
- 2) id quod sunt autem habent ex eo quod est esse” (70).
- 3) „Esse igitur ipsorum bonum est” (71).

Uogólnwszy powyższy wniosek, otrzymujemy twierdzenie: „omnium igitur rerum ipsum esse bonum est” (71-2).

Pierwsza przesłanka tego rozumowania ma charakter definicji. Druga jest powtórzeniem reguły VI, z tym, że słowo „participare” zostało w niej zastąpione przez - „habere”, co mogłoby sugerować, że „esse” jest czymś „dodanym” do „id quod est”, albo też, że jest ono owym „quo est” pochodnym od „primo esse” lub z „primo esse” jest - „a quo est” - „ipsum esse rerum” (132-4), za czym przemawiałyby także sformułowania zawarte w regule II (29-30), III (33-4) i VI.

Mamy tu syllogizm IV figury (tr. Dimatis - PiM, MaP, SiP), w którym wyrażenie „id quod sunt”, pełniące rolę terminu średniego, przeciwstawione zostało słowu „esse”, będącemu orzecznikiem w przesłance mniejszej oraz podmiotem we wniosku, co nie pozwala traktować wyrażenia „id quod est esse” jako swego rodzaju nazwy ogólnej (deskrypcji) będącej - jak sugerują H.P. Stewart i E.K. Rand - latynizacją arystotelesowskiego - „to ti en einai”.

Opisana wyżej funkcja słowa „esse” wskazywałaby na autonomiczność i identyczność znaczeniową tego słowa, zarówno w wyrażeniach - „id quod est esse”, „esae ipsorum”, „ipsum esse rerum”, jak i - „ipsum esse” oraz przemawiałaby w pewnej mierze za jego tożsamością treściową z odpowiadającymi mu formami osobowymi w przesłance pierwszej - „est” i „sunt”;

aczkolwiek mogłoby ono tu znaczyć także tyle, co - „byt”, „bytowanie” i „istnienie”. Wyrażenie „*ipsum esse*” znaczyłoby zatem zarówno w uogólnionym wniosku tego rozumowania, jak w regułach - II, III i IV: samo „bycie” (byt, bytowanie, istnienie) w sensie - „samo to, że (coś) jest” (bytuje, istnieje).

Nie mogłoby zatem być rozumiane w myśl sugestii K. Brudera, E. Gilsona, P. Hadota czy G. Schrimpf’a, ponieważ zaimek „*ipsum*” - co zresztą dostrzega poniekąd ostatni z wymienionych badaczy - nie współtworzy, w tym w wypadku, z „*esse*” nazwy o osobnej treści w stosunku do „*esse*” czy „*esse rerum*”. Nie byłoby więc podstaw, aby „*ipsum esse*” w regułach utożsamiać treściowo z „*id quod est esse*” i odnosząc te wyrażenia do Boga, przeciwstawiać im - „*esse rerum*”, o którym mówi się w powyższym rozumowaniu.

1)

- 1) „*Sed si esse bonum est, ea quae sunt in eo quod sunt bona sunt*” (72-3);
- 2) „*idemque illis est esse quod boni esse*” (73-4);
- 3) „*substantialia igitur bona sunt, quoniam non participant bonitatem*” (74-5).

Pierwsza przesłanka tego rozumowania jest implikowanym rozwinięciem wniosków rozumowania poprzedniego. Zauważmy, że występują tu obie możliwe postaci liczby mnogiej wyrażenia „*id quod est*” - „*ea quae sunt*” i „*id quod sunt*”. Pierwsze z tych wyrażen, do którego jako podmiotu odnosi się zarówno słowo „*esse*”, jak określenie „*id quod sunt*”, jest odpowiednikiem zaimka „*ipsorum*” oraz wyrażenia „*omnium rerum*”, we wnioskach rozumowania poprzedniego. Wskazywałoby to, że „*id quod est*”, jako przeciwstawienie „*esse*”, nie może być uważane, jak sądzi większość autorów, za odpowiednik „*ea quae sunt*”, w liczbie pojedynczej, oznaczając to samo, co terminy - „*ens*”, „*res*” i „*substantia*”, w znaczeniu - „konkretny byt”, „rzecz”, „substancja pierwsza”. W przesłance pierwszej można by się doszukać aluzji do rozróżnienia wprowadzonego w regule V, wskazującej zarazem na jego związek z rozróżnieniem w regule II. Rozróżnienie to odnosiłoby się, w odpowiedni sposób, zarówno do „*esse*”, jak i „*id quod est*”: można być tylko czymś, np., białym, bądź też - być czymś, „w tym czym się jest”, np. człowiekiem; to, czym się jest, może być czymś przypadłościowym, bądź - czymś substancjalnym. Z omawianego rozumowania wynikałoby, że substancjalny sposób bycia oznacza tożsamość samego „bycia” i „bycia czymś”, a więc „bycie czymś w tym, czym się jest”. Trzeba podkreślić, że wyrażeniom „*esse*” i „*boni esse*”, w drugiej przesłance, odpowiadają wyrażenia - „*sunt*” i „*bona sunt*”, w przesłance pierwszej. Świadczyłoby to, że „*esse*” znaczy najpierw tyle, co - „być”, „że jest (są)” lub „bycie”¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Zauważmy, że w DH mamy - „*esse bonum*”, „*bonis esse*”, „*boni esse*”, „*bona esse*”, ale nie - „*bono esse*”. Wobec tego, nie można za M.D. Roland-Gosselinem, jak to czyni M.A. Krąpiec, przenosić, i tak zbyt ogólnego spostrzeżenia, że „*Esse* występuje zawsze (w DT) z datiwem, np.: *idem est esse Deo quod iusto*; *idem est esse Deo quod magno*”, z DT na DH, i twierdzić na tej podstawie, że: „Tak pojęte „*esse*” z datiwem oznacza formę rzeczy realnej”, mimo zastrzeżenia - „jakkolwiek czasami może się wydawać - że może ono

We wniosku Boecjusz mówi, że „rzeczy są dobre substancjalnie, ponieważ nie uczestniczą w dobroci”. A zatem substancjalny sposób bycia wyklucza uczestniczenie. Toteż nie należałoby wiązać znaczenia boecjańskiego terminu „participatio” ze znaczeniem platońskich terminów - „methexis”, „koinonia” i „parousia”, ponieważ wyklucza on w odniesieniu do dobra partycypację „przez podobieństwo”; ani ze znaczeniem neoplatońskiego terminu „emanatio”, jak to czyni np. G. Schrimpf, łącząc ten termin z wielokroć występującymi w „De hebdomadibus” słowami - „fluere” i „defluere” oraz „producere”. Wydaje się także, że nie można by przypisać Boecjuszowi koncepcji „uczestniczenia” właściwej scholastykom, która „w swym najbardziej zasadniczym rozumieniu - jak pisze A.L. Szafranski - polega na transcendentalnej relacji między bytami przygodnymi a bytem koniecznym”¹⁴⁶. Mówiąc, że rzeczy „przez uczestniczenie” są np. białe, Boecjusz opowiadałby się za tego rodzaju rozumieniem „uczestniczenia”, które św. Tomasz w swym komentarzu nazywa „uczestniczeniem na sposób szczegółu w ogóle”, a więc pojmowałby owo „uczestniczenie” na sposób arystotelesawski - w porządku orzekania. Wniosek przedstawionego wyżej rozumowania jest wyraźnym zaprzeczeniem zastrzeżenia uczynionego w problemie tytułowym („cum non sint substantialia bona”). Uznanie zawartego w tym wniosku twierdzenia prowadziłoby do absurdalnej tezy, że wszystkie rzeczy są Bogiem:

c.

- 1) „Quod si ipsum esse in eis bonum est, non est dubium quin substantialia cum sint bona, primo sint bono similia” (75-7);
- 2) „ac per hoc ipsum bonum erunt; nihil enim illi praeter se ipsum simile est” (78-9);

Pierwsza przesłanka tego rozumowania zakłada także regułę IX i nawiązuje do rozumowania, od którego Boecjusz rozpoczyna właściwą analizę problemu tytułowego. Użycie w niej wyrażenia „ipsum esse” zda się przemawiać za, proponowanym wyżej, jego rozumieniem, w myśl którego oznacza ono sam moment „bycia”, pozbawiony - jak powiada G. Schrimpf - „wszelkiej określoności”. Przypisywanie temu wyrażeniu innego znaczenia w regule II, III i IV, niż w omawianych tu rozumowaniach, byłoby niezrozumiałe, skoro reguły te są zakładane w przesłankach tych rozumowań.

