

II. 689.457

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
ROZPRAWY DOKTORSKIE, MAGISTERSKIE I SEMINARYJNE
III. WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOM 1

MIECZYŚLAW GOGACZ

FILOZOFIA BYTU
W „BENIAMIN MAJOR”
RYSZARDA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA



LUBLIN 1957

NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

WYDAWNICTWA TOWARZYSTWA NAUKOWEGO
KATOLICKIEGO UNIwersytetu LUBELSKIEGO

Lublin, Al. Raclawickie 14.

ROZPRAWY WYDZIAŁU HISTORYCZNO-FILOLOGICZNEGO

Sekcja Ogólna.

	zł.
Tom 2. Bronisław Kocowski, <i>Wyprawa Tatarów na Węgry przez Polskę w 1594 r.</i> , 1948, s. 70	6.90
„ 3. Stefan Kawyn, <i>Z badań nad legendą Mickiewiczowską</i> , 1948, s. 171	10.50
„ 4. Jan Dobrzański, <i>Szkoły lubelskie na tle austriackiej polityki szkolnej w Zachodniej Galicji 1795 — 1809</i> , 1949, s. XII + 128	15.—
„ 5. Leon Białkowski, <i>Ród Bibersteinów a ród Momotów godła Jeleniego Rogu w wiekach XIV — XVI</i> , 1948, s. 18	2.25
„ 6. Leon Halban, <i>Religia starogermańska i jej aktualne znaczenie w Niemczech</i> , 1949, s. 72	9.—
„ 7. Henryk Zins, <i>Ród Ferberów i jego rola w dziejach Gdańska w XV i XVI w.</i> , 1951, s. 131 + 1 tabl.	20.—
„ 8. Irena Sławińska, <i>O komediach Norwida</i> , 1953, s. 276	50.—
„ 9. Marian Plezia, <i>Dookoła reformy szkolnej St. Konarskiego (studia klasyczne piątej polskiej)</i> , 1953, s. 72	10.—
„ 10. Józef Widajewicz, <i>Polska i Niemcy w dobie panowania Mieszka I</i> , 1953, s. 113.	35.—
„ 12. Przemysław Mroczkowski, <i>Opowieści Kanterberyjskie na tle epoki</i> , 1956, s. 443 + 9 ilustr.	70.—
„ 13. Joanna Niemirska-Pliszczyńska, <i>De elocutione Pliniana in epistularum libris novem conspicua. Quaestiones selectae</i> , 1955, s. 168	45.—
„ 14. Jerzy Łukaszewski, <i>Ze studiów nad imperializmem niemieckim (Sprawa misji gen. Limana v. Sanders w Turcji)</i> , 1955, s. 106	20.—
„ 15. Kalikst Morawski, <i>Jean Cocteau — dramaturg</i> , 1955, s. 120	30.—
„ 16. Ludmiła Morawska, <i>Studium o języku poezji Pawła Valery</i> , 1955, s. 134	38.—
„ 17. Jerzy Kłoczowski, <i>Dominikanie polscy na Śląsku w XIII — XIV w.</i> , 1956, s. XXVII + 338 + 1 mapa	60.—
„ 18. Leokadia Małunowicz, <i>De voce „sacramenti“ apud s. Hilarium Pictaviensem (w druku)</i>	
„ 19. Juliusz Kleiner, <i>Studia z zakresu teorii literatury</i> , 1956, s. 194	30.—
<i>Roczniki Humanistyczne t. I</i> , 1949, 1949, s. 390 + XVIII ilustr.	42.—
<i>Roczniki Humanistyczne t. II/III</i> , 1950 — 1951, 1953, s. 400, 10 il.	50.—
<i>Roczniki Humanistyczne t. IV, z. 1</i> 1953, 1955, s. 272	35.—
<i>Roczniki Humanistyczne t. IV, z. 2</i> 1953, 1956, s. 353	55.—
<i>Roczniki Humanistyczne t. IV, z. 3</i> 1953, 1954, s. 167	30.—

FILOZOFIA BYTU W „BENIAMIN MAJOR”
RYSZARDA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA

*„Debet itaque in nobis crescere
semper et ex cognitione dilectio,
et nihilominus ex dilectione co-
gnitio“*

(Ryszard, PL 196, 145 C)

„Che a considerar fu più che viro“

(Dante, Raj 10, 130)

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI
ROZPRAWY DOKTORSKIE, MAGISTERSKIE I SEMINARYJNE
III. WYDZIAŁ FILOZOFICZNY
TOM I

MIECZYŚLAW GOGACZ

FILOZOFIA BYTU
W „BENIAMIN MAJOR”
RYSZARDA ZE ŚWIĘTEGO WIKTORA



LUBLIN 1957

NAKŁADEM TOWARZYSTWA NAUKOWEGO KUL

Biblioteka Narodowa
Warszawa



30001001824426



II. 689. 457



Nakład 500 egz. A5. Ark. druk. 9,25. Pap. druk. sat.
kl. V. 70 g. 61 × 86. Zam. 1123. 28. 5. 1956.
Druk ukończono w lutym 1957 r. B-81.

Drukarnia Loretańska, W-wa 4, Sierakowskiego 6.

1957eo 2803/1

PRZEDMOWA

Istotne i nowe w metafizyce Ryszarda są ustalone przez niego inne niż te, które zastał, ontologiczne zasady, wiążące i porządkujące byty, jako elementy rzeczywistości. Poprawny w ustalaniu tych zasad realizm i empiryzm wyrażał Ryszard w terminologii, która może sugerować różnego typu idealizmy. Aby to rozróżnić i zakwalifikować, należało wnikać w tok myślenia Ryszarda i sformułowane w definicjach skróty poglądów odczytać przy pomocy, komentujących te skróty, tekstów „Beniamin Major”. Stąd rozprawa otrzymała charakter informowania o przebiegu myśli Ryszarda, o jej zależnościach i założonych tezach. Stała się uczestnictwem w przemyśliwaniu z Ryszardem jego problemów.

Metoda, by informować o Ryszardzie na jego sposób i przez rozwiązywanie z nim niepokojących go kwestii, ratuje przed interpretacjami dowolnymi. Pozwala też wydobyć jego metafizykę, uwikłaną w rozważaniach o kontemplowaniu bytów, jako o sposobie dochodzenia do Boga i zaproszeniu Go do duszy. Nie zmienia jednak faktu, że rozprawa, która stanowi przede wszystkim informację o metafizyce Ryszarda jest tylko usiłowaniem wyrażenia myśli.

Jest jednak usiłowaniem mówienia w taki sposób o Ryszardzie na tle uwarunkowań kultury intelektualnej XII wieku i na tle całej dyskusji nad filozofią następcy Hugona, by można było uniknąć niebezpieczeństwa parafrazy i najdokładniej wymierzyć osiągnięcia Ryszarda.

Jest usiłowaniem mówienia o stosunku człowieka do Boga na sposób Ryszarda, a więc o mistyce, uzasadnianej metafizyką,

czyli o kontemplacji, jako wypadkowej mistyki i metafizyki, by stwierdzić, że kontemplacja jest nauką filozoficzną, różną od teologii, mistyki i filozofii w ogóle.

I jest ustalaniem faktu, że Ryszard wylamał się z nurtu platońsko-pseudo-dionizyjskiego przez ustawienie problemów kontemplacji na pozycjach metafizyki i mistyki najrealniej normujących stosunek człowieka do Boga.

Korzystając z okazji wydania rozprawy składam serdeczne podziękowanie za trud tworzenia we mnie kultury filozoficznej P. Prof. Dr Stefanowi Świeżawskiemu, O. Prof. Dr Albertowi Krąpcowi, Wydziałowi filozofii i drogiemu Katolickiemu Uniwersytetowi Lubelskiemu.

M. G.

Lublin, 30 czerwca 1954.

PLAN ROZPRAWY

Przedmowa	s 5
Plan rozprawy	s 7
Bibliografia	s 10
Wstęp	s 17

(A. Geneza tematu: 1. Uwagi o wieku XII — s 17; 2. Uzasadnienie pojęcia problemu filozofii bytu u Ryszarda — s 18; 3. Uzasadnienie oparcia się na „Beniamin Major” — s 20; 4. Z biografii Ryszarda — s 23.

B. Postawienie problemu: 1: Zagadnienia filozoficzne, dyskutowane w rozprawie E. Kuleszy — s 27; 2. Dyskusja nad problemem filozofii Ryszarda: a) kwestia metody historyczno filozoficznej — s 29; b) charakter pism Ryszarda — s 29; c) kwestia filozofii Ryszarda — s 30; 3. Dyskusja nad problemem grup przedmiotów kontemplowanych: a) dyskusja przed rokiem 1931 — s 32; b) dyskusja po roku 1931 — s 34; 4. Problemy dyskusji i projekt sposobu ich rozwiązania: a) wyliczenie problemów — s 34; b) metoda rozwiązywania problemów — s 35; 5. Ostateczne sformułowanie problemów rozprawy — s 36).

CZĘŚĆ PIERWSZA. Metafizyka ogólna.

Rozdział I. Wykrycie u Ryszarda jego koncepcji rzeczywistości

s 38

(A. Analiza definicji kontemplacji: 1. Kontemplacja w stosunku do innych działań poznawczych — s 38; 2. Teksty zawierające definicję — s 39; 3. Historia stwierdzenia u Ryszarda dwu definicji — s 40; 4. Omówienie definicji kontemplacji niewłaściwej — s 43; Omówienie definicji kontemplacji właściwej: a) ujęcie systematyczne: 1° elementy definicji kontemplacji — s 44; 2° podmiot i istota kontemplacji — s 48; 3° przed-

miot kontemplacji — s 48; 4° cechy kontemplacji — 48; 5° kwestia dokładności definicji — s 49; b) ujęcie historyczne: 1° przyczyny błędnego odnoszenia do aktu kontemplacji stopni właściwych przedmiotom kontemplowanym — s 51; 2° geneza stopni — s 52; 6. Wnioski z dotychczasowych rozważań — s 53;

B. Argumenty za przyjęciem wyników analizy definicji kontemplacji: 1. Argument z empirycznego wyjścia Ryszarda do badań filozoficznych — s 54; 2. Argument z pojęcia filozofii: a) pojęcie filozofii w średniowieczu a u Ryszarda — s 56; b) współczesne pojęcie filozofii bytu w zestawieniu z ujęciem filozofii przez Ryszarda — s 59; 3. Argument ze zgodności definicji kontemplacji u Ryszarda z definicją najnowszą — s 60; 4. Argument z symbolizmu średniowiecznego — s. 61).

Rozdział II. Struktura rzeczywistości s 64

(A. Elementy (rzeczy istniejące) — s 64;

B. Zasady (stosunki między rzeczami): 1. Ogólne ujęcie partycypacji u Ryszarda: a) szczegółowa analiza odnośnych elementów definicji kontemplacji — s 73; b) stanowisko J. A. Robilliarda — s 76; c) inne teksty Ryszarda i typ jego partycypacji — s 77; 2. Partycypacja przez inteligibilność — s 80; 3. Partycypacja przez miłość — s. 83).

Rozdział III. Koncepcja rzeczywistości u Ryszarda w jej uwarunkowaniach historycznych s 89

(A. Ustalenie wpływów na Ryszarda: 1. Badania wychodzące od tekstów Ryszarda — s 89; 2. Zawartość bibliotek XII wieku — s 91;

B. Związki głównych ujęć Ryszarda z zasadniczymi tezami znanych mu systemów filozoficznych: 1. Ryszard a Hugon — s 93; 2. Ryszard a Augustyn — s 97; 3. Ryszard a wschodni Ojcowie Kościoła — s 99; 4. Ryszard a Platon — s 100; 5. Ryszard a neoplatonizm — s 101; a) Eriugena — s 103; b) Pseudo-Dionizy — s 103; c) Płotyn — s 104).

CZĘŚĆ DRUGA. Metafizyka szczegółowa.

1. Byty materialne s 107

(a. Pojęcie bytu w ogóle — s 107; b. Struktura bytu materialnego s 108).

2. Byty materialno-duchowe (człowiek)	s 112
(a. Pozycja człowieka wśród bytów — s 112; b. Metafizyczna struktura człowieka: 1° ustalenie elementów — s 113; 2° bliższe omówienie i charakter związków między elementami: aa) ciało — s 114; bb) ciało a dusza — s 115; cc) dusza — s 115; dd) władze duszy i władze człowieka — s 116; c. Działanie człowieka: 1° postępowanie: aa) ćwiczenie intelektu — s 118; bb) kształcenie woli — s 119; cc) mistyka — s 119; 2° wytwarzanie (sztuka) — s 121.	
3. Byty duchowe	s 123
(a. Anioł i dusza ludzka w stosunku do Boga — s 123; b. Bóg — s 124).	
Zakończenie	s 126
Résumé	s 129
Skorowidz imienny	s 145

BIBLIOGRAFIA

I. LITERATURA PRZEDMIOTU¹

A. Teksty.

- 1) Ryszard ze Świętego Wiktora, *Opera omnia*, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 196, acc. J. P. Migne 1855.

