

138-1
11-11

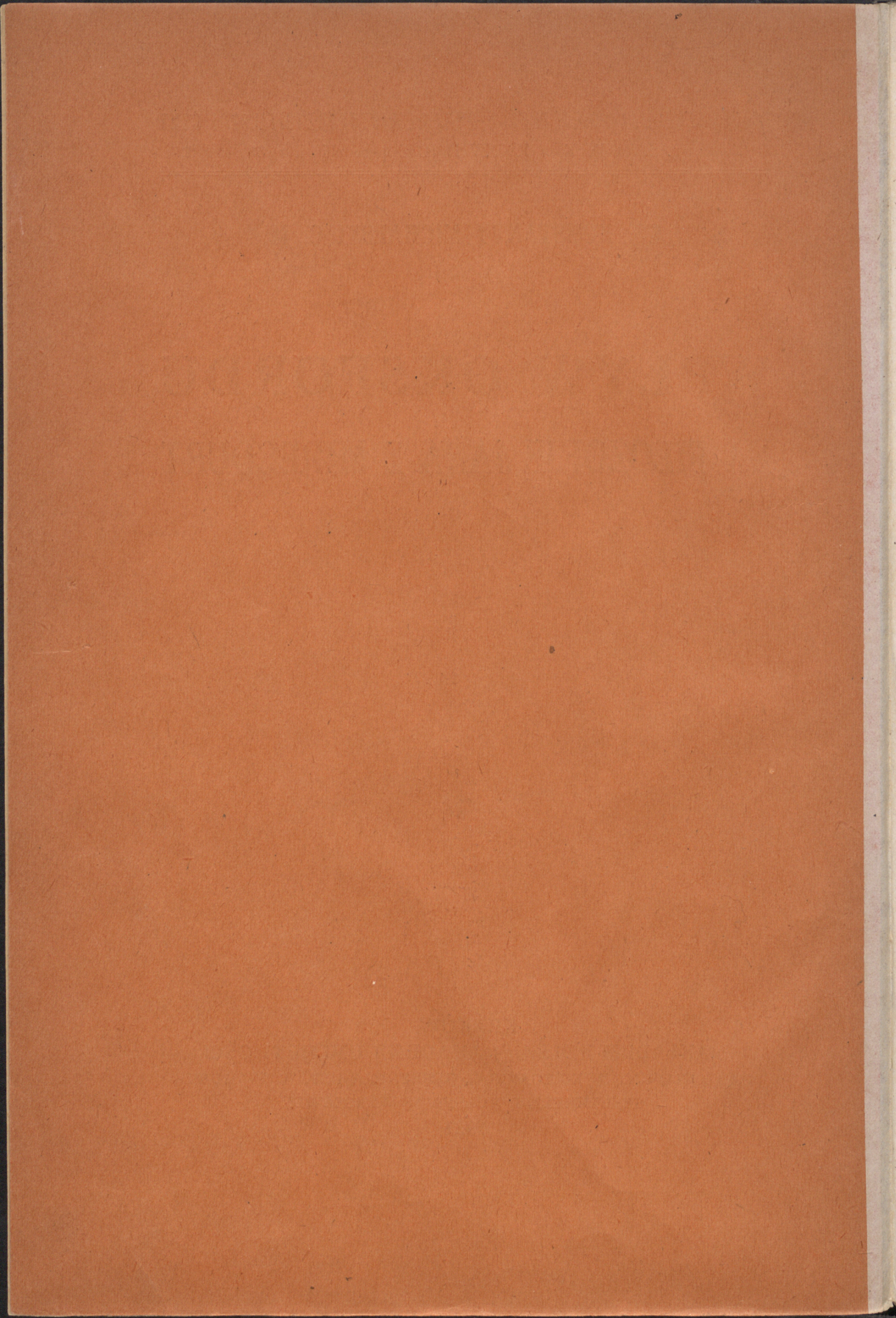
POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI. WYDZIAŁ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY
Rozprawy. Serja II. Tom XXXVIII (Ogólnego zbioru t. 63). Nr. 1.

KS. KONSTANTY MICHALSKI C. M.

WPŁYW OKSFORDU
NA FILOZOFJĘ JANA Z MIRECOURT

KRAKÓW
NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI G. GEBETHNERA I SP. W KRAKOWIE
GEBETHNERA I WOLFFA W WARSZAWIE

140 ✓
1921



POLSKA AKADEMJA UMIEJĘTNOŚCI. WYDZIAŁ HISTORYCZNO-FILOZOFICZNY

Rozprawy. Serja II. Tom XXXVIII (Ogólnego zbioru t. 63). Nr. 1.

z. 23

KS. KONSTANTY MICHALSKI C. M.

**WPŁYW OKSFORDU
NA FILOZOFJĘ JANA Z MIRECOURT**



KRAKÓW

NAKŁADEM POLSKIEJ AKADEMJI UMIEJĘTNOŚCI
SKŁAD GŁÓWNY W KSIĘGARNI G. GEBETHNERA I SP. KRAKOWIE
GEBETHNERA I WOLFFA W WARSZAWIE

1921

WYSTAWA KRAJOWA W WARSZAWIE 1921 ROKU
KRAJOWA WYSTAWA KRAJOWA W WARSZAWIE 1921 ROKU

K. KONSTANTY MICHAŁSKI C. M.

WPŁYW OKSFORDU
NA FILOZOFIĘ JANA Z MIRECOURT

D. 895/69



02276



Kraków 1921. — Drukarnia Uniw. Jagiell. pod zarządem Józefa Filipowskiego.

K.

WSTĘP.

Studia generalia w Paryżu i Oksfordzie były przez całe wieki średnie ogniskami, z których promieniowała na Europę myśl filozoficzna raz silniej, drugi raz słabiej; z nich szły prądy, co przyspieszały lub hamowały tętna ówczesnego życia umysłowego, w nich dokonywały się te nieraz gwałtowne starcia, rozgrywały się burze, których echa odzywały się słabym, stłumionym głosem w murach wszystkich europejskich wszechnic, w nich rodziły się idee, które dyskutował aż do wyczerpania, do wyjałowienia, cały ówczesny świat naukowy. Przemocny był wpływ wszechnicy paryskiej, ona była jakby alma mater, macierzą, wszystkich innych uniwersytetów, dominując nad całym kontynentem; ale wpływ ten nie był wyłączny, gdyż z północy, z Oksfordu, płynął prąd drugi, choć nieco słabszy, wnosząc życiodajne lub trujące ziarna nietylko do młodszych uniwersytetów, lecz i do starej Lutecji. Jeszcze w XIII w. wydaje Oksford Roberta Grosseteste i Rogera Bakona, dwa wpływowe i wybitne na owe czasy umysły, zwrócone do badań przyrodniczych; jeszcze w XIII w. w Oksfordzie i Paryżu rywalizują ze sobą dawna szkoła franciszkańska i nowa perypatetyczno-tomistyczna, a władza zwierzchnicza i mistrzowie obydwóch uniwersytetów nawzajem sobie udzielają wskazówek, pomocy, ażeby jeden lub drugi prąd doprowadzić do zwycięstwa. Nigdy jednak tak silnie nie oddziałał Oksford na starszą wszechnicę nadsekwańską, jak w w. XIV; z niego wyszły te myśli, które w napiętej już i tak paryskiej atmosferze duchowej wywołały ferment, przypominający to przesilenie, jakie w XIII w. skończyło się kondemnata Siger a z Brabancji i redakcją pewnego rodzaju Syllabusa, gdzie z powodów raczej osobistych aniżeli rzeczowych znalazły się nawet poglądy św. Tomasza z Akwinu. Nie chcę przesilenia z XIV w. stawiać na równi z tem, jakie się dokonało w XIII w. pod potężnym wpływem aweroizmu, ale zamierzam rozwiązać kilka nierozwiązanych dotąd zagadek z tej chwili przełomowej, chcę zwrócić uwagę na niektóre poglądy, które się wynurzyły z ówczesnego oddechu, ażeby tylko na chwilę zabłysnąć na powierzchni, zniknąć i dopiero w nowszych czasach znów na jaw się wydobyć.

Niedawno temu przedstawiał się obraz średniowiecznej filozofji jak mapy Afryki z tego czasu, który bezpośrednio wyprzedził śmiałe wyprawy wielkich podróżników do wnętrza kraju, przedstawiał się jakby jednostajna, szara plama, poprzecinana prostymi linjami; ale od kilku dziesiątków lat, zwłaszcza od wprowadzenia przez Deniflego i Ehrlego nowej metody indukcyjnej, opartej na wszechstronnem wyzyskaniu rękopiśmiennego materiału, szare tło zaczęło się pokrywać barwnymi plamami, linje poczęły się wyginać i plątać, całość poczęła tętnić życiem, — okazało się, że w wiekach średnich była rozmaitość kierunków, choć jeden z nich był dominujący, zwycięski, zwycięski dlatego, że najzdrowsze w nim tkwiły pierwiastki.

Z całego okresu przesilenia umysłowego, jakie się dokonało na paryskim gruncie w XIV w., najburzliwszem i dotąd niewytłumaczonym jest dziesięciolecie, rozpoczynające się od roku 1339, kiedy to najpierw zjawiają się ogólne przestrogi władzy uniwersyteckiej i kościelnej przed nowymi prądami, a potem następują akty potępienia długiego stosunkowo szeregu magistrów paryskich, zwłaszcza zaś Mikołaja Autrecourt i Jana z Mirecourt. Wprawdzie mamy w Chartularium¹⁾ paryskiego uniwersytetu dokumenty urzędowe do tej chwili przełomowej, ale same te dokumenty wymagają interpretacji i stanowią tylko zewnętrzne ramy do obrazu krzyżujących się w Paryżu prądów filozoficznych. Dla pełnego odtworzenia obrazu tego trzeba najpierw zwrócić uwagę na idee oksfordzkich myślicieli, które wywołały ferment paryski, trzeba w ich świetle wytłumaczyć znaczenie dokumentów uniwersyteckich. Ale jedni z oksfordzkich mistrzów są dotąd mało znani, lub niedostatecznie zrozumiano znaczenie ich zapartywań dla rozwoju myśli filozoficznej w wiekach średnich, drudzy są wcale nieznani, a jednak, jak zobaczymy, ich poglądy oddziaływały bardzo silnie na paryski ruch filozoficzny z doby przesilenia. Z moich w znacznej mierze rękopiśmiennych badań nad magistrami oksfordzkimi przedstawię tu tylko te wyniki, które uwidoczną ich wpływ na paryską filozofję z krytycznego dziesięciolecia. W świetle idei oksfordzkich wyjaśnią się urzędowe dekrety paryskie. Na takim dopiero tle zarysowuje się nam wyraziście sylwetka Jana z Mirecourt, którego poglądy są niemal całkiem nieznane historykom filozofji, aczkolwiek najlepiej wyrażają rozkładowe, krytyczne tendencje przełomowego dziesięciolecia i zawierają niejedną nowożytną niemal ideę.

¹⁾ Chart. Univ. Paris, t. II, 1891.

ROZDZIAŁ I.

Mistrzowie oksfordzcy, którzy oddziałali na paryski ruch filozoficzny w pierwszej połowie XIV w.

Na lata 1320—1349 przypada jeden z najświetniejszych okresów dziejów uniwersytetu oksfordzkiego, gdyż w tym czasie przesunęły się przezeń tak wybitne postacie jak Wilhelm Okkam (Ockham), doctor singularis, Tomasz Bradwardine, doctor profundus, John Baconthorp, doctor resolutus, Walter Burley, doctor planus, dominikanin Robert Holkot i franciszkanin Adam Godham albo Woodham¹⁾. Ze względu na związek z Janem z Mirecourt trzeba do tego szeregu znanych w historii filozofii postaci dodać nieznanego niemal dotychczas nazwiska Jana Rodington, Tomasza Buckingham i Tomasza Halifax, gdyż chodzi nam o uwidocznienie wpływu, jaki w tym czasie wywarł Oksford na filozofję paryską.

Kiedy Klemens VI zarzucał magistrów paryskim, że ich alma mater stała się służebnicą innych uniwersytetów, to miał z pewnością na myśli Oksford, a kiedy ubolewał, że niektórzy z nich poszli za doktryną, przyniesioną z obczyzny, to chodziło mu przede wszystkim o filozofję Okkama.

Żaden z myślicieli oksfordzkich, nie wyjmując nawet wpływowego Jana Duns Skota, nie oddziałał tak silnie na współczesną umysłowość, jak Wilhelm Okkam, chociaż osobista jego działalność naukowa ograniczała się wyłącznie do Oksfordu. Aż do ostatnich lat nikt nie wątpił o tem, że wielki innowator t. zw. nominalizmu i twórca „sekt” modernorum wykładał jako magister w Paryżu, skupiając koło siebie liczne grono zwolenników. A jednak cały ten pobyt w Paryżu włożył między legendy Hofer w najnowszej biografii Okkama, wykazując niezbicie, że zarówno ten jak i wiele innych szczegółów biograficznych z życia słynnego franciszkanina-modernisty pochodzi ze źródeł późniejszych, z kombinacji i „uzupełnień” niekrytycznych kronikarzy²⁾. Najdawniejsze źródła nazywają Okkama tylko bakałarzem, baccalaureus formatus, i podają równocześnie Oksford jako miejsce jego pracy naukowej. Jeżeli rwący się do wiedzy młody franciszkanin nie doszedł do mistrzostwa, to widocznie stanęła mu nagle w drodze niezwykła przeszkoda: najprawdopodobniej było to już wezwanie przed Kurję rzymską do Awinjonu z powodu oskarżenia o błędy heretyckie (1324 r.). Gdyby Okkam przed przymusowym wyjazdem do Awinjonu był magistrzem w Paryżu, z pew-

¹⁾ H. C. Maxwell Lyte, A history of the University of Oxford, 1886, p. 156.

²⁾ P. J. Hofer, Biographische Studien über W. von Ockham (Archiv. francisc. histor. 1918, f. II, III, IV). Wykaże gdzieindziej, że w pracy Hofera obok wielu rzetelnych wyników znajduje się spora garść pomyłek.

nością nie byłoby tego, dowodzi Hofer, pominęli milczeniem przychylni dlań kronikarze, z pewnością znalazłby się także jakikolwiek tego ślad w dokumentach, zebranych w Chartularium. Do tej przekonywującej zresztą argumentacji *ex silentio* Hofera przeciw pobytowi Okkama w Paryżu, można dodać dowód pozytywny, oparty na znanym liście Klemensa VI do profesorów paryskich, gdzie okkamizm nazwany jest wyraźnie doktryną przybłądną, peregrina, wykładaną na innych uniwersytetach¹⁾. Nie byłby się papież w ten sposób odzywał, gdyby sam Okkam był kiedykolwiek zajmował katedrę profesorską w Paryżu. Ustalenie tego szczegółu biograficznego jest dla nas o tyle ważne, o ile stąd wynika, że „okkamiści“ paryscy nie zostawali pod bezpośrednim wpływem żywego słowa Okkamowego, lecz zaczerpnęli idee nowego kierunku jedynie z pism jego twórcy. W ówczesnej atmosferze duchowej szedł więc silny powiew z Anglii na kontynent, skoro tak szybko na gruncie paryskim dojrzał bujny plon z posiewu, rzuconego w Oksfordzie ręką Okkama.

Z całej doktryny okkamistycznej uwypatnimy na tem miejscu jedynie te myśli, które w Paryżu wywołały ferment, a pominiemy na razie pierwiastki, które nie zawierały w sobie siły rozkładowej, nie stawały w zasadniczej opozycji do systemu, zbudowanego przez św. Tomasza z Akwinu i jego poprzedników.

Najsilniej zaważyły w filozofii XIV w. poglądy Okkama na rodzaje i wartość poznania, jego krytyka zasady przyczynowości, sceptycyzm w pojmowaniu stosunku wiary do wiedzy, oraz jego ujęcie funkcji zastępstwa (*suppositio*) w logice.

Zarówno na stopniu poznania zmysłowego jak i intelektualnego przyjmuje Okkam za Duns Skotem dwojakiego rodzaju wiedzę: jedną intuicyjną, drugą oderwaną, abstrakcyjną. Pierwszy jej rodzaj zachodzi w poznaniu zmysłowym wtenczas i tylko wtenczas, kiedy i jak długo zadrażnia przedmiot narządy zmysłowe, wywołując w zmysłach akt, przez który dokonuje się percepcja własności zmysłowych przedmiotu. Od tej wiedzy intuicyjnej zależy druga wiedza, oderwana, *cognitio abstractiva*, na którą składają się akty wyobraźni przedstawiające przedmiot w tej chwili, kiedy już faktycznie na zmysły nie działa. Jeżeli pierwszą wiedzę nazwalibyśmy dzisiaj wyobrażeniem aktualnym, to drugą należałoby nazwać wyobrażeniem odtwórczym. Równoległe do wiedzy zmysłowej rozwija się wiedza wyższa, umysłowa, tak intuicyjna jak i oderwana. Na intuicji zmysłowej wspiera się więc intuicja umysłowa, która polega na akcie poznającym i uznającym istnienie przedmiotu w chwili jego dzia-

¹⁾ Nam nonnulli magistri et scolares artium et philosophia scientiis insudantes ibidem (Parisiis) ...ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, quae in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis (na obcych uniwersytetach) ...se covertunt... peregrinis inharendo opinionibus, Chart. II, p. 588.

łania na zmysły¹⁾. W dalszym stadium poznania umysł stwarza w sobie wierny obraz rzeczy, dostrzeżonej uprzednio przez intuicję intelektualną, czyli dochodzi do wiedzy oderwanej, *cognitio abstractiva*, albo do pojęcia rekonstrukcyjnego rzeczy, nie uwzględniając w niem momentu jej istnienia²⁾.

Odróżniwszy wiedzę intuicyjną i oderwaną na stopniu poznania zmysłowego i umysłowego, musimy dodać dwie uwagi wyjaśniające, ażeby uwydatnić, w czym tkwi różnica między Okkamem a tomistami w poglądach na genezę, istotę i rodzaje wiedzy. Najpierw nie przyjmuje Okkam przyjętej przez wszystkich klasycznych perypatetyków *species* (*εἶδος*) jako członu pośredniego między aktem poznania a przedmiotem³⁾. Według perypatetyków przedmiot, działający z zewnątrz na władzę poznawczą, wywołuje w niej swój obraz intencjonalny (*species*), który ją determinuje w ten sposób, iż ze stanu potencji przechodzi w stan aktu⁴⁾. Jak *species impressa* jest kresem akcji przedmiotu na władzę poznawczą, tak kresem i rezultatem reakcji władzy poznawczej na tę akcję jest *species expressa*. Podwójną funkcję spełnia *species* w teorii perypatetyków: determinuje władzę i przedstawia jej przedmiot. Jedną i drugą odrzuca Okkam dla wszelkiego poznania wogóle jako czynnik bezcelowy, specjalnie zaś na stopniu wiedzy intelektualnej neguje różnicę między pojęciem, *fictum*, a aktem umysłu. Zostają więc ostatecznie przedmiot i akt władzy poznawczej jako dwa jedyne czynniki, tłumaczące fakt naszego poznania tak zmysłowego jak i intelektualnego.

Zachodzi jeszcze druga, nie mniej głęboka różnica między tomizmem a okkamizmem. Św. Tomasz z Akwinu naucza, że dla poznania intelektualnego przedmiotem właściwym jest ogół tak, jak dla zmysłowego jest szczegół, byt indywidualny. Nie wynika stąd, jakoby według teorii tomistycznej umysł nie docierał do bytu jednostkowego; dociera, lecz nie wprost, t. j. przez refleksyjny zwrot do wyobrażeń, *phantasmata*, które daną jednostkę przedstawiają⁵⁾. Okkam formuje pogląd całkiem prze-

¹⁾ *Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit; quodsi sit res, statim iudicat intellectus rem esse et evidenter concludit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae.* Guilhelmi de Ocham super quattuor libros sententiarum. Lugduni, 1495, Prol. qu. 1, Z. — Dotąd uważano ten pogląd za własność Ockhama — niesłusznie, gdyż twórcą jego jest Duns Scotus. Zob. *Sent. I. II, d. 3, qu. 9.*

²⁾ *Cognitio dicitur abstractiva, quia abstrahit ab existentia vel non existentia.* St. 1. II, qu. 16, G.

³⁾ *Ad cognitionem intuitivam habendam non oportet aliquid ponere praeter intellectum et rem cognitam et nullam penitus speciem... quia frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora.* St. 1, I. dist. 27, qu. 2.

⁴⁾ S. th. I. qu. 85, 2. *Comment. in De anima I. II, lect. 1.*

⁵⁾ *Omnis potentia sensitivae partis est cognoscitiva particularium tantum.* S. Th. I. q. 85, a. 1. *Non possemus cognoscere comparationes universalis ad particulare nisi*

ciwny, twierdząc, że w intuicji intelektualnej umysł wprost ujmuje istniejącą realnie jednostkę¹⁾. Nie będziemy tu bliżej wnikali w wartość obiektywną poznania umysłowego u Okkama, gdyż zwrócimy na to bliższą uwagę przy analizie odnośnej doktryny Jana z Mirecourt, a dodamy tylko, że Okkam obok wiedzy intuicyjnej i oderwanej przyjmuje nadto wiedzę pośrednią, *cognitio intuitiva imperfecta*, która zachodzi wtenczas, kiedy sobie uświadamiamy, że jakiś przedmiot w przeszłości dany nam był w naszej intuicji jako faktycznie istniejący.

Doniosłą rolę odegrał Okkam w średniowiecznej logice, wprowadziwszy do doktryny o terminie interpretację konceptualistyczno-psychologiczną. Już Wilhelm Shyreswood († 1249) i Lambert z Auxerre (około roku 1250) zredagowali niedrukowane nigdy podręczniki do logiki terministycznej, ale wstęp do szkół zdobył dla nowego kierunku logicznego na dobre dopiero Petrus Hispanus († 1277) przez zręcznie skompilowane z obcej, jak gdzieindziej udowodnię, własności kompendjum p. t. *Summulae logicales*²⁾.

Każdy znak, nauczają średniowieczni gramatycy i terminisci, coś oznacza, na coś wskazuje³⁾. Jedne znaki są naturalne, bo z natury swojej wskazują na coś poza sobą, wskazują na rzecz przez siebie oznaczaną; inne są konwencjonalne, *signa ad placitum*, gdyż funkcja oznaczenia zostaje im dopiero przydzieloną na podstawie specjalnego aktu psychicznego, intencjonalnego. Znaki naturalne pozostają do przedmiotu oznaczanego w stosunku realnym, znaki konwencjonalne w stosunku logicznym⁴⁾. Do znaków konwencjonalnych należą symbole naszej mowy, do znaków naturalnych pojęcia.

Już Piotr Hiszpan starał się zarysować ostro różnicę między funkcją oznaczania, *significatio*, a zastępstwa, *suppositio*. Najpierw zastępstwo jest funkcją bardziej skomplikowaną, gdyż presupponuje już samą funkcję oznaczania, a dalej stosunek terminu zastępczego do przedmiotu jest inny aniżeli terminu oznaczającego: termin zastępczy bowiem stoi, jak się wyrażają komentatorowie, na miejscu przedmiotu (*stare pro*), wyraz zaś jako symbol słowny wskazuje na przedmiot jako na swój kres⁵⁾.

esset una potentia, quae cognosceret utrumque. Intellectus igitur utrumque cognoscit, sed alio et alio modo. Cognoscit enim naturam speciei sive quod quid est directe extendendo seipsum, ipsum autem singulare per quandam reflexionem in quantum redit super phantasmata, a quibus species intelligibiles abstrahuntur. S. th. I, II, q. 57, a. 2. Cfr. S. th. I, q. 86, a. 1.

¹⁾ St. Prolog. q. 1.

²⁾ Por. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Leipzig 1855—1870, t. III, 10—25, 26—32, 33—75.

³⁾ *Signum dicitur respectivo ad aliquod signatum* J. D. Scotus, Report. IV, d. 1, q. 2, n. 3.

⁴⁾ J. D. Scotus, Report. IV, d. 1, q. 2, n. 3.

⁵⁾ P. Hisp. S. log. Tr. VII, part. 2 (Lipsiae 1520, fol. n—1 ro).

Według Piotra Hiszpana i średniowiecznych realistów *suppositio* nazywała się *personalis*, kiedy wyraz zastępował takie przedmioty jednostkowe jak Piotr, Paweł, ten oto zwierz, ten oto kamień¹⁾, i w przeciwieństwie do niej zostawała *suppositio simplex*, bo w niej wyraz wskazywał na wspólną, gatunkową lub rodzajową rzeczywistość, jak człowiek, zwierz lub ustrój żyjący²⁾. Przy tej *suppositio simplex* zawiązywała się zwykle dyskusja między realistami a modernami, bo „młodzi“ nie przyjmowali żadnych ogółów, któreby miały należeć do świata rzeczywistości.

Okkam nie odrzucał wprawdzie zupełnie *suppositio simplex*, ale jej nadał inne, aniżeli dotąd miała, znaczenie. Ogólnymi, zdaniem jego, są nie rzeczy, lecz pojęcia, a zatem, skoro przez *suppositio simplex* wyraz przedstawia nam ogół, to może tam chodzić tylko o pojęcia a nie o rzeczy³⁾. Zwrócił więc Okkam przez odróżnienie *suppositio personalis* i *simplex* bardzo dobitnie uwagę na fakt, że myśl nasza, wychodząc ze symbolu, może się posuwać w dwóch kierunkach: może się zwrócić do pojęcia i na nim się zatrzymać jako na ostatecznym swoim kresie albo też może się skierować do rzeczy istniejącej poza pojęciem w świecie realnym. Zauważył także Okkam, że myśl, obejmując sam przystępny dla zmysłów znak, może się na nim jako na znaku zatrzymać, nie zdążając wcale do tego, co on oznacza, a więc ani do pojęcia ani do rzeczy; w tym wypadku będzie zachodził trzeci rodzaj zastępstwa, t. j. *suppositio materialis*⁴⁾. O zwierzęciu możemy trojakiemu rodzajowi wypowiedzieć orzeczenia, które nas w trojaką przeniosą dziedzinę. Kiedy powiemy „zwierzę jest wyrazem dwuzgłoskowym“, wchodzimy w dziedzinę gramatyki (*suppositio materialis*); kiedy sformułujemy sąd „zwierzę jest pojęciem rodzajowym“, wkroczymy w dziedzinę logiki (*suppositio simplex*); wreszcie w sądzie „zwierz się porusza“ stajemy na stanowisku ontologicznym (*suppositio personalis*)⁵⁾. Trzeba jednak przyznać, że Okkam nie odgraniczał konsekwentnie tych trzech rodzajów zastępstw, że terminologia jego była

¹⁾ Tamże, fol. n-2-ro.

²⁾ *Suppositio... simplex est acceptio termini communis pro re universali, significata per ipsum terminum, ut cum dicitur „homo est species, anima est genus“, ibi iste terminus „homo“ supponit pro homine in communi et non pro aliquo inferiori.* Tamże fol. n-2-ro.

³⁾ *Suppositio simplex est, quando terminus supponit pro intentione animae, quae aliquando est communis pluribus per praedicationem, aliquando vero est propria uni; et ratio huius est, quod nihil est a parte rei, quando est simpliciter singulare. Unde error illorum, qui credebant aliquid esse in re praeter singulare et quod humanitas distincta a singularibus est aliquid in individuis et essentia eorum.* Summa t. log. I, 66.

⁴⁾ Porównaj Summa t. log. Ms. B. Jag. 719. fol. 25 vo.

⁵⁾ W najnowszych czasach zwrócił uwagę Külpe na doniosłość tej dystynkcji Okkama dla teorii poznania. O Külpe, Die Realisierung, Bd. I, Leipzig 1912, p. 11.

chwiejna, że *suppositio personalis* obejmowała u niego nieraz i rzecz i pojęcie i wyraz¹⁾.

Analiza funkcji zastępstwa odnowiła w średnich wiekach do pewnego stopnia dawną kontrowersję między stoikami a aleksandryjczykami o to, czy język powstał $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ czy $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$. Jakkolwiek wszyscy scholastycy przyjmowali, że wyrazy są znakami konwencjonalnymi, że więc oznaczają $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, to jednak w ich łonie powstał spór o to, czy każdy wyraz ze swej natury, *de virtute sermonis*, posiada jeden tylko stały i właściwy sens, czy też może się przesuwac na inne pojęcie i z innym łączyć się znaczeniem. Skrajny obóz twierdził, że wyraz z natury swojej, *de virtute sermonis*, łączy się ze zastępstwem jednostkowym, *suppositio personalis*, i uważał za błędne wszystkie te zdania, w których wyrazy z innym łączyły się zastępstwem. Stąd spotykamy w interpretacji autorów kościelnych a nawet i biblii u scholastyków, częstokroć zdanie, że dany ustęp jest błędny *de virtute sermonis*, chociaż prawdziwy w znaczeniu innym. Tego rodzaju wyrażenia spotykamy bardzo często w pismach Okkama²⁾; wyrażenia te przejdą do wykładów i dzieł paryskich magistrów i wywołają ostrą reakcję ze strony władzy uniwersyteckiej.

Zadnego z poglądów Okkama nie przyjmował Paryż w sposób bierny, lecz każdy krytykował, adoptował lub odrzucał, rozwijał lub modyfikował. Bardzo ujemnie oddziaływała powtarzająca się często u Okkama myśl, że Bóg może we władzy poznawczej wywołać wiedzę intuicyjną bez obecności przedmiotu tak, iż człowiek będzie ulegał iluzji, jakoby przedmiot faktycznie istniał i zadrażniał jego organa zmysłowe. Za podstawę do tego twierdzenia służyła zasada, że Bóg może w nas zdziałać bezpośrednio to wszystko, co zwykle działa w nas w sposób pośredni przez stworzenia³⁾. Bezcelowe i ciągle stosowanie tej zasady w dziedzinie poznania musiało wywołać nieufność i ducha sceptycyzmu zarówno w filozofii przyrody jak w metafizyce i teodycei.

Nie można także odmówić słuszności Manserowi⁴⁾, kiedy na podstawie na ogół obiektywnej analizy tekstów dochodzi do konkluzji, że źródłem sceptycyzmu Okkama, specjalnie w teodycei, było zakwestjonowanie zasady przyczynowości w tej formie, w jakiej występuje u Arystotelesa⁵⁾. Jeżeli bowiem ktoś zawyrokuje, że zasada ta ani w sobie nie

¹⁾ Prantl, op. cit. III, str. 374.

²⁾ Por. *Summa t. log.* Ms. Bibl. Jag. 719, fol. 26, col. 1, *Quodlib. II*, qu. 19. N. i t. d.

³⁾ *Cognitio intuitiva potest esse per potentiam Dei de obiecto non existente. Omnem effectum, quem Deus mediate causat cum causa secunda, potest immediate per se causare. Sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto. Ergo., Qtl. 6, q. 6.*

⁴⁾ Drei Zweifler am Causalprinzip im XIV Jahrhundert (*Jahrb. f. Philoosoph. u. spek. Theolog.* XXVII), p. 405—408.

⁵⁾ *Omne quod movetur, ab alio movetur, non est per se nota: nec ex per se notis*

jest oczywistą, ani też nie wynika z innego oczywistego principium, to dla niego cały dowód na istnienie Boga, wychodzący z powszechnego związku przyczynowego, musi zawisnąć w powietrzu. Za Stagirytą powtarzali najwybitniejsi scholastycy, że wszelka zmiana, wszelki rozwój czy rozkład musi się dokonywać pod wpływem zewnętrznej przyczyny sprawczej: *quid quid movetur, ab alio movetur*. Nieprzyjęcie tego principium pociągnęłoby za sobą w konsekwencji negację najwyższej zasady sprzeczności, gdyż trzeba by przyznać, że ta sama rzecz działa i ulega działaniu, że jest równocześnie aktem i potencją, że jest i zarazem nie jest¹⁾. Dla Okkama ten sposób rozumowania nie wystarcza, choć może, jak uznaje, wystarczyć dla innych. Zdaje mu się także, że faktycznie zachodzą w przyrodzie zmiany od zewnętrznej przyczyny niezależne, jak akty wsobne duszy i spadanie ciał niepodpartych. Odrzuciwszy charakter analityczny zasady przyczynowości, dochodzi Okkam logicznie do wniosku o niemożliwości skonstruowania dowodu przekonywującego dla tezy, że Bóg istnieje, że jest jednym, najdoskonalszym i wolnym stwórcą wszechświata²⁾. Ta eliminacja teodycei racjonalnej z dziedziny filozofji sprowadziła za sobą koncepcję stosunku wiary do wiedzy zupełnie inną aniżeli ta, którą sformułował największy systematyk filozofji średniowiecznej, św. Tomasz z Akwinu. W miejsce harmonii między temi dwiema dziedzinami zjawia się ich niewspółmierność, a nawet pewien oddźwięk tego rozdźwięku, jaki głosił Awerroes³⁾. W etyce woluntaryzm Okkama sięga dalej aniżeli Duns Skota, ogarniając cały ich obszar tak, iż jedyną racją dobroci moralnej jakiegos czynu zostaje wyłącznie wola Boża: tylko dlatego jest coś dobre, że jest nakazane.

przełożenie w teorii "impetu" Jana Buridana

Uczeń Okkama, Adam Woodham albo Godham, franciszkanin († 1358), snuł dalej myśl swego mistrza w komentarzu do Piotra Lombarda⁴⁾. Na tem miejscu wystarczy zaznaczyć, że Woodham posunął sceptycyzm w teodycei dalej aniżeli jego mistrz, bo przyznał dowodowi Okkama na istnienie Boga z konserwacji świata jedynie wartość prawdopodobieństwa⁵⁾. — Podobna wartość przysługuje według Adama także wszelkim dowodom na jedność

deducitur, et per consequens non est principium demonstrativum. Centiloqu. theolog. Concl. 1. Cfr. Manser, op. cit. p. 406.

¹⁾ Contra Gent. I, I, c. 12. ²⁾ Manser, op. cit. p. 408, 9.

³⁾ Et sic articuli fidei non sunt principia demonstrationis nec conclusionis, nec sunt probabiles, quia, omnibus vel pluribus vel sapientibus apparent falsi, et hoc accipiendo sapientes pro sapientibus mundi et praecipue inmitentibus rationi naturali. Summ. tot. log. III, 1, ed. Venet. 1522, f. 36 r. A. Cfr. Baumgartner, op. cit. p. 605.

⁴⁾ L. Stephens, Dictionary of National Biography, XXI, p. 23—24.

⁵⁾ Por. Brackmüller, D. Gotteslehre Wilhelms von Occam, München 1911, p. 12. Woodham, zaczepiając ten dowód, odnosi jego autorstwo do Oliwera. Por. Woodham, Sent. I., I, qu. 17, Ms. Bibl. Jag. 1576, fol. 86, col. 2.

Boga z wyraźnym jednak zastrzeżeniem, że siła tych dowodów przewyższa siłę argumentacji za tezą przeciwną¹⁾.

W innym aniżeli Okkam kierunku oddziałał na Paryż Tomasz Bradwardine (1290—1349). Wszyscy niemal nowsi historycy filozofii średnio-wiecznej wykazują w dziele *De causa Dei* Bradwardine'a źródło deterministycznych idei, głoszonych w XV w. nad Sekwaną, chociaż ten wpływ w tych właśnie szczegółach, jakie się podkreśla, nie jest tak pewny, jak się zdaje; uzasadnionym jest dotąd tylko sąd, że Bradwardine przez Wiclifa wywarł silny wpływ na ruch reformacyjny w Niemczech²⁾.

Uwzględnimy tu znów tylko te myśli Bradwardine'a, które nam oświetlają dobę przelomową w paryskim życiu filozoficznym XIV wieku. Mniej nas zatem interesuje zależność od św. Anzelma w sformułowaniu dowodu ontologicznego na istnienie Boga, mniejsze także znaczenie posiadają dla nas poglądy matematyczne, fizyczne i astronomiczne, a natomiast energicznie należy podkreślić sposób, w jaki został ujęty stosunek woli Bożej do woli ludzkiej. Hahn nazwał teorię Bradwardine'a determinizmem teologicznym, ponieważ w niej występuje niezależność woli od stworzeń a całkowita zależność od Boga. Tylko przymus idący od zewnętrznych okoliczności (*necessitas violenta*), od wewnętrznych czynników psychicznych (*necessitas naturalis*) i od kosmosu, od gwiazd (*necessitas fatalis*), zniósłby wolność ludzkiej woli³⁾, nie znosi jej zaś wcale przymus ze strony woli Bożej, przejawiający się w świadomości jednostki jako samorzutność jej aktu⁴⁾. Zarówno z ogólnej zasady, że Bóg jest przyczyną wszelkiego bytu i stawania się, wszelkiej zmiany⁵⁾, jak i stąd, że wola Boża jest niezmienną, wynika, że każdy akt woli ludzkiej jest odwiecznie zdeterminowany, bez względu na to, czy chodzi o terażniejszość czy o przyszłość: *necessitas naturaliter antecedens*. Ażeby jednak nie dojść do fatalnej dla etyki konkluzji, że Bóg jest sprawcą zła moralnego, odróżnia Bradwardine samą substancję aktu od jego deformacji, odnosząc pierwszą do Boga, a drugą wiążąc z wolą człowieka⁶⁾. Bradwardine nie wyjaśnia nigdzie bliżej swej dystynkcji i dlatego mimo różnych zastrzeżeń

¹⁾ Tamże, fol. 87, col. 2.

²⁾ Gotthard Lechler, *Johann von Wiclif u. d. Vorgeschichte d. Reformation*, Leipzig 1873.

³⁾ Hahn, *Th. Bradwardinus u. seine Lehre von der Willensfreiheit*, Münster 1905, p. 34—40.

⁴⁾ *Imprimis igitur ostendendum Deum posse necessitare quodammodo omnem voluntatem creatam ad liberum immo ad liberrimum actum suum. Causa Dei, III, c. 1*, Hahn, op. cit. p. 35. *Deus... omnes voluntarios spontanee impellit et trahit ad quoslibet liberos actus suos. C. D. c. 29*. Cfr. Johannes Verweyen, *Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik*, Heidelberg 1909, p. 208.

⁵⁾ Verweyen, op. cit. 1909, p. 206.

⁶⁾ Verweyen, op. cit. p. 207, 213.

dominuje jednostronna, wytyczna idea o *necessitas naturaliter antecedens* ze strony Boga, która wzbudzi w Paryżu zarówno sympatje jak i opozycję.

Do szeregu znanych myślicieli, jacy wyszli z uniwersytetu oksfordzkiego, należy jeszcze, ze względu na związek z Janem z Mirecourt, włączyć co najmniej Tomasza Buckinghama i Roberta Halifaxa, dwóch komentatorów Lombarda.

Nie rozjaśniono dotąd wątpliwości, dotyczących się postaci Tomasza Buckinghama. Autor jego żywotu w znanym *Dictionary of National Biography*¹⁾ utożsamia go z Janem Buckingham czyli Bokyngham, biskupem z Lincoln, zmarłym 1398 r., oraz wylicza między jego dziełami *Quaestiones Sententiarum* i *Ordinariae disceptationes*. Do tej notatki załączył jednak zastrzeżenie, że identyczność osoby biskupa i pisarza jest czysto hypotetyczna i może być zanegowaną²⁾, gdyż, zdaje się, biskup naukowo nie pracował. Fabricius oddzielnie podaje życiorys Tomasza i Jana Buckingham, ale według niego jeden i drugi takie same napisał dzieła³⁾. Wood w historii uniwersytetu oksfordzkiego nazywa Tomasza profesorem teologii⁴⁾. Momentem nowym do rozwiązania tego problemu jest nieznaną dotąd fakt, że Buckingham cytuje już Okkam w dziele *Compendium errorum papae Johannis XXII*⁵⁾, napisanem w latach 1335—1338. Jest wprost wykluczonem, żeby autor sentencyj był dożył takich matuzalowych lat i umarł na stolicy biskupiej w Lincoln 1398 r., i dlatego trzeba przyjąć, że Tomasz Buckingham był autorem dzieł naukowych i kanclerzem w Exeter, a Jan tylko mecenasował nauce i piastował dostojęństwa kościelne⁶⁾.

¹⁾ Vol. V, p. 315, 316.

²⁾ The identity, however, of the bishop with the scholastic doctor is purely conjectural, and may be safely rejected, as Bokyngham does not seem to have been a man of learning. *Dict. of. N. B. v. IV*, p. 315.

³⁾ Thomas Buckinghamus, Anglus, illustri loco natus, theologiae doctor oxoniensis, ecclesiae exoniensis cancellarius, cuius aetas ignoratur, scripsit „*Commentarios super Magistrum Sententiarum*“ et „*Quaestiones theologicas*“. J. Alberti Fabricii *Bibliotheca latina m. et i. lat. vol. VI*, p. 693. Joannes Bockingham, theologus oxoniensis atque episcopus lincolniensis, denique ab a. 1397 monachus cantuariensis, scripsit „*Ordinarias disceptationes*“ et typis etiam exscriptas „*questiones in IV libros Sententiarum*“. Fabricius op. cit. vol. IV, p. 165.

⁴⁾ Thomas de Bukyngham, theologus et in sua facultate professor egreggius, claruit tempore Eduardii III. Antonius Wood, *Historia et antiquitates Universitatis Oxoniensis. Oxonii 1674*, vol. II, p. 87.

⁵⁾ Secundum Bokkig super sacram scripturam quattor sunt sensus.. *Compend.*, Lugduni 1495, fol. aa — 2-ro, col. 1.

⁶⁾ Sprawę autorstwa dzieł zagmatwał wydawca paryski komentarza do Piotra Lombarda, przypisując go Janowi Buckingham: *Argutissimi tum philosophicae tum theologiae artis magistri Johannis Bokinham opus in quattuor libros sententiarum, Parisiis 1505*.

Podkreślając jednostronnie wszechprzyczynowość i wszechmoc Bożą, doszedł Bradwardine do determinizmu teologicznego tak, iż wolność woli ludzkiej stała się u niego tylko pustym wyrazem. Buckingham stara się wykazać, że z wszechmocą i wszechprzyczynowością Bożą można pogodzić wolność woli¹⁾, gdyż ten sam Bóg, który chce, żeby człowiek spełnił jakiś określony akt, chce równocześnie, żeby człowiek był wolnym, czyli żeby mógł także spełnić akt wprost przeciwny. Do tego rozumowania dodaje Buckingham uwagę, że determinizm teologiczny znosi odpowiedzialność człowieka za własne czyny i popada w sprzeczność z taką powagą, jaką jest św. Anzelm²⁾.

Aczkolwiek czyny ludzkie nie są zdeterminowane przez Boga, to jednak nie mogą się dokonać bez jego współdziałania (*concursum*). I Buckingham nie ominął drażliwej kwestji stosunku współdziałania Boga do aktu grzechu, i przed nim stanęło pytanie, czy i w jaki sposób Bóg towarzyszy przez swój „*concursum*“ człowiekowi w chwili spełnienia przez niego grzechu. Buckingham jest bardzo ostrożny i oświadcza, że na to pytanie nie da własnej, ostatecznej odpowiedzi, ale tylko dla dyskusji, dla ćwiczenia dialektycznego chce bronić pewnej tezy. Otóż teza ta przejawia nawet pogląd Bradwardina, głosząc, iż Bóg chce, żeby człowiek upadał zarówno w lepsze uchybienia, jak i w grzechy śmiertelne³⁾. Wspomina Buckingham o teorii, która, oddzieliwszy w grzechu przez abstrakcję stronę jego istnienia od krzywizny moralnej (Bradwardine), odnosi jedynie substancję czynu do wszechsprawczej woli bożej a całą deformację i winę przypisuje człowiekowi. Taki sposób rozwiązania nie wydaje mu się trafnym. Odróżnia więc w Bogu podwójną wolę: jedną prawodawczą, która próbuje czyny moralnie dobre, drugą bezwzględną, od której zależy wszelki ruch, wszelkie fieri w wszechświecie bez względu na jego wartość moralną. Przeprowadziwszy tę dystynkcję, oświadcza się za zdaniem, że, o ile chodzi o pierwszy rodzaj woli, Bóg nie zgadza się ani na krzywiznę moralną grzechu ani nawet na substancję jego aktu, o ile

Rękopisy (Ms. B. N. Fonds lat. 15888, 16400, Ms. prag. 2357 i Ms. Erfurt. qu. 110) nie podają nigdzie imienia autora, lecz tylko nazwisko Bokkinkam lub Bochynkam. Tylko oksfordzki Ms. Collegii Novi 134—2 (Coxe, pars I) wymienia niedrukowane dzieło Tomasza B „*Questiones octoginta*“, dowodzące przeciw Pelagianom, że można pogodzić wolność woli ludzkiej z przeznaczeniem i współdziałaniem Boga.

¹⁾ *Cuiuslibet entis creati voluntas Dei aeterna est prima et principalis causa efficiens*. Ms. Fonds lat. 16400, fol. 46-vo, col. 2. *Omnis et solus actus voluntatis est liber a necessitate antecedenti*. Tamże, fol. 51-vo, col. 2.

²⁾ Tamże, fol. 47-ro, col. 2.

³⁾ *Ad articulum principalem nihil asserendo sed tamen gratia exercitii disputando dico, quod Deus vult peccatum fieri et esse et hominem peccare mortaliter et venialiter*. Ms. Fonds lat. 16400, fol. 96-ro, col. 2. Na marginesie rękopisu późniejsza ręka zanotowała: *opinio piarum aurium offensiva*.

jednak chodzi o drugi rodzaj woli, to Bóg nie tylko chce substancji czynu grzesznego, ale i jego deformacji moralnej¹⁾. Rozwiązanie problemu jest tu takie samo jak u Holkota, z tą jednak różnicą, że wola wszechsprawcza Holkota, *voluntas beneplaciti*, nazywa się u Buckinghama *voluntas simplex*, wola prawodawcza Holkota, *voluntas signi*, nazywa się u Buckinghama *voluntas approbationis*.

Jak z jednej strony Buckingham wystąpił przeciw determinizmowi teologicznemu Bradwardina — chociaż sam uwikłał się w znaczne trudności przy problemie współdziałania Bożego — tak z drugiej strony godził w determinizm psychologiczny przez twierdzenie, że można wprowadzić na woli wymusić zawieszenie jej aktów i funkcyj, ale nie można jej zmusić do tego, żeby się na zawieszenie w sposób pozytywny zdecydowała²⁾.

Zjawia się także u Buckinghama pozytywizm moralny, kiedy wypowiedziada myśl, że jeżeliby Bóg nakazał komu wykonanie grzechu, to czyn byłby dobrym, a nawet zasługującym, chociażby się wydawał niemoralnym i nierozumnym, przeciwnie, jeżeliby Bóg nakazał komu, żeby się powstrzymał od wykonania dobra, to spełnienie dobra wbrew woli Bożej byłoby faktycznie występkiem³⁾.

Współcześnie z Tomaszem Buckinghamem działa w Oksfordzie franciszkanin Robert Halifax (cytowany jako Halifas, Alifas, Eliphath — † 1340⁴⁾). Posiada on dla naszych rozważań doniosłe znaczenie zarówno ze względu na swoje poglądy gnozjologiczne, jak i ze względu na doktryny o wolności woli. Znajdujemy u Halifaxa najpierw podział wiedzy na oczywistą i nieoczywistą. Zasady analityczne, bezpośrednio dane zmysłowe, oraz akty myśli i woli należą do zakresu pierwszej wiedzy, w obręb zaś wiedzy drugiej (opinio) wchodzi sądy nie bezpośrednio oczywiste, lecz uzasadnione przez mniej lub więcej silne dowody. Wymieniając akty myśli i woli jako przedmioty wiedzy oczywistej, powołuje się Halifax wyraźnie na ustęp z dzieła św. Augustyna *De trinitate* (l. X, c. 9), gdzie biskup

¹⁾ *Magis credo, quod loquendo de voluntate... approbationis, Deus non vult peccatum nec vult peccatum esse, sed loquendo de voluntate, quae est simplex velle sive... approbatione, probabile est, quod Deus vult hominem peccare et peccatum esse.* Ms. Fonds lat. 16400, fol. 96-vo, col. 2.

²⁾ *Dici potest probabiliter, quod voluntas non potest cogi ad actum proprium, sed impossibilitari potest ab actu... et sic potest voluntas necessitari ad cessandum ab actu suo sed non ad volendum cessare potest.* Tamże, fol. 81-vo, col. 2, 92-ro, col. 1.

³⁾ *Respondendo dico, quod aliquis potest licite et rationabiliter et meritorie velle illud, quod scit esse iniustum et irrationabile... Praecipiat Deus alicui, quod non velit bonum facere et talis tunc volendo bene facere peccat.* Tamże, fol. 97-vo, col. 2.

⁴⁾ Komentarz Roberta do pierwszej księgi *Sentencyj* znajduje się w rękopisach paryskiej Bibl. nat., Fonds lat. 14514, 15880, 15888; Fonds lat. 15561 zawiera na fol. 243-vo aż do 245-vo jedynie spis rzeczy, zawartych w „questiones“ Halifaxa.

filozof dowodzi, że umysł mógłby raczej we wszystko wątpić aniżeli we własne swoje akty. Poza wiedzą oczywistą, obejmującą wymienione trzy rodzaje przedmiotów, uznaje Halifax już tylko dziedzinę sądów mniej lub więcej prawdopodobnych (opinio) i sferę wiary, czerpiącej swą siłę ze świadectw zewnętrznych. W rozbiórce psychologicznym aktów woli uderza u Halifaxa daleko sięgające uwzględnienie wpływu, wywieranego na akty decyzji przez poprzednie postanowienia i czynniki emocjonalne, przez nabyte dyspozycje i siłę powabu, idącą z przedmiotu dostrzeżonego¹⁾. Przegląd czynników, współdziałających w akcie woli, przyśmiewa widocznie dla Halifaxa jasność dowodu za wolnością woli, skoro na końcu tylko skromnie oświadcza, że racjonalniejszą jest teza indeterministyczna, aniżeli pogląd jej przeciwny²⁾.

Do grupy angielskich myślicieli, którzy oddziałali na paryski kryzys filozoficzny w dziesięciolecie 1339—1349, należy także dominikanin, Robert Holkot³⁾.

Chociaż dotychczas nie znamy żadnych pism logicznych Holkota, to jednak nawet na podstawie samego jego komentarza do Lombarda możemy odrazu spostrzec, że jego poglądy na problem ogółów wykształciły się pod silnym wpływem Okkama. Suppositio nazywa się według niego personalis, kiedy wyrazy lub pojęcia zastępują byty rzeczywiste, jednostkowe, nazywa się zaś simplex, kiedy wyrazy lub pojęcia zwracają się przez swoją intencję nie poza siebie do rzeczywistego Piotra lub Pawła, lecz do siebie samych t. j. do wyrazu Piotr albo do pojęcia Piotra czy Pawła. Nie przyjmuje Holkot suppositio simplex w tem znaczeniu, jakie jej nadawali realisci, przeczy, jakoby wyrazy oznaczały jakieś wspólne wielu jednostkom rzeczywiste ogóły⁴⁾.

Zgodnie z Okkamem dowodzi Holkot, że wiedza jest aktem psychicznym zgody na treść zawartą w sądzie, przedmiotem zaś wiedzy jest ta właśnie treść sądu a nie byt pozapojęciowy. Przedmiotem wiedzy może być przecież tylko prawda, która przysługuje jedynie sądom a nie rzeczom⁵⁾.

Wychodząc z zasady Okkamowej, że cokolwiek Bóg działa za pośrednictwem czynników stworzonych, może także działać sam w sposób bezpośredni, stawia Holkot pytanie, czy możemy poznać z niewzruszoną pewnością, że jedna rzecz wywołuje jako przyczyna sprawcza jakąkolwiek

¹⁾ Por. niżej. dodatek A.

²⁾ *Istie non obstantibus... rationabilis potest teneri... quod omnibus aliis uniformiter concurrentibus in voluntate uniformiter et eodem modo disposita possunt actus contrarii et effectus contrarii causari.* Fonds lat. 15880, fol. 84-ro, col. 2.

³⁾ Uważam za nierozstrzygniętą sprawę, czy Holkot wykladał w Oksfordzie czy Cambridge.

⁴⁾ Holkot Sent. I, qu. 6, Lugduni 1497, fol. c-6-ro, col. 1, 2.

⁵⁾ *Sex articuli...* Lugduni, 1497, fol. o-5-vo.

zmianę w drugiej rzeczy. Odpowiada przez stanowcze „nie“. Wprawdzie się przyjmuje, że ilekroć fakt „b“ następuje po fakcie „a“, to fakt „a“ jest przyczyną faktu „b“, ale tej reguły nie można uznać za oczywistą. Co uważamy za skutek przyczyny „a“, może pochodzić z bezpośredniej interwencji bożej¹⁾.

Z całej doktryny Holkota o wolności woli wysuwają się na pierwszy plan dwie myśli. Najpierw znajdujemy w niej potępione później pod adresem Jana Mirecourt zdanie, że Bóg jest przyczyną sprawcą grzechu ludzkiego. Żeby ten sąd uzasadnić, sięga Holkot do dwóch przesłanek. Jedna z nich zawiera założenie, że Bóg jest przyczyną sprawcą wszelkiej rzeczy, druga mieści w sobie myśl, że grzech jako akt woli ludzkiej jest także rzeczą czyli bytem realnym. Z tych dwóch przesłanek wysnuwa Holkot wniosek, że grzechy rodzą się w ludzkiej duszy z woli bożej. Jeżeli w pierwszej przesłance zgadza się z Bradwardinem, to w drugiej od niego się różni, gdyż Bradwardine oddzielał w grzechu jego krzywiznę czy złość moralną od samej jego substancji. Nie przeprowadziwszy tej dystynkcji, doszedł Holkot do sądu, za który później pokutował cysterki bakałarz²⁾. Trzeba jednak dodać, że Holkot odróżniał w Bogu podwójną wolę: jedna, voluntas beneplaciti, jako przyczyna wszechsprawcza współdziałała w wykonaniu każdego czynu ludzkiego, druga, voluntas signi, przejawia się w formie przykazań w dziedzinie etyki. Otóż Bóg jest przyczyną sprawcą rzeczy ze względu na pierwszy rodzaj woli (voluntas beneplaciti), ale wcale grzechu nie aprobuje (voluntas signi)³⁾. Druga myśl, którą należy uwydatnić w doktrynie Holkota o wolności woli, to jego ustępstwo na rzecz determinizmu psychologicznego w trzech wypadkach: wola musi ustąpić wobec niezwyklej mocy afektu, wobec bardzo silnej dyspozycji i wtenczas, kiedy dobro oddziałuje nadzwyczajnie energicznie na wolę tak, iż niepodobna od niego oderwać myśli⁴⁾.

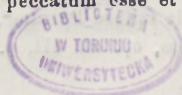
Bardzo silnie wpłynął na umysłowość paryską Holkot przez swój pozytywizm moralny. Już Duns Scotus odróżniał w Bogu podwójną wolę voluntas ordinata stosuje się w działaniu do istniejących praw, voluntas absoluta prawami temi całkiem się nie kępuje. Prawa moralne zależą zdaniem Skota od woli Boga i dlatego Bóg, działając wbrew istniejącemu

¹⁾ Determinatio quaestionis III, Lugduni 1497, fol. F. — nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur probabiliter, quod a est causa b, quando videmus posito communiter in diversis locis et temporibus aliquo tali, quae est a, statim invenitur aliquod tale, quod est b: tunc dicimus, quod a est causa b.

²⁾ Quibus suppositis sequitur necessario, quod Deus sit immediata causa peccati, Ex eodem sequitur, quod Deus voluntate beneplaciti vult peccatum esse et fieri. Sent. I., II, qu. 1, fol. FF.

³⁾ Tamże.

⁴⁾ Sent. I, I, qu. 3, fol. b, 6 ro.



prawu, nie wykracza przeciw moralności. Jednak i u Skota bezwzględna wola boża nie może przekroczyć pewnych granic. W dekalogu może Bóg na jej podstawie znieść całą drugą jego część, która normuje stosunki między ludźmi, nie może jednak przekreślić dwóch pierwszych przykazań w ich znaczeniu negatywnem, gdyż inaczej musiałby się wyrzec własnej swej istoty i obalić stosunek, jaki istnieje między tą jego istotą a istotą ludzką¹⁾. Dalej od Skota posunął się Okkam, wychodząc stąd, że skoro Bóg współdziała z człowiekiem w wykonaniu każdego aktu, to może i sam przez się cały ten akt w człowieku wykonać, nie wyjmując aktu nienawiści; jeżeli zaś tak, to ostatecznie nienawiść Boga mogłaby się stać dla człowieka obowiązkiem, przykazaniem bożem. Holkot dochodzi do tej samej konkluzji co Okkam, ale w ramach rozumowania i dystynkcji D. Skota. Wypowiada on jasno myśl, że nienawiść Boga mogłaby się stać dla człowieka treścią przykazania na podstawie bezwzględnej woli Boga (*voluntas absoluta*), chociaż w samej rzeczy taka nienawiść byłaby miłością, boby wypływała z posłuszeństwa²⁾.

Już wyłącznie do teologii należy zdanie, że ze względu na swoją naturę ludzką mógł Chrystus Pan przepowiedzieć coś, co się nie musiało spełnić i mógł przez to wprowadzić w błąd swoich słuchaczy³⁾. W sylabusie paryskim z roku 1347 druga i trzecia teza, wyjęta z komentarza Jana z Mirecourt, jest niemal dosłownem powtórzeniem zapatrywania, ogłoszonego przez Holkota.

Po tej starszej generacji wybitnych przeważnie myślicieli nastąpiła w Oksfordzie druga, złożona, jak po raz pierwszy wykazał Duhem, ze samych niemal szermierzy dialektycznych. Akrobatyka umysłowa święciła wtenczas swe tryumfy, zjawiały się bez liku coraz nowe sofizmata, insolubilia, *consequentiae*, a jeżeli nie były całkiem nowe, to nosiły, tak przynajmniej Duhem utrzymuje, nowe, specyficzne piętno oksfordzkie. Do literatury filozoficznej wprowadzono bowiem w tym czasie formuły i symbole arytmetyczne tak, iż każdy traktat logiczny, fizyczny a nawet teologiczny przyjmował pozory niezwyklej ścisłości: zaczęto mówić o zaniku miłości w proporcji geometrycznej i o jednostajnie przyspieszonym wzroście złości grzechowej⁴⁾. Takie pseudo-matematyczne argumenty, któ-

¹⁾ W. Stockums, *Die Unveränderlichkeit des natürlichen Sittengesetzes in der scholast. Ethik*, Freiburg i. B. 1911, p. 126—129.

²⁾ *De potentia Dei absoluta potest Deus praecipere alicui, quod odiat Deum. Determinatio Quaest. II, fol. E—5 ro.*

³⁾ *Potest dici ad argumentum de negatione Petri... quod haec fuit contingens „Petrus negavit Christum“, ergo Christus potuit asserere falsum, Sent. I. II, qu. 2. fol. EE. Et sic consequenter potest dici, quod haec fuit possibilis post assertionem Christi: „Christus voluit fallere Petrum“, „Christus dixit falsum scitum esse falsum“. Tamże.*

⁴⁾ Duhem, *op. cit.* III, p. 447.



rymi suto przyozdabiano szczególniej sofizmata, nazywano *calculationses*, a jako najznakomitsi *calculatores* zasłynęli Swineshead (*Suincet, Suisset*), Jan Dumbleton, Clymeton Langley, Heytesbery, Rudolf Strodus, Ryszard Ferabrich¹⁾, wreszcie nieznanym historykom filozofji średniowiecznej a jednak tak bardzo w XV i XVI w. wszędzie cytowany Ryszard Bilingham, nazwany przez Fabricjusza nie bez słuszności „*sophista subtilis*“²⁾.

Nas interesuje tylko starsza generacja filozofów oksfordzkich, gdyż ideje ich z dziedziny teorii poznania oraz wyniki ich dociekań nad wolą wywołały w znacznej mierze znane, głębokie przesilenie na uniwersytecie paryskim w latach 1339—1349.

ROZDZIAŁ II.

Akta potępienia w Paryżu nowych prądów przed Janem z Mirecourt.

§ 1. Rozbiór dokumentów urzędowych.

Mylnym byłby sąd, któryby cały kryzys filozoficzny, jaki się w połowie XV w. dokonał nad Sekwaną, wyprowadzał wyłącznie z wpływu samego Okkama, a chociażby wymienionych wyżej myślicieli oksfordzkich.

Nie należy najpierw zapominać o tem, że nawet po zwalczeniu awerroizmu przez św. Tomasza zjawia się znów w pierwszych latach XIV w. w Paryżu wraz ze Skotem sceptycyzm w teodycei. Skot zacieśnił zakres badań filozoficznych, przeniósłszy do dziedziny wiary tezę o wszechmocy, wszechobecności i nieskończoności Boga. Baumgartner³⁾ i Minges starają się udowodnić, że to uszczuplenie terenu filozoficznego nie wyniknęło u Skota ze sceptycyzmu, lecz ze specjalnej koncepcji, jaką sobie wytworzył o ścisłości wiedzy matematycznej. Tylko to, co opiera się na dowodach równie ścisłych, jak matematyka, może należeć do wiedzy we właściwym znaczeniu, cała zaś reszta nauk, między niemi i teologja, jest z niej wykluczona, chociaż nie można jej odmówić wszelkiej pewności i nazwy wiedzy. Sceptycyzm na polu teologicznem uzyskał zresztą nad Sekwaną najjaskrawszy wyraz w teorii podwójnej prawdy, głoszonej jeszcze około 1320 r. przez magistra Jana z Jandun.

Jak sceptycyzm, tak i conceptualizm nie wyrósł w Paryżu z posiewu Okkama, bo prawdopodobnie niezależnie od oksfordzkiego „inceptora“ Durandus de St. Pourçain i Petrus Aureoli wystąpili energicznie przeciw

¹⁾ Duhem, III, 440—480.

²⁾ Jego dzieła znajdują się w Mss. Bibl. Jag. 626 (z komentarzem), 1894, 2045, 2178; cytuje go częstokroć Jan z Głogowa.

³⁾ Baumgartner op. cit. 579; Minges, *Verhältnisse von Glauben u. Wissen nach Duns Scotus*, Paderborn 1907—8.

tendencji ultrarealistycznej Skota. Konceptualizm rozwijał się jednocześnie niemal na gruncie paryskim i oksfordzkim, a tylko logika terministyczna, uprawiana w Oksfordzie przez Okkama, zasili znacznie już istniejący prąd konceptualistyczny w Paryżu. Do samodzielnego konceptualizmu paryskiego trzeba więc dodać wpływ myślicieli oksfordzkich, ich sceptycyzm, ich tendencje deterministyczne w nauce o woli i silny wówczas, a dotychczas niezbadany zwrot do św. Augustyna w teorii poznania — ażeby zrozumieć w całej pełni zawiąkną historję paryskiej schola modernorum. Na takim tle w innem niż dotąd oświeceniu przedstawia nam się dekrety uniwersyteckie, potępiające nowe prądy i daleko wyraziściej zarysuje nam się postać Mikołaja z Autrecourt i Jana z Mirecourt.

W dokumentach, jakie do historii okkanizmu paryskiego zebrała w Chartularium umiejętna i pracowita ręka Denifle'go, można wyodrębnić dwie grupy: jedne bowiem z nich posiadają charakter ogólny, obejmują cały nowy prąd i wskazują tkwiące w nim niebezpieczeństwa, nie wymieniając żadnej osobistości, drugie albo podają nazwiska magistrów czy bakałarzy, zawezwanych przed Kurję rzymską dla usprawiedliwienia się z zarzutów, jakie przeciw ich nauce podniesiono, albo też wyliczają szereg tez, jakie dostały się na indeks.

Do pierwszej grupy należą dekrety, wydane przez wydział artystów 25 września 1339 roku ¹⁾ i 29 grudnia 1340 r. ²⁾, oraz list papieża Klemensa VI, zaadresowany do paryskiego uniwersytetu z Awinjonu 20 maja 1346 r. ³⁾.

Z treści statutu z r. 1339 wynika, że w Paryżu nie ograniczano się do dyskusji doktryny okkanistycznej na tajnych schadzkach i w prywatnych mieszkaniach (*in locis privatis conventicula faciendo*), lecz zaczęto ją już objaśniać publicznie, z katedry, pomimo, że dawne i zaprzysiężone dekrety uniwersyteckie zabraniały samowolnego wprowadzania nowych tekstów na t. zw. *lectio* dla ich interpretacji. Zakaz, obecnie wydany, był ostry, stanowczy. Ktoby się w przyszłości odważył wykładać tę podejrzaną i bezprawnie importowaną doktrynę, czy publicznie czy potajemnie, ktoby w dyspucie lub prelekcji śmiał choćby zacytować niezatwierdzonego przez uniwersytet autora, miał być zasuspendowany w swej funkcji nauczycielskiej, jeżeli już zdobył stopnie akademickie, jeżeli zaś nie posiadał żadnego jeszcze tytułu, miano mu termin jego nadania odroczyć o cały rok; gdyby zaś ktoś uparcie trwał w niesubordynacji, miał wymienionym karom podlec na zawsze, *perpetue*. Widocznie scholarowie i nauczyciele drwili sobie z zapowiedzianych przez fakultet kar do-

¹⁾ Chartularium Universitatis Parisiensis... collegit Henricus Denifle O. P. auxiliante Aemilio Chatelain, T. II, 1, Parisiis 1891, Nr. 1023, p. 485, 486.

²⁾ Chart. II, Nr. 1042, p. 505—507.

³⁾ Chart. II, Nr. 1125, p. 587—590.

czesnych i wiecznych, skoro już w roku następnym (1340) uchwała wydział artystów drugi dekret, który już nie ogólnikowo przestrzega przed zgubnym kierunkiem w metodzie nauczania, lecz wymienia specjalnie kilka faktycznie już wprowadzonych innowacyj, niebezpiecznych zarówno dla filozofji, jak i dla teologii. Wystarczy cokolwiek wniknąć w treść wymienionych w dekreście „nowości“, ażeby się przekonać, że były one owocem logiki terministycznej, wprowadzonej do szkół przez Piotra Hiszpana, a wysubtelnionej przez Wilhelma Okkama.

Dekret ten z 1340 r. jest dla nas jednym z głównych źródeł do wyjaśnienia dziejów okkamizmu paryskiego wogóle i do rozwiązania tej, jak de Wulf powiada, sprzeczności między stanem prawnym a faktycznym, że z jednej strony władza uniwersytecka potępia filozofję okkamistyczną, a z drugiej strony dopuszcza do najwyższych godności głównego jej zwolennika, Jana Buridana. Najpierw trzeba nam zaznaczyć, że dekret faktycznie godzi w naukę Okkama, chociaż jego nazwiska weale nie wymienia. Dowód na to podał już Denifle, cytując ustęp z księgi prokuratorów nacji angielskiej, gdzie wyraźnie zanotowano, że za prokuratora Henryka de Unna na początku r. 1341 ogłoszono u dominikanów wobec całego uniwersytetu statut, uchwalony przez wydział artium przeciw nowatorom, których nazywają „Occhaniste“¹⁾.

Nowe całkiem światło rzucają na historję tej uchwały i na jej treść dwie dotychczas nieuwzględnione okoliczności.

Tekst uchwały zamyka uroczyste zakończenie: „Datum Parisius sub sigillis quatuor nationum... unacum signeto rectoris Universitatis Parisiensis“²⁾. Otóż tym rektorem, który urzędowy sygnety wycisnął pod nieprzyjazną dla okkamizmu uchwałą fakultetu, był nie kto inny tylko — Jan Buridanus, jak świadczy Liber procuratorum nacji angielskiej³⁾. Ten niezauważony dotąd szczegół posiada dla nas doniosłe

¹⁾ Tempore procurationis eiusdem (mag. Henrici de Unna Daci) sigillatum fuit statutum facultatis contra novas opiniones quorundam, qui vocantur Occhaniste, in domo dicti procuratoris, et publicatum fuit idem statutum coram Universitate apud Predicatores in sermone. Liber procuratorum nationis anglicanae, ad a. 1341, 13 Januar. — 10 Febr., Auctarium Chart. Univ. Paris, I, col. 44, 45.

²⁾ Chart. II, p. 507.

³⁾ Na zebraniu elekcyjnym z 26 sierpnia 1340 roku nacja angielska wybrała na prokuratora Ulrycha de Augusta i zatwierdziła go ponownie 23 września na dalszy okres urzędowania. Zaznaczywszy fakt ponownego wyboru Ulrycha, wymienia księga prokuratorowska mniej lub więcej ważne wypadki, jakie zaszły za jego rządów, a między innymi i wybór Buridana na rektora: „In eius (Ulrici de Augusta) procuratione facta sunt, que secuntur, videlicet magister Johannes Brudan (sic!) de natione Picardorum electus fuit in rectorem Universitatis Parisiensis“. Auctarium Chart. Univ. Paris, r. 1340, col. 41. Ponieważ następny rektor, Jan Moradas, został wybrany dopiero po 10 marca 1341 (Auctar. col. 47), więc Buridanus urzędował także wtenczas, kiedy uchwałą facultatis ogłoszono

znaczenie, chociaż problemu nie rozwiązuje, a tylko otwiera drogę do rozmaitych przypuszczeń. Czy drżała Buridanowi ze wzruszenia ręka wtenczas, kiedy jako modernista sygnował dekret przeciw obozowi, któremu sam hetmaniał? A może on wcale modernistą nie był? Może z okkamizmu nie wziął tych pierwiastków, które budziły troskę i obawę u władzy uniwersyteckiej? To są pytania, które się narzucają, a odpowiedź na nie daje nam szereg ustępów ze *Summulae logicales* Buridana, gdzie miejscami odnajdujemy niemal dosłowny tekst dekretu z r. 1340. Jak fakultet, tak i Buridanus zwalcza pewne zapatrywania, które według niego przyjmują „sophistae moderni“. Dekret zabraniał głoszenia przyjętej przez niektórych magistrów tezy, że każdy wyraz oznacza, zastępuje z natury swojej tylko jeden przedmiot, że zatem wyraz np. „człowiek“, symbolizuje wyłącznie poszczególne jednostki tak, iż nie należy go już używać na oznaczenie pojęcia ogólnego w takim sądzie, jak „człowiek jest gatunkiem“, jednym słowem dekret potępia tych akrobatów dialektycznych, co przyjmowali tylko t. zw. *suppositio personalis et accidentalis*, odrzucając wszelkie inne zastępstwa¹⁾. Wprowadziwszy ten przesadny postulat na katedrę, do dysput, do wykładu Pisma św., uważali skrajni wielbiciele walki na słowa za błędne wszelkie zdanie, w którym zachodził inny rodzaj zastępstwa, aniżeli ich *suppositio personalis*. Rezultatem tych małostkowych subtelnosci była profanacja Pisma św.²⁾ i napelnianie uniwersytetu podczas dysput taką wrzawą, że chyba tylko w starożytnej Megarze uczniowie Euklidesa równe zdołali wywoływać rozgwary³⁾. Buridanus bardzo obszernie rozwija zapatrywania tej frakcji dialektyków,

wśród uroczystej mowy u dominikanów wobec całego uniwersytetu w styczniu czy lutym 1341 r. Nie wie o tem rektorstwie Buridana Baumgartner w nowem wydaniu Ueberwega, a natomiast błędnie mówi o innem z r. 1348 (p. 620), nie wie o niem również De Wulf, który wspomina tylko o pierwaszem z r. 1328 (p. 383), wie o niem Duhem w dziele o Leonardzie da Vinci (III, 10), ale nie zestawia tej okoliczności z wymienionym powyżej dekretem.

¹⁾ *Quod nulli magistri baccalari vel scolares in artium facultate legentes Parisius audeant aliquam propositionem famosum illius actoris, cuius librum legunt, dicere simpliciter esse falsam, vel esse falsam de virtute sermonis... Et quia sermo non habet virtutem, nisi ex impositione et usu communi actorum vel aliorum, ideo talis est virtus sermonis, qualiter eo actores communiter utuntur et qualem exigit materia, cum sermones sint recipiendi peus materiam subiectam... Item, quod nullus dicat simpliciter vel de virtute sermonis omnem propositionem esse falsam, que esset falsa secundum suppositionem personalem terminorum. Chart. II, p. 506.*

²⁾ „Quia biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum“. Chart. II, 506.

³⁾ *Disputatio namque ad proprietatem sermonis attendens, nullam recipiens propositionem praeterquam in sensu proprio, non est nisi sophistica disputatio. Chart. II, 506.*

krytykując je w tych samych niemal słowach, co uchwała facultatis, jak dowodzi zestawienie tekstów¹⁾. Należy dodać, że „Oecchaniste“ paryscy wprawdzie w pojmowaniu zastępstwa byli radykalniejsi aniżeli ich radykalny mistrz oksfordzki Wilhelm, lecz pogląd ich na wiedzę był ortodoksyjnym okkamizmem, gdyż przedmiotem jej były według nich pojęcia a nie rzeczy²⁾. W każdym razie nie ulega wątpliwości, że jeżeli Buridanus w naukowym komentarzu zbijał poglądy, napiętnowane przez fakultet, to w chwili, kiedy kładł urzędowy sygnet pod dekretem, nie rozgrywała się w jego duszy żadna tragedia, wynikająca z konfliktu między przekonaniem a stanowiskiem oficjalnym. Usunawszy w ten sposób wyżej wspomnianą, rzekomą sprzeczność między stanem prawnym a faktycznym na uniwersytecie paryskim, dochodzimy także do konkluzji, że ramy okkamizmu są zbyt ciasne, ażeby pomieścić w sobie wszystkich myślicieli, których historycy filozofji krótko i bez zastrzeżeń „okkamistami“ nazwali.

Że owoc zakazany w Paryżu coraz bardziej nęcił magistrów i scholarów, że nowy prąd zyskiwał coraz liczniejszych zwolenników, stawał się coraz skrajniejszym, że objął nietylko studia filozoficzne ale i samą teologję, świadczy list papieża Klemensa VI z r. 1346. Jeżeli dwa poprzednie dokumenty zawierały raczej przestrożę przed błędami, któreby mogły wyniknąć z pewnych założeń filozoficznych, to orędzie papieskie wyraża już żal, że paryska alma mater, która zawsze była źródłem żywego i czystego jak kryształ strumienia nauki dla całej civitas Dei na ziemi, otworła swe bramy dla doktryn, zrodzonych gdzieś na obczyźnie. Dwie myśli wysuwają się w orędziu na pierwszy plan. Nasamprzód filozofja okkamistyczna występuje w niem jako produkt importowany z obcych

¹⁾ Następujący wyciąg z komentarza Buridana do Summal należy zestawić z tekstem dekretu, podanym w powyżej zaznaczonych dwóch przypiskach Nr. 1, 2, p. 22. *Quidam dixerunt istam esse falsam — homo est species — de virtute sermonis, quia principalis suppositio est personalis... et tunc dicunt illi, quod de virtute sermonis veritas vel falsitas debet attendi... secundum suppositionem personalem.* Sum. log. p. III, c. 3, rękopis biblioteki ks. misjonarzy w Krakowie na Stradomia, bez liczby, fol. 58-vo, col. 1. ...Tercia opinio, cui ego assencio, est ista, quod vox in significando vel in supponendo non habet virtutem propriam nisi ex nobis. Et absurdum est dicere simpliciter, quod propositio auctoris sit falsa secundum locucionem impropriam, secundum quam est vera, sed debemus dicere, quod vera est secundum sensum verum imposita iuxta dictum Aristotelis primo ethicorum, quod sermones sunt recipiendi et intelligendi secundum materiam subiectam. ...Et quia sophiste non volunt recipere propositiones nisi secundum sensus proprios, ideo non solent uti hac suppositione (naturali). Ibid. fol. 60, col. 2. Por. wyżej r. I, str. 10.

²⁾ Nullus dicat scientiam nullam esse de rebus quae non sunt signa, id est, quae non sunt termini vel orationes, quoniam in scientiis utimur terminis pro rebus, quas portare non possumus ad disputationes. Ideo scientiam habemus de rebus, licet medianibus terminis vel orationibus. Chart. II, 506.

uniwersytetów, a wszechnica paryska, przyjmując tę doktrynę, zesłała z dotychczasowej roli mistrzyni wszystkich studjów generalnych na podrzędne stanowisko ich służebnicy¹⁾. Moment ten jest bardzo ważnym, gdyż stanowi, jak widzieliśmy, pozytywny dowód dla tezy Hofera, że Okkam w Paryżu nigdy nie nauczał. Obok tego posiada orędzie Klemensa VI doniosłe znaczenie dla historii teologii, ponieważ papież w nim się skarży na to, że w studjach teologicznych subtelna ale i pusta dialektyka wyparła zupełnie badania nad biblją i nad OO. Kościoła²⁾. Denifle słusznie utrzymuje, że papież miał na myśli ten kierunek teologii, jaki przedstawiali paryscy profesorowie, Mikołaj z Autrecourt, Jan z Mirecourt i Grzegorz z Rimini, zwolennicy szkoły modernorum³⁾. Szczegół ten dlatego należy podkreślić, że późniejsi przywódcy ruchu reformacyjnego z Lutrem na czele w czambuł potępiali teologję scholastyczną, zarzucając jej zupełne zaniedbanie studjum Pisma św., a równocześnie wyznawali swoją przynależność do szkoły Okkama⁴⁾.

Komentarzem do listu Klemensa VI jest druga grupa dokumentów, ogłoszonych w Chartularium jako materiał do paryskiego kryzysu uniwersyteckiego z połowy wieku XIV. Oprócz nazwisk profesorów, oskarżonych o podejrzenie doktryny i zawezwanych przed trybunał Kurji rzymskiej w Awinjonie, znajdujemy w nich bądź zwięzłe zredagowane, inkryminowane tezy naukowe, bądź też całe akta procesu inkwizycyjnego. Ażeby odtworzyć obraz ruchów umysłowych, wychodzących z dołu, od rozpoczynających, incipientes, a nawet od scholarów — i odruchów, pochodzących z góry, ze strony władzy papieskiej czy uniwersyteckiej, uwzględnimy trzy przedewszystkiem akta, t. j. list papieski z 21 listopada 1340 r., wzywający sześciu nowatorów paryskich do Awinjonu⁵⁾, kondemnację Mikołaja z Autrecourt, zapadłą w Awinjonie w r. 1346⁶⁾, wreszcie wyrok, wydany przez 43 paryskich magistrów in theologia przeciw cyster-sowi Janowi z Mirecourt⁷⁾.

¹⁾ Nam nonnulli magistri et scolares artium et philosophię scienciis insudantes ibidem (w Paryżu), dimissis et contemptis philosophi et aliorum magistrorum textibus... ad alias varias et extraneas doctrinas sophisticas, que in quibusdam aliis doceri dicuntur studiis, se convertunt, peregrinis inherendo opinionibus persepe inutilibus et erroneis quantum in eis et quasi faciendo servile. Chart. II, p. 588.

²⁾ Plerique quoque theologi, quod defendendum est amarius, de textu biblie, originalibus et dictis sanctorum... non curantes, philosophicis questionibus et aliis curiosis disputationibus et suspectis opinionibus doctrinisque peregrinis et variis se involvunt. Chart. II, 588.

³⁾ Chart. II, p. 570, n. 7.

⁴⁾ H. Hermelink, op. cit. p. 42—45. H. Grisar, Luther, I (1911), p. 102—118.

⁵⁾ Chart. II, Nr. 1041, p. 505.

⁶⁾ Chart. II, Nr. 1124, p. 576—587.

⁷⁾ Chart. II, Nr. 1147, p. 610—613.

List Benedykta XII do Wilhelma, biskupa paryskiego, wzywając przed Kurję sześciu nowatorów, podaje obok nazwisk także ich stopnie akademickie tak, iż od razu można poznać, kto wchodził w szeregi obozu wojującego w Paryżu. Mikołaj de Ultricurria (Autrecourt) zdobył już licencję w teologii, Jan Servita, Helias de Corso, Guido de Veeli i Petrus de Monteregali dotarli dopiero do bakalarstwa, a Henricus Anglicus figuruje jeszcze jako zwykły „scolaris“. O nowość oskarżono zatem kochającą nowość młodzież. To jeden szczegół godny uwagi; drugi nie mniej nas interesuje. Wiemy już, że od jesieni 1340 r. rektorem uniwersytetu był Jan Buridanus, tudzież że w czasie jego urzędowania 29 grudnia 1340 r. wydział artium wystąpił w ostrej formie przeciw subtelnosciom, stworzonym przez „philosophia sermocinalis“.

Otóż między zawezwaniem teologów do Awinjonu w listopadzie 1340 r. a uchwałą artystów z grudnia tego samego roku przeciw okkacystom zachodzi niezawodnie związek przyczynowy. Wskutek zarządzenia papieskiego padł złowrogi cień herezji na fakultet teologiczny i dlatego widocznie „starzy“, szukając źródła innowacyj, jakie „młodzi“ wnosili w metodę nauczania teologicznego, odkryli je w skrajnych teorjach logicznych, głoszonych na wydziale artium. Dwukrotnie uchwała artystów wskazywała niebezpieczeństwo, jakie wyniknąć musi dla interpretacji Pisma św., kiedy się przyjmuje tylko t. zw. *suppositio personalis*¹⁾. Artysty Pisma św. nie objaśniali, a jeżeli wspominają o Biblii, to niezawodnie zrobili to pod wpływem wydziału teologicznego. Nawą uniwersytecką, wpędzoną na rozbujale flukta nowych doktryn, kierowała wówczas ręka Jana Buridama, jednego z najtęższych ówczesnych logików, i stąd można sobie wytłumaczyć fakt, że w dekreście nie spotkaliśmy żadnych ogólników, lecz bardzo dokładne określenie niektórych poglądów na funkcję wyrazów, przypominające wyrażenia z komentarza Buridanowego do *Summul*. Nietylko nie drżała rektorowi ręka przy podpisywaniu dekretu, lecz on sam prawdopodobnie w jego napisaniu współdziałał.

Sześć lat toczył się w Awinjonie proces przeciw paryskim teologom, aż wreszcie w r. 1346 zapadł wyrok, który wyłącznie i boleśnie dotknął najstarszego z winowajców, licencjata. Mikołaja z Autrecourt, zamykając dlań raz na zawsze wszelką karierę naukową, gdyż nietylko ogłaszał go niezdolnym do zdobycia mistrzostwa w teologii, lecz pozbawiał go nadto wszelkich już dotąd otrzymanych stopni akademickich. Nie uciekał wcale, jak dowiódł Hofer przeciw Lappemu²⁾, zagrożony kondemnata licencjat na dwór Ludwika Bawarskiego, by pomnożyć liczbę chroniących

¹⁾ *Pari ratiene propositiones Bible absolute sermone essent negande... Biblia et actores non semper sermonibus utuntur secundum proprios sensus eorum. Chart. II, p. 506.*

²⁾ *Op. cit. p. 667.*

się tam buntowników, lecz, doczekawszy się ostatecznej decyzji, odwołał swe poglądy wśród kazania, które wygłosił wobec zebranego uniwersytetu u dominikanów paryskich w dzień św. Katarzyny 1347 r., paląc równocześnie swoje pisma¹⁾).

Akta procesu inkwizycyjnego przeciwko Mikołajowi Autrecourt posiadają olbrzymią wartość dla historyka filozofii średniowiecznej, ponieważ obok potępionych tez zawierają wyjaśnienia obżalowanego licencjata, którego pisma w drobnych tylko dochowały się ułamkach²⁾).

Następstwem bezpośrednim wyroku, wydanego na Mikołaja z Autrecourt, było wspomniane wyżej orędzie Klemensa VI do uniwersytetu, pełne gorzkich wyrzutów. „Starzy“ zaczęli widocznie odtąd pilnie śledzić „młodych“, by nie dopuścić do powtórnej interwencji ze strony inkwizycji, która obniżała sławę paryskiej alma mater. Już bowiem w roku następnym sam areopag magistrów teologicznych potępił 40 tez „młodego“ bakalarza cysterskiego, Jana z Mirecourt (de Mirecuria); załatwiono więc sprawę bez rozgłosu, jakby w rodzinie.

§ 2. Zapatrywania filozoficzne Mikołaja z Autrecourt.

Mikołaj z Autrecourt, broniąc się przed komisją wydelegowaną z ramienia Kurji rzymskiej, wskazał rzekome źródło, z jakiego wypłynęły jego skrajne zapatrywania. Zanim rozpoczął dyskusję z magistrem Bernardem de Aretia, zgodził się z nim na założenie, że się będą odwoływali wyłącznie do zasady sprzeczności jako do jedynej podstawy wiedzy pewnej i odrzucają jako błędne wszystkie te sądy, których nie można z tego najwyższego principium wyprowadzić³⁾. Cały zatem szereg jego skrajnych

¹⁾ Chart. II, p. 587 i n.

²⁾ Ze wskazówek, rozsianych w aktach procesu i w resztkach dzieł, można wywnioskować, że Mikołaj z Autrecourt napisał dziewięć listów do Bernarda z Arezzo, jeden list do magistra Egidiusa, zaginione dziś dziełko, rozpoczynające się od wyrazów „Exigit ordo executionis“, nadto kwestję teologiczną „Utrum visie creaturae rationalis beatificabilis per Verbum possit intendi naturaliter“, wreszcie „multa alia opera“, które miał przechowywać Benedyktyn Wicierus. Dochowały się tylko dwa listy do Bernarda, nżemki z listu do Egidiusa i kwestja teologiczna. Joseph Lappe, Nicolaus von Autrecourt. B. z. G. d. Ph. d. M. Bd. VI, Hft. 2, p. 3, 4.

³⁾ Quando magister Bernardus et ego debuissemus disputare, concordavimus ad invicem disputando conferre de primo consensu omnium principio, posito a philosopho 4 Metaphysice, quod est: „Impossible est aliquid eidem rei inesse et non inesse“, loquendo de gradu evidentie, qui est in lumine naturali strictissimus. Istis suppositis dixi in praedictis epistolis, eo (mojem zdaniem należy czytać „ego“ i po niem umieścić przecinek) quod tales conclusiones nec implicite continebant contradictionem nec explicite, ut tunc dicebam causa collationis. Et in hoc consistit totum motivum, quod tunc habui, praedicta enim non dico animo defendendi aliquid, quod dixerim. Lappe, op. cit. p. 35, 17—27. Przytaczam wszędzie teksty, podane w dodatku u Lappego.

konkluzyj byłyby tylko owocem dysputy formalnej a nie wyrazem przekonania.

Należy pamiętać o tem, że szermierze średniowieczni, wstępujący w turniej dialektyczny, musieli skrupulatnie przestrzegać pewnych tradycyjnych norm, które z biegiem czasu zebrano jakby w pewien kodeks, w traktat p. t. *Ars obligatoria*. Naczelny jego paragraf, objaśniając t. zw. *obligatio*, wskazywał, że w przeciągu tej samej dysputy nie wolno odstępować od sądu, który raz uznano za prawdziwy, *petitio*, ani też nie można się odwoływać do sądów, które się raz odrzuciło jako błędne, *depositio*. Jeżeli więc Mikołaj z Autrecourt i Bernard de Aretia założyli sobie, że jedynym sądem, który będą uważali za oczywisty, jest principium niesprzeczności i że tylko ta wiedza jest pewną, którą można z niego wyprowadzić, to trzeba przyznać, że Mikołaj wygrał swoją sprawę przeciw dosyć nieudolnemu mistrzowi Bernardowi — przegrał ją jednak wobec komisji indagacyjnej: w całej historii o utarczce dialektycznej według form *ars obligatoria* dopatrzyla się komisja tylko chytrej fikcji, *excusatio vulpina*, dla zamaskowania faktycznych przekonań. Ze w tezach inkryminowanych mieściła się istotnie doktryna Mikołaja z Autrecourt, wynika nietylko stąd, że niektóre z nich wyjęto ze zaginionego dziś traktatu *Exigit ordo*, gdzie nie obowiązywała *ars obligatoria*, ale także stąd, że współcześni Mikołajowi, Jan z Mirecourt i Jan Buridanus, wyraźnie zajmują stanowisko względem centralnej jego idei, około której układają się wszystkie inne poglądy.

Wychodząc z naczelnego założenia, że tylko to jest pewne, co się sprowadza do principium niesprzeczności, doszedł średniowieczny Hume do wniosku, że należy zakwestjonować zasadę przyczynowości, istnienie substancji i celowość, że należy nawet podać w wątpliwość istnienie świata zewnętrznego.

Obok tej wyraźnie wypowiedzianej idei, redukującej całą wiedzę do grupy sądów, opartych na zasadzie niesprzeczności, przewija się poprzez wszystkie wywody Mikołaja myśl empirystyczna. Już Petrus Aureoli odróżniał rzecz w sobie od jej zjawiska w świadomości, utrzymując, że zjawisko, a nie rzecz, jest właściwym przedmiotem naszego poznania¹⁾. Idąc za tą koncepcją, oddzielał Mikołaj z Autrecourt świat zjawisk od świata rzeczy, ażeby ciągle i wszędzie wykazywać, że nasza wiedza nie może dotrzeć do rzeczy w sobie, lecz musi się zatrzymać na faktach, których zbadanie doprowadza tylko do prawdopodobieństwa, a nigdy do pewności.

Z pierwszego założenia, uzupełnionego przez myśl, że tylko takie rozumowanie sprowadza się do principium niesprzeczności, gdzie racja

¹⁾ Dreiling, *Der Konzeptualismus... des Franziskanererbischofs Petrus Aureoli*, Münster 1913, p. 116, jeszcze jaśniej Baumgartner, op. cit. p. 594—5.

i następstwo są albo całkowicie albo częściowo identyczne, wynika bezpodstawnie zasady przyczynowości. Jeżeli ktoś, spostrzegając B, którego poprzednio nie było, dowodzi, że musiała istnieć przyczyna A, która je wywołała, przekracza zakres wiedzy, opartej na niesprzeczności, gdyż między A i B nie ma ani całkowitej ani częściowej identyczności¹⁾.

Tasama konkluzja wypływa z empiryzmu, bo w obrębie faktów można stwierdzić jedynie ich współczesność lub następstwo w czasie, a nie jakąkolwiek wewnętrzną, konieczną zależność. Mamy wprawdzie oczywistą wiedzę o bezpośrednio danych treściach wrażeńowych, poznajemy np. w sposób oczywisty, że nam się ręka ogrzewa, gdy ją zbliżamy do ognia, ale kiedy stąd wysnuwamy wniosek na przyszłość lub wyprowadzamy ogólny sąd, że każdy ogień ogrzewa, to rezultaty tych operacji umysłowych będą posiadały tylko wartość prawdopodobieństwa a nie pewności²⁾. Na większe jeszcze trudności napotyka pojęcie substancji tak, że nie można o jej istnieniu osiągnąć nawet wiedzy prawdopodobnej. Najpierw bowiem i tutaj z faktu istnienia jednej rzeczy, zjawiska czy przypadłości, nie można wnioskować o istnieniu drugiej rzeczy t. j. substancji; co gorsza, kiedy chodzi o związek przyczynowy, to dwa zjawiska są przynajmniej dane albo równocześnie albo bezpośrednio po sobie i na tej podstawie można sądzić, że prawdopodobnie i w przyszłości jedno zjawisko nastąpi po drugim — tutaj dany nam jest tylko jeden człon, zjawisko, przypadłość, i dlatego wszelki sąd o istnieniu substancji jest bezpodstawny, nieuzasadniony³⁾. Swoją tezę o niepoznawalności substancji uzasadnia nadto Mikołaj z Autrecourt przez ideę Okkamową, że Bóg mógłby w naszej duszy wywołać obraz rzeczy, drzewa czy kamienia, chociażby rzecz faktycznie naszych narządów zmysłowych nie zadrażniała⁴⁾.

Rozdział między światem zjawisk a substancją z jednej strony, a z drugiej strony zasada, głosząca niemożliwość wnioskowania z istnienia jednego bytu o istnieniu drugiego, doprowadziły wreszcie do pytania, czy człowiek wogóle posiada wiedzę pewną o istnieniu świata zewnętrznego⁵⁾.

¹⁾ Ex eo, quod aliqua res est cognita esse, non potest evidenter evidentia reducta in primum principium vel in certitudinem principii inferri, quod alia res sit. Lappe, 9*, 15—20.

²⁾ Sic enim, si quis bene consideret realiter notitia probabili, ut quia mihi fuit evidens aliquando, quod quando ponebam manum ad ignem, eram calidus, ideo probabile est mihi, quod si nunc ponerem, quod essem calidus. Lappe 13*, 8—13.

³⁾ Numquam fuit alicui evidens, quod positus istis rebus apparentibus ante omnem discursum essent quedam aliae res, utpote aliae, quae dicuntur substantiae. Igitur sequitur, quod de existentia earum non habeamus probabilem notitiam. Lappe, 13*, 13—16.

⁴⁾ Lappe, 13, 19—26.

⁵⁾ Quod in lumine naturali intellectus viatoris non potest habere notitiam evidentiae de existentia rerum evidentia reducta ad evidentiam seu certitudinem primi principii. Lappe, 41*, 16—20.

Mikołaj z Autrecourt był umysłem wybitnie krytycznym, który burzył to, co dotychczas uchodziło za nietykalne i uderzał na szanowane dotychczas powagi. Sam się jednak nazwał przyjacielem prawdy, który silnie zadął w róg, ażeby zbudzić do życia duchy, które tak dalece się pograżały w odgadywaniu myśli w pismach Arystotelesa i Awerroesa, iż popadły w rodzaj snu, tracąc interes dla problemów etycznych i społecznych. W miejsce wiedzy książkowej miała wstąpić obserwacja rzeczy, z której daleko prędzej można wydobyć tę trochę znajomości świata, jaka jest dla nas możliwa, aniżeli ze ślęczenia nad księgami Stagiryty¹⁾.

W tem wszystkim może być wiele pustej, junackiej deklamacji młodego licencjata; dla nas — ważniejszym jest uwidocznienie prawd, które wchodziły w skład tej jedynej jego pewnej wiedzy, jaka się opierała na zasadzie niesprzeczności. Należą do niej najpierw treści wrażeniowe, nadto wnioski, oparte na całkowitej lub częściowej identyczności z racją, która je uzasadnia²⁾, wreszcie, jak sądzę, myśl o istnieniu duszy. Że dla Mikołaja z Autrecourt istnienie własnej duszy jest dla każdej myślącej jednostki częścią składową jej wiedzy oczywistej, wnoszę na podstawie dwóch tekstów z drugiego listu do magistra Bernarda, gdzie raz powiedziano, że Arystoteles nie posiadał żadnej wiedzy o substancji innej, aniżeli własna jego dusza³⁾, a drugi raz wyrażono tę samą myśl w sposób ogólny o wszystkich ludziach⁴⁾. Że Mikołaj w jednym ze zdań potępionych odmówił siły dowodowej wnioskowaniu, dochodzącemu z aktów chcenia i myśli do istnienia woli i intelektu, nie sprzeciwia się wcale mojemu twierdzeniu, gdyż chodzi tam niezawodnie tylko o negację różnicy rzeczowej między duszą a jej władzami, zatem o negację wspólną całej szkole modernorum. Włączenie wiedzy o istnieniu własnej duszy w zakres prawd oczywistych uważam za ślad wpływu filozofji św. Augustyna, która silnie oddziaływała na ówczesną umysłowość.

¹⁾ Lappe, 37*, 36—35.

²⁾ Sądzę, że Manser zbyt daleko się posuwa, kiedy pisze o Mikołaju: „Logisch seinen Voraussetzungen entsprechend, spricht er dem syllogistischen Beweisverfahren jeden zwingenden Wert ab“, powołując się na tekst odwołanego zdania: *Item dixi, proh dolor..., quod ex eo, quod una res est, non potest evidenter evidentia deducta ex primo principio inferri, quod alia res sit.* Op. cit. 304—5 Mikołajowi w zacytowanym zdaniu chodzi wyłącznie o wnioskowanie z istnienia jednej rzeczy o istnieniu drugiej, a nie o wnioskowanie syllogistyczne w całej jego rozciągłości, bo przecież w drugim liście do Bernarda sam wspomina o wiedzy pewnej, opartej na wnioskowaniu, gdzie następnik jest przynajmniej częściowo identyczny z poprzednikiem. Por. teksty u Lappego, 8*—9*.

³⁾ *Numquam Aristoteles habuit notitiam evidentem de aliqua substantia alia ab anima sua, intelligendo substantiam quandam rem etc.* Lappe 12*, 20—22.

⁴⁾ *Et quia de substantia coniuncta materiali alia ab anima nostra non habemus certitudinem, apparet etc.* Lappe 13*, 19—20.

Historycy filozofii średniowiecznej ¹⁾ mówią o wpływie Okkama na woluntarystyczne pojęcie etyki u Mikołaja z Autrecourt — i słusznie, ale, zdaje się, że ten wpływ był szerszy i sięgał tam, gdzie się przypuszcza (Baumgartner, De Wulf) infiltrację myśli Bradwardine'a. Jeżeli Mikołaj wygłasza zdanie, że nigdy nie wiadomo w sposób oczywisty, czy jaki skutek został wywołany na drodze naturalnej i czy wogóle prócz Boga działają jakie inne substancje ²⁾ przyczynowo, to należy w tem upatrywać raczej odbłask idei Okkamowej, że Bóg może wywołać bezpośrednio wszystko to, co sprawia pośrednio przez substancje stworzone — należy to uznać raczej za owoc ogólnego zakwestjonowania przyczynowości, aniżeli za refleks nauki Bradwardine'a, która wysuwała na czoło tezę o powszechnej przyczynowości Bożej. Dzieło *De causa Dei* Bradwardine'a powstało według jednych (Werner, Baumgartner) 1344 r., według innych (Lappe, De Wulf) między 1338 a 1346; otóż Mikołaj z Antrecourt został zawezwany do Awinjonu już w r. 1340 i dlatego wpływ *De causa Dei* powinienby być albo całkiem niemożliwy — u Baumgartnera — albo też nieprawdopodobny, a jeżeli już trzeba mówić o wspólności myśli u Mikołaja z Autrecourt i Tomasza Bradwardine'a, to wystarczy wskazać św. Augustyna jako wspólne ich źródło ³⁾.

Aczkolwiek Mikołaj z Autrecourt przyjmował tylko jedną wiedzę oczywistą i pewną, wyznaczając dla niej bardzo szczypty zakres prawd, to jednak, nie decydując się na sceptyczne ignoramus, stworzył hypotetyczny obraz świata, w którym podstawową myślą była teoria atomistyczna. Pomijamy tę całą konstrukcję, gdyż chodzi nam wyłącznie o wydobycie na jaw tych idei, które w ówczesnym paryskim ruchu filozoficznym były przedmiotem zasadniczych dyskusyj i służyły za hasła dla zwalczających się obozów.

ROZDZIAŁ III.

Jan z Mirecourt.

§ 1. Wstęp bibliograficzny.

Do obozu młodych nowatorów zaliczano razem z Mikołajem z Autrecourt — Jana z Mirecourt, opierając się na tej mozaice, jaką można było sobie złożyć z luźnych 40 zdań, articuli, wyjętych z jego komentarza do Lombarda i potępionych przez paryskich teologów. Artykuły te

¹⁾ Manzer, op. cit. p. 305.

²⁾ Lappe 32*, 20—24, 24—32. — Por. o Holkocie str. 16/17.

³⁾ Fabricius wspomina jeszcze o komentarzu Bradwardine'a do *Sentencyj*, ale dopóki o nim nie wiemy, nie możemy się w żaden sposób na niego odwoływać. Cfr. Hahn, op. cit. p. 12, n. 1.

wydał Denifle w *Chartularium* w takim układzie, jaki im nadał jeszcze w XIV w. augustjanin Ugolinus: nie występują więc jako oddzielna grupa, lecz wchodzą w jeden szereg z innymi tezami, które aeropag uniwersytecki w tym samym napiętnował czasie jako heretyckie czy niebezpieczne. Choć D'Argentré ogłosił dosyć znaczne wyjątki z komentarza Jana de Mirecourt¹⁾, to przecież nie zawierają one niemal żadnej treści filozoficznej i dlatego poprzestawano zawsze na suchych, z kontekstu wydartych zdaniach, jakie się znalazły na indeksie paryskim. Nie uwydatniono zatem w poglądach cystersa-bakalarza żadnej przewodniej myśli, ograniczając się do ogólnikowego sądu, że jedna grupa tez, głosząca teologiczny determinizm i fatalizm, powstała pod wpływem Tomasza Bradwardine'a, a druga, w której przejawia się etyczny woluntaryzm, wyrosła z posiewu Okkama. Mieliśmy tylko disiecta membra bez wewnętrznej, ideowej spójni, a nawet, co gorsza i co z takiej metody wyniknąć musiało, potępione zdania uległy błędnej interpretacji ze strony bardzo wybitnych historyków filozofji²⁾. Wobec tego można łatwo zrozumieć, jak wielką wartość posiada rękopis Bibl. Jag. 1184, który zawiera pierwszą a zatem najważniejszą dla filozofa księgę komentarza Jana z Mirecourt do Lombarda. Właściwy komentarz, zredagowany we formie „*quaestiones*“ a nie *glossy*, wyprzedza wstępna dysputa, czyli *Principium*, które rozpoczyna się od wyrazów: *Quoniam unus solus est Dominus scil. Deus, cui omnes creaturae...* Dopiero na fol. 5 ro, col. 1-a, znajduje się początek pierwszej kwestji: *Quoniam secundum doctrinam philosophi primo posteriorum*. Cały komentarz do pierwszej księgi urywa się na 40 kwestji, które ostatnie wyrazy brzmią: „*Esse, fuisse vel*

¹⁾ Du Plessis D'Argentré, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, I. Lutet. Parisiorum 1724, p. 343—355. Wyjątki podał autor z następujących kwestyj: Lib. I, Q. 29. *Utrum sine creata charitate possit aliquis mereri vitam aeternam*, Q. 35, U. *aliquot futurum possit evidenter a divino intellectu sciri esse futurum*, Q. 40 U. *quilibet teneatur velle talitercumque esse, qualitercumque Deus vult esse* (p. 346—348), Q. 44, U. *peccatum voluntatis viatoris possit excusari vel excusatur per quamlibet potentiam*. Lib. II, Q. 1. U. *quocumque realitas finita sit a Deo realiter et effective producta, wreszcie Qu. U. cuiuslibet actus meritorii vel demeritorii Deus sit causa*. Dla filozofa wydawca *Collectio iudiciorum* nie wydobył więc na jaw żadnego prawie materiału i dlatego u historyków filozofji spotykamy wnioski, oparte tylko na potępionych zdaniach.

²⁾ Teza n. p. 28 brzmi: *Quod ponentes, ...quod intellectio, volitio, sensatio sint qualitates subiective existentes in anima, quas Deus potest creare se solo et ponere, ubi vult, habent ponere seu condere, quod Deus se solo potest facere, quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie* (*Chart. II*, p. 612). W zdaniu tem wyrażona jest myśl, że obóz, przyjmujący t. zw. *species*, musiałby dojść do niepożądanego konkluzji, że Bóg mógłby w człowieku stworzyć akty bezbożnej nienawiści. Tymczasem Baumgartner (op. cit. 615) właśnie tę konkluzję imputuje samemu Janowi Mirecourt jako jego własne przekonanie, obcinając tekst w następujący sposób: *Quod... Deus... se solo potest facere, quod anima odiret proximum et Deum non demeritorie*.

fore voluntate beneplaciti, ideo posui in hoc sensu et non in alio, nihil asserendo praedictas conclusiones. Ad argumenta in oppositum questionis patet satis per praedicta. Haec de ista quaestione et per consequens de libro primo⁴. Wbrew temu zakończeniu kodeks krakowski nie zawiera całego tekstu komentarza do Lombarda, jak to wynika z mego porównania z rękopisem paryskim Bibl. Narodowej Fonds lat. 15882 (Init.: Quia dictum est in collatione unum solum esse Dominum), który zawiera tęsamą redakcję tekstu, co rękopis krakowski 1184. W paryskim kodeksie jest jeszcze pięć dalszych kwestyj, których już niema w rękopisie krakowskim. Komentarz w tej samej redakcji do dalszych ksiąg Lombarda znajduje się w kodeksie Bibl. Narodowej Fonds lat. 15883.

Ta redakcja komentarza powstała prawdopodobnie z wykładów Jana z Mirecourt w r. 1345, bo z tego roku mamy list papieża Klemensa VI¹⁾, w którym zezwala, żeby w paryskim domu cystersów pod wezwaniem św. Bernarda wykladał po Janie z Mirecourt Piotr de Serasacco, a po nim Ryszard Lincoln, pomimo że mu papież Benedykt XII zabronił objaśniania Lombarda z powodu jego fantastycznych teoryj.

Dodać należy, że rękopis łaciński paryskiej Biblioteki Narod. F. I., oznaczony liczbą 15883, zawiera, jak już Denifle zauważył²⁾, obronę 40 inkryminowanych zdań, napisaną przez samego ich autora. Nie dochowała się ta apologja w całości, lecz się urywa na 29 tezie i stąd znowu łatwo osądzić, jak niezmiernie cennym jest rękopis Bibl. Jag. 1184, który obok komentarza do pierwszej księgi Sentencyj zawiera całą obronę jako osobny dodatek. Zaadresowana do Pastora, arcybiskupa w Embrun, apologja krakowska jest, jak to można wywnioskować nawet z porównania z urywkiem, podanym w Chartularium, inną, aniżeli ta, jaka się mieści w rękopisie paryskim³⁾. Byłby to dowód, że Jan de Mirecourt. nazywany czy

¹⁾ Chart. II, p. 568/9.

²⁾ Chart. II, p. 613, n.

³⁾ Początek obrony paryskiej (Ms. Fonds. lat. 15883, fol. 150) jest następujący: Isti sunt sensus communes, quos iudicio meo possunt habere propositiones sequentes, et qui sunt, et quos nunquam credidi nec tenui, et quos etiam quandoque credidi fore veros. Prima, quod satis erat, possibile, quod per volitionem creatam Christus aliquid voluerit, et nunquam sic debuit evenire. Ista propositio potest habere multitudinem sensuum. Et de virtute sermonis, vel de usu loquentium unus sensus est iste, quod hoc est possibile per potentiam ordinatam. Et hoc nunquam sensi. Alius sensus est, quod hoc esset possibile per

Początek obrony krakowskiej: Ut legentes vel videntes extractas propositiones de lectura mea melius et clarius intelligere possint mentem meam, quam scio contineri expresse in lectura, volo per singulas propositiones distinguere. Prima propositio est ista, quae habetur in illa questione: utrum Deus posset velle vel facere mundum nunquam fuisse, solvendo primum dubium contra primam conclusionem: possibile erat, quod Christus aliquid voluit volitione creatam, et nunquam sic debuit evenire. Quantum ad istam dixi et dico, quod illud nunquam fiet nec fiebat nec est possibile fieri de potentia Dei ordinata. Apparebat tamen

przezywany przez wszystkie rękopisy *Albus Monachus* — widocznie od habitu — nie był charakterem uległym, lecz bronił siebie i swojej doktryny na prawo i na lewo.

Na baczniejszą uwagę zasługuje napis, umieszczony nad apologją w rękopisie krakowskim — raz dlatego, że podaje adresata, do którego się zwraca „Biały Mnich“, drugi raz stąd, że zawiera klucz do oznaczenia daty i napisania i przepisania apologji¹⁾. Adresatem jest franciszkanin, Pastor de Serrascuderio, paryski doktor teologii, który doszedł do wysokich godności kościelnych: z biskupstwa w Asyżu przeniósł się w r. 1339 na arcybiskupstwo w Embrun i otrzymał kapelusze kardynalski w grudniu 1350 r.²⁾ Skoro napis wskazuje, że apologję zredagował Jan z Mirecourt wtenczas, kiedy Pastor był jeszcze tylko arcybiskupem w Embrun, to data jej powstania znajduje się między r. 1347 a 1350, t. j. po cenzurze 40 tez przez aeropag paryskich teologów a przed nadaniem Pastorowi godności kardynalskiej; skopjowaną została apologja w krakowskim rękopisie za kardynalstwa Pastora (*nunc cardinali*), czyli między r. 1350 a 1356³⁾. Jeszcze więc za życia Jana z Mirecourt powstała ta część rękopisu krakowskiego, która zawiera apologję; w tym samym z pewnością czasie powstała także część, obejmująca sam komentarz do pierwszej księgi *Sentencyj*, lecz trudno wskazać niezawodne, rozstrzygające kryterjum.

Rękopis 1182 *Bibl. Jag.* zawiera komentarz do I i IV księgi *Lombarda*, ale w redakcji odmiennej, aniżeli ta, jaką posiadamy w *Ms. Bibl. Jag. 1184* oraz w paryskich *Mss. Fonds lat. 15882* i *15883*. — Druga i trzecia

potentiam absolutam Dei, sic quod oppositum non implicat contradictionem, et tunc potest esse sensus, quod hoc est possibile, quod ita volitio data esset conformis voluntati increatae et hoc nunquam sensi. *Chart. II*, p. 613, n.

mibi cum multis doctoribus subtilibus, quod Deus non potest facere preteritum nunquam fuisse, et per consequens quelibet propositio de preterito, cuius veritas non dependet ex aliquo futuro, est necessaria. Huiusmodi videbatur mihi esse talis propositio: „Christus voluit etc“. *Codex Bibl. Jag. 1184*, fol. 102 ro.

Zestawienie to nietylko dowodzi naocznie, jak bardzo się różnią dwie redakcje apologji, ale zarazem wskazuje zaletę tekstu krakowskiego, podającego kwestje, z których dana teza potępiona została wyjęta.

¹⁾ Tekst napisu brzmi: *Incipit declaracio propositionum extractarum de lectura venerabilis doctoris domini Johannis de Miricuria, quam pro sua excusacione destinavit domino Pastori, archiepiscopo Ebredunensi, Ordinis Fratrum Minorum, nunc cardinali Romane Ecclesie. Ms. Bibl. Jag. 1184, fol. 102-ro.*

²⁾ *Chart. II*, p. 403.

³⁾ Pastor umiera według C. Eubela (*Hierarchia catholica* ed. II, p. 19) 1356, według Fabriciusa (op. cit. V, p. 593) i Waddinga (*Annales Fr. Minorum*, VIII, p. 41) już w r. 1354, Eubel opiera się na *Baluze'a Vitae pap. Aven.*

Rozprawy Wydz. hist.-filoz. T. LXIII.

księga pierwotnej redakcji mieści się także w rękopisie 419 Biblioteki paryskiej uniwersytetu¹⁾.

W kodeksie 1182 pominięta jest wstępna dysputa i rozpoczyna się odrazu komentarz od wyrazów: „Quoniam secundum doctrinam philosophi...“; koniec brzmi: „Faciendi illud, quod potest, ad habendam gratiam Dei, quam nobis concedat, qui...“.

Na fol. 281 rozpoczyna się komentarz do księgi IV: „Quia dictum est in collacione, quod sacramenta nove legis“, kończy się zaś (fol. 326) na wyrazach: „Que beatitudo sit bona. Ad argumentum factum in principio questionis responsum est etc.“. Kolofon brzmi: „Et sic est finis istius quarti libri Sententiarum venerabilis doctoris Monachi Albi A. D. MCCCCVIII. Finis adest operis, mercedem posco laboris“. Różnice między redakcją komentarza do pierwszej księgi w kodeksie 1184 a 1182 (niegdyś własność Jana Isnera) uwidoczni do pewnego stopnia następujące zestawienie, gdzie na pierwszym miejscu umieszczamy liczbę porządkową kwestyj z kodeksu 1182, a na drugim miejscu odpowiadające im liczby porządkowe z kodeksu 1184: 1 = 1, 2 . 2 = 3, 4 . 3 = 6, 7, 8 . 4 = 9, 10 . 5 = 11, 12 . 6 = 13, 14, 15 . 7 = 16 . 8 = 17 . 9 = 19 . 10 = 20 . 11 = 21 . 12 = 22 . 13 = 23 . 14 = 24 . 15 = 25 . 16 = 26 . 17 = 27 . 18 = 29 . 19 = 28 . 20 = 30, 21 = 31 . 22 = 32 . 23 = 33 . 24 = 34 . 25 = 35 . 26 = 36 . 27 = 37 . 28 = 38 . 29 = 39 . 30 = 40. Na kwestji 40. kończy się rękopis 1184, rękopis 1182 posiada nadto kwestje 31, 32, 33, 34, które nie mają odpowiedników w rękopisie 1184, ale mają je w paryskim Ms. Fonds lat. 15882 tak, że w dalszym ciągu 31 = 42 . 32 = 43 . 33 = 45 . 34 = 46²⁾.

§ 2. Poglądy filozoficzne Jana z Mirecourt.

Na podstawie głównie dwóch kodeksów krakowskich podamy tu pierwszą syntetyczną rekonstrukcję poglądów filozoficznych Jana de Mirecourt, podkreślając przedewszystkiem powinowactwo z ideami Okkama, Mikołaja z Autrecourt, Bradwardine'a i Buridana, gdyż tylko metoda indukcyjno-porównawcza może rzucić światło na niewyświetlone dotąd prądy paryskie.

W teorii poznania Jana z Mirecourt odgrywa wybitną rolę jego zapatrywanie na genezę i proces myśli. Zwraca się ono zarówno przeciw teorii species, stworzonej przez Arystotelesa a rozwiniętej przez tomistów, jak i przeciwko koncepcji okkamistycznej, która wprawdzie redukowałą species do samego aktu poznawczego, lecz przyjmowała jeszcze różnicę

¹⁾ Na ten szczegół zwrócił łaskawie moją uwagę Dr. A. Birkenmajer, który w osobnym studjum zajmuje się stosunkiem wzajemnym dwóch redakcyj komentarza i dwóch apologij.

²⁾ Ponieważ w krakowskim Ms. 1182 kwestja z principium nie jest wliczona w ogólną numerację, więc qu. 40 Ms. krak. 1184 = qu. 41 Ms. Fonds lat. 15882.

poniędzy duszą a jej aktami. Albus Monachus wychodzi z powszechnie przez obóz modernorum przyjętej zasady, że nie należy bez konieczności mnożyć dystynkcyj i metafizycznych rzeczywistości. Za taką bezpodstawnie stworzoną rzeczywistość uznaje species, za bezpodstawną dystynkcję przyjmowanie różnicy realnej między duszą a jej aktami. Jeżeli się chce wytłumaczyć, dlaczego władza poznawcza spełnia w sobie akt, przez który ujmuje jakiś przedmiot, to nie trzeba sięgać do species, lecz wystarczy przyznać, że przedmiot determinuje i zadrażnia zmysły, wprowadzając w ich narządy takie czynniki, jak światło, ciepło lub nowe humory¹⁾. Z powtarzanych aktów rodzi się z biegiem czasu dyspozycja, habitus, ułatwiająca ich przebieg. Niema też miejsca dla species w żadnej ze znanych kategorii: nie jest bowiem oczywiście samoistnie bytującą substancją jak dusza lub ciało, nie jest także żadną przypadłością, tkwiącą w duszy jako w podłożu, gdyż w takim razie musiałaby z konieczności utożsamiać się albo z władzą albo z dyspozycją albo wreszcie z aktami psychicznymi²⁾. Zresztą teoria species zawiera w sobie źródło sceptycznych poglądów na wartość naszego poznania, bo wątpiący umysł może zawsze przypuścić, że species mogłyby w duszy powstać wskutek bezpośredniej interwencji Bożej a nie wskutek oddziaływania rzeczy poznawanych na zmysły.

Nieuzasadnioną jest także teza modernorum, przyjmująca realną dystynkcję między duszą a jej aktami, gdyż wykracza przeciw zasadzie ekonomji.

Obydwom tym teorjom przeciwstawia Monachus własny swój pogląd, według którego wyobrażenia czy wyższe akta myśli nie są przypadłościami od substancji duszy wyodrębnionymi, lecz są raczej pewnymi sposobami reakcji i bytowania samej duszy, są jej *modi se habendi*³⁾. Pogląd ten, choć wypowiedziany nieśmiało, ze zastrzeżeniami, ustawicznie

¹⁾ *Tertia conclusio est, quod dum res extra vel intra cognoscitur, non causatur aliquid ydolum in mente vel alibi. Ms. B. J. 1184 fol. 10-vo, col. 2-a. Non est ponenda pluralitas sine necessitate, sed nulla necessitas est ponere talem speciem igitur. Probatur minor, quia organo sensus exterioris bene disposito in naturalibus qualitatibus... nec inordinate sensato approximato sensibili... statim potest potencia sensitiva exterior habere sensacionem illius, sine quacumque tali specie recepta. Ibid. fol. 11-ro, col. 2-a. Quamquam sit per receptionem alicuius, illud tamen non est species talis, sed est vel fulgor vel humor vel pulvis... vel calor. Ibid. 11-vo col. 1-a.*

²⁾ *Ydolum hominis, mediante quo intelligeretur homo, vel esset substantia vel accidens; non substantia, quia nec anima nec corpus... si accidens, igitur in anima et per consequens potencia vel actus vel habitus. Ibid.*

³⁾ *Alia opinio posset esse et forte, si liceret eam ponere, multum improbabilis, quae poneret, quod accio nihil est: nec motus nec intencio, sed sunt modi se habendi rerum. Ms. B. Jag. 1184 (q. 2) fol. 7-vo, col. 2. Por. także Ms. B. J. 1182 fol. 5-ro, col. 1.*

jednak powraca, staje się jedną z wytycznych myśli w teorii poznania Jana z Mirecourt i kończy się ogólną i dla metafizyki bardzo ważną konkluzją, że, filozoficznie biorąc, należałoby przyjąć, iż istnieją same tylko substancje bez jakichkolwiek przypadłości¹⁾. Jak zasadnicza przesłanka gnozjologiczna, tak i konkluzja metafizyczna nie uszły uwagi paryskiego areopagu profesorskiego i obydwie poszły na indeks²⁾. A jednak była to koncepcja, która miała służyć za środek, zabezpieczający obiektywność wiedzy przed zamachami sceptycyzmu, miała wykluczyć możliwość wprowadzenia do duszy przedstawień, obrazów rzeczy nie istniejących przez zewnętrzne czynniki, przez Boga.

Baumgartner porównał słusznie Mikołaja z Autrecourt z Descartesem³⁾, bo i on dążył do oparcia całej wiedzy i pewności na jednej niewzruszalnej zasadzie, którą było dlań principium contradictionis. Ze założenia podstawowego o istnieniu tej jednej tylko wiedzy wypłynęła konkluzja, że w pewności poznania nie może być żadnych stopniowań, żadnych odcieni tak, iż jakiś sąd albo jest bezwzględnie pewnym albo też żadnej nie posiada pewności: jest bezwzględnie pewnym, jeżeli się opiera na zasadzie niesprzeczności, nie posiada zaś żadnej pewności w wypadku przeciwnym⁴⁾.

Jan z Mirecourt nie tylko zwiększył zakres prawd, opartych na niesprzeczności, lecz obok nich, obok tej wiedzy i pewności pierwszego rzędu, wprowadził do swego systemu — wiedzę rzędu drugiego, ażeby nią objąć wszystkie te sądy i zasady, jakie zakwestjonował krytycyzm krańcowy Mikołaja z Autrecourt. Oczywiście wiedzę pierwszego rzędu jest wyjątkowa, specjalna (*evidentia specialis*), gdyż każdy ze sądów przez

¹⁾ Si dicatur ulterius, quod eadem ratione negarentur omnia accidentia mundi, concedo conclusionem, ymo credo, quod nisi fides esset, iam multi dixissent forsan quamlibet rem esse substantiam. Si dicatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est probabile, dico: illa consequentia non est bona; licet enim sequatur: fides est ad oppositum, igitur hoc non est verum, tamen non sequitur, quin oppositum sit probabile, ymo aliquorum articulorum opposita sunt probabilia magis quam ipsimet articuli. Ms. B. J. 1184. fol. 49-vo, col. 1-a. Jest to bardzo charakterystyczny ustęp także co do pojęcia stosunku między wiarą a wiedzą.

²⁾ Quod probabiliter potest sustineri, cognitionem vel volicionem non esse distinctam ab anima, ymo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeret negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo. Nr. 28 (25). Quod probabile est, in lumine naturali non esse accidentia, sed omnem rem esse substantiam, et quod, nisi esset fides, hoc esset ponendum, et potest probabiliter poni. Nr. 29 (26). Chart. II, p. 611.

³⁾ Op. cit. 616.

⁴⁾ Certitudo evidencie habita in lumine naturali est certitudo simpliciter, quia est certitudo habita virtute primi principii. Lappe, p. 7*, 28—30. Certitudo evidencie non habet gradus, ut si sint due conclusiones, de quarum qualibet sumus certi evidenter, non sumus magis certi de una quam de alia. Ibid. p. 8*, 1—4.

nią objętych jest tak bewzględnie pewnym, iż umysł musi go z konieczności uznać, i nie jest w żaden sposób możliwym, ażeby było obiektywnie inaczej, aniżeli umysł poznaje — w żaden sposób, a zatem i bezpośrednia interwencja Boga nie zdołałaby tego dokonać, żeby prawdą było to, co zostaje w stosunku sprzeczności do któregokolwiek ze sądów, należących do wiedzy pierwszego rzędu¹⁾. Wiedza drugiego rzędu obejmuje sądy, które umysł poznaje również w sposób oczywisty, lecz mniej pewny (*evidentia naturalis*), bo aczkolwiek żadna przyczyna naturalna nie mogłaby sprowadzić niezgodności między treścią poznana a odnośnym obiektywnym stanem rzeczy, to jednak nie byłoby to niemożliwym dla wszechmocnego Boga²⁾. Zanim wskażemy źródło takiego podziału poznania na dwa odrębne rodzaje, przejdziemy kolejno te prawdy, które według Jana z Mirecourt wchodzą w zakres jednej i drugiej wiedzy.

W skład pierwszej wiedzy wchodzą najpierw sądy analityczne i wszelkie wnioski dedukcyjnie z nich jako z przesłanek wyprowadzone. Ze sądu, że Bóg jest, wynika tylko sąd, że jest, a nie wynika sąd, że nie jest; ze sądu, że człowiek istnieje, wynika, że i zwierzę czyli istota zmysłowa istnieje, gdyż treść pojęcia istoty zmysłowej zawiera się w pojęciu człowieka³⁾. Ktoby nie uznawał sądów analitycznych czy też wniosków z nich wypływających, uwikłałby się odrazu w sprzeczność, gdyż znosiłby przez negację to, co poprzednio przyjął za prawdziwe. Z tego nie wynika bynajmniej, żeby każdy, kto poznaje taką oczywistą prawdę, musiał sobie teoretycznie zdawać sprawę z tego, czym jest sąd, czym zasada niesprzeczności, czym stosunek wynikania w sylogizmie, ale wystarczy zupełnie, że wnuknie w treść samego sądu i np. zrozumie, że sam nie może równocześnie być i nie być⁴⁾.

1) *Duplex est evidencia... Evidencia specialis est illa, qua aliquis assentit aliquo modo esse sine formidine quacumque assensu creato naturaliter in eo ex causis necessitantibus eum ad assensum illum et non est probabile, quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut assentit esse. Ms. B. J. 1184, fol. 14-ro, col. 2.*

2) *Evidencia naturalis est illa, qua aliquis assentit, aliquo modo esse sine formidine quacumque et assensu creato naturaliter in eo ex causis necessitantibus ipsum ad assensum illum et non possibile stante Dei generali influencia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut ipse assentit esse. Ms. B. J. 1184, fol. 14-ro, col. 2.*

3) *Natura intellectualis creata potest scire evidencia reducta ad certitudinem primi principii, quod, si homo est, animal est, quod si Deus est, Deus est et huiusmodi propositiones, que sunt evidentes ex terminis, vel que consequentia formali deduci possunt ex primo principio vel ex principiis per se notis. Ms. B. J. 1184, fol. 14-vo, col. 1. Por. także Ms. B. J. 1182, fol. 19-ro, col. 1, 2.*

4) *Aliquis potest evidenter scire evidencia primi principii propositionem aliquam vel aliquam consequentiam et non scire evidenter, quod scitum ab eo sit propositio vel consequentia. Ista patet de simplici homine, qui scit evidenter, quod vel ipse est vel ipse non est et tamen nescit evidencia tali... Ms. 1184, fol. 14-vo, col. 1.*

Do wiedzy pierwszego rzędu należy powtórę świadomość własnego istnienia w każdej myślącej jednostce a w następstwie tego i ogólniejszy sąd, że coś istnieje, że należy do świata rzeczywistości. Gdyby ktoś wątpił, czy sam istnieje, to nawet przez ten sam akt wątpienia uznawałby w sposób konieczny, że istnieje, bo tylko ten, co istnieje, może wątpić¹⁾. To bezpośrednio njęcie istnienia własnej jaźni wiąże się ściśle ze zasadą niesprzeczności, gdyż kto twierdzi, że wątpi, twierdzi przez to samo, że istnieje, a gdyby zanegował fakt własnego istnienia, toby temsamem zniósł także fakt swojego wątpienia. Przyjawszy już poprzednio, że wnioski, dedukcyjnie wysnute z prawd analitycznych i w sobie oczywistych, są równie pewne, jak same przesłanki, wykazuje teraz Jan z Mirecourt, że kto uznał, że sam istnieje, musi się także logicznie zgodzić na ogólniejszy sąd, że coś istnieje, że coś należy do świata rzeczywistości.

W całym tym toku myśli jest widoczny odblask genialnej koncepcji św. Augustyna, zarysowanej w kilku mistrzowskich rzutach w *Contra Academicos*, w *Soliloquia*, *De beata vita*, *De trinitate* i w *De civitate Dei*. Wychodząc ze sceptycyzmu akademików, dowodzi św. Augustyn, że chociażby kto we wszystko wątpił, toby jeszcze przynajmniej w ten akt wątpienia wątpić nie mógł; a jeżeli tak, to nie może również kwestjonować własnego istnienia, bo gdyby nie istniał, toby i wątpić nie zdołał. Ażeby przewyciężyć zwątpienie sceptyków, obrał św. Augustyn ich wątpienie za punkt archimedesowy i dowiódł, że w tym niezaprzeczalnym fackie zawiera się dla każdej świadomej jednostki fakt drugi — jej własnego istnienia. Grabmann sądzi, że to rozwiązanie problemu św. Augustyna przez całe wieki średnie znalazło echo zaledwie u jednego Mateusza de Aquasparta²⁾; powyżej podane uwagi dowodzą niezbicie, że przynajmniej równie silne echo odezwało się u „Białego Mnicha“, słabsze zaś u Halifaxa³⁾ i u Mikołaja z Autrecourt — słabsze, lecz niewątpliwe nawet u Mikołaja, jak wykazują przytoczone poprzednio przezemnie teksty⁴⁾, z których nie można zrozumieć, jeżeli im się nie nada interpretacji w duchu geniusza z Hippony. Zachodzi jednak ta między Mikołajem z Autrecourt a Janem z Mirecourt

¹⁾ *Secunda (conclusio) est: illa evidencia... reducta ad certitudinem primi principii evidenter scitur vel sciri potest ab anima creata, quod aliquid est, quod aliquid est, quod ipsa est. Probat...: illud est evidens alicui, quod non potest ab illo racionabiliter dubitari... , quin implicaret contradiccionem, quod sibi sic appareat et non sit sic... Sed sic est de istis, quia si dubitaret aliquis, quod aliquid est, habet concedere, quia sequitur evidenter: ipse dubitat, quod aliquid est, igitur ipse est, quia dato, quod non esset, ipse non dubitaret et sequitur ipse est, ergo aliquid est. Ms. B. J. 1184, 15-ro, col. 1.*

²⁾ *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott, 1916, p. 35 (Rüstzeug der Gegenwart, Bd. V). Por. także M. Grabmann, Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Mathäus von Aquasparta, 1906, 36.*

³⁾ Por. wyżej str. 15.

⁴⁾ Por. wyżej str. 29, przyp. 3, 4.

różnica, że pierwszy w swoich pismach — przynajmniej w dochowanych nam okrucach — wyłącznie podkreśla oczywistość własnego istnienia, drugi wciąga w zakres swoich rozważań również wszystkie sądy, oparte na bezpośredniej świadomości jakichkolwiek aktów psychicznych, tworząc z nich trzecią kategorię pewników, jakie wchodzą w obręb wiedzy pierwszego rzędu.

Bezpośrednio oczywistym jest zatem dla każdej świadomej jednostki sąd, przez który stwierdza, że coś poznaje, że kocha i pożąda, że się smuci i cieszy, że inne tego rodzaju spełnia akta witalne. Treści takiego sądu nie może umysł odrzucić pod wpływem woli lub postronnej racji, bo sama w sobie jest jasną i oczywistą¹⁾. Ażeby swej argumentacji nadać większą wagę, powołuje się tu Albus Monachus na powagę św. Augustyna, cytując dzieło *De trinitate*²⁾.

Zanim przejdziemy do wiedzy drugiego rzędu, należy wskazać podstawę jej wyodrębnienia od wiedzy rzędu pierwszego. Powiedzieliśmy już poprzednio, że Albus Monachus odrzucił perypatetyczne species a nawet różnicę realną między duszą i jej aktami głównie dlatego, żeby się zabezpieczyć przed sceptycyzmem. Jak w XVII w. Descartes przypuścił, że mógłby istnieć jakiś potężny i złośliwy genjusz, któryby ciągle świadomość ludzką napełniał złudnemi obrazami, tak już w XIV w. Mikołaj z Autrecourt wprowadził jako motyw swego wątpienia o istnieniu substancji — myśl analogiczną, przyznając, że Bóg mógłby bezpośrednio wywołać w świadomości zjawisko jakiejś substancji, pomimo żeby wcale nie istniała³⁾. Dla tego przypuszczenia poświęcił Mikołaj z Autrecourt całą wiedzę, odnoszącą się do substancji pozazjawiskowej, a zatrzymał

1) *Tercia conclusio est ista, quod evidencia predicta evidens est vel esse potest anime create, ipsam aliquid intelligere, aliquid cognoscere, ipsam vivere et sic de similibus. Probatum sic: anima potest assentire, quod ipsa intelligit, quod vivit et sic de ceteris et non per imperium voluntatis nec per rationem aliquam veram... potest ei dissentire..., quia ille assensus error esse non potest propter claritatem apprehensivarum.* Ms. B. J. 1182, fol. 21-ro, col. 1. Przytaczam tutaj tekst z manuskryptu 1182, ponieważ jest poprawniejszy, aniżeli w rękopisie 1184. Por. także Ms. B. J. 1184, fol. 12-vo col. 1.

2) *Scimus, in quod nos venire prorsus non metuimus, ne aliqua similitudine fallamur, quia certum est etiam eum, qui fallitur, vivere.* Ms. B. J. 1184, fol. 15-vo, col. 1. Por. Migne, B. L. t. VIII, col. 1073. Tekst u Migne'a brzmi inaczej: *Sicut nos vivere scimus? in quo prorsus non metnimus, ne aliqua verisimilitudine forte fallamur, quoniam certum est etiam eum, qui fallitur, vivere.*

3) *Omnibus positus, que sunt in ligno vel lapide apparencia ante discursum omnem, potest esse sine contradictione, quod ibi nulla res sit, que dicatur substantia, quia hoc Deus potest facere, cum tamen non possit contradictoria simul vera facere; igitur ex istis apparentibus non potest evidenter inferri, quod ibi sit aliqua substantia.* Lappe 29*—30*.

tylko zasadę niesprzeczności, dowodząc, że Bóg nie mógłby ze sobą połączyć dwóch sprzeczności.

Nie chcąc się narażać na konsekwencje nadużywanej przez Okkama zasady, że Bóg potrafi działać bezpośrednio to, co zwykle sprawia za pośrednictwem przyczyn stworzonych, odrzuca Jan z Mirecourt istnienie odrębnych, przedstawiających przedmiot species, tak, iż zostaje tylko albo akt wsobny poznania i dusza, albo też, co jeszcze skuteczniej zapewnia obiektywność poznania, sama dusza, która może w różny zachować się sposób (*modi se habendi*) wobec działających na nią z zewnątrz pobudek. Kto przyjmuje osobne species, ten musi uznać możliwość ich bezpośredniego pochodzenia od Boga i zgodzić się konsekwentnie na fatalny dla wartości poznania wniosek, że nigdy nie możemy stanowczo zawyrokować, czy dana wiedza jest owocem oddziaływania otaczających nas przedmiotów na władze poznawcze, czy też faktem, wywołanym bezpośrednio przez Boga w naszej świadomości¹⁾. Do takiej konsekwencji nie dochodzi ten, kto, odrzuciwszy species, tłumaczy proces poznania jedynie przez akt witalny, wsobny, gdyż akt ten musi przez samą swoją istotę, przejawiającą się w definicji, wychodzić z duszy działającej. Jeżeli tak, jeżeli akt dlatego jest witalnym, ponieważ go w sobie spełnia sama dusza, to zasada niesprzeczności nie pozwala na to, żeby Bóg sam przez się bez wszelkiego współdziałania ze strony podmiotu poznającego wywoływał w jego świadomości jakiegokolwiek fakt psychiczny, bo fakt ten musiałby od podmiotu równocześnie pochodzić i nie pochodzić. Z tego wypływa doniosła dla pewności poznania myśl, że sądy o wszelkich aktach, danych nam w świadomości, są bezwzględnie pewne i oczywiste, że bezwzględnie pewną i oczywistą jest także sama ich oczywistość, o ile jest zjawiskiem podmiotowym, gdyż i ona jest faktem wsobnym tak, iż nawet wszechmocny Bóg nie zdołałby jej sam przez się w naszej duszy wywołać²⁾. Jeszcze silniejszą gwarancję dla

¹⁾ *Alia opinio posset esse, que communius tenetur, quod intellectio non est accio nec volicio nec sensacio, sed sunt quedam qualitates subiective existentes in anima, quas Deus posset causare se solo et ponere ubicumque vellet. Et ila opinio... diceret, quod Deus se solo facere posset, quod anima intelligeret obiectum. Ms. B. J. 1184, 7-vo, col. 2.* Cysters-bakalarz niesłusznie uważa perypatetyczne species za martwe obrazki, oderwane od aktów życiowych, psychicznych. Jego konkluzje ad absurdum można zestawić z poglądami Berkeley'ego.

²⁾ *Tercium dubium est, an sit possibile per quamcumque potenciam, quod anima sentiat vel intelligat vel velit vel delectetur vel sciat actualiter actu non causato ab ea active. Respondeo, quod non. Probatum primo sic: non est possibile, quod anima sentiat vel intelligat vel velit, nisi habeat actum vitalem, igitur. Consequencia probatur: non enim talis actus dicitur vitalis, quia causatur ab obiecto... nec quia a Deo... nec quia recipitur in anima... igitur, quia est accio anime, capiendo accionem iarge etiam pro conservacione. Ms. B. J. 1182, fol. 6-vo, col. 2. Tercia conclusio probatur sic: non est possibile, quod anima sentiat vel intelligat vel velit, nisi habeat actum vitalem..., igitur. Ms. B. J. 1184, fol. 6-vo, col. 2.*

pewności naszego poznania daje teoria, nie uznająca realnej różnicy nawet między duszą a jej aktami¹⁾, bo wkroczenie z zewnątrz w życie poznawcze duszy jest tu wprost niemożliwym.

Jak całą wiedzę stopnia pierwszego osadził Jan z Mirecourt na podwalinie augustjańskiej, tak wiedzę drugiego stopnia związał ściśle z poznaniem intuicyjnym Okkama. Jeżeli nie w całości, to przynajmniej w bardzo znacznej mierze utożsamiają się poglądy Mikołaja z Autrecourt i Jana z Mirecourt, o ile chodzi o pierwszą wiedzę, bo obydwaj czerpali ją z pewnością z tego samego źródła, z teorii poznania św. Augustyna; ale odtąd rozchodzą się ich drogi, gdyż licencjat Mikołaj nie uznaje już żadnego innego rodzaju poznania, podczas gdy Albus Monachus przyjmuje nadto wiedzę drugiego stopnia, opartą na t. zw. oczywistości naturalnej.

Powiedzieliśmy już poprzednio²⁾, że Okkam zarówno na stopniu poznania zmysłowego jak i intelektualnego odróżnia wiedzę intuicyjną i oderwaną; przez pierwszą władza poznawcza stwierdza istnienie przedmiotu w tej chwili i tylko w tej chwili, kiedy ją faktycznie zadrażnia, kiedy na nią działa in persona, druga występuje wtenczas, gdy przedmiot już jest nieobecny tak, iż można badać tylko stronę jego istoty (Sosein), pomijając z konieczności stronę jego istnienia (Sein). Jan z Mirecourt przyjmuje te dwa rodzaje wiedzy Okkama, ale odrzuca trzeci jej rodzaj, nazwany intuitio imperfecta, przez który się poznaje, że dany przedmiot istniał w przeszłości. Intuitio imperfecta sprzeciwia się zasadzie ekonomji, gdyż wystarcza akt wiedzy oderwanej razem z aktem pamięci, ażeby wy tłumaczyć, w jaki sposób dostrzegamy, że jakaś rzecz istniała w przeszłości³⁾.

1) Dla nowej mojej myśli o wpływie św. Augustyna na Mikołaja z Autrecourt tkwi specjalna siła dowodowa nie tylko w zestawieniu idei obydwu filozofów, ale także w ich przeciwstawieniu. Jan z Mirecourt, podkreślając niedostateczność wiedzy, wyprowadzającej się ze zasady niesprzeczności, dowodzi, że, opierając się na tej jedynie podstawie, musielibyśmy się ograniczyć wyłącznie do poznania, związanego z naszym podmiotem: nisi haberemus aliquam evidenciam de talibus, sequeretur, quod nullam evidenciam haberemus de aliqua re alia a nobis, quod non videtur concedi (Ms. 1184, 16-ro, col. 2). Konsekwencja, przed którą ostrzega Jan z Mirecourt, wchodzi właśnie w tezę Mikołaja z Autrecourt, kiedy twierdzi, że poza wiedzą o naszej własnej duszy — żadnej innej nie posiadamy. Nie jest więc Mikołaj z Autrecourt tak bezwzględny sceptykiem, jak się niektórym zdawało, gdyż afirmuje wyraźnie bezwzględną wiedzę o własnym ja u każdej świadomej jednostki — tylko forma jest negatywna. Por. teksty, przytoczone poprzednio s. Lappego, 12*, 13*.

2) Por. r. I, str. 6.

3) Tercia conclusio probatur sic contra quosdam ponentes unam terciam noticiam..., que ab eis vocatur intuitio imperfecta et arguitur: plura superfluum, ubi pauciora sufficiunt; sed ad habendum iudicium, quod res fuerit... sufficiunt duo proprii (?) actus, id est abstractiva noticia eiusdem cum memoria actus sciendi. Ms. B. J. 1184, fol. 8-ro, col. 2.

W dążności do symplicyfikacji posuwa się zatem Jan z Mirecourt dalej aniżeli oksfordzki innowator Wilhelm, bo znosi teraz jego dystynkcję, stwarzającą dwa rodzaje wiedzy intuicyjnej, tak, jak poprzednio zanegował różnicę realną między duszą a jej aktami. Jakkolwiek i ten objaw jest bardzo charakterystyczny, to jednak donioślejsze dla nas znaczenie posiada sposób, w jaki została wyzyskana dla teorii poznania koncepcja okkamistyczna o intuicji.

Dwoma drogami dociera według Jana z Mirecourt nasz umysł do świata rzeczywistości: jedna, pewniejsza, prowadzi poprzez fakt świadomości i kończy się nieomylnem stwierdzeniem istnienia naszego własnego myślącego ja, naszej duszy; druga prowadzi do całego bogatego świata substancyj poza nami istniejących, ale wiedza intuicyjna, torująca nam tę drogę, nie jest nieomylną, chociaż jest pewną i oczywistą¹⁾. Pomimo że Jan z Mirecourt oświadczał się zasadniczo z racji filozoficznych za tożsamością substancji i przypadłości, to jednak nie ośmielił się swej myśli konsekwentnie przeprowadzić tak, iż do świata rzeczywistości poza naszym ja istniejącego osobno zalicza substancje i osobno przypadłości. Sądów egzystencjonalnych: *albedo est, nigredo est* — nie należy więc tłumaczyć w duchu fenomenalizmu, lecz trzeba im nadać interpretację realistyczną. Nietylko substancje, ale i przypadłości są rzeczami w sobie, do których docieramy przez wiedzę intuicyjną. Czy więc Albus Monachus nie oddzielał świata zjawiskowego od świata rzeczy w sobie? Oddzielał, lecz nie utożsamiał zjawisk z przypadłościami. Zjawiskiem jest podobieństwo rzeczy, wprowadzone w duszę przez wpływ przedmiotu zewnętrznego na władzę poznawczą. To podobieństwo czyli wyobrażenie może być albo aktualne albo odtwórcze. Ilekroć jest aktualnem, opiera się na niem wyższy, jakościowo od poznania zmysłowego różny²⁾ akt intuicji intelektualnej, kończący się sądem oczywistym o istnieniu przedmiotu³⁾. Ten sąd jest oczywistym, lecz nie jest nieomylny jak sąd egzystencjonalny, którego przedmiot stanowi istnienie duszy — nie jest nieomylnym dlatego, ponieważ jego negacja nie prowadzi do żadnej sprzecz-

¹⁾ Quinta conclusio (w Ms.: *est negativa est ista: quod evidencia predicta (primi principii) nullus scit evidenter, quod aliqua res alia ab eo est, utpote nec quod albedo est nec etiam quod homo est... et huiusmodi. Ms. B. J. 1184, fol. 15-vo, col. 1. Septima conclusio, quod evidencia naturali et secundo modo dicta (w przeciwieństwie do poprzedniej: *evidentia primi principii) anime create potest esse evidens, quod nigredo est, quod homo est... et huiusmodi. Ms. B. J. 1184, fol. 16-ro, col. 2.**

²⁾ *Intelligere et sentire distinguuntur realiter, cum unus sit actus organicus et alius non organicus. Ms. B. J. 1184, fol. 8-ve.*

³⁾ *Anima habet evidens iudicium de veritate contingenti de re sensibili et noticia, que sibi presupponitur, est intellectiva, igitur anima quadam cognitione simpliciter intuitiva cognoscere potest rem extra... Prima autem pars minoris patet per experientiam, experimur enim, nos evidenter scire, quod albedo est. Ms. B. J. 1184, fol. 8-ro, col. 1.*

ności, czyli nie znosi sama siebie. Stąd wypływa znowu dalszy wniosek, że Bóg mógłby w duszy wywołać obraz rzeczy nieistniejącej, sprawiając w nas bezpośrednio to, co, zadrażniając władzę poznawczą, działałaby sama rzecz, gdyby istniała¹⁾. Umysł myliłby się w tym wypadku, afirmując istnienie nieistniejących przedmiotów; nie myliłby się zaś tylko co do istnienia własnych aktów psychicznych, dlatego, że są jego czynnościami i bez własnego jego współdziałania nikt nie zdoła ich wywołać.

Do wiedzy drugiego rzędu, czyli do wiedzy doświadczałnej, *experientia*, zalicza nadto Jan z Mirecourt zarówno te sądy, w których opisujemy własności substancji poza naszą jaźnią istniejących, jak i te, przez które stwierdzamy zależności przyczynowe, zachodzące między poszczególnymi bytami²⁾.

Co do sądów pierwszej kategorii, w których staramy się ująć własności i istotę rzeczy poza nami istniejących, to ich pewność nie może dlatego być bezwzględna, że tak Bóg, jak i czynniki naturalne, stworzone, mogą sprowadzić iluzje i nieprawidłowość w przebiegu funkcji poznania, wywołując zmiany fizjologiczne w narządach zmysłowych, tak, iż obraz rzeczy będzie zniekształcony³⁾. Jakkolwiek więc w normalnych warunkach sądy o istocie rzeczy, o ich podobieństwach i różnicach są pewne, to jednak nie jest wykluczona możliwość złudzeń, nawet z powodu działania czynników naturalnych, pomijając już możliwość interwencji Bożej.

Podobnie i sądy, orzekające istnienie stosunków przyczynowych między substancjami, są z jednej strony oczywiste, lecz z drugiej strony

¹⁾ *Nullus scit evidenter, quod aliqua res alia ab eo est... Ista probatur sic illud non scitur evidenter evidencia tali (primi principii), de quo quis potest racionaliter dubitare sic, quod non est evidens, quod contradiccionem implicet, sic apparere et sic esse, sed sic est de huiusmodi. Ms. B. J. 1184, fol. 15-vo, col. 1. Por., cośmy powiedzieli poprzednio, określając wiedzę pierwszego i drugiego rzędu.*

²⁾ *Quarta conclusio est ista..., quod evidencia supradicta (primi principii) nullus scit evidenter... eciam hominem aliud esse ab asino. Ms. B. J. 1182, fol. 21-ro, col. 2. Z tą konkluzją negatywną należy zestawić następującą pozytywną: quinta conclusio, quod evidencia naturali... potest esse evidens hominem et asinum esse. Ms. B. J. 1182, fol. 22-vo, col. 1. Tekst w drugim cytacie jest widocznie błędny i powinien równolegle do pierwszego brzmieć: „hominem aliud esse ab asino“. — *Licet non sit evidens evidencia primi principii, aliquid esse effectum, evidens tamen est sic per experientiam, quod aliquis potest assentire sic esse et sic est et non potest esse per causas mere naturaliter agentes, quod appareat sic esse et non sic sit. Talem enim evidenciam habent experientie nostre de sensibus extra et non aliam. Ms. B. J. 1184, fol. 43-ro, col. 2.**

³⁾ *Deus potest res se solo vel mediantibus causis secundis taliter disponere..., quod anima iudicans de obiecto suo iudicabit aliter quam est. Patet, quia Deus humorem aliquem potest in oculo causare, patet eciam de ludificacionibus. Ms. B. J. 1184, fol. 15-vo, col. 1.*

nie są wolne od wszelkich wątpliwości, gdyż zmiana, którą uważamy za skutek działania jednego przedmiotu na drugi, może być aktem wsobnym danego przedmiotu, dokonywującym się w zupełnej niezależności od wpływu zewnętrznego. Zasada więc przyczynowości, sformułowana przez Arystotelesa w zdaniu: „quidquid movetur, ab alio movetur“, aczkolwiek oczywista, nie jest prawdą analityczną i tak bezwzględną, iżby nie można przypuścić wypadku, gdzieby zmiana dokonywała się niezależnie od zewnętrznego, obcego motoru, a przeciwne dowody Stagiryty nie są rozstrzygające, lubo nie można im odmówić wartości prawdopodobieństwa¹⁾. Albus Monachus posunął się w krytyce prawa przyczynowości poza granice, zakreślone jego definicją wiedzy oczywistej, idąc niezawodnie śladami Okkama²⁾. Pod natchnieniem także Okkama powstała myśl, że nie jest oczywistem, jakoby w łańcuchu dokonywujących się w wszechświecie zmian, gdzie poszczególne ogniwa są skutkami w stosunku do poprzedników a przyczynami w stosunku do następników, trzeba przyjąć początkowy, absolutny człon, któryby był ostateczną racją powstania całej reszty ogniw, sam od żadnego z nich nie zależąc³⁾. Nie chce Jan z Mirrecourt twierdzić, że faktycznie w porządku ontologicznym zachodzi szereg nieskończony przyczyn i skutków, przeciwnie — processus in infinitum w rzeczywistości nie istnieje, ale dla myśli naszej cały ten problem nie jest jasny, oczywisty, nie mamy rozstrzygających dowodów za skończonością szeregu⁴⁾. Z jednej więc strony nie jest nasz bakałarz tak skrajnym, jak venerabilis inceptor z Oksfordu, który uważa przyjęcie nieskończoności szeregu za wprost konieczne, o ile chodzi o powstawanie bytów⁵⁾; ale z drugiej strony idzie dalej od swego mistrza, kwestjonując zależność bytów w ich trwaniu od zewnętrznej przyczyny⁶⁾, podczas gdy dla Okkama zależność ta jest jasna i stanowi

1) Dico..., quod licet per experientiamⁿ naturalem notum sit et evidenciam naturali, quod aliquid movetur et quod aliquid movetur ab alio, non tamen sic est evidens nec expertum, quin aliquid moveri possit a se ipso, nec huius oppositum philosophus unquam demonstravit, licet ad hoc rationes satis probabiles adduxerit. Ms. B. J. 1184, fol. 53-vo, col. 1.

2) Sed ista ratio, quamvis sit aliquibus probabilis, tamen non videtur demonstrativa, primo, quia possum rationabiliter dicere, aliquid se ipsum movere sicut anima et angelus. Centiloquium theol. Concl. 1.

3) Sine dubio dubito, an ista sit evidens, quod non est processus in infinitum. Ms. B. J. 1184, fol. 15-ro, col. 1.

4) Dico, quod de facto non est processus in infinitum, sed hoc non est evidens quacumque evidenciam. Ms. B. J. 1184, fol. 43-ro col. 2.

5) Non est impossibile, sed potius necessarium in moventibus ponere processum in infinitum. Okkam, Centiloq. concl. 1.

6) Non est evidens nec evidentur demonstratum, quod homo generatus indigeat conservante nec habet principium intra se determinans sibi certam periodum vite, indiget tamen alimento, sicut notum est per experientiam. Ms. B. J. 1184, fol. 43-ro, col. 2.

jedyny dowód na istnienie Boga dlatego, że w szeregu członków uzależniających i uzależnionych w konserwacji bytu wykluczona jest nieskończoność¹⁾.

Z tej krytyki prawa przyczynowości wyniknął szereg ujemnych dla teodycei wniosków. Skoro oczywistość samej zasady przyczynowości jest drugiego rzędu, to i dowodom na istnienie Boga nie można przyznawać wartości bezwzględnej, nie można ich zaliczać do wiedzy rzędu pierwszego²⁾. Widzieliśmy, że według „Białego Mnicha“ nawet na oczywistość drugiego rzędu, z jaką przedstawia się umysłowi principium causalitatis, pada cień uzasadnionych jego zdaniem wątpliwości. Nic dziwnego, że z całej dyskusji wypływa ostatecznie konkluzja, że w dowodach na istnienie Boga żadnej niema oczywistości, chociaż należy im przyznać siłę przekonywującą. Jeżeli dowody na istnienie Boga nie są oczywiste, to przecież z drugiej strony negacja jego istnienia jest już całkiem nieuzasadnioną, ponieważ nie ma za sobą żadnej takiej racji, któraby potrafiła zrównoważyć dowody za istnieniem; jeśli zaś negacja taka faktycznie się zjawia, to źródłem jej nie może być rozum, lecz tylko mętne uczucie czy namiętność³⁾.

Jak teizm, tak i monoteizm nie jest sam w sobie oczywistym, lecz jest tylko bardziej uzasadnionym, aniżeli pogląd mu przeciwny, nie jest oczywistym, bo pojęcie wielości bóstw nie zawiera w sobie sprzeczności⁴⁾.

Do konkluzji, że jedność Boga, Jego nieskończona doskonałość i zawisłość wszystkich bytów w ich trwaniu od Absolutu nie są przedmiotem wiedzy oczywistej pierwszego rzędu, doszedł Jan z Mirecourt niezawodnie pod wpływem Okkama, ale nie jest wykluczona infiltracja idei Skota, który w „Theoremata“ i „De primo principio“ te same kwestje wyłączył z zakresu wiedzy ścisłej, chociaż znowu w innych pismach podał

¹⁾ Non est processus in infinitum in conservantibus, quia tunc aliqua infinita essent in actu, quod est impossibile, sicut patet per rationes philosophi et aliorum, quae sunt satis rationabiles. Okkam, St. I. 1, d. 2, q. 10. Por. F. Bruckmüller, Die Gotteslehre Wilhelms von Ockam, München, 1911, p. 12.

²⁾ Non est probatum demonstrative ex propositionibus per se notis et evidentibus nobis evidenciam reductam ad certitudinem primi principii, quod Deus sit nec quod primum in entibus sit nec perfectissimum. Ms. B. J. 1184, fol. 42-vo, col. 1.

³⁾ Licet non sit evidens nec evidenter probatum, an sit Deus nec an sit unus. est tamen sic efficaciter probatum, quod rationes hae probantes apparent in lumine naturali melius concludere quam ratio ad oppositum et nullus haberet rationaliter dissentire conclusioni earum nec etiam potest nisi ex mala sui (in Ms. 1182, deest „sui“) affectione dissentire. Ms. B. J. 1184, fol. 53-vo, col. 1. Dico, quod philosophus est commentator probaverunt satis efficaciter Deum esse ut postea dicitur, non tamen evidenter. Ms. B. J. 1184, fol. 53-vo.

⁴⁾ Non est nobis evidens nec evidenter ex per se notis nec ex evidentibus probatum nec demonstratum, quod non sint plures dei. Ms. B. J. 1184, fol. 53-vo.

filozoficzne na nie dowody. I Duns Skot przyjmował pewność wyższego stopnia, przysługującą wiedzy matematycznej, oraz pewność stopnia drugiego, występującą w innego rodzaju poznaniu — możliwe zatem, że od Skota wyszedł pomysł dychotomicznej klasyfikacji wiedzy według rodzaju pewności.

Trzeba nam teraz z kolei zbadać, o ile usprawiedliwionym jest dotychczasowy sąd o zależności Jana z Mirecourt od Bradwardine'a w doktrynie o stosunku woli ludzkiej do woli Bożej.

Monachus Albus odróżnia podwójną wolę Bożą. Od jednej zależą wszelkie fakty w wszechświecie bez względu na to, kto je spełnia i w jaki sposób, czy zatem etycznie dobrze lub źle: jestto *voluntas beneplaciti*¹⁾, łącząca się z *voluntas antecedens*, przez którą jakkolwiek byt otrzymuje wszystkie te energie, jakie mu są potrzebne do działania²⁾. Bez względu więc na swoją moralność zależy także każdy czyn ludzki od woli Bożej, gdyż przez nią dokonuje się wszelkie fieri w sferze czynów tak wolnych jak i zdeterminowanych. Inny rodzaj woli Bożej, *voluntas signi*, przejawia się w dziedzinie etyki, gdzie Bóg nakazuje lub zabrania, radzi lub pozwala, aprobuje, pochwała lub potępia, odrzuca³⁾. Jeżeli człowiek grzeszy, to do spełnienia samego zdroźnego aktu konieczna jest pewna ilość energii naturalnej, której Bóg faktycznie dostarcza (*voluntas antecedens*); nie dokonuje się także taki występek wbrew tej woli Bożej, od której zależą wszelkie fakta, zdarzenia, zmiany, zachodzące w kosmosie (*voluntas beneplaciti*), ale dzieje się wbrew tej woli Boga, jaka zakłada bytom rozumnym ich cele działania, od których zawisła ich wartość etyczna dodatnia lub ujemna (*voluntas signi*). Z tego wynika, że każdy czyn ludzki, nawet zbrodniczy, dokonuje się ze zgodą woli Bożej pierwszego rodzaju (*beneplaciti*), ale tylko czyn dobry dokonuje się zgodnie z wolą Bożą drugiego rodzaju (*signi*), gdyż Bóg nie może nakazać ani aprobować żadnej potworności etycznej. Rozgraniczenie tej podwójnej woli Bożej nie usuwało jednak wszelkich trudności, bo narzucało się bądź co bądź pytanie, czy Bóg przez wolę swoją pierwszego rodzaju jest sprawcą zła moralnego, skoro od niej zależy wszelka zmiana, wszelkie stawanie się, fieri.

¹⁾ Multipliciter dicitur Deus aliquid velle: uno modo, quia vult illud fore, esse vel fuisse et sic fuit vel est... Ms. B. J. 1184, fol. 242-vo, col. 2.

²⁾ Antecedenter dicitur Deus aliquid velle vel facere, quando dat alicui naturalia omnia, quibus potest aliquid consequi, cui Deus est paratus coagere. Ms. B. J. 1182, fol. 242-vo, col. 2.

³⁾ Alio modo dicitur Deus aliquid velle, quia ostendit per signum aliquod, se illud velle... et hoc multipliciter facit: uno modo precipiendo illud fieri et tale vocatur preceptum, vel consulendo (et) tale vocatur consilium, alio modo permettendo illud fieri et tale signum vocatur permissio... Ms. B. J. 1182, fol. 242-vo, col. 1. Deus dicitur velle aliquid approbando, quando pro illo vult dare premium. Ms. B. J. 1182, fol. 243-ro, col. 1.

Tym samym problemem zajmował się Bradwardine w *De causa Dei*, przejawskrawiwszy nasamprzód myśl o bezwzględnej zależności czynu ludzkiego od Boga przez podkreślanie bardzo silne i wyłączne wszechmocy Bożej z pominięciem zupełnej wolności działania u człowieka. Ażeby więc nie dojść do fatalnej konsekwencji, że Bóg jest także sprawcą grzechu, oddzielił arcybiskup-filozof z Canterbury substancję aktu występного jako aktu od jego deformacji moralnej, odnosząc pierwszą do Boga a drugą do człowieka, jako do przyczyny sprawczej¹⁾. Verweyen uważa ten sposób rozwiązania problemu za sofistyczny²⁾, ale należy pamiętać, że i św. Tomasz nie inaczej rozstrzygnął tę kwestję³⁾, która później miała się stać przedmiotem gwałtownych kontrowersyj między zwolennikami Banneza (dominikanie) a Moliny (jezuici). Dyskusja nad premocą fizyczną i predestynacją rozpalił namiętności i umysły w czasach Reformacji do najwyższego stopnia napięcia, ale początki tego prądu sięgają do wieku XIV, zajmując uwagę Bradwardine'a i Holkota w Angliji a Jana z Mirecourt w Paryżu. Bardzo charakterystycznym jest fakt, że Monachus we wstępnej dyspucie, *principium*, wyprzedzającej właściwy komentarz do Lombarda, obrał za temat problem predestynacji, układając koło niego szereg myśli z dziedziny etycznej. Głównym źródłem skrajnych poglądów bakałarza-cystersa była jego doktryna o *voluntas beneplaciti* Boga, kulminująca w tezie, że skoro wszelki fakt w wszechświecie zależy całkowicie od Boga, jako od swej racji, więc z woli Bożej pierwszego rodzaju (*beneplaciti*) pochodzi grzech człowieka, z jej decyzji płynie wszelkie zło moralne na świecie⁴⁾.

Jakkolwiek myśl tę napiętnował paryski wydział teologiczny, to jednak w apologji występuje ona w sposób jeszcze wyrazistszy, aniżeli

¹⁾ *Subtilius et probabilius dici potest, quod Deus necessitat quoddammodo ad actum peccati secundum substantiam ipsius actus; non ideo tamen videtur consequens, quod ipse necessitet et peccatum vel ad deformitatem peccati, quatenus est peccatum. De causa Dei, III, c. 29. Cfr. Verweyen, p. 207.*

²⁾ Verweyen, op. cit. p. 213.

³⁾ *Dicendum, quod apud antiquos circa hoc erat duplex opinio. Quidam enim dixerunt antiquitus, actionem peccati non esse a Deo, attendentes ad ipsam peccati deformitatem, quae a Deo non est. Quidam vero dixerunt, actionem peccati esse a Deo, attendentes ad ipsam essentiam actus, quam oportet ponere a Deo esse... Sic quod est ibi de actione reducetur in Deum sicut in causam: quod autem est ibi de inordinatione vel de deformitate, non habet Deum causam sed solum liberum arbitrium. De malo, qu. III, a. 2.*

⁴⁾ *Qualitercumque est a Deo, Deus vult voluntate beneplaciti sic esse... Videtur concedere, sed non assero, quod Deus facit, quod aliquis peccet et quod peccator (sit) et quod vult voluntate beneplaciti, quod ille sit peccator et quod mala fiant. Ms. B. J. 1184, fol. 99-vo, col. 2. Ibid. fol. 100-vo, col. 2.*

w samym komentarzu¹⁾. Św. Tomasz i Bradwardine wprowadzili dystynkcję między istotą czynu zdroźnego jako czynu a jego deformacją moralną, ażeby wykazać, że ten drugi czynnik wyłącznie do człowieka należy; Monachus przyjmuje również tę dystynkcję, ale tylko na to, ażeby tem silniej zaakcentować, że i krzywizna moralna w czynie od Boga pochodzi, gdyż Jego wola jest wszechsprawcza i wszechskuteczna, tak, iż cokolwiek i jakkolwiek się dzieje, dobrze czy źle, z niej jako ze swej racji wpływa. Nie wynika stąd bynajmniej, jakoby Pan Bóg przez to grzeszył, bo wszystko, co Bóg działa, jest dobrem i niczego nie działa źle; nie wynika z tego także, jakoby Bóg aprobował sam uczynek zdroźny, zbrodniczy, bo tego rodzaju akt wychodziłby od tej Jego woli, która dyktuje prawo moralne (*voluntas signi*) i według pierwotnego założenia nie może pochylać żadnego występu²⁾.

W innych ustępach komentarza zdaje się znowu brać górę pogląd św. Tomasza i Bradwardine'a — najprawdopodobniej w zależności od znanej już nam zasady psychologicznej³⁾, według której akt witalny, psychiczny, nie różni się rzeczowo — conajmniej od species, conajmniej, bo właściwie należałoby przyznać, że nie różni się nawet od samej duszy, lecz się z nią utożsamia: w każdym razie, jeżeli akt witalny inteligencji lub woli jest czynem wsobnym, to niemożliwą jest jego kreacja przez Boga w duszy bez jej współdziałania, gdyż to sprzeciwiałoby się samej istocie czynu immanentnego. Stosując tę zasadę do naszego problemu konkursu, dochodzi się do konkluzji, że możliwym jest takie współdziałanie Boga i duszy, iż w czynie grzesznym sama substancja czynu pochodzić będzie od Boga, a jego deformacja od człowieka. Ten sposób rozwiązania kwestji w myśl św. Tomasza i Bradwardina spotykamy istotnie w komentarzu Jana z Mirecourt⁴⁾ i trzeba przyznać, że się lepiej

¹⁾ Główna teza Jana z Mirecourt zajmuje u Denife'go dziewiąte i dziesiąte miejsce, względnie trzecie i czwarte, zdania następne aż do ośmnastego są konkluzjami tej głównej tezy. Por. Chart. II, p. 610—611.

²⁾ Undecima propositio habetur ibidem (l. I. qu. 39). Videtur concedendum, non tamen assero, quod Deus facit, quod aliquis peccet et quod sit peccator et vult voluntate beneplaciti, quod ille sit peccator et quod mala fiant. Si enim loquimur de actu peccati, hoc omnes concedunt; si vero de deformitate, illa non est, nisi carencia debite rectitudinis in actu. Tunc vel Deus vult efficaciter rectitudinem esse in actu et hoc non, quia non est ibi nec fuit nec erit, ergo vult efficaciter negacionem eius, scilicet rectitudinem non esse in illo actu et istud velle efficax est velle beneplaciti, sicut dictum est, et per consequens vult, quod aliquis peccet. Tamen dico, quod Deus non vult hoc male nec approbat hoc, sed reprobatur nec vult hoc voluntate alicuius signi nisi permissive. Apologia, Ms. B. J. 1184, fol. 102.

³⁾ Por. wyż. str. 46.

⁴⁾ Sexta conclusio: Deus non potest esse causa totalis alicuius actus meritorii vel demeritorii in sensu composito. Probatur, nam actus non potest esse meritorius vel demeritorius nisi libere a voluntate creata elicitus vel conservatus. Contra istam conclusionem

zestrają z wymienioną zasadą psychologiczną. Jednak zasada ta, wygłaszana nieśmiało, nie jest konsekwentnie przeprowadzona i dlatego występuje także powyższa radykalna teza, odnosząca nawet samą krzywiznę moralną do Boga jako do przyczyny¹⁾.

Obok spekulacji nad problemem metafizycznego stosunku woli ludzkiej do woli Bożej mamy u Jana z Mirecourt analizę psychologiczną woli. I tutaj interesuje go głównie zagadnienie wolności woli. Samo jego sformułowanie nie różni się od tego, jakie znajdujemy u wszystkich terministów²⁾. Nawiązując do znanego ustępu z 9 księgi *Metafizyki*³⁾ Arystotelesa, pytali się wszyscy, czy wola może się swobodnie decydować na akta wprost przeciwne, pomimo że okoliczności działania całkiem się nie zmieniają. Dla charakterystyki cysterskiego filozofa należy tylko podnieść to, że wprowadził do dyskusji terminologję i pojęcia ówczesnej fizyki i że się starał uwzględnić wszechstronnie wpływy wszelkich czynników, jakie współdziałają z wolą w akcie decyzji.

Fizyka, związana jeszcze jak najściślej z filozofją przyrody, dążyła w XIV w. coraz skuteczniej do ujęcia strony ilościowej zjawisk i określania coraz ściślej pojęcia, które wreszcie miały doprowadzić do formuł matematycznych. Do takich pojęć należało „maximum, in quod aliquid potest“ czyli najwyższy stopień oporu, jaki dana siła potrafi pokonać, oraz „minimum, in quod non potest“ t. j. najniższy stopień tego oporu, którego dana siła przezwyciężyć już nie zdoła. „Biały Mnich“ wprowadza obydwie te pojęcia do dyskusji problemu wolności woli na tle trudności, jakie wola spotyka w swem działaniu. Jeżeli się zgodzi na to, dowodzi on, że wola faktycznie musi pokonywać opór rozmaitych czynników psychicznych, to, chcąc uratować jej wolność, trzeba wyznać, że dla niej niema żadnego „maximum, in quod potest“ lub „minimum, in quod non potest“. W razie przyjęcia takiej granicy dla siły woli popadłoby się w determinizm, bo trudności mogą wzrastać w nieskończoność, gdy tymczasem

arguitur... Pro solutionibus istorum pono propositiones. Prima est: quemcumque actum voluntatis Deus potest causare in voluntate per seipsum tamquam causa totalis..., quia Deus potest hoc absolutum creare sine omni alio, quod non est idem cum illo absoluto. Sed actus odiendi Deum, quantum ad esse absolutum in esse, non est idem cum deformitate in malitia in actu. Igitur Deus potest causare quidquid absolutum est in actu odiendi Deum, non causando aliquam deformitatem vel malitiam in actu. D'Argentré, I, p. 350, wyjątek z księgi drugiej komentarza, której niema w rękopisie krakowskim.

¹⁾ Skrajna teza „psychologiczna wiąże się zatem u Jana z Mirecourt z umiarkowanym rozwiązaniem kwestji konkursu, radykalne zaś rozwiązanie tej kwestji wypływa z umiarkowanej tezy o stosunku aktów psychicznych do duszy.

²⁾ Verweyen w dziele swoim o problemie wolności woli w filozofji średniowiecznej nie zauważył tej wszystkim terministom wspólnej cechy.

³⁾ *Metaph.* I, IX, c. V, 1048.

siła woli pozostałaby taką samą, ograniczoną. Także pojęcie woli jako siły nieskończenie wielkiej zdaje się niedopuszczalnym i dlatego Jan z Mirecourt, chcąc ominąć ten szkopuł, wprowadza do swoich rozumowań czynnik łaski, który wspiera wolę w pokonywaniu wyrastających na jej drodze przeszkód¹⁾. Już tutaj pominięcie jakości w dyskusji psychologicznej okazało się wielce niebezpiecznym.

Mimo szkopułów, wynikłych z rozważań teoretycznych, uznaje Jan z Mirecourt oddziaływanie całej duszy ludzkiej na każdorazową decyzję woli. Doświadczenie codzienne dostarcza mu niezliczonych przykładów na to, że nabyte dyspozycje, uczucia przyjemne i nieprzyjemne, wreszcie wszelkie dokonane już czyny oraz aktualne oddziaływanie spostrzeżonego dobra mogą zarówno ułatwiać jak i utrudniać swobodną decyzję woli. Ze względu na szczegółowy i metodyczny rozbiór współczynników, występujących w akcie woli, wszystkie te wywody „Białego Mnicha“ byłyby znamienne dla rozwoju problemu wolności woli w średnich wiekach. Jednak już to, cośmy przytoczyli w pierwszym rozdziale z doktryny Halifaxa o wolności woli, jak i zestawienie tekstu Jana z Mirecourt z komentarzem Roberta Halifaxa²⁾, dowodzą, że „Biały Mnich“ czerpał żywcem swe rozumowanie z rękopisu syna św. Franciszka. Jednak Jan z Mirecourt posunął się dalej aniżeli Halifax, o ile chodzi o wpływ czynników pożądawczo-uczuciowych. W jednej bowiem ze swoich konkluzyj wygłosił twierdzenie, że w niektórych wypadkach wola nie może się oprzeć żywiołowemu naporowi namiętności nawet przy pomocy łaski Bożej tak, iż tylko cud mógłby ją w tym razie uchronić przed upadkiem. Twierdzenie to weszło jako 15 artykuł na listę paryskiego indeksu³⁾.

Z problemem woli wiąże się etyka. U Jana z Mirecourt zjawia się woluntaryzm etyczny, który wnosi niewyrównany niczem przedział między *voluntas beneplaciti* a *signi* w Bogu oraz wyprowadza prawo moralne bądź co bądź z kapryśnej woli Boga, a nie z Jego inteligencji, utożsamiającej się ostatecznie z najdoskonalszą Jego istotą; głosi bowiem, że dlatego jest coś dobre i tylko dlatego, ponieważ to Bóg czyni⁴⁾. Wprawdzie

¹⁾ Ms. B. N. Fonds lat. 15883, fol. 67-ro (lib. II).

²⁾ Por. dodatek A.

³⁾ *Quod aliqua est possibilis passio, cui voluntas etiam habita quantalibet vel quacumque gratia non potest resistere sine miraculo, quin eliciat actum secundum illam et quod talis actus nunquam esset peccatum.* Art. 19 (15). Por. tekst w komentarzu Jana z Mirecourt: „Quarta (propositio), quod aliqua sit possibilis passio, cui voluntas et quacumque gratia habituata sine miraculo non potest resistere, quin eliceret actum secundum illam et talis actus nunquam peccaret“. Ms. B. N. Fonds lat. 15883 (I. II), fol. 71-ro.

⁴⁾ *Dico, quod actum malum — ...feri a Deo, potest intelligi dupliciter: uno modo, quod illa entitas, quaecumque sit illa, fiat a Deo, et hoc videtur satis esse concedendum, alio modo sic, quod illa entitas male fiat a Deo, ita quod Deus peccet... et sic... nego... si actus sit malus, ille ab aliquo fit male, si vero a Deo fit totaliter, ille non fit a Deo male.* Ms. B. J. 1184, fol. 99-ro, col. 1.

niejednokrotnie zaznacza Monachus, że człowiek musi swoje życie stosować do istniejących norm moralnych jako wyrazu woli Bożej prawodawczej (signi) a nie do woli wszechsprawczej (beneplaciti), lecz te korektury nie zmieniają istoty rzeczy i nie potrafią wyrwać myśli z kolei fatalizmu, w jaką weszła zasadniczo od samego początku. Przez pogląd woluntarystyczny, odnoszący prawo moralne do kapryśnej woli Boga, łączy się Jan z Mirecourt z tym obozem, do którego należą Duns Skot (do pewnego stopnia), Wilhelm Okkam, Buckingham¹⁾ i Holkot²⁾.

Znajdujące się na paryskim indeksie tezy „Białego Mnicha“ o aktach godnych nagrody i kary, a spełnianych w duszy ludzkiej pod wpływem Boga, wiążą się raczej z determinizmem teologicznym. Źródłem ich są przede wszystkim pisma Buckinghama i Holkota³⁾.

W końcu należy nadmienić, że pseudo-ścisłość matematyczna, wyrażająca się we formułkach symbolicznych, jakąśmy zauważyli w szkole oksfordzkiej z drugiej połowy XIV wieku⁴⁾, zjawia się u „Białego Mnicha“ jeszcze w pierwszej jego połowie. Przykład, podany przez Duhema z Ryszarda Clymeton Langley'a⁵⁾, na *calculations* angielskie w przedstawianiu wielkości grzechu u Sokratesa i Platona w symbolach algebraicznych i języku arytmetycznym, powtarza się niemal dosłownie u Jana z Mirecourt, a tylko zamiast grzechu podstawiona jest cnota, zamiast kary nagroda⁶⁾. Jako *calculator* występuje „Biały Mnich“ i w innych miejscach swego komentarza. Zbyt pośpieszny byłby stąd wniosek, któryby wyprowadzał manję pseudo-matematyczną z Paryża zamiast z Oksfordu; trzeba raczej przyjąć, że *calculations* wybujały na gruncie oksfordzkim wcześniej, aniżeli się zdawało, bo już w pierwszej połowie XIV w., i stamtąd dostały się do dzieła Jana z Mirecourt. Zwyczaj wprowadzania terminologii matematyczno-fizycznej do problemów psychologiczno-teologicznych zjawia się najpierw w Oksfordzie u Halifaxa⁷⁾ a jeszcze więcej u Buckinghama. U Buckinghama mamy analogiczny jak u cystersa Jana rozbiór wzrostu cnoty z tą różnicą, że pseudo-ścisłość matematyczna daleko bujniej się u niego rozrosła. Sąd Duhema o kalkulatorach teologicznych trzeba zatem o tyle uzupełnić, że mieli oni już swoich wybitnych poprzedników w pierwszej połowie w. XIV.

Kończąc analizę idei filozoficznych Jana z Mirecourt, dodamy ogólnie, że „Biały Mnich“ popiera swoje wywody najczęściej cytatami ze św. Au-

¹⁾ Por. rozdział I, str. 15.

²⁾ Por. rozdział I, str. 17.

³⁾ Por. str. 14, 17.

⁴⁾ Por. rozdz. I, str. 18.

⁵⁾ P. Duhem, *Études sur Léonard de Vinci*, Paris 1913, t. III, p. 447.

⁶⁾ Por. Ms. B. J. 1182, fol. 303-ro, col. 1.

⁷⁾ Por. wyżej o zależności Jana z Mirecourt od Halifaxa w analizie psychologicznej woli, str. 49.

gustyna¹⁾ i św. Anzelma²⁾, zatem z dwóch pisarzy, z których także Bradwardine zaczerpnął wielką ilość swych idei. Jeżeli chodzi o istotny wpływ na sam rdzeń myśli w komentarzu do Sentencyj, to obok św. Augustyna najsilniej zaważył Okkam, chociaż ani razu nie jest cytowany: nie dziwnego, gdyż statut paryski z r. 1339 zabraniał nawet przytaczania opinij oksfordzkiego nowatora tak podczas wykładu jak i wśród dysputy³⁾. Głębiej oddziałali także Holkot, Halifax, Buckingham i Adam Woodham⁴⁾. Dokładniejsze studia analityczne nad twórczością Jana z Mirecourt ułatwia rękopis krakowski 1184 dlatego, że przy różnych ustępach podaje w marginaljach autorów, z których zostały zapożyczone. Bardzo cenną wskazówką są cytaty z Roddingtona⁵⁾, ponieważ powiększają szereg myślicieli angielskich, których idee wsiąkały w duchową atmosferę nadsekwańskiej metropolji naukowej.

Zadziwić musi to, że Jan z Mirecourt nie cytuje ani razu Bradwardine'a, a jednak wszyscy historycy filozofji odnoszą do niego, jako do

¹⁾ Ze św. Augustyna najczęściej cytowane: De trinitate (np. 1184, fol. 10-vo, 12-ro, 12-vo, 13-vo, 14-ro, 20-vo i t. d.), De libero arbitrio (np. 1184, fol. 25-ro, 93-ro), nadto Libellus de praedestinatione (1184, fol. 1-vo, 2-vo), Liber quaestionum veteris et novi testamenti (1184, fol. 19-vo.; 1182 (lib. IV) fol. 267-vo), Super Genes. (1184, fol. 26-ro; 1182, fol. 262-vo), Confessiones (1184, fol. 26-ro), Super Ioannem (1184, fol. 20-vo), Contra Julianum (1184, fol. 2-ro), Sermo, qui incipit: beatus vero (1184, fol. 3-vo), De natura et gratia (1182 (lib. IV) fol. 244-vo), De vera religione (1182, fol. 316), De bono coniugali (1182, fol. 312-vo, 315-vo), De duabus animabus (1182, fol. 312), De civitate Dei (1184, fol. 226).

²⁾ Ze św. Anselma cytuje Monachus dzieła: Cur Deus homo (np. 1184, fol. 4-ro; 1182, fol. 291-ro), De processu Spiritus sui (1182, fol. 82-vo), De conceptu virginali (1184, fol. 20). Z innych starszych autorów, pomijają już Arystotelesa, występuje często jako powaga Awerroes, rzadziej św. Bonawentura (In Sent., 1884, fol. 3-vo), Gilbertus Porretanus (Liber 6 principiorum, 1184, fol. 6-vo), Grzegorz (Super Genes., 1182, fol. 242-vo), Tomasz z Akwinu (In Sent., 1182, fol. 152), Skot (1182, fol. 52-vo).

³⁾ Chart. II, p. 485.

⁴⁾ Jan z Mirecourt cytuje wszystkich czterech np. Holkota w pierwszej ks. (Ms. Bibl. Jagiel. 1184, fol. 1-ro), Buckinghamama tamże (na fol. 91-ro, col. 2 (qu. 36)), w II ks. Halifaxa (Ms. Fonds lat. 15883, fol. 41-ro, col. 2) i Woodhama (tamże na fol. 45-ro, col. 1).

⁵⁾ Roddington występuje w marginaljach na fol. 75-ro, col. 1, Halifax (Aliphaas, Alifas, Alifax) na fol. 25-vo, col. 1, 2, 26-vo, col. 1, 2 (ter), 28-vo, col. 1, 29-ro, col. 2, 69-ro, col. 2, Adam Woodham na fol. 35-ro, col. 2, Buckingham, (Bokingham, Bokingam, Boquingam) na fol. 26-ro, col. 1, 96-ro, col. 2 (ter), 96-vo, col. 1 (bis), col. 2, 97-ro, col. 1, fol. 101-ro, col. 2, Holkot na fol. 1-vo, col. 1. Nieznany dotąd w historii filozofji John Roddington († 1348), franciszkanin, wykształcony w Oksfordzie, zostawił szereg dzieł, z których się dotąd przechował komentarz do pierwszej ks. Sentencyj, uwzględniony w „Thesaurus theologorum“ (1503) Picarda; Balens w Anecdota Oxon. (Oksford 1902, p. 243) wymienia jego komentarz do Lombarda, Quodlibeta, Quaestiones ordinariae i extraordinariae. Cytuje także Monachus nieznanego historykom filozofji komentatora Sirafa, który jednak dosyć często się zjawia w Mss. XIV w.

źródła, deterministyczne poglądy „Białego Mnicha“. Dla wyjaśnienia tej kwestji trzeba przypomnieć, że cysterski bakałarz wykladał *Sentencie* w r. 1345. Jeżeli więc ktoś oświadcza się za rokiem 1344, jako za datą powstania „*De causa Dei*“ Bradwardine'a¹⁾, to nie może przyjąć jego wpływu na bakałarza Jana, a jednak najpoważniejsi historycy filozofji tę nieogłębłość popełniają. Z tego nie wynika, jakoby trzeba już koniecznie wpływ Bradwardine'a wyeliminować. Najpierw sąd o powstaniu „*De causa Dei*“ w r. 1344 opiera się wyłącznie na wiadomości z przedmowy do londyńskiego wydania z 1618 r., gdzie powiedziano, że to dzieło zostało „*perscriptum*“ 1344 r. Otóż wyrażenie to mogło oznaczać w rękopisie, na którym się oparła drukowana edycja, datę przepisania, a nie napisania dzieła, tak, iż urodziny „*De causa Dei*“ możnaby przesunąć znacznie wstecz. Bibliografowie mówią także o nieznanym dotąd komentarzu Bradwardine'a do Lombarda, któryby był musiał powstać przed encyklopedycznym „*De causa Dei*“. Zresztą uwagi nasze o Buckinghamie i Holkocie w pierwszym rozdziale dowodzą, że determinizm żył w ówczesnej atmosferze angielskiej, a problem stosunku woli ludzkiej do woli Bożej był na ustach wszystkich magistrów oksfordzkich. Jeżeli się więc chce przyjąć wpływ Bradwardine'a na „Białego Mnicha“, to albo trzeba odnieść powstanie „*De causa Dei*“ do lat wcześniejszych, albo też trzeba się odwołać do hipotetycznego komentarza do Lombarda, a to zbyt karkołomne. Ktoby zaś nie chciał się zgodzić na zmianę daty powstania dzieła „*De causa Dei*“, musiałby uznać komentarze Holkota i Buckinghamama za źródło skrajnych poglądów Jana z Mirecourt na stosunek woli ludzkiej do woli Bożej.

§ 3. Przeciwnicy i zwolennicy Jana z Mirecourt.

Ogłoszony przez biskupa paryskiego Tempier w r. 1277 syllabus 219 błędnych tez wywarł na współczesnych olbrzymie wrażenie i sięgał swym wpływem bardzo daleko. Niema prawie żadnego filozofa XIV w., któryby o nim nie wspomniał. Jedni z myślicieli uważali go za normę rozumowania i przytaczali go jako argument *ex autoritate*, inni z lekceważeniem się o nim wyrażali, ale wszyscy bądź co bądź o nim pamiętali. Potępienie tez Jana z Mirecourt nie było tak uroczyste, zwracało się ściśle biorąc, tylko przeciwko jednej osobie, przeciwko młodemu bakałarzowi, i dlatego nie zyskało sobie tak szerokiego rozgłosu. Dotąd tylko Denifle podał w *Chartularium* wiadomość, że augustjanin Hugolinus uporządkował tezy Jana z Mirecourt w jedną całość i że je trzykrotnie zacytował²⁾ w napisanym w r. 1352 komentarzu do Lombarda, a już żaden

¹⁾ Za rokiem 1344 opowiadają się Werner, *Die Scholastik d. spät. Mittelalters*, III, Wien 1883, 237 et seqq., Baumgartner, *opus cit.*, 586, Denifle, *Luther etc.* I, 551.

²⁾ *Chart.* II, p. 536, n. 6.

historyk filozofji nie wspominał wcale o jakimkolwiek wpływie potężnego cystersa na późniejszych myślicieli. A jednak wpływ taki istniał, a potężne tezy służyły mimo wszystko za przestrożę, by nie wchodzić na drogę rozumowania, obroną niegdyś przez ich autora.

Rozpocznijmy od przeciwników Jana z Mirecourt. Należał do ich grona najpierw wspomniany już przez Deniflego Hugolinus de Malabrancia, późniejszy generał zakonu augustjanów i patriarcha konstantynopolitański. Wiemy już, że zebrał tezy Jana z Mirecourt z innymi potężnymi zdaniami i uporządkował je w jedną wspólną całość. Dodajmy, że na nieznanem Deniflemu miejscu swego komentarza do Lombarda, broniąc św. Anzelma, gromi Hugolinus Holkota i Jana z Mirecourt, ponieważ według nich można o każdej rzeczy pomyśleć, że jest większą od Boga¹⁾.

Aczkolwiek, ogólnie biorąc, Hugolinus zwalczał nowatorów a zwłaszcza oksfordzkich, to jednak sam przejął niektóre od nich myśli, np. tezę o tożsamości duszy i jej władz a przede wszystkim ideę Adama Woodhama o poznawaniu przez wolę²⁾.

Że o Janie z Mirecourt wspomniano na publicznych dysputach w Paryżu, mamy dowód w rękopisie paryskim Fonds lat. 16409, który należał niegdyś do Tomasza Polaka³⁾. Znajdujemy tam aż na trzech miejscach dysputę na temat, czy wola Boża stanowi pierwszą normę kierowniczą wszelkich naszych czynów. Widzieliśmy poprzednio, że Jan z Mirecourt odnosił w grzechu do Boga jako do przyczyny sprawczej nie tylko samą istotę czynu, ale i jego krzywiznę moralną, jego deformację. Otóż autorowi dysput w wyrazach analogicznych i równoległe do twierdzenia „Białego Mnicha“ dowodzą wprost przeciwnie, że w czynie tylko pozytywna jego strona należy do Boga jako do sprawcy, a nigdy jego strona negatywna, ujemna⁴⁾.

Dalszą wzmiankę krytyczną o Janie z Mirecourt spotykamy u cystersa Konrada z Ebrach, magistra praskiego († 1400). Opowiada Aschbach⁵⁾, że na wezwanie księcia Albrechta Konrad z Ebrach przybył razem z Henrykiem z Hessji i Henrykiem z Oyty do Wiednia dla organizacji uniwersytetu. Nie wiedział jednak Aschbach, że magister Konrad

¹⁾ Hugolinus, In Sent. l. 1, Ms. Fonds lat. 15840, fol. 44-vo, col. 2. Por. 37 tezę Jana z Mirecourt. Chart. II, p. 613.

²⁾ In Sent. l. 1, B. N. Fonds lat. 15840, fol. 25. Całość poglądów filozoficznych Hugolina podam w innej pracy.

³⁾ O Tomaszu Polaku zebrał ciekawe szczegóły prof. Kutrzeba w artykule p. t. Polacy na studiach w Paryżu w wiekach średnich. Bibl. Warszawska 1900, str. 514—554.

⁴⁾ Non est necesse, quod qualitercumque seu qualicumque modo privativo aliquid fit, quod taliter fiat a divina voluntate, seu quod taliter divina voluntas velit illud fieri. Fonds lat. 16409, fol. 133-ro. Por. artykuł 31 i 34 Jana z Mirecourt. Chart. II, p. 612.

⁵⁾ J. Aschbach, Geschichte der Wiener Universität, Wien 1865, p. 53, 407.

wykładał poprzednio teologję w Pradze, jak tego dowodzi kolofon rękopisu Bibl. Jag. 1279: „Et in hoc terminantur questiones super 4^o libro Sentenciarum Reverendi Magistri Conradi de Ebraco, doctoris sacre theologie, pronuntiate Prage in scola sti Bernardi, finite in vigilia sti Bernardi 1377⁴“. Że rok 1377 jest datą nie napisania ale przepisania quaestiones do Lombarda, dowód w tem, że już w roku 1376¹⁾ Konrad jako magister teologii nadaje licencjat Herimanowi de Winterswick, a na podstawie ustaw średniowiecznych uniwersytetów Sentencje objaśniali nie magistrowie, lecz bakałarze.

Do znanych już pism Konrada treści teologicznej (*De anima Christi*) i ekonomiczno-moralnej (*Tractatus de censibus*) należy dodać nieznaną dotąd komentarz do Lombarda. Jeżeli traktat „*De censibus*“ może zainteresować z tego względu, że się łączy z dominującą wówczas w Wiedniu twórczością magistrów w dziedzinie gospodarezo-moralnej, to komentarz do Sentencyj zawiera filozoficzne zapatrywania Konrada oraz kilka wzmianek o potępionym w Paryżu bracie zakonnym, Janie z Mirecourt.

Jako wierny syn mistyka, św. Bernarda, domaga się Konrad, żeby do teologii wprowadzono więcej duchowego namaszczenia, aniżeli sofistycznych wywodów²⁾. W poglądach na ogóły zajmuje stanowisko realisty, krytykując nominalistów, którzy chcą pojnować własność (kolor) jako ciało, a mądrość utożsamiają ze samą duszą. Już tutaj można dostrzec aluzję do zapatrywania Jana z Mirecourt, według którego istniałyby w wszechświecie same substancje bez wyodrębnionych od siebie rzeczowo przypadłości³⁾. Cytaty, wyjęte z komentarza „*Białego Mnicha*“⁴⁾ i z tez potępionych, występują (jako „*articuli novelli*“ albo „*novelli*“) u Konrada wtenczas, kiedy zwalcza naukę Bradwardine'a o stosunku woli ludzkiej do woli Bożej (*necessitas antecedens*)⁵⁾.

Jest bardzo możliwem, że rękopisy krakowskie z komentarzem Jana z Mirecourt do Lombarda łączą się z osobą Konrada z Ebrach. Jako cysters mógł do Pragi sprowadzić komentarze swego brata zakonnego, gdzie je kopjowano i skąd mogły się dostać do Krakowa razem z opuszczającymi Pragę polskimi magistrami⁶⁾.

¹⁾ Monumenta histor. Univ. Pragen. t. I, p. 168.

²⁾ Ms. Bibl. Jag. 1279, pag. (sic) 219, col. 1.

³⁾ Podobną tezę potępiono już w r. 1277, ale Jan z Mirecourt nadaje jej takie znaczenie, żeby się nie mogła nakryć z jego własną myślą.

⁴⁾ Raz w lib. I, qu. 11, fol. 36-vo, col. 1, i trzykrotnie w l. II, qu. 3.

⁵⁾ Konrad przytacza w całości 10 artykułów potępionych, t. j. 2, 3, 4, 7, 8, 12, 31, 32, 35 — u Denifego w nawiasach. Por. Ms. Bibl. Jag. 1279, l. II, qu. 2, 15 i l. I, pag. 54, col. 1.

⁶⁾ Na domysł ten naprowadza zarówno Ms. Bibl. Jag. 1182, niegdyś własność Ysnera, jak i Ms. B. J. 1184.

Stanowisko pośrednie między przeciwnikami a zwolennikami Jana z Mirecourt zajmuje Buridanus, najstarszy i pewnie najwybitniejszy z pośród terministów na paryskim wydziale artium w XIV w. Razem z Albertem de Saxonia, Mikołajem z Oresme i Tymonem Żydowinem tworzy on grono myślicieli, którzy zajmowali się w Paryżu tylko problemami filozoficznymi, zwłaszcza zaś zagadnieniami z filozofji przyrody, etyki i ekonomji. Sam Buridanus w czasie całej długiej swojej działalności profesorskiej wykładał wyłącznie filozofję i dlatego też jego krytyczne uwagi o twierdzeniach Mikołaja z Autrecourt są szczegółowiej przemyślane, a jego rozumowania wkraczają daleko mniej w dziedzinę teologiczną, aniżeli idee innych magistrów, o których tu była mowa. Poglądy Jana z Mirecourt, częścią odrzucał, częścią przyjmował, ale i wtenczas, kiedy je przyjmował, uzasadniał je w odmienny sposób aniżeli cysterski bakałarz. Ponieważ Mikołaj z Autrecourt wychodzi w swoich twierdzeniach ze zasady sprzeczności, więc też Buridanus krytykuje go w swoich dziełach tam, gdzie sam mówi o zasadach wiedzy.

Mikołaj z Autrecourt głosił w czasie dysputy i udowadniał w listach do magistra Bernarda: 1), że cała nasza wiedza pewna i oczywista opiera się na jedynej zasadzie niesprzeczności — 2), że poza tą wiedzą i tą pewnością niema żadnej innej — 3), że niema stopniowania w oczywistości¹⁾. Jak Jan z Mirecourt, tak i Buridanus uderza niejednokrotnie przeciw jednostronności tej tezy, podkopującej podstawy etyki i filozofji przyrody. W objaśnieniach do Fizyki i Metafizyki Arystotelesa oraz w Summie logicznej przeciwstawia tej doktrynie własną, opartą na Stagiryście myśl, że liczba pierwszych zasad jest niezliczoną, tak, jak niezliczoną jest ilość konkluzyj, które się uważa za sądy naukowo uzasadnione²⁾. Wszystkie

¹⁾ Por. wyżej r. II, str. 27.

²⁾ *Secunda conclusio contra illos est, quod non oportet omnem premissam demonstrationis esse notam et evidentem per reductionem ad primum principium, multarum enim principia demonstrationum sunt nobis nota per sensum vel per memoriam vel per experientiam absque hoc, quod oporteat ea aliter demonstrari. Quaest. in Physic. l. I, qu. 4, Ms. B. Jag. 1771, fol. 4-vo, col. 1. — Aliqui valde male dicunt, volentes interimere sciencias naturales et morales ex eo, quod in plurimis earum principiis et conclusionibus non est evidenciam simpliciter, sed possunt falsificari per causas supernaturaliter possibles, quia non requiritur ad illas sciencias talis evidenciam, sed sufficiunt predictae evidenciae secundum quid vel ex suppositione. Quaest. in Metaph. l. II, qu. 1, Ms. D. V. (D. V. = Dominik, wiedeński) 153, fol. 13-vo. — Absurda est opinio aliquorum credencium, quod nihil simpliciter potest demonstrari verum (w Ms. jest „versus“), nisi per reductionem ad illud principium, quod in 4-o huius dicitur notissimum. Quaest. in Metaph. l. II, qu. 2, Ms. D. V. 153, fol. 15-ro, col. 1. — Verum est, quod propter requisicionem predictorum ad rationem sciencie quidam theologosare volentes negaverunt, quod in naturalibus vel moralibus possemus habere scienciam. S. t. log. VIII, c. 4, Ms. Strad. fol. 163 vo, col. 1. Dico breviter, quod quasi infinita sunt principia per se nota aut per sensum aut experientiam*

pierwsze zasady czyli principia można sprowadzić do dwóch głównych kategorii, jedne bowiem z nich są jednostkowe, szczegółowe, drugie ogólne.

1) Do kategorii zasad szczegółowych należą wszystkie sądy jednostkowe, czerpiące swą treść z bezpośrednich danych zmysłowych, z wyobrażeń odtwórczych i z doświadczenia. Przez wyobrażenie aktualne dowiadujemy się, że „ten człowiek się porusza“, że „ten płomień jest gorący“; przez wyobrażenia odtwórcze czyli przez wspomnienia dowiadujemy się, że „ten człowiek się poruszał“, że „ten człowiek, zażywszy rumbarbarum, wyżył się zbytanych i przykrych humorów“. Wreszcie co do sądu, opartego na doświadczeniu (sąd eksperymentalny), to jego istota polega na tem, że na podstawie poprzednich faktów wyrokujemy o naturze faktu nowego, zanim jeszcze zdołaliśmy go w jakikolwiek zbadać sposób. Dziecko, zobaczywszy rozżarzony węgiel, usuwa się od niego, chociaż się go nie dotknęło, bo sądzi na podstawie dawniejszego, bolesnego wrażenia, że i ten płomień spali. Ponieważ taki sąd doświadczalny i jednostkowy nie wkracza jeszcze w dziedzinę uogólnienia, można go przypisać nawet zwierzętom¹⁾.

2) A) Do drugiej kategorii należą zasady czyli sądy ogólne, oparte na indukcji niezupełnej. Już sąd eksperymentalny jest pewnego rodzaju rozszerzeniem wiedzy, gdyż przezeń cechę, zaobserwowaną na szeregu dawniejszych faktów, odnosimy do faktu nowego, związanego z tamtymi przez stosunek podobieństwa. Istotne jednak uogólnienie, przez które odnosi się jakąś własność do wszystkich jednostek określonego zakresu, zachodzi dopiero w indukcji. Wyjątkowo tylko możemy dokonać indukcji zupełnej, badając wszystkie jednostki pewnego zakresu, i dlatego musimy się z reguły ograniczać do indukcji niezupełnej. Kiedy wiemy, że Merkury, Wenus, Mars, Jowisz i Saturn są wszystkimi planetami, łatwo nam już orzec, czy pewne własności przysługują wszystkim planetom czy nie; ale kiedy liczba jednostek, składających się na zakres gatunku, jest ogromna, musi wy-

aut inclusiones terminorum absque hoc, quod indigeant demonstrari per primum principium. Quæst. in Metaph. l. II, qu. 1, Ms. D. V. 153, fol. 14-ro.

¹⁾ Sunt ergo principiorum indemonstrabilium quedam singularia, quedam univorsalia. Singularia autem communiter nota sunt nobis aut sensu aut memoria aut experientia v. gr. sensu fit nobis notum hunc hominem moveri, hunc ignem esse calidum..., memoria vero notum est nobis hunc hominem cucurrisse, ignem tunc fuisse calidum, hunc hominem tunc comedisse reubarbarum, ipsum tunc fuisse a colera purgatum. Experimento autem fit nobis manifestum, quod iste ignis, quem nondum sentimus, est calidus, quod hoc reubarbarum est colere purgativum, quod enim videmus in multis singularibus, de quibus memoriam habemus, hoc experimentali virtute cognoscimus esse vel fore in aliis consimilibus singularibus. Quæst. in Ethic. l. VI, qu. 11, Ms. B. J. 658, fol. 200-ro, col. 1. Por. także S. log. Tr. VIII, c. 5. Ms. Strad. fol. 166-ro, col. 1, 2.

starczyć i faktycznie wystarcza indukcja niezupełna¹⁾. Do wydobycia ogólnej zasady wystarcza czasem zaobserwowanie jednego szczegółowego faktu: wystarczy jednorazowe stwierdzenie doświadczalne, że dotknięcie tego oto płomienia jest bolesne, ażeby dojść do ogólnego sądu, że płomień pali; zwykle jednak trzeba bardzo długich i mozolnych doświadczeń, zwłaszcza kiedy chodzi o zasady, wchodzące w skład wiedzy przyrodniczej, zanim się dotrze do ogólnego, pewnego principium²⁾. Dla jednych więc wypadków przyjmuje Buridanus w indukcji niezupełnej intuicjonizm (dziś Sigwart), dla innych empiryzm.

Kiedy się porówna indukcję zupełną i niezupełną z sylogistyczną formą dowodzenia, to się dojdzie do przekonania, że w ramy sylogizmu wchodzi tylko indukcja zupełna a nigdy niezupełna. Indukcja zupełna tworzy sylogizm, którego przesłanka większa streszcza dokonane na poszczególnych faktach czy przedmiotach doświadczenia, a przesłanka mniejsza wyraża, że zaobserwowane fakta lub przedmioty wyczerpują całkowicie odnośny zakres³⁾. Nie można natomiast sprowadzić do sylogizmu indukcji niezupełnej, gdyż niepodobna objąć doświadczeniem nieprzeliczonego szeregu przedmiotów, do których się odnosi uogólnienie. Cechę, zaobserwowaną w większej lub mniejszej liczbie przedmiotów pewnego zakresu, uogólniamy więc w indukcji niezupełnej nie na podstawie formy, lecz dlatego, że 1) nie dostrzegamy żadnej racji, dłaczegoby w niezbadanej reszcie takich samych przedmiotów czy faktów stan rzeczy miał być inny, aniżeli w części już zbadanej, 2) umysł nasz jest z natury swojej tak zbudowany, iż musi się zgodzić na to, co jest oczywiście prawdziwym, podobnie jak ogień musi zażec palny materiał, z którym się zetknął; oczywistość w indukcji niezupełnej wypływa właśnie z nieobecności jakiegokolwiek racji, żeby mogło być inaczej⁴⁾.

¹⁾ Si dicamus „luna non scintillat nec mercurius nec venus nec mars nec iupiter nec saturnus, ergo nullus planeta scintillat...“, tunc poterit fieri reductio ad syllogismum, sicut prius scilicet addendo istam minorem, quod omnis planeta est luna vel venus etc. Sed si non posset in omnibus singularibus fieri reductio, ut ad concludendum per singularia, quod omnis ignis est calidus, tunc non reductur talis inductio ad syllogismum nec probat conclusionem ex eo, quod sit formalis consequentia vel quod ad formalem consequentiam reductur, sed ex naturali inclinatione intellectus ad veritatem. S. log. Tr. VII, c. 1, Ma. Strad. fol. 97-vo, col. 1.

²⁾ Quaedam principia sunt intellectui evidencia prima sensazione, memoria et experientia, quod sic fit, si puer videt carbonem ignitum et rubeum et ipsum manu tangit et sentit caliditatem et lesionem et iterum cras alium carbonem ignitum tangit et sentit caliditatem et lesionem; deinde alia die videt iterum talem carbonem et memorans de aliis statim iudicat, quod ille etiam erat calidus... S. log. Tr. VIII, c. 5, Ma. Strad. fol. 166-ro, col. 2.

³⁾ Por. poprzedni przypisek.

⁴⁾ Oportet, quod inductio vel de necessitate concludat gracia forme vel intellectus in multis singularibus videns ita esse et nullam videns ratio-

Z tem wszystkim dla braku ścisłej formy sylogistycznej nie można zdobytych przez indukcję niezupełną sądów ogólnych zaliczyć do wiedzy ścisłej (apodejktycznej Arystotelesa), lecz trzeba je zjednoczyć w osobny rodzaj wiedzy, tworzącej człon pośredni między wiedzą ścisłą a wiedzą dialektyczną. Od wiedzy ścisłej różni się wiedza indukcyjna przez to, że nie wypływa ze zasad sylogistycznych, od wiedzy dialektycznej przez to, że jej wyniki są pewne i oczywiste a nie tylko prawdopodobne¹⁾. Formalny warunek wiedzy ścisłej, t. j. rozumowanie według reguł, obowiązujących w sylogizmie, odnajdujemy jedynie w indukcji zupełnej. Trzeba jeszcze dodać, że indukcja nie zawsze wychodzi z faktów jednostkowych, lecz rozpoczyna niejednokrotnie od sądów mniej ogólnych, aniżeli wysnuta z nich zasada²⁾.

Z tego wszystkiego wypływa wniosek, że wiedza przyrodnicza, oparta na indukcji niezupełnej, jest pewną i oczywistą, lecz stopień jej pewności i oczywistości jest niższy aniżeli zasady niesprzeczności i sądów analitycznych³⁾.

Jest jeszcze inna racja, dla której zdaniem Buridana wiedzy przyrodniczej przysługuje niższy stopień pewności aniżeli zasadzie niesprzeczności. Okkam, jak już wspomniano⁴⁾, wygłaszał częstokroć myśl, że Bóg mógłby przez wszechmoc swoją stworzyć w świadomości ludzkiej wyobrażenia różnych rzeczy, wywołując w ten sposób mylny sąd i przekonanie, że te rzeczy faktycznie istnieją. Myśl ta oksfordzkiego nowatora

nem, propter quam non debeat ita esse in aliis, cogitur ex eius inclinatione naturali ad verum concedere, quod ita sit in aliis. Quaest. in Ethic. l. VI, qu. 11, Ms. B. J. 658, fol. 200-vo col. 1. Por. także S. log. Tr. VIII, c. 5, Ms. Strad. fol. 166-ro, col. 2. Ibid. Tr. VI, c. 1, Ms. Strad. fol. 96-vo, col. 1. Buridanus nie używa wprawdzie przy indukcji wyrazów „zupełna“ i „niezupełna“, ale pomiędzy jedną a drugą indukcją jak najdokładniej rozróżnia.

¹⁾ Sed cum aliquis dubitaret, an tale exemplum vel talis induccio debet dici argumentum dyalecticum vel demonstrativum, ego dico, quod non est demonstrativum, cum non sit syllogismus nec proprie debet dici dyalecticum, quia dyalecticum non facit scienciam certam et evidentem..., excedit igitur naturam argumenti dyalectici, quia non facit opinionem sed certam scienciam et evidentem. S. log. Tr. VIII, c. 5, Ms. Strad. fol. 166-vo, col. 1.

²⁾ Notandum est, quod non in omnibus induccio procedit ex simpliciter singularibus sed aliquando ex singularibus in respectu, id est ex minus universalibus ad magis universale. S. log. Tr. VI, c. 1, Ms. Strad. fol. 97-ro, col. 1.

³⁾ Ad aliam, que arguit, quod experientie non valent ad inferendum principium universale, concedo, quod non est illacio gracia forme, sed intellectus per naturalem inclinationem eius ad verum predispositus per experientias consentit universali principio et potest concedi, quod huiusmodi experientie non valent ad evidenciam simpliciter sed valent ad evidenciam ad scire naturaliter. Quaest. in Metaph. l. II, qu. 1, Ms. D. V. 153, fol. 14-vo, col. 2.

⁴⁾ Por. wyżej rozdz. I, str. 10.

niepokoila i Mikołaja z Autrecourt i Jana z Mirecourt, tak, jak później Descartes'a będzie niepokoil złośliwy genjusz. Mikołaj z Autrecourt wysnuł stąd radykalną konkluzję, że istnieje tylko jedna bezwzględna wiedza, wsparta na niewzruszonej podstawie niesprzeczności i do niej się redukująca. Jan z Mirecourt, chcąc uniknąć tego radykalnego sposobu rozwiązania trudności, przyjął dwa stopnie wiedzy, wliczając do wiedzy stopnia pierwszego, sprowadzającej się do zasady niesprzeczności: 1) sądy analityczne (*evidentes ex terminis*) i wydobyte z nich konkluzje; 2) świadomość istnienia własnej jaźni u myślącej jednostki; 3) wszelkie bezpośrednio dane akty psychiczne, jak uczucia, wątplenia, dążenia. Obok tej bezwzględnej wiedzy i pewności przyjął „Biały Mnich“ wiedzę i pewność drugiego stopnia, w której dziedzinę wchodziło poznanie świata zewnętrznego, czyli przedmiot intuicji Okkamowej — z wyjątkiem bezpośrednio danych faktów psychicznych. Stworzył także pomysły cysters-filozof specjalną teorię, wyjaśniającą fakt poznania, ażeby przez nią nie-emożliwić przypuszczenia wkroczenia jakiegokolwiek zewnętrznego potęgi, nie wyjmując Boga, w nasz wewnętrzny proces poznawczy: założył mianowicie, że akt poznania jest stanem (*modus*) duszy a więc w pewien sposób samą duszą a nie jej przypadłością, którąby można także z zewnątrz do niej wprowadzić. Pokazał Jan z Mirecourt, jakby można zamknąć drzwi i okna do duszy, ażeby tam żadna z zewnątrz nie wchodziła moc, ale pomysłu swego nie odważył się konsekwentnie przeprowadzić, chociaż i tak nie uniknął kondemnaty teologów.

Buridanus odrzucił kategorycznie teorię „Białego Mnicha“, głoszącą istnienie samych substancyj w wszechświecie z wyłączeniem przypadłości, ale przyjął jego podział pewności i oczywistości na bezwzględną i względną, naturalną¹⁾, a może go nawet w tym względzie wyprzedził, oparłszy się na odnośnych rozważaniach Arystotelesa. Bóg, przyznaje Buridanus, mógłby stworzyć w naszej duszy wyobrażenie kamienia, tak, iżbyśmy na tej podstawie błędnie sądzili, że ten kamień faktycznie istnieje, mógłby także Bóg zmienić bieg przyrody, ale interwencja taka byłaby wyjątkową, nadprzyrodzoną, cudowną, i dlatego w zwykłych, naturalnych warunkach wszelkie uogólnienia, wydobyte ze zmysłowego materiału doświadczalnego, są oczywiste i pewne, acz w niższym aniżeli sądy analityczne stopniu²⁾.

¹⁾ *Aliqui circa illam questionem non solum ponunt species intelligibiles esse easdem cum intelleccionibus, ymo etiam ponunt illas species intelligibiles esse easdem cum anima intellectiva et forciore eorum ratio est, quia frustra ponerentur plura in natura, si omnia possunt salvari per pauciora... Sed ista opinio debet reprobari. Quaest. breves in De anima, l. III, qu. 6. Ms. B. J. 654, fol. 137-vo, col. 1.*

²⁾ *Quidam theoloyare volentes... tandem dicunt, quod non est ibi evidencia de lapide, quem vides, quod ipse sit vel quod sit albus, quia sine albedine et lapide posset deus in oculo tuo creare omnem speciem similem, quam nunc habeo*

B) Do kategorii sądów ogólnych należą także najwyższe zasady, jakimi zajmuje się metafizyka, oraz prowadzające się do nich sądy analityczne. We wszystkich tych sądach wystarcza porównać podmiot z orzeczeniem, ażeby odrazu dostrzec w sposób oczywisty, że albo jedno z tych pojęć zawiera się w drugim, albo też obydwa nawzajem się wykluczają. Najogólniejsze są zasady tożsamości, niesprzeczności i wyłączonego środka. Pierwsza z nich brzmi: „być jest bytem“, a z nią wiążą się takie dalsze sądy, jak: substancja jest bytem, białosc jest kolorem, człowiek jest istotą zmysłowo-rozumną. Zasada sprzeczności, zawarta w zdaniu: „to samo nie może w tem samym i pod tym samym względem być i nie być“, albo też w krótszej formule: „to samo nie może równocześnie być i nie być“, konkretyzuje się w takich sądach, jak: „białe nie jest czarnem“, „żywe nie jest martwym“, „rozumne nie jest nierozumne“. Zasada wyłączonego środka wyraża się we formule: „każda rzecz albo jest, albo nie jest“¹⁾.

Oczywistość sądów bezwzględnie pewnych a przede wszystkim najwyższych zasad zależy nie na doświadczeniu ani na dalszych dowodach rozumowych lecz na wewnętrznym stosunku zawartości (inherencji) lub przeciwieństwa, w jakim pozostają do siebie ich terminy²⁾. Że terminy

ab objecto et item iudicares, quod nunc, scil. quod „hic est lapis albus“ esset iudicium falsum et per consequens non esset nunc evidens, cum non sit tibi evidens, an deus ita vult an non... In genere complexionis humane certitudo multiplex et etiam evidenciam...; una est, quia est propositionis sic firmiter esse, quod ipsa vel talis per nullam potentiam potest fieri falsa... — alia est certitudo..., quia per nullam potentiam naturalem talis propositio potest fieri falsa, licet per potentiam supernaturalem et modo miraculoso potest fieri, falsa et talis certitudo sufficit ad sciencias naturales et ita vere scio sciencia naturali, quod colum movetur et quod sol est lucidus. S. log. Tr. VIII, c. 4, Ms. Strad. fol. 163-vo, col. 1, 2. Intellectus... per experiencias consentit universali principio et potest concedi, quod huiusmodi experientie non valent ad evidenciam simpliciter, sed valent ad evidenciam ad scire naturaliter. Quaest. in Metaph. l. II, qu. 1, Ms. D. V, 153, fol. 14-vo.

¹⁾ Complexorum principiorum (que) sunt, quorum termini quantum ad rationes dicentes quid nominis se manifeste includunt ita, quod ipsis notis satis apparet intellectui, quod supponunt pro eodem vel etiam manifeste se excludunt ita, quod ipsis notis satis apparet, quod non supponunt pro eodem... Huiusmodi forte principia essent: ens est ens, substancia est ens, albedo est color vel etiam albedo non est nigredo, homo est animal, rationale non est irrationale, mortuum non est vivum, non contingit idem simul esse et non esse. Quaest. in Ethic. l. VI, q. 11, Ms. B. J. 658, fol. 200-vo, col. 1. U. ista propositio: idem inesse et non inesse eidem simul et secundum idem... est impossibile, sit primum principium complexum. Quaest. in Metaph. l. IV, q. 13, Ms. D. V. 153, fol. 36-vo, col. 2.

²⁾ Sunt alia principia, que... conceduntur vel propter manifestam oppositionem vel propter manifestam terminorum inclusionem, ut quod omnis equus est animal et omne ferrum est metallum... et sic etiam conceditur primum principium. Ista enim sine experientia precedente et etiam absque demonstrationibus... Quaest. in Metaph. l. II, q. 2, Ms. D. V. 153, fol. 15-vo, col. 1.

do siebie należą, albo też nawzajem się wykluczają, dostrzegamy bezpośrednio, a doświadczenie tylko na to jest potrzebne, ażeby poznać treść terminów, które wchodzą w skład sądów jako ich podmiot i orzeczenie ¹⁾.

O zasadzie przyczynowości mówi Buridanus w związku z teodyceą. Już w *Summie logicznej* zarysowuje się myśl, że filozofja, sprowadzająca całą wiedzę do zasady niesprzeczności, musi zrezygnować z dowodu, w którym ze zmiany dochodzi się do przyczyny sprawczej, a w dalszym ciągu do Boga jako do autora wszelkiego fieri ²⁾. Zupełnie jasno występuje pogląd Buridanowy dopiero w objaśnieniach do *Metafizyki*, gdzie wspomina o moderni — na myśli mógł mieć nie tylko bakałarza Mikołajaja, ale i bakałarza Okkama — utrzymujących, że nie można dowieść rozumowo istnienia Boga, a to dlatego, że wogóle niepodobna bez popadnięcia w błędne koło dowodzić istnienia jednej rzeczy z istnienia drugiej rzeczy: argumentując bowiem, że „a” jest „b”, a skoro „b” istnieje, więc i „a” istnieje, musi się już z góry wiedzieć, że „a” istnieje, gdyż inaczej nie możnaby twierdzić, że „a” jest „b” ³⁾. Trudność tę stara się nasz magister rozwiązać ze strony formalnej, wykazując, że argumentacja może mieć obok kategoriycznej także hipotetyczną formę, a wtenczas będziemy dowodzili według schematu: jeżeli „b” jest, to jest „a”; „b” istotnie jest, więc jest także „a”; odnośnie do istnienia Boga przyjmie zatem dowód formę następującą: jeżeli istnieją zmiany, to istnieje także ich motor, ich przyczyna, ponieważ zaś zmiany faktycznie istnieją, więc też faktycznie istnieje najwyższy ich motor, Bóg ⁴⁾. W objaśnieniach wreszcie do *Fizyki* zjawia się idea, że przyczynę można pojmować albo ze stanowiska fizy-

¹⁾ Talia principia sunt intellectui notis terminis per se manifesta per privacionem cuiuslibet privie noticie (in) complexe sive in sensu sive in intellectu, nisi forte illa complexa noticia requiratur ad notificandum quid nominis terminorum. Quaest. in *Ethic.* I. IV, q. 11, Ms. B. J. 658. fol. 200-vo, col. 1.

²⁾ Ex his dictis manifestus est error quorundam... qui dicunt, nullam posse esse evidentem probacionem, secundum quod concluditur per alia... ut, si per „motum esse” volumus probare motorem... Dicunt enim, non posse esse evidentem probacionem, cum non sit reducibilis in primum principium. *S. log. Tr.* VIII, c. 8. Ms. Strad. fol. 165-ro, col. 2.

³⁾ Sciendum est, quod plures moderni dixerunt, quod impossibile est demonstrare Deum esse, ymo universaliter impossibile est de aliquo subiecto demonstrare verbum „est”, quod ipsi probant: Et confirmatur, quia in nulla demonstracione debet esse peticio principii, et tamen esset peticio principii, si vellemus demonstrare, quod „a” est, quia oporteret sic syllogizare: ponamus per „b” medium: omne „b” est „a”, est „b”, ergo „a” est; modo in minori dicendo, quod „a” est „b”, tu iam supponis, quod „a” est, nullus enim concederet, quod „a” esset „b”, si crederet, quod nihil esset „a”, igitur tu petis in premissis illud, quod tu debes probare. Quaest. in *Met.* I. II, qu. 4, Ms. D. V. fol. 18-ro, col. 1.

⁴⁾ Nec est difficile respondere ad racionem illorum, quia non solum sunt demonstraciones ex premissis categoricis ymo etiam ex premissis ypotheticis, sicut dicendo: si „b” est, „a” est, sed „b” est, ergo „a” est, sicut si motus est, motor est, sed motus est, ut apparet ad sensum, ergo motor est. Et nulla est ibi peticio principii. *Ibid.* fol. 18-vo, col. 2.

cznego, kiedy się wychodzi ze zmiany czyli ruchu, albo też ze stanowiska metafizycznego, kiedy się bierze pod uwagę byt a raczej cechę zależności otaczających nas bytów. W dalszym ciągu aprobuje nasz filozof metodę Awicenny, który w dowodzie na istnienie Boga obiera za pierwszy człon w rozumowaniu istotę bytu zależnego, ażeby następnie wskazać na konieczność bytu niezależnego, dobrawszy do pomocy zasadę, że w szeregu przyczyn lub bytów istotnie sobie podporządkowanych musi zachodzić pierwszy, absolutny człon jako podstawa całej reszty¹⁾. Nigdzie Buridanus nie analizuje zasady przyczynowości metodycznie, ale zajmuje się nią raczej przygodnie, wskazując zgubne konkluzje, jakie z jej zaprzeczenia wypływają dla teodycei. Trudno zatem rozstrzygnąć, czy (jak św. Tomasz) uważał tę zasadę za analityczną czy nie²⁾. Charakter analityczny wynikałby z dowodu, jaki Buridanus podaje na poznawanie istoty skutku z istoty przyczyny i naodwrot, gdyż tam powołuje się na to, że skutek zawiera się w pewien sposób w przyczynie, a przyczyna w skutku, i to tak, iż skutek ściślej należy do przyczyny, aniżeli przyczyna do skutku³⁾. Z tej wzajemnej przynależności przyczyny i skutku wypływają dwa wnioski, jeden dla teorii poznania wogóle, drugi dla teodycei. Wyobrażenia nasze czyli species zmysłowe są skutkami działania bodźców zewnętrznych na nasze zmysły, przypadłości są skutkami w stosunku do substancji, substancje stworzone skutkami w stosunku do Boga, a stąd na podstawie zasady przyczynowości możemy zawyrokować, że poznajemy przypadłości pozamysłowe przez wyobrażenia, substancje przez przypadłości, Boga przez jedne i drugie⁴⁾.

¹⁾ *Phisicus et metaphisicus differenter considerant de causis, quia de eis considerat phisicus solum, in quantum ex eis dependent causata in corumpendo, in movendo vel omnino in transmutando tam active quam passive, metaphisicus autem de eis considerat, secundum quod ex eis dependent causata in ossendo...* Sic autem demonstravit Avicenna, primum principium esse. Capiamus ergo aliquod ens, quod dependet ab alio in esse suo, ut lumen, quod dependet a sole; tunc queremus de sole, quia si non dependet ab alio, ipse est primum principium et habet intentum, et si dependet ab alio, queram de illo alio et sic aliquando veniam ad illud, quod non dependebit ab alio, et habebitur intentum, vel procederetur in infinitum, quod est impossibile in causis essentialiter ordinatis, ut probatum est II-o Metaphysice. Quaest. Physic. I. VIII, q. 1. Ms. B. J. 1771, fol. 126-ro, col. 2.

²⁾ Wiadomo, że i św. Tomasz nie zajmował się specjalnie zasadą przyczynowości, ale jej charakter analityczny wynika w jego systemie przedewszystkiem z idei o stosunku aktu do potencji. Por. o tem Dr. G. Schulemann: *Das Kausalprinzip in der Philosophie d. hl. Thomas v. A. Münster i. W.* 1915 (B. z. G. d. Ph. d. M. Bd. XIII, Heft. 5), zwłaszcza str. 59.

³⁾ *Suppono, quod aliquis effectus est sufficiens representativum sue cause...*, quia perfectius effectus continetur in causa quam causa in effectu. *Quest. in. Met. I. XII, q. Utrum Deus intelligit se.* Ms. D. V. 153 fol. 129-vo, col. 1.

⁴⁾ *Effectus autem gerit in se quandam cause similitudinem, ymo est quedam participata similitudo cause. Ideo effectus representat causam et causa effectum,*

Udowadniając przeciw Mikołajowi z Autrecourt wielość zasad, wykazywał równocześnie Buridanus, że oczywistość posiada różne stopnie a nie jeden, jedyny, jak to utrzymywał bakałarz Mikołaj. Tę samą myśl, co Buridanus, wygłosił Jan z Mirecourt, lecz daleko słabiej, jak wiemy, ją umotywował.

Żadnych poprawek nie wprowadził do naczelných idei „Białego Mnicha“ Piotr d'Ailly (1350—1425).

Historycy filozofji¹⁾ nazywają tego głośnego z udziału w soborze konstancyjskim konciljarystę poprzednikiem Descartes'a i Berkeley'ya, ponieważ przed nimi zwrócił uwagę na to, że daleko większy stopień pewności przysługuje świadomości naszego własnego „ja“, aniżeli wszelkiej wiedzy o świecie zewnętrznym. Nie ulega wątpliwości, że na początku jego komentarza (quaestiones) do pierwszej księgi Lombarda znajduje się szereg myśli, które mogą zadziwić przez swoją świeżość i charakter niemal nowożytny.

Piotr d'Ailly dzieli tam wiedzę ludzką z podwójnego punktu widzenia. Wychodząc najpierw ze sposobu naszego poznawania, rozróżnia wiedzę abstrakcyjną i intuicyjną. Abstrakcyjna pomija w rzeczach to wszystko, co w nich jest jednostkowym, a zajmuje się tylko ich cechami wspólnymi, albo też pomija stronę ich istnienia (Sein), a uwzględnia wyłącznie stronę ich istoty (Sosein). W przeciwieństwie do wiedzy abstrakcyjnej tego drugiego rodzaju, nie uwzględniającej w rzeczach strony ich istnienia, pozostaje wiedza intuicyjna, która bada przedmioty, o ile w danej chwili istnieją, o ile należą do świata rzeczywistości²⁾. Zdążając do ujęcia istoty wszechrzeczy, zatem i substancyj i przypadłości, postępuje wiedza abstrakcyjna podwójną drogą: jedną bezpośrednią, drugą — pośrednią, t. j. za pomocą czynników, znajdujących się pomiędzy podmiotem poznającym a przedmiotem poznawanym. Bezpośrednio poznajemy

propter quod innatum est utrumque cognosci per reliquum hoc, quia est id, propter quod est. Substantie autem et accidentia habent se invicem sicut effectus et causa. Sic ergo per accidentia cognoscuntur substantie et per inferiora substantie separate et tandem deus et e converso. Quæst. De anima l. I, q. VI. Ms. B. Nadw. Wied. 5454, fol. 5-vo, col. 1.

¹⁾ Überweg-Baumgartner, p. 628.

²⁾ Duplex est notitia incomplexa nobis possibilis, quarum una solet vocari abstractiva alia intuitiva. Dupliciter autem potest accipi notitia abstractiva: uno modo, quia est respectu alicuius abstracti a multis singularibus et sic cognitio abstractiva non est aliud, quam cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis singularibus. Aliter accipitur cognitio abstractiva, secundum quod abstrahit ab existentia et ab aliis conditionibus, quæ contingenter accidunt rei vel prædicantur de re, non quod aliquid cognoscatur per notitiam intuitivam, quod non cognoscatur per abstractivam, sed idem totaliter et sub omni eadem ratione cognoscitur per utramque, sed distinguuntur per istum modum, quia notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Quæstiones magistri Petri de Alliaco... super libros Sent., Argent. 1490, l. I, qu. 3, fol. g—4-ro.

tylko przypadłości, nigdy zaś nie docieramy w ten sposób do rzeczy w sobie, do istoty substancyj. Całe rozważanie Piotra d'Ailly kończy się wnioskiem, że istota świata zewnętrznego pozostaje dla nas zagadką, o ile chodzi o poznanie nasze bezpośrednie¹⁾.

Ze względu na stopień pewności dzieli się wiedza według kardynała-filozofa na oczywistą i prawdopodobną. Oczywistość ujmuje on raczej ze stanowiska podmiotowego i psychologicznego, aniżeli ze stanowiska przedmiotowego i logicznego; określa ją bowiem jako akt (assensus), przez który umysł uznaje coś za prawdę w sposób konieczny, wykluczający wszelką wątpliwość i pomyłkę. Bezwzględną nazwiemy zdaniem jego oczywistość tej wiedzy, do której nawet bezpośrednia interwencja Boża nie mogłaby wprowadzić żadnej pomyłki, w przeciwnym zaś razie będziemy mieli oczywistość tylko względną. Z oczywistością bezwzględną poznajemy zasadę niesprzeczności, wnioski, oparte na analizie pojęć, wreszcie akty myśli i woli wraz ze związanym z nimi faktem własnego istnienia; wszelkie natomiast poznanie świata zewnętrznego łączy się jedynie z oczywistością względną. Powód mniejszej pewności w poznawaniu świata zewnętrznego jest jasny. Bóg mógłby bowiem w duszy poznającej jednostki stworzyć obraz przedmiotu niestniejącego z takimi cechami rzeczywistości, iż jednostka byłaby całkowicie przekonana o jego istnieniu, ulegając ułudzie. Wraca tu więc ten sam sceptyczny ton, któryśmy spotkali u Okkama i paryskich terministów²⁾.

Obok wiedzy oczywistej przyjmuje Piotr d'Ailly wiedzę prawdopodobną, probabilis, opartą na dowodach dialektycznych. Zgodnie z zapatrywaniem Stagiryty posiada dłań siła takich dowodów dwa różne stopnie: raz bowiem zdobywa przekonanie wszystkich umysłów, albo co najwybitniejszych, drugi raz jedna tylko niektóre umysły. Od siły argumentacji należy jasno oddzielić treść sądu, którą się uzasadnia, bo chociaż treść ta nieraz będzie niewątpliwie prawdziwą, to jednak dowody za nią przytaczane nie będą oczywiste, lecz tylko prawdopodobne w pierwszym lub drugim stopniu. Przeprowadziwszy te dystynkcje, orzeka Piotr d'Ailly, że niektórym sądom teologicznym przysługuje ze względu na

¹⁾ Duplex est notitia abstractiva nobis naturaliter possibilis, nam quaedam est, qua res ipsa immediate cognoscitur sed in alio... Secundo sequitur, quod nulla substantia corporea exterior a nobis naturaliter est in se cognoscibilis, quidquid sit de anima intellectiva vel quacumque alia substantia, quae est de essentia cognoscentis... Ibid. l. 1, qu. 3, a. 1, fol. g-5-ro, col. 1, 2.

²⁾ Por. dodatek B. pod koniec; nadto: Patet per Dei omnipotentiam, quia quidquid Deus potest facere mediante causa secunda vel mediantibus causis secundis, potest per seipsum et quibuscumque duabus rebus datis, quarum una non est pars alterius, Deus potest unam illarum conservare alia destructa, et per consequens destructo quolibet sensibili extrinseco posset conservare in anima sensationem et habetur propositum. Ibid. l. I, qu. 1, a. 1, fol. d-1-vo, col. 2.

argumentację tylko prawdopodobieństwo drugiego stopnia, chociaż sama ich treść jest na pewno prawdziwa. Niejedna z prawd teologicznych wydaje się błędną dla ogółu lub dla uczonych tego świata, którzy się opierają jedynie na rozumie naturalnym. Wogóle we wszystkim, co odnosi się do teodycei, podzwaniają u kardynała-filozofa ostre akcenty sceptycyzmu i przejawia się skłonność do fideizmu.

Sceptycyzm jego czepia się najpierw zasad, na jakich się opierały tradycyjne dowody na istnienie Boga. Na czele tych zasad znajdował się sąd, że wszelka zmiana w jakimkolwiek bycie dokonuje się pod wpływem innego bytu: *quidquid movetur, ab alio movetur*. Otóż sąd ten nie jest wcale według Piotra d'Ailly oczywistym, a chociażby tak nawet było, toby jeszcze nie można na nim samym zbudować apodejktycznego dowodu na istnienie Boga, boby jeszcze można się zapytać, czy nie jest możliwy szereg nieskończony zmian tak, iż każda z nich byłaby skutkiem w stosunku do poprzedniej a przyczyną w stosunku do następnej — możnaby się nawet zapytać, czy zmiany nie tworzą kół w sobie zamkniętych. Na te pytania odpowiada się wprawdzie przecząco, ale to wszystko nie jest oczywiste i dlatego też dowody na istnienie Boga nie są oczywiste, skoro z tych źródeł czerpią swoje przesłanki. Z tem wszystkim sądy, że Bóg istnieje i że jest tylko jeden, są uzasadnione, prawdopodobne, probabiles, i mają za sobą argumentację daleko silniejszą, aniżeli twierdzenia im wprost przeciwne¹⁾.

Wszystkie te myśli i tendencje sceptyczne wielkiego koncyliarzysty konstancyjskiego były do pewnego stopnia znane historykom filozofii średniowiecznej, ale nieznanne im było zupełnie bezpośrednio ich źródło. Ponieważ Piotr d'Ailly należał do obozu terministów, wyprowadzano jego doktrynę ogólnikowo z Okkama, twórcy konceptualistycznego terminizmu w logice; za cechę zaś właściwą i wybitną jego filozofii uznano wskazanie faktu samowiedzy jako drogi do pewności poznania. Tymczasem wystarczy porównać wszystkie zasadnicze myśli tej doktryny z wyłożeniami wyżej poglądami Jana z Mirecourt, ażeby dojść do pewnego wniosku, że „*Monachus Albus*“ był inspiratorem Piotra d'Ailly. Nie ułaski się późniejszy kardynał kondemnaty, jaka spadła na głowę cysterskiego bakałarza ze strony areopagu teologów, sięgnął do rękopisu bakałarza i zacytował z niego te idee, które historycy filozofii uważali dotąd za jego własność. Daleko i zbyt daleko sięgającej zależności od „*Białego Mnicha*“ dowodzi to, że w początkowych „*quaestiones*“ do Lombarda znajdują się niektóre ustępy, wyjęte niemal dosłownie z komentarza Jana z Mirecourt²⁾. Jeżeli do tego dodamy fakt, zanotowany już przez Prantla, że Piotr d'Ailly zarzucał oskarżycielom Mikołaja z Autrecourt zazdrość jako motyw ich

¹⁾ Sent. 1. I, qu. 1, 3. Por. także dedatek B.

²⁾ Por. dedatek B.

wystąpienia przeciw radykalnemu nowatorowi¹⁾, to będziemy musieli przyznać, że jego filozoficzne poglądy wykształcały się pod wpływem myśli, które wyrosły na paryskiej glebie w krytycznym dziesięcioleciu.

Pokrewieństwo idei między Piotrem d'Ailly a Janem z Mirecourt występuje także w dziedzinie etycznej. Piotr d'Ailly wspomina o polemice Grzegorza z Rimini, augustjańskiego terministy, przeciw tezie Okkama, że Bóg na podstawie swej woli bezwzględnej mógłby człowiekowi nakazać nienawiść tak, że człowiek, nienawidząc Boga, spełniałby czyn zasługujący. Argumentacja Grzegorza wydaje mu się niewystarczającą, bo nie umie wykazać sprzeczności w tezie, głoszonej przez Okkama. Można by więc zdaniem jego zgodzić się mimo wszystko na treść pokrewnej tezy Jana z Mirecourt, potępionej w Paryżu, i utrzymywać, że potępienie jej nastąpiło nie tyle dla jej błędu, ile raczej dla poskromienia wyniosłego ducha jej autora i uchronienia przed zgorszeniem dusz pobożnych²⁾.

Zakończenie.

Zestawmy i streśmy wyniki naszych badań, uwzględniając przytem cele i metody historii filozofji.

Najnowsza reakcja przeciw psychologizmowi w logice doprowadziła do wyodrębnienia w sądach podwójnej ich strony: jednej, która się wiąże z podmiotem myślącym, drugiej, która pozostaje w stosunku obiektywnym do przedmiotu poznania. Pierwsza strona sądów należy do psychologii, druga do logiki. Jeżeli weźmiemy pod uwagę myśli filozofów, podane w ich dziełach, to możemy w nich również te dwie wyodrębnić strony. Obiektywna treść, złożona w dziełach filozoficznych, wchodzi w zakres badań doksograficznych, gdzie analizujemy idee bez względu na podmiot, którego są wytworem. Nie chodzi w tych badaniach o prostą reprodukcję idei filozoficznych, ale chodzi o odpowiedź na pytania, czy poruszono nowe problemy, jak je logicznie uzasadniono, czy dawnym zagadnieniom nadano nową formę, czy je wypowiedziano w języku nowej teorii; chodzi o wskazanie sposobu rozwiązania zagadnień i określenie ich wartości dla samej filozofji³⁾.

Jak wszelkie sądy, tak i myśli filozoficzne są jednak wytworami jednostek, żyjących życiem własnym i życiem otoczenia czy całej epoki. To też historyk filozofji stara się do swych badań wprowadzić moment

¹⁾ Si vero obiciatur, quod inter articulos Parisiis condemnatos contra magistrum Nicolaum de Alticuriam unus est iste..., respondeo, quod multa fuerunt condemnata contra eum causa invidias. Prantl, IV, p. 112, n. 470.

²⁾ Sent. I. III. qu. XIV, n. 3.

³⁾ Por. Dr. M. Heiddegger: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, Tübingen 1916, p. 1—15.

psychologiczny, kulturalny, geograficzny i chronologiczny, łącząc zadania doksograficzne z biograficzno-historycznymi¹⁾.

Pominęliśmy niemal zupełnie w naszej analizie równanie osobiste czyli czynnik psychologiczny, nie wnikaliśmy wcale w organizację duszy filozofów, ażeby w niej znaleźć genezę i wytłumaczenie ich poglądów. Moment psychologiczny trzeba przeważnie pomijać w badaniach nad średniowiecznymi myślicielami, bo, jak trafnie zauważył Baeumker²⁾, cała niemal filozofia średniowieczna posiada cechę takiej obiektywności, iż poza jej treścią nie widzimy prawie oblicza i duszy autorów. Moment osobisty wybija się na wierzch tylko u średniowiecznych mistyków i w temperamentach tak wyjątkowo uczuciowych, jak np. św. Bonawentura, lub tak gwałtownych, jak Okkam; ale ogólnie biorąc, myśliciel średniowieczny, uważając się za sługę obiektywnej prawdy, trzymał w pracy filozoficznej serce i wyobraźnię na uwięzi, zwłaszcza że jego twórczość wiązała się najściślej z działalnością szkolną, uniwersytecką i stąd — bezosobiste, szkolne przyjmowała piętno. W filozofii nowożytnej czynnik podmiotowy odgrywa wybitną rolę i stąd jej historycy (np. Höffding) słusznie wprowadzają do swych prac bardzo subtelną nieraz jego analizę, ale metoda ta, odniesiona do średniowiecznej filozofii, wydałaby z pewnością w rezultacie piękne może, lecz bezwartościowe rojenia, a nawet faktycznie je wydaje.

Ze względu na ramy pracy pominęliśmy tu czynnik kulturalno-historyczny. Zaznaczamy więc tylko dodatkowo, że uwzględnienie tego momentu, zwłaszcza walki między papieżstwem a cesarstwem, doprowadziłoby nas do wszechstronnej i obiektywnej oceny stanowiska, jakie zajęła władza duchowna wobec nowego prądu filozoficznego nad Sekwaną, stworzonego w wielkiej mierze przez Okkama, który ciągle i ciągle występował na dworze Ludwika Bawarskiego jako wróg papieża, nie tylko burząc dawne pojęcie o stosunku państwa do papieża, ale i godząc w wewnętrzny, hierarchiczny ustrój samego Kościoła. Stanowisko to władzy duchownej zrozumielibyśmy jeszcze lepiej, gdybyśmy sobie uprzytomnili, że w tym samym czasie zjawily się na zachodzie groźne ruchy i niebezpieczne doktryny begardów, tak, iż wewnętrzne życie kościelne uległo silnemu zaburzeniu, napelniając niepokojem umysły i serca³⁾.

Kierując się momentem geograficznym i grupując filozofów około dwóch ówczesnych ognisk umysłowych, stwierdziliśmy silny wpływ Oksfordu na Paryż, zwłaszcza wpływ Okkama, Buckinghamama, Halifaxa, Hol-

¹⁾ Por. zwięzłe i trafne uwagi o zadaniach historyka filozofii u J. Geysera: *Die Erkenntnistheorie d. Aristoteles*, Münster i. W. 1917, p. 1—10.

²⁾ *Die europäische Philosophie des Mittelalters (Die Kultur der Gegenwart, I, 5)*, 1909, p. 294.

³⁾ *D'Argentré, Collectio iudiciorum, I, p. 343, 361 et seqq.*

kota, a zredukowaliśmy wpływ Bradwardine'a; nazwiska Halifaxa i Buckinghamama zjawily się tu po raz pierwszy w historii filozofji.

Różne zestawienia chronologiczne dowiodły, że ruch idei dokonywał się w połowie XIV w. w tempie bardzo przyspieszonym, skoro np. angielski dominikanin Holkot oddziałal na współczesnego sobie Jana z Mirecourt a może i Mikołaja z Autrecourt¹⁾; z drugiej strony dla tych samych względów chronologicznych trzeba było zmodyfikować dotychczasowe zapatrywania na wpływ dzieła „De causa Dei“ Bradwardine'a, trzeba było odnośne idee bądź wyprowadzić z komentarza innych myślicieli (Holkot, Buckingham), bądź też przesunąć wstecz datę powstania „De causa Dei“. Fakt, że Jan z Mirecourt nie cytuje ani razu Bradwardine'a, przemawia raczej za tem, że cysterski bakałarz (wbrew dotychczasowym zapatrywaniom historyków filozofji) zaczerpnął swoje idee skądinąd.

Notujemy także ogólnikowo fakt, że niezauważone dotąd dane chronologiczne (rektorstwo Buridana) wprowadziły nas na drogę, wiodącą do zrozumienia stanowiska Buridanowego na uniwersytecie paryskim.

Najważniejsze jednak rezultaty wyniknęły ze zbadania idei filozoficznych na szerszej niż dotychczas podstawie z uwzględnieniem metody indukcyjno-porównawczej. Wykryliśmy przedewszystkiem cały niemal prąd filozoficzny, wyrosły na podłożu idei św. Augustyna i skierowany głównie do zagadnień poznawczych. Prąd ten skrzyżował się z drugim kierunkiem myśli, idącym od Okkama, wydając jako wypadkową pogląd Jana z Mirecourt, odróżniający podwójny rodzaj wiedzy: jednej, która się opiera na zasadzie niesprzeczności i genialnych spostrzeżeniach św. Augustyna nad faktem samowiedzy, drugiej, która obejmuje sądy, skierowane swą treścią do istnienia bytów świata zewnętrznego i do stosunków przyczynowych między nimi zachodzących. Także św. Tomasz z Akwinu znał dobrze myśl św. Augustyna²⁾, ale za jego czasów nie zjawil się jeszcze fenomenalizm; dlatego nie wyzyskał myśli augustjańskiej w całej pełni, nie wykazał jej doniosłości. Św. Tomasz wyszedł z aktów intelektu, przez które bezpośrednio i w sposób instynktowy, intuicyjny, choć na razie niedokładny, ujmujemy byt czyli stronę rzeczywistości w otaczającym nas świecie³⁾. Koncepcja ta odżyje w najnowszych czasach poza obozem scholastycznym wskutek badań szkoły Külpego nad aktami myśli. Wyniki tych prac doprowadziły i samego Külpego i Messera do poglą-

¹⁾ Por. r. I, str. 16, 17 i r. II, str. 28 o krytyce prawa przyczynowości.

²⁾ Por. np. *De veritate*, qu. 10, a. 8: *In hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia huiusmodi opera exercere.*

³⁾ Por. o tem: Garrigou—Lagrange, *Dieu, son existence*, ed. III, Paris 1920 str. 108—170.

dów, zbliżonych do tomizmu, o ile chodzi o ujęcie bytu przez akty intencjonalne. Tu chcemy jedynie zaznaczyć, że realizm perypatetyczny spotkał się dopiero po św. Tomaszu z fenomenalizmem Piotra Aureoli i dlatego dopiero w połowie XIV w. zaakcentowano w Paryżu energicznie pogląd, że także myśl św. Augustyna otwiera drogę do rzeczywistości. Nawet u Okkama¹⁾ i Halifaxa²⁾ zjawia się myśl augustjańska tylko jakby mimochodem, a dopiero w Paryżu po Mikołaju z Autrecourt występuje całkiem jasno i z zupełną świadomością swego znaczenia u Jana z Mirecourt a po nim u Piotra d'Ailly³⁾.

Fenomenalizm Piotra Aureoli wraz z myślą Okkama o możliwości wprowadzenia z zewnątrz w świadomość wyobrażeń o świecie zewnętrznym zmuszały do szukania oparcia dla pewności poznania o czynnik wewnętrzny w obrębie samej świadomości. Jan z Mirecourt stwarza swoją teorię tożsamości duszy i jej aktów także tylko na to, ażeby uniknąć zgubnych dla pewności poznania konsekwencji pomysłu Okkamowego, który przypomina tak bardzo późniejszego złego geniusza Descartesa. Czy Descartes znał te poglądy myślicieli XIV w.? Listy Mikołaja z Autrecourt i komentarz do Lombarda Jana z Mirecourt pozostały w rękopisie, ale drukowanym i znanym był komentarz głośnego kardynała Piotra d'Ailly. Trzebaby zbadać podręczniki szkolne do filozofji XVI i XVII w., ażeby się przekonać, czy przez nie myśli średniowieczne nie przetrwały aż do w. XVII. Bądź co bądź, to pozostaje trwałą zasługą wspomnianych tu filozofów XIV w., że w ich rozumowaniach występuje w całej pełni znaczenie myśli św. Augustyna.

Zwrócić należy także uwagę na to, że chociaż terminisci nie zrozumieli olbrzymiej doniosłości metafizyki perypatetyczno-tomistycznej, ujmującej wszystko ze strony istnienia i bytu, to jednak ich krytyka weszła na drogę rozumowania, która prowadziła do pojęcia nowożytnej nauki pozytywnej. Przypomnijmy też, że Buridanus jasno przedstawia siłę i słabość indukcji niezupełnej w wiedzy przyrodniczej. Dodajmy, że według tegoż samego myśliciela zasady przyrodnicze są z początku prostym mniemaniem, sądem prawdopodobnym (opinio), a dopiero z biegiem czasu znajdują coraz liczniejsze podpory w doświadczeniu, w faktach, aż wreszcie stają się ogólnem i oczywistem principium, opartem na indukcji niezupełnej⁴⁾: mamy tu niemal współczesny pogląd na znaczenie hipotezy naukowej.

¹⁾ De cognitione intellectus et volitione formatur propositio contingens, quae evidenter cognoscitur ab intellectu nostro; puta talis: intellectus est, voluntas est. Quodlib. I, qu. 14. ²⁾ Por. r. I, str. 15.

³⁾ Do grupy tej należy w Paryżu także Grzegorz z Rimini, ale wpływ św. Augustyna w jego poglądach gnozjologicznych inną przybrał formę.

⁴⁾ Ipsorum (primorum principiorum) potest esse opinio per dialecticam rationem, quod est verum de multis principiis, quae a principio dubitata sunt, donec facta

W związku z tem pozostaje przytaczane i aprobowane przez Buridana zdanie Awerroesa, według którego astronomom chodzi w ich konstrukcjach, w ich hipotezach jedynie o to, żeby przez nie znaleźć środki do obliczenia oraz wyznaczenia miejsca i drogi ciał niebieskich bez względu na to, czy odtwarzają obiektywny stan rzeczy czy nie¹⁾. Możliwa, że ta idea Awerroesa stała się u scholastyków posiewem bardzo krytycznych poglądów na wartość hipotez astronomicznych. Pogląd bowiem Buridana nie był w scholastyce ani odosobniony ani chronologicznie pierwszym. Podobne zapatrywanie wypowiedział już św. Tomasz z Akwinu na kilku miejscach swoich pism²⁾, najjaśniej zaś w komentarzu do *De coelo et mundo*, gdzie bardzo wyraźnie zaznaczył, że hipoteza astronomiczna nie jest jeszcze dlatego prawdziwą, że się zgadza ze wszystkimi faktami, bo nie jest wykluczoną inną, nową hipotezą, któraby mogła równie trafnie przedstawić wszystkie zjawiska niebieskie³⁾. Na ten sąd św. Tomasza powołuje się Duhem w swoich pismach, kiedy się stara powagą historyczną podeprzeć tezę Macha i swoją własną, że zadanie teorii fizycznej polega na opisie, na ekonomicznym przedstawieniu zjawisk, a nie na tłumaczeniu pozazjawiskowej rzeczywistości⁴⁾. Czy św. Tomasz przydzielał hipotezie istotnie tylko funkcję opisu, to kwestja, któraby mogła być przedmiotem dyskusji i poszukiwań, ale nie ulega wątpliwości, że to pojęcie hipotezy, pogląd Buridana na indukcję niepełną i krytycyzm terministów XIV w. torowały drogę do koncepcji nauki pozytywnej.

fuerit evidencia sensu, memoria. Haec non possunt putari falsa et post per insufficientem experientiam possunt fieri opinata et tandem evidenter scita cum sufficienter fuerint experta experientia. S. log. Tr. VIII, c. 4, Ms. Str. fol. 164-ro, col. 1. Plura enim principia in sciencia naturali i. e. prima sunt nobis dubia, donec habita fuerit de eis experientia eciam multa. S. log. Tr. VIII, c. 5 Ms. Strad. col. 165-vo, col. 1.

¹⁾ Por. ustęp z komentarza Awerroesa do *Metafizyki*: *Talia principia in maiori parte tantum sunt famosa, quum fere omnia sint fundata scil. in sensu quantitatum motuum stellarum, quod non potest perfici in vita humana. Ideo necesse est in considerationibus credere considerationibus predictis et tunc verificatur quantitas motuum. Et propter difficultatem istarum rerum impossibile est uti propositionibus necessariis, sed famosis in hoc loco magis utimur quam necessariis scil., quando in eis non fuerit diversitas. Si autem in eis fuerit diversitas, nihil erit, super quod sustentetur. Sed quocumque modo sit, melius est scire sermones hominum in hoc quam nihil. Libr. Met... ab Averroee Cordub. comment. Venetiis 1483, l. XII, part. 45.*

²⁾ *Phys. l. II, c. 2, lect. III, 8, 9, ed. Leon. p. 63; S. th. I, qu. 52, a. 1.*

³⁾ *Illorum tamen (astrologorum) suppositiones, quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim talibus suppositionibus factis apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras, quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. De coelo et mundo, l. II, c. 12, lect. 17, ed. Leon. p. 186, col. 2, 187, col. 1.*

⁴⁾ *Duhem, La théorie physique, son objet et sa structure, Paris 1906, p. 61, 62. Tenze, Physique et métaphysique, Bruxelles 1893, p. 20.*

Już tu także zaznaczyłem, a gdzieindziej obszerniej wykazę, jak wprowadzony przez Duns Skota podział wiedzy na abstrakcyjną i intuicyjną przyjął się powszechnie w XIV w. i jakie stąd wyrosły owoce. Wystarczy też przypomnieć idee Buckingham, Halifaxa i Holkota, ażeby udowodnić, że problem wolności woli w wiekach średnich trzeba ująć na szerszej jeszcze podstawie, aniżeli to zrobił Verweyen.

Dodatek A.

Przykład zależności Jana z Mirecourt od Roberta Halifaxa w sprawie wolności woli.

Jan z Mirecourt.

Sent. 1. II, Ms. B. Nat., Fonds lat. 15883, fol. 67-ro, col 2 — 69-ro, col. 1.

Utrum liberum arbitrium difficultatur aliquantulum aliquando (quoad) actum meritorium... Pro solutione istius questionis pono conclusiones. Prima est, quod voluntas difficultatur... per passionem..., quia delectatio faciliat ad aliquem actum..., ergo tristitia opposita reddit voluntatem difficilius elicientem...

Secunda conclusio, quod voluntas in productione actus sui difficultatur per habitum ad oppositum inclinantem. Probatur primo sic, quia habitus inclinatur voluntatem ad certum actum consimilem ex illis, ex quibus generatur...

Tercia conclusio, quod voluntas difficultatur in productione alicuius actus... per alium actum sibi repugnantem. Probatur.....: per experientiam videmus, quod unus actus voluntatis necessitat ad alium actum, ut volitio consequendi sani-

Robert Halifax.

Ms. B. Nat., Fonds lat. 14514, fol. 325-ro — 326-ro.

Quarta conclusio... Delectatio faciliat voluntatem ad aliquem actum... Patet de tristitia... et omnibus passionibus..., quod est faciliatans voluntatem ad aliquem voluntatis actum et difficultans ad alium...

Tercia conclusio est, quod per habitum existentem in voluntate difficultatur..., quia habitus inclinatur voluntatem ad certum actum consimilem illi, ex quo generatur, ergo...

Secunda conclusio est, quod per unum actum voluntatis difficultatur voluntas respectu alterius actus eligendi. Ista patet: per experimentum videmus, quod unus actus voluntatis necessitat ad alium actum, ut volitio efficax consequendi sa-

tatem necessitat ad actum, quod velit bibere pocionem... Quinto: unus actus voluntatis impossibilitat ad alium, sicut quo diligitur aliquis in particulari, pro tunc non est possibile, quod una et eadem particularis cognicio concurrat ut causa particularis... odiendi illud... Sexto: unus actus voluntatis intendit alium ita, quod causa est, licet non principalis, intensionis alterius actus; sic actus diligendi aliquid est causa intendendi actum, quo eciam vult bene...

nitatem necessitat ad actum, quo vult bibere pocionem amaram... Item unus actus, quo diligitur aliquid in particulari, impossibilitat actum odiendi in particulari.... Item unus actus voluntatis intendit alium actum voluntatis ita, quod causa est, licet non principalis, intensionis illius actus, ut actus diligendi aliquam causam est intendere actum, quo vult sibi bene facere.

Dodatek B.

Przykład zależności Piotra d'Ailly od Jana z Mirecourt w zapatrywaniach na wartość poznania.

Jan z Mirecourt.

In Sent. 1. I. qu. 5. Ms. B. J. 1184, fol. 14-ro — 15-vo.

Duplex est evidentia: quaedam est specialis primi principii, alia est evidentia naturalis nostri ingenii. Evidentia specialis est illa, qua aliquis assentit, aliquialiter esse, sine formidine quacumque assensu creato naturaliter in eo ex causis necessitantibus eum ad assensum illum et non est possibile, quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut assentit esse.

Evidentia naturalis est illa, qua aliquis assentit, aliquialiter esse, sine formidine quacumque et est assensu creato naturaliter in eo ex causis necessitantibus ipsum ad

Piotr d' Ailly.

Quaestiones... super libros Sent. Argentinae 1490. l. I, qu. 1. fol. c — 8-vo, col. 2 — d — 1-vo col. 2.

Duplex est evidentia, quaedam est evidentia absoluta, qualis est evidentia primi principii vel reducibilis ad eam, alia est evidentia conditionalis, qualis est evidentia nostri ingenii, quae est circa primam. Evidentia absolute simpliciter potest describi, quod est assensus sine formidine, causatus naturaliter, quo non est possibile, intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare...

Evidentia autem secundum quid potest describi, quod est assensus verus sine formidine causatus naturaliter, quo non est possibile stante Dei influencia generali nullo

assensum illum et non est possibile stante Dei generali influentia et non facto miraculo, quod ipse sic assentiat et non sit ita, sicut ipse assentit esse.

Hoc praemisso pono conclusiones aliquas.

Quarta conclusio est ista, quod evidentia praedicta evidens est, vel esse potest animae creatae, quod intelligit, quod cognoscit.

Arguitur hoc auctoritate bti Augustini XV. De trin. c. 12.

Scimus, inquit, nos vivere prorsus non metuimus...

Quinta conclusio est negativa (et) est ista: quod evidentia praedicta nullus scit evidenter, quod aliqua res alia ab eo est, nec etiam quod homo est, nec etiam quod duo sunt et sic de talibus, nec quod homo aliud est ab asino et huiusmodi. Ista probatur sic: Minor probatur, quia quaero, unde hoc esset evidens sibi: aut per sensum aut per intellectum. Non per intellectum, quia non sequitur: intellectus intelligit aliam rem ab ipso, igitur aliqua res est — alia ab ipso, sicut satis patet. Sed tum bene sequitur: intelligit, aliquid esse, igitur aliquid est, ergo...

...nec potest dici, quod per aliquem sensum tu scis hoc, quia hoc maxime foret per visum, sed hoc non. Probo, quia virtus visiva est indisposita et medium indispositum et obiectum non est in proportionata distantia, ideo non indicat certiter de suo obiecto.

facto miraculo, intellectum assentire et in sic assentiendo decipi vel errare...

His praemissis ponendae sunt tres conclusiones ad hunc primum articulum responsivae.

Secunda conclusio est, quod possibile est, viatorem habere evidentiam absolutam v. g. quod ipse est, quod ipse cognoscit etc. Probatur per Augustinum XV De trinitate, c. 12: scimus, inquit, nos vivere, prorsus non metuimus...

Tertia conclusio habet duas partes. Prima est, quod simpliciter et absolute nullum extrinsecum a nobis sensibile evidenter cognoscitur esse, ut puta, quod albedo est, quod nigredo est, quod homo est, quod homo est aliud ab asino et sic de similibus. Probatur secundo: si praedictae veritates essent sic evidentes, vel hoc esset per sensum vel per intellectum. Non per intellectum, quia non sequitur evidenter: intellectus intelligit aliam rem ab ipso, igitur alia res ab ipso est, nec sequitur intelligendo antichristum esse, igitur antichristus est. Nec per sensum, quia hoc maxime foret per visum, sed hoc non. Probo, quia sequitur: visus est indispositus et medium et in dispositum et obiectum non est in debita distantia, igitur visus non indicat evidenter de suo obiecto.

TREŚĆ:

	Str.
Wstęp	1
Rozdział I. Mistrzowie oksfordzcy, którzy oddziałali na paryski ruch filozoficzny w pierwszej połowie XIV. w.	3
Rozdział II. Akta potępienia w Paryżu nowych prądów przed Janem z Mirecourt.	
§ 1. Rozbiór dokumentów urzędowych	19
§ 2. Zapatrywania filozoficzne Mikołaja z Antrecourt	26
Rozdział III. Jan z Mirecourt.	
§ 1. Wstęp bibliograficzny	30
§ 2. Poglądy filozoficzne Jana z Mirecourt	34
§ 3. Przeciwnicy i zwolennicy Jana z Mirecourt	53
Zakończenie	67
Dodatek A. Przykład zależności Jana z Mirecourt od Roberta Halifaxa w sprawie wolności woli	72
Dodatek B. Przykład zależności Piotra d' Ailly od Jana z Mirecourt w zapatrywaniach na wartość poznania	73



200 495



... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

... ..
... ..

TRBSC

for 1922