Wydawałoby się, że uchyliwszy przy pomocy „dowodu nie wprost” tezę, że rzeczy są dobre przez uczestniczenie (a więc przypadłościowo) oraz przy pomocy „reductio ad absurdum”, tezę, że rzeczy są dobre substancjalnie, należałoby przyjąć, że nie mogą one być dobre w żaden sposób: „Nullo modo igitur sunt bona” (84-5). I tu w sytuacji, zdawałoby się, bez

oznaczać jeszcze coś innego, mianowicie rzeczywiste Istnienie”. Por. M.D. Roland-Gosselin, De „De ente et essentia”..., s. 142 oraz M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, s. 318.

¹⁴⁶ A. L. Szafranski, dz. cyt., s.11.

wyjścia, gdzie trzeba by powiedzieć - „tertium non datur”, Boecjusz usiłuje właśnie owo „tertium” znaleźć¹⁴⁷.

Zmierzając do rozstrzygnięcia analizowanego paradoksu („Huic quaestionis talis poterit adhiberi salutatio” - 86), Boecjusz nawiązuje do właściwości myślenia matematycznego, w którym oddzielamy w umyśle i świadomości to, co aktualnie nie występuje jako oddzielone od materii podmiotowej (rozpatrując np. trójkąt i jego właściwości poza materią) i usiłuje zająć postawę podobną do postawy nazwanej przez fenomenologów redukcją transcendentálną, z tym, że na wstępie swych rozważań nie bierze on „w nawias” istnienia, czy realności rzeczy, lecz ich zależność od pierwszego dobra, a ściślej - niezaprzeczalny fakt obecności pierwszego dobra. Postępując w ten sposób uchyla od razu zarzut, że zarówno sam problem tytułowy, jak i takie czy inne jego rozwiązania są z góry (a priori) wyznaczone przez przekonanie o faktyczności „pierwszego dobra”, którego obecność pociągałaby za sobą uzależnienie odeń zarówno tego, że rzeczy są jak i tego, że są tym, czym są, że są takie czy inne. Proponuje więc rozważenie pytania: „w jaki sposób rzeczy mogłyby być dobre, jeśli by bynajmniej nie wypływały z pierwszego dobra” („ponamus omnia esse quae sunt bona atque ea consideramus quemadmodum bona esse possent, si a primo bono minime defluxissent” - (96-8), Zdaniem Boecjusza, okazuje się że i wówczas trzeba by przyjąć, że „czym innym jest to, że rzeczy są dobre a czym innym to, że są”: „Hinc intueor aliud in eis esse quod bona sunt, aliud quod sunt” (98-9).

Wypowiedź powyższa składa się z trzech zdań podrzędnych. W pierwszym z nich mamy klasyczny przykład składni n.c.i. („... intueor... esse...”), dwa zaś następne są powiązane spójnikiem „quod”. Nie trudno zauważyć zbieżność zawartego w nich rozróżnienia między - „quod bona sunt” a „quod sunt”, z rozróżnieniem II reguły, między „id quod est” a „esse”. Wyrażenie „quod sunt” mogłoby bowiem zostać zastąpione, zgodnie z regułami gramatyki, przez słowo „esse”. Pewną dwuznaczność nadaje temu zdaniu brak przecinków przed i po „esse” (występowanie „esse” po „in eis”), co mogłoby świadczyć o innym sensie tego słowa, w tym wypadku, czyniąc go elementem zwrotu „in eis esse”, który mógłby znaczyć tyle, co „w ich byciu” (bytowaniu, bycie, istnieniu), aczkolwiek zarówno Wydawcy, jak T. Jachimowski i in., opowiadają się za przyjętym tu rozumieniem tego zdania. Można by stąd wnosić, że „esse” w II regule nie powinno by być rozumiane, jak chce większość autorów, w sensie rzeczownikowym, a więc jako - „byt”, „bytovanie”, „istnienie”, lecz w sensie czysto czasownikowym - „być”, „że jest” lub „istnieć” i „że istnieje” - w potocznym raczej, niż technicznym, właściwym scholastyce, tego słowa znaczeniu. Trzeba by nadto rozróżnić pomiędzy samym „esse” („ipsum esse”), jako pewnym ogólnym momentem, wspólnym wszystkiemu o czym można powiedzieć, że jest, a

¹⁴⁷ Owo trzecie rozwiązanie polega wg M.D. Roland-Gosselina, E. Gilsona i M.A. Krapca na tym, że: „byty są dobre w tym sensie, że ich esse (forma) pochodzi od Boga. Jeśli by stworzenia nie znajdowały się w tej relacji do Boga, to nie byłyby dobre, chyba, że w sensie przypadłościowym”; zob. M.A. Krapiec, „Struktura bytu”, dz.cyt. oraz M.D. Roland-Gosseliń; por. P. Hadot, art.cyt., s. 153; G. Schimpf, dz. cyt., 23-52; J. Craemer-Ruegenberg, dz. cyt.

„forma essendi” jako konkretyzacją tegoż momentu w danym bycie jednostkowym, o którym mówi się, że „już jest” („iam est”), „jest a nadto jest czymś konkretnym” („est atque consistit”) oraz - jak dalej powie Boecjusz - „występuje (lub: istnieje) aktualnie: („actu existere”).

Wyjaśniając omawiane zdanie Boecjusz odwołuje się do naoczności, posługując się analogicznym poniekąd zabiegiem myślowym do tzw. „operacji uzmienniania”: „Przyjmuje się bowiem, że jedna i ta sama substancja dobra, jest biała, ciężka i okrągła. Wówczas czym innym byłaby sama owa substancja, czym innym jej okrągłość, czym innym barwa, czym innym dobroć; albowiem jeśliby te szczegółowe uposażenia były tym samym, co sama ta substancja, tym samym byłyby ciężar co barwa, co dobro a dobro co ciężar - natura jednak nie dopuszcza, aby się to stało”¹⁴⁸. A zatem: „czym innym byłoby w nich to, że są, czym innym to, że są czymś” („Aliud igitur tunc in eis essent esse, aliud aliquid esse” 106-7).

Rozróżnienie między „esse” a „aliquid esse” oraz podporządkowanie słowa „esse”, w obu wypadkach, słowu „essent”, z którym tworzy ono składnię n.c.i., sugeruje odpowiedniość rozróżnień pomiędzy „esse” i „aliquid esse” a „esse” i „id quod est” oraz pojmowania „esse” w znaczeniu „być” lub „że jest”, aczkolwiek w drugiej części, przytoczonej tu wypowiedzi: „ac tunc bona quidem essent, esse tamen, ipsum minime haberent bonum” (107-3), „esse” trzeba rozumieć w znaczeniu - „bycie”, „byt”, „bytowanie”, „istnienie”. Zaraz jednak w następnym zdaniu mamy znów podporządkowanie rozróżnienia „esse” - „bonis esse” - „essent”: „Igitur si nullo modo essent, non a bono ac bona essent ac non idem essent quod bona, sed eis aliud essent esse aliud bonis esse” (108-111).

Warto zwrócić uwagę, że w pierwszym z wymienionych zdań czytamy - „...in eis essent...”, w drugim zaś „...eis...essent...”, co mogłoby znaczyć, że „esse” jest dla Boecjusza czymś „w rzeczach”, a tym samym byłoby ono jakimś korelatywnym momentem w stosunku do „id quod est” i „aliquid est”. Nie znaczy to jeszcze, aby pojmował on „esse” jako konstytutywny czynnik strukturalny bytu, na sposób awiceniańsko-tomistyczny.

Uzasadniając ostatnie z wymienionych zdań Boecjusz pisze: „Quod si nihil omnino aliud essent nisi bona neque gravia neque colorata neque spatii dimensione distanta nec nulla in eis qualitas essent, nisi tantum bona essent, tunc non res sed rerum videretur esse principium nec potius viderentur, sed videretur” (111-115).