B. Opracowania.

- 2) Andres Friedrich, *Die Stufen der Contemplatio in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum und im Benjamin Major des Richards von S. Victor*, Franziskanische Studien, 8, Münster in Westf. 1921, s. 189 — 200.
- 3) Baumgartner Charles, *Contemplation: conclusion générale*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 14 — 15, Paris 1952.
- 4) Bernhart Joseph, *Bernhardische und Eckhartische Mystik*, Kempten und München 1912.
- 5) Bernhart Joseph, *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Die christliche Philosophie t. 14, Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen Abt. 3, München 1922.
- 6) Birkenmajer Aleksander, *Prądy umysłowe XII i XIII stulecia*, Kraków 1921.
- 7) Châtillon Jean, *Les quatre degrés de la charité d'après Richard de Saint-Victor*, Revue d'ascétique et de mystique, t. 20, Toulouse 1939, nr 1, s. 237 — 264.
- 8) Châtillon Jean, *Les trois modes de la contemplation selon Richard de Saint-Victor*, Bulletin de littérature ecclésiastique, t. 41, Toulouse 1940, nr 1, s. 3 — 26.
- 9) Cohrs Fr., *Richard von St. Viktor*, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, wyd. Herzog, t. 16, Leipzig 1905.
- 10) De Bruyne Edgar, *L'esthétique du Moyen-âge*, Louvain 1947.
- 11) Déchanet Jean-Marie, *Contemplation au XIII siècle*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 14 — 15, Paris 1952.
- 12) Dempf Alois, *Metaphysik des Mittelalters*, brw, bmw.

¹ Patrz s. 15, uwagi 1. Wykaz obejmuje pojęcia wykorzystane w pełni i bezpośrednio związane z tematem.

- 13) Ebner J., *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 19, z. 4, Münster 1917.
- 14) Fritz G., *Richard de Saint-Victor*, Dictionnaire de Théologie catholique, t. 13, cz. 2, Paris 1937.
- 15) Geiger L. B., *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1942.
- 16) Grabmann Martin, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, t. 2, Freiburg im B. 1911.
- 17) Grabmann Martin, *Mittelalterliches Geistesleben*, Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik, t. 2, München 1936.
- 18) Grünwald Georg, *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 6, z. 3, Münster 1907.
- 19) Heitz Thiébaud, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi de Bérenger de Tours à S. Thomas d'Aquin*, Paris 1909.
- 20) *Histoire littéraire de la France*, t. 13, Paris 1869.
- 21) Hugonin F., *Essai sur la fondation de l'école de Saint-Victor de Paris*, Patrologiae cursus completus, series secunda t. 175, acc. J. P. Migne 1854.
- 22) Hugonin F., *Notice sur Richard de Saint-Victor*, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 196, acc. J. P. Migne 1955.
- 23) Huit C., *Le platonisme au XIII^e siècle*, Annales de Philosophie chrétienne, t. 21, Paris 1889, s. 161 — 184.
- 24) Jan z Tuluzy, *Richardi canonici et prioris S. Victoris Parisiensis vita*, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 196, acc. J. P. Migne 1855.
- 25) Jansen Wilhelm, *Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius De Trinitate*, Breslau 1926.
- 26) Jasinowski Bogumił, *O istocie neoplatonizmu i jego stanowisku w dziejach filozofii*, Warszawa 1917.
- 27) Kleinz John P., M., A., *The theory of knowledge of Hugh of Saint-Victor*, Washington 1944.
- 28) Kulesza Eugeniusz, *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora*, Collectanea theologica t. 12, Lwów 1931, s. 236 — 253 i 383 — 405.
- 29) Landgraf Artur, *Charité*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 9, Paris 1940.
- 30) Lemaître J., *Contemplation chez les orientaux chrétiens*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 14 — 15, Paris 1952.
- 31) Michalski Konstanty, *Mystyka i scholastyka u Dantego*, Kraków 1921.
- 32) Mignon A., *Les origines de la scholastique et Hugues de Saint-Victor*, Paris 1895.
- 33) Pourrat P., *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris 1942.
- 34) Reypens L., *Apne*, Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, t. 1, Paris 1937.

- 35) Robilliard J., A., *Les six genres de contemplation chez Richard de Saint-Victor, et leur origine platonicienne*, Revue des sciences philosophiques et théologiques, t. 28, Paris 1939, s. 229 — 233.
- 36) Rousselot Pierre, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen-âge*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 6, z 6, Münster 1908.
- 37) Swieżawski Stefan, *Homo platonicus w wiekach średnich*, Roczniki filozoficzne 2 — 3, Lublin 1950.
- 38) Swieżawski Stefan, *Kultura umysłowa wieków średnich*, Lublin 1949.
- 39) Smalley Beryl, *The study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.
- 40) Zorell Franz, Richard von St. Victor, Wetzler und Welte's Kirchenlexicon, t. 10, Freiburg im Breisgau 1897.

II. LITERATURA POMOCNICZA¹

A. T e k s t y . .

- 41) Albert Wielki, *Summa theologica*, Opera omnia, cura ac labore S. C. A. Borgnet, t. 31. Parisiis 1845.
- 42) Alkuin, *Didascalica: de dialectica*, Opera omnia, Patrologiae cursus completus, series latina prior, t. 101, acc. J. P. Migne 1845.
- 43) Anselm, *Opera omnia*, t. 1, Seccovii 1938.
- 44) Arystoteles, *De anima*, Aristoteles graece ex recensione I. Bekkeri, t. 1, (Aristoteles latine t. 3), edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.
- 45) Arystoteles, *Ethica Nicomachea*, Aristoteles graece ex recensione I. Bekkeri, t. 2, (Aristoteles latine t. 3) edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.
- 46) Arystoteles, *Metaphysica*, Aristoteles graece ex recensione I. Bekkeri, t. 2, (Arystoteles latine t. 3) edidit Academia Regia Borussica, Berolini 1831.
- 47) Augustyn, *De Trinitate*, Opera omnia, t. 8, Patrologiae cursus completus, series latina, t. 42, acc. J. P. Migne 1865.
- 48) Augustyn, *Soliloquiorum libri duo*, Opera omnia, t. 1., Patrologiae cursus completus, series latina, t. 32, acc. J. P. Migne 1865.
- 49) Boecjusz A. M. S., *Philosophiae consolationis libri quinque*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, t. 67, Vindobonae-Lipsiae 1934.
- 50) Boecjusz A. M. S., *In Isagogen Porphyrii commenta*, Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, t. 48, Vindobonae-Lipsiae 1906.
- 51) Bonawentura, *Itinerarium mentis in Deum*, Opera omnia, t. 5, Quaracchi 1891.

¹ Wykaz obejmuje częściowo wykorzystane potycje i pośrednio związane z tematem. Ze względu na to, że nie są to potycje załącznicze dla rozprawy, posłużono się wydaniami, dostępnymi w Lublinie.

- 52) Dionizy Areopagita, *De divinis nominibus*, Opera omnia quae exstant, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 3, acc. J. P. Migne 1857.
- 53) Dionizy Areopagita, *De coelesti hierarchia*, Opera omnia quae exstant, Patrologiae cursus completus, series graeca, t. 3, acc. J. P. Migne 1857.
- 54) Wilhelm z Conches, *De philosophia mundi*, Opera omnia, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 172, acc. J. P. Migne 1954, (drukowane pod Honoriuszem z Autun).
- 55) Hugon ze Świętego Wiktora, *De sacramentis christianae fidei*, Opera omnia, t. 2, Patrologiae cursus completus, t. 176, acc. J. P. Migne 1854.
- 56) Hugon ze Świętego Wiktora, *De vanitate mundi et rerum transeuntium usu libri quatuor*, Opera omnia, t. 2, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 176, acc. J. P. Migne 1854.
- 57) Hugon ze Świętego Wiktora, *Eruditionis didascalicae libri septem*, Opera omnia, t. 2, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 176, acc. J. P. Migne 1854; i *De modo dicendi et meditandi*.
- 58) Hugon ze Świętego Wiktora, *In Ecclesiasten homiliae*, Opera omnia, t. 1, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 175, acc. J. P. Migne 1854.
- 59) Klemens Aleksandryjski, *Stromata*, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl.-Preussischen Akademie der Wissenschaften, t. 15, (Klemensa dzieł t. 2) Leipzig 1906.
- 60) Orygenes, *In Lucam fragmenta*, Origenes Werke, t. 9, Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, herausgegeben von der Kirchenväter-Commission der Königl.-Preussischen Akademie der Wissenschaften, Leipzig 1930.
- 61) Piotr Lombard, *Sententiarum libri quatuor*, Opera omnia, t. 2, Patrologiae cursus completus, series secunda, t. 192, acc. J. P. Migne 1855.
- 62) Platon, *Parmenides*, Platonis opera ex recensione R. B. Hirschigii, graece et latine, t. 1, ed. Didot, Parisiis 1873.
- 63) Platon, *Teajtet*, Platonis opera ex recensione R. B. Hirschigii, graece et latine, t. 1, ed. Didot, Parisiis 1873.
- 64) Platon, *Timajos*, Platonis opera ex recensione Hirschigii, graece et latine, t. 2, ed. Didot, Parisiis 1873.
- 65) Platon, *Uozta*, Platonis opera ex recensione R. B. Hirschigii, graece et latine, t. 1, ed. Didot, Parisiis 1873.
- 66) Plotyn, *Enneades cum Marsilii Ficini interpretatione castigata*, Parisiis 1896.
- 67) Tomasz z Aquinu, *Summa theologica*, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P. M. edita, t. 10, Romae 1899.
- 68) Tomasz z Akwinu, *In Metaphysica Aristotelis commentaria*, cura et studio R. Cathala, Taurini (Marietti) 1935.

- 69) Tomasz z Akwinu, *Expositio super Boethium de hebdomadibus*, Opuscula omnia, cura et studio P. Mandonnet, t. 1, Parisiis 1927, s. 165 — 193.
- 70) Tomasz z Akwinu, *Expositio super Dionysium „De divinis nominibus”*, Opuscula omnia, t. 2, cura et studio P. Mandonnet, Parisiis 1927, s. 220 nn.

B. O p r a c o w a n i a.

- 71) Bawicz Witold, *Demonologia nowoplatoników i Orygeneses*, Lwów brw.
- 72) Baeumker Klemens, *Der Platonismus im Mittelalter* (1916), Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 25, z 1 — 2, Münster 1927.
- 73) Baeumker Klemens, *Witelo*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 3, z. 2, Münster 1908.
- 74) Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1933.
- 75) Bricout J., *Mysticisme*, Dictionnaire pratique des connaissances religieuses, t. 4, Paris 1926.
- 76) Bühler J., *Die Kultur des Mittelalters*, Stuttgart 1943.
- 77) Cayré F., *Précis de Patrologie*, t. 2, Paris 1945, wyd. 3.
- 78) Chenu M., D., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1950.
- 79) Ghellinck J., de, *Le mouvement théologique du XIIIe siècle*, Bruges 1948.
- 80) Gilson Étienne, *La philosophie au moyen-âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, Paris 1944.
- 81) Gilson E., — Böhner Ph., *Die Geschichte der christlichen Philosophie von ihren Anfängen bis Nikolaus von Cues*, Paderborn 1937.
- 82) Grabmann Martin, *Richard von S. Victor*, Lexikon für Theologie und Kirche, t. 8, Freiburg im Breisgau 1936, c. 876 — 877.
- 83) Krapiec Albert, *Egzystencjalizm tomistyczny*, Znak 28, 1951.
- 84) Larousse Pierre, *Richard de S. V.*, Grand dictionnaire universel, t. 13, Paris 1875, s. 1184.
- 85) Mager A., *Mystik*, Lexikon für Theologie und Kirche, t. 7, Freiburg im Breisgau 1935.
- 86) Pattin Adrian, (recenzja książki: Dumaige G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*) *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 23, nr 3, 1953.
- 87) Rivaud Albert, *Histoire de la Philosophie*, t. 2, Paris 1950.
- 88) Rubczyński Witold, *Rzut oka na wpływy nowoplatonickie w średnich wiekach*, Kraków 1891.
- 89) Straszewski Maurycy, *Wyższe chrześcijańskie szkoły w pierwszych pięciu wiekach po narodzeniu Chrystusa Pana*, Kraków 1901.
- 90) Ueberweg F. — Geyer B., *Die patristische und scholastische Philosophie*, Grundriss der Geschichte der Philosophie, t. 2, Berlin 1928.
- 91) Wulf Maurice de, *Histoire de la philosophie médiévale*, t. 1, wyd. 6, Louvain-Paris 1934.

