

---

TRANSLATORIUM TEKSTÓW FILOZOFICZNYCH

---

O PIĘTNASTU PROBLEMACH  
TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH



redakcja naukowa serii  
ks. prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

AREJOS DIDYMOS  
PODRĘCZNIK ETYKI

PORFIRIUSZ Z TYRU  
GROTA NIMF

PORFIRIUSZ Z TYRU  
PRZECIW CHRZEŚCIJANOM

PORFIRIUSZ Z TYRU  
LIST DO MARCELLI

AUGUSTYN Z HIPPONY  
O ŻYCIU SZCZĘŚLIWYM

AUGUSTYN Z HIPPONY  
PRZECIW AKADEMIKOM

WILLIAM OCKHAM  
O CZASIE

ALKINOUS  
WYKŁAD NAUK PLATONA. DIDASKALIKOS

W przygotowaniu:

TOMASZ Z AKWINU  
WYBÓR PISM

ALBERT WIELKI

O PIĘTNASTU PROBLEMACH  
TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH

Przekład i opracowanie

ADAM ROSŁAN

WYDAWNICTWO WAM

KRAKÓW 2009

Tytuł oryginału  
De quindecim problematibus

Podstawa przekładu:  
Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XVII, vol. I,  
ed. Coloniensis, Köln 1972, ss. 31-44 + XIX-XXIII

© Wydawnictwo WAM, 2009

redaktor naukowy  
prof. dr hab. Stanisław Ziemiański SJ

korekta  
Agnieszka Caba

projekt okładki i opracowanie komputerowe  
Krzysztof Błażejczyk

ISBN 978-83-7505-127-8

WYDAWNICTWO WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 KRAKÓW  
tel. 012 62 93 200 • fax 012 429 50 03  
e-mail: wam@wydawnictwowam.pl

DZIAŁ HANDLOWY  
tel. 012 62 93 254, 012 62 93 255, 012 62 93 256  
fax 012 430 32 10  
e-mail: handel@wydawnictwowam.pl

Zapraszamy do naszej  
KSIĘGARNI INTERNETOWEJ  
<http://WydawnictwoWAM.pl>  
tel. 012 62 93 260

Drukarnia Wydawnictwa WAM  
ul. Kopernika 26 • 31-501 Kraków

---

## SPIS TREŚCI

---

Wprowadzenie *str. 5*

O piętnastu problemach teologiczno-filozoficznych *str. 11*

[Pozdrowienie wprowadzające] *str. 13*

[Tezy nauczycieli paryskich] *str. 13*

### PROBLEM I

Intelekt wszystkich ludzi jest jeden i ten sam numerycznie *str. 15*

### PROBLEM II

Opinia, że człowiek poznaje, jest fałszywa i niewłaściwa *str. 31*

### PROBLEM III

Wola człowieka chce i wybiera z konieczności *str. 37*

### PROBLEM IV

Wszystkie byty, które działają w sferze podksiężycowej, są poddane koniecznemu wpływowi ciał niebieskich *str. 41*

### PROBLEM V

Świat jest wieczny *str. 45*

### PROBLEM VI

Nigdy nie było pierwszego człowieka *str. 49*

PROBLEM VII

Dusza, która jest formą człowieka  
jako człowieka, ginie wraz z rozkładem ciała *str.* 53

PROBLEM VIII

Dusza oddzielona po śmierci  
nie cierpi wskutek ognia cielesnego *str.* 61

PROBLEM IX

Wolna wola jest władzą bierną,  
a nie czynną, ponadto jest poruszana  
z konieczności przez przedmiot pożądania *str.* 65

PROBLEM X

Bóg nie poznaje rzeczy jednostkowych *str.* 67

PROBLEM XI

Bóg nie poznaje niczego różnego od siebie samego *str.* 71

PROBLEM XII

Ludzkie czyny nie podlegają rządowi Bożej opatrności *str.* 75

PROBLEM XIII

Bóg nie potrafi udzielić nieśmiertelności  
lub niezniszczalności rzeczy śmiertelnej czy zniszczalnej *str.* 77

PROBLEM XIV

Ciało Chrystusa spoczywające w grobie i zawieszona  
na krzyżu nie jest lub nie było tym samym  
numerycznie wprost, lecz tylko pod pewnym względem *str.* 81

PROBLEM XV

Anioł i dusza są prości, lecz nie prostotą absolutną,  
ani też nie dzięki zbliżeniu do złożenia,  
lecz tylko dzięki odejściu od najwyższej prostoty *str.* 83

## WPROWADZENIE

Wiek XIII zwany jest złotym wiekiem scholastyki. Na miejsce podupadających szkół biskupich wchodzi uniwersytety oraz studia zakonne, szczególnie franciszkańskie i dominikańskie. Nowo założone zakony rozwijają się prężnie. Franciszkanie pod wpływem św. Bonawentury nie zadowolają się prostym charyzmatycznym stylem życia założyciela, św. Franciszka, lecz dostrzegają konieczność studiów teologicznych, które z kolei nie mogą się obejść bez kształcenia filozoficznego. Jeszcze większy nacisk na studia kładą członkowie Zakonu Kaznodziejskiego. W wiedzy teologicznej i filozoficznej dostrzegają antidotum na doktrynalne rozchwianie panujące w mnożących się sektach neomanichejskich. Początkowo profesorowie uniwersytecy wywodzący się z kleru diecezjalnego, obawiając się uszczuplenia swoich zarobków, niechętnie patrzą na konkurujących z nimi uczonych zakonników. Wkrótce jednak także na uniwersytetach pojawiają się młodzi magistry i doktorzy z zakonu św. Franciszka i św. Dominika. Należą do nich m.in. św. Albert, zwany Wielkim.