Wypowiedź ta zasugerowała niektórym autorom, jakoby Boecjusz mówił tu o „esse” jako „principium” rzeczy. Tymczasem jej sens wydaje się następujący: „Bo jeżeli nie byłby niczym innym zgoła prócz dobra, ani ciężkie, ani barwne, ani rozległe wymiarami przestrzeni, ani też nie byłoby w nich żadnej jakości, a tylko byłyby dobre, wydawałoby się wówczas, że nie są rzeczami, lecz zasadą rzeczy i raczej nie - wydawałyby się, lecz wydawałoby się”. Wynika stąd, konieczność

¹⁴⁸ DH, 100-106.

przyjęcia założonego w regułach VII i VIII rozróżnienia pomiędzy „simplex” a „compositum”, które odpowiada też rozróżnieniu między „primum” a „secundum bonum”:

a.

- 1) „Unum enim solumque est huiusmodi, quod tantum bonum aliudque nihil sit.
- 2) Quae quoniam non sunt simplicia, nec esse omino poterant nisi ea id quod solum bonum est esse voluis set.
- 3) Idcirco quoniam esse eorum a boni voluntate defluebat, bona esse dicuntur” (116-120).

Pierwsza przesłanka tego rozumowania jest niemal dokładnym cytatem z VII ks. 1-szej „Enneady”: „...ten początek (gr. arche, łac. principium)..., owym dobrem, musi być sam przez się jedynie”¹⁴⁹. Wyrażenie „esse eorum” znaczyłoby tu - „ich bycie” (to, że są), za czym przemawiałaby owa gra słów: „... esse eorum..., bona esse dicuntur”. W drugim bowiem członie - „esse” w ramach składni n.c.i., pełni rolę orzecznika w zdaniu: „res bona sunt”, wyrażonym w tzw. mowie zależnej.

b.

- 1) „Primum enim bonum. quoniam est, in eo quod est bonum est, secundum vero bonum, quoniam ex eo influxit cuius ipsum esse bonum est, ipsum quoque bonum est.
- 2) Sed ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum et quod bonum tale est ut recte dicatur in eo quod est esse bonum.
- 3) Ipsum igitur eorum esse bonum est; tunc enim in eo” (121-127).

W rozumowaniu tym również uwidacznia się ścisła więź treściową pomiędzy „esse” a „est”. Rozróżniając pomiędzy „ipsum esse bonum”, które jest tożsame z „id quod est” a „ipsum esse rerum”, które jest różne od „id quod est”, Boecjusz sugeruje zarazem, że wyrażenie „ipsum esse” oznacza w obu wypadkach - „sam fakt 'bycia””. W drugiej przesłance tego rozumowania mamy ponownie ową grę słów, wskazującą, że znaczenie słowa „esse” zbiega się ze znaczeniem jego form osobowych - „est” i „sunt”: „...ipsum esse omnium rerum...dicatur...esse bonum”. Warto też zauważyć, że wyrażenie „...quoniam est, in eo quod est...”, w którym „quoniam est” odpowiada określeniu „inquantum est”, przemawiałoby przeciw rozumieniu wyrażenia „in eo quod est” w znaczeniu - „inquantum est”, jak sugerują m.in. św. Albert W. i św. Tomasz z Akwinu.

Według Boecjusza w ten sposób problem zostaje rozstrzygnięty („Qua in re soluta quaestio est” - 128). Okazuje się bowiem, że rzeczy są dobre w tym, czym są, nie będąc tym samym dobrami substancjalnymi, ponieważ ich „bycie” (to; że są) wypływa z pierwszego dobra (dokładniej - z woli pierwszego dobra).

Wniosek przedstawionego wyżej rozumowania Wydawcy tłumaczą: „Their absolute Being therefore is good; for thereby it resides in Him”; T. Jachimowski: „Zatem sam ich byt jest

¹⁴⁹ Plotyn, „Enneady”, jw. s. 117.

dobrem, wówczas bowiem w tem, czem by były nie byłyby dobrami, gdyby od pierwszego dobra zgoła nie pochodziły”, natomiast I. Craemer-Ruegenberg: „Folgleich ist das Sein (des Seiendes) gut - namlich in ihm (= dem ersten Guten)”¹⁵⁰.

Wydaje się jednak, że wyrażenie „tunc enim in eo” jest po prostu skrótem analizowanego członu problemu tytułowego „...in eo quod sunt bona sunt”. Tego rodzaju skróty nawiązujące do analizowanej tezy, stały się powszechne w traktatach scholastycznych.

Rozważając zaś drugi człon analizowanego problemu („cum non sint substantialia bona”), Boecjusz pisze:

a.

- 1) "Idcirco enim licet in eo. quod sint bona sint, non sunt tamen similia primo bono, quoniam non quoquo modo sint res
- 2) ipsum esse earum bonum est, sed quoniam non potest esse ipsum esse rerum, nisi a primo esse defluerit, id est bono;

(uczestniczenie w dobroci) dokonuje się za pośrednictwem duszy i umysłu: „Rzeczy bezduszne dążą chyba do duszy, a dusza dąży do niego przez umysł” (I, VII, 2). Św. Augustyn nawiązując do biblijnego rozróżnienia między obrazem (eikon) a podobieństwem (homoiosin) (Gen.), 26-7, oraz przenosząc, wyrażoną w terminologii Platona, koncepcję partycypacji, „na teren metafizyki Plotyna”, czyni „podobieństwo” - „pośrednim ogniwem pomiędzy Jedynym Bogiem a mnogością rzeczy bliskich nicości”¹⁵¹.

Tym samym nie da się przypisać Boecjuszowi platońskiej i neoplatońskiej koncepcji partycypacji, chociaż posługuje się, on bardzo po platońsku brzmiącymi terminami - „fluere”, „defluere” i „producere”. Z drugiej jednak strony radykalne przeciwstawienie „pierwszego dobra”, które jest dla Boecjusza tożsame z Bogiem - „wypływającym” („defluere”) zeń i „sprawianym” („producere”) przezeń rzeczom ma niewątpliwie rys klasycznego neoplatonizmu i zda się domagać wprowadzenia „pośrednika” pomiędzy Bogiem a rzeczami. Nic więc dziwnego, że P. Hadot, G. Schrimpf a nawet I. Craemer-Ruegenberg dopatrują się w „De hebdomadibus” owej wizji kosmologicznej zarysowanej w „Timajosie” i komentarzu Chalcydiusza do tego dialogu (a rozwiniętej także przez Filona z Aleksandrii, Plotyna, Orygenes, Porfiriusza, Proklosa, św. Augustyna, Pseudo-Dionizego i Eriugene) w myśl której można by przyjąć, że tym „pośrednikiem” jest w omawianym traktacie „esse” lub „voluntas dei”. Wszak Boecjusz pisze:

1° „...quod est accepta essendi forma est atque consistit” (29-30)

2° „...est autem aliquid, cum esse susceperit” (33-4)

3° „Omne quod est participat eo quod est esse ut sit(...) Ac per hoc id quod est participat eo quod est esse ut sit”; (41-3)

4° „...id quod sunt habent ex eo quod est esse” (70)

¹⁵⁰ Tractates, s.47; T. Jachimowski, s.204; J. Craemer, s.151.

¹⁵¹ Enn., jw., s.147; A.L. Szafranski, dz.cyt., s.18; P. Evdokimov, dz. cyt., s.93-5.

5° „...esse eorum a boni voluntate defluxit” (120)

6° „...ipsum esse omnium rerum ex eo fluxit quod est primum bonum...” (124-5)

7° „...non potest esse ipsum esse rerum nisi a primo esse defluxerit, id est bono” (131-3);

8° „...ex voluntate dei fluxerunt ut essent” (152-3).