U w a g i.

1. Wykorzystana literatura przedmiotu obejmuje pozycje wybrane z całej literatury, dotyczącej Ryszarda. Zasadę wyboru stanowiło stwierdzenie, że tekst omawia filozofię bytu u Ryszarda lub ułatwia tę filozofię ustalić.

a. Z okresu po r. 1931 wykorzystano i podano w spisie literatury przedmiotu właściwie wszystkie pozycje dotyczące Ryszarda. Brakuje bowiem tylko trzech, których nie dało się uwzględnić z przyczyn niezależnych od autora, mianowicie:

1° Dumeige G., *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris 1952.

2° Lenglard M., *La théorie de la contemplation mystique dans l'oeuvre de Richard de Saint-Victor*, Paris 1935.

3° Ottaviano M. C., Riccardo di S. Vittore, *La vita, le opere, il pensiero*, Memorie della Reale Accad. naz. dei Lincei, cl. di sc. morale, t. 4, (serie 6, vol. 4, fasc. 5) Roma, Bardi 1933, s. 411 — 541.

Nie uwzględniono też Ryszarda „Sermons et opuscules spirituels inédits”, éd. et trad. W. J. Tullach, J. Châtillon, et J. Barthélemy, coll. Bibliothèque de spiritualité médiévale, Bruges 1950.

b. Z okresu przed r. 1931 należy zanotować pozycje: Buonamici, Riccardo da S. Vittore, *saggi di studio sulla filosofia mistica del sec. XII* Altari 1898; Engelhardt J. V., *Richard von St. Victor und Johannes Ruysbroek*, Erlangen 1838, Ethier P. A. M., *Le „De Trinitate” de Richard de Saint-Victor*, Publications de L'institut d'études médiévales d'Ottawa, t. 9, 1939, s. 86 (recenzja w *Nouvelle Revue théol.* t. 67, 1940, s. 361), Guimet F., *Notes en marge d'un texte de Richard de Saint-Victor*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen-âge*, t. 14, Paris 1943, s. 371 — 394; Lieber A., *Richard de S. Victore de contemplatione*, particula 1 — 2, Göttingen 1837; Morin G., *Le commentaire sur Nahum du Pseudo-Julien*, une oeuvre de Richard de S. V. *Revue bénédictine*, 37, 1925, s. 404 — 405.

c. Literaturę w ogóle dotyczącą Ryszarda do r. 1928 podaje Ueberweg (90) s. 254 i s. 710, do r. 1934 — De Wulf (91) s. 225. Autorzy ci nie zapewniają, że jest to literatura pełna. Zestawiono więc ją ponownie w niniejszej rozprawie na podstawie odnośnych czasopism, sprawdzając zestawienia ze spisem bibl. np. u Châtillona (7) z 1939 r. i w *Diction. de Spirit.* (np. 11) z 1952 r. i u innych. Bibliografia nie obejmuje literatury dotyczącej specjalnie mistyki. Odnośne zestawienie można znaleźć także i u Ueberwega (90) s. 707.

2. Z dzieł Ryszarda cytowano tylko *Beniamin Major*, *Beniamin Minor*, *De Trinitate*, *De gradibus caritatis*, *De quatuor gradibus violentae caritatis*.

3. Cytuje się autorów skrótami, złożonym z nazwiska i nr pozycji bibliograficznej, np. „Kulesza (28) s. 245“. Nazwisko odsyła do autora, numer pozycji bibl.-do jego pracy podanej w wykazie z pełnymi danymi bibl., s. — podaje stronicę cytowanego dzieła.

4. Używa się innych następujących skrótów:

c — columnna,

PL — Patrologia latina,

PG — Patrologia graeca,

s — strona,

por. — porównaj.

samo tylko podanie „c145C“ znaczy, że zacytowano Ryszarda, który dla uproszczenia nie otrzymuje w tekście bliższych danych bibliograficznych.

A. GENEZA TEMATU

1. UWAGI O WIEKU XII.

W stosunku do wieku XIII, w którym powstają wykończone¹ dzieła kultury średniowiecza² i w stosunku do wieku XI, którego „cechą naczelną... jest... szczupłość materiału, a co za tym idzie nikłość i przypadkowość problemów naukowych“³, wiek XII jest „właściwym... okresem dojrzewania... nie tylko umysłowości, ale całej po prostu cywilizacji średniowiecznej“⁴. Jeżeli się przyjmie za A. Birkenmajerem rozróżnienie dojrzewania a) umysłowości i b) pozostałych dziedzin kultury średniowiecza, można dalej określić, że wiek XII:

ad a) wyprowadza „umysłowość europejską na tory tak szerokie i (ukazuje) jej horyzonty tak wielkie, że umysłowość ta staje się zdolna do wytworzenia dzieł o wartości nieprzemijalnej, których nie będzie już mogła pominąć w swym rozwoju kultura ogólnoludzka“⁵,

ad b) ustala koncepcje religijne, społeczne i artystyczne zachodu: on także rozdziela narodom i państwom te role, jakie w historii politycznej i kulturalnej następnych stuleci miały odegrać“⁶.

Zasadniczo jednak wiek XII przygotowuje pełne średniowiecze.⁷

To ustalanie się w XII wieku całej kultury następnych okresów, specjalnie następnych wieków średnich, na odcinku życia

¹ Termin ten został użyty w znaczeniu, które posiada łacińskie słowo „perfectio“, greckie — *ἰντελέγης*: α — uzyskanie pełni.

² Por. Bühler (76).

³, ⁴, ⁵ Birkenmajer (6) s. 5 i 6. Por. także Grabmann (16) s. 4.

⁶ Świeżawski (38) s. 6. Autor odnosi ten tekst także do wieku XIII.

⁷ „so erscheint denn das 12. Jahrhundert in vieler Hinsicht als Vorbereitung ...der Hochscholastik“. Grabmann (16) s. 5.

umysłowego dokonuje się zasadniczo w schoiastyce¹ i mistyce. Te dwa nurty filozofii średniowiecznej, które według Grabmanna są dwoma jej aspektami,² pozwalają przede wszystkim ustawić całego człowieka w stosunku do całej rzeczywistości, do Boga, innych ludzi i świata. Ustosunkowanie się człowieka do innych bytów dokonuje się najpierw i zasadniczo przez poznanie. Odmianną poznania jest kontemplacja. Czymś więc naturalnym i zrozumiałym w filozofii jest zaakcentowanie kontemplacji nawet tak silnie, jak w wieku XII, który można było nazwać „l'âge d'or de la contemplation”.³ Kontemplacja dotyczy bytów. Nie ma jeszcze w XII wieku katedr filozofii bytu.⁴ Filozofia ta jednak rozwija się i ustala w wielu wariantach platońskiego schematu, który służy także mistykom. Mistycy zajmują się specjalnie problemem kontemplacji. Przez poznanie bytów, jak gdyby przez stopnie, chcą dojść do Bytu Pierwszego. Skoro, przy okazji kontemplacji, stawiają zagadnienia bytu, w ich pismach z konieczności znajdują się niektóre problemy metafizyki. Aktualny w XII wieku problem kontemplacji, rozwiązywanej przez mistyków, postuluje więc filozofię bytu.

2. UZASADNIENIE PODJĘCIA PROBLEMU FILOZOFII BYTU U RYSZARDA

Historia filozofii bytu notuje oczywiście problem ontologicznego stosunku człowieka do Bytu Pierwszego i do bytów poza Nim. W każdym zresztą systemie filozoficznym, w każdej nawet postawie filozoficznej, problem ten daje się wyróżnić. Filozofia

¹ Omówienie dokładne rozmaitych definicji scholastyki podaje między innymi De Wulf (91) s. 13 — 21. Por. także Chenu (78) s. 51 — 60.

² Definicje mistyki średniowiecznej omawia szeroko De Wulf w tym samym podręczniku w wyd. 2 z 1905 r. s. 225 — 229.

³ „Auch inhaltliche sachliche Erwägungen lassen uns Scholastik und Mystik nicht als Gegensätze, sondern als innigst verbundene und zusammengehörige Elemente des mittelalterlichen Geisteslebens, ja im Grunde genommen als zwei verschiedene Seiten ein und derselben Sache erscheinen”. Grabmann (16) s. 96.

⁴ Déchanet (11) c. 1948.

„Au XIIe siècle, il n'y avait pas encore de chair de métaphysique dans les écoles; on avait seulement ajouté aux divisions anciennes la morale et la physique” Mignon (32) t. 1, s. 57.

chrześcijańska¹ specjalnie go uwzględnia. Zmodyfikowany do wzajemnego stosunku Boga i człowieka, wymieniony problem rozwiązywany był zasadniczo w mistyce średniowiecza. Do połowy jednak XII wieku nie znajdujemy dzieła, które by ujęło wyczerpująco omawiany problem. Dostrzegamy natomiast u mistyków oczekiwanie takiego dzieła, w którym znalazłoby potrzebne rozwiązania.² Przed Tomaszem z Akwinu, który szeroko omówił³ problem stosunku człowieka do Boga i ukazał ewentualne perspektywy poprawnego rozwijania tego problemu w ramach ortodoksji naukowej i katolickiej, niewątpliwie Ryszard ze Św. Wiktora⁴ chyba po raz pierwszy dał temu problemowi rozwiązanie, które spełnia pragnienia wieku XII, ponieważ ujął kontemplację od strony przedmiotów kontemplowanych, od strony więc metafizyki, nie psychologii. Właśnie Ryszard, i trzeba to podkreślić, metafizycznie i systematycznie,⁵ w osobnym dziele,⁶ ujął całościowo⁷ wzajemny stosunek Boga i człowieka, rozwiązany w faktie kontemplacji,⁸ która zawierając w sobie podkreślenie indywidualnego poznania wyprowadza system Ryszarda poza panteizm i emocjonalizm. I nie tylko tę kwestię ujął Ryszard. Dzięki zwróceniu uwagi na wzajemną za-

(Uwaga: w rozprawie używa się zamiennie terminu filozofia bytu, metafizyka, ontologia).

¹ Por. Gilson-Böhner (81) s. 1 — 5.

² „Par ces écrits déjà si nombreux et si étendus, on voit que dès la première partie du XIIe siècle, les théologiens éprouvaient le besoin de donner une connaissance raisonnée des lois qui dirigent l'homme dans la marche vers la perfection, et déjà on trouve dans leurs traités une forme plus concrète plus précise sur toutes ces thèses ardues“. Mignon (32) t. 2, s. 342.

³ Od strony kontemplacji patrz Tomasz (67) II — II, 179 — 182.

⁴ Zamiast pełnego imienia „Ryszard ze Świętego Wiktora“ w rozprawie używa się skrótu „Ryszard“.

⁵ De Wulf (91) stwierdza, że dopiero XII wiek podjął studia metodyczne nad mistyką, „l'étude méthodique des hautes sphères de la perfection date du XIIIe siècle“, s. 229 (wyd. 2, Louvain 1905).

⁶ Benjamin Major, PL 196, c63 — 202. Pełny tytuł dzieła: „De gratia contemplationis libri quinque occasione accepta ab arca Moysis et ob eam rem hactenus dictum Benjamin Major“.

⁷ Augustyn, Bernard, Hugon ujmowali stosunek Boga i człowieka specjalnie na odcinku miłości i w ujęciu teologicznym. Ryszard nadaje swym badaniom charakter filozoficzny.

⁸ „Richard... est le premier écrivain qui décrit en un traité systématique les voies et degrés de la contemplation“. Robilliard (35) s. 229.

ležność poznania i miłości,¹ mógł uwzględnić całą naturę człowieka, rozum i wolę, i odnieść je nie tylko do Bytu Pierwszego lecz i do wszystkich innych bytów.² Ponieważ Ryszard uwzględni wszystkie byty, jako przedmioty kontemplacji,³ opiera tym samym swe rozważania o filozofię bytu. Zanim filozofię tę wykaże niniejsza rozprawa, konieczne jest już teraz sprostować, że „traktaty mistyczne (Ryszarda) są (nie tylko) pierwszym systematycznym wykładem poglądów naukowych na kontemplację nadprzyrodzoną“,⁴ lecz że można znaleźć u Ryszarda wykład kontemplacji, ustosunkowującej całego człowieka do całej rzeczywistości. Poszerza więc Ryszard problem stosunku człowieka do Boga o stosunek człowieka do świata, i dalej o stosunek Boga i świata. Tym samym jest już nie tylko mistykiem, lecz i filozofem bytu. Ze względu więc na ujęcie całej natury człowieka, zestawienie go z całą rzeczywistością, Bogiem i światem, sobą i drugim człowiekiem, ze względu na realistyczne, poza panteizmem i emocjonalizmem, uwzględniające przyczynowość, rozwiązanie problemu stosunku człowieka do wszystkich bytów, zajmuje Ryszard w XII wieku szczytowe miejsce w rozwoju wymienionego problemu średniowiecznej filozofii bytu. Podkreśla, że poznanie kontemplacyjne rozpoczyna się od rzeczy cielesnych, związanych z umysłowymi i boskimi wspólnym im, partycypowanym elementem, którym jest „śląd Boga“. Ponieważ takie rozwiązanie problemu jest już przełamaniem platonizmu samodzielnym i nowym, ze względu więc i na to rozprawa niniejsza podejmuje temat filozofii bytu u Ryszarda.