Albert pochodził z szwabskiej rodziny grafów z Bollstädt. Urodził się w 1206 r. (niektórzy podają 1193 r.) w Lauingen. Wysłany na studia do Padwy zapoznał się tam z zakonem dominikańskim i postanowił wstąpić do nowicjatu. Przyjął go Jordan z Saksonii w 1223 r. Sam studiował pisma Arystotelesa, które w przekładzie na łacinę udostępnione uczonym na Zachodzie stanowiły w XIII w. przedmiot powszechnego zainteresowania. Przełożeni wyznaczili Alberta do wykładania teologii na Studium Generale w Kolonii. Prócz tego miał wykłady w Hildesheim, Freiburgu, Regensburgu i Strassburgu. W 1245 r. uzyskał stopień doktora na uniwersytecie paryskim i tam wykładał teologię

do 1248 r. W gronie swych uczniów miał jednego z najwybitniejszych ówczesnych uczonych, doktora Kościola, św. Tomasza z Akwinu. W 1248 r. wraz z Tomaszem wrócił do Kolonii, by tam zorganizować dominikański dom studiów. Jego działalność naukowa została wkrótce spowolniona przez nałożone na niego obowiązki administracyjne. W latach 1254-1257 był prowincjałem prowincji niemieckiej, od 1260 do 1262 r. piastował urząd biskupa Ratzbony (Regensburg). W 1268 r. chciano go skierować do Paryża, jednak odmówił wyjazdu. Wyjechał także na krótko do Rzymu oraz głosił kazania w Niemczech i w Czechach, nawołując do zorganizowania wyprawy krzyżowej w obronie Ziemi Świętej przeciw muzułmanom. Wziął także udział w Soborze Powszechnym w Lyonie, gdzie bronił przed zarzutami swego współbrata i ucznia Tomasza z Akwinu. Zmarł w Kolonii 15 XI 1280 r.

Był człowiekiem o szerokich zainteresowaniach, otwartym na wszystko, co wydawało się prawdziwe i warte uwagi. Zasłużył więc na tytuł *Doctor Universalis* – Doktor Powszechny. W czasie działalności naukowej na uniwersytecie paryskim włączył się w nurt badań nad niedawno odkrytymi i uprzyświeconymi Zachodowi pismami Arystotelesa. Albert podchodził ostrożnie do nowych prądów i chociaż niektóre elementy arystotelizmu wcielał do swojego systemu, to jednak sprzyjał też tradycji neoplatońskiej i augustyńskiej. Czy był przy tym oryginalny? Sam przyznaje, że w swoich pracach stara się wiernie przedstawić myśl komentowanych autorów, nie dodając nic własnego. Często obok siebie umieszcza stanowiska przeciwstawne, np. pojęcie duszy jako formy ciała organicznego wzięte od Arystotelesa oraz augustyńską koncepcję duszy o zabarwieniu platońskim. Jego zasługą jest, że pierwszy skonfrontował całe dostępne *Corpus Aristotelicum* z doktryną chrześcijańską. Będąc zasadniczo teologiem, dostrzegał w filozofii perypatetyckiej wiele punktów niezgodnych z depozytem wiary chrześcijańskiej. Był więc przeciwny bezwarunkowej akceptacji poglądów Arystotelesa, jaka panowała w paryskim Wydziale Sztuk Wyzwolonych. I chociaż pozostawił w swoim dorobku naukowym wiele parafraz dzieł Arystotelesa z logiki, fizyki, metafizyki i etyki, to jednak nie omieszczał wskazać błędów popełnionych przez Stagiryte, czemu dał wyraz w kilku dziełkach polemicznych.

Albert polemizował przede wszystkim z grupą profesorów paryskich, zwanych później awerroistami łacińskimi. Ruch zwany awerroizmem należałoby nazwać raczej integralnym lub radykalnym arystotelizmem. Była to doktryna, według której filozofia stoi wyżej niż teologia. Albert Wielki przy-



znaje natomiast każdej z tych dziedzin właściwe jej miejsce i rangę. Metafizyka, czyli filozofia pierwsza, za pomocą sił naturalnego rozumu zajmuje się Bogiem jako pierwszym bytem posiadającym szczególne właściwości. Natomiast teologia ma za przedmiot Boga i Jego przymioty, o ile są nam dane w objawieniu. Dla Alberta argumenty filozoficzne mają rzeczywistą, choć drugorzędną wartość. Przeciwników filozofii, także spotykanych w zakonie dominikańskim, nazywa „dzikimi zwierzętami bluźniącymi przeciw temu, o czym nie mają pojęcia”<sup>1</sup>. W argumentacji za istnieniem Boga odwołuje się do Arystotelesa i jego dowodu z ruchu, gdzie główną rolę gra odrzucenie cofania się w nieskończoność w szeregu przyczyn<sup>2</sup>.