Jednakże to, że zarówno o Bogu jak o rzeczach mówi - „est” i odnosi „esse”, tak do „pierwszego dobra” jak i „wypływających” zeń „dóbr drugich”, traktując słowo „esse” jako uogólnienie od „est” oraz - że utożsamia „primo esse” z „bonum”, wyklucza rozumienie „esse” na sposób „Liberde causis”, jako - „prima res creata”. To, że nie mówi o „esse” - „nie jest”, lecz - „jeszcze nie jest” rozróżniając między „ipsum esse”, a „aliquid esse” i „iam est”, pozwala przypuszczać, że „esse” ma się do „est” jak to, co ogólne, do tego, co szczegółowe, a więc to, co „potencjalne” do tego, co „aktualne”. Tym samym „esse” nie może być rozumiane jako forma aktualizująca byt, lecz raczej jako określenie samego momentu aktualizacji. Mówiąc zaś:

1° „...esse eorum a boni voluntate defluxit” (120)

2° „...ex voluntate dei fluxerunt ut essent” (152-3)

3° „...quia vero voluit ea esse bona qui erat bonus, sunt bona in eo quod sunt” (161-2),

nie daje bynajmniej powodu, aby przypisywać mu hipostazowania czy personifikacji woli Bożej na kształt Logosu Filona, Orygenesisa czy Augustyna. Daje on raczej do zrozumienia, że „pierwsze dobro” jest dlań osobą, a nie nieosobowym Absolutem Plotyna. W całym traktacie można się raczej doszukać swoistego „dualizmu” Boga i rzeczy, który ma wymowę pluralistyczną. Boecjusz sugeruje bowiem bezpośrednią zależność każdej poszczególnej rzeczy od „pierwszego dobra”, akcentując Jego niezłożoność, w przeciwieństwie do złożoności rzeczy. Ale nie jest to niezłożoność w porządku egzystencjalnym, w rozumieniu tomistycznym, lecz raczej w porządku esencjalnym. „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 istocie.

Tym bardziej zaskakująca jest teza H.J. Broscha, że mówiąc o „wypływananiu” - „esse” i „sprawianiu” - „existere”, Boecjusz rozróżnia między „esse” jako istotą a „existere” jako istnieniem. Chociaż słowo „existere” może faktycznie znaczyć - „istnienie”, nic nie wskazuje na to, aby „esse” miało oznaczać istotę. Tłumaczenie, które przejmuje także E. Gilson i w pewnej mierze A. Krąpiec, że „esse” oznaczając byt oznacza zarazem istotę, bo istota nie jest niczym innym, jak tym właśnie bytem, wydaje się opierać raczej na grze słów, zacierającej rozróżnienie między znaczeniem a oznaczeniem, niż na adekwatnym odczytaniu intencji omawianego autora.

ZAKOŃCZENIE

W jednym ze swych najwcześniejszych bodaj dzieł, w „De ente et essentia”, napisanym, zdaniem P. Mandonnet'a ok. r. 1256, a więc przed komentarzami do „De Trinitate” i „De hebdomadibus (1257-8), św. Tomasz odwołuje się do Arystotelesa, Averroesa, Awicenny, Avicbrona, „Liber de causis” i wreszcie do Boecjusza, nawiązując - zdaniem M.D. Roland-Gosselin'a - także do traktatów teologicznych Pierwszego Scholastyka. W przytoczonym przez tegoż badacza łacińskim tekście „Metafizyki” Awicenny, którym zapewne posługiwał się św. Tomasz, odnajdujemy terminy filozoficzne ukute przez Boecjusza.

M.D. Roland-Gosselin wskazuje również fragmenty „De hebdomadibus”, w których „esse” może być rozumiane podobnie, jak u Awicenny i w „Liber de causis”. Warto dodać, że św. Tomasz, mówiąc o złożoności inteligencji z formy i „esse” oraz o „czystej dobroci”, jako „principium individuationis”, w odniesieniu do „pierwszej przyczyny”, przychyła się tym samym nie tylko - jak stwierdza E. Trepanier - na stronę „Liber de causis”, w kwestii dobroci bytu, lecz także - jak zauważa Wydawca „De ente” - jego podstawowej złożoności z formy-istoty oraz istnienia, modyfikując oczywiście, w zasadniczy sposób, pojmowanie „esse” zarówno w stosunku do Boecjusza, jak i „Księgi”¹⁵².

Niewątpliwa zależność „Liber de causis” od „Stoicheiosis theologike” Proklosa, którego pośrednim uczniem był autor „De hebdomadibus” a także wpływ obu tych dzieł na filozofię scholastyczną w ogóle, a św. Tomasza w szczególności, skłania do zestawienia zawartych w nich rozumień, słowa „esse”. To samo dotyczy „Metafizyki” Awicenny, inspirowanej lekturą „Metafizyki” i „Organonu” Arystotelesa, „Isagogi” Porfiriusza (której komentatorem był również Boecjusz), przeróbki „Ennead” (IV-VI) Plotyna, w postaci tzw. „Teologii Arystotelesa”, a zdaniem L. Gardet'a także - „Liber de causis”¹⁵³,

Porównanie takie, jak się wydaje, pozwoliłoby, w pewnej mierze lepiej odczytać sens omawianego w tej pracy rozróżnienia, a jednocześnie zarysować jego ewentualną rolę w kształtowaniu się awicenniańsko-tomistycznej koncepcji bytu. Z drugiej strony winno by ono być przedmiotem osobnej pracy. Toteż spróbuję zaledwie zasygnalizować niektóre charakterystyczne momenty wymienionych ujęć odnoszące się bezpośrednio do rozróżnienia między „esse” a „id quod est”, aby w końcu zestawić wnioski i problemy, wynikające z przeprowadzonych rozważań.

1. „De hebdomadibus” a „Liber de causis”

¹⁵² Por. M.D. Roland-Gosselin, „Le 'De ente et essentia...’”, s.4,5,7,9,712,36,38; 142-5, 146-9, 150-6.

¹⁵³ M. Gogacz, „O konieczności studiowania metafizyki Awicenny...”,

Jak pisze M. Gogacz, P. Duhem „może najpełniej wyraził już od dawna przyjmowany przez historyków pogląd, że 'Księga o przyczynach' wnosi w średniowieczny świat arabski i w średniowieczne chrześcijaństwo Zachodu najczystsza, bardzo dokładną, wprost wykwinną wersję helleńskiego neoplatonizmu”. Tymczasem analiza „Księgi” wskazuje, że - zgodnie z sugestią A. Pattina - przeplatają się w niej przynajmniej dwie różne wersje neoplatonizmu¹⁵⁴;

- 1) klasyczna - cechująca się zhierarchizowaną wizją rzeczywistości, w której poszczególne emanaty różnią się stopniem oddalenia od źródeł emanacji;
- 2) kreacjonistyczna - w myśl której bytowanie poszczególnych - rzeczy zależy bezpośrednio od przyczyny pierwszej a zasadą ich hierarchii jest stopień podobieństwa do tej przyczyny¹⁵⁵.

Termin „esse” jawi się w „Księdze” po raz pierwszy w zdaniu 6-tym - w przeciwstawieniu do „vivum” i „homo”. Jak powiada M. Gogacz, „esse” nie jest tu „istnieniem w sensie aktu, który urealnia i zapoczątkowuje byt”, nie jest tym bardziej „absolutem”, ale też nie jest tylko „bytowym podłożem”, bo ma wyraźnie „ontyczną pozycję czegoś właśnie podstawowego, jakiegoś swoistego podmiotu kolejnych ukwalifikowań”, jest więc „czymś innym niż byt (ens), istota (essentia), substancja, istnienie (existentia)”, aczkolwiek terminy takie jak „ens”, „essentia” i „esse” bywają tu używane zamiennie, podobnie jak w komentarzu Gilberta do „De hebdomadibus”. Zdaniem M. Gogacza, „esse” w łacińskiej wersji „Liber de causis” odpowiada arabskiemu terminowi „anniyya”, która jest „zbitką” znaczeń właściwych terminom - „to on”, „he uzya”, „einai”. Przeciw tłumaczeniu go przez - „istnienie”, przemawia przede wszystkim fakt, że oznacza on „jakiś już właśnie treściowo ukwalifikowany byt”: „...prima rerum creatarum est esse et non est ante ipsum creatum illud” (IV, 37). Jednakże to, co oznacza się terminami - „istnienie”, „bycie” a także „byt”, jakoś się w nim zawiera. Stąd M. Gogacz wprowadza w przekładzie termin - „bytowanie”. Termin ten wyraża bowiem, w przeciwieństwie do terminu - „istnienie” akcentującego aktualność, pewien stan. „Mówiąc językiem Tomasza z Akwinu - pisze M. Gogacz - esse z 'Księgi o przyczynach', to wspólna istota wszystkich formalnie różniących się od niej rzeczy”¹⁵⁶.

Podobne rozumienie „esse” przypisuje się Gilbertowi de la Porrée, według którego istota Boża ma być „esse” wszystkich rzeczy („divina substantia...omnium rerum creatarum dicitur esse”). Różnica między ujęciem Gilberta a „Księgi” polegałaby na tym, że według „Księgi”, „esse” jest „pierwszą z rzeczy stworzonych” a zarazem termin „esse” odnosi się do pierwszej przyczyny tj. Boga; według Gilberta - termin „esse” odnosi się właśnie w pierwszym rzędzie do Boga, wtórnie zaś może być orzekany o rzeczach stworzonych, oznaczając ich „quo est”, tj. czynnik powodujący, że subsystują czyli są substancjami.

¹⁵⁴ Tenże, „Stan badań nad 'Księgą o przyczynach'”, s.7.

¹⁵⁵ Opieram się tu na moim protokole zebrania seminarium hist. fil. pod kier. prof. dr M. Gogacza, z dn. 3.XI.1971.

¹⁵⁶ Por. 'Księga o przyczynach'..., s. 80,83,92 nn, 95/7|134.

Zarówno w „Liber de causis” jak komentarzu Gilberta do „De hebdomadibus” znajdujemy charakterystyczny trójpodział „esse” oparty jednak o zupełnie inne zasady i mający w istocie inny sens. A więc u Gilberta mamy:

- 1° „ipsum esse” - konstytuujące pełnię bytu Bożego (essentia) jako „simplex”;
- 2° „esse subsistentiis” - „sprawiające”, że dana rzecz subsystuje (tj. stanowi substancję) jako „compositum”;
- 3° „esse aliquid” - przysługujące temu, co „współtowarzyszy” substancji, jako coś zmiennego, przypadkowego (przypadłościowego).

Ale zróżnicowanie to, jak się wydaje, ma nie tyle charakter ściśle ontyczny, co epistemologiczno-logiczny, tzn., zasadą podziału jest w tym wypadku relacja terminu „esse” do przedmiotu orzekania. Inaczej mówiąc, Gilbert miałby tu na uwadze mniej więcej to, co scholastycy określali mianem „esse obiectivum”, tj. istnienie wzięte w aspekcie intencjonalnymi wtórnie zaś można by je traktować podmiotowo, tj. jako tzw. „esse subiectivum”.

W „Księdze” natomiast mówi się o;

- 1° „esse superius” czyli „ante aeternitate”, w odniesieniu do
 - a) pierwszej przyczyny tożsamej z Bogiem (neopl. Absolut),
 - b) pierwszej z rzeczy stworzonych, tj. pojmowane jako jakieś wspólne wszechrzeczom podłoże (odpowiednik arabskiego - yliathim), które - według M. Gogacza - można by porównać do materii pierwszej (np. w rozumieniu Davida z Dinant) ukonstytuowanej przy tym z tego, co skończone i nieskończonej

2° „esse cum aeternitate” - w odniesieniu do inteligencji (neopl. nous);

3° „esse post aeternitate” - w odniesieniu do duszy (neopl. psyche).

Podział ten odpowiada dość dokładnie plotyńskiemu zróżnicowaniu hipostaz (hen, nous, psyche) akcentując ich różne sposoby trwania (bytowania), określone przez Plotyna terminami - „aion”, „aidiotes” i „chronos”, którym w „Księdze” odpowiadają terminy - „aeternitas”, „sempiternitas” i „tempus”^{157e}

W wyniku szczegółowej analizy „Liber de causis” zwrócono uwagę na możliwość czworakiego pojmowania „esse” w tej „Księdze”:

- 1° jako bytowania redukowalnego do przyczyny pierwszej, która w wyniku „rozlewania się” daje wszystkie inne byty, będące tylko jej uszczegółowioną manifestacją;
- 2° jako źródła wielości bytowań uszczegółowionych oraz uzależnionych od siebie nawzajem i od „esse” pierwszego, różniących się jednak pewnymi atrybutami;
- 3° jako podłoże, będące wspólnym „zbiornikiem”, w obrębie którego wszystko się dzieje i jest;
- 4° jako coś, w czym odciskają się, jakoś zaznaczają, formy poszczególnych rzeczy.

¹⁵⁷ Zob. w/w protokół oraz praca seminaryjna z IV r. na w/w seminarium: „O wieczności, wiekuistości i czasie w 3 ks. VII Enn. Plotyna”, „Meander”, 1973/9, s. 348-61; Na temat „esse obiectivum”.

Żadne z tych znaczeń nie pokrywa się ze znaczeniem słowa „esse” w „De hebdomadibus” i w komentarzu Gilberta do tegoż traktatu.

Tymczasem P. Hadot i I. Craemer-Ruegenberg doszukują się w „De hebdomadibus” owego „zarysu kosmologicznego” (kosmologischen Entwurf), przejętego z „Timaios” i wzbogaconego o ujęcia Chalcydiusza (III-IV), Proklosa i innych. J. Legowicz przypisuje zaś Boecjuszowi proklosowską, zorientowaną „teistycznie” i „teozoficznie”- jak posiada - wizję rzeczywistości, zupełnie przy tym niespójną z chrześcijańskim poglądem na świat. G. Schrimpf wreszcie dopatruje się w omawianym tekście emanacyjnego powiązania rzeczy z Bogiem, chociaż podkreśla, tak jak I. Craemer-Ruegenberg, że Boecjusz pojmuje Boga osobowo.

Ową neoplatonizującą i platonizującą interpretację tekstu „De hebdomadibus” narzucili już autorzy gloss z IX wieku oraz Gilbert de la Porree. Jednakże bliższa analiza omawianego traktatu, prowadzi do wniosku, że aczkolwiek Boecjusz nie określa zależności rzeczy od Boga terminem „creatio” i posługuje się niemal klasycznym językiem neoplatonizmu („primo bono”, „unum”, „participare”, „defluere”, „producere”, itd.), to akcentując zależność tego, że rzeczy są i tego czym są od woli Bożej, opowiada się po stronie kreacjonizmu. Tym bardziej, że zdecydowanie odrzuca „podobieństwo” rzeczy do Boga, a więc przekreśla jakąkolwiek sprowadzalność skutków do ich pierwszej przyczyny a zarazem wyklucza, rozumiane po neoplatońsku, „pośrednictwo” w przyczynowaniu (emanowaniu, stwarzaniu). Wydaje się on w tym względzie bardziej nawet konsekwentnym chrześcijaninem niż św. Augustyn, ze swą odmianą Filonowej i Orygenesowskiej koncepcji Logosu i platonizującej koncepcji partycypacji. W myśl powyższych interpretacji, Boecjusz, rozróżniałby między „bytowaniem” (lub „bytem”) a tym, co „bytując” (czemu ów „byt” przysługuje). Pytając - „czym jest owo 'bytowanie'?” i - „czym jest 'to, co bytuje?’”, można by dojść do wniosków wyciągniętych np. przez św. Alberta, św. Tomasza a także K. Brudera, H.J. Broscha, E. Gilsona, G. Schrimpfa i innych, przyjmując, że „esse” utożsamia się z „forma essendi”, a więc oznacza - formę-istotę, różną od tego, czemu ona przysługuje - konkretnego bytu, konkretnej rzeczy jednostkowej, substancji.

Ale „esse” u Boecjusza nie może być za P. Hadotem, utożsamione w jakiejś mierze, z „esse” - „Księgi o przyczynach”. Ponadto, chociaż Gilbert swoim komentarzem do „De hebdomadibus” przygotował zapewne grunt dla tego rodzaju recepcji „Liber de causis”, że w zetknięciu z awicennianizmem, mogła ona stać się źródłem inspiracji tomistycznej koncepcji bytu, to jego koncepcja zależności rzeczy stworzonych od Boga jest różna nie tylko od koncepcji samego Boecjusza, ale i „Liber de causis”¹⁵⁸:

- według Boecjusza - rzeczy są skutkiem woli Bożej;
- według Gilberta - są one odbitkami (konkretyzacjami) idei w Bogu;

¹⁵⁸ Na temat roli Boecjusza w kulturze średniowiecznej, zob. H.R. Patsch, „The Tradition of Boethius. A Study of his Importance in Mediaeval Culture”, New York, 1935 oraz por. przyp. do cz. I.

- według Księgi - rzeczy są pośrednimi, bądź bezpośrednimi, emanatami Boga, jako pierwszej przyczyny.

Ujmując to z nieco innego punktu widzenia, można by przyjąć, że we wszystkich trzech tekstach, przynajmniej implicite, zawiera się, znana koncepcja „dator formarum”, ale:

- według Boecjusza, Bóg „formuje” świat aktem woli;
- według Gilberta, Bóg „formuje” świat aktem intelektu;
- według „Księgi” - Bóg (pierwsza przyczyna) „rozlewa” swą moc (emanuje) na wszystkie rzeczy:
 - a) bezpośrednio - w wersji kreacjonistycznej,
 - b) pośrednio - w wersji klasycznej

2. „De hebdomadibus” a „Metafizyka” Awicenny

Jak pisze M. Gogacz, zdaniem A.M. Goichon „powodem powodzenia metafizyki Awicenny w średniowieczu było pojawienie się - przed odzyskaniem tekstów Arystotelesa - wspaniałej teorii bytu, dystansującej neoplatonizujący augustynizm, a jednocześnie z nim zgodnej”. Zauważmy, że w łacińskiej wersji jego „Metafizyki” znajdujemy terminologię przejętą przez scholastyków m.in. za pośrednictwem komentarzy Boecjusza do „Peri hermeneias”, przekładów - „Analityk pierwszych”, „Analityk drugich” i „Traktatów teologicznych”. Są to takie terminy, jak: „ens”, „essentia”, „substantia”, „materia”, „forma”, „simplex”, „compositum”, „actus”, „potentia”, „natura”, „species”, „genus”, „differentia”, a wreszcie - „esse”, „existere”, „id quod est” i według niektórych badaczy także - „quidditas”. Zdaniem M.D. Roland-Gosselina, św. Tomasz, pisząc w „De ente”: „set essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse”, ma na myśli wypowiedź z „Logiki” Awicenny: „Dicimus quod omne quod est essentiam habet qua est id quod est, et qua est eius necessitas, et qua est eius esse”. Wypowiedź ta, jak i jej parafraza w „De ente”, zda się, poniekąd pokrywać z wypowiedzią Boecjusza, przytoczoną przez M.A. Krapca (za M.D. Roland-Gosselinem): „(oportebit) inspicere formam quae vere forma nec imago est, et quae esse ipsum est, et ex qua esse est; omne namquam esse ex forma est” (PL 64, 1250 B), z której by wynikało - zdaniem wspomnianego metafizyka - że „w pierwszej części zdania Boecjusz utożsamia formę z „esse”, ale w drugiej można wyczytać coś innego, to mianowicie, że 'esse' zdaje się być: następstwem formy, a więc jakimś istnieniem”. Innymi słowy, zarówno dla Boecjusza, jak Awicenny i św. Tomasza (w powyższej wypowiedzi) - „esse” byłoby swego rodzaju formą, bądź tożsamą z istotą, bądź jej przysługującą, bądź będącą jej „następstwem” (w

pewnym sensie skutkiem). Byłoby to zatem zgodne z tezą arystotelizmu, że byt jest bytem dzięki formie¹⁵⁹.

W przytoczonym przekładzie wypowiedzi Awicenny, „id quod est” znaczyłoby „to, czym (coś) jest”, natomiast „esse” należałoby rozumieć jako - „byt” (lub: bytowanie), chociaż A.M. Goichon twierdzi, że „Awicenna odróżnia 'ens, czyli byt, który jest' oraz 'esse' czyli 'istnienie'„. Ponieważ przeciwstawia on „esse” - „essentia”, a określenie „id quod est” mogłoby tu znaczyć także tyle, co - „essentia”, „substantia”, lub „res”, mielibyśmy podobną wieloznaczność „esse” i „id quod est”, jak w „De hebdomadibus”¹⁶⁰.

Takie wyrażenia jak: „recipiens esse” i „quod incipit esse” byłyby zbieżne z boecjańskimi wyrażeniami - „accepta essendi forma” (reg.II) i „cum esse suscepit” (reg.III). W łacińskim tekście „Metafizyki” znajdujemy również określenia: - „existens per se”, „existens in anima” itp. Pierwsze z nich odpowiadałoby w jakiejś mierze boecjańskiemu - „actu existere”. Drugie natomiast wskazywałoby, że słowo „existere” należy w tym tekście rozumieć podobnie, jak w „De hebdomadibus”, a więc w tym znaczeniu, w którym zostało ono użyte przez Cicerona: „existunt in omnis varietates”. Rozróżniając między „esse” a „essentia” Awicenna (podobnie jak Boecjusz, rozróżniając między „esse” a „id quod est”) nawiązuje do wypowiedzi Arystotelesa: „to czym jest człowiek, jest czymś różnym od faktu, że człowiek istnieje”¹⁶¹.

Streszczając poglądy A.M. Goichon, M. Gogacz pisze: „Czym innym jest to, że człowiek jest, i czym innym to, że istnieje. Awicenna wyjaśniając tę różnicę sądził, że powtarza Arystotelesa (Anal. Post. II, 7, 92 b 10) i Plotyna (VI Enn. II, 6). Tymczasem wiązał teorię różnicy między istnieniem a istotą z zagadnieniem bytu substancji i bytu przypadłości”. Zauważmy, że pierwszą część II reguły można by właśnie rozumieć w myśl powyższej interpretacji owej tak kontrowersyjnej wypowiedzi Arystotelesa: mianowicie, tłumacząc „esse” przez „istnieć” lub „istnienie”, „id quod est” można by zarazem przetłumaczyć przez - „to, że jest”. Odpowiadałoby to arystotelesowskiemu terminom - „einai” i „hoti estin”. Co do drugiej części omawianej opinii, może się wydawać, że właśnie już Boecjusz pojmował „esse” jako swego rodzaju przypadłość (czy - formę przypadłościową¹⁶².

¹⁵⁹ M. Gogacz, „O konieczności studiowania...”, s.26; M.D. Roland-Gosselin, dz.cyt., 3-5,142; M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, s.318.

¹⁶⁰ M. Gogacz, dz. cyt., 31.

¹⁶¹ M.D. Roland-Gosselin, dz. cyt., s.19, przyp. 1,151, przyp. 1,153, przyp. 2, Por. przyp. 3 do Wstępu.

¹⁶² M.Gogacz, dz.cyt.; Przemawiałoby za tym zestawienie rozróżnienia zawartego w II regule, z rozróżnieniem Mariusza Wiktorynusa, cytowanym przez I.M. Rista: „Ipsorum autem quae sunt, alla sunt vere quae sunt, alia sunt”, co wg w/w autora znaczy: „There are existens which 'exist' and existens which 'truly exist'... Zdaniem tegoż autora, wyrażenie „vere sunt”, należałoby rozumieć w myśl augustyńskiej formuły, będące o wyrazem tradycji platońskiej i neoplatonskiej: „Id vere est, quod incommutabiliter manet” (Wyzn.11,17). S. Pines dodaje za P. Hadotem, że Mariusz Wiktorynus rozróżnia pomiędzy „esse” (l'etre) a „formą” (la forme): „Omne enim quod est on, esse est cum forma”, pojmując „to on” w znaczeniu plotyńskim. „Esse” przypisuje on Bogu, tak jak „Teologia Arystotelesa” - „Pierwszej Przyczynie” a „formę” - Chrystusowi, jak „Teologia” - „Inteligencji” : „Hoc ergo quod est esse, deo damus, formam autem Christo”. Stąd zapewne m.in. P. Hadot i in. uważają, że Boecjusz, posługując się analogiczną do Wiktorynusa terminologią, w VI regule mówi o uczestniczeniu rzeczy w Bogu (eo quod est esse). S. Pines, zestawiając za P.

M.D. Roland-Gosselin pisze, że Awicenna rozróżnia między istotą, która jest czymś (jakąś rzeczą) a istnieniem, jako jej przypadłością. W tym sensie „istnienie” byłoby także czymś (jakąś rzeczą), w sensie niematerialnym, dopełniającym możliwość właściwą istocie, w wyniku działania przyczyny pierwszej: wynikałoby stąd, według Awicenny, że wszystko co ma istotę jest uprzyczynowane, ponieważ, za wyjątkiem bytu koniecznego, wszystkie inne byty są tylko możliwe, tj. nie przysługuje im bytowanie przez się, jak tylko „z zewnątrz”. Wobec tego byt pierwszy nie ma istoty. Nie wydaje się, aby takie poglądy można było przypisać Boecjuszowi.

3. „De hebdomadibus” a „De ente et essentia”

Powołując się na Boecjusza w „De ente et essentia”, św. Tomasz wymienia „De duabus naturis” i komentarz do „Kategorii” (verbo Boecii in commento Praedicamentorum), ale - zdaniem M.D. Roland-Gosselina - nawiązuje także do „De Trinitate” i „De hebdomadibus”, pojmując „esse” jako synonim „forma-istota” (set essentia dicitur secundum quod eam et in ea ens habet esse) i pisząc: „...substantiae compositae ex quo est et quod est, vel ex quod est et esse ut Boecius dicit”. Obie te wypowiedzi odsyłałyby raczej do komentarzy Gilberta, za których znajomością przemawiały także tekst komentarzy św. Tomasza do traktatów Boecjusza, co nie wyklucza wcześniejszej znajomości tych traktatów, tym bardziej, że traktat „De hebdomadibus” - jak powiada G. Schrimpf - był jednym z podstawowych podręczników wprowadzających w studium filozofii. M.D. Roland-Gosselin, w ostatnim z przytoczonych wyżej zdań dopatruje się aluzji do reguł VII i VIII. Jednakże Akwinata nadaje boecjańskim terminom i rozróżnieniom zupełnie inny sens niż mają one w kontekście, z którego zostały zaczerpnięte.

Hadotem drugą część II reguły z w/w -wypowiedziami Mariusza Wiktorynusa, powiada, że: „Ipsum enim esse nondum est, at vero quod est accepta essendi forma est consistit”, znaczy: „L'étant subsiste, est substance, lorsqu'une forme particulière vient s'ajouter à l'être pour la déterminer”. Wydaje się, że wskazanemu przez J.M. Risfa rozróżnieniu Mariusza Wiktorynusa pomiędzy „est” a „vere est” odpowiadałoby boecjańskie rozróżnienie pomiędzy „ipsum esse”, o którym mówi się - „nondum est”, co u Mariusza, jak zauważa I. Craemer-Ruegenberg, znaczy - „potentialiter”, a - „est atque consistit”, co znaczyłoby właśnie poniekąd - „vere est” w znaczeniu arystotelesowskiego: „esti kai hyparchei”. Por. J.M. Rist, Notes on Anselm's *Aimis in the Proslogion*, „Vivarium”, 11/1973/2, s. 109-18; S. Pines, *Les textes arabes dits plotiniens et le courant porphyrien dans le neoplatonisme grec*, w: *Le neoplatonisme*, P.M. Schuhl i P. Hadot, Paris 1971, s.303-18. Dodajmy, za S. Pines'em, że terminom - „einai” i „esse” odpowiada w „Teologii Arystotelesa” termin - „anniyya”; wg tegoż autora, Boecjusz, jak wynika z analiz P. Hadota rozróżniając między „esse” a „quod est” rozróżnia między bytem (L'être) a formą, co odpowiada awicennańskiemu rozróżnieniu między „anniyya” a „huwiyya” „...la forme d'une chose...” lub „...l'être des choses”, w znaczeniu - „forma essendi”).

¹⁶² Por. *Le ente...*, s. 156; Analiza kontekstowa DH, wskazywałaby jednak, że „esse”, nie może być w tym traktacie rozumiane jako jedna z przypadłości we właściwym dla arystotelizmu sensie. Słowo to u Boecjusza, podobnie - jak „einai” u Arystotelesa, nie tyle oznacza jakąś dopełniającą jego istotę właściwość, coś wobec niej korelatywnego, ile raczej sam fakt zachodzenia czegoś, przeciwieństwo nicości. Słowo „est” zda się pełnić w omawianym tekście podobną poniekąd rolę do przypisywania niekiedy małemu kwantyfikatorowi (Ex). Por. znaczenie słowa „jestem” u Kartezjusza w : H. Rosnerowa „Cogito” w świetle filozofii języka, *St. PH. Ch.*, 9/1973/2, s. 143 nn.

¹⁶² *Le de ente...*, s. 4,5,8,15/6, 96.

Jak pisze B.J. Ruciński - „Dla wyrażenia istnienia czegoś (w „De ente”) używa św. Tomasz przynajmniej trzech terminów: esse, subsistere, existere”¹⁶³. Wszystkie te terminy mamy u Boecjusza, ale żaden z nich nie znaczy bezspornie tyle co „istnienie”, chociaż takie wyrażenia jak - „est atque consistit”, „actu existere” - w „De hebdomadibus” znaczyłyby tyle, co - „istnieć realnie” (konkretnie), „istnieć aktualnie” (w przeciwieństwie do - „być czymś w możliwości”). Najbliższy Tomaszowego - „esse” (i „existere”) byłby termin - „subsistere”, który znaczyłyby u Boecjusza tyle, co - „być substancją” (a więc - „konkretną postacią bytu”). Podstawowa różnica między znaczeniami „esse” w tekstach Boecjusza, Awicenny i Tomasza, polegałaby m.in. na tym, że u Boecjusza „esse” jest słowem (czasownikiem) a u Awicenny i Tomasza - terminem (gerundium, bądź wręcz - rzeczownikiem, zamiennym do pewnego stopnia z terminem - „existentia”, w przeciwieństwie do - „essentia”), o czym świadczyłoby już samo przeciwstawienie „esse” u Boecjusza - „id quod est” a u Awicenny i św. Tomasza - „essentia” lub „quidditas” czy „natura”¹⁶⁴.

Jeśli by nawet „esse” w DH tłumaczyć przez „istnienie”, różnica między „esse” a „id quod est” nie byłaby różnicą między „istnieniem” a „istotą”, ponieważ „istota” oznacza „compositum” materialno-formalne, a więc tyle, co - „substancja” ujęta bez przynależnych przypadłości, natomiast - „id quod est” oznacza całość tego, czym „coś” jest, czyli owo „compositum” ale ze wszystkimi właściwymi mu przypadłościami. Boecjusz bowiem w przypadku bytu prostego („simplex”) utożsamia „esse” i „id quod est”, natomiast w przypadku bytu złożonego („compositum”) wyraźnie daje do zrozumienia, że „esse” jest czymś różnym od całego tego bytu (czyli zarówno od jego substancji-istoty jak i przysługujących jej przypadłości): „Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est”. Jak się wydaje, takie rozumienie „esse” i „id quod est” wyklucza konsekwencję płynącą z rozróżnienia awicenniańskiego, że Byt konieczny nie ma istoty¹⁶⁵. Znaczy to zarazem niewątpliwie, że „esse” nie jest po prostu jedną z przypadłości, z czego jeszcze nie wynika, aby było czymś jakby substancjalnym, jak u Idziego Rzymianina, ani też jakimś pozasubstancjalnym elementem składowym bytu, jak u św. Tomasza. Być może oba te rozumienia równałyby się dla Boecjusza z przyjęciem „czwartej natury” (oprócz - materii, formy i substancji-istoty), jak powiedzą później Siger z Brabancji i Henryk z Gandawy. Mimo swego platonizmu i neoplatonizmu, stara się on pozostać wierny arystotelesowskiej koncepcji bytu, choć zarazem zbliża się do jego ujęcia na sposób awicenniańsko-tomistyczny, właśnie poprzez wyodrębnienie tego, że coś jest i tego, czym coś jest.

¹⁶³ B.J. Ruciński, jw. s. 238.

¹⁶⁴ Wg św. Tomasza, „quidditas” znaczy - „esse quid”; pisze on też - „Natura vel essentia...”, por. Le'De ente..., s. 3 i 24. Omówienie różnic między znaczeniami terminów - „ens”, „essentia”, „substantia” i in., u Boecjusza i św. Tomasza wymagałoby osobnej pracy. Mimo równobrzmiącej definicji osoby np., jej treść u Boecjusza i Tomasza jest nieco inna: dla Boecjusza - „substantia” to tyle, co - „hyposthesis”, dla Tomasza - „ousia”, co wg Boecjusza odpowiada - „essentia”. Wydaje się, że u Tomasza termin „substantia” jest zbitką znaczeń właściwych terminom - „ousia”, „hypokeimenon”, „hyposthesis” i „ejdos”.

¹⁶⁵ Por. Le'ente..., s. 136.

Zdaniem M.D. Roland-Gosselina, Boecjusz staje wobec niełatwego do rozwiązania problemu: „jak to jest możliwe, aby substancje stworzone były dobre same w sobie, nie będąc tym samym dobrami substancjalnymi?”. Zgodnie z powszechną opinią uczonych, wszystkie rzeczy są dobre, ponieważ ciążą do dobra, ale nie są dobre przez uczestniczenie, bo wówczas byłyby dobre tylko przypadłościowe. Gdyby jednak były dobre substancjalnie, samo ich „esse” byłoby dobrem, co prowadzi do identyfikacji „esse” sprawiającego, że rzeczy są, z „esse” dobra. Wynika stąd niemożliwe do przyjęcia utożsamienie „bycia dobrem” z „ipsum esse”, tj. Bogiem. Toteż Boecjusz przyjmuje trzeci sposób „bycia dobrem”, w myśl którego rzeczy nie są dobre ani przypadłościowo, ani substancjalnie, chociaż są dobre w tym, czym są, w ich „esse”, ponieważ pochodzi ono od Boga i zwraca się do Niego (*les creatures sont bonnes en ce quelles sont, en leur esse, parce que leur esse vient de Dieu et tend vers Dieu*). Termin „esse” oznacza dla Boecjusza istotę substancjalną, bądź przypadłościową. Boecjusz nie mówi jednak nigdzie o oddzieleniu, czy identyczności istnienia i istoty. Identyczność, którą stwierdza on w Bogu, jest identycznością substancji i formy boskiej. W rzeczach stworzonych natomiast rozróżnia między substancją pierwszą a formą, pozostając w tym względzie całkowicie wierny Arystotelesowi¹⁶⁶.

Na tle takiej interpretacji Boecjusza, M.D. Roland-Gosselin i A.M. Krąpiec, podkreślają oryginalność Tomaszowej koncepcji bytu i dobra jako jego transcendentalnej właściwości.

4. Niektóre wnioski i problemy wynikające z przeprowadzonych rozważań

Z przeprowadzonych tu rozważań wynikałoby m.in., co następuje:

1. Słowo „esse” w „*De hebdomadibus*” byłoby latynizacją arystotelesowskiego - „*einai*” a także - „*hoti estin*”, któremu odpowiada niekiedy - „*quod est*” (szczególnie w liczbie mn. - „*quod sunt*”).

2. Aczkolwiek - „*quod est*”, np. w wyrażeniu - „*omne quod est*” lub w 2-giej cz. II reg. - „*quod est accepta essendi forma...*”, może znaczyć - „to, co jest” (*tode ti*), wyrażenie, „*id quod est*” byłoby zasadniczo odpowiednikiem - „*to ti estin*”, oznaczając nie tyle samą istotę, ile - całość złożoną z materii pierwszej formy substancjalnej i przypadłości, w tym sensie, odpowiadałoby ono także arystotelesowskim wyrażeniom - *tode ti*, *to kath'hekaston*, a więc i - *ousia* oraz *to on* (w sensie konkretnego bytu).

3. Słowo „*existere*” byłoby odpowiednikiem - „*hyparchein*” i o tyle, o ile „*hyparchein*” może znaczyć „*einai*”, pokrywałoby się ze słowem - „*esse*”.

4. Boecjusz rozróżnia najpierw

1) między tym, że (coś) jest (*esse*), a tym, że (coś) jest czymś (*id quod est*) oraz

¹⁶⁶ Jw., 144/5 oraz M.A. Krąpiec, „Struktura bytu”, s. 319.

2) między samym „byciem” (ipsum esse) a tym, że (coś) już jest (iam est - est atque consistit). Wreszcie

3) między tym, że coś jest tylko czymś (samym byciem czymś), np. białym, a tym, że (coś) jest czymś w tym, czym jest (byciem czymś, w tym czym się jest; w samym sobie), np. człowiekiem (tym oto).

5. Rozróżnienie tych momentów bytowych ma miejsce w bycie złożonym („compositum”), natomiast w bycie prostym („simplex”) są one tożsame.

6. Dlatego to, że coś jest, w przypadku konkretnych bytów złożonych (substancji) pochodzi od Boga, „wpływa” z Jego woli.

7. Moment „bycia” utożsamia się z tym, czym się jest w sobie, czyli z byciem substancjalnym. Dlatego Bóg jest samym „byciem” („ipsum esse”), bo właściwe Jego istocie przypadłości są z nią tożsame. W przypadku bytu złożonego z materii i formy, substancji i przypadłości, ów moment „bycia” jako wiążący te elementy strukturalne bytu, musi być od nich jakoś oddzielony, nie będąc jednym z nich.

8. Z takich sformułowań, jak - „...accepta essendi forma...”, „...suscepit esse”, „...participat eo quod est esse”, nie wynika jeszcze, że Boecjusz pojmuje „esse” jako formę (substancjalną lub przypadłościową), Można by natomiast sądzić, że „esse” jest następstwem formy, tzn. przysługuje bytowi już uformowanemu („omne namquam esse ex forma est”), co by znaczyło że „esse” jest momentem niesamodzielnym („nondum est”).

9. Jeśliby za E. Gilsonem uznać, trzy następujące stanowiska za kolejne etapy procesu kształtowania się egzystencjalnej teorii bytu:

- 1) istnienie jest czymś różnym od istoty (Awicenna);
- 2) istnienie nie może być przypadłością (Awerroes);
- 3) istnienie jest aktem istoty (św. Tomasz);

można przyjąć, że stanowisko Boecjusza w „De hebdomadibus” jest pod pewnym względem antycypacją nie tylko pierwszego, lecz także drugiego z wymienionych stanowisk. Już rozróżnienie arystotelesowskie w „Analitykach” prowadzi bowiem do wniosku, że skoro „z samego określenia istoty substancji - jak powiada E. Gilson - nie można wnosić, iż ona istnieje”, istnienie tej substancji musi być czymś, w jakimś sensie, różnym od jej istoty. Boecjusz podobnie jak sam Arystoteles, nigdzie takiego wniosku nie wyciągnął, w tym znaczeniu, aby miał pojmować istnienie, jako korelatywny w stosunku do istoty czynnik strukturalny bytu, będący formą przypadłościową, bądź aktem, ale uwybraźnił ową różnicę między tym, że (coś) jest a tym, czym (coś) jest, do tego stopnia, iż niewątpliwie mógł się przyczynić do zrodzenia się pomysłu oparcia na tej różnicy koncepcji bytu, przez któregoś ze swych - jak powiada w „De hebdomadibus” - „roztropnych interpretatorów”. Jest rzeczą znamieną, że aczkolwiek sam św. Tomasz odwołując się często do Boecjusza, „De hebdomadibus” i II reguły oraz jej wyjaśnienia przez Gilberta de la Porrée, nie wiąże z nią genezy swojej koncepcji, to w polemice na temat

teorii realnej różnicy między istotą a istnieniem, pomiędzy Idzim Rzymianinem a Henrykiem z Gandawy, obaj adwersarze posługują się właśnie II regułą z „De hebdomadibus”¹⁶⁷.

¹⁶⁷ Wnioski powyższe nie są wyczerpujące ani ostateczne. Omawiany tekst można by analizować na kilka różnych sposobów, uzyskując różne wyniki, ponieważ jest on bez wątpienia jednym z najbardziej wieloznacznych tekstów filozoficznych, o czym świadczą różnorodne jego interpretacje, tak u autorów średniowiecznych, jak i - mediewistów współczesnych. Boecjusz nie jest tu ani czystym neoplatonikiem, ani czystym arystotelikiem. Wprowadzone przezeń rozróżnienia można zatem rozumieć bądź bardziej po neoplatońsku, bądź bardziej po arystotelesowsku.