3. UZASADNIENIE OPARCIA SIĘ NA „BENIAMIN MAJOR“

Skoro problemowi stosunku człowieka do Boga i całej rzeczywistości pierwszy raz spośród mistyków Ryszard dał rozwiązanie najpełniejsze, oparte na realistycznej i odstępującej od platonizmu metafizyce, i skoro ustalenie metafizyki Ryszarda jest tema-

¹ c 145 CD.

² Uzasadnienie w całej rozprawie, która jest rozwiązaniem problemu metafizyki Ryszarda.

³ Por. choćby c79A, c81C, c82B, c83A i D, c85B, c107D i 108D, c109A, c123C, c129D, c131A, c158A, c194A.

⁴ Kulesza (28) s. 237.

tem niniejszej rozprawy, teksty Ryszarda stają się źródłem badań. Lektura tekstów pozwala ustalić różną ich problematykę, a tym samym zmusza do tego, by teksty te klasyfikować.¹ W ogóle lektura tekstów ujawnia zasadniczo, że rozważania teologiczno-mistyczne Ryszarda oparte są na założonym systemie filozoficznym, w każdym razie prowadzone są metodami filozoficznymi lub wychodzą z tez filozoficznych.² Nie „we wszystkich dziełach Ryszarda postępowanie to jest w równej mierze widoczne. W oparciu o lekturę tekstów i ich klasyfikację można ustalić, że w dwu zasadniczo dziełach Ryszarda jest ono bardziej wyraźne, w *De Trinitate* i w *Beniamin Major*.³ W ostatnich czasach, stwierdza G. Fritz, mówi się więcej o geniuszu filozoficznym i systematycznym Ryszarda.⁴ Stwierdzenie to podane jest w związku z tym faktem, że M. Grabmann,⁵ G. Grünwald,⁶ Kl. Baeumker⁷

¹ Zasadniczo różne są dwie klasyfikacje dzieł Ryszarda: u Migne'a i u Kuleszy. Inne klasyfikacje nawiązują do wymienionych np. Zorell, lub opowiadają się za jedną z nich np. Fritz (14). W wydaniu Migne'a Hugonin (22) wyróżnia trzy grupy dzieł Ryszarda: „exegetica... theologica... epistolae et miscellanea”. Zorell (40) jedną z tych grup nazywa inaczej: „exegetische... dogmatische... und vermischte” c 1182. Kulesza (28) stwierdza, że Migne „umieszcza w różnych grupach dzieła, których przedmiot formalny absolutnie jest identyczny... następnie terminologia tej klasyfikacji nie odpowiada treści dzieł, które zawiera” s. 240. Proponuje dlatego Kulesza podział na dzieła, które 1) odnoszą się do życia wewnętrznego, 2) są czysto teologiczne, 3) i egzegetyczne (egzegeza mało naukowa) s. 240 — 243. „Beniamin Major” należy do pierwszej grupy podziału Kuleszy, Migne'a i innych.

² „Nous avons déjà noté dans notre analyse du *De Trinitate*, qu'à en croire Baeumker, Richard est le premier penseur du Moyen-âge qui ait utilisé le principe de causalité pour la démonstration de l'existence de Dieu”. Fritz (14) c 2693.

³ „Wir führen nur die für die Philosophie in Betracht kommenden Werke an. An erster Stelle seien genannt: „De preparatione animi ad contemplationem” und „De contemplatione”. Ebner (13) s. 5. Zgadza się więc także Ebner na „Beniamina”. Dla niego jednak, jako krytyka poznania, ujmującego zagadnienie psychologicznie, od strony władz poznania, zasadniczy jest „Beniamin Minor”. Ontologa może interesować przede wszystkim „Beniamin Major”.

⁴ „On s'est plus à mettre en évidence le genie philosophique et l'esprit systématique de Richard”. Fritz (14) c 2693.

⁵ „In der speculativen Exposition des Trinitätsdogmas hat Richard... nicht bloss, auf augustinischen Bahnen wandelnd, eine psychologische Theorie dieses Mysteriums entwickelt, sondern auch eine äusserst scharfsinnige metaphysische Theorie desselben entworfen und dadurch eine Kraftprobe selbständigen philosophischen Denkens gegeben”. Grabmann (16) s. 315.

⁶ Por. Grünwald (18) s. 78 — 87.

⁷ Por. Baeumker (73) s. 312.

formułowali w swych rozprawach filozofię Ryszarda. Filozofię tę streszcza i charakteryzuje A. Dempf wykazując, że do zrozumienia tajemnic Trójcy Św. Ryszard zbudował metafizykę absolutnego bytu i absolutnej osoby.¹ Okazuje się, że wyniki badań Grünwalda, Baeumkera, Grabmanna i Dempfa, odnoszące się specjalnie do zagadnienia i dzieła *De Trinitate*, są więc raczej cząstkowe. Metafizyka bowiem Bytu Absolutnego i Absolutnej Osoby jest jednym z zagadnień filozofii bytu. Rozważanie niektórych problemów metafizycznych niepokoi w tym sensie, że każe przypuszczać u Ryszarda istnienie całego systemu metafizyki i zmusza do szukania. Wiadomo, że systemu metafizyki nie ma w zbadanym *De Trinitate*. Pozostał jeszcze *Beniamin Major*. Dyskusja,² związana z problematyką *Beniamina*, nie doszła do problemów ewentualnej metafizyki, zawartej w tym dziele. W związku jednak z lekturą tekstów należy przypuszczać, że właśnie *Beniamin Major* pozwoli sformułować system filozofii bytu u Ryszarda. I stąd, ponieważ pewne teksty Ryszarda w ogóle nie wykazują oparcia zawartych w nich rozważań o filozofię i ponieważ niektóre teksty są już opracowane pod kątem problematyki filozoficznej, *Beniamin Major* staje zasadniczy w badaniu filozofii bytu u Ryszarda jako tekst, który nie był badany i który nie tylko zawiera pewne problemy szukanego systemu filozofii lecz pozwala ustalić cały jej system.³

¹ „Die Freundschaft mit Bernhard hat Richard... nicht gehindert doch den Versuch zu machen, für das Verständnis des Trinitätsgeheimnis eine vollständige Metaphisik des absoluten Seines und der absoluten Person aufzubauen“. Dempf (12) s. 72.

² Patrz s. 29 — 34.

³ Za podstawowy w niniejszej rozprawie przyjęty został tekst „Beniamin Major“, wydany w 1855 r. przez J. P. Migne'a, PL 196.

a) Wydania dzieł Ryszarda. Zestawienie wydań podaje się na podstawie: 1) Hist. litt. de la France (20) s. 475, 2) Hugonin (22) c XVII i 3) Überweg (90) s. 254. Wykazy są zgodne poza jedną pozycją, mianowicie: Hist. Litt. de la France i Hugonin dla wydania paryskiego drugiego podają r. 1550, Überweg r. 1540.

Znanych jest siedem wydań dzieł Ryszarda: weneckie z 1506 r., paryskie z 1518 r., lionńskie z 1534 r., paryskie z 1550 r., weneckie z 1592 r., kolońskie z 1621 r., „à Rouen, chez Jean Berthelin en 1650, in folio, est aujourd'hui la seule dont nous (Hist. litt. de la France) fassions usage... Cette édition de 1650 s'annonce comme revue et corrigée par les chanoines reguliers de

4. Z BIOGRAFII RYSZARDA

Zyciorysy Ryszarda łatwo znaleźć w encyklopediach, słownikach specjalnych, podręcznikach dogmatyki i historii filozofii, w rozprawach o Ryszardzie. Zyciorysy te nie odbiegają¹ od danych, które zebrał i ogłosił Jan z Tuluzy.² Zawierają jednak inny za każdym razem podziw dla osoby Ryszarda i dzięki temu czyta się je bez znużenia. Nawet monografie o wieku XII, o problematyce średniowiecza, zamieszczają zdania, które świadczą, że Ryszard wiąże z sobą wartościami człowieka i myśliciela. Grabmann dwa razy stwierdza, że przy bliższym kontakcie Ryszard jawi się nam nie tylko jako geniusz kontemplacji lecz i filozofii,³ a Heitz określa, że dla historii filozofii i teologii niezwykle ważny jest Hugon i Ryszard.⁴ Współczesnego czytelnika Ryszard za-

Saint Victor à Paris" (Hist. litt.) (20) s. 475. „On ne la doit pourtant qu'aux soins d'un de ces religieux, Jean de Toulouse, qui a placé à la tête du premier vol. une vie de l'auteur, tirée, dit il, des manuscrits et des chartes de l'abbaye. L'édition publiée par M. l'abbé Migne est plus correcte et plus complete. Elle contient des lettres que ne renferment point les précédentes. Mais surtout les écrits de Richard seront disposés dans un ordre plus régulier" Hugonin (22) c XVII. Z wydania tego korzystały także dotychczasowe rozprawy, pisane na tematy „Ryszarda”. Cała zresztą literatura naukowa, wobec braku wydania krytycznego, opiera się na nim, jako najlepszym, ponieważ zestawionym z rękopisami. Obecnie we Francji przygotowuje się wydanie krytyczne dzieł Ryszarda. Korespondencję w tej sprawie przyjmował dr J. Zathéy, z-ca kier. działu rękopisów Bibl. U. J.

b) Wydania „Beniamin Major”. Poza wydaniami zbiorowymi dzieł Ryszarda wydano „Beniamin Major” i, o ile dało się stwierdzić, tylko dwa razy. Informuje o tym identyczny tekst Hugonina (22) c XIX i Hist. litt. (20) s. 478: „Il a paru une édition particulière de ce traité en 1494, in 4°, et une autre, in 8°, sans date et sans indication de ville, mais avant la fin du XVe siècle”. Późniejszych wydań bibliografia nie notuje.

¹ W odniesieniu do Hugonina (22) c XIII i Hist. litt. (20) s. 472 stwierdził to już Kulesza (28) s. 238.

² „Richardi canonici et prioris S. Victoris Parisiensis vita, ex libro V Antiquitatum eiusdem Ecclesiae, cap. 55, (edit. opp. anni 1650, Rothomagi) ...haec ex serenifis chartarum et manuscr. codicibus depromebat F. J. a Tolosa, canonicus S. Vict. Paris...” Jan z Tuluzy (24) c IX — XIII. Zyciorys w języku polskim podaje Kulesza (28) s. 238 — 240.

³ „Richard ...trif uns bei näherer Betrachtung nicht bloss als ein kontemplativer, sondern auch als ein philosophischer Genius entgegen” Grabmann (16) s. 315. „R. ist ein spekulativer Genius” Grabmann (82) c. 877.

⁴ „De cette étude il ressort... combien importantes pour l'histoire de la philosophie et de la théologie sont les sympathiques figures de Hugues et de Richard...” Heitz (19) s. 83.

dziwia przede wszystkim jako myśliciel, według Déchanet'a, głęboki,¹ a za M. Grabmannem powiemy: oryginalny i samodzielny.² Zmusza jednak i do refleksji innego rodzaju, gdy zatrzyma uwagę swoim tekstem: „O, jak podłego wieku doczekaliśmy. O, do jakich granic... doszli ludzie, gdy... nawet elita zakonu w naszych smutnych czasach jest do tego stopnia rozdarta podziałami, że jeżeli jeden z drugim w czymś jednym się zgadza, to chyba tylko przeciwko Panu i przeciwko Chrystusowi!... Z dawnej zakonności zaledwie pozory zostały... Wyznaję, smutnym jest pozostawać tutaj”.³ I uwagi Kuleszy: „Ponadto ów wybitny teolog z opactwa św. Wiktora był jednocześnie niepospolitą jednostką pod względem moralnym. Niektóre jego opisy stanów mistycznych są tak subtelne i takim serdecznym tętnią odczuciem, że trudno nam jest przypuścić, aby autor znał je tylko z książek i słyszenia, a nie z własnego, głębokiego przeżycia”.⁴ Charakterystyczne jest u Jana z-Tuluzy zestawienie dwu listów: przeor z Citeaux prosi w jednym o rękopisy, podprzeor z Clairvaux w drugim o ułożenie modlitwy.⁵ Nie dziwi więc nekrolog, w którym czytamy, że Ryszard „zostawił po sobie pamiątkę godną swego imienia przez przykład świętego życia i piękno swych pism”.⁶ Zaszczytna pamiątka: przykład świętego życia i piękno pism. Wartości Ryszarda jako człowieka i myśliciela łatwo dostrzegamy przy bliższym zetknięciu się z nim przez kontakt z jego pismami. Wartości tych nie obniżają wypowiedzi, że Ryszard jest mniej filozofem, a więcej retorem, i że jest mniej

¹ „un profond penseur” Déchanet (11) c. 1965.

² „der originelle und selbständige Denker” Grabmann (16) s. 317.

³ Tłum. Kuleszy (28) s. 239. Por. „Heu in quam inferiori saeculo dilapsi sumus! Heu in quos fines... homines devenerunt! cum... ipsa religionis electio nostro mirabili tempore tanta divisione spergatur, ut unus alteri conveniat in unum nisi forte advertus Dominum et adversus Christum ejus... de religione antiqua vix signa servantur... Fateor, taedet hic esse” c. 1204 D.

⁴ Kulesza (28) s. 237.

⁵ Jan z Tuluzy (24) c. IX-X, por. Hist. litt. (20) s. 473.

⁶ Tłum. Kuleszy (28) s. 240. „exemplo sanctae conversationis et scriptorum elegantia dignum sui nominis memoriam nobis moriens reliquit” Jan z Tuluzy (24) c. XI-XII.

uniwersalny i subtelny niż Hugon.¹ Nie dał rozpraw na tematy, opracowywane przez Hugona, ale podjął badania i rozwijanie dyscyplin w punktach, na których Hugon się zatrzymał. Nie jest takim erudytą, jak Hugon, ale projektuje wydanie wielkiej encyklopedii na wzór *Didaskalionu*.² Już taki plan świadczy o żywotności umysłowej Ryszarda. Nie jest ona na skalę Hugona i nie wypowiada się w typowej pracy naukowej.³ Wypowiada się jednak w systematycznej analizie, w szerokich zainteresowaniach teoretycznych i praktycznych, w szerokiej działalności. Ryszard-Szkot jest estetą, wrażliwym na piękno⁴ i zdyscyplinowanym, utrwalającym dyscyplinę zakonnikiem.⁵ Jest skupionym pisarzem i ruchliwym administratorem-przeorem opactwa. Jest zapatrzony tylko w Boga i własną duszę (był przecież mistykiem) i jest otwarty na tysiące zgłaszanych ludzkich kłopotów. Stwierdzają to księgi korespondencji opactwa, a informuje B. Smalley, że „ludzie stale zwracali się do niego o pomoc w swych sprawach. Musiał (więc) posiadać zdrowy rozsądek i zdolność organizacji, którymi tak często odznaczeni się mistycy“.⁶

Trzy daty obejmują życie Ryszarda. Około 1159 r. jest podprzeorem opactwa św. Wiktora pod Paryżem, od 1162 pełni tam funkcję przeora, 1173 r. umiera.

¹ „Si Richard est le disciple et continuateur de Hugues, si la doctrine de ces deux Victorins est la même, si leur méthode se ressemble, Richard semble avoir été doué d'un esprit moins étendu, il a possédé une érudition moins vaste et moins variée. Plus encore que Hugues il est avant tout théologien mystique et contemplatif.“ Hugonin (22) c XXXII, por. „Richard est moins philosophe et plus rhéteur que les dialecticiens Abélard et Gilbert de la Porrée et il n'est pas subtil comme Hugues“ Larousse (84) c1184.

² Smalley (39) s. 106.

³ Smalley (39) s. 111.

⁴ „We must add to his sensitiveness to beauty a strong interest in architecture“ Smalley (39) s. 107.

⁵ „Les annales de cette abbaye, écrits par Simon Gourdan, vantent sa piété et son zèle pour le maintien de la discipline“ Hugonin (22) c XIV.

⁶ „The abbey letter-books show us how constantly people turned to him for help in their affairs. He must have possessed the practical common sense and organizing capacity which have so often distinguished the mystics“ Smalley (39) s. 107.

Jan z Tuluzy krótko omawia okres życia Ryszarda do chwili, w której „został obciążony obowiązkami podprzeora”.¹ Młodego Szkota przyjął do opactwa i wychowywał Gilduin, pierwszy opat wiktorynów (1113 — 1155). Uczył Ryszarda magister Hugon i przygotował w takim stopniu, że „wyszedł mężem, zorientowanym w wiedzy filozoficznej i teologicznej”.² Być podprzeorem i przeorem opactwa w okresie kadencji Ryszarda, to znaczyło kierować instytucją, która skupia uczonych i studentów wielu narodowości europejskich,³ administrować wielkie posiadłości, w ogóle bogactwa⁴ domu, jego wspaniałą bibliotekę,⁵ być w kontakcie z dworem królewskim, podejmować papieża,⁶ biskupów, przeprowadzić trudną sprawę usunięcia gorszącego opata Ervisiusa,⁷ nie obniżyć lecz umocnić umiarkowaną surowość reguły w dobrze zorganizowanym domu, by nie przerwały się prace naukowe i wychowawcze.⁸ Przy wszystkich tych pracach Ryszard pisał. Ilość dzieł wskazuje od innej strony na jego pracowitość, na godziny przemyśleń, dzięki którym mógł dać *De Trinitate*, czy *Beniamin Major*. W 1172 r. Ryszard podpisuje jeszcze dokument transakcyjny między opactwem a kanonikami *sancti Cosmae de Luzarchiis*. W pierwszym miesiącu 1174 r. funkcje przeora u św. Wiktora pełni już Goutier. Zmarł więc Ryszard 1173 r. i prawdopodobnie 10 marca, ponieważ pod tą datą zanotowany jest jego nekrolog. Spoczywa w swoim klasztorze przy bramie

¹ „Provectus aetate et sapientia ad officium subprioris ascitus fuit” Jan z Tuluzy (24) c IX — X.

² „Successu temporis evaserit vir scientiis philosophicis et theologicis instructissimus” Jan z Tuluzy (24) c IX — X.

³ „...among the canons were Frenchmen, Bretons, Normans, English, Scots, Norwegians, Germans and Italians” Smalley (39) s. 84.

⁴ „les chanoines faisaient un bon usage de leurs richesses: ils les consacraient au soulagement des pauvres et surtout des jeunes étudiants... Nous en avons des preuves dans plusieurs monuments de cette époque” Hugonin (21) c XXI — XXII.

⁵ Hugonin (21) c. XX — XX.

⁶ Aleksander III odwiedził opactwo w marcu i kwietniu 1164 r. por. choćby Jan z Tuluzy (24) c. IX — X.

⁷ Hugonin (22) c XV.

⁸ Huit (23) s. 180.

de l'Aumône,¹ w okolicy, która była wprawdzie dzika i położona wśród lasów daleko od miasta, lecz ułatwiała skupienie i ćwiczenia religijne,² pozwalające uzyskać świętość życia i mądrość pism.

B. POSTAWIENIE PROBLEMU

Rozprawa o filozofii bytu u Ryszarda podejmuje problemy filozoficzne, które sprecyzowały się w dotychczasowej dyskusji nad badanym autorem. Problemy te dają się sprowadzić do trzech zasadniczych, które zbiera i usiłuje rozstrzygnąć wcześniejsza, z 1931, rozprawa E. Kuleszy.³ Rozprawa ta, jako więc zasadnicza w dyskusji nad Ryszardem, pozwala wyróżnić dwa jej etapy: a) dyskusja do r. 1931, b) dyskusja po r. 1931.

1. ZAGADNIENIA FILOZOFICZNE, DYSKUTOWANE W ROZPRAWIE E. KULESZY

Rozprawa E. Kuleszy, omawiająca niektóre poglądy Ryszarda, pierwsza w języku polskim, jeżeli chodzi o temat, i jedyna w polskiej literaturze filozoficznej,⁴ pierwsza też w całej literaturze, jeżeli chodzi o przeprowadzoną w niej dyskusję,⁵ ataku-

¹ Hugonin (22) c XVIII, por. „corpus eius in clastro juxta ostium elemosynae humiliter est sepultum” Jan z Tuluzy (24) c XI — XII.

² Hugonin (21) c XVI B, patrz także według Hugonina: *Hist. des hommes illustres de S. V.* par Simon Gourdan, ms 11, s. 126 i 127.

³ pt. *Kontemplacja mistyczna według Ryszarda od św. Wiktora*, *Coll. Theol.*, 12, 1931, drukowana też pt. *La doctrine mystique de Richard de Saint-Victor*, w *Vie spirituelle*, supplément, 10, 1924.

⁴ Pomijając podręczniki można wskazać trzy prace, uwzględniające częściowo poglądy Ryszarda: a) Michalski K., *Mistyka i scholastyka u Dan-tego*, Kraków 1921, patrz także tego autora: *La gnoseologie de Dante*, Kraków 1950. b) Krapiec A., *Pochodzenie Ducha Św. przez miłość wedle św. Tomasza z Akwinu*, *Polonia sacra*, 3, 4, 1948. c) Dąmbska I., *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, *Kwartalnik Filozoficzny*, 14, 1937.

⁵ Pomijam wcześniejszą rozprawę Heitza (19), w której autor, przez wykazywanie neoplatonickich wpływów na Hugona i Ryszarda, przeciwstawia się poglądom Mignon'a na temat genezy filozofii w szkole wiktorynów.

je interpretacje, które zastała, odnoszące się do poglądów Ryszarda. Atak skierowany jest zasadniczo przeciwko J. Ebnerowi,¹ który według E. Kuleszy błędnie w wielu punktach referuje myśl Ryszarda. Kulesza stwierdza, że błąd Ebnera „tłumaczy się pewnym grzechem, popełnionym przez niego przeciwko metodzie naukowych studiów. Swoje (bowiem) badania historyczno-filozoficzne² opierał Ebner na dziełach czysto ascetyczno-mistycznych“.³ Tym stwierdzeniem, popartym szczegółową dyskusją z wieloma sformułowaniami Ebnera, Kulesza dyskwalifikuje wyniki jego badań i dodaje, że „Ryszard nigdy nie zajmował się kwestiami filozoficznymi ex professo, (i) to jest zupełnie pewne. Poza kilkoma bardzo nielicznymi myślami filozoficznymi, rozsianymi w dziełach teologicznych, nie ma ani jednego traktatu filozoficznego“ „...nie można więc mówić o Ryszardzie, jako o filozofie, opierając się na jego utworach, dotychczas nam znanych“.⁴ Byłaby tu więc jedna grupa stwierdzeń, rozpoczynających dyskusję: a) popełnia się błąd stosując metodę historyczno-filozoficzną w badaniu tekstów, które nie są tekstami filozoficznymi, b) Ryszard nigdy nie uprawiał filozofii.

I dalsze stwierdzenie, które stanowi już następną grupę: c) *Beniamin Major* wymienia rodzaje przedmiotów kontemplowanych, nie stopnie kontemplacji. Stwierdzenie to jest oczywiste w tekście: „Dużo autorów nowoczesnych, szczególnie historyków filozofii, podając treść tej książki (*Beniamin Major*), jest wprowadzonych w błąd przez terminologię. Przyjmują oni podział przedmiotu kontemplacji za wyliczenie stopni kontemplacji“.⁵

Pomijam dlatego, ponieważ Heitz dyskutuje tylko problem wpływów na szkołę, nie poświęca pracy wprost Ryszardowi.

¹ W rozprawie pt. *Die Erkenntnislehre Richards von S. V.* (13).

² Kulesza nie wyjaśnia, co rozumie przez metodę „naukową studiów i badania historyczno-filozoficzne“.

³ Kulesza (28) s. 251.

⁴ Kulesza (28) s. 402.

⁵ Kulesza (28) s. 404.

⁶ Kulesza (28) s. 241.

2. DYSKUSJA NAD PROBLEMEM FILOZOFII RYSZARDA

a. *Kwestia metody historycznofilozoficznej.* Ebner opracowuje Ryszarda od strony problematyki filozoficznej nie stawiając sobie pytań, które niepokoją Kuleszę. Wydaje się, że Ebner nie widzi ewentualnego problemu, który według Kuleszy może zaistnieć przy okazji badania metodą historycznofilozoficzną tekstów niefilozoficznych. Ebner ustala teorię poznania Ryszarda nie tłumacząc się z metody, którą stosował w badaniu. Nikt zresztą przed Kuleszą nie postawił takiego zagadnienia w odniesieniu do tekstów Ryszarda i nikt po Kuleszy nie podjął kwestii omawianej.

b. *Charakter pism Ryszarda.* Nie pytano, czy wolno badać Ryszarda metodą historycznofilozoficzną, pytanie jednak o rodzaj i charakter jego pism. Stwierdzał np. B. Haureau w negatywnym sformułowaniu,¹ że u Ryszarda nie znajdujemy filozofii. Wynikało stąd, że pisma Ryszarda dotyczą spraw jedynie teologicznych, a wyniki jego badań mogą być przydatne wyłącznie na terenie nauk teologiczno-mistycznych.² Przeciwwstał się temu Heitz w ten sposób, że dyskutując z Mignon'em wykazywał wpływy neoplatońskie na wiktorynów. Nie nazwał Ryszarda wprost filozofem, milcząco jednak założył u niego filozofię przy stwierdzeniu, że Ryszard opiera się na niej w rozważaniach teologicznych.³ W ogóle widział doniosłość wyników badań naukowych Hugona i Ryszarda i ich znaczenie dla historii filozofii.⁴ Hugonin stwierdza już wyraźnie, że „mistyka Ryszarda, podobnie jak u Hugona, nie wyklucza ani filozofii, ani spekulacji. Jest to mistyka spekulatywna, obfitująca często w głębokie my-

¹ „Ce système (celui de Richard) c'est, en deux mots, le mépris, le négation même de la philosophie” cytuję wg Heitz (19) s. 84, dc przyp. 3.

² „Plus encore que Hugues, il est (Richard) avant tout théologien mystique et contemplatif.” Hugonin (22) c. XXXII.

³ „Hugues et... Richard... aiment sincèrement... la philosophie... et l'appliquent avec hardiesse à la théologie” Heitz (19) s. 83.

⁴ Heitz (19) s. 83.

śli".¹ Były więc zdania podzielone. Słusznie B. Hauréau uważał, że pisma Ryszarda są teologiczne i słusznie Heitz stwierdza, że opierają się one o filozofię, którą był według niego neoplatonizm. Heitz jednak nie stwierdza, jak Hugonin, że w dziełach Ryszarda nie wyklucza się filozofia i mistyka. Pozostawia ten problem, a przesuwa zagadnienie dalej badając charakter tej filozofii. Kulesza nie liczy się z tymi badaniami.² Nie uwzględnia ich przy okazji uzasadniania swego stanowiska, że w pismach Ryszarda można znaleźć wyłącznie omówienie kontemplacji mistycznej. I zmniejsza Kulesza wyraźnie zakres problematyki, poruszanej przez Ryszarda. Opowiada się za stanowiskiem, które nie było dotąd zadecydowane, skoro nie rozprawiono się do r. 1931 nie tylko z Heitzem (1909), lecz także z Baeumkerem (1907), podkreślającym znaczenie myśli filozoficznej Ryszarda.³

Po r. 1931 Châtillon (1939) traktuje Ryszarda jako teologa, Kleinz znowu (1944) zestawia jego poglądy filozoficzne z poglądami filozoficznymi Hugona. Nie zatrzymano się więc przy radykalnym stwierdzeniu Kuleszy, kwalifikującym Ryszarda wyłącznie jako teologa. Pisma Ryszarda w dalszym ciągu są przedmiotem badań, prowadzonych przez teologów i filozofów.

c. *Kwestia filozofii Ryszarda.* Wypowiedzi więc Hugonina, Baeumkera, Heitza nie przesunęły dyskusji w kierunku ustalenia się poglądu, że Ryszard uprawiał filozofię.

Przyczyną główną tego jest zapewne fakt, że następne rozprawy o Ryszardzie nie uwzględniają stanowiska rozpraw poprzednich. W ogóle sytuacja jest taka, że niezależnie od wypowiedzi wcześniejszych każda z rozpraw o Ryszardzie zajmuje stanowisko nie uzgodnione z innymi stanowiskami i stąd przed Kuleszą i po Kuleszy znajdujemy zdania podzielone. Słusznie to niepokoi specjalnie na terenie podręczników. Niektóre podręczniki historii

¹ „Le mysticisme de Richard, non plus que celui de son illustre maître, n'exclut ni la philosophie ni la spéculation; c'est un mysticisme spéculatif qui abonde souvent en pensées profondes" Hugonin (22) c XXXII.

² Por. Kulesza (28) s. 252 — 253, s. 402 — 405.

³ Baeumker (73) s. 312.

filozofii, na co zwraca uwagę G. Fritz,¹ traktują Ryszarda wyłącznie jako teologa, podczas gdy podręczniki teologii podkreślając oryginalność spekulacji teologicznej Ryszarda sugerują założoną u niego filozofię. Wykazuje ją G. Grünwald, gdy stwierdza metodę filozoficzną w dowodzeniu przez Ryszarda istnienia Boga.² I znowu sytuacja się powtarza. Podobnie jak Heitz, teraz E. Gilson w ogóle nie porusza sprawy, czy jest filozofia u Ryszarda. Stwierdza tylko, że „studium dzieł Ryszarda... nie dodaje niczego nowego do tego, co wiemy o filozofii średniowiecznej”.³ Dempf idzie dalej. Nie tylko stwierdza filozofię, lecz omawia konkretnie jego metafizykę i ocenia ją jako najważniejszy dział filozofii Ryszarda.⁴ Występuje więc w dziełach Ryszarda filozofia, którą Ryszard operuje; i jest to filozofia bytu. Nie rozbudowuje jej Ryszard. I słusznie. Budował system kontemplacji. Musiał go tylko oprzeć na filozofii. Dał systemowi „metafizyczne podstawy”,⁵ których J. Bernhart szukał dla mistyki średniowiecza. Byłoby trudno ustalić, że Ryszard jest filozofem *par excellence*. Stwierdzić jednak można, że filozofia daje się u niego wykryć ja-

¹ „Longtemps notre Victorin fut méconnu; bien que sa position dans l'histoire de la pensée scolastique ait été convenablement exposée par Petau, les théologiens paraissent faire fort peu de cas de lui. Encore en 1905, l'éditeur du dixième volume de „l'Histoire de la phil.” d'Ueberweg, un prêtre catholique cependant, le rangeait parmi les mystiques qui tendent à éliminer la dialectique de la recherche théologique, t. 2. 9e éd, p. 222 sq... „L'Histoire de la philosophie médiévale” de M. de Wulf, parue vers le même temps, ne connaît Richard que comme auteur mystique. P. 231. Après Scheeben, c'est le P. de Régnon qui en a le mérite de mettre en évidence l'originalité de la speculation théologique de notre Victorin. „Etudes de théol. positive sur la sainte Trinité, t. 2, p. 235 sq. cf. Scheeben, Dogmatik, t. 1, p. 428. Plus tard Clément Baucmker a souligné l'importance de sa pensée philosophique surtout en ce qui concerne les preuves de l'existence de Dieu, „Vitelu”, Münster-en-W, 1907, p. 312.” Fritz (14) c. 2680. W wydaniu Ueberwega z r. 1928, Geyer zmienia stanowisko. Podobnie De Wulf w swoim podręczniku, wydanym w r. 1934, a nawet więcej, De Wulf wymienia i charakteryzuje filozofię Ryszarda, por. De Wulf (91) s. 222 — 224.

² Grünwald (18) s. 78.

³ „L'étude des oeuvres de Richard... n'ajouterait aucun trait nouveau à ce que nous savons de la phil. médiév.” Gilson (80) s. 306.

⁴ „bedeutsamste der Philosophie Richards” Dempf (12) s. 72.

⁵ „die metaphysischen Grundlagen” Bernhart (5) s. 55.

ko podstawa rozważań teologiczno-mistycznych. Podzielone są zdania co do charakteru filozofii przyjętej przez Ryszarda. W każdym razie operuje Ryszard systemem filozoficznym, a Heitz sugeruje, że neoplatońskim.

3. DYSKUSJA NAD PROBLEMEM GRUP PRZEDMIOTÓW KONTEMPLOWANYCH

a. Dyskusja przed r. 1931. Może dziwić to, że Kulesza nie podaje w swej rozprawie uwag, które by stwierdziły pozytywny wkład Ebnera w prace nad rozwiązywaniem zagadnienia przedmiotów kontemplacji. Ebner dwa razy w swej rozprawie o teorii poznania u Ryszarda omawia przedmioty kontemplacji¹ i rozumie je jako różne od sposobów kontemplowania.² Przedmioty kontemplacji układa jednak w sześć grup i tym, być może, nie odcina się wyraźnie od tradycyjnego wyróżniania u Ryszarda sześciu stopni kontemplacji. W ogóle do Kuleszy przeważa sytuacja raczej taka, że przez stopnie kontemplacji rozumie się i sposoby kontemplowania i przedmioty kontemplowane, a niekiedy rozróżnia się i jedno i drugie. P. Pourrat i K. Michalski, żeby podać jedną z najbliższych przed 1931 r. pozycję,³ mówią wyraźnie o sześciu stopniach kontemplacji.⁴ Pozycja, jedna z najdawniejszych w stosunku do 1931 r., *Summa teologiczna* Tomasza z Akwinu, wymienia za Ryszardem sześć gatunków kontemplacji,⁵ chociaż podkreśla kwestię przed-

¹ „Objekte der sechs Kontemplationen“ s. 111 — 119 i w związku z szerszym rozumieniem kontemplacji jako poznania: „Objekt der Sinneswahrnehmung“ s. 21 — 22.

² Sposoby kontemplowania omawia Ebner w rozdz. pt. „Drei grade der contemplatio“ s. 100 — 111.

³ Nie uwzględniam Cayré'go, *Précis de Patrologie* (77), ponieważ, być może, znał pozycję Kuleszy z 1924 r. Cayré rozróżnia sposoby kontemplowania i przedmioty kontemplacji.

⁴ „Richard compte six degrés ou six especès de contemplation“ Pourrat (33) s. 181. „W Benjamin Major mamy wykład szczegółowy i systematyczny sześciu stopni życia kontemplacyjnego“ Michalski (31) s. 10.

⁵ „Praeterea, Richardus de Sancto Victore... distinguit sex species contemplationum“ Tomasz (67) II — II, 180, 4, 3.

miotów kontemplowanych.¹ I ciekawe. Wstęp Hugonina do t. 196 *Patrologii* Migne'a stwierdza, że Ryszard „studiuje kontemplację najpierw samą w sobie i rozróżnia sześć jej stopni”.² Studium więc specjalne i pomnikowe powtórzyło tradycyjną nieścisłość. Wydaje się bowiem, że Kulesza³ poprawnie zrozumiał Ryszarda i słusznie zasygnalizował w swej rozprawie kwestię przedmiotów kontemplacji, nie jej stopni, chociaż za radykalnie tę sprawę sformułował, a w końcu wcale jej nie rozwinął i nie uwzględnił, lecz poszedł za ujęciem, analizującym akt kontemplacji mistycznej.⁴ Gdyby trzeba było szukać genezy takiego ujmowania kontemplacji przez omawiane prace, należało by przede wszystkim przypomnieć, że Ryszard problemy mistyki uzasadnia metafizyką, a więc ontologicznie, empirystycznie i obiektywnie traktuje swój temat, inaczej niż autorzy, dla których kontemplowanie jest kwestią zasadniczo subiektywnego przeżycia. A dalej, być może, rzeczywiście zaważyły tu wpływy Hugona, który opracował bardzo rozbudowany podział kontemplacji.⁵ Podział ten mógł zasugerować także Ryszarda i utrudnić ujmowanie kontemplacji jako jednego ontycznie procesu, dotyczącego tylko różnych przedmiotów. I, być może, nie badano Ryszarda ściśle historycznie, lecz raczej od strony subiektywnego rozumienia kwestii, które omawiał,⁶ i dlatego powtarzano pomyłkę dostrzeżoną przez Kuleszę. Trzeba jednak raz jeszcze powtórzyć, że Ebner rozróżniał i sposoby i przedmioty kontemplacji, chociaż tego nie podkreślił wyraźnie. Poszedł tu za Ryszardem, który nie troszczył się specjalnie o widoczną w dziełach różnicę między przedmiotami kontemplacji, kontemplowaniem sześciu grup przedmiotów, a sposobami kontemplacji.

¹ „per illa sex designantur gradus quibus per creaturas in Dei contemplationem ascenditur” Tomasz (67) II — II, 180, 4, ad 3.

