

Adam Górniak

Filipa Kanclerza koncepcja transcendentaliów

Pierwszy etap formowania się doktryny transcendentaliów wyznacza głównie twórczość trzech myślicieli działających na Uniwersytecie w Paryżu, ówczesnym centrum chrześcijańskiego szkolnictwa. Są nimi: Filip Kanclerz, zwany tak z racji piastowania urzędu kanclerza tegoż Uniwersytetu od roku 1218 aż do swej śmierci w roku 1236; Aleksander z Hales (ok. 1185–1245), który był pierwszym franciszkańskim mistrzem teologii od 1236 roku; oraz Albert Wielki, kierujący dominikańską katedrą teologii w latach 1242–1248¹. Pewne uwagi na temat transcendentaliów można, co prawda, znaleźć już choćby w pochodzącej z roku 1220 *Summa aurea* Wilhelma z Auxerre (zm. 1231). W przygotowaniu bowiem do dyskusji o cnotach, Wilhelm, rozpatrując naturę dobra i dobroci, porusza m.in. kwestię rozróżnienia między bytem (*esse*) a dobrym bytem (*esse bonum*) oraz między dobrem a prawdą². Jednakże w tym ujęciu nie ma najmniejszego nawet śladu głównej linii zainteresowań wspomnianych wyżej autorów, tzn. relacji między bytem, prawdą i dobrem. Dopiero więc *Summa de bono* Filipa stanowi kamień węgielny scholastycznej nauki o własnościach transcendentálnych bytu³.

W *Prologu* do owej *Summy* wyjawia on intencje swego dzieła, powołując się na słowa Pisma św. (*Hi*, 28, 1), iż „Istnieje kopalnia srebra i miejsce, gdzie

¹ Zob. np. E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tłum. S. Zalewski, Warszawa 1987, s. 253-267, 295-297, 602-603; J. Legowicz, *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1980, s. 442-443, 468-471, 514-522; F. C. Copleston, *History of Medieval Philosophy*, London 1972, s. 150-159, 176-178; F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris 1966, s. 151-164.

² Zob. Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, Paris 1980-1987, Lib. 1, s. 143-170.

³ Por. H. Pouillon, *Le premier traité des propriétés transcendentales. La „Summa de bono” du Chancelier Philippe*, „Revue néoscholastique de philosophie” 42, 1939, s. 40-77; J. A. Aersten, *The Medieval Doctrine of the Transcendentals. The Current State of Research*, „Bulletin de philosophie médiévale” 33, 1991, s. 130-147.

pluczą złoto”⁴. „Złoto”, wedle Filipowego wyjaśnienia, jest „mądrością moralną”, a ta wiąże się z doskonałością rozumu praktycznego, podczas gdy „srebro” jest umiejętnością „rozumienia problemów” (*intelligentia quaestionum*), zjawiających się w porządku teoretycznym⁵. I tak, jak „srebro — zauważa Filip — jest wydobywane z ukrytych żył, niczym z jego naturalnych źródeł, tak samo rozumienie problemów wywodzi się z najbardziej wspólnych zasad”, które właśnie dlatego stanowią absolutnie pewny punkt oparcia dla wszelkiej aktywności myśli teoretycznej. Są one ważne, a ich znajomość niezbędna, jako że wówczas, gdy nie są one należycie pojęte, całość ludzkich wysiłków poznawczych pogrąża się w „ciemności niewiedzy”⁶.

Najbardziej dobitnym przykładem takich ciemności są dla Filipa poglądy Manichejczyków. Ich przekonania „ponoszą klęskę” (*I Tym.* 1, 19), gdyż „nie znają oni natury zasad”, a ignorancja ta pochodzi — jak Filip zdaje się sugerować — z zaprzeczenia przez nich powszechnego charakteru dobra. Owe tezy starożytnego manicheizmu powróciły zaś wówczas jako temat aktualnych rozważań za sprawą nauczania katarów, albowiem głosili oni m.in. istnienie dwóch zasad stwórczych: Dobra, które jest przyczyną świata duchowego, i Zła, jako przyczyny widzialnego i materialnego świata⁷. Właśnie sprzeciw wobec myśli katarów wyjaśnia sposób sformułowania przez Filipa Kanclerza doktryny o transcendentalności dobra. Stąd pochodzi również tytuł jego dzieła, które jest pierwszą średniowieczną sumą, w jakiej to zagadnienie dobra jest centralne.

Dobro nie jest wszakże dla Filipa jedyną taką wspólną zasadą. Oznajmia on bowiem, że najbardziej wspólne są nadto byt, jedność i prawda; a chociaż sam nie używa terminu „transcendentalia”, to na taką właśnie transcendentalno-bytową perspektywę rozważań wskazuje jego wypowiedź, w której swój sposób podejścia przeciwstawia on „filozofom natury”, rozważającym jedynie te formy, które bytują w materii: „My jednak używając wyrażenia «wspólne» rozumiemy przez nie zarówno byt Boży, pozbawiony rzecz jasna wszelkiej materii, jak i wszelaki byt duchowy, naturalny, a także moralny”⁸.

Filip posługuje się także innym terminem na określenie owych najbardziej wspólnych zasad, a mianowicie: „[to, co] pierwsze” (*prima*). Nazwa ta wyraża,

⁴ Por. Philipp Cancellarii Parisiensis *Summa de bono*, ed. W. Wicki, Bern 1985, s. 4. Cyt. dalej jako: *Summa de bono* z odniesieniem do strony tegoż wydania.

⁵ Tamże. W sprawie terminologii *intellectus*, *intelligentia*, *sapientia* zob. np. Augustyn: *Objaśnienia Psalmów*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1986, t. 2, *Homilie na Ewangelię i Pierwszy list św. Jana*, tłum. W. Szoldrski, W. Kania, Warszawa 1977, *Wybór mów*, tłum. J. Jaworski, Warszawa 1973, *O nauce chrześcijańskiej*, tłum. J. Sulowski, Warszawa 1989; św. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku*, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 753-758; por. też np. E. Gilson, *Wprowadzenie do myśli św. Augustyna*, tłum. Z. Jakimiak, Warszawa 1953, s. 69; L. Schutz, *Thomas-Lexikon*, Stuttgart 1958, s. 413-414.

⁶ *Summa de bono*, prol., s. 4.

⁷ Zob. R. Nelli, *La philosophie du Catharisme. Le dualisme radical au XII^e siècle*, Paris 1975.

⁸ *Summa de bono*, q. II, s. 12.

jego zdaniem, ich priorytet poznawczy: „byt”, „jedność”, „prawda” i „dobro” są pierwszymi ujęciami (*primae intentiones*), ponieważ nie ma niczego takiego, do czego mogłyby być sprowadzone (*fiat resolutio*). Wręcz przeciwnie, mieszczą się one *implicite* w treści wszystkich pojęć i to do nich ostatecznie sprowadzają się wszelkie pojęcia rodzajowe, gatunkowe czy jednostkowe: są one uwyrażeniem bądź uszczegółowieniem transcendentálnych aspektów bytowania⁹. Są więc pojęciami naczelnymi.

Dostrzeżenie przez Filipa zależności pomiędzy ontyczną wspólnością a pierwszeństwem poznawczym pozwala mu na osadzenie dalszych rozważań w wyrażeniu metafizycznej perspektywie. Dla przykładu, użyty przez niego termin *intentio*, który staje się odtąd niejako standardowym wyrażeniem w trzynastowiecznej dyskusji o transcendentaliach, ma faktycznie sens ontologiczny. Co prawda U. Eco objaśnia wyrażenie *secundum intentionem* jako „z odniesienia do intencjonalności postrzegającego”¹⁰, ale taka interpretacja nie wydaje się trafna. Termin *intentio* nie ma bowiem subiektywnej konotacji w żadnym kontekście rozważań o transcendentaliach. Użycie tego terminu wskazuje raczej na wpływ filozofii arabskiej, gdyż *intentio* jest łacińskim odpowiednikiem arabskiego *ma'na* i jako takie winno być tłumaczone przez *ratio*, które z kolei jest przekładem greckiego *logos*¹¹.

W dalszej części *Prologu* Filip wyróżnia dwa sposoby orzekania, które określa terminami: „wspólności” i „wyłącznieści”. Ten drugi termin — *appropriatio*, tak ważny i powszechnie używany przez późniejszych autorów (np. przez Aleksandra z Hales) w specyficznym trynitarnym znaczeniu, a mianowicie dla scharakteryzowania przynależnych poszczególnym Osobom Boskim własności, objaśnia Filip wyłącznie za pomocą tekstów Pisma św. I tak, stwierdza jedynie, iż „byt” orzekany jest niekiedy wspólnie (Rz. 4, 17: „[...] to, co nie istnieje powołuje do istnienia”), a niekiedy jest odnoszony tylko do Boga (w słynnym tekście Wj. 3, 14: „Jestem, który jestem”). Podobnie i o „dobru” *Księga Rodzaju* orzeka w aspekcie wspólnym (Gen. 1, 31: „[...] wszystko, co uczynił, było bardzo dobre”), podczas gdy ewangelista Łukasz przypisuje je wyłącznie Bogu (Łk. 18, 19: „Nikt nie jest dobry, tylko sam Bóg”)¹².

Wydaje się zatem, że terminy *appropriatio* i *commune* są dla Filipa jakimiś odpowiednikami treści umysłowych w dziedzinie mowy, a ostatecznie własności ontycznych: ogólnobytowych bądź jednostkowych. Z drugiej strony jednak,

⁹ Tamże, q. X, s. 30.

¹⁰ U. Eco, *Sztuka i piękno w średniowieczu*, tłum. M. Olszewski, M. Zabłocka, Kraków 1997, s. 40, 24.

¹¹ Por. P. Engelhardt, *Intentio*, w: *Historisches Worterbuch der Philosophie*, IV, Darmstadt 1976, s. 466-474; A.-M. Goichon, *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina Avicenne*, Paris 1938, s. 253-255; J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 28-29.

¹² *Summa de bono*, prol., s. 4; na temat *appropriatio* zob. np. J. Isaac, *Trójjedyność Boga*, w: *Wprowadzenie do zagadnień teologicznych*, [praca zbior.], przekł. pod kier. M. Stokowskiej, Poznań-Warszawa-Lublin 1969, s. 120-137.

zwrócenie uwagi na wyżej wspomnianą różnicę może zapowiadać późniejsze wprowadzenie przezeń tematu zewnętrznych przyczyn bytu.

Filip zamyka *Prolog* swojej *Summy* wydzielając jedenaście kwestii ułożonych w cztery grupy:

1. W pierwszej rozważa relacje dobra do bytu, jedności i prawdy (q.1-3);
2. W kolejnej bada, czy istnieje jakieś dobro, któremu nie przeciwstawia się żadne zło, i czy to dobro jest dobrem najwyższym (q. 4);
3. Trzecia grupa kwestii koncentruje się na relacji między dobrem w ogóle a dobrem właściwym Bogu (q. 5-7);
4. I wreszcie czwarta obejmuje podział dobra stworzonego (q. 10 i 11). Filip wyróżnia trzy grupy tego dobra: „dobro natury”, dobro ludzkiego działania oraz „dobro łaski”.

Pomiędzy kwestiami 7 a 10 umieszcza on — inspirowane przez *De hebdomadibus* Boecjusza¹³ — kwestie poświęcone rozróżnieniu bytu i dobra w rzeczach stworzonych oraz prawomocności twierdzenia, iż „dobroć jest dobrem”. Przypomnijmy, że ten właśnie traktat „ostatniego Rzymianina” odgrywał stale istotną rolę w rozwoju myśli średniowiecznej. Był on wnikliwie komentowanym podręcznikiem w XII wieku (komentowali go m.in. Gilbert de la Porrée i Clarenbaud z Arras [Clarenbaldus], a w następnym stuleciu nawet Tomasz z Akwinu), dlatego też określa się czasem ten okres jako „Wiek Boecjusza” (*Aetas Boethiana*)¹⁴. Istotnie, refleksja Boecjusza na temat relacji między bytem i dobrem całkowicie odpowiada tematowi podjętym w kwestiach przez Filipa. Włączenie jej do *Summy* ukazuje zarazem pewną ciągłość pomiędzy ukształtowaniem doktryny transcendentaliów a myślą wczesnośredniowieczną¹⁵.

Jak to zapowiedział w swym *Prologu*, Filip najpierw koncentruje swoją uwagę na przedstawieniu relacji zachodzących między bytem a jednością, prawdą i dobrem. Opierając się na przemyśleniach Arystotelesa, Porfiriusza i Awicenny przyjmuje, że byt jest tym, co poznajemy jako pierwsze i co znamy najlepiej. Uznaje, również zgodnie z tradycją, iż byt jako taki jest czymś ponadkategorialnym, ponieważ jest właściwy i wspólny dla wszystkiego, co jest. Byt nie jest przeto ani jakąś jednostką, ani ogólnym orzecznikiem ujmującym istotowe struktury jako wspólne (rodzaj) czy jako wyróżniające (gatunek); sam też nie posiada żadnego ogólniejszego rodzaju, lecz właśnie przekracza nawet najwyższe „porfirijskie” rodzaje. Trzeba więc stwierdzić, iż dla tak pojętego bytu nie

¹³ Zob. Boecjusz, *W jaki sposób substancje są dobre w tym, czym są, chociaż nie są dobrymi substancjami. Księga o hebdomadach*, w: *Opera Philosophorum Medii Aevi*, t. 1, Warszawa 1976, s. 197-209.

¹⁴ Por. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, s. 142-158; G. Schrimpf, *Die Axiomenschrift des Boethius (De Hebdomadibus) als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters*, Leuden 1966.

¹⁵ Zob. M. Kurdziałek, *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 169-188.

można podać właściwej definicji poprzez wskazanie na rodzaj i różnicę gatunkową, gdyż ewentualną różnicą mógłby być niebyt (nicość) — co jest niedorzeczne — bądź też niebyt względny, ale, jak to wykazał już Arystoteles, w definicji nie może być uwzględniony brak lub przeczenie. Nie można go także wyjaśnić przez coś innego równoznacznego, lecz dla nas bardziej znanego i zrozumiałego, tzn. podać jego definicję słowną. Można go jednak wartościowo określić, tj. można podać jego opisową definicję właściwościową (*notificatio*). W ten sposób byt określamy jako „rzecz, której przynależy bytowanie (*esse*)”¹⁶. I z tak pojętym bytem całkowicie zamienne są jedność, prawda i dobro¹⁷.

Zaznaczmy, iż wiąże się to natychmiast z trudnością, dostrzeżoną już przez Parmenidesa: jak można dodać cokolwiek do bytu, który przecież obejmuje wszystko, co jest? Cokolwiek więc dodalibyśmy, byłoby również bytem, a to, co „leży” poza bytem, jest niczym, nie istnieje. Czy zatem, wobec „zasięgu” bytu, oznacza to, że transcendentalia są synonimami? Rzecz jasna — nie! Choć bowiem pojęcie bytu mieści się w treści wszystkich bez wyjątku pojęć (przez co można je o pozostałych całkowicie orzekać), to jednak wydobywają one „na światło dzienne” pewne jego aspekty nie uwyrażnione w samej treści bytu. Albo więc dodają one do pojęcia bytu — stwierdza Filip — jakąś nową cechę (np. różnicę gatunkową) ograniczając przedmiotowo zakres jego stosowania, albo dodają doń coś jedynie pod względem pojęciowym. I ten właśnie ostatni sposób zachodzi w przypadku formułowania pojęć transcendentálnych¹⁸.

Chociaż Filip nie poświęca oddzielnej kwestii na omówienie relacji między bytem (względnie prawdą i dobrem) a jednością, jednak w świetle jego wypowiedzi jest jasne, że jedno (*unum*) nie tylko nie jest pominięte, ale nawet odgrywa dlań wręcz kluczową rolę w rozważaniach o własnościach transcendentálnych. Utrzymuje on bowiem, iż określenie transcendentálnej jedności mianem „niepodzielny byt” jest właściwym modelem dla pozostałych własności ogólnobytowych¹⁹. Filip nie wyjaśnia jednak bliżej, dlaczego to ich określenia w terminach „niepodzielności” są najbardziej precyzyjne. Wydaje się, że wytłumacze-

¹⁶ *Summa de bono*, q. I, s. 5-7.

¹⁷ Tamże, qq. I-III, s. 5-20; Filip używa tutaj terminu *convertibilia*, który stał się terminem powszechnie używanym przy charakterystyce relacji między własnościami transcendentálnymi, a który pochodzi z arystotelesowskiej teorii orzekania, sformułowanej w *Topikach*, I, 8, 103b 7-17. Znaczy on, że podmiot i orzecznik są w zdaniu w takim odniesieniu, iż są wzajemnie zamienne w zdaniu. Por. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 349-350. W *Metafizyce*, XI, 3, 1061a 15-17 zaś wprowadza Arystoteles pojęcie zmienności w odniesieniu do bytu i jedności. Por. Arystoteles, *Dziela wszystkie*, dz. cyt., t. 2, s. 788. Innym źródłem dla Filipa jest z pewnością Boecjusz, który także posługiwał się terminem *convertitur* dla scharakteryzowania relacji między bytem i jednością. Por. Boecjusz, *O osobie i dwóch naturach*, w: Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięciorgo oraz traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 223-249.

¹⁸ *Summa de bono*, q. I, s. 7.

¹⁹ Tamże, s. 7-8.

nia dla tej preferencji należy szukać w znanych mu dociekaniach Arystotelesa na temat bytu i jedności. W IV księdze *Metafizyki* Stagiryta wykazuje bowiem, iż oznaczają one tę samą naturę, w tym mianowicie sensie, że wynikają jedno z drugiego, ale nie w tym znaczeniu, że są określane za pomocą jednego i tego samego pojęcia czy definicji²⁰. Tym, co pojęciowo wyraża „jedność”, jest „niepodzielność” bytu, a to dodaje doń coś z zewnątrz: negację. Nie jest to wszakże ani pełna prywacja, ani czysta negacja. Ta pierwsza jest bowiem jedynie zaprzeczeniem występowania jakiejś właściwości w podmiocie, któremu ta właściwość przynależy z natury. „Jedność” zaś wyraża coś istotnie innego: brak podziału na byt i niebyt. Z kolei czysta negacja w metafizycznym sensie byłaby orzeczeniem niebytu o jakimś podmiocie. Tymczasem „jedność” jako „negacja podziału” sprowadza się faktycznie do afirmacji; jeżeli bowiem odłączamy niebyt od bytu, to stwierdzamy zaprzeczenie przeczenia. Wskazuje więc ona zasadniczo na byt jako konieczny fundament dla samej negacji, uwyrażniając przy tym dodatkowy aspekt bytowania danej rzeczy.

W ten sposób transcendentálna jedność różni się tak od jedności liczbowej (jedyńki), podobieństwa (jedności rzeczy pod względem jakości), równości (jedności pod względem ilości kategoryjnej, ilości mocy czy doskonałości) i tożsamości (jedności rzeczy, co do substancji), jak i od pojedynczości lub niepodzielności (braku części), jedności złożenia (coś, co wprawdzie ma części, ale aktualnie jest niepodzielone), jedyności (coś, co wyklucza istnienie innej takiej samej natury) czy wreszcie jedności addytywnej (struktura będąca sumą bytów powiązanych relacjami wyznaczonymi przez naturę tych bytów, a scalonych nadaną im przez twórcę funkcją)²¹.

Atrakcyjność „jedności” jako wzorca dla określania przez Filipa pozostałych transcendentaliów polegałaby więc może na tym, że odnosi się ona wprost do bytu jako takiego i dodaje doń jedynie bezwarunkowe wykluczenie niebytu. Poprzez „jedność” można przy tym ujmować byt w dwóch aspektach: zarówno sam w sobie (niepodzieloność w sobie), jak też w odniesieniu do czegoś innego (oddzielenie od innych).

Powtórzmy, że choć byt, prawda i dobro są — wedle Filipa — wzajemnie zamienne, jednakże posiadają różne niezupełnie identyfikujące (w odróżnieniu od definicji *sensu stricto*) określenia. W *Summa de bono* przedstawia on pięć takich wyrażań definicyjnych, odnoszących się do prawdy: „to, co jest”²², „to,

²⁰ Por. Arystoteles, *Metafizyka*, IV, 2, 1003b 22 - 1004a 4, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., t. 2, s. 665-666.

²¹ Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka*, Lublin 1984, s. 144-156.

²² Por. Augustyn, *Soliloquia*, w: Augustyn, *Dialogi filozoficzne*, tłum. A. Świderkówna, Kraków 1999, s. 276. Filip przytacza też: Izaak Izraeli, *Księga definicji*, tłum. L. Kuczyński, „Przegląd Tomistyczny”, 3, 1987, s. 212-213, 307, 322, 323.

co wyjawia i wskazuje na byt²³, „słuszność ujęta samym tylko umysłem”²⁴, „zgodność rzeczy i intelektu”²⁵ i „niepodzielność bytu i tego, czym jest”²⁶.

Które zatem z tych określeń, zapytuje Filip, jest najbardziej właściwe „bez [jakiegokolwiek] odniesienia do intelektu”²⁷, tj. w czysto ontologicznym sensie? Zgłasza on najpierw obiekcje w stosunku do propozycji Hilarego i Anzelmą, jako że właśnie one zawierają odniesienie do poznającego podmiotu. Eliminuje on te ujęcia, gdyż — jak należy sądzić — gdyby byt był prawdziwy z racji stosunku do umysłu (Bożego lub ludzkiego), wówczas i ten stosunek winien być prawdziwy na mocy innego itd. w nieskończoność, a tego rodzaju ciąg w nieskończoność mieści w sobie sprzeczność. Ponadto zmuszałoby to do ujęcia transcendentalnej prawdy jedynie w jakimś uwikłaniu ontycznym i nie pozwalałoby na rozpoznanie jej samej w sobie. Konieczne byłoby więc jednoczesne i całościowe ujęcie prawdziwości samej rzeczy, rzeczywistego stanu umysłu (tj. prawdziwości pojęcia) i trafnie rozpoznanej zgodności między nimi. To skądinąd niewykonalne zadanie nieuchronnie prowadziłoby do przyznania prawdzie statusu pojęcia rodzajowego czy gatunkowego i w rzeczywistości wykluczałoby jej zamiennność z bytem.

Wymienione wyżej „definicje” wskazują przy tym raczej na treść owej relacji wiążącej podmiot poznający z przedmiotem poznawanym (bądź przedmiot z podmiotem) jako czegoś trzeciego, co łączy i zarazem oddziela te byty; czegoś więc, co bytuje dosłownie „pomiedzy”. Należałoby zatem szukać racji ich wzajemnego relacyjnego przyporządkowania. Tą zasadą, tzw. *ratio ad*, zachodzenia relacji mogłaby być np. jedność wyznaczająca ramy ich działania, doznawania, podobieństwa czy współwystępowania²⁸.

Podobnie określenie prawdy jako „zgodności rzeczy i intelektu” nie wyraża, według Filipa, prawdy bytowej, lecz prawdę znaczenia, gdyż sama zgodność musi być tutaj rozumiana jako poprawność użycia właściwego znaku (słownego czy myślowego) na oznaczenie danej rzeczy²⁹.

Nie znaczy to wszakże, iż wymienione określenia prawdy są błędne bądź fałszywe. Są one jednak wtórne, tak jak wtórny jest porządek teoriopoznawczy i logiczny względem porządku ontologicznego. Wobec tego to właśnie August-

²³ Por. Hilary de Poitiers, *De Trinitate*, V, c. 3, (PL, 10, 131 C).

²⁴ Por. S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi, *De veritate*, c. 11, w: *Opera omnia*, Stuttgart–Bad Cannstatt 1968, t. I, s. 191.

²⁵ Według Filipa, autorem tego określenia jest „pewien filozof” (*quidam philosophus*). Por. Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, tr. I, c. 8, ed. van Riet, Louvain–Leiden 1977, s. 55; por. Magistri Guillelmi Altissiodorensis *Summa aurea*, dz. cyt., Lib. I, s. 23.

²⁶ *Summa de bono*, q. II, s. 9-10.

²⁷ Tamże, s. 13.

²⁸ Tamże, s. 11 i 13.

²⁹ Tamże, s. 13: „[...] illa diffinitio: veritas est adequatio etc. appropriatur comparationi signi ad signatum, secundum quod signum ostendit rem esse, ut est”.

tyńskie określenie „prawdziwe jest to, co jest”, wydaje się jak najbardziej stosowne. I Filip faktycznie czyni uwagę, że to określenie właściwie wskazuje, czym jest prawda *secundum substantiam*³⁰. A jednak nie jest on w pełni usatysfakcjonowany tym wyrażeniem, gdyż niewystarczająco uwyrażnia się w nim to, z powodu czego „prawda”, jako pojęcie (*ratio*), różni się od „bytu”. Zwrot „każdy byt jest prawdziwy” grozi tautologią: gdyby wszelki byt był prawdziwy, wówczas zakres bytowości pokrywałby się z zakresem prawdziwości, co jednak nie zachodzi, gdyż prawda jest także w umyśle lub w znaku zewnętrznym, którym wyrażamy naszą myśl, a bytowość — tylko w bytach naturalnych. Augustyńska „definicja” musi być zatem, zdaniem Filipa, „uwyrażniona”, i to „uwyrażnienie”, przy jednoczesnym zachowaniu ontycznej konotacji oraz równoważności z nią, niesie ze sobą piąte wzmiankowane przez niego określenie: „prawda to byt posiadający niepodzielne bycie i to, czym on jest”³¹.

Filip uznaje je za najbardziej właściwe podkreślając, iż jest ono powszechnie używane przez metafizyków. Nawiązuje ono wprawdzie wyraźnie do myśli Arystotelesa, ale jednak w szczególny sposób opiera się na ontologii Boecjusza. Sam Filip odwołuje się zresztą do dwóch aksjomatów z *De hebdomadibus*: „Wszystko, co proste, swoje bycie i to, czym jest, ma w jedności” oraz „Dla każdego złożenia czym innym jest być, czym innym jest ono samo”³². W Bogu więc *esse* i *id quod est* są tożsame i dlatego przysługuje Mu niepodzielność w najwyższym stopniu (*maxime*), a co za tym idzie, także i prawdziwość w najbardziej podstawowym sensie. A chociaż w innych bytach elementy te nie są tożsame, to jednak i ich (tj. tychże bytów) prawda ontyczna polega na aktualnej niepodzielności tych obydwu elementów³³. Prawda w ujęciu Filipa wyraża więc zasadniczo byt jako podłoże owej zgodności, samą zaś zgodność bytu czy to z umysłem, czy też z treścią wypowiedzi — jedynie dodatkowo. I w ten sposób prawda pokrywa się z bytem (*ens et verum convertuntur*), lecz się z nim nie utożsamia.

W swoich rozważaniach na temat transcendentálnego dobra wychodzi Filip od przytoczenia pewnych jego obiegowych określeń. Jedno pochodzi od Pseudo-Dionizego Areopagity, a stwierdza, iż „dobro jest tym, czego pożądamy wszystkie rzeczy”³⁴. Własność dobra jako celu jest także wyrażona przez formułę, którą posłużył się Arystoteles na początku *Etyki nikomachejskiej*: „Wszystkie byty pożądamy dobra”³⁵. Drugie określenie jest zaczerpnięte również

³⁰ Tamże, q. II, s. 13.

³¹ Tamże, s. 11.

³² Por. Boecjusz, *W jaki sposób...*, dz. cyt., s. 205.

³³ *Summa de bono*, q. II, s. 11.

³⁴ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 4, 4, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 80.

³⁵ Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, I, 1, 1094a 2, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., t. 5, s. 77.

od Pseudo-Dionizego: „dobro jest bytem pomnażającym się i udzielającym”³⁶. Trzecie zaś zostało „wydobyte z Arystotelesa i innych filozofów”: „dobro jest [bytem] posiadającym w niepodzielności akt i możność po prostu bądź też pod pewnym względem”³⁷. I znowu Filip zdecydowanie preferuje określenie za pomocą terminu *indivisio*, skoro dobro jest według niego bezpośrednio związane z bytowością i nie może wobec tego być definiowane poprzez jakąś pozytywną realność dodaną do bytu ani też nie całkiem właściwe jest określanie go ze skutku, jakim jest fakt, że staje się przedmiotem pożądania czy że ma moc samorzutnego manifestowania swej doskonałości. Wspomnianą formułę należy zaś rozumieć, podkreśla Filip, w takim samym sensie jak „jedno” (i — dodajmy — „prawdę”), które znaczy tyle, co „niepodzielny byt”³⁸.

Wyjaśnia on więc, że wymienione warunki, tzn. *simpliciter* i *quodam modo*, odnoszą się bądź do istoty pierwszego Bytu, „w którym możność jest tożsama z aktem”, bądź do stworzeń, których istoty posiadają wprowadzić możność niecałkowicie zaktualizowaną, w rzeczywistym bytowaniu przyporządkowaną jednak koniecznie do właściwego *principium*. Jest nim — w mniemaniu Filipa — cel albo akt (forma substancjalna) bezpośrednio dopełniający „sferę” możnościową. Tylko pierwszy Byt jest „czystym aktem”, a z tej racji *summum bonum*³⁹.

Z dotychczasowych rozważań wynika, że dla Filipa dobro polega na doskonałości, tj. pełni jestestwa godnego pożądania. Natura dobroci ujawnia więc dwie strony: pewną doskonałość, jako podstawę, i jej stosunek do pożądania, jako konieczne następstwo. Warto przy tym zauważyć, iż stosunek ten jest stosunkiem miary do czegoś odmierzanego, a ponieważ miara nie zależy w rzeczywistości od rzeczy odmierzanej, więc stosunek doskonałości do pożądania jest stosunkiem myślnym. Dlatego dobro nie różni się od bytu rzeczowo, lecz jedynie myślnie. A chociaż w rzeczywistości byt, jedno, prawda i dobro istnieją równocześnie, to jednak — zauważa Filip — pojęciowo byt jest tym, co umysł ujmuje pierwotnie, podobnie jak głos jest tym, co słuch najpierw poznaje. „Jedność” jest pierwszym „uzupełnieniem” ogólnobytowym, gdyż dodaje ona tylko niepodzielność do bytu jako takiego, podczas gdy „prawda” i „dobro” dodają niepodzielność określonej natury. „Prawda” wyraża nierozłączność bytu od jego

³⁶ Co prawda Pseudo-Dionizy nie wyraził się dosłownie tak na temat dobra, jak to podaje Filip, ale takie określenie — jak na to zwraca uwagę także wydawca Filipowej *Summy* (zob. *Summa de bono*, s. 6 ad 19) — odnosi się wiernie do doktryny Areopagity. Por. np. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, 4, 1, w: Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, dz. cyt., s. 77. W tej sprawie por. H. Pouillon, *Le premier traité*, dz. cyt., s. 45; por. też Magistri Guillelmi Altissiodorensis, *Summa aurea*, dz. cyt., s. 56-57.

³⁷ „[...] extrahitur ab Aristotele et aliis philosophis: «Bonum est habens indivisionem actus a potentia simpliciter vel quodam modo»”. *Summa de bono*, q. I, s. 6. Por. Arystoteles, *Metafizyka*, IX, 9, 1051a 13-15, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, dz. cyt., t. 2, s. 766; Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima*, dz. cyt., s. 212.

³⁸ Por. *Summa de bono*, q. I, s. 7.

³⁹ Por. tamże, q. I, s. 7; q. III(IV), s. 20-22.

istoty, a „dobro” — nierozłączność od celu albo relację do aktu, które są zrealizowaniem bytu⁴⁰.

Jak to już zostało wspomniane, w trzeciej grupie kwestii *Summy* Filip Kancierz porusza zagadnienie relacji między dobrem w ogóle a dobrem właściwym Bogu. W trakcie tych rozważań wyłaniają się dwa ważne — z punktu widzenia także późniejszych losów teorii transcendentaliów — problemy: właściwe rozumienie transcendencji naczelných pojęć oraz zagadnienie podstaw wzajemnej zamienności ogólnobytowych własności⁴¹. Precyzując, na przykładzie „dobra”, transcendentalny charakter wymienionych wcześniej pojęć, Filip stawia następujące pytanie: czy powszechność dobra oznacza, iż jest ono wspólne najwyższemu dobru i innym dobrom jednostkowym?⁴² Już w *Prologu* zauważył, że jest ono jednym z czterech najbardziej wspólnych pojęć, a jednak niekiedy bywa przypisywane tylko samemu Stwórcy. Gdy bowiem używamy tego terminu mając na myśli dobro najwyższe, wówczas jest ono właściwe wyłącznie substancji Boga i z Nim pozostaje tożsame. Skoro zaś pojęcie Boga jako bytu nieskończenie doskonałego jest wprawdzie niecałkowicie zdeterminowane co do treści, ale zdeterminowane (nawet jednostkowe) co do zakresu, zatem i pojęcie dobra w tym znaczeniu nie może być jednoznaczne. Co więcej, jeśli nawet dobro byłoby wspólne Bogu i stworzeniu na mocy pewnego podobieństwa, wówczas implikowałoby to złożenie z tego, co jest wspólne, i z tego, co właściwe w Bogu.

Ze względu na relację do swoich skutków dobro nie może być również wspólne dla wszystkich bytów. Gdyby bowiem było wspólne w tym znaczeniu, to musiałoby być zarówno partycypowane przez Pierwszy Byt, jak i przez byty pochodne, a przy tym jego określenie byłoby wyprowadzone na podstawie tego, co następuje po nim (*a posteriori*), a mianowicie ze skutków. Takie zaś ujęcie ukazuje nie dobro w sobie, *quo ad se*, lecz *quo ad aliud*, we wpływie na władze pożądarkowe, co może prowadzić do błędnego pojmowania, jakoby każde dobro było przez wszystkie byty pożądane, i to pożądane aktualnie, czy też jakoby coś było dobrem z tej racji, iż jest pożądane.

Filip odpowiada na te trudności wskazując, że jest w nich *implicite* zawarte przekonanie o wspólności dobra w znaczeniu wspólnego rodzaju. Dobro tymczasem przynależy Bogu *per se* i *propter se*, a stworzeniom przynależy o tyle, o ile są one od Niego pochodne i zwracają się ku Niemu. W ten sposób używamy przeciw pojęcia „byt”, które jest wspólne, ale według porządku pierwszeństwa i wtórności: pierwotnie określamy nim substancję, a wtórnie i nie wprost — przypadłości, które bytują z mocy swego podmiotu. Terminy *commune* i *proprium* wiążą się zaś — zdaniem Filipa — ze sposobem mówienia (*modus dicen-*

⁴⁰ Por. tamże, qq. I-III, s. 5-20.

⁴¹ Zob. J.A. Aersten, *Medieval Philosophy*, dz. cyt.; H. Albert, *Treatise on Critical Reason*, Princeton 1985; L. Elders, *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective*, Leiden 1993.

⁴² *Summa de bono*, q. V, s. 22-23.

di)⁴³. „Byt”, „jedno”, „prawda” i „dobro” nie są przy tym ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, lecz są orzekane „secundum prius et posterius vel analogiam”. W dziele Filipa jednak jeszcze są nieobecne rozważania o analogii. Tę problematykę podejmuć później myśliciele⁴⁴.

Innym aspektem poruszanej przez Filipa Kanclerza wspólności transcendentaliów, ich wzajemnego przyporządkowania oraz relacji między własnościami stworzeń a atrybutami Boga jest zagadnienie faktycznej zamienności z bytem jedności, prawdy i dobra. Podnosi on mianowicie kwestię: dlaczego to wszystkie rzeczy wypływają z Pierwszego Bytu podług miary dobra, a nie np. podług mądrości czy mocy? Skoro bowiem Pierwsza Zasada jest mądrością, to dlaczego nie wszystkie rzeczy, choć od niej pochodzą, są mądre, tak jak są dobre?⁴⁵ Innymi słowy, dlaczego jedynie dobro, prawda, jedność — a nie mądrość czy zdolność do działania — należą do kategorii *communissima* i przez to są zamienne z bytem?

Filip utrzymuje, że są trzy aspekty przyczynowości Pierwszego Bytu: sprawcza, formalno-wzorcza i celowa. Choć są one w rzeczywistości czymś jednym, mogą być jednak rozróżnione pojęciowo, a odpowiadają im trzy naczelnne uwarunkowania bytowe: jedność, prawda i dobro⁴⁶. Określając wzajemne powiązania transcendentaliów (ich zamiennosc i wspólność) oraz powiązania między bytami pochodnymi i ich przyczyną, Filip używa wyrażenia *conditiones que concomitantur esse eius*. Już samo posłużenie się tym zwrotem raz jeszcze potwierdza wpływ myśli Awicenny na jego koncepcję. Interesujące jest zwłaszcza to, jak wykorzystuje on awicenniańską koncepcję Bytu Koniecznego dla uzasadnienia tezy o trójjedności przyczynowości stwórczej Pierwszej Zasady⁴⁷.

Bliższego wyjaśnienia wymaga najpierw — jego zdaniem — przyznanie przyczynie sprawczej (*causa efficiens*) mocy aktualizowania jedności bytowej stworzeń⁴⁸. Filip przypomina, iż każda rzecz swoiście domaga się proporcjonalnie równej sobie przyczyny (choć — dodajmy — podmiot działający może, a na-

⁴³ Tamże.

⁴⁴ Na temat późniejszych dziejów teorii analogii zob. np. M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, w: M.A. Krapiec, *Dzieła*, t. 1, Lublin 1993, s. 307-386; B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, Louvain-Paris 1963, s. 115-159; L. de Raeymaecker, *Philosophie de l'être*, Louvain-Paris 1970, s. 49-69.

⁴⁵ *Summa de bono*, q. VII, s. 26.

⁴⁶ Tamże, q. VII, s. 26-27: „Unde unaqueque essentis habens has tres rationes causarum tres habet conditiones que concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum”.

⁴⁷ O wpływie Awicenny na średniowiecze łacińskie por. np. A.M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris 1951; L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne (Ibn Sina)*; R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin aux confins des XII^e-XIII^e siècles*, Paris 1934, t. 1, s. 9-80.

⁴⁸ *Summa de bono*, q. VII, s. 27.

wet musi być od niej doskonalszy), czyli że działająca przyczyna uskutecznia coś do niej podobnego, a jednak nie może wpływać na rzecz o tej samej co ona mierze ontycznej, np. ciepła woda może faktycznie ogrzewać tylko wodę od siebie zimniejszą, gdyż z wodą o tej samej co ona temperaturze jedynie się miesza. Zarazem być przyczyną, to działać w taki sposób, iż udziela się drugiemu tego, przez co działający jest bytem zaktualizowanym, tzn. działać poprzez tę samą moc, dzięki której jest on tym, czym jest. Posiadając zaś jakąś doskonałość w stopniu najwyższym, doskonałość, która jest nieodłączna od jej własnej natury, przyczyna jest w stanie samowładnie uskutecznić ją wielorako i w różnym stopniu poza sobą. Otóż istota Boża jest jednością absolutną, która wyklucza w sobie jakąkolwiek realną wielość, i zarazem naturą doskonale pełną, gdyż jest identycznością wszystkich doskonałości (atrybutów). Posiada też z bezwzględną koniecznością istnienie. I właśnie im bardziej każdy byt upodabnia się, czyli uczestniczy w jedności istoty Bożej, tym więcej posiada w sobie zdolności do otrzymania odpowiadającego jego istocie istnienia. Toteż właśnie istota Boża jest zasadą każdego poszczególnego bytu ze względu na to, że on jest, że jest czymś i nie jest czymś innym, że więc jest tą bytującą rzeczą (*quidditas*), a poprzez to właśnie jest względnie konieczny we właściwym dla siebie porządku substancji stworzonych⁴⁹. Przyczynowanie sprawcze, które jest urzeczywistnianiem substancji przygodnej mocą Pierwszej Jedności, powoduje więc swoiste pojawienie się bytu, od samego swego zarania scalonego wewnątrznie w aktualnie niepodzieloną istotę.

Ukazawszy zasadność wiązania transcendentальной jedności z przyczynowością sprawczą, Filip nie poświęca osobnego miejsca na wyjaśnienie formalno-wzorcowego aspektu stwórczej aktywności Pierwszego Bytu. Jego rozumienie daje się wszakże — przynajmniej w ogólnym zarysie — odtworzyć. Jak już wiadomo, wedle Filipa, prawda rzeczy jest właściwością bytu uzyskanego przez tę rzecz. Toteż prawdziwość, którą można orzekać o rzeczy, gwarantuje *quidditas* tejże rzeczy. Stanowi ją — powtórzmy — to, czym ona jest bytując jako zacieśniona do określonej natury⁵⁰. Należy wszakże zauważyć, iż byty, które nie są same z siebie, nie są też i samoistnie prawdziwe, lecz właśnie na skutek zaktualizowania otrzymują stopień swej poznawalności poprzez odniesienie do ich źródła, jakim jest samozrozumiała istota Boża. Tylko bowiem Byt Konieczny (Bóg) jest w pełni prawdą, skoro tylko On *par excellence* jest tym, czym jest. Z konieczności niemożliwe jest zatem, by mógł on być wewnątrznie niezgodny, a więc w jakikolwiek sposób podzielny, i faktycznie jest niepodzielnością swego bytu i tego, czym on jest jako to o to bytujące⁵¹. Transcendentalna prawda jakiejś rzeczy polega więc na odpowiedniości jej istoty względem umysłu

⁴⁹ Tamże, qq. VII; VIII, s. 27-29.

⁵⁰ Tamże, q. VIII, s. 29.

⁵¹ Tamże, q. II, s. 11-13.

Bożego, w którym — można by rzec — tkwi ona wirtualnie i w sposób uwznioślony⁵². Dlatego prawdziwe poznanie przez umysł Boży własnej istoty jest źródłem bytu stworzeń w ramach przyczynowości formalno-wzorczej. Same zaś byty niejako naśladują konieczność Pierwszego Bytu, wyrażając przy tym swą zgodność z wiedzą (mądrością) Bożą, która — by posłużyć się cytatem ze wskazanej przez Filipa biblijnej Księgi Mądrości (*Mdr.* 7, 24-25; 27) — „[...] przez wszystko przechodzi i przenika dzięki swej czystości. Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przezczystym wpływem chwały Wszechmogącego. [...] Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia [...]”.

Trzecim aspektem stwarzania jest przyczynowość celowa. Jej specyficznym skutkiem jest ontyczna własność dobra jako — powtórzmy — nakierowanie na cel bytu, który jest jednością aktu i możliwości. Zasadą owej udzielonej rzeczom mocy nakierowania na cel-dobro jest Byt Pierwszy, który — ze względu na to, iż z konieczności istnieje — jest czystym dobrem. Nie zawiera On bowiem żadnych braków, jest zawsze w akcji, jest pełnią. Toteż poznając siebie także kocha to dobro, którym jest. Jest kochającym i jednocześnie jest przedmiotem miłości, a — wobec tego — miłość jest prawdziwie istotą i bytem czystego dobra⁵³.

Cel jest przy tym rzeczywistą przyczyną, lecz nie jako to, „z czego” (*ex quo*) coś powstaje, ani też tym, „czym” (*quo*) coś się kształtuje, ani wreszcie tym, „co” (*qui*) nową rzecz wytwarza, ale tym, „dla czego” (*cuius gratia*) coś się dzieje. Jest bowiem pewnym dobrem, którego uprzednio pożąda działający nie jako środka, ale dla niego samego, i dzięki temu poprzez czynność sprawczą powstaje coś nowego. Cel wpływa więc istotnie na zaistnienie bytu⁵⁴. Dlatego dążność rzeczy do najwyższego Dobra, ich stałe usiłowanie upodobnienia się do najwyższej doskonałości na miarę swojej niepodzielonej istoty, co skądinąd umożliwia poznanie ich natury, stanowi rzeczywisty skutek przyczynowości celowej⁵⁵.

Omówione powyżej aspekty przyczynowości stwórczej w porządkach jedności, prawdy i dobra są właściwie trójjednią mocy, czyli wszechmocą Bytu Koniecznego, u którego istnienie utożsamia się z naturą; dlatego wyłącznie On może nadać istnienie każdemu bytowi i tylko On może je utrzymywać⁵⁶. Stwórcza aktywność Boga nie jest przy tym działaniem wymagającym jakiegoś pośrednika, a poszczególne typy przyczynowości — jak to wynika z wywodów Filipa — implikują się wzajemnie⁵⁷. Toteż zarówno sprawczość zakłada racjonalność i ce-

⁵² Tamże, q. I, s. 8; q. X, s. 33.

⁵³ Tamże, q. IV, s. 21.

⁵⁴ Tamże, qq. VII; VIII, s. 26-28.

⁵⁵ Tamże, qq. VIII-IX, s. 29-30. Zwróćmy uwagę, że jakkolwiek rzeczy odnoszące się do najwyższego celu są z konieczności ograniczone (i to w dwójnasób: swoją istotą i miarą celu), to jednak samo pożądanie celu nie ma kresu. Cel jako miara z natury swojej modyfikuje i ogranicza przecież inne rzeczy, a nie samego siebie; por. tamże, qq. I; II, s. 8; 12.

⁵⁶ Por. tamże, qq. I; VII-IX; XI, s. 8; 26-30; 34.

⁵⁷ Tamże, qq. VII; X-XI, s. 27; 31-35.

lowość działania, jak wzorczość — określoność i pełnię bytową przyczyny, przyczynowanie celowe zaś — realność i dostępność doskonałego Bytu.

Samo trwanie związku (związku — powtórzmy — właśnie wynikłego z wszechmocy Bożej) bytów pochodnych z Absolutem określa Filip mianem partycypacji⁵⁸. Być bytem uprzyczynowanym, i to uprzyczynowanym koniecznie, a więc bytem pochodnym i związanym koniecznymi relacjami z Absolutem, to właśnie znaczy być bytem przez partycypację. Zwróćmy uwagę, że tak rozumiana partycypacja jest istotnie czymś innym niż przyczynowość stwórcza, choć jest ona bezpośrednią konsekwencją stwarzania. Partycypacja jest bowiem związkiem zachodzącym między bytami stworzonymi a Bytem Pierwszym, który to związek jest źródłem podtrzymywania stworzeń w udzielonym im istnieniu⁵⁹. A skoro jest to związek ufundowany na najbardziej pierwotnych i wspólnych wszystkim bytom uwarunkowaniach, jest on zatem transcendentny, jako że obejmuje wszystkie byty; jest realny i konieczny — wchodzi bowiem w samą naturę bytu pochodnego, gdyż nie istnieje nic, co nie byłoby partycypacją Absolutu; jest dynamiczny, jako że sprawia rozwój bytów, coraz pełniejsze ich stawanie się w wyniku aktualizacji możliwości, aktualizacji — dodajmy — podlegającej ściśle określonemu wzorowi. Relacje konstytuujące partycypację są przy tym niezwrotne, antysymetryczne, nieprzechodnie⁶⁰.

Wyrazem partycypacji jest przeto wspólnota wszystkich bytów: ich trwałe i stabilne współprzebywanie, egzystencjalna otwartość, dostępność obecnego w nich dobra, wzajemne dostosowywanie się do realnej inności pozostałych bytów. Przejawem partycypacji jest także upodobanie bytów w najwyższym Dobru, ich upodobnienie się do Niego jako najwyższej Prawdy, a wreszcie podporządkowanie ich własnego bytowania „byciu-ku-Bytowi”. I właśnie śladem tego typu rodzaju więzi bytu z jego zewnętrzną przyczyną jest stosunek między bytem a pozostałymi transcendentaliami. Pojawiają się one równocześnie z bytem, współtowarzyszą mu i nigdy nie odstępują od niego. Ukazują przy tym ontyczną samodzielność i неповtarzalność bytu, ujawniają jego wewnętrzną naturę i sens, odsłaniają jego celowość i trwałą pozycję wobec innych rzeczy. Toteż ową sytuację ontyczną transcendentaliów określa Filip — zapożyczonym od Awicenny — terminem *concominantia*⁶¹.

W świetle zaprezentowanych wywodów Filip Kancelarz jawi się jako oryginalny myśliciel, który zasługiwałby na większą uwagę w historiografii filozofii

⁵⁸ Por. tamże, qq. II; III; V; VI; VIII, s. 12; 19; 22; 24-25; 28-29.

⁵⁹ Por. tamże, q. I, s. 8.

⁶⁰ Na temat partycypacji por. np. L.B. Geiger, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1953, s. 457-475; C. Fabro, *Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris 1967, s. 413-537, 610-622 (źródła i aktualność problematyki partycypacji); Z.J. Zdybicka, *Analiza pojęcia partycypacji występującego w filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 18, 1970, z. 1, s. 5-78.

⁶¹ Zob. *Summa de bono*, q. VII, s. 26-27.

średniowiecznej, niż to bywa zazwyczaj. Jako pierwszy z autorów scholastycznych połączył bowiem cztery podstawowe, znane od dawna pojęcia: „bytu”, „prawdy”, „jedności”, „dobra” oraz przebadał ich wzajemne relacje. Uzyskane w toku analiz rozwiązania poszczególnych zagadnień, także zasygnalizowanie niektórych problemów, wreszcie stosowana i upowszechniana przez niego terminologia — oto wkład Filipa w ukształtowanie i rozwój średniowiecznej doktryny transcendentaliów. Jego doktryna nosi jednak niewątpliwie znamię pierwszego zarysu teorii; raczej lapidarne i niejednokrotnie niewystarczająco sprecyzowane wypowiedzi sprawiają czasem (i sprawiały także jemu współczesnym) poważne trudności interpretacyjne. Może jednak właśnie z tego względu stały się jednym ze znaczących ogniw intelektualnego poruszenia na Łacińskim Zachodzie w XIII wieku.

Zestawmy zatem kluczowe elementy jego koncepcji:

1. *Communitissima* są zamienne ze względu na ich podmiot, ale są różne pojęciowo.

2. Ilość i porządek najbardziej wspólnych pojęć oparty jest na rozumieniu niepodzielności. Skoro „niepodzielność” znaczy „niepodzielność w sobie” i zarazem „oddzielenie od innych”, to — rzecz jasna — przy takim podejściu Filipa do problemu lista transcendentaliów obejmuje tylko byt, jedność, prawdę i dobro. „Rzecz” (*res*) i „coś” (*aliquid*) nie różnią się bowiem właściwie od pojęcia bytu i nie mogą być uznane za właściwości bytu nawet w szerszym znaczeniu. „Rzecz” wskazuje na to, co materialne (zacieśnia więc zasięg bytu), a „coś” jest związane ze wskazaniem na byt jednostkowy.

3. Ostateczne wyjaśnienie wspólności i zamienności pojęć wymaga — zdaniem Filipa — wskazania na zewnętrzną przyczynę. Analiza relacji między Bogiem a bytami stworzonymi zaś prowadzi go do wniosku, iż transcendentálne uwarunkowania, które *concomitantur* bytowi, są ufundowane na potrójnej przyczynowości Bytu Koniecznego.

4. Transcendentalia są ontyczno-strukturalną podstawą partycypacji, naturalnej wspólnoty i podobieństwa bytów.

The concept of transcendentals in Philip the Chancellor

The article presents the philosophy of Philip the Chancellor, the author of *Summa de bono*, with respect to the relationship between being on the one hand, and unity, truth and the good, on the other. The latter three constitute in his philosophy the most universal ontic principles, and the concepts that correspond to these principles are believed to be the fundamental aspects of being as such, and therefore have the status of ultimate concepts. To elucidate their contents, to establish their number and mutual interrelationships, Philip refers to their

indivisibility. He points to their fundamental character and ubiquity that run parallel to the triune causality of the First Being if conceived as the cause, the model and the end of everything.