Tezą, z którą przede wszystkim polemizował Albert, było twierdzenie awerroistów, że intelekt bierny i czynny jest jeden i ten sam u wszystkich ludzi i tylko on trwa nadal po śmierci człowieka. Z tego wynika, że niemożliwa jest osobowa nieśmiertelność jednostek. Dalszą ich tezą jest twierdzenie o wieczności świata. Awerrościści byli przekonani, że można udowodnić wieczność świata w sposób filozoficzny. Ponadto odrzucali opatrność Bożą i głosili determinizm, idąc za Awerroesem. Przeciw takim tezom wystąpili teologowie. Pierwszą reakcją na tezy głoszone przez awerroistów było anonimowe dziełko *Tractatus de erroribus philosophorum*. Aby uniknąć potępienia, awerrości starali się uzgodnić swoją doktrynę z nauką Kościoła. W tym celu uciekali się do teorii podwójnej prawdy. Twierdzili więc, że jakaś rzecz może być prawdziwa na gruncie filozofii, a jej zaprzeczenie może być prawdziwe na gruncie teologii. Np. gdy filozofia mówi, że dusza rozumna jest wspólna wszystkim ludziom, to według teologii może być prawdziwe zdanie, że Bóg w sposób cudowny zwielokrotnił to, co z natury powinno być wspólne.

Czołowym awerroistą, czyli radykalnym arystotelikiem, był Siger z Brabantu (ur. ok. 1235 r.). Kiedy w 1270 r. został potępiony za swoje poglądy (13 tez), bronił się, twierdząc, że tylko powtarza poglądy Arystotelesa, a nie zamierza występować przeciw wierze. Drugi raz został wezwany przed trybunał inkwizycji w 1277 r. Zmarł w Orvieto w 1282 r., zamordowany przez własnego psychicznie chorego sekretarza.

Siger prezentował zasadniczo doktrynę Arystotelesa, ale w jej interpretacji nawiązywał często do filozofów arabskich, Awerroesa i Awicenny. Tak

---

<sup>1</sup> *Comm In Epist. 9 B Dion. Areop.*, 7, 2.

<sup>2</sup> *Por. Phys. Θ i Metaph. α Lib. 1 de causis et proc. universitatis.*

np. arystotelesowski pierwszy motor, działający jako przyczyna celowa, stał się u Sigera, za Awerroesem, przyczyną stwórczą. Bóg działa pośrednio przez przyczyny dalsze, kolejno emanując inteligencje. To zaś był pogląd Awicenny. Według Arystotelesa pierwszy poruszyciel porusza niebo od wieków. Filozofowie arabscy mówili o wiecznym stwarzaniu. Koncepcja Sigera, że zdarzenia ziemskie są zdeterminowane przez ruchy ciał niebieskich, nosi cechy muzułmańskiego fatalizmu. Pogląd, że gatunki wraz z człowiekiem są wieczne, ma źródło arystotelesowskie. Doktryna zaś wiecznych powrotów zdeterminowanych zdarzeń pochodzi od filozofów arabskich.

Drugim współczesnym Sigerowi awerroistą był Boecjusz z Dacji. Głosił on wyższość filozofii nad teologią, a szczęście za Arystotelesem upatrywał w kontemplacji prawdy. Mimo zakazu ze strony biskupa Paryża Stefana Tempiera, który potępił doktrynę głoszącą monopsychizm (jedna dusza), determinizm, wieczność świata oraz zaprzeczenie Bożej opatrności, awerroiści nie zaprzestali swojej działalności i w tajemnicy wykładali nadal arystotelizm. W 1276 r. zakazano także tego tajnego nauczania. Kiedy i to nie pomogło, biskup Paryża zakazał głoszenia 219 twierdzeń pod grozą ekskomuniki. Potępienie dotyczyło wprost Sigera z Brabantu i Boecjusza z Dacji, a zwłaszcza jego twierdzenia, że „nie ma doskonalszego szczęścia nad poświęcenie się filozofii” oraz że „mędrkami tego świata są wyłącznie filozofowie”. Przy okazji wśród 219 zdań potępionych znalazły się niektóre twierdzenia św. Tomasza z Akwinu. Nie znaczy to, że Tomasz był integralnym arystotelikiem, a tym bardziej awerroistą. Zarówno on, jak i jego mistrz Albert Wielki występowali przeciwko tezom Sigera. Świadczą o tym dziełka: Alberta *Libellus de unitate intellectus contra Averroem* (prawdopodobnie po 1270 r.) i *De quindecim problematibus* (1256 r.) oraz Tomasza *De unitate intellectus contra averroistas* (1270 r.). Do nich dołączył później Idzi Rzymski oraz Rajmund Lullus. Ten ostatni szczególnie ostro występował przeciw teorii o podwójnej prawdzie, twierdząc, że także prawdy wiary dadzą się udowodnić rozumowo (*Liber contra errores Boëtii et Sigeri*).