² „Étude d'abord la contemplation en elle-même, et il en distingue six degrés” Hugonin (22) c VIII — XIX.

³ Przed Kuleszą Mignon (32) wyraźnie rozróżnia stopnie kontemplacji różne od przedmiotów kontemplowanych. Dziwne, że tego Kulesza nie podniósł. Patrz u Mignon t. 2, s. 378 — 379.

⁴ Por. s. 244 i s. 246.

⁵ Por. Mignon (32) t. 2, s. 381 — 384.

⁶ Patrz s. 41 — 43.

b. *Dyskusja* p o r. 1931. Przedmioty kontemplacji na sposób Ebnera omawia R. Lenglar,¹ a także F. Andres² i J. A. Robilliard, który jednak w różnych partiach swej pracy przez kontemplację rozumie raz sposoby, innym razem przedmioty kontemplowania.³ Kleinz⁴ znowu zdecydowanie mówi o przedmiotach. J. Châtillon, przeciwnie, wraca do sześciu rodzajów kontemplacji.⁵ Wszystkie trzy ujęcia sprzed r. 1931 powtarzają się i po uwagach Kuleszy. Nie podjęto dyskusji. W dalszym ciągu mówi się o przedmiotach kontemplacji, o sześciu jej rodzajach myląc tu akt kontemplowania kolejnego grup przedmiotów ze sposobami kontemplacji. W pracach o Ryszardzie nie spotyka się uzasadnienia, dlaczego używa się w nich danego rozumienia kontemplacji. Zestawiając dotychczasowe uwagi można stwierdzić, że problem grup przedmiotów kontemplowanych przesuwa dyskusję w kierunku nie tylko stwierdzenia filozofii u Ryszarda, lecz i możliwości ustalenia jej charakteru.

4. PROBLEMY DYSKUSJI I PROJEKT SPOSOBU ICH ROZWIĄZANIA

a. *Wyliczenie problemów*. Trzy więc zasadnicze problemy omawianej dyskusji, zestawione na podstawie literatury, dotyczącej Ryszarda, i sprowadzone do stwierdzeń, sformułowanych w rozprawie Kuleszy, podejmuje rozprawa o filozofii bytu u Ryszarda. 1° czy metodę historycznofilozoficzną można

¹ Stwierdza to u niego Châtillon (7): „on pourra trouver des analyses de la... classification des six genres de contemplation... dans les ouvrages ou articles suivants: J. Ebner... F. Andres... R. Lenglar... J. A. Robilliard” s. 237, przyp. 2. Innych wypowiedzi nie zamieszcza się, ponieważ nie odbiegają od wymienionych schematów.

² Andres (2).

³ „Il est dès lors évident que Richard... a doublé la division tripartite de la contemplation héritée de Boèce et obtenu, par ce procédé, sa célèbre hiérarchie des six genres de contemplation” s. 231. „Richard est si convaincu d'établir la hiérarchie des objets du regard contemplatif” Robilliard (35) s. 232.

⁴ „Richard... distinguishes three objects of knowledge” Kleinz (27) s. 73, przyp. 34.

⁵ „La description des quatre premiers genres de la contemplation consiste...” Châtillon (7) s. 262. Por. także jego nowszą pracę: „si la division des six genres se fonde sur la nature des objets contemplés, celle des trois modes étudie le comportement de l'esprit qui contemple” Châtillon (8) s. 3.

stosować do tekstów nie filozoficznych, 2° czy Ryszard uprawiał filozofię, 3° czy *Beniamin Major* podaje nie stopnie kontemplacji, lecz grupy przedmiotów kontemplowanych, a stąd — koncepcję rzeczywistości, stanowiącej całość metafizyki Ryszarda. Dwa pierwsze problemy ważne są przede wszystkim dlatego, że atakują i niniejszą rozprawę od strony jej metody, a w konsekwencji — słuszności wyników badań. Problem trzeci dotyczy treści dzieł Ryszarda i wydaje się być problemem zasadniczym, ponieważ jego rozwiązanie ukaże drogę do znalezienia odpowiedzi na problemy poprzednie.

b. **Metoda rozwiązywania problemów.** Zasadniczym zadaniem rozprawy jest wykazać, że Ryszard podaje i omawia grupy przedmiotów kontemplowanych i przyjmuje dla nich wiążącą zasadę partycypacji, opartej na tym, co w rzeczy jest poznawalne, i na miłości. Przedmioty te, wyczerpujące całą rzeczywistość, ze względu na ich uporządkowanie według wykrytych zasad, prowadzą do stwierdzenia metafizyki Ryszarda. Stwierdzenie metafizyki ujawnia istnienie filozofii, a jej zidentyfikowanie pozwoli ustalić, że Ryszard był lub nie był samodzielny w ewentualnych wynikach badań na tym polu. Wykazanie samodzielności rozwiązań filozoficznych, ponieważ niesprowadzalnych do żadnego ze znanych ówczesnie systemów, przekona nie tylko o tym, że Ryszard oparł swoje rozważania teologiczne na filozofii, lecz także że uprawiał filozofię w rozumieniu współczesnym i w rozumieniu XII wieku. Przy okazji więc wykazania metafizyki Ryszarda rozwiąże się pozytywnie problem jego filozofii, a tym samym okaże się uzasadnione stosowanie metody historycznofilozoficznej w odniesieniu od tekstów, włączonych nawet do pism z zakresu teologii, czy mistyki. Drogą więc pośrednią zostanie rozwiązany, nie podjęty w dyskusji nad Ryszardem, problem metody historycznofilozoficznej. Wydaje się, że jest to właściwszy sposób, ponieważ nie wyznacza temu problemowi osobnego rozdziału i tym samym ratuje spójność rozprawy. Problem stwierdzenia filozofii u Ryszarda uzyska rozwiązanie także pośrednio. Pierwszy i zasadniczy okazuje się problem grup przedmiotów kontemplacji, przesuwany się w kierunku zapytania o metafizykę Ryszarda.

5. OSTATECZNE SFORMUŁOWANIE PROBLEMÓW ROZPRAWY

Rozprawa niniejsza rozstrzyga podjęte problemy dyskusji, gdy wykazuje metafizykę Ryszarda, i przechodzi do kwestii nie badanych pytając, przy zagadnieniu struktury rzeczywistości według Ryszarda, o zasady metafizyczne, komponujące z podanych przez Ryszarda elementów, czyli przedmiotów, całość rzeczywistości. Rozstrzygnięcie zagadnień dyskusji i problemy metafizyki Ryszarda nie wyczerpują tezy rozprawy. Uzupełnią tezę odpowiedzi, które rozprawa poda w związku z zapytaniem: jaką pozycję zajmuje Ryszard w rozwoju problematyki, którą omawiał? Co zastał: jaki był stan zagadnienia, które podjął i jaka jest jego zależność od poprzedników? Co wniósł i o ile wpłynął na badania późniejsze? Odpowiedzi te przyjdą także pośrednio przy rozwiązaniu problemu metafizyki Ryszarda. Problem metafizyki jest więc dla rozprawy centralny i ze względu na to decyduje o strukturze rozprawy i wyznacza jej plan.

METAFIZYKA OGÓLNA

Poprawne zrozumienie pojęcia kontemplacji, sprawdzone przez zestawienie z definicją filozofii w XII wieku i z kwestią symbolizmu, wyznaczy metafizykę Ryszarda. Zidentyfikowanie metafizyki przy pomocy zestawień historycznych ukaże ją jako własny, nowy w XII wieku system Ryszarda, nawiązujący wprawdzie do schematu aleksandryjskiego, lecz rozwinięty i skomponowany przez zasadę partycypacji, opartej na tej właściwości rzeczy, że rzecz jest poznawalna.¹ Ponieważ winna w nas urastać miłość dzięki poznaniu, a poznanie dzięki miłości,² z poznawalnością więc rzeczy łączy się kwestia takiej miłości, w której wychodzi się do rzeczy, ludzi i Boga. Bóg wychodzi także i dzięki temu tłumaczy się spoistość rzeczywistości i tajemnica wielkości człowieka.

¹ Zamiennie będą używane wyrażenia: „poznawalność rzeczy i inteligibilność rzeczy”.

² „Debet... in nobis crescere... et ex cognitione dilectio... et... ex dilectione cognitio” c 145 C.

WYKRYCIE U RYSZARDA JEGO KONCEPCJI RZECZYWISTOŚCI

A. Analiza definicji kontemplacji.¹

1. KONTEMPLACJA W STOSUNKU DO INNYCH DZIAŁAŃ POZNAWCZYCH

Ryszard wyróżnia trzy władze poznawcze człowieka: „*imaginatio, ratio, intelligentia*”² i trzy odpowiadające im działania: „*cogitatio... meditatio... contemplatio*”.³ Nie omawia władz poznawczych, podaje natomiast krótkie definicje trzech wymienionych działań.⁴ Nie zatrzymuje się i przy definicjach. Badanie kontemplacji rozpoczyna od szerokiego omówienia podobieństw i różnic między *cogitatio, meditatio, contemplatio* w taki przy tym sposób, by wykazać, że kontemplacja jest najwyższym i zasadniczym działaniem, któremu podporządkowane są wszystkie inne.⁵

¹ Ponieważ „Beniamin Major” jest właściwie rozwinięciem i skomentowaniem definicji kontemplacji, w definicji tej z konieczności winno się treściowo zawierać to wszystko, co Ryszard chciał powiedzieć o poznawczym zbliżaniu się człowieka do Boga i o przedmiotach kontemplowanych. W związku z tym badania nad ontologią Ryszarda muszą właściwie zanalizować treść definicji, by w ten sposób wyjść od zasadniczych tekstów Ryszarda. Wszystkie teksty inne, poza tekstem definicji, stają się wyjaśnieniem, pozwalającym wyciągnąć pewnie wnioski po liniach, załączkowo wskazanych w definicji.

² „*Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia*” c 67 A.

³ „*Ex imaginatione cogitatio, ex ratione meditatio, ex intelligentia contemplatio*” c. 67 A. „*Videtur itaque tribus esse commune et quasi substantiale quendam animi aspectum esse*” c 67 D. Należy zwrócić uwagę, że ujęcie to jest typowo augustyńskie.

⁴ Kontemplacja jest omówiona na s. 44-51. Por. tu definicję dwu pierwszych działań. a) według Ryszarda: „*cogitatio autem est improvidus animi respectus ad evagationem pronus. Meditatio vero est studiosa mentis intentio circa aliquid investigandum diligenter insistens, vel sic: meditatio est providus animi obtutus in veritatis inquisitione vehementer occupatus*” c 67, D. Definicje te różne są od def. Hugona. Zwrócenie na to uwagi pozwoli już od zaraz śledzić momenty samodzielnych ujęć Ryszarda. b) według Hugona: „*cogitatio est, cum mens notione rerum transitorie tangitur cum ipsa res sua imagine animo subito praesentatur, vel per sensum ingrediens, vel a memoria exurgens. Meditatio est assidua et sagax retractatio cogitationis aliquid, vel involutum explicare nitens, vel scrutans penetrare occultum*” Hugon (58) PL 175, 116D — 117A.

⁵ Por. c 66 C — 68 C.

2. TEKSTY ZAWIERAJĄCE DEFINICJE

Ryszard podaje dwie definicje kontemplacji. Pierwsza wypowiedziana jest *explicite* w dwu miejscach, druga jest uwikłana. Pierwsza kontemplacja jest działaniem inteligencji człowieka, druga jest wykonywaniem przez Boga tego działania w człowieku i jest danym człowiekowi darem.

Tekst, podający pierwszą definicję kontemplacji: *contemplatio est libera mentis perspicatia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*.

Tekst, podający drugą definicję kontemplacji: „Intelekt,² jak jutrzienka, wstaje i przez podziw urasta w poznanie. Jutrzienka podnosi się, rozszerza, wyjaśnia, a im bardziej wchodzi w dzień, przestaje być jutrzienką. Tak jest z inteligencją ludzką, opromienioną boskim światłem. Gdy dochodzi do kontemplacji tylko Boga i gdy w podziwie tego przedmiotu zostaje, poszerza się, oczyszcza i subtelnieje. Intelekt ludzki, gdy wzrasta w tym podnoszeniu się do Boga, przekracza granicę ludzkich zdolności, czyli zostaje przemieniony. I jak światło ranne wzrastając ginie, nie jako światło w ogóle, lecz światło ranne, podobnie jak jutrzienka przestaje być we dnie jutrzienką, tak inteligencja ludzka przez powiększanie swej wielkości staje się już nie sobą, nie w ten sposób, że już nie jest inteligencją, lecz że nie jest już ludzka, gdy pojmuje sprawy ponad ludzkie, a rozważając chwałę Pana na obraz Jego się zmienia, ze światła jutrzni w światło dnia, jakoby przez Ducha Św.“³ „Na ostatnich dwu stopniach wszystko zależy od las-

¹ c 67 D i c 193 B.

² Przyjmuje się następujące tłumaczenie terminów, używanych przez Ryszarda: *mens* — intelekt; *wladza* poznawcza, *współdziałająca* z *wolą*, *animus* — umysł; *termin* ten obejmuje treściowo intelekt i wolę.

³ „*Mens itaque velut aurora consurgit, quae ex visionis admiratione paulatim ad incrementa cognitionis proficit. Aurora siquidem paulatim elevatur, elevando dilatatur, dilatando clarificatur, sed miro modo dum tandem in diem desinit, per promotionis suae incrementa, ad defectum venit et unde accipit ut major sit, inde ei accedit, tandemque accidit ut omnino non sit. Sic utique sic humana intelligentia divino lumine irradiata, dum in intellectibilibium contemplatione suspenditur, dum in eorum admiratione distenditur, quanto semper ad altiora vel mirabiliora ducitur, tanto amplius, tanto copiosius dilatatur, et unde ab infimis remotior, inque in semetipsa purior et ad sublimia sublimior invenitur. Sed in eiusmodi sublevatione, dum mens humana semper ad altiora crescit, dum diu crescendo tantem aliquando humanae capacitatis metas transcendit fit demum*

ki“¹ „Otrzymujemy (też) promień kontemplacji z samego objawienia Pana“²

3. HISTORIA STWIERDZANIA U RYSZARDA DWU DEFINICJI

W poprawności stwierdzenia kontemplacji, jako czynności człowieka i spełnianej w człowieku czynności Boga, upewnia stanowisko J. Châtillona, który rozróżnia u Ryszarda kontemplację wszystkich rzeczy i kontemplację tylko Boga.³ J. Châtillon upewnia w tym sensie, że stwierdza możliwość istnienia u Ryszarda nie tylko jednej kontemplacji, obojętnie czy właściwej, czy niewłaściwej. Ponieważ jednak przeprowadza rozróżnienie ze względu na czynność kontemplowania, można mu zarzucić, że daje podział dowolny. Podział ten bowiem zasadniczo nie oddaje myśli Ry-

ut a semetipsa penitus deficiat, et in supermundanum quemdam transformata affectum, tota super semetipsam eat. Et sicut matutina lux crescendo desinit, non quidem esse lux, sed esse lux matutina, ut ipsa aurora jam non sit aurora, ita humana intelligentia ex dilatationis suae magnitudine quandoque accipit, ut ipsa jam non sit ipsa, non quidem ut non sit intelligentia, sed ut jam non sit humana, dum modo mirabili mutationeque incomprehensibili efficitur plus quam humana, dum gloriam Domini speculari, in eadem imaginem transformatur a claritate in claritatem, tanquam a Domini Spiritu c178CD.

¹ „in ultimis istis duobus totum pendet ex gratia“ c78B; „duobus“ wskazuje na kontemplację, w której poznaje się najwyższe grupy przedmiotów kontemplacji Boga.

² „Modis autem tribus in gratiam contemplationis proficimus, aliquando ex sola gratia... Horum trium in tribus, Moysse videlicet, Beseleel, et Aaron... typum et exemplum habemus... In morem Moysi arcam Domini sine aliqua humana industria videmus cum ex sola Domini revelatione radium contemplationis accipimus“ c167D i 168B, por. c188B; „revelatio“ należy brać w sensie zgodnego z naturą człowieka uzyskanego poznania nie władzami przyrodzonymi lecz w sposób nadprzyrodzony. Takie rozumienie uzasadnione jest kontekstem. Chodzi o to, by nie rozumieć tu objawienia w sensie prawd podanych ludziom przez Boga. Takie objawienie nazywa Ryszard „pismem“.

³ „Richard emploie le mot contemplation en deux sens differents. La contemplation au sens large... c'est une contemplation qui se realise aussi bien dans la vision du monde sensible qui conduit ainsi l'ame à Dieu, que dans la vision toute spirituelle de Dieu. La contemplation au sens restreint est au contraire celle qui ne se preoccupe que de Dieu et ne cherche aucun secours dans l'univers sensible pour s'élever jusqu'à lui“ Châtillon (7) s. 262, odn. 3 i cd. odn. na s. 263. Rozróżnienie to przypomina Hugona, który między innymi podziałami kontemplacji uwzględnił i taki: „contemplationis... duo genera sunt, unum... in creaturarum consideratione, aliud... in contemplatione creatoris“ Hugon (57) PL 176, 879B.

szarda, dla którego kontemplacja jest jednym aktem poznawczym,¹ obejmującym inne akty (*cogitatio, meditatio*) i tylko ze względu na kontakt z innymi aktami poznawczymi daje się w niej myślnie, nie realnie, jak chce Châtillon, ustalić sześć etapów.² Są to etapy jednej kontemplacji, nie różne kontemplacje. Mogą być różne grupy przedmiotów kontemplowanych. J. Châtillon nie wyciągnął konsekwencji ze swego dostrzeżenia i popełnił poza tym dalszą niedokładność przypuszczając, że inna jest kontemplacja Boga i inna jest kontemplacja bytów poza Bogiem. Kontemplacja bowiem jako czynność człowieka w naturze swej jest jednakowa, obojętnie czy dotyczy Boga, czy widzialnego świata. Może być jednak wypadek poznania nadnaturalnego. I ze względu na to Ryszard wyróżnia dwie kontemplacje, ze względu na sposób kontemplowania. I inaczej stawia sprawę niż Châtillon, ponieważ Ryszard widzi w zbliżeniu się człowieka do Boga ścisłą zależność kontemplacji *ex sola gratia* od empirycznego wyjścia z przedmiotów poznawalnych zmysłowo. Po etapie kontemplacji jako czynności umysłu, możliwa jest kontemplacja jako czynność Boga w człowieku. Ryszard poza tym wyróżnił trzy grupy przedmiotów kontemplowania: *creaturas visibiles... creaturas invisibiles... divina*. Nie uzasadnione więc jest u Châtillona przyjęcie dwu grup przedmiotów, a tym bardziej w związku z tym dwu rodzajów kontemplacji. Ściśle bowiem biorąc nie różnią się kontemplacje, lecz jedynie przedmioty, do których się odnoszą. Jedną jest według Ryszarda kontemplacja w sensie właściwym, ta mianowicie, którą przeprowadza człowiek. Kontemplacja *ex sola gratia* jest kontemplacją w sensie niewłaściwym.

Na ewentualność dwu definicji kontemplacji nie zwrócono poza tym uwagi. Dyskusja jednak Ebnera i Kuleszy wskazywałaby albo na fakt rozumienia przez nich inaczej tej samej kontemplacji, albo sugerowałaby możliwość przypuszczenia dwu definicji. Ebner referuje myśl Ryszarda. Stwierdza poznanie mistyczne

¹ Np. „*cogitatio serpit, meditatio incedit et ut multum currit. Contemplatio autem omnia circumvolat*” c 66D, „*contemplatio sub uno visionis radio ad innumera se diffundit*” c 66B.

² Por. c 70 B.

³ c 193 C.

i nie mistyczne,¹ stosując terminologię współczesną do pojęć, zawartych w Beniaminie. W związku z tą terminologią kontemplację Ryszarda zalicza Ebner wyłącznie do poznania mistycznego. Ponieważ kontemplacja w dzisiejszym rozumieniu mistyczna jest u Ryszarda działaniem, którego nie spełnia człowiek, lecz Bóg,² sformułowanie więc Ebnera rozбивa możliwość uznania kontemplacji Ryszarda za właściwy ludziom i najwyższy w człowieku akt poznania, a tym samym zniekształca myśl Ryszarda, dla którego kontemplacja zasadniczo jest aktem poznawczym umysłu, a nie działaniem Boga w człowieku (wtedy jest kontemplacja niewłaściwa, tzw. *alienatio*)³ i odnosi się do wszystkich przedmiotów poznania, a więc i Boga.⁴ Kulesza radykalnie przeciwstawia się poglądom, które przyjmują inną, nie mistyczną kontemplację u Ryszarda. Atakuje też Ebnera zarzucając mu mimo wszystko filozoficzne ujmowanie kontemplacji mistycznej.⁵ Należy więc wnioskować, że i Ebner i Kulesza rozumieją inaczej tę samą kontemplację, w każdym razie jako akt, w którym utożsamia się miłość i poznanie,⁶ podczas gdy dla Ryszarda kontemplacja jest takim aktem, w którym miłość i poznanie jedynie współdziałają, jako dwa realnie różne czynniki.⁷

¹ Por. Ebner (13) s. 44 i s. 92: „nicht mystisches Erkennen... Das mystische Erkennen“.

² Por. c178CD. Niniejsza rozprawa posługuje się także terminologią współczesną. Należy wyjaśnić, że Ryszard nie używał terminu kontemplacja mistyczna i nie mistyczna. Przyjmował kontemplację jako akt człowieka i specjalny wypadek tej kontemplacji, gdy Bóg wykonuje za człowieka akty poznawcze. Kulesza zasugerował się terminem „mystica” i nadał mu znaczenie kontemplacji wlanej. Kontemplacja Ryszarda według Kuleszy jest więc działaniem wyłącznie Boga. Przeczą temu teksty Ryszarda.

³ Por. c 167 D i c 168 D, a także c 178CD.

⁴ Por. choćby c 67 D, c 168 D.

⁵ Kulesza (28) s. 250, s. 402 — 403.

⁶ wg Ryszarda (por. Châtillon (7) s. 264) tu ustaje działanie człowieka, a dokonuje się w pełni działanie Boga, które człowiek tylko przyjmuje. Analizy Ebnera i Kuleszy wiążą definicję kontemplacji z tzw. u Ryszarda „alienatio” (c 170A), które jest właśnie przyjmowaniem działania Boga. Nie ma tu już jednak kontemplacji jako aktu człowieka. Nie można więc stosować do tego stanu definicji kontemplacji jako „libera mentis perspicacia”.

⁷ „Ubi intellectus caligat, amor penetrat, et ubi ille repellitur, iste admittitur” c 1203D.

Konieczne jest więc przyjęcie podkreślonego przez Ryszarda rozróżnienia dziedzin działania poznawczego człowieka i działania Boga. Może być sytuacja trzecia, gdy człowiek działa przy pomocy Boga.¹ Najczęściej zachodzi tylko ten ostatni wypadek. Inicjatywa działania spoczywa jednak w człowieku. Może się zdarzyć, że człowiek swoim działaniem przygotowuje siebie wystarczająco na to, by dokonała się w nim zasadnicza zmiana, *alienatio*, poznawanie przekraczające zdolności przyrodzone. Bóg wtedy przejmuje inicjatywę działania. Człowiek ochotnie pozostaje bierny, otrzymuje wiedzę i miłość *ex sola gratia*.² Sytuację tę Ryszard opisuje szeroko w wielu miejscach swych dzieł.³ Kulesza streszcza ją do wyliczenia składników kontemplacji nadprzyrodzonej⁴ i popada w sprzeczność, ponieważ „światło wlane w rozumie“ i „miłość wlaną w woli“ podaje jako elementy „aktu umysłu“⁵, czyli działania człowieka. Uzasadnia się tu przypuszczenie, że pomyłki Kuleszy i Ebnera wynikają z niedostatecznego dostrzeżenia u Ryszarda dwu dziedzin: człowiek działa i Bóg działa.⁶ Można by określić, że ujęcie Kuleszy jest teologiczno-filozoficzne, ujęcie Ebnera — filozoficzno-teologiczne.

4. OMÓWIENIE DEFINICJI KONTEMPLACJI NIEWŁAŚCIWEJ⁷

Właściwe i zasadnicze ujęcie kontemplacji w rozumieniu Ryszarda jako *libera mentis perspicacia*,⁸ każe stwierdzić, że uwikłana definicja kontemplacji nie jest poprawna, skoro ustala, jako zasadnicze w kontemplacji, nie dokonywanie się poznania, lecz przyjmowanie działania Boga, gdy człowiek z równą ilością wiedzy i miłości przed Nim stanie. Uwzględnianie tej definicji było-

¹ c 167D i c 168D.

² c 167 D.

³ Por. c. 178 CD, c 78 B, c 167D i 168B, por. też c 1207 — 1224.

⁴ Kulesza (28) s 246.

⁵ Kulesza wychodzi z definicji, według której kontemplacja jest aktem poznającego umysłu. W konkluzji ustala takie jej składniki, które są uzyskane nie dzięki działaniu poznawczemu człowieka, lecz dzięki otrzymaniu ