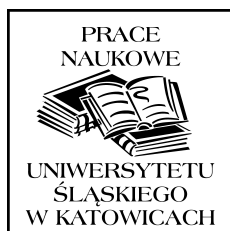


Rozważania nad statusem teologii  
Analiza *Prologu*  
z *Reportatio Parisiensis*  
Jana Dunsza Szkota



NR 2840

Jacek Surzyn

Rozważania nad statusem teologii  
*Analiza Prologu*  
z *Reportatio Parisiensis*  
Jana Dunsza Szkota



Redaktor serii: Filozofia  
Andrzej Kiepas

Recenzenci

Mikołaj Olszewski

Edward I. Zieliński OFM Conv

Publikacja będzie dostępna – po wyczerpaniu nakładu – w wersji internetowej:

Śląska Biblioteka Cyfrowa  
[www.sbc.org.pl](http://www.sbc.org.pl)

## Spis treści

Wstęp . . . . .	9
Datowanie paryskich komentarzy Szkota . . . . .	11
Znaczenie <i>Reportatio</i> dla rekonstrukcji myśli Szkota . . . . .	16
<i>Prolog z Reportatio Parisiensis</i> . . . . .	23
Struktura pracy . . . . .	28
Rozdział pierwszy	
Nauka i jej przedmiot. Teologia jako nauka . . . . .	33
Możliwości wiedzy o Bogu ujętym w pełni istoty . . . . .	34
Pojęcie nauki jako takiej . . . . .	41
Przedmiot nauki. . . . .	48
Porządek pierwszeństwa właściwego przedmiotu nauki . . . . .	52
Ontyczny status pierwszego przedmiotu nauki . . . . .	62
Krytyka <i>species intelligibilis</i> . . . . .	66
Szkotowa krytyka stanowiska Gotfryda z Fontaines . . . . .	69
Szkotowa krytyka stanowiska odrzucającego <i>species intelligibilis</i> . . . . .	72
Rozdział drugi	
Poznanie Boga . . . . .	77
Możliwości poznania Boga przez ludzki intelekt . . . . .	78
Jak Bóg poznaje samego siebie? . . . . .	81
Możliwości poznawcze Boga. Analiza stanowiska Gotfryda z Fontaines . . . . .	82
Wnioski wynikające według Szkota ze stanowiska Gotfryda . . . . .	85
Stanowisko Szkota. Krytyka koncepcji Gotfryda . . . . .	94
Ustanowienie Osób Boskich według Szkota . . . . .	96
Charakter relacji intelekt – istota w Bogu . . . . .	111
Wnioski Szkota o możliwości poznania Boga . . . . .	118

## Rozdział trzeci

Nauka o Bogu. Teologia w sobie i teologia dla nas . . . . .	121
Bóg jako najwyższe Dobro . . . . .	121
Krytyka Szkota: teologia we właściwym znaczeniu . . . . .	124
Bóg jako Bóg – pierwszy przedmiot teologii . . . . .	125
Porządek pojęć w Bogu . . . . .	133
Porządki: ustanowienia Syna Bożego i tchnienia Ducha Świętego . . . . .	137
Związki między doskonałościami porządków osobowych . . . . .	138
Pogląd Szkota w kwestii sposobów poznania Boga . . . . .	144

## Rozdział czwarty

Teologia jako wiedza dostępna człowiekowi <i>pro statu isto</i> . . . . .	153
Zdolność poznania Boga jako Boga przez intelekt człowieka <i>pro statu isto</i>	155
Stanowisko Tomasza z Akwinu . . . . .	158
Pogląd Henryka z Gandawy . . . . .	170
Argumenty Gotfryda z Fontaines przeciwko stanowisku Henryka . . . . .	175
Stanowisko Szkota. Krytyka poglądu Gotfryda z Fontaines . . . . .	181
Zarzuty Szkota wobec poglądu Henryka z Gandawy . . . . .	187
Teologia dla nas ( <i>theologia pro nobis</i> ) według Szkota . . . . .	190
Wnioski Szkota warunkujące istnienie wiedzy o Bogu dostępnej człowiekowi <i>pro statu isto</i> . . . . .	207

## Rozdział piąty

Poznanie naturalne i poznanie ponadnaturalne w odniesieniu do Boga	211
Bóg jako przedmiot metafizyki . . . . .	215
Metafizyka i jej pierwszy przedmiot . . . . .	221
Szkotowe ujęcie metafizyki w kontekście wiedzy o Bogu . . . . .	224

## Rozdział szósty

Jedność i autonomia teologii . . . . .	241
Autonomia teologii: relacja teologii do metafizyki . . . . .	242
Jedność teologii . . . . .	244
Dwa typy teologii . . . . .	251
Zakończenie. . . . .	255
Bibliografia . . . . .	261
Indeks osobowy . . . . .	269
Summary . . . . .	273
Zusammenfassung . . . . .	277

## Wstęp

Paryskie komentarze Jana Duns Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda nie cieszą się dużym zainteresowaniem badaczy jego myśli. Zachowały się one wyłącznie w formie *reportationes*, nie zostały więc skomponowane przez samego autora, lecz przez jego uczniów. Innymi słowy, są notatkami uczniów z wykładów<sup>1</sup>, co w oczywisty sposób może wpływać i wpływa na ocenę przydatności tych tekstów w rekonstrukcji myśli Szkota.

Niska ocena *Reportatio* dominowała wśród uczonych od początku badań nad Szkotem i w zasadzie trwa do dziś. Jeśli bowiem przywołuje się dzieła Szkota, operuje się zazwyczaj podziałem całości jego spuścizny na dwie grupy. Pierwszą stanowią w najogólniejszym zarysie dzieła filozoficzne, to znaczy przede wszystkim komentarze do Arystotelesa, i w odniesieniu do nich panuje powszechna opinia, że są to dzieła wczesne<sup>2</sup>. Drugą grupę stanowią teksty teologiczne, obejmujące różne wersje Szkotowego komentarza do *Sentencji*. Wyróżnia się wśród nich *Ordinatio*, *Lectura* i właśnie *Reportatio*<sup>3</sup>. Za najważniejszy komentarz uważa się *Ordinatio*, czyli wykłady oksfordzkie powstałe w niepełnej wersji do 1300 roku<sup>4</sup>, w następnej kolejności wskazuje się *Lectura* datowane między 1298 i 1299 rokiem<sup>5</sup>. *Reportatio* pozostaje na sza-

---

<sup>1</sup> „*Reportatio* to dzieło napisane, za zgodą wykładowcy, przez uczniów, zawierające mniej lub więcej dokładne sprawozdanie z wykładów. Nazwa wywodzi się z określenia: »*Reportare aliquo legente*«. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie*. Przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk. Warszawa 1988, s. XVII.

<sup>2</sup> Zob. *ibidem*.

<sup>3</sup> R. Cross za najpóźniejsze dzieło Szkota uważa *Quaestiones Quodlibetales*, napisane w Paryżu do 1307 roku, oraz *De Primo Principio*. Zob. R. Cross: *Duns Scotus*. New York—Oxford 1999, s. 4 i 6. Odnośnie do *De Primo Principio* zob. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XIX.

<sup>4</sup> Zob. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6. „*Ordinatio* zawiera najbardziej dokładnie sprecyzowaną i syntetycznie ujętą naukę autora”. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XVII.

<sup>5</sup> Zob. R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6.

rym końcu. *Ordinatio* i *Lectura* doczekały się krytycznych wydań (niepełnych), siłą rzeczy zatem uznane zostały za teksty w ramach *Opera omnia* pierwszorzędne<sup>6</sup>.

Z tego powodu w najważniejszych opracowaniach poszczególnych aspektów myśli Szkota, jak również w kompleksowych omówieniach jego doktryny, czy to pod kątem filozoficznym, czy też teologicznym, korzysta się niemal wyłącznie z tekstów *Ordinatio* i *Lectura*. *Reportationes* jeśli w ogóle pojawiają się w analizach, to z zastrzeżeniem, że nie są tekstami ostatecznie wiarygodnymi (skoro napisali je uczniowie Szkota w formie notatek z wykładów) i zasadnicza ich rola sprowadza się do dopełnienia, rzadziej uzupełnienia, głównego wywodu opartego na treści *Ordinatio* i *Lectura*.

Tymczasem można zaproponować inne spojrzenie. Wprawdzie nie sposób podważać wartości *Ordinatio* i *Lectura*<sup>7</sup>, można jednak podnieść wartość Szkotowej *Reportatio*, zwłaszcza gdy przemawiają za tym solidne argumenty. W przypadku badanych komentarzy można znaleźć przynajmniej dwa takie powody, które moim zdaniem, wydają się na tyle mocne, że mogą uzasadnić konieczność dowartościowania i poważniejszego potraktowania Szkotowej *Reportatio*, niż na ogół czyniono to dotychczas. Pierwszy powód dotyczy drugiego pobytu Szkota w Paryżu i prowadzenia tam uniwersyteckich wykładów, których treść w różnych wersjach zawiera właśnie *Reportatio*. Pobyt w Paryżu datuje się na lata 1302–1303/1304<sup>8</sup> oraz na rok 1307. Szkot umiera w roku 1308 w Kolonii, w związku z czym należy uznać, że wykłady paryskie kończą jego działalność uniwersytecką. Jeśli tak, to można założyć, że zachowane z owych wykładów notatki, które przetrwały do naszych czasów w formie *reportationes*, stanowią wersję najpóźniejszej i być może najdojrzałszej doktryny Szkota. Z tego punktu widzenia *reportationes* nabierają nowego znaczenia. Nie są już jedynie mniej wartościowymi tekstami, co naj-

<sup>6</sup> Stan badań nad Szkotem i postępy w krytycznej edycji jego dzieł przybliży polskiemu czytelnikowi członek Komisji Szkotystycznej, działającej w Kolegium św. Antoniego w Rzymie, o. Grzegorz S a l a m o n w książce *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*. Niepokalanów 2007, s. 19–20. Warto zaznaczyć, że poza Komisją Szkotystyczną, w ramach inicjatywy Centrum Studiów Personalistycznych „Jana Dunsza Szkota” (Centro Studii Personali „Giovanni Duns Scoto”) w Castellana Grotte, o. Giovanni L a u r i o l a przygotował i wydał wszystkie dzieła Szkota w: *Opera omnia*. Ed. minor a cura di Giovanni Lauriola. Alberobello 1998–2001. Zachował przy tym podział na dwie części: *Opera philosophica* (tom 1.) i *Opera theologica* (tomy 2. i 3., oba w dwóch częściach). W wydaniu tym zamieszczono wszystkie uznawane dziś za autentyczne dzieła Szkota, choć poza częścią *Lectura*, skryptu opartego na wydaniu krytycznym Komisji Szkotystycznej, reszta tekstów opiera się zasadniczo na wydaniu L. V i v é s’a z końca XIX wieku (*Opera Omnia. Edizione a cura di Luca Wadding*. Lugduni 1639, in 12 volumi in folio, ristampata da Ludovicus V i v é s. Paris 1891–1895, in 26 volumi). Podają za: G. L a u r i o l a: *Bibliografia essenziale su Duns Scoto*. [www.centrodunsscoto.it/bibliografia.htm](http://www.centrodunsscoto.it/bibliografia.htm). (Data dostępu: 24.10.2007).

<sup>7</sup> *Ordinatio* to tekst podyktowany lub napisany przez samego autora, z kolei *Lectura* to skrypt, który sporządził sam autor na potrzeby wykładu.

<sup>8</sup> Dokładne określenie daty opuszczenia Paryża przez Szkota jest trudne z powodów, o których później.



wyżej powielającymi tezy zawarte przez autora w *Ordinatio* lub *Lectura*, lecz mogą stanowić ważne, bo ostatnie ogniwo w rekonstrukcji jego myśli, które warto potraktować z należytą uwagą. Drugim powodem, niejako umacniającym pierwszy powód, jest to, że jedna z zachowanych wersji *reportationes* ma sygnaturę *examinata*, co świadczyłoby o tym, że jest tekstem potwierdzonym przez autora. Pozwala to inaczej spojrzeć na całość paryskiej spuścizny myśli Szkota.

Spróbuję teraz szczegółowo przedstawić oba powody, a więc w pierwszej kolejności badania wokół datowania powstania *reportationes* Szkota, z odniesieniem do jego życia i kariery akademickiej, by później przejść do zreferowania sporów i polemik dotyczących badań nad wersją *Reportatio examinata*.

## Datowanie paryskich komentarzy Szkota

Wspomniałem już, że pierwszy pobyt Szkota w Paryżu związany z prowadzeniem wykładów uniwersyteckich przypada na rok 1302. Pobyt ten zakończył się definitywnie w roku 1304. W związku z tym powstanie paryskich komentarzy datuje się na okres 1302–1304<sup>9</sup>. Najważniejszym dowodem przemawiającym za takim datowaniem jest adnotacja zawarta na rękopisie *Worcester F. 69*, w której czytamy, że Szkot komentował pierwszą księgę *Sentencji* Piotra Lombarda: *Anno Domini M<sup>o</sup>trecentesimo secundo intrante tercio*, a księgę czwartą: *Anno Domini M<sup>o</sup>CCC<sup>o</sup>III<sup>o</sup>*<sup>10</sup>. Skądinąd wiadomo także, że Szkot w dramatycznych okolicznościach opuścił Paryż po czerwcu 1303 roku<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Zagadnienie to budzi rozbieżności dotyczące czasu trwania pobytu Szkota w Paryżu. Jedna grupa badaczy wskazuje, że był to tylko jeden rok akademicki (1302/1303). Inni rozciągają pobyt na dwa lata (1302–1304). Zob.: C. Balić: *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*. Louvain 1927, s. 1; G. Lauriola: *Schizzo biografico di Giovanni Duns Scoto*. [www.centrodunsscoto.it/biografia.htm](http://www.centrodunsscoto.it/biografia.htm). (Data dostępu: 11.01.2008); R. Cross: *Duns Scotus...*, s. 6.

<sup>10</sup> Podaję za: K. Rodler: *Die Prologe der Reportata Parisiensia des Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Textüberlieferung und kritische Edition*. Innsbruck 2005, *Einleitung*, s. 28\*. W przypisie 26 jest przywołany artykuł, z którego Rodler zaczerpnął informacje dotyczące przywołanego rękopisu i pobytu Szkota w Paryżu: W.J. Courtenay: *Scotus at Paris*. In: *Via Scoti: Methodologia ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*. Ed. by L. Sileo. Vol. 1. Rome 1995, s. 160–162.

<sup>11</sup> Zob. Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XII. Autor ten odwołuje się (w przypisie 23) do ustaleń z artykułu autorstwa E. Longprégo: *Le Bx Jean Duns Scot pour le Saint-Siège et contra le gallicanisme*. „La France franciscaine” 1928, vol. 11, s. 138–145. Dlaczego mowa o dramatycznych okolicznościach opuszczenia Paryża przez Szkota? Ma to związek z wydarzeniami wokół sporu króla Francji ze Stolicą Apostolską. Powodem odwołania Szkota była odmowa

W roku następnym Szkot mógł powrócić do Paryża i kontynuować wykłady, choć odnośnie do tego nasuwają się już pewne wątpliwości. Wiąza się one z ważnym dokumentem dotyczącym paryskiej działalności Szkota, to znaczy z listem dawnego jego profesora, a obecnie zwierzchnika (generała zakonu franciszkańskiego) Gonsalvusa z Balboa<sup>12</sup>. W liście datowanym na 18 listopada 1304 roku generał zakonu poleca dopuścić Szkota do czytania *Sentencji*. Zazwyczaj niezbędnym warunkiem dopuszczenia do tej czynności był tytuł magistra (doktora) teologii<sup>13</sup>. Jest to o tyle ważne, że podawałoby w wątpliwość wcześniejsze datowanie wykładów Szkota na lata 1302–1304, a więc także dokładne datowanie powstania komentarzy. Z listu wynika, że Szkot mógł otrzymać tytuł magistra i możliwość wykładania *Sentencji* najwcześniej w roku 1305, dlatego niektórzy badacze, w tym autor edycji krytycznej prologów z *Reportatio* Klaus Rodler, czas wykładów paryskich przesuwają na okres od 1305 nawet do 1307 roku<sup>14</sup>.