Jak widać choćby z tytułów dziełek polemicznych, jednym z ważnych diskutowanych zagadnień był problem natury intelektu ludzkiego. Podczas gdy według Awerroesa intelekt czynny porusza dziesiątą sferę i jest wspólny dla wszystkich ludzi, Albert Wielki uważa, że każdy człowiek ma swój własny intelekt jako część duszy. Istnieje tyle intelektów czynnych, ile jest ludzi. O ich indywidualności świadczy m.in. to, że ludzie mają różne poglądy

i przekonania. Większość tez awerroistycznych stanowi przedmiot dziełka, które obecnie publikujemy w przekładzie na język polski, mianowicie *De quindecim problematibus*. Jest to odpowiedź Alberta Wielkiego na prośbę Idziego Rzymskiego (Aegidius de Lessines) w sprawie 15 tez głoszonych i dyskutowanych na paryskim Wydziale Sztuk oraz potępionych w 1270 r. Pisma Alberta wydał Petrus Jammy, Lugduni (Lyon) 1651; nowsze wydanie: August Borgnet, Paris 1890-1899. *De quindecim problematibus* znajduje się w publikacji: P. Mandonnet, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIII siècle. Etude critique documents inédits*, 2<sup>e</sup> éd., Louvain 1908-1911 (*Les Philosophes Belges VI et VII*), 2<sup>e</sup> partie, *Alberti Magni de quindecim problematibus*, s. 27-52.

Już z samego spisu problemów widać, że do dyskutowanych tematów należą: natura intelektu (n. 1 i 2), problem determinizmu (n. 3, 4 i 9), wieczność świata i człowieka (n. 5, 6, 7 i 13), problem opatrności Bożej (n. 10, 11 i 12) oraz stan duszy po śmierci (n. 8), ciało Chrystusa w grobie (n. 14) i natura aniołów (n. 15).

Podstawą obecnego tłumaczenia jest najnowsze wydanie: Alberti Magni, *Opera omnia*, t. XVII, vol. I, ed. Coloniensis, Köln 1972, ss. 31-44 + XIX-XXIII.

Stanisław Ziemiański SJ

---

O PIĘTNASTU PROBLEMACH  
TEOLOGICZNO-FILOZOFICZNYCH

---

Venerabili in Christo patri ac domino Alberto, episcopo quondam Ratisponensi, frater Aegidius ordinis praedicatorum, licet indignus, cum salute «glorificare dominum in doctrinis». Articulos, quos proponunt in scholis magistri Parisienses, qui in philosophia maiores reputantur, vestrae paternitati tamquam vere intellectuum illuminatrici transmittens dignum duxi, ut eos iam in multis congregationibus impugnatos vos oris vestri spiritu interimatis.

- I. Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero.
- II. Quod ista est falsa et impropria: homo intelligit.
- III. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit.
- IV. Quod omnia quae in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum coelestium.
- V. Quod mundus est aeternus.
- VI. Quod numquam fuit primus homo.
- VII. Quod anima, quae est forma hominis, secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore.
- VIII. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo.

## [POZDROWIENIE WPROWADZAJĄCE]

Czcigodnemu w Chrystusie ojcu i panu Albertowi, niegdyś biskupowi Ratzbony, brat Egidiusz [Idzi] z Zakonu Kaznodziejskiego, chociaż niegodny, śle pozdrowienia: *wysławiać Pana w naukach*<sup>1</sup>. Przekazując wam, Ojcze, jako temu, który prawdziwie oświeca umysły, tezy, które głoszą w szkołach magistrzy paryscy uważani za wybitnych filozofów i które w różnych gremiach już są atakowane, uznałem za wskazane, byście je i wy duchem waszych ust obalili.

## [TEZY NAUCZYCIELI PARYSKICH]

- I. Intelkt wszystkich ludzi jest jeden i ten sam numerycznie.
- II. Opinia, że człowiek poznaje, jest fałszywa i niewłaściwa.
- III. Wola człowieka chce i wybiera z konieczności.
- IV. Wszystkie byty, które działają w sferze podksiężycowej, są poddane koniecznemu wpływowi ciał niebieskich.
- V. Świat jest wieczny.
- VI. Nigdy nie było pierwszego człowieka.
- VII. Dusza, która jest formą człowieka jako człowieka, ginie wraz z rozpadem ciała.
- VIII. Dusza oddzielona po śmierci nie cierpi wskutek ognia cielesnego.

---

<sup>1</sup> Cf. Iz 24, 15. Przypisy do przekładu pochodzą od tłumacza.

IX. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa et quod de necessitate movetur ab appetibili.

X. Quod Deus non cognoscit singularia.

XI. Quod non cognoscit alia a se.

XII. Quod humani actus non reguntur providentia Dei.

XIII. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptibilitatem rei mortali vel corruptibili.

XIV. Quod corpus Christi iacens in sepulchro et positum in cruce non est vel non fuit idem numero simpliciter, sed secundum quid.

XV. Quod angelus et anima sunt simplices, sed non absoluta simplicitate nec per accesum ad compositionem, sed tantum per recessum a summo simplici.

## PROBLEMA I

### QUOD INTELLECTUS OMNIUM HOMINUM EST UNUS ET IDEM NUMERO.

Contra primum: Intellectum hominis secundum naturam et substantiam et diffinitionem cognoscere possibile non est, nisi et natura intelligentiae et natura et substantia animae et diffinitio cognoscatur. Loquimur enim hic de cognitione, quae est per philosophiam, et non de ea quae est secundum fidem et secundum theologiam. Quae quamvis omnibus certior sit, tamen, quia a multis non capitur, ideo putatur difficultates velle evadere, qui ad theologiam se confert. Ideo ex intimis philosophiae rationes assumentes de natura intellectus loquentes de intellectu loquemur.

IX. Wolna wola jest władzą bierną, a nie czynną, ponadto jest poruszana z konieczności przez przedmiot pożądania.

X. Bóg nie poznaje rzeczy jednostkowych.

XI. Bóg nie poznaje niczego różnego od siebie samego.

XII. Ludzkie czyny nie podlegają rządóm Bożej opatrzności.

XIII. Bóg nie potrafi udzielić nieśmiertelności lub niezniszczalności rzeczy śmiertelnej czy niszczalnej.

XIV. Ciało Chrystusa spoczywające w grobie i zawieszona na krzyżu nie jest lub nie było tym samym numerycznie wprost, lecz tylko pod pewnym względem.

XV. Anioł i dusza są prości, lecz nie prostotą absolutną ani też nie dzięki zbliżeniu do złożenia, lecz tylko dzięki odejściu od najwyższej prostoty.

## PROBLEM I

### INTELEKT WSZYSTKICH LUDZI JEST JEDEN I TEN SAM NUMERYCZNIE

Przeciw pierwszemu: Intelpekt ludzki nie może być poznany co do swojej natury i substancji oraz definicji sam w sobie [to znaczy bezpośrednio na drodze intuicji], chyba że pozna się naturę inteligencji, samą naturę oraz substancję duszy, a także jej definicję<sup>2</sup>. W tym miejscu bowiem mówimy o takim poznaniu, które realizuje się dzięki filozofii, a nie o takim, które bierze się z wiary lub teologii. Chociaż bowiem teologia ze wszystkich nauk jest najpewniejsza, to jednak ponieważ wielu ludzi jej nie pojmuje, ten, kto się oddaje teologii, pozornie tylko chce uniknąć trudności. Dlatego zajmując się naturą intelektu, będziemy o nim mówić na podstawie najgłębszych treści filozofii<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Chodzi o pogląd, że intelekt nie poznaje siebie samego poprzez swoją istotę jako pierwszy przedmiot swojego poznania lub, mówiąc inaczej, nie ma intuicyjno-wrodzonego poznania siebie samego.

<sup>3</sup> Albert jako pierwszy z filozofów średniowiecznych niezwykle konsekwentnie i precyzyjnie odróżniał *ordo fidei* od *ordo rationis*. Na owe czasy była to niemalże rewolucja intelektualno-mentalna. Oczywiście uznawał obydwa te porządki, przy prymacie wiary jako poznania o charakterze pewnym i nadprzyrodzonym.



In philosophia igitur PERIPATETICORUM non nisi duas novas positiones invenimus a se valde differentes et unam antiquam, in qua non differunt PERIPATETICI, sed omnes uniformiter conveniunt. Illa vero in qua omnes conveniunt, positio est ANAXAGORAE, qui loquens de intellectu possibili dicit, quod intellectus possibilis est separatus et immixtus, simplicissimus, nulli nihil habens commune. Propter quod QUIDAM opinati sunt ipsum esse unum et eundem in omnibus et nullo determinatum ad unum proprie, quo ad alterum non determinetur. Si enim ad unum aliquod determinetur, ut dicunt, illo necessario differt ab alio. Hoc autem quo determinatur, constat, quod non est de natura intellectus, quae omnibus est communis. Aut ergo non determinatur aut alio quodam determinatur. Si autem non determinetur, habetur propositum, scilicet quod unus et idem est in omnibus. Si autem alio quodam determinatur quod non est de natura intellectus, hoc videbitur esse contra hypothesim, quia cum nihil determinetur per aliquid quod sibi non est secundum aliquem modum immixtum, sequitur, quod intellectus alicui immixtus sit, quod non congruit positioni.

Adhuc autem, si intellectus aliqua natura determinetur ad aliquid, per illud disiungetur ab aliis omnibus illam naturam non participantibus. Cum

W tradycji filozoficznej perypatetyków znajdujemy tylko dwa nowe stanowiska [w powyższej kwestii], bardzo się zresztą od siebie różniące. Jedno z nich starożytne, co do którego nie ma pomiędzy nimi różnicy zdań, lecz wszyscy sądzą jednakowo. Chodzi o stanowisko Anaksagorasa<sup>4</sup>, który mówiąc o intelekcie możliwościowym, twierdził, że jest on oddzielony i spojony, a także najprostszy i nie mający nic wspólnego z czymkolwiek innym. Z tego powodu niektórzy uważali, że jest on jeden i ten sam we wszystkich [ludziach], nie będąc ograniczonym w jakiś szczególny sposób do jednego człowieka, tak aby w stosunku do innego nie mógł być ograniczony podobnie. Jeśli bowiem, jak mówią, byłby ograniczony do czegoś jednego, to z konieczności różniłby się tym czymś właśnie [tj. tym przyporządkowaniem] od drugiego intelektu<sup>5</sup>. Jest zaś oczywiste, że to, czym intelekt jest ograniczony [czyli przyporządkowany do konkretnego człowieka], nie należy do natury intelektu, która jest wspólna dla wszystkich. Albo więc intelekt nie jest ograniczony, albo też występuje jakieś inne ograniczenie. Jeśli zaś nie jest, to mamy już tezę, mianowicie, że intelekt jest jeden i ten sam we wszystkich [ludziach]. Jeślibyśmy zaś wykryli jakieś inne ograniczenie, które nie należy do natury samego intelektu, to wydaje się, że przeczyłoby to hipotezie [postawionej na początku]. Skoro bowiem nic nie jest ograniczone przez coś, co nie byłoby w jakiś sposób z nim zmieszane, to z tego wynika, że wówczas intelekt byłby z czymś zmieszany, co z kolei nie zgadza się z zaproponowaną tezą<sup>6</sup>.

Dalej, jeśli intelekt byłby przez jakąś naturę ograniczony do czegoś, przez to samo odłączałby się od tych wszystkich rzeczy, które w tej naturze nie

---

<sup>4</sup> Cf. Aristoteles, *De anima*, l. 3, c. 4 (429 a 18-20); Albertus Magnus, *De anima*, ed. Colon., t. 7, p. 178, v. 90.

<sup>5</sup> Sugestia, że sam fakt posiadania przez kogoś intelektu wpływa na wewnętrzną istotową strukturę i naturę samego intelektu, czyli zmienia go w tym, czym on jest sam w sobie.

<sup>6</sup> To nieco zawiłe na pierwszy rzut oka rozumowanie da się przedstawić następująco: Przyczyną określoności jakiejś rzeczy może być tylko proste, w znaczeniu „nie zmieszane”, pryncypium. Jeśli intelekt jest takim pryncypium, to musi być z konieczności prosty i nie zmieszany i wówczas nic go nie określa. Jeśli natomiast określa go, czyli determinuje ontycznie w jego naturze, coś z zewnątrz, to to coś musi być proste i nie zmieszane. Wówczas jednak to coś samo byłoby intelektem, i tak w nieskończoność. Wychodziłoby więc na to, że przy uznaniu drugiej możliwości albo w ogóle nie ma intelektu, ponieważ niemożliwe jest jego ukonstytuowanie się, albo sprowadza się ona do pierwszej, czyli do twierdzenia, że intelekt już jest jako jedyny i nie ma żadnej potrzeby określania i determinowania go.

omnis cognitio sit secundum similitudinem, sequitur, quod illorum a quibus disiungitur per dissimilitudinem, nullam penitus potest habere cognitionem. Hoc autem omnino falsum est, cum intellectus possibilis sit, quo est omnia fieri intelligibilia.

Adhuc autem, si aliquid materiae haberet intellectus possibilis, cum omnis potentia passiva, quae est materiae, per formam, quam recipit, formetur et distinguatur ad esse speciei per se vel per accidens, oporteret, quod intellectus ab omnibus a se receptis ad aliquod esse formaretur, quod in Theophrasto reprehendit ARISTOTELES . Et ideo dixerunt ANTIQUI, quod nihil omnium est intellectus quae recipit, eo quod universalia sunt per hoc quod sunt in ipso, quia universale, secundum quod universale, nulli penitus dat esse, sed potentiam quandam, sicut et ipsum universale potentia quadam existit et non actu ens secundum naturam. Exemplum huius dicebant visibile, secundum quod est in perspicuo. Hoc enim quia in perspicuo non est ut in potentia physice recipiente ipsum, ideo non accipit esse ab ipso sive per se sive per accidens. Perspicuum nec album est nec rutilum, sed potius est in ipso secundum esse, quod visibili confert perspicuum, et non secundum esse, quod accipit ab eo. Est enim visibile nihil aliud nisi color acceptus in esse simplici, quod habet a perspicuo secundum actum, quo perspicuum in actu est per lumen receptum in omnes partes ipsius in extremo et in profundo ipsius. Sicut et intellectus speculativus sive universale nihil aliud est nisi forma in simplicitate sua accepta secundum esse, quod a simplici habet intelligentia, cuius ipse est lumen et constitutio et hypostasis, sicut lumen corporale hypostasis colorum est et essentialis constitutio, quamvis lumen corporale vita non sit et ideo co-

uczestniczą. Skoro zaś każde poznanie dokonuje się ze względu na podobieństwo, wynika z tego, że w stosunku do tych rzeczy, od których intelekt odłącza się przez niepodobieństwo, nie może posiadać zupełnie żadnego poznania. To zaś jest całkowicie fałszywe, ponieważ to dzięki intelektowi możnościowemu wszystko staje się intelektualnie poznawalne<sup>7</sup>.

Ponadto, jeżeliby intelekt możnościowy zawierał jakąś materię, musiałby być kształtowany ku jakiemuś bytowaniu przez wszystko przyjęte przez siebie (w tym względzie Arystoteles sprzeciwia się Teofrastowi), gdyż każda możność bierna materialna jest formowana i odróżniana gatunkowo od innych dzięki formie, którą przyjmuje albo przez się, albo też przypadłościowo<sup>8</sup>. Dlatego też starożytni mówili, że intelekt nie jest niczym z tego, co przyjmuje w siebie, a to dlatego, że powszechniki istnieją tylko o tyle, o ile bytują w intelekcie, ponieważ powszechnik jako powszechnik zupełnie nie udziela nikomu żadnego bytowania, lecz tylko pewną możność, podobnie jak i sam powszechnik egzystuje jakoś w możności, a nie jako byt w akcie zgodnie z naturą. Jako przykład na to podawali coś widzialnego, o ile znajduje się w czymś przezroczystym. To bowiem [widzialne], skoro nie jest w przezroczystym [ośrodku] jako w możności przyjmującej je fizycznie, nie otrzymuje od niego [od ośrodka] istnienia ani wprost, ani ubocznie. Coś przezroczystego nie jest ani białe, ani błyszczące, lecz raczej jest w nim bytowo coś, co czemuś widzialnemu przezroczyste udziela, a nie bytowo coś, co od niego otrzymuje. Widzialne bowiem nie jest niczym innym, jak tylko barwą przyjętą w prostym istnieniu, które ma od przezroczystego według takiego działania, dzięki któremu przezroczyste jest w akcie przez światło przyjęte we wszystkich swych częściach na skraju i w głębi. Podobnie intelekt spekulatywny lub powszechnik nie jest niczym innym, jak formą przyjętą w swojej prostocie według bytowania, które od tego prostego otrzymuje inteligencja, dla której on sam jest światłem, strukturą i hipostazą [czyli podstawą], podobnie jak światło cielesne jest hipostazą dla barw oraz istotową strukturą,

---

<sup>7</sup> Określenie „staje się” należy tutaj rozumieć w znaczeniu „jest możliwe”, ponieważ w przeciwnym wypadku byłoby to stanowisko niemalże zgodne z poglądem Kanta na naturę poznania. Twierdził on, że intelekt ludzki konstruuje przedmiot swojego poznania, a także jest źródłem transcendenalnych warunków, na mocy których to poznanie zachodzi.

<sup>8</sup> Chodzi tu o słynną i jednocześnie podstawową dla arystotelesowskiej teorii poznania tezę, że intelekt w pewien sposób staje się wszystkim tym, co poznaje.

lores secundum operationem vitae non habeat. Lumen autem intelligentiae secundum actum vitae est et ideo secundum actum vitae formas habet intellectuales, quia intelligere est vivere, sicut dicit ARISTOTELES, et percipere intelligibilia in theoreticis est vivere secundum intellectum. Et sicut visibile est in perspicuo, secundum quod perspicuum in actu luminis est determinatum ad terminum eius quod visu percipitur, ita etiam intelligibile in intelligentiae actu acceptum et ad terminos quidditatis et substantiae rei intellectae terminatum est universale, quod intelligitur.

Hoc igitur omnium Peripateticorum antiqua est positio, secundum quod eam ALFARABIUS determinavit. Ex qua sequitur intellectum possibilem intelligibilium omnium esse speciem et non omnino potentiam esse materiam ad ipsa. Et quia ad philosophos loquimur, qui talibus perfecte debent esse instructi, his amplius non insistimus.

Post hos Graeci sapientes, PORPHYRIUS scilicet et EUSTRATIUS, ASPASIUS et MICHAEL EPHESIUS et quam plures alii venerunt praeter ALEXANDRUM, qui EPICURO consentit, qui omnes intellectum hominis intellectum possessum et non de natura intelligentiae existentem esse dixerunt. Et quem Graeci sapientes possessum, eundem ARABUM philosophi

choć światło materialne nie jest życiem i dlatego nie posiada barw jako sfery działania życiowego. Światło zaś inteligencji odnosi się do aktu życia i dlatego posiada ona formy intelektualne według tegoż aktu, ponieważ rozumienie jest życiem, jak mówi Arystoteles<sup>9</sup>. Życie intelektu zaś polega na przyjmowaniu intelektualnie poznawalnych form w ramach uprawiania nauk teoretycznych. Zatem tak jak to, co widzialne, znajduje się w przezroczystym, ze względu na co przezroczyste w akcie światła jest skierowane ku temu, co jest chwywane wzrokiem, tak też to, co intelektualnie poznawalne, jako przyjęte w akcie inteligencji i jednocześnie odniesione do swoich kresów, to jest do istoty i substancji rzeczy poznanej, jest powszechnikiem, poznawanym w akcie rozumienia<sup>10</sup>.

Powyższy pogląd był stanowiskiem podzielanym przez wszystkich starożytnych perypatetyków, ze względu na co już Al-Farabi zauważył, że jest to teoria, która ich wyróżnia<sup>11</sup>. Z niej wynika, że intelekt możliwościowy utożsamia się z formą wszystkich intelektualnie poznawalnych rzeczy, a nie jest wcale w stosunku do nich materialną możliwością. Ponieważ zaś zwracamy się do filozofów, którzy w tych sprawach powinni być doskonale obcy, nie będziemy dalej tego tematu rozwijali.

Po nich nastąpili mądrzy Grecy: Porfiriusz i Eustratius<sup>12</sup>, Aspasius oraz Michał z Efezu, a także wielu innych, którzy, z wyjątkiem Aleksandra z Afrodyzji, bardziej zgadzającego się z Epikurem, mówili o intelekcie ludzkim jako o czymś wziętym w posiadanie, a nie jako o istniejącym z natury inteligencji. To, co mądrzy Grecy nazywali posiadaniem, to z kolei filozofowie arabscy,

---

<sup>9</sup> Cf. Arystoteles, *De anima*, l. 2, c. 2 (414 a 12-13).

<sup>10</sup> Formuła nieco idealizująca, choć niewątpliwie zgodna z intencjami Arystotelesa (u którego daje się zauważyć jeszcze wiele elementów platonizujących) w tym względzie, którego naśladowcą w filozofii chciał być przeciw Albert Wielki. Absolutnie rzecz jednak rozważając, należałoby raczej stwierdzić, że intelekt poznaje istotę (subsystencję) rzeczy, samą w sobie konkretną i jednostkową, w taki sposób, jaki umożliwia skonstruowanie powszechnika, czyli pojęcia. Inaczej bowiem nie da się wybronić realizmu w metafizyce poznania albo trzeba się zgodzić na stanowisko konsekwentnie platońskie.

<sup>11</sup> Cf. *De intellectu et intellecto*, ed. E. Gilson, „Archives d’Histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Âge” (1929-1930), p. 115 sqq.

<sup>12</sup> Cf. Eustratius, *In Ethica Nicomachea*, l. 6, c. 5 (ed. Heylbut, p. 314, v. 9-10); transl. ant. (Vaticanus latinus 2171 f. 110va): *sed non substantialiter existere in ipsa intellectum ponit, sed possessum et ut habitum supervenientem*.

AVICENNA, AVERROES, ABUBACHER et quidam ALII adeptum esse dicebant, quia id quod possessum est, aliud est et alterius naturae a possidente. Dicunt enim, quod cum anima intellectualis hominis sit imago totius orbis et sola omnis orbis capax et forma organico corpori deputata per naturae convenientiam, necessarium est ipsam esse imaginem intelligentiae illius quae est decimi orbis. Qui orbis est sphaera activorum et passivorum, cuius intelligentiae instrumenta sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, rarum et densum et alia quae in elementis inveniuntur, non quidem secundum se, sed secundum quod haec a virtutibus caelestibus mota informantur. Imago autem talis intelligentiae non omnino potest esse pura et simplex, sicut est natura intelligentiae primae et simplicis. Si enim talis esset, non esset forma organica primo et per se, quia natura intelligentiae simplicis non est organica. Anima autem de natura sua est organica, et ab ea habet corpus, quod ipsum est organicum. Et ideo dicit AVERROES, quod omnis diversitas, quae est in corpore, est a diversitate, quae est in forma, sicut diversitas organorum est a diversitate potentiarum et virium, quae sunt in anima. Si enim anima sine potentiis secundum seipsam diceretur et quod a diversitate organorum corporis esset diversitas potentiarum, sequeretur, quod ipsa secundum se posset quolibet uti organo, cum secundum seipsam non esset magis determinata ad unum quam ad aliud. Et sic sequeretur tectonica tibicines indui et cetera inconvenientia, quae contra Pythagoram concludit ARISTOTELES.

tacy jak Awicenna, Awerroes<sup>13</sup>, Abubacher<sup>14</sup> oraz niektórzy inni, nazywali nabytym, ponieważ to, co jest posiadane, jest czymś innym i innej natury od tego, który to coś posiada. Mówią bowiem, że skoro dusza intelektualna człowieka jest obrazem wszystkich sfer niebieskich i tylko ona jest w stanie objąć wszystkie sfery oraz jest formą ciała organicznego przypisaną do niego zgodnie z naturą, z konieczności też musi być obrazem inteligencji dziesiątej sfery. Sfera ta jest terenem działań czynnych i biernych, które można nazwać narzędziami inteligencji. Są to odpowiednio: ciepło i zimno, wilgoć i suchość, rzadkie i gęste oraz inne tego rodzaju właściwości, które znajdujemy w elementach nie ze względu na nie same w sobie, lecz ze względu na to, że są kształtowane jako poruszane przez siły pochodzące od ciał niebieskich. Obraz zaś takiej inteligencji nie może być całkowicie czysty i prosty, tak jak natura samej inteligencji pierwszej i prostej. Jeśli bowiem byłyby takie, nie byłyby formą organiczną wprost i przez się, ponieważ natura inteligencji prostej nie jest organiczna. Dusza zaś ze swej natury jest czymś organicznym i to dzięki niej właśnie ciało posiada organiczną naturę. Dlatego Awerroes twierdzi<sup>15</sup>, że każda różnica, która znajduje się w ciele, pochodzi od zróżnicowania, które znajduje się w samej formie, podobnie jak zróżnicowanie organów cielesnych pochodzi od zróżnicowania władz i sił, które znajdują się w samej duszy. Jeśli by bowiem orzekano się coś o samej duszy, z pominięciem władz oraz faktu, że zróżnicowanie organów wynika ze zróżnicowania władz, to wynikałoby z tego dalej, iż ona sama z siebie mogłaby używać jakiegokolwiek organu, ponieważ nie byłaby zdeterminowana do jednego z nich bardziej niż do innego. Z tego jednak mogłaby wynikać taka niedorzeczność, jak wyposażanie flecistów w sztukę budowania<sup>16</sup> oraz inne braki logiczne, które wykazuje Arystoteles przeciwko Pitagorasowi<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> Cf. Avicenna, *Liber VI Nat.*, pars 5, c. 2, 6 (ed. van Riet, p. 81, v. 87 sqq, p. 134, v. 39 sqq); et Averroes, *De anima*, l. 3, comm. 36 (ed. F.St. Crawford, p. 480 sqq).

<sup>14</sup> Cf. Albertus Magnus, *De intellectu et intelligibili*, l. 2, c. 8 (ed. Paris, t. 9, p. 514 sqq).

<sup>15</sup> Cf. Averroes, *De anima*, 2, comm. 60.

<sup>16</sup> Powiedzenie idiomatyczno-kolokwialne o charakterze pejoratywnym, funkcjonujące najprawdopodobniej w czasach Alberta Wielkiego na podobnej zasadzie, jak dzisiejsze wyrażenia: „pasuje jak wół do karety” lub też, „co ma piernik do wiatraka”, mające na celu dobitne wskazanie na niedorzeczność jakiegoś poglądu lub twierdzenia.

<sup>17</sup> Cf. Aristoteles, *De anima*, l. 1, c. 3 (407 b 25).