Jak ustalić zatem datowanie paryskich wykładów? Wydaje się – i taka jest sugestia K. Rodlera – że można pogodzić występujące sprzeczności i w miarę dokładnie ustalić czas pobytu Szkota w Paryżu, a tym samym wskazać także przybliżoną datę powstania paryskiego komentarza do *Sentencji*. Szkot z całą pewnością został desygnowany przez kapitułę generalną zakonu franciszkańskiego na stanowisko wykładowcy w Paryżu w 1302 roku i z końcem roku tam przybył. W przywołanym liście Gonsalvusa wspomniany był poza Szkotem Aegidius (Idzi) z Legnaco jako kandydat do tytułu magistra. Ma to związek z wykładami Szkota, ponieważ wiadomo, że Idzi już jako *baccalaurus* został w czerwcu 1303 roku dopuszczony do czytania *Sentencji*. Czy zatem bakałarz mógł wykladać *Sentencje*? Zalecenie Gonsalvusa z listu dotyczyć może tylko nadania Idziemiu tytułu magistra, a nie dopuszczenia go do lektury *Sentencji*<sup>15</sup>. W konsekwencji Idzi, lub ogólnie mówiąc: bakałarz, mógł

---

złożenia podpisu poparcia pod dokumentem Filipa Pięknego, który w sporze z papieżem Bonifacym VIII chciał się odwołać bezpośrednio do soboru. Szkot powrócił do Oksfordu.

<sup>12</sup> Wersję imienia podaję za Włodarczykiem (Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasady...*, s. XII). W literaturze można natrafić na nazwisko Gonsalvus Hispanus (zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28\*). Jest pewien problem ze spolszczeniem imienia Gonsalvus. M. Olszewski (*O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200–1350*. Kraków 2002, s. 194–201) na przykład podaje spolszczoną formę Gonsalw (chodzi o inną niż tutaj osobę).

<sup>13</sup> Zob. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28\*. List ten opublikował Wadding w swoim *Vita Scoti*. Podaję za: E. Pluzanski: *Essai sur la philosophie de Duns Scot*. Paris 1888, s. 16. Por. G. Lauro: *Schizzo biografico...*

<sup>14</sup> K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 28\*. Podstawą takiego datowania są ustalenia Waddinga i Glorieux. Zob. C. Balić: *Les commentaires...*, s. 44–56, z bardzo obszerną i wyczerpującą analizą.

<sup>15</sup> „C'est une lettre, adressée au gardien du couvent de Paris par Gonsalve, ministre général des Franciscains; [...] Il y est dit que le moment est venu pour l'ordre franciscain de présenter un candidat au baccalauréat, et comme, d'après les statuts du couvent de Paris, c'est le tour d'un candidat étranger à la province de France, Gonsalve, après avoir fait le plus grand éloge de Scot, prescrit de le présenter. Cette lettre est datée d'Ascoli, dans la Marche d'Ancône du quatorzième jour avant les ca-

zostać dopuszczony do wykładania *Sentencji* bez oficjalnego tytułu magistra teologii. Istnieje zatem ważna przesłanka dla przypadku Szkota, gdyż zalecenie Gonsalvusa dopuszczające go do czytania *Sentencji* można potraktować podobnie: jako *baccalaureus*, zaczął Szkot komentowanie *Sentencji* po przybyciu do Paryża, czyli pod koniec 1302 roku, i ta data wydaje się pewną, później mają miejsce perypetie związane ze sporem króla Francji z papieżem<sup>16</sup>. Szkot na rok opuszcza Paryż, natomiast wraca najpewniej w roku 1305 i w latach 1306–1307 prowadzi wykłady już z tytułem *magister regens*<sup>17</sup>. Dalsze fakty z życia Szkota są już powszechnie uznawane. Gonsalvus pod koniec 1307 roku odwołuje Szkota z Paryża i wysyła go do Kolonii. W następnym roku w Kolonii Szkot umiera.

Podsumowując wywód dotyczący datowania wykładów paryskich i co za tym idzie, daty powstania *Reportatio Parisiensis*, posłużę się ustaleniami K. Rodlera. Pewna jest data rozpoczęcia wykładów: rok 1302; daty zakończenia cyklu nie da się praktycznie dokładnie ustalić, gdyż nie sposób wskazać, jak długo trwało czytanie przez Szkota *Sentencji*, z tym że datą graniczną jest rok 1307<sup>18</sup>. W związku z tym najlepiej założyć, że cztery księgi *Reportatio*

lendes de décembre de l'an 1304". E. Pluzanski: *Essai...*, s. 16. G. Lauriola pisze z kolei tak: „Nel novembre 1304, il Ministro Generale dei Frati Minori, fr. Gonsalvo di Spagna, raccomanda, al superiore dello Studium di Parigi, Giovanni Duns Scoto per il Dottorato, con queste parole: «Affido alla vostra benevolenza il diletto padre Giovanni Scoto, della cui lodevole vita, della sua scienza eccellente e del suo ingegno sottilissimo, come delle altre virtù, sono pienamente informato sia per la lunga esperienza sia per la fama che dappertutto egli gode». Così il 26 marzo del 1305, Giovanni Duns Scoto riceve l'ambito titolo di magister regens che gli permetteva di insegnare ubique e rilasciare titoli accademici". G. Lauriola: *Schizzo biografico...*

<sup>16</sup> Ważną konsekwencją tego sporu jest dekret papieża Bonifacego VIII, który w odpowiedzi na posunięcia Filipa Pięknego związane z przeciągnięciem na swoją stronę wszystkich francuskich wykładowców Uniwersytetu Paryskiego pozbawia uczelnię prawa nadawania stopni (tytułów) akademickich. Szkot więc tytułu otrzymać w tym czasie nie mógł. Benedykt XI 8 kwietnia 1304 roku dekret poprzednika anulował i to może być powodem listu z 18 listopada tegoż roku.

<sup>17</sup> Zob.: K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 29\*; Jan Duns Szkot: *Traktat o Pierwszej Zasadzie...*, s. XIII.

<sup>18</sup> K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 31\*. Autor w przypisie 55 przywołuje ważną pozycję na ten temat: C.K. Brampton: *Duns Scotus at Oxford*. „Franciscan Studies” 1964, vol. 24, s. 11–15. Warto zaznaczyć, że misja Szkota do Kolonii miała, być może, ścisły związek z dramatycznymi wydarzeniami, związanymi z przygotowywanym procesem przeciwko templariuszom. W każdym razie Szkot otrzymuje od generała zakonu Gonsalvusa stanowisko głównego wykładowcy (*lector principalis*) w Studium Generalnym zakonu franciszkanów w Kolonii, tam umiera 8 listopada 1308 roku. Ciekawą, choć z perspektywy dzisiejszego stanu wiedzy już w dużej części zweryfikowaną hipotezę odnośnie do Szkotowych przenosin do Kolonii podaje E. Pluzanski: *Essai...*, s. 20–23. Por., co pisze G. Lauriola: „Ha goduto del titolo solo tre anni: due a Parigi e uno a Colonia. Dell'insegnamento parigino merita segnalare la storica disputa sostenuta nell'Aula Magna dell'Università (di Parigi), nei primi mesi del 1307, sulla Immacolata Concezione. I pochi mesi trascorsi a Colonia, invece, sono molto intensi e ricchi di attività: riorganizza lo Studium generale e combatte l'eresia dei Beguardi e delle Beghine (che negavano ogni autorità alla Chiesa, ogni valore ai Sacramenti, alla preghiera e alle opere di penitenza). L'intensa attività di lavoro, insieme alle conseguenze del viaggio da Parigi, mina la robusta costituzione e 18 novembre 1308, Giovanni Duns Scoto entra nella pace del Signore, all'età di 43 anni". G. Lauriola: *Schizzo biografico...*

powstały do roku 1304<sup>19</sup>. W roku akademickim 1302/1303 mogły powstać księgi 1. i 4. Po powrocie do Francji i kontynuacji wykładów dalsze dwie, to znaczy księgi 2. i 3. Rodler uważa jednak, że jest to rozwiązanie wątpliwe i najlepiej przyjąć najprostsze, które się nasuwa, mianowicie, że Szkot w latach 1302–1303 przeprowadził pełny cykl wykładów do *Sentencji* i w związku z tym w normalnej kolejności sporządził cztery księgi już w tym czasie. Co do daty powstania można więc założyć, że *reportationes* są najpóźniejszymi komentarzami Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda, opartymi na wykładach, które prowadził w Paryżu od 1302 roku.

Już takie ogólne datowanie sugeruje, aby z większą uwagą spojrzeć na Szkotową *Reportatio*, ponieważ jako dzieło z grona trzech komentarzy najpóźniejsze może prezentować najdojrzałą myśl autora<sup>20</sup>. To jeden z argumentów przemawiających za poważnym i autonomicznym potraktowaniem *Reportatio*. Aby jednak obraz był pełny, należy wpieryw przyjrzeć się, z jaką spuścizną odnośnie do tekstu mamy do czynienia.

Klaus Rodler, przywołując historyczny kontekst badań nad redakcjami *reportationes*, wskazał ustalenia A. Pelzera, który w odniesieniu do księgi 1. *Reportatio* wyróżnił następujące redakcje<sup>21</sup>:

1. *Reportatio* sporządzona przez Wilhelma Alnwicka, tak zwane *Additiones Magnae*, które Pelzer określa jako: „L’Abrégé de la grande Reportation par Guillaume Alnwick”<sup>22</sup>. Redakcja ta znajduje się w edycji Luciena Waddinga (1639) oraz w *Editio minor* Giovanniego Laurioli<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> Dalsze przesunięcie powstania tekstu uniemożliwiają przytoczone wydarzenia, które dotknęły Szkota osobiście. Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 31\*. Rodler przyjmuje tu ustalenia Pelzera.

<sup>20</sup> Stwierdzenie, że *reportationes* powstały w Paryżu w latach 1302–1303/1304, nie znaczy oczywiście, że wersje *Reportatio*, którymi dysponujemy dzisiaj, pochodzą dokładnie z tych lat. Tak z wiadomych względów nie jest. Ustalenie daty powstania odnosi się do ich treści, a nie faktycznego powstania notatek, do których mamy dostęp obecnie. Uznając, że są to notatki sporządzone przez uczniów Szkota (co najmniej w dwóch przypadkach potrafimy ustalić, o kogo z grona uczniów Szkota chodzi – więcej na ten temat w dalszej części pracy), można stwierdzić, że powstały we wskazanych latach. I to wydaje się najważniejsze. Ich materialne spisanie, to znaczy data sporządzenia na piśmie, nie ma już tak dużego znaczenia, choć w jednym przypadku, o którym za chwilę, dokładne wskazanie daty powstania tekstu odgrywa kluczową rolę. Chodzi o *Reportatio 1A examinata*.

<sup>21</sup> K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 32\*. Przywołana praca A. P e l z e r a to: *Le premier livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot*. In: *Annales de l’Institut supérieur de Philosophie*. T. 5. Louvain 1924, s. 457–479. Podaję za Rodlerem (ibidem). Rodler nie działa tu w próżni. Ustalenia Pelzera stały się ważnym punktem odniesienia w prowadzeniu dalszych badań nad Szkotowymi komentarzami do *Sentencji*. Analizę ustaleń Pelzera przeprowadził już C. B a l i ć, który poświęcił temu całą książkę (przywołaną już w przypisie 9) – *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*.

<sup>22</sup> K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 32\*, przypis 64.

<sup>23</sup> Zob. I o a n n e s D u n s S c o t u s: *Opera Omnia*. Vol. 2/2: *Opera theologica*. Ed. minor a cura di G. L a u r i o l a. Alberobello 1999.

2. *Reportatio* mała (lub mniejsza), która w edycji watykańskiej określona jest jako *Reportatio Cantabrigiensis*. Autor jest nieznany, Rodler oznacza tę edycję jako *Reportatio 1C*<sup>24</sup>.

3. *Reportatio* szczątkowa<sup>25</sup>, najkrótsza z wszystkich zachowanych wersji. Rodler określa ją jako *Reportatio 1B*<sup>26</sup>.

4. *Reportatio examinata*, co wedle nazwy znaczy redakcję potwierdzoną przez autora, w tym przypadku Szkota. Inne jej określenia to *Lectura examinata*, *Reportata maiora*, *Reportata magna*, *Reportatio Parisiensis*<sup>27</sup>. Rodler redakcję tę nazywa *Reportatio 1A*. Wersja ta doczekała się w całości krytycznego wydania w 2004 roku<sup>28</sup>.

Należy wspomnieć, że wprowadzony przez Pelzera podział wywołał żywą dyskusję, w której szczególne miejsce zajmuje Carol Balić. Badacz ten, wielce zasłużony i niekwestionowany autorytet w badaniach nad Szkotem, zaproponował podział związany przede wszystkim z nieco innym datowaniem Szkotowych wykładów w Paryżu. Dla naszego wyводу szczegóły propozycji Balićcia nie mają jednak aż tak dużego znaczenia, w każdym razie autor ten w ogólnych zarysach zgodził się z podanym podziałem, zakwestionował tylko czas powstania poszczególnych wersji<sup>29</sup>. Ważniejsze w kontekście prowadzonego tu wyводу wydaje się to, że Balić deprecjonował wartość *Reportatio*, stawiając ją niżej od *Ordinatio* i *Lectura*, a jego autorytet na wiele lat utrwalił ten pogląd, wyznaczając zarazem porządek prac Komisji Szkotytycznej, która w pierwszej kolejności skupiła swój wysiłek na krytycznej edycji *Ordinatio* i *Lectura*<sup>30</sup>. Wszystko to mocno oddziało na badania nad samym tekstem *Reportatio*.

<sup>24</sup> K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32\*, przypis 59.

<sup>25</sup> Dokładnie: „La mauvaise Reportatio”. Francuski termin *mauvaise* tłumacząc jako „szczątkowy”. Zob. *Nouveau petit Le Robert. Dictionnaire de la langue française*. Paris 1994, s. 1370.

<sup>26</sup> K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 32\*, przypis 63.

<sup>27</sup> Ibidem, przypis 61.

<sup>28</sup> Zob. John Duns Scotus: *The Examined Report of the Paris Lecture. Reportatio 1-A. Latin Text and English Translation*. Eds. A.B. Wolter and O.V. Bychkov. New York 2004.

<sup>29</sup> Podział Balićcia jest następujący (dotyczy prologu i pierwszej księgi): 1. *Reportatio* z lat 1302–1303 (oparta na edycji z roku 1597); 2. *Reportatio* mała (oparta na rękopisie Borgh. lat. 50); 3. *Additiones Parisiensis* (oparta na rękopisie Paris. lat. 15907); 4. *Reportatio* potwierdzona (oparta na rękopisie Borgh. lat. 325). Zob. C. Balić: *Les commentaires...*, s. 26.

<sup>30</sup> C. Balić w opracowaniu pt. *The Life and Works of John Duns Scotus*. In: *John Duns Scotus, 1265–1965*. Eds. J.K. Ryan, B.M. Bonansea. Washington 1965, s. 1–27 (tekst ten ukazał się także w: C. Balić: *John Duns Scotus. Some Reflections on the Occasion of the Seventh Centenary of His Birth*. Roma 1966. Cytuję ze stron 36–37 tego dzieła) wyraził się bardzo dobitnie (cytuje za: K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 33\*–34\*, przypis 73): „Scotus’ commentary on the *Sentences* known as the *Ordinatio* is extremely important for a knowledge of his genuine thought, while the *Reportationes* have comparatively little value [...] whenever disagreement exists between the teaching of the *Ordinatio* and the teaching of the *Reportationes*, the text of the *Ordinatio* is to be followed as that which reflects Scotus’ final and definitive doctrine”.

Podsumowując, ogólnie przyjmuje się podział Pelzera i w tym sensie księga 1. paryskiego komentarza do *Sentencji*<sup>31</sup> ma cztery redakcje: 1A, 1B, 1C oraz *Additiones Magnae*. Wszystkie one opierają się na grupach zachowanych rękopisów.

## Znaczenie *Reportatio* dla rekonstrukcji myśli Szkota

Jak wspomniałem, *reportationes* z reguły stawia się niżej od *Ordinatio* i *Lectura*. Wynika to trochę z ich charakteru – są to notatki uczniów, zatem stopień ich zgodności z doktryną mistrza może zostać podany w wątpliwość. Pogląd taki, który mocno zaważył na dalszych badaniach nad Szkotem, narzucił C. Balić, jeden z największych autorytetów w tej dziedzinie. Istnieje jednak przesłanka, która pozwala na polemikę z jednoznacznym deprecjonowaniem znaczenia *reportationes* dla myśli Szkota. Dotyczy ona *Reportatio 1A*, w której przypadku na jednym z rękopisów przechowywanym w Staatsbibliothek w Wiedniu<sup>32</sup> czytamy następującą adnotację: *Explicit Reportatio super primum Sententiarum, sub magistro Ioanne Scoto, et examinata cum eodem venerando doctore*<sup>33</sup>. W przekładzie brzmi to tak: „Kończy się tu reportacja z komentarza pierwszej księgi *Sentencji*, napisana pod kierunkiem mistrza Jana Szkota i potwierdzona przez tegoż samego czcigodnego doktora”. Jedno wydaje się nie budzić w adnotacji żadnych wątpliwości: Jan Szkot to oczywiście Jan Duns Szkot. Z notatki wynika, że tekst został napisany pod kierunkiem (tak chyba należy przełożyć wyrażenie: *sub magistro*) Szkota i dodatkowo – co ma ogromne znaczenie – „przez niego poświadczony” (*examinata cum eodem*). Na pierwszy rzut oka wydawać by się mogło, że adnotacja nie pozostawia żadnych wątpliwości: oto dysponujemy niezbitym dowodem, który może potwierdzić wartość tekstu *Reportatio* i zmienić podejś-

<sup>31</sup> Interesować nas tu będzie tylko pierwsza księga, gdyż razem z nią jest *Prolog*.

<sup>32</sup> Numer katalogowy: lat. 1453, ff. 1 ra–125 va. Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report...*, *Introduction*, s. XIX–XX (dalej przywoływane jako *Reportatio...*). Warto wspomnieć, że jak ustaliła Komisja Szkotystyczna, jest to jeden z najwcześniejszych rękopisów. Zob. Ioannes Duns Scotus: *Opera omnia*. Vol. 1. Ed. by C. Balić, M. Bodewig, S. Bušelić, P. Čapkun-Delić, I. Jurić, I. Montalverne, S. Nanni, B. Pergamo, F. Prezioso, I. Reinhold and O. Schäfer. Città del Vaticano 1950. (*De Ordinatio I. Duns Scoti disquisitio historico-critica, Ordinatio, prologus*), s. 123\*–126\*. (Podaję za: John Duns Scotus: *The Examined Report...*, *Introduction*, s. XX, przypis 4).

<sup>33</sup> Podaję za: *Reportatio...*, s. XX. Zob. A.B. Wolter: *Reflection about Scotus's Early Works*. In: *John Duns Scotus Metaphysics and Ethics*. Ed. by L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer. Leiden–New York–Köln 1996, s. 52.

cie do niego. Skoro bowiem tekst potwierdził (poprawił?) sam Szkot, znaczy to, że w oczywisty sposób wyraża jego pogląd, co sprawia, że jako tekst najpóźniejszy (z grona komentarzy do *Sentencji*) musi zostać potraktowany inaczej niż dotychczas. Bliższa analiza wzbudza jednak pewne wątpliwości. Po pierwsze, w badanym rękopisie daje się zauważyć duża liczba interpolacji<sup>34</sup>. Alanowi B. Wolterowi i Olegowi Byczkowowi nasuwają one przypuszczenie, że tekst rękopisu jest kompilacją co najmniej dwóch alternatywnych reportacji wykładów paryskich<sup>35</sup>. Po drugie, znamieny jest fakt, że większość – jeśli nie wszystkie – interpolacji zawartych w rękopisie jest identyczna z odpowiednimi fragmentami w *Additiones Magnae*<sup>36</sup>. Wątpliwości te prowadzą do wyłonienia się dwóch problemów, których przebadanie staje się konieczne dla rozstrzygnięcia prawdziwej wartości *reportationes*, w tym przypadku przynajmniej dla wersji 1A. Autorzy wydania krytycznego *Reportatio 1A* Wolter i Byczkow ujmują je następująco:

a) pierwszy problem dotyczy wskazania źródeł (źródła?), które posłużyły do stworzenia wersji 1A;

b) drugi problem dotyczy właściwego znaczenia użytego w adnotacji łacińskiego wyrażenia *examinata*.

Ważniejszy z perspektywy tu badanej wydaje się problem drugi, dotyczący znaczenia słowa *examinata*. Określenie to wskazuje na potwierdzenie przez autora przedłożonego mu do wglądu tekstu. Dlatego wielu badaczy Szkota zwraca uwagę na znaczenia wyrażenia *examinata* związane z aprobatą, poprawieniem (korektą), potwierdzeniem, zgodą lub autoryzacją tekstu<sup>37</sup>. Czy można jednak ze sformułowania *examinata cum eodem venerando doctore* wysunąć niewątpliwy wniosek, że Szkot osobiście tekst zaaprobował i (lub) poprawił? Odpowiedź na tak postawione pytanie może zostać udzielona tylko po wnikliwej analizie znaczenia scholastycznego terminu *examinata*, a przede wszystkim – po szczegółowym odczytaniu tekstu *Reportatio 1A*. Być może bowiem w samym tekście znajdują się pewne ślady, które mogą prowadzić do rozstrzygnięcia kwestii osobistej aprobaty dokonanej przez Szkota. Badania skupiły się zatem na krytycznej analizie wewnętrznej struktury *Reportatio* z podanego rękopisu. Wyczerpującą analizę opartą na bogatej literaturze przedmiotu przedstawia K. Rodler. Przywołując jego rozstrzygnięcie, spróbuję nakreślić stan badań i wskazać ustalenia dotyczące problemu *examinata* w wersji 1A<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Podaję za: *Reportatio...*, s. XX. Autorzy (Wolter i Bychkov) jako przykład podają często występujące w tekście wyrażenia poprzedzone formułą *vel* lub *vel sic*.

<sup>35</sup> Ibidem.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 114\*. Autor ten przytacza poszczególne określenia i badaczy, którzy problem ten rozpatrują.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 115\*–124\*. Streszczam rozważania Rodlera.

Rodler odwołuje się do treści *Prologu Reportatio 1A* i formułuje kilka wątpliwości dotyczących możliwości osobistego potwierdzenia tekstu przez Szkota. Przede wszystkim poza drobnymi błędami słownymi znaleźć można w tekście dużo poważniejsze błędy merytoryczne, które gdyby przyjąć, że Szkot tekst przeczytał i osobiście aprobował, raczej nie powinny po autorskiej lekturze pozostać. W kwestii 2. n. 142 pojawia się źle przytoczone źródło. Szkot odwołuje się w tym miejscu do Anselma z Canterbury i cytuje jego dzieło: [...] *Anselmus Monologion 13. cap. dicit quod „duo opuscula mea, scilicet Monologion et Proslogion, ad hoc feci, ut certa ratione, non auctoritate, quae ad Deum pertinent manifestarem”*<sup>39</sup>. Błąd polega na tym, że zacytowany tekst Anselma nie pochodzi z jego dzieła *Monologion*, lecz zawarty jest w innym dziele – w *De incarnatione*. Rodler podkreśla, że może to sugerować brak bezpośredniej autoryzacji przez Szkota, ponieważ raczej trudno przypuszczać, iżby samemu Szkotowi, myślicielowi tej klasy, przydarzył się tak oczywisty błąd. Gdyby Szkot tekst dokładnie przeglądał i korygował, raczej wychwyciłby i usunąłby niewłaściwy przypis<sup>40</sup>. Poza tym tej samej kwestii 2. dotyczy wątpliwość związana z tak zwaną *tertia opinio*<sup>41</sup>. Rodler wskazuje, że Szkot wyróżnia tu trzeci pogląd, różny od poglądów Henryka z Gandawy i Tomasza z Akwinu, jednak w *responsio ad quaestionem* tej kwestii używa określenia *Discordo ergo primo a lumine et ab opinione praecedente* [...]. I tu niejasność, ponieważ kolejność w *Prologu* wersji 1A jest taka, że trudno wskazać, czy chodzi o ową *tertia opinio*, czy też o pogląd wspomnianych autorów (głównie Henryka z Gandawy)<sup>42</sup>. Szkot nie pozostawiłby chyba tak niejasnego tekstu, zwłaszcza że w innych wersjach *Prologu*: 1C i *Additiones Magnae*, właściwa kolejność jest zachowana. Te dwa przykłady zaczerpnięte z treści *Prologu* mogą być mocnymi argumentami przeciwko uznaniu osobistej aprobaty – *examinata* tekstu przez Szkota.

Inne wątpliwości wynikają z kontekstu historycznego dotyczącego daty powstania rękopisu z adnotacją *examinata*. Przede wszystkim należy zapytać: czy jest prawdopodobne, że Szkot miał możliwość osobistego przeczytania i zaaprobowania konkretnie tego rękopisu, czy też owe *examinata* należy jednak rozumieć inaczej, jako potwierdzenie zgodności z nauką Szkota, lub ostatecznie jako potwierdzenie zgodności z innymi wersjami prologu<sup>43</sup>? Rod-

<sup>39</sup> Rep. 1A, prol., q. 2, 142.

<sup>40</sup> „[...] ließe sich schon eher fragen, wie dieser Fehler dem Autor bei einer einigermaßen sorgfältigen Überprüfung entgehen konnte”. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 115\*. Zarazem, o czym w przypisie 340 na tej stronie, zarówno *Reportatio 1C* (q. 2, 142), jak i *Additiones Magnae* poprawnie przywołują Anzelmowe *De incarnatione*.

<sup>41</sup> Zob. Rep. 1A, prol., q. 2, 160–162.

<sup>42</sup> K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 116\*–117\*. Kolejność w innych wersjach *Prologu* jest odwrotna i bardziej logiczna niż w wersji 1A.

<sup>43</sup> Zob. ibidem, s. 118\*. Znamienne, że radykalną opinię odnośnie do znaczenia *examinata* w tekście rękopisu wiedeńskiego wyraża Vladimir Richter. Pisze, że sens znaczenia wyrazu *examinata* winien polegać na uznaniu, że tekst został poprawiony według wersji z *Additiones Magnae*,



ler w związku z tym przytacza kilka hipotez, które mogą posłużyć jako mniej lub bardziej wiarygodne odpowiedzi na postawione tu pytanie.

Hipoteza 1. Badany rękopis Szkot osobiście potwierdził – stąd adnotacja. Rodler podaje, że nie zna żadnego autora, który kategorycznie skłaniałby się do takiego rozwiązania<sup>44</sup>. Wydaje się, że na obecnym etapie badań nikt nie jest w stanie odpowiedzialnie przyjąć takiej możliwości.

Hipoteza 2. Rękopis powstał z tekstu potwierdzonego przez Szkota. Tym samym można uznać, że skoro jest bliższą lub dalszą kopią sporządzoną na podstawie takiego wcześniejszego tekstu, przejmuje również pośrednio poświadczenie autora<sup>45</sup>. Hipoteza ta jest raczej wykluczona, ponieważ nie zgadza się z treścią adnotacji, w której czytamy: [...] *examinata cum [...] doctore*, co może sugerować nie osobiste odniesienie do autora, lecz oparcie się na innym wcześniejszym tekście – na *Additiones Magnae* (którego jak wiadomo, za *examinata* uznać nie można. Jest to *reportatio* sporządzona przez Wilhelma Alnwicka). Takie rozwiązanie może podsunąć fakt użycia słowa *cum*.

Hipoteza 3. Timothy B. Noone<sup>46</sup> zasugerował, że *examinata* mogło się opierać na tym, że Szkot potwierdził jakiś wcześniejszy źródłowy tekst, który posłużył bezpośrednio do sporządzenia rękopisu wiedeńskiego. Hipoteza ta wydaje się o tyle trafniejsza od poprzednich, że rozwiązuje w pewien sposób zagadkę podanych wcześniej wątpliwości odnośnie do znajdujących się w rękopisie błędów. Innymi słowy, tekst wiedeński powstał jako *reportatio* już po śmierci Szkota, lecz jest *examinata*, ponieważ opiera się na źródle bezpośrednio przezeń potwierdzonym<sup>47</sup>.

Hipoteza 4. Szkot potwierdził jakiś jeden wspólny tekst, który posłużył jako źródło do sporządzenia wszystkich zachowanych wersji *Reportatio*. Z biegiem czasu na podstawie owego tekstu powstawały różne, czasem rozbieżne rękopisy. Problem, który rodzi ta hipoteza, polega na tym, że trzeba znaleźć sensowne wytłumaczenie faktu, dlaczego tylko wiedeński rękopis ma *examinata* i jak w związku z tym rozumieć odniesienie wersji 1A do innych zachowanych wersji, szczególnie do *Additiones Magnae*, w których nie występują przedstawione wcześniej błędy<sup>48</sup>.

---

a nie osobiście przez Szkota. Richter za niemożliwe uważa, aby Szkot osobiście mógł to uczynić. Zob. V. Richter: *Studien zum literarischem Werk von Johannes Duns Scotus*. München 1988, s. 42–43. Podaję za: *Reportatio...*, s. XX.

<sup>44</sup> „[...] ich keine Autor zu unterstellen wage, er hätte sie tatsächlich ernsthaft vertreten”. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 118\*.

<sup>45</sup> „[...] Scotus habe eine frühere Vorlage – von Wien 1453 oder auch anderen Textzeigen – überprüft, deren Text die Wiener Handschrift im wesentlichen, d.h. abgesehen von den beim Abschreiben unvermeidlich entstehenden Fehlern, getreu wiedergibt”. Ibidem, s. 118\*. Por. ibidem, przypis 348.

<sup>46</sup> Zob. T.B. Noone: *Scotus on Divine Ideas: Rep. Paris. I-A, d. 36*. „Medioevo” 1998, vol. 24, s. 392. Podaję za: K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 118\*, przypis 350.

<sup>47</sup> „Dies schließt [...] die Möglichkeit ein, die Zusatztexte der Wiener Handschrift seien späteren Ursprungs als die Scotische Überprüfung”. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 118\*–119\*.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 119\*. W przypisie 354 czytamy adnotację: „A. Pelzer, Le premier livre, hat die *Examinatio* durch Scotus offensichtlich auf die Redaktion der *Reportatio 1A* insgesamt bezogen, nicht

Hipoteza 5. Zgodnie z tą hipotezą *Reportatio 1A* została wyróżniona jako najbliższa myśli Szkota, w przeciwieństwie do innych zachowanych wersji, które w większym stopniu niż 1A odchodzą od autentycznej myśli mistrza. Nie może budzić wątpliwości sugestia, że Szkot z grona kilku *reportationes* wyróżnił jedną, która najbardziej odpowiadała temu, co przekazał i chciał przekazać. W tym znaczeniu nie trzeba uznawać, że *examinata* oznacza dokładne przeczytanie i poprawienie tekstu, lecz raczej większą zgodność w ogólnym duchu z doktryną Szkota, niż reprezentują to pozostałe wersje. Daje się to pogodzić z występującymi w tekście 1A błędami. Szkot mógł bowiem jedynie wskazać tę wersję i wyróżnić ją z grona innych, już będących w czytelniczym obiegu, spisanych wersji jego wykładów<sup>49</sup>.

Hipoteza 6. Adnotacja rękopisu wiedeńskiego to w rzeczywistości adnotacja do innego tekstu (tekstów) *Additiones Magnae*. Wedle tej hipotezy wzmianka [...] *examinata cum* [...] *doctore* jest nieprawdziwa albo umyślnie, albo też w wyniku nieumyślnego błędu<sup>50</sup>. Na czym opiera się takie przypuszczenie? Przede wszystkim wynika z analizy struktury tekstu: rękopis jest obszerniejszy od pozostałych zachowanych rękopisów wersji 1A, a jego uzupełnienia w odniesieniu do innych rękopisów pokrywają się z tekstem *Additiones Magnae*, co pozwala przypuszczać, że są z niego zaczerpnięte. Gdyby było tak, że Szkot jedynie ten rękopis przejrzał i poprawił, wówczas trudno byłoby uzasadnić, dlaczego występują w nim błędy, a poza tym, dlaczego tak mocno jest powiązany z *Additiones Magnae*.

Każda z postawionych hipotez ma zalety i wady. Nie sposób wskazać, która jest prawdziwa, choć wśród badaczy raczej panuje zgoda, że hipotezy mówiące o bezpośredniej weryfikacji tekstu przez Szkota wydają się najmniej prawdopodobne<sup>51</sup>. Skłaniałoby to więc do założenia, że Szkot osobiście tekstu nie poświadczył<sup>52</sup>. Jednak dla uzasadnienia głównej tezy, to znaczy podkreślenia znaczenia tekstu *Reportatio* dla doktryny Szkota, konkretne wskazanie, która hipoteza jest prawdziwa, nie ma chyba aż tak dużego znaczenia.

---

auf eine einzelne – etwa die Wiener – Handschrift (vgl. ebd. 491: »[...] trois exemplaires manuscrits de la Reportation du les Livre authentiquée par l'examen qu'en a faire Duns Scot lui-même«). In diesem Sinne scheint mir auch die *Commisio Scotistica* bzw. C. Balić eine Überprüfung durch Scotus verstand zu haben. C. Balić hat die *Examinatio* durch Scotus, nach allem mir zugänglichen Quellen, niemals auf den Text der Wiener handschrift bezogen. Es hat mich daher überrascht, bei A.B. Wolter, *Reflections on the Life and Works of Scotus*, in: »The American Catholic Philosophical Quarterly« 67 (1993), 27, in einem Referat über Balić's Einschätzung von Scotus' Reportata in den früher 1940-er Jahren zu lesen: »Except for the Vienna Codex 1453 (Report. 1A) [...] one should not give these student reports the same value as the text he had personally dictated«. Diese Ansicht beruht entweder auf einer persönlichen Mitteilung Balić's an Wolter oder ist ein Mißverständnis».

<sup>49</sup> Ibidem, s. 119\*–120\*.

<sup>50</sup> Ibidem, s. 120\*.

<sup>51</sup> Argumenty przeciwko wskazałem już wcześniej.

<sup>52</sup> Rodler jest zdania, że najbardziej prawdopodobne są hipotezy 5. i 6., choć nie ma na to mocnych dowodów: „Ich persönlich neige zu Deutung e. oder f. [...]”. Ibidem, s. 120\*. Literami *e* i *f* oznacza Rodler hipotezy 5. i 6.

Chodzi raczej o coś innego. Wydaje mi się bowiem, że ważniejsze jest nie to, czy Szkot osobiście tekst zatwierdził, lecz samo poświadczenie (*examinata*) zgodności tekstu z myślą Szkota, a tego w zasadzie nie sposób kwestionować, jeśli się oprzeć na którejkolwiek z przytoczonych hipotez.

Samo *examinata* zdaje się poświadczać ważność *Reportatio*, co w połączeniu ze wskazanym argumentem chronologicznym dotyczącym datowania wykładów – *reportationes* to zapis paryskich wykładów Szkota, które są jego najpóźniejszymi komentarzami do *Sentencji* – daje solidne podstawy do przypuszczenia, że prezentuje ona najdojrzalszą myśl wykładowcy. Wydaje się, że takim rozumowaniem kierował się Wolter, który przy okazji analizy problemu woli dowodził, że właśnie tekst *Reportatio* stanowi najdojrzalszą wersję doktryny Szkota<sup>53</sup>. Przeciwstawia on *Reportatio* dziełom wcześniejszym – *Ordinatio* i *Lectura*, uznając, że nie należy traktować tego tekstu wyłącznie jako spisanych z wykładów notatek uczniów, które mają, siłą rzeczy, mniejszą wartość, lecz raczej spojrzeć na nie przez pryzmat Szkotowego życia i intelektualnego rozwoju. W tym znaczeniu *Reportatio examinata* może mieć charakter *ordinatio*, a nie wyłącznie pisanej formy ustnych wykładów, które Szkot wygłosił w Paryżu. Dla Woltera nie ma przy tym większego znaczenia, jak rozumie się termin *examinata* (zobacz hipotezy). Jeśli – przynajmniej odnośnie do *Reportatio 1A* – poświadczenie takie się pojawia, to w świetle faktu, że są to teksty związane z wykładami w Paryżu, a Paryż był ostatnim miejscem, w którym Szkot komentował *Sentencje*, Wolter zdaje się przekonany, że w pewien sposób poświadczona (*examinata*) *Reportatio* prezentuje ostatnią, najdojrzalszą wersję Szkotowych poglądów<sup>54</sup>.

Przywołuje się jeszcze jeden argument umacniający przedstawiony pogląd. Odnosi się on tym razem do *Additiones Magnae* i autora tej wersji Wilhelma Alnwicka. Świadcstwo to jest ważne, gdyż nawet mając wątpliwości odnośnie do rękopisu wiedeńskiego z wersji 1A, nie można zignorować przekazu zawartego w *Additiones...* Autorem tej wersji jest wspomniany sekretarz Szkota Wilhelm Alnwick. Nawet mimo kilku wątpliwości raczej trudno nie uznać, że towarzyszył Szkotowi w Paryżu, co wzmacnia wiarygodność jego

---

<sup>53</sup> Zob.: „What I would like to emphasize in what follows is that it is an even more serious and inexcusable mistake for scholars writing on Scotus work begun in Oxford and left unfinished when he left Paris for Cologne [...]. Again Balić's death prevented him from carrying out more than first part of this task with two volume edition of the *Lectura I*. This gave scholars the opportunity to see how much the *Ordinatio* an Bk. I represent a refinement and more mature stage of Scotus's intellectual development than was available before. But regrettably Balić was unable to publish the later and most mature expression we have of Duns Scotus's teaching on Bk. I of the *Sentences*, that contained in examined report of his Paris lectures, known today as *Reportatio 1A*”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus's Early Works...*, s. 39–40.

<sup>54</sup> „Scotus's great or examined *Reportatio* has the character of »ordinatio« rather than of a simple report of Scotus's oral teaching, since it combines what Scotus taught on two distinct occasions at Paris, one during the school year 1302–1303 and what he taught later on his return from exile”. Ibidem, s. 40, przypis 14.

przekazu<sup>55</sup>. Poza tym można wykazać wierność i zgodność nauki Alnwicka z myślą Szkota. Opiera się to na świadectwie innych szkotystów, w których gronie wskazać należy Adama Wodehama. Wodeham, znakomicie znający teksty samego Szkota, po uważnej lekturze *Additiones...* podkreślał, że dzieło Alnwicka poprawnie oddaje sens nauczania Szkota i nie powinno być traktowane tylko jako zapiski jego sekretarza w mniejszym lub większym stopniu zgodne z doktryną mistrza<sup>56</sup>. Mniejsze znaczenie ma przy tym czas powstania *Additiones Magnae*, który przypada na lata 1312–1317<sup>57</sup>. Tekst Alnwicka może być zatem uznany za wiarygodny wykład myśli Szkota, a Wolter w wyniku przeprowadzonej analizy doszedł do wniosku, że prezentuje także ostateczną wersję poglądów Szkota przynajmniej w kilku kwestiach, na przykład w koncepcji jednostkownienia<sup>58</sup>.

Podsumowując całość przedstawionych w tym podrozdziale wywodów, chciałbym wskazać dwie kwestie, które skłaniają do uznania *reportationes* nie tylko za mniej lub bardziej wiarygodny przekaz uczniów z wykładów Szkota. Istnieją przesłanki dotyczące konkretnie wersji 1A, które pozwalają przyjąć, że ten tekst został w jakiś sposób poświadczony przez Szkota. Owo poświadczenie, związane z omówioną adnotacją do rękopisu wiedeńskiego,

<sup>55</sup> Por.: „There may be some question whether William was Scotus’s official socius in Paris, as he well might have been at Oxford, since in the list of friars who refused to sign Philip the Fair’s appeal for the abdication of the pope we find these two entries: »Fr. Johannes Scotus, Fr. Thomas eius socius«”. Ibidem, s. 43, przypis 19. (Wolter powołuje się na: A.G. Little: *Chronological Notes on the Life of Duns Scotus*. „English Historical Review” 1932, vol. 47, s. 576). W oficjalnym liście prezentującym spis osób, które musiały opuścić Paryż w wyniku konfliktu króla Filipa Pięknego z papieżem, brak nazwiska Alnwicka. Na tej podstawie nie można jednak wysuwać kategorycznego wniosku, że Alnwick był w Paryżu nieobecny. W tym samym bowiem miejscu Wolter zaznacza: „Little notes that the 68 friars consenting to the king’s appeal [...] are almost all French. The only exceptions are Fr. Guillelmus Anglicus and a few Italians. He concludes that of the possible English Franciscans with the name of »William« this might refer to, in all probability this was William of Alnwick, who as Scotus’s disciple was in Paris at that time”. Ibidem. Tak więc Wolter uważa za pewne, że Alnwick towarzyszył Szkotowi w Paryżu, a problemem pozostaje tylko, w jakim charakterze.

<sup>56</sup> „It is significant that Wodeham, who even knew the handwriting of Scotus, recognized that Alnwick’s carefully edited abbreviation of these Paris lectures represented accurately the teaching of Scotus himself and should not be regarded simply as the thought of Scotus’s former secretary”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus’s Early Works...*, s. 45, przypis 27. Por. K. Rodler: *Die Prologe...*, s. 122\* (szczególnie przypisy).

<sup>57</sup> Podaję za: A.B. Wolter: *Reflections about Scotus’s Early Works...*, s. 44. Czytamy tam: „Though Alnwick produced these *Additiones Magnae* or carefully edited versions of Scotus’s Paris lectures only after he himself had become a master (sometime between 1312 and 1317)”. Trzeba pamiętać, że dla Woltera (zob. ibidem, s. 47–49) *Additiones Magnae* Alnwicka to kompilacja Szkotowych wykładów zarówno z Oksfordu, jak i z Paryża (w tezie tej nie jest odosobniony, pisał już o tym E. Pluzanski: *Essai...*, s. 16–19; przyjmował to również C. B. alié: *Les commentaires...*, s. 8–25).

<sup>58</sup> „This suggests already that the *Reportatio* represents a later version of individuation than what is found in the *Ordinatio*”. A.B. Wolter: *Reflections about Scotus’s Early Works...*, s. 52. Dotyczy to także kwestii praktyczności teologii. Zob. końcowe argumenty K. Rodlera: *Die Prologe...*, s. 123\*–124\*. Do problemu praktyczności teologii w *Prologu* z *Reportatio* powrócę w ostatnim rozdziale pracy.

można uznać za co najmniej pośrednie, z zastrzeżeniem wszystkich wątpliwości, które adnotacja ta sprawia, ale nie można jednoznacznie go odrzucić. Dla obrony postawionej tezy o ważności tekstu *Reportatio* wątpliwości te nie mają tak dużego znaczenia. Ponadto świadectwa pośrednie i analiza historyczna, dotycząca powstania tekstu wykładów paryskich Szkota, oraz analiza samego tekstu *Reportatio* pozwalają postawić tezę, że *reportationes* prezentują najdojrzalszą wersję poglądów Szkota i w tym leży ich wartość. Wydaje się zatem nieuzasadnione utrzymywanie przekonania, że stanowią one mniej wiarygodny przekaz od komentarzy wcześniejszych; wprost przeciwnie, mogą stać się wartościowym przedmiotem analizy poglądów samego Szkota z ostatniej fazy jego życia i działalności naukowej.

### *Prolog z Reportatio Parisiensis*

Wspomniałem wcześniej, że *reportationes* Szkota zachowały się w czterech wersjach: *Additiones Magnae*, wersji 1A, wersji 1B, wersji 1C. Podział ten uwzględnia przede wszystkim zachowaną spuściznę rękopiśmienną. Każdą z wersji *Reportatio* poprzedza prolog, który najogólniej mówiąc, przedstawia w syntetycznej formie założenia teologii postulowanej jako nauki. Edycję wszystkich wersji prologu wykonał K. Rodler i u niego można znaleźć pełną listę zachowanych rękopisów tekstu. Wartość samego prologu trudno przecenić. Dla Szkota jest on ważny, o czym świadczą także prologi *Ordinatio* i *Lectura*. W prologu prezentuje autor metateoretyczne założenia dotyczące teologii ujętej jako nauka o Bogu, ukazane na tle ogólnonaukowych rozważań, które pokazują, jak Szkot rozumie samą naukę w kontekście rozważań teoriopoznawczych. Poznanie Boga wyznacza przy tym – według Szkota – ostateczny horyzont poznawczy, zatem teologia jako nauka najwyższa jest w stanie odpowiedzieć na pytanie o granicę wszelkiego bytowania i poznania. Wszystkie te kwestie podejmuje Szkot w prologach swych wcześniejszych wykładów *Sentencji* Piotra Lombarda z okresu oksfordzkiego (*Lectura* i *Ordinatio*), są one również treścią prologu w *Reportatio*. Wersji paryskiego prologu jest tyle, ile jest wersji *Reportatio*. Wszystkie doczekały się krytycznej edycji autorstwa Rodlera. Wersje prologu wykazują różnice, które wpływają na to, że nie sposób potraktować owych wersji jako ważnych w tym samym stopniu. Co do ich budowy i struktury uderza dość zasadnicza różnica, która pozwala podzielić je na dwie grupy. Do pierwszej trzeba zaliczyć *Additiones Magnae*, wersję 1A i wersję 1C. Wykazują one wiele podobieństw: są niemal tak samo zbudowane, a pod względem treści duże

fragmenty brzmią w tych trzech wersjach identycznie<sup>59</sup>. Od tej trójki zdecydowanie odbiega *Prolog* wersji 1B, który poza tym, że w stosunku do pozostałych wersji jest tekstem zdecydowanie krótszym, to jeszcze jest inaczej zbudowany.

Ustalenia dotyczące zasadniczo czasu powstania poszczególnych wersji prologu<sup>60</sup>, a przede wszystkim badanie ich treści i wewnętrznej struktury pozwalają zhierarchizować wersje prologu. Z powodu wskazanego w poprzednim podrozdziale (kwestia dotycząca *examinata*) bez wątpienia na wyróżnienie zasługuje *Prolog* wersji 1A i w pewnym sensie *Prolog* z *Additiones Magnae*, choć tekst ten napisał uczeń Szkota Wilhelm Alnwick, co musi ów *Prolog* stawiać wobec wersji 1A nieco niżej. Wersja 1C wykazuje wiele podobieństw z *Additiones Magnae*, choć można chyba pokusić się o stwierdzenie, że jest kompilacją zarówno *Additiones...*, jak i w pewien sposób wersji 1A<sup>61</sup>. Takie zestawienie poszczególnych wersji opiera się także na stanie i jakości zachowanych rękopisów, na których podstawie Rodler sporządził podane cztery wersje prologu. Przegląd listy rękopisów<sup>62</sup> ujawnia podstawy takiej klasyfikacji tekstów. Jeśli zatem pokusić się o uszeregowanie wersji, najcenniejszy wydaje się *Prolog* z *Reportatio 1A (examinata)*, następne w kolejności są *Prologi* z *Additiones Magnae* i wersji 1C, wreszcie *Prolog* z wersji 1B, jako tekst zdecydowanie skromniejszy od pozostałych, zachowany także w mniejszej liczbie rękopisów.

Zakreślone tu wzajemne usytuowanie względem siebie wersji prologu, przy całym uproszczeniu i arbitralności takiego schematu, determinuje ważny kontekst metodologiczny podjętej przeze mnie pracy. Lektura tekstów prologów, ich wzajemne porównanie oraz ustalenia edytora – wszystko to spowodowało się do wyboru, którego musiałem dokonać, chcąc zrealizować podjęty przeze mnie projekt. Miałem mianowicie do wyboru dwa wyjścia: albo przyjąć za przewodnią jedną z wersji prologu i na niej oprzeć zakres podjętej problematyki, a przede wszystkim na jej podstawie zbudować strukturę pracy; albo też potraktować jednakowo wszystkie wersje prologu.

Wybór między tymi możliwościami nie okazał się trudny. Po zapoznaniu się z wersjami prologu, jak również z ogólniejszymi zagadnieniami dotyczącymi badań nad *Reportatio* Szkota doszedłem do wniosku, że należy

---

<sup>59</sup> Dlaczego tak jest, wynika z prezentowanych wcześniej ustaleń dotyczących poświadczenia tekstu przez Szkota. Większość hipotez dotyczących *examinata* wskazuje na istnienie innych poza wersją 1A tekstów, do których bez wątpienia trzeba zaliczyć *Additiones Magnae* i wersję 1C.

<sup>60</sup> Odnośnie do tego zagadnienia pewne jest tylko powstanie *Prologu* z *Additiones Magnae*. W przypadku pozostałych wersji trudno wskazać nawet w przybliżeniu daty ich powstania. Być może wersja 1B powstała później od wersji pozostałych, lecz można tak stwierdzić, wyłącznie biorąc pod uwagę jej objętość, co jednak może się okazać mylące.

<sup>61</sup> Nie przedstawiam tu dokładnych analiz mających wykazać zależności między poszczególnymi wersjami, czyni to wyczerpująco Rodler, zatem odwołuję się do jego ustaleń. Zob. K. R o d l e r: *Die Prologe...*, s. 41\*–111\*.

<sup>62</sup> Zob. *ibidem*, s. 37\*–38\*.

oprzeć się na jednej wersji prologu, a pozostałe potraktować jako ewentualne dopełnienie wybranej. Nie było także problemu z wyborem wersji przewodniej. Jak bowiem pokazały historyczno-edytorskie badania Rodlera, najcenniejsza i najbardziej reprezentatywna jest wersja 1A, która może być uznana za wersję poświadczoną (*examinata*). Dlatego na strukturze i treści tej wersji postanowiłem oprzeć strukturę niniejszej pracy. Muszę zaznaczyć, że wybór okazał się o tyle łatwiejszy, że po przeanalizowaniu treści poszczególnych wersji trzeba przyznać, iż odnośnie do prologów z *Additiones Magnae*, wersji 1A i wersji 1C (wyjątkiem jest wersja 1B, o czym wspomniałem wcześniej) różnice są niewielkie i mało znaczące. To w dużym stopniu determinowało wybór. Innymi słowy, wybór drugiej możliwości, to znaczy potraktowania wszystkich wersji w jednakowy sposób i z uwzględnieniem wszystkich zbudowania struktury pracy i odtworzenia treści wywodów, stał się wyborem w odniesieniu do pierwszej alternatywy iluzorycznym, ponieważ w gruncie rzeczy w 90% teksty trzech wersji okazały się niemal identyczne. Różnice dotyczyły tylko mało istotnych i drobnych rozbieżności, głównie językowych. W tym znaczeniu równoległe korzystanie z wszystkich wersji (z wyjątkiem 1B) straciło po prostu sens. Przyjąłem zatem następujące metodologiczne założenie: osiã prowadzonych rozważań i tekstem przewodnim dla całej źródłowej dokumentacji pracy jest *Prolog* z *Reportatio* w wersji 1A, ponadto struktura tegoż *Prologu* posłużyła mi za wzór do zbudowania swej pracy. Odnośnie do owej struktury należy się krótkie wyjaśnienie.

Treść pracy jest dosłownym odbiciem struktury Szkotowego prologu. Dlaczego dokonałem takiego wyboru? Po dokładnej lekturze tekstu jestem w stanie wskazać tylko jeden argument przemawiający za takim rozwiązaniem. Nie jest bowiem przypadkiem, że Szkot w taki, a nie inny sposób zbudował swój prolog. Każda podjęta w nim kwestia, a w jej ramach uszczegółowienie do artykułów (jeśli takowe się pojawiają, nie wszystkie kwestie bowiem dzielą się na artykuły), ma swe logiczne uzasadnienie, po prostu wynika z zakresu podjętego zagadnienia, dlatego też ingerencja polegająca na zmianie kolejności podjętych zagadnień mogłaby, po pierwsze, doprowadzić do rozbicia logicznej ciągłości wywodów, po drugie – i co do tego jestem przekonany – wcale nie ułatwiłaby lektury tekstu. Innymi słowy, przesłanka, którą się posłużyłem, była następująca: tekst Szkota tworzy logiczną całość, toteż pod tym względem trzeba zaufać autorowi i pójść drogą jego narracji, starając się tylko odczytać myśl autora.

Ta metodologiczna uwaga odnosi się do całej pracy. W przypadku szczegółowych analiz dokonywałem już jednak niewielkich odstępstw od przyjętej zasady. Przede wszystkim musiałem uwzględnić oczywisty fakt, że Szkot był scholastykiem i jako scholastyk wykształcony w specyficzny dla tych czasów sposób stosuje w pełnym zakresie scholastyczny schemat wyvodu, który dla współczesnego czytelnika może być trudny w odbiorze. Można nawet zaryzykować twierdzenie, że schemat typowego tekstu z tamtych czasów – cho-

dzi głównie o wewnętrzną budowę artykułu lub całej kwestii – jest dla współczesnego czytelnika nieczytelny i mocno utrudnia właściwą percepcję treści. Z tego powodu utrzymanie takiego schematu okazało się po prostu niemożliwe, co w odniesieniu do Szkota dodatkowo potęguje fakt, że zdecydowanie jest on myślicielem trudnym. Język Szkota stanowi klasyczny przykład języka scholastyki: najeżony terminologicznymi neologizmami, które w większości są nieprzekładalne na terminy współczesnego języka. Lekturę tekstu utrudnia ponadto charakteryzująca Szkota skrótowość myśli. Sprawia to mnóstwo kłopotów z właściwym śledzeniem toku wywodu opartego na subtelnych (nieprzypadkowe jest określenie, które nadano Szkotowi: *Doctor Subtilis*), prowadzonych z wielką precyzją szczegółowych analizach, w których niemało wysiłku wymaga wydobycie właściwego toku narracji. Dla jaśniejszego ukazania myśli Szkota w niektórych miejscach swego wywodu byłem zmuszony dokonać przemieszczeń fragmentów wywodów w stosunku do ich kolejności w tekście *Prologu* wersji 1A, lecz uczyniłem to, by wywody stały się czytelniejsze<sup>63</sup>. Temu celowi podporządkowałem również podział pracy na poszczególne rozdziały i podział rozdziałów na podrozdziały, których nie ma w tekście oryginalnym.

Czytelność wywodu spowodowała także drobne odstępstwa od wspomnianej zasady oparcia pracy na strukturze *Prologu* w wersji 1A. W kilku miejscach „uzupełniłem” wywód z 1A fragmentami z innych wersji (na przykład w rozdziale pierwszym – wersją 1B, w rozdziale czwartym – fragmentami z *Additiones Magnae*), zawsze zaznaczając to w przypisach. W jednym przypadku (rozdział piąty) odwołałem się nawet do innego dzieła Szkota, mianowicie do *Komentarza do Metafizyki Arystotelesa (Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis)*, co uzasadniam tym, że wywody Szkota dotyczące problemu relacji teologii do metafizyki opisane są w *Prologu* dość skrótowo i w skondensowanej formie, a wydaje się, że aby lepiej pojąć stanowisko Szkota, należy nawet pobieżnie zaznajomić czytelnika z jego rozumieniem metafizyki i jej pierwszego przedmiotu. Najlepiej postulat ten realizuje wspomniane dzieło. Bez tego wywody Szkota wydawały mi się niewystarczające i deklaratywne<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Zmiany nie są duże, dotyczą głównie polemiki Szkota z poglądami innych. Szkot, wzorem współczesnych, najpierw opisuje poglądy innych na dany problem, wylicza wszystkie argumenty za i przeciw, by następnie przystąpić do udzielania odpowiedzi i do ewentualnej polemiki. W takich przypadkach przemieściłem fragmenty tekstu tak, aby po Szkotowej prezentacji danego poglądu w następnej kolejności przedstawić jego argumentację i odpowiedź. Wszystkie te zmiany starałem się zasygnalizować we właściwych przypisach.

<sup>64</sup> Co ważne – zazaczyłem to w odpowiednim przypisie – nie odwołałem się tu do tekstu źródłowego *Komentarza...* Szkota. W wywodach dotyczących rozumienia metafizyki i ujęcia jej pierwszego przedmiotu posłużyłem się analizą, którą przeprowadził A. Zimmermann (zob. A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchung*. Leiden 1965). W przypisach przytoczyłem za Zimmermannem odpowiednie fragmenty tekstu *Komentarza...* po to, aby czytelnik miał możliwość zapoznania się z nimi.



Tekst wersji 1A starałem się zawsze porównywać z pozostałymi wersjami. W każdym przypisie podaję zatem odpowiednią adnotację do innych wersji, kierując się przy tym dwiema zasadami. Jeśli tekst innej wersji jest identyczny (lub niemal identyczny) z wersją 1A i dodatkowo ma także identyczną numerację, to nie wyróżniałem tej wersji osobną adnotacją w przypisach, tym samym numeracja wersji 1A odpowiada także numeracji wersji 1C i *Additiones Magnae*. Jeśli jednak teksty różnią się od siebie, to wtedy zawsze przytaczam taki tekst, podając przy tym jego pełną numerację. Pojawia się jeszcze inny przypadek, mianowicie w kilku miejscach numeracja wersji 1A nie jest zgodna z wersjami 1C i *Additiones Magnae*, choć tekst jest identyczny. W takiej sytuacji zawsze podaję numerację wersji.

Osobny problem stanowi odniesienie do edycji krytycznej *Prologu*. Jak już zaznaczyłem, analizę tekstu *Prologu* oparłem na krytycznym wydaniu Rodlera, chociaż poza jego opracowaniem istnieją jeszcze inne. Ich wartość jednak w stosunku do wersji Rodlera wydaje się mniejsza. Rodler dokonuje najpełniejszej i można chyba założyć, że ostatecznej edycji krytycznej tekstu, korzysta z solidnej bazy zachowanych rękopisów. Zarazem uwzględnia dotychczasowe badania nad *Prologiem*, zatem jego ustalenia zdecydowanie brzmią przekonująco. Pozostaje jeszcze wersja *Reportatio 1A* wydana przez Woltera i Byczkova. W gruncie rzeczy reprezentuje ona tekst *Prologu* według Rodlera, choć wprowadza inną numerację. W związku z tym, że odstępstwa od ustaleń Rodlera nie są duże, aby nie obciążać i tak już mocno rozbudowanych przypisów, wprowadzając kolejny nowy, praktycznie zdublowany element, zrezygnowałem z odniesienia do tej wersji, choć obszernie korzystałem z cennych przypisów zawartych w tej pracy.

Jak wspomniałem, *Prolog z Reportatio* nie doczekał się jeszcze osobnego opracowania. Nie poświęcono mu także zbyt wiele uwagi w pracach analizujących szczegółowe zagadnienia Szkotowej myśli, zwłaszcza w przypadku zagadnień dotyczących statusu teologii. Z tego powodu w podjętej przeze mnie pracy pojawił się problem odniesienia do tak zwanej literatury sekundarnej i jej cytowania. Świadomie zrezygnowałem z zestawienia *Prologu z Reportatio* z pozostałymi prologami z *Ordinatio* i z *Lectura*. Myślę, że jest to temat na osobną publikację, a warunkiem jej podjęcia jest wstępne opracowanie wszystkich prologów. Prologi zarówno w *Ordinatio*, jak i w *Lectura* doczekały się już solidnych opracowań, są dostatecznie przebadane pod względem edytorskim i problemowym<sup>65</sup>. Na temat zagadnień tam przedstawionych powstało wiele obszernych i wyczerpujących pozycji, dlatego można przyjąć, że oba prologi są w literaturze dobrze opracowane. W przypadku *Reportatio*

---

<sup>65</sup> Pełne opracowanie *Prologu z Ordinatio* wraz z przekładem całego tekstu jest dziełem H.A. Kropa. Praca ta ukazała się w języku niderlandzkim (holenderskim): H.A. K r o p: *De status van de theologie volgens Johannes Duns Scotus. De verhouding tussen theologie en metafysica*. Amsterdam 1987. Tekst przekładu poprzedzony jest obszernym wstępem autora, w którym odwołuje się również do *Prologu z Reportatio Parisiensis*. W wielu miejscach korzystam z ustaleń Kropa.

jest inaczej. Wstępnie należy raczej przeprowadzić analizę treści *Prologu*, w którym zaznaczają się różnice w stosunku do rozwiązań przyjętych we wcześniejszych pracach teologicznych Szkota. Zadanie to, razem z próbą przedstawienia problematyki zawartej w tekście, stawiam sobie za cel w niniejszej pracy. Między podjętymi w poszczególnych prologach zagadnieniami dostrzega się duże podobieństwo, chociaż pojawiają się także różnice, na przykład w przyjętych rozwiązaniach. W każdym razie w przypadku podjętych w *Prologu z Reportatio* zagadnień determinuje to zasadniczo możliwości odniesienia się do literatury przedmiotu. Właściwie bezpośrednich odwołań do edycji *Prologu* w literaturze Szkotystycznej nie ma<sup>66</sup> – stąd też trudności w cytowaniu i przywoływaniu literatury. Problem ten postanowiłem rozwiązać tak, że w miarę możliwości starałem się uwzględnić wszystkie te dzieła, w których autorzy cytują *Prolog z Reportatio* i odwołują się do niego. Poza tym, jeśli omawiane zagadnienie pojawiło się już w innych tekstach Szkota i doczekało się analizy badawczej, a dla toku wywodów wydawało się ważne, by się do tych opracowań odnieść, zawsze w przypisie takie dzieło przytaczam. Chciałbym podkreślić, że przede wszystkim starałem się podążać za tokiem myśli Szkota. Podjęte zagadnienia oraz ich analiza zawsze są oparte na tekście paryskiego prologu, a literatura sekundarna lub inne dzieła Szkota (poza wspomnianymi małymi odstępstwami od tej reguły: patrz rozdział piąty) mają służyć jedynie przybliżeniu, wyjaśnieniu lub odesłaniu czytelnika do innych miejsc w dziełach Szkota, w których podejmuje on dane zagadnienie, a często szerzej omawia i analizuje. Postulatu tego nie udało się – jak już zaznaczyłem – do końca zrealizować, ponieważ specyfika *Prologu* polega na tym, że sporą część zagadnień Szkot przedstawia skrótowo, podczas gdy innym poświęca więcej uwagi.

## Struktura pracy

Strukturę niniejszej pracy determinuje struktura Szkotowego *Prologu* w wersji 1A. Kolejność i zakres analizowanych zagadnień odpowiadają zakresowi i kolejności problemów podjętych w tekście. Dokonałem jednak –

<sup>66</sup> Decydują o tym dwa czynniki, które już wymieniłem. Pierwszy dotyczy braku – do czasu ukazania się dzieła Rodlera oraz wydania Woltera i Byczkova – krytycznej edycji *Prologu*. Drugi odnosi się do kwestii wartościowania *Reportatio* i stawiania jej niżej od pozostałych Szkotowych komentarzy do *Sentencji*. Jeśli zatem w literaturze natrafiamy na odwołanie do *Reportatio*, to niemal bez wyjątków są to po pierwsze, odwołania wtórne, po drugie zaś, często przytoczone teksty opierają się na jednym rękopisie lub grupie rękopisów (albo też na wydaniu Waddinga, czyli na tekście z *Additiones Magnae*), a zatem różnią się od wersji krytycznej.

o czym już wspomniałem – innego podziału pracy na rozdziały. W każdym rozdziale starałem się ująć jakieś konkretne zagadnienie, dlatego sam podział na rozdziały, choć nie odpowiada do końca Szkotowemu podziałowi z *Prologu* na kwestie, wydawał mi się dość naturalny i oczywisty. W poszczególnych wersjach prologu można zauważyć pewne prawidłowości. W wersjach 1A, 1C i *Additiones Magnae* został on podzielony na trzy kwestie oraz na tak zwane *quaestiunculae*, to znaczy kwestie omawiające skrótowo pewien zakres zagadnień. Wersja 1B, jak wiadomo, różni się od pozostałych – zawiera bowiem nie trzy, lecz cztery kwestie i *quaestiunculae*.

Zakres podjętych zagadnień w ramach wersji 1A, 1C, *Additiones Magnae* jest identyczny. We wszystkich tych wersjach kwestia pierwsza dzieli się na cztery artykuły, *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. Kwestia trzecia również dzieli się na artykuły, tym razem na trzy, po których występują: *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. W każdej wersji nieco inaczej jest zbudowana kwestia druga, w której brak podziału na artykuły, chociaż występują także *responsio ad quaestionem* i *ad argumenta principalia*. *Prolog* w wersji 1B zbudowany jest odmiennie. Jak wspomniałem, składa się z czterech kwestii, żadna jednak z nich nie dzieli się już na artykuły. Ponadto również końcowe *quaestiunculae* różnią się od pozostałych wersji. Konstruując zatem pracę, oparłem się na wersji 1A *Prologu*.

Pierwszy rozdział pracy podejmuje problem otwierający Szkotowe rozważania nad teologią, mianowicie problem ustalenia tego, czym jest nauka w ogóle i co jest jej pierwszym przedmiotem. Szkot rozważa tu ważne dla scholastyki zagadnienie statusu nauki jako takiej, ujętej w ramach konfrontacji tradycyjnego chrześcijańskiego modelu, wywodzącego się od św. Augustyna, w którym nauka-wiedza ujmowana jest jako mądrość, z modelem perypatetycznym. Celem jest przy tym wskazanie istoty nauki i wiedzy naukowej (poznania naukowego) w kontekście czterech podanych przez Arystotelesa warunków, które nauka musi spełniać. Szkot rozszerza to zagadnienie o problem statusu teologii jako wiedzy-nauki o Bogu. Chcąc bowiem wykazać, czym jest teologia i czy spełnia warunki wiedzy naukowej, trzeba przede wszystkim najpierw ustalić, czym w ogóle wiedza-nauka jest. Ostatecznie, zdaniem Szkota, teologia spełnia podane przez Arystotelesa warunki bycia nauką, choć nie wszystkie – nie spełnia warunku czwartego, który jednak, jak uzasadnia Szkot, nie jest konieczny, aby formalnie teologię za naukę uznać.

Drugim równie ważnym zagadnieniem jest wyznaczenie pierwszego przedmiotu nauki. Szkot eksponuje tu przede wszystkim podmiotowy charakter przedmiotu wiedzy, który jako pierwszy przedmiot poznania musi wirtualnie zawierać w sobie wszystko to, co w danej nauce może być poznane<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Są kłopoty z używaniem terminów „przedmiot nauki” i „podmiot nauki”. W języku scholastyki ściśle rozróżnianie *subiectum* i *obiectum* jest rzadkie i raczej późniejsze. Dobry wykład tego zagadnienia przedstawia H.A. Kropp: *De status...*, s. 33–47. Przywołuje on, jak *subiectum* w nauce rozumiał Idzi Rzymianin i w jaki sposób oddziało to na użycie tego terminu w dalszych dysku-

Dopiero po ustaleniu statusu nauki jako takiej i określeniu jej pierwszego przedmiotu odnosi się Szkot do kwestii teologii, pokazując, w jakim sensie jest ona nauką (czy spełnia warunki naukowości), a także co jest (musi być) jej pierwszym przedmiotem. Warunek pierwszego przedmiotu dla teologii spełnia wyłącznie Bóg ujęty w pełni Jego istoty, to znaczy Bóg jako Bóg. Teologia tak rozumiana jest wiedzą absolutną i możliwą wyłącznie dla intelektu proporcjonalnego względem jej przedmiotu – Boga jako Boga. Szkot ogranicza tym samym taką teologię, a więc rozumianą w sensie ścisłym, do intelektu najwyższego, czyli intelektu Boga, gdyż tylko ten intelekt jest zdolny poznać samą istotę Boga. Teologię taką nazywa Szkot teologią w sobie (*in se*).

Rozdział drugi podejmuje problem, czy Bóg może być poznany w sensie poznania naukowego w ramach treści odmiennych od tych, pod jakimi jest ujęty w swej istocie. Szkot pyta tu, czy poza teologią w sobie, dostępną tylko Boskiemu intelektowi, istnieje jeszcze inna wiedza o Bogu, dostępna także intelektowi człowieka. Pytanie to jest ważne, odnosi się bowiem do człowieka i zdolności poznawczych jego intelektu. Teologia w sobie jest człowiekowi niedostępna, nie znaczy to jednak w konsekwencji, że poznanie Boga w ogóle jest dla człowieka niemożliwe. Szkot nie chciał i nie mógł zanegować istnienia teologii dostępnej ludzkiej myśli, teologii która opiera się na Objawieniu. Chciał jednak pokazać, że teologia jako ludzka wiedza o Bogu nie dotyczy pełni Bożej istoty, ponieważ człowiek *pro statu isto* jest ograniczony i niezdolny do poznania Boga jako Boga. Ostatecznie więc przedmiotem teologii dostępnej człowiekowi – to znaczy, jak określa ją Szkot, teologii dla nas (*pro nobis*) – nie jest Bóg w pełni Jego istoty, lecz Bóg w pewnym aspekcie, w przysługujących Mu właściwościach.

Konsekwencją przyjętych w rozdziale drugim rozwiązań jest rozdział trzeci pracy, w którym omówiłem Szkotowe rozważania odnoszące się do poznania Boga. Szkot wytycza tym samym warunki teologii w sobie i zarazem teologii dla nas, to znaczy teologii objawionej, dostępnej człowiekowi-pielgrzymowi. Jeśli bowiem można poznać Boga ujętego w pełni Jego istoty oraz przez pryzmat przypisywanych Mu właściwości, to Szkot zastanawia się, w jaki sposób jest to możliwe. Możliwość takiego poznania jest ugruntowana dwojako. Przede wszystkim możliwość poznania Boga w jakim bądź aspekcie musi mieć intelekt, i to zarówno ten, który poznaje Boga jako Boga, jak i ten, który poznaje Boga nie w pełni Jego istoty. Tym samym poznanie takie jest ugruntowane podmiotowo – ze strony podmiotu poznającego. Jednak pozna-

---

sjach. Zob. podrozdział pt. *Het subjekt van een wetenschap*, s. 33–36. W Prologu Szkot nie przestrzega rozróżnienia na *subiectum* i *obiectum*. E.D. O'Connor stwierdził w związku z tym, że Szkot stosuje te pojęcia zamiennie, postanowiłem pójść drogą jego ustaleń. Wybrałem zatem termin „przedmiot nauki” na określenie zarówno *subiectum*, jak i *obiectum*. Zob. E.D. O'Connor: *The Scientific Character of Theology according to Scotus*. In: *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edinburgi 11–17 sept. 1966 celerati*. Roma, cura Commissionis Scotisticae. Vol. 3. Roma 1968, s. 3–50. Powrócę do tego zagadnienia w rozdziale pierwszym.

nie Boga musi być jeszcze uwarunkowane przedmiotowo, to znaczy Bóg jako przedmiot poznania intelektu musi w sobie zawierać porządek, wedle którego wszelkie poznanie Boga jest możliwe; obojętnie, czy będzie to doskonałe poznanie Boga w pełni Jego boskości, czy też poznanie ograniczone i niedoskonałe dostępne ludzkiemu intelektowi.

Rozdział czwarty pracy zawiera rozważania dotyczące możliwości poznania Boga przez człowieka w jego ziemskim stanie bytowania. Rozdział ten jest najobszerniejszy w całej pracy, ponieważ mieści kilka rozległych zagadnień koncentrujących się przede wszystkim wokół poznania naturalnego i ponadnaturalnego. Teologia dostępna człowiekowi opiera się wszak na Objawieniu i możliwości intelektualnej analizy jego treści. Ludzki intelekt z definicji jest ograniczony, Objawienie z kolei stanowi podstawę zdobycia wiedzy o Bogu. W czasach Szkota problem ten był szeroko dyskutowany, gdyż ścierały się tu dwa poglądy: jeden, oparty na Arystotelesie, akcentował autonomię ludzkiego intelektu, drugi, wywodzący się od św. Augustyna, wskazywał konieczność iluminacji – oświecenia ludzkiego intelektu przez Boga w akcie łaski, iluminacji stanowiącej podstawę poznania ponadnaturalnego. Szkot pyta zatem, w jakim zakresie ludzki intelekt jest zdolny poznać treści przekazane na drodze Objawienia. Problem ten charakteryzuje scholastyczne rozważania dotyczące powiązania wiary i rozumu, które wywodzi się z Anzelmowej maksymy wiary szukającej zrozumienia (*fides quaerens intellectum*). W czasach Szkota ujawniły się w tym kontekście dwa ważne stanowiska; jedno reprezentował Tomasz z Akwinu, drugie nestor Uniwersytetu Paryskiego i nauczyciel Szkota Henryk z Gandawy (Szkot prawdopodobnie słuchał jego wykładów w czasie studenckiego pobytu w Paryżu). Problem zasadniczo sprowadzał się do następującego pytania: czy człowiekowi w obecnym, ziemskim stanie bytowania do poznania Boga niezbędne jest oświecenie umysłu za pomocą jakiegoś ponadnaturalnego poznania, czy też jest on w stanie bez udziału tego czynnika osiągnąć naukę o Bogu, korzystając z przekazu Objawienia. Jak zaznaczyłem, wokół tej kwestii, skoncentrowanej na Augustyńskiej koncepcji iluminacji, którą w tamtych czasach zmodyfikował Henryk z Gandawy, toczyła się gorąca dyskusja. Rozstrzygała ona bowiem status teologii jako nauki: z jednej strony wiedzy opartej na przesłankach rozumowych, to znaczy na poznaniu intuicyjnym, mieszczącym się w granicach zdolności ludzkiego intelektu – teologia tak pojęta byłaby wówczas prawdziwą filozofią, odpowiadającą na ostateczne pytania o przyczynę rzeczywistości; z drugiej strony teologii opartej na Objawieniu, a więc na ponadnaturalnym darze otrzymanym od Boga. Henryk z Gandawy dylemat ten rozstrzygał, przyjmując w odniesieniu do Boga pewien typ ponadnaturalnego poznania, które sytuowałoby się między poznaniem, do którego jest zdolny człowiek w doczesnym życiu, a wiedzą, która przysługuje zbawionym. Szkot odrzuca taki rodzaj pośredniego oświecenia. Nie zgadza się także ze stanowiskiem Tomasza z Akwinu, który wskazywał na wzajemne dopełnianie się

prawd przyrodzonych i prawd objawionych. Szkot uważa, że prawdziwa wiedza o Bogu, jeśli ma być nauką, musi się opierać na prawdach płynących z wiary, lecz analizowanych rozumowo. Pozwoliło to wypracować Szkotowi koncepcję teologii ludzkiej wychodzącej od prawd objawionych, które mogą być rozpatrywane i poznawane przez ludzki intelekt *pro statu isto*.

Możliwości poznania Boga w sposób naturalny poświęcony jest piąty rozdział pracy. Przedstawia on rozważania Szkota na temat kwestii relacji teologii do metafizyki (filozofii), to znaczy wokół pytania o to, która wiedza: teologia czy metafizyka, jest właściwą nauką o Bogu. Dyskusja tu podjęta sprowadza się do stanowisk dwóch arabskich filozofów: Awicenny i Awerroesa. Awicenna twierdził bowiem, że Bóg nie jest przedmiotem metafizyki; z kolei Awerroes – przeciwnie: uważał, że właśnie metafizyka jako najwyższa wiedza dostępna człowiekowi jest nauką o Bogu. Szkot ostatecznie opowiada się za stanowiskiem Awicenny, przyjmuje, że metafizyka jest najwyższą wiedzą dostępną człowiekowi w obecnym ziemskim stanie jego bytowania, jednak jej przedmiotem nie jest Bóg, lecz byt ujęty jako sam w sobie, to znaczy byt jako byt (*ens inquantum ens*). Jedynie bowiem byt jako byt spełnia warunek pierwszego adekwatnego przedmiotu ludzkiego intelektu, jest zatem przedmiotem granicznym – *simpliciter simplex*, poza którym człowiek *pro statu isto* nie może już niczego więcej poznać. Bóg człowiekowi jawi się z perspektywy bytowej – zasadniczo i przede wszystkim Bóg jest bytem (bytem nieskończonym – to aspekt poznania Boga, do którego jest zdolny ludzki intelekt). Tak więc zakres teologii dostępnej człowiekowi przedmiotowo ogranicza metafizyka. Teologia ludzka czerpie z metafizyki (filozofii); tym samym puste pojęcie bytu nieskończonego oparte na podstawach metafizycznych wypełnia się w teologii dostępnej człowiekowi w ziemskim stanie bytowania treścią zaczerpniętą z Objawienia.

*Prolog* Szkota kończy seria krótkich kwestii, tak zwanych *quaestiunculae*, które pomieściłem w ostatnim, szóstym rozdziale. Podają one w skrótovej formie zagadnienia podjęte w innych partiach *Prologu*, choć głównym problemem jest w nich jedność teologii. Zgodnie z zasadą jedności teologii podejmuje Szkot także ważną kwestię związaną z praktycznym bądź teoretycznym jej rozumieniem. Wszystkie te zagadnienia pomieściłem w osobnym krótkim rozdziale, gdyż, po pierwsze, mają one zbyt ogólny charakter (kwestie są krótkie, a problemy w nich podjęte nie przybierają rozwiniętej postaci), po drugie, są w pewnym sensie powtórzeniem części rozważań wcześniejszych.

W zakończeniu pracy podjąłem próbę podsumowania Szkotowych rozważań wokół kwestii statusu teologii przeprowadzonych w *Prologu z Reportatio*. Ma ono charakter ogólny i raczej starałem się uwypuklić myśl przewodnią całego tekstu, którą wydaje się zaakcentowanie przez Szkota absolutnego wymiaru teologii rozumianej jako nauka w ścisłym słowa tego znaczeniu i zarazem istnienia teologii dostępnej człowiekowi *pro statu isto*, która jednak już absolutnego charakteru nie ma.

## Indeks osobowy

- Aegidius (Idzi) z Legnaco 12  
Adam Wodeham (Wodham, Goddam) 22  
Alhazen (Ibn al Haitam) 162  
Alnwick Wilhelm 14, 19, 21, 22, 24  
Andrews Robert 215, 262  
Anzelm z Canterbury (Anselmus Cantuariensis) 18, 31, 109, 110, 171, 172, 178–180, 192, 215, 259, 263, 265  
Arystoteles (Philosophus) 9, 26, 29, 31, 34, 35, 39–42, 44–46, 50, 52–54, 58, 63, 65–67, 70, 98, 105, 123, 127, 131, 136, 141, 159, 160, 163–165, 175, 176, 178, 180, 193, 194, 208, 213–217, 221, 222, 226, 227, 230, 231, 235, 236, 249, 255, 256, 262, 263  
Auer Johann 243, 263  
Augustyn św. (Augustinus) 29, 31, 36, 41, 71, 80, 81, 91, 101, 102, 104–108, 110, 123, 149, 155, 156, 168, 171, 189, 190, 212, 258, 263  
Awerroes (Averroes) 32, 87, 150, 159, 160, 163, 165, 180, 216–220, 242, 263  
Awicenna (Avicenna) 32, 87, 110, 124, 150, 170, 216–218, 222, 226, 263  
Balić Carol 11, 12, 14–16, 20, 22, 262, 263  
Benedykt XI (papież) 13  
Bérubé Camille 54, 56, 63, 78, 129, 164, 193, 218, 227–229, 231, 233, 256, 263  
Bodewig Martino 16, 262  
Boecjusz (Manlius Severinus Boethius) 96, 122, 158, 264  
Bonansea Bernardine M. 15, 263  
Bonifacy VIII (papież) 12, 13  
Boulnois Olivier 65, 66, 84, 263  
Brampton Charles K. 13, 263  
Bušelić Stanislav 16, 262  
Buytaert E.M. 80, 265  
Bychkov Oleg V. 15, 17, 27, 28, 82, 122, 172, 228, 261  
Chabada Michal 48, 56, 57, 66, 67, 71, 74, 78, 82, 128–130, 193, 215, 256, 263  
Chenu Marie-Dominique 122, 158, 263  
Chrystus 181–183, 189  
Courtenay William J. 11, 263  
Cross Richard 9, 11, 79, 81, 103–105, 108, 110, 116, 119, 263  
Currey Cecil B. 163, 164, 263  
Čapkun-Delić Petrus 16, 262  
Day Sebastian 129, 193, 263  
De Wulf Maurice 67, 82, 88, 175, 247, 264  
Dod B.G. 40, 262  
Dreyer Mechthild 16, 267  
Dumont Stephen D. 122, 141, 154, 163, 170–175, 181, 188–190, 192–194, 201, 205, 209, 264

- Emery Gilles 161  
 Etzkorn Girard J. 215, 262
- Filip Piękny (król) 12, 13, 22
- Gál Gedeon 215, 262  
 Gaybba B.P. 122, 158, 264  
 Ghisalberti Alessandro 122, 133, 142, 264  
 Gilson Etienne 33, 155, 156, 160, 164, 165, 167, 168, 171, 181, 188, 192, 193, 207, 212, 213, 216–219, 226, 228, 231, 232, 235, 236, 242–244, 249, 251, 253, 264  
 Gonsalvus z Balboa (Gonsalvus Hispanus) 12, 13  
 Gotfryd z Fontaines (Godefridus de Fontibus) 5, 66–73, 81–96, 98, 100, 101, 107–109, 111–113, 115, 116, 153, 175–182, 184, 185, 187, 245, 247, 264  
 Grabmann Martin 122, 158, 264  
 Green Romuald 215, 262  
 Gromska Daniela 160, 213, 262  
 Guillelmus Anglicus 22
- Harris Charles Reginald Schiller 164, 243, 264  
 Hechich Barnaba 262  
 Henryk z Gandawy (Henricus Gandavensis) 6, 18, 31, 40, 52–54, 56, 57, 62, 66, 67, 71, 77, 78, 81, 82, 84, 87–90, 92–94, 96, 99, 107, 109, 113, 141, 153, 154, 163, 170–179, 181, 187, 189, 200, 201, 203, 204, 206, 218, 245, 252, 263, 264  
 Hoffmans J. 67, 82, 88, 175, 247, 264  
 Hofmeister Pich Roberto 43–47, 49, 51, 57, 59–61, 63, 65, 66, 154, 170, 171, 174, 177, 184, 189, 190, 192, 194, 195, 197–201, 215, 264  
 Honnefelder Ludger 16, 33, 43, 48, 49, 51, 53, 56, 59, 66, 75, 78, 82, 121, 125, 126, 128, 130, 142, 194, 212, 215, 216, 221, 228, 243, 256, 264, 265, 267  
 Huallacháin Colman O. 243, 265  
 Hugon Cavellus 216, 217  
 Hugon ze św. Wiktora (Hugo de Sancto Victore) 122  
 Humbrecht Thierry-Dominique 161
- Iammarrone Luigi 42, 43, 212, 214, 216, 217, 226–228, 265  
 Idzi Rzymianin (Aegidius Romanus) 29, 122, 123, 262
- Jakub z Wenecji 40  
 Jan Damasceńczyk (Jan z Damaszku, Joannes Damascenus) 80, 81, 265  
 Jan Duns Szkot (Joannes Duns Scotus) *passim*  
 Jurić Johannes 16, 262
- Kaczyński Mieczysław 36, 101, 122, 267  
 Kant Immanuel 66, 193, 215, 263, 265  
 Kelly Francis 215, 262  
 Kluxen Wolfgang 215  
 Kornatowski Wiktor 212, 263  
 Korošak Bruno 262  
 Kośla Romuald 88, 90, 92, 95–99, 102–105, 107, 108, 113, 115, 118, 265  
 Krapiec Mieczysław Albert 39, 98, 127, 175, 226, 262  
 Krop Henrik Arien 27, 29, 33, 40, 42–47, 50, 52, 53, 57, 75, 122, 126, 160, 171, 174, 187, 189, 212, 241, 243, 244, 246, 247, 250, 265  
 Kurylewicz Gabriela 158, 266  
 Kuryś Agnieszka 49, 158, 266
- Lauriola Giovanni 10–15, 34, 35, 37, 42, 43, 46–48, 50, 51, 53, 60, 63, 77, 78, 261, 262, 265  
 Leon XIII (papież) 52, 158, 266  
 Leśniak Kazimierz 35, 176, 262  
 Little A.G. 22, 265  
 Longpré Ephrem 11, 265
- Łaciak Piotr 77, 213, 262
- Manno Ambrogio Giacomo 33, 35, 40, 75, 265  
 Marcil George 215, 262  
 Maréchal Joseph 242, 264



- Marrone Steven 122, 158, 265  
Maryniarczyk Andrzej 39, 98, 127, 175, 226, 262  
Migne Jean Paul 36, 41, 80, 190, 212, 263  
Minio-Paluello S.D. 40, 262  
Modrić Luka 262  
Montalverne I. 16, 262
- Nanni Sebastiano 16, 262  
Napiórkowski Stanisław Celestyn 88, 265  
Nerczuk Zbigniew 158, 266  
Noone Timothy B. 19, 215, 262, 265
- Ockham Wilhelm 129, 252  
O'Connor Eduard D. 30, 35, 45, 49, 59, 122, 265  
Olszewski Mikołaj 12, 122, 158, 161, 245, 248, 266  
Ostdiek Gilbert 148, 266  
Owen James 217, 222, 266
- Paluch Michał 49, 158, 266  
Paweł św. 155, 157, 168  
Peirce Charles Sanders 215, 265  
Pelzer Auguste 14–16, 19, 67, 266  
Pergamo Basilio 16, 262  
Piotr św. 181, 182  
Piotr Lombard (Magister Sententiarum) 9, 14, 23, 157  
Piotr Olieu (Petrus Joannis Olivi) 54, 78, 218, 263  
Platon 177  
Pluzanski Emil 12, 13, 22, 266  
Prezioso Faustino 16, 262
- Reinhold Julio 16, 262  
Ribaillier Jean 102, 171, 266  
Richter Vladimir 18, 19, 248, 266  
Rijk de Lambertus-Marie 45  
Rodler Klaus 11–20, 22–25, 27, 28, 102, 124, 155, 165, 231, 245, 248, 252, 261, 266  
Ryan John K. 15, 263  
Ryszard ze św. Wiktora (Richardus de Sancto Victore) 101, 102, 171, 266
- Salamon Grzegorz 10, 129, 193, 266  
Schäfer Odulf 16, 266  
Schalück Hermann 243, 266  
Scheffczyk Leo 161  
Schmaus Michael 243, 266  
Schüssler W. 215, 265  
Sileo Leonardo 11, 33, 65, 84, 123, 159, 263, 264, 266  
Siwek Paweł 65, 208, 214, 249, 262, 263  
Sokrates 73, 74, 185  
Stokowska Maria 41, 81, 156, 263  
Suárez Francisco 215, 265  
Surzyn Jacek 77, 126, 213, 262, 266
- Tempier Stefan 33  
Todisco Orlando 33, 125, 127, 144, 148, 151, 159, 168, 266  
Tomasz z Akwinu św. (Thomas Aquinas) 6, 18, 31, 49, 52, 56, 57, 62, 72, 73, 122, 153, 158–166, 168–170, 215, 221, 243, 246, 256, 264–266  
Torrell Jean-Pierre 49, 158, 161, 266  
Trottmann Christian 122, 158, 267
- Wadding Lucien 10, 11, 28  
Wilhelm z Ware (Guillelmus de Ware) 121–123, 264  
Włodarczyk Tadeusz 12, 95, 109, 179, 219, 262  
Wolff Christian 215, 265  
Wolter Alan B. 15–17, 20–22, 27, 28, 33, 56, 82, 122, 164, 172, 218, 228, 243, 261, 267  
Wood Rega 16, 215, 262, 265
- Van Riet Simone 124, 217, 263  
Veuthey Léon 36, 41, 43, 101, 106, 122, 137, 267  
Vivés Ludwig 10, 217
- Zieliński Edward Iwo 88, 265  
Zimmermann Albert 26, 216, 217, 220–222, 224, 267
- Żeleźnik Tadeusz 39, 58, 98, 127, 175, 226, 262

Jacek Surzyn

**Considerations on the status of theology**  
**The analysis of the *Prologue of Reportatio Parisiensis***  
**by John Duns Scotus**

S u m m a r y

The work deals with the issue of theology understood as science according to John Duns Scotus. The first chapter discusses the problem opening Scotus's deliberations on theology, namely, the problem of confirming what science is in general and what is its first subject. Scotus considers here the question of the status of science as such, within the frames of confrontation between the traditional Christian model, deriving from Saint Augustus, in which knowledge-science is treated as wisdom, and the peripathetic model, which is important for scholasticism. The goal of the study is to show the importance of science and academic knowledge (academic cognition) in the context of four Aristotle's conditions that science has to fulfill. Scotus broadens the very issue by the problem of the status of theology as knowledge-science of God. Aiming at presenting the essence of theology and examining whether it fulfills the conditions of the academic knowledge, one has to above all establish what in general the knowledge-science is. Finally, according to Scotus, theology meets the conditions of being a science given by Aristotle, though not all of them. The fourth condition is not fulfilled, which, in Scotus's opinion, is not necessary to formally consider theology as science.

The second, equally important, issue is defining the first subject of science. Scotus emphasizes here, above all, a subjective nature of the subject of knowledge which, as the first subject of cognition, must virtually contain all that can be learned in a given science. Only after establishing the status of science as such and defining its first object does Scotus refer to the issue of theology, demonstrating in what sense it is science (whether it meets the conditions of scientificity), as well as what its first object is (must be). The condition of the first object for theology is met only by God understood fully in Its nature, that is God as God. Theology understood in this way is absolute knowledge and possible only for intellect proportionate to its object – God as God. Thus, Scotus limits theology understood *sensu stricto* to the highest intellect, that is God's intellect, because only His intellect can learn the nature of God alone. Such theology is called by Scotus theology in itself (*in se*).

The second chapter considers whether God can be learned in the sense of academic cognition within the contents different from those under which He is labeled

in His nature. Scotus contemplates on the existence of another knowledge of God available for man's intellect which would be beyond theology in itself available only for God. The very question is important because it refers to a human being and cognitive abilities of his/her intellect. Theology in itself is not available for a human being, which in consequence, however, does not mean that it is impossible for a human being to learn God. Scotus did not want and could not negate the existence of theology available for human thought, theology that bases on revelation. On the other hand, however, he wanted to show that theology as human knowledge on God does not fully concern the nature of God because a human being *pro statu isto* is restricted and unable to learn God as God. So, in final, the object of theology available for a human being, that is, as Scotus claims, theology for us (*pro nobis*) is not God understood fully in His nature but God labeled under a certain aspect, perceived in qualities Him deserves.

The consequence of the considerations is chapter three in which I discuss Scotus's thoughts referring to learning God. Therefore, Scotus defines conditions of theology in itself and, at the same time, theology for us, that is, theology revealed that is available for a human being – a pilgrim. If, however, God can be understood here fully in His nature, and from the angle of the qualities ascribed to Him, Scotus ponders how it is possible. The possibility of such cognition is consolidated in two ways. Above all, the possibility of learning God in any aspect must comprise of both the intellect which learns God as God and the one that does not fully understand God in His nature. Thus, such cognition is subjectively based – on the part of the learning subject. However, learning God must also be subjectively conditioned, which means that God as the subject of intellect cognition must contain order in Himself, according to which any cognition of God is possible no matter if it is perfect cognition of God fully in His divinity or restricted and imperfect cognition available for human intellect.

Chapter four includes considerations on the possibility of learning God by a human in his earthly state of being. This chapter is the longest in this work because it covers several broad issues, above all concentrating on natural and extra-natural cognition. Theology available for man bases on revelation and possibility of intellectual analysis of its contents. By definition, human intellect is limited, whereas revelation constitutes the basis for getting the knowledge of God. In Scotus's times the very problem was widely discussed as two opinions clashed here; one based on Aristotle's conception on the autonomicity of human intellect, the other deriving from Saint Augustine which pointed to the necessity of illuminating-enlightening human intellect by God in the act of grace, illumination constituting the basis of extra-natural cognition. Thus, Scotus asks to what an extent human intellect is able to learn the messages transmitted by means of revelation. The very problem characterizes scholastic considerations on the connections of faith with reason, which comes from Anselm's maxim of "faith seeking understanding" (*fides quaerens intellectum*). In Scotus's times two important standpoints were revealed in this context: one represented by Thomas of Aquinas, the other by Henry of Ghent, a distinguished Master of Parisian University and Scotus's teacher (Scotus probably listened to his lectures during his student stay in Paris). The problem boiled down to the following question: Is mind enlightenment by means of some extra-natural cognition necessary for man's current earthly state of being or is he able to possess science of God without this factor,

using the message from revelation. A heated debate took place as regards the issue concentrated on Augustus's conception of illumination which was modified by Henry of Ghent at that time. It resolved the status of theology as science. On the one hand, it was the knowledge based on reason-based premises, that is intuitive cognition placed within the limits of the abilities of human intellect – theology understood in this way would be a true philosophy answering the ultimate questions on the reason of reality. On the other hand, theology based on revelation, that is extra-natural gift received from God, could exist. Henry of Ghent resolved this dilemma accepting in reference to God a certain type of extra-natural cognition which would locate itself between what the human cognition is capable of in mortal life and the knowledge that is ascribed to the saved ones. Scotus rejects such a kind of indirect enlightenment. He also disagrees with the opinion of Thomas Aquinas who pointed to the mutual completion of inherent and revealed truths. Scotus thought that the real knowledge of God, if it is to be science, must be based on truths received by means of faith though carefully reasoned. It allowed Scotus to work out the conception of human theology deriving from revealed truths which can be considered and learned by human intellect *pro statu isto*.

The possibilities of learning God in a natural way are discussed in chapter five. It presents Scotus's meditations on the problem of the relation between theology and metaphysics (philosophy), namely the question which knowledge: theology or metaphysics is a proper science of God. The very discussion boils down to the opinions presented by two Arabic philosophers: Avicenna and Averroes. Avicenna claimed that God is not the subject of metaphysics, whereas Averroes, on the contrary, believed that it is metaphysics as the highest knowledge available for man is the science on God. Finally, Scotus is in favour of Avicenna's position as he accepts the fact that metaphysics is the highest knowledge available for a human in the earthly state of his being, whereas its object is not God but being perceived as alone in itself, that is as being (*ens inquantum ens*). Only being as being meets the condition of the first object adequate for human intellect, and thus, is the borderline object – *simpliciter simplex* beyond which man *pro statu isto* cannot learn anything any more. God is perceived by man from the being perspective – substantially and, above all, God is being (an infinite being – this is the aspect of learning God which human intellect is capable of). Thus, the scope of theology available for man is subjectively restricted to metaphysics. Human theology derives from metaphysics (philosophy) and therefore, the notion of an infinite being reached at metaphysical level covers for theology available for a human in the earthly state of being with the message taken from revelation.

Chapter six presents in brief a series of issues with the substantial problem of the unity of theology. Basing on the principle of the unity of theology, Scotus raises important issue connected with a practical or theoretical understanding of theology.

Jacek Surzyn

## Überlegungen über den Status der Theologie Die Analyse des *Prologs* aus dem *Reportatio Parisiensis* von Johannes Duns Scotus

### Z u s a m m e n f a s s u n g

In vorliegender Arbeit wurde der wissenschaftliche Status der Theologie, so wie er nach Johannes Duns Scotus gesehen wurde, besprochen. Scotus wollte zwar feststellen, was die Wissenschaft überhaupt und was ihr wichtigster Gegenstand ist. Er untersuchte das für die Scholastik wichtige Problem: was für einen Status hat die Wissenschaft im Rahmen der Konfrontation des traditionellen christlichen, vom Hl. Augustin abstammenden Modells der Wissenschaft als einer Weisheit mit dem peripatetischen Modell. Scotus wies dabei auf das Wesen der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Wissens hin (der wissenschaftlichen Erkenntnis) im Kontext der vier von Aristoteles abgefassten Bedingungen, die von der Wissenschaft erfüllt werden müssen. Er erweiterte das Problem noch, indem er den Status der Theologie als einer Lehre über Gott untersuchen wollte. Möchte man zwar feststellen, was Theologie ist und ob sie Kriterien des wissenschaftlichen Wissens erfüllt, müsste man in erster Linie feststellen, was überhaupt eine Wissenschaft- ein Wissen ist. Nach dem Scotus erfüllt die Theologie fast alle von Aristoteles abgefassten Bedingungen eine Wissenschaft zu werden; die letzte Bedingung ist seiner Meinung nach nicht unerlässlich, die Theologie als eine Wissenschaft formal betrachten zu können.

Ein anderes genauso wichtiges Problem ist die Bestimmung des ersten Gegenstandes der Wissenschaft. Scotus hebt hier vor allem den subjektiven Charakter des Wissensgegenstandes vor, der als erster Erkenntnisgegenstand all das umfassen muss, was in einer bestimmten Wissenschaft nur erkannt werden darf. Erst nachdem der Status der Wissenschaft und ihr erster Gegenstand schon festgelegt worden sind, äußert sich Scotus zum Problem der Theologie, indem er zeigt, in welchem Sinne sie eine Wissenschaft ist und was ist (muss sein) ihr erster Gegenstand. Der erste Gegenstand der Theologie ist seiner Meinung nach nur der Gott in der ganzen Fülle seines göttlichen Wesens (d.h. Gott als ein Gott). So verstandene Theologie ist eine absolute Wissenschaft und sie ist nur für einen solchen Intellekt erfassbar, der zum Gegenstand der Theologie – dem Gott als Gott, proportional ist. Scotus führt damit die Theologie auf den höchsten Intellekt, den göttlichen Intellekt zurück, denn lediglich der Intellekt ist im Stande, das ganze Wesen des Gottes zu ergründen. Solch eine Theologie wird von ihm Theologie an sich (*in se*) genannt.

Das zweite Kapitel betrifft die Frage, ob der Gott im Rahmen der anderen Inhalte als die von seinem Wesen, wissenschaftlich erkannt werden kann. Scotus überlegt, ob es außer der nur für den göttlichen Intellekt zugänglichen Theologie an sich noch ein anderes für den menschlichen Intellekt verständliches Wissen über Gott gibt. Diese wichtige Frage bezieht sich zwar auf den Menschen und auf die Erkenntnisfähigkeiten seines Intellektes. Die Theologie an sich ist für den Menschen unzugänglich, was aber im Resultat nicht bedeuten soll, dass der Mensch überhaupt nicht im Stande ist, den Gott zu erkennen. Scotus wollte und konnte nicht, das Vorhandensein der für den menschlichen Verstand verständlichen und auf Offenbarung gegründeten Theologie bestreiten, doch er wollte zeigen, dass die Theologie als eine Lehre über Gott die Fülle des göttlichen Wesens nicht angeht, denn der Mensch ist *pro statu isto* beschränkt und er mag nicht, den Gott als Gott zu erkennen. Der Gegenstand der für den Menschen zugänglichen Theologie (die von dem Scotus „Theologie für uns“ (*pro nobis*) genannt wird) ist also nicht der Gott in der ganzen Fülle seines Wesens, sondern der unter einem bestimmten Aspekt, in den ihm zustehenden Eigenschaften gefasste Gott.

Die Folge der oben genannten Thesen ist das dritte Kapitel, in dem der Verfasser Scotus Erwägungen über die Gotterkenntnis bespricht. Scotus setzt zwar die Bedingungen der Theologie an sich und der Theologie für uns, d.h. der offenbaren und für den Menschen-Pilger zugänglichen Theologie fest. Er überlegt, wie es möglich ist, den Gott in der ganzen Fülle seines Wesens und unter dem Gesichtspunkt der ihm beige-messenen Eigenschaften zu erkennen. Diese Möglichkeit ist auf zweierlei Weise begründet. Der Gott muss vor allem durch den Intellekt erkannt werden; sowohl durch den, der den Gott als Gott erkennt, als auch durch den, der ihn in der ganzen Fülle seines göttlichen Wesens erkennt. Solche Erkenntnis ist also subjektiv von dem er-kennenden Subjekt begründet. Doch die Gotterkenntnis muss aber auch objektiv begründet werden, d.h. der Gott als Erkenntnisobjekt des Intellektes muss eine Ordnung enthalten, nach der allerlei Erkenntnis des Gottes möglich ist, egal, ob es eine absolute Erkenntnis des Gottes in der ganzen Fülle seiner Göttlichkeit oder eine begrenzte, unzulängliche und für den menschlichen Intellekt zugängliche Gotterkenntnis ist.

Das vierte Kapitel beinhaltet Erwägungen über die menschliche Möglichkeit, den Gott während des irdischen Lebens zu erkennen. Es ist das ausführlichste Kapitel in der Arbeit, das sich vor allem auf natürliche und übernatürliche Erkenntnis konzentriert. Die für den Menschen zugängliche Theologie gründet sich zwar auf Offenbarung und auf die Möglichkeit, deren Bedeutung intellektuell zu ergründen. Der menschliche Intellekt ist naturgemäß begrenzt und die Offenbarung ist die Grundlage für Erwerbung der Kenntnisse über Gott. Zu Scotus Zeit war das Problem weit diskutiert und zwei Standpunkte stießen besonders stark aufeinander. Der erste von ihnen, auf Aristotelischen Idee gegründete Standpunkt handelte von der Autonomie des menschlichen Intellektes, der andere dagegen vom Hl. Augustin abstammende Standpunkt betonte, dass der menschliche Intellekt vom Gott auf dem Gnadenweg illuminiert – aufgeklärt werden musste und diese Illumination wurde Grundlage der übernatürlichen Erkenntnis. Scotus fragt also, in wieweit der menschliche Intellekt im Stande ist, die auf dem Offenbarungswege ermittelten Inhalte kennenzulernen. Das Problem charakterisiert scholastische Erwägungen über die Wechselbeziehung zwischen dem Glauben und der Vernunft, die sich aus der nach Verständnis suchender Glaubensdevise von Anselm (*fides quaerens intellectum*) herleitet. Zu Scotus Zeit wurden zu dieser Sache zwei Stellungen genommen: die eine des Thomas von Aquin,

die andere des Nestors von der Pariser Universität und des Lehrers von Scotus, Heinrich von Gent (Scotus musste dessen Vorlesungen vermutlich während seines Studiums in Paris hören). Das Problem ließ sich grundsätzlich auf folgende Frage zurückführen: muss der auf der Erde lebende Mensch unbedingt mittels einer übernatürlichen Erkenntnis aufgeklärt werden, um den Gott zu erkennen, oder ist er im Stande, sich die Lehre über Gott mittels der Offenbarung anzueignen. Wie schon erwähnt wurde das Problem leidenschaftlich diskutiert. Diese Diskussion sollte zwar über den Status der Theologie als Lehre entscheiden: also einerseits der sich auf Vernunftvoraussetzungen gründenden Wissenschaft, d.h. auf intuitiver, den Möglichkeiten des menschlichen Intellektes entsprechender Erkenntnis – so verstandene Theologie wäre dann eine richtige, die äußersten Fragen nach der Ursache der Wirklichkeit beantwortende Philosophie; andererseits dagegen könnte es eine sich auf Offenbarung also auf übernatürliche Gottesgabe gründende Theologie geben. Heinrich von Gent löste das Problem, indem er in Bezug auf Gott eine Art der übernatürlichen Erkenntnis annahm, die sich zwischen der Erkenntnis des Menschen in seinem irdischen Leben und dem den Erlösten zustehenden Wissen platzieren ließe. Scotus lehnt solche Art der mittelbaren Aufklärung ab. Er ist auch mit dem Standpunkt des Thomas von Aquin nicht einverstanden, der auf wechselseitige Ergänzung von natürlichen und offenbarten Wahrheiten hinwies. Scotus war zwar folgender Meinung: ein richtiges Wissen über Gott müsse sich auf die dank dem Glauben gewonnenen, doch verstandesmäßig erwägten Wahrheiten gründen, wenn es für eine Wissenschaft gelten wolle. Das erlaubte ihm, solche Konzeption der menschlichen Theologie zu entwickeln, welche von den offenbarten Wahrheiten ausgehend durch den menschlichen Intellekt *pro statu isto* geprüft und erkannt werden kann.

Den Möglichkeiten der natürlichen Gotterkenntnis ist das fünfte Kapitel gewidmet. Es beinhaltet Scotus Erwägungen über die Beziehung der Theologie zur Metaphysik (Philosophie), also über die Frage: welche Wissenschaft, Theologie oder Metaphysik eine richtige Lehre über Gott ist. Diskutiert werden hier die Meinungen von zwei arabischen Philosophen, Avicenna und Averroes. Avicenna vertritt zwar die Meinung, dass der Gott kein Gegenstand der Metaphysik sei. Averroes dagegen behauptete. Scotus ist Meinung, dass gerade die Metaphysik das höchste, dem Menschen in seinem irdischen Leben zugängliche Wissen sei, doch ihr Gegenstand nicht der Gott, sondern das Sein an sich, d.h. Sein als Sein (*ens inquantum ens*) sei. Denn nur das Sein als Sein erfüllt die Bedingung, der erste adäquate Gegenstand für den menschlichen Intellekt zu sein. Es ist also ein Grenzgegenstand – *simpliciter simplex*, außerhalb dessen der Mensch schon nichts mehr *pro statu isto* erkennen kann. Dem Menschen erscheint der Gott vor allem und grundsätzlich aus Daseinsicht, denn der Gott ist ein unendliches Sein (der menschliche Intellekt ist nur zur solchen Erkenntnis des Gottes fähig). Die für den Menschen objektiv zugängliche Theologie ist also durch die Metaphysik beschränkt. Menschliche Theologie schöpft aus der Metaphysik (Philosophie) und damit der auf dem metaphysischen Boden eingeholte leere Begriff des unendlichen Seins wird in der dem Menschen zugänglichen Theologie mit dem der Offenbarung entnommenen Inhalt gefüllt.

In dem sechsten Kapitel wird die Einheitlichkeit der Theologie knapp geschildert. Das Prinzip der theologischen Einheitlichkeit berücksichtigend ergründet Scotus eine wichtige Frage, ob die Theologie praktisch oder theoretisch betrachtet werden sollte.

Redaktor: Małgorzata Pogódek  
Projektant okładki: Joanna Surzyn  
Fotografia na okładce: Bartłomiej Kaczmarek  
Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel  
Korektor: Barbara Jagoda

Copyright © 2011 by  
Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**  
**ISBN 978-83-226-1968-1**

Wydawca  
**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**  
**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**  
[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)  
e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 17,5. Ark. wyd. 25,5.  
Papier offset. kl. III, 90 g      Cena 30 zł (+ VAT)

---

Łamanie: Pracownia Składu Komputerowego  
Wydawnictwa Uniwersytetu Śląskiego  
Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.  
M. Rejnowski, J. Zamiara  
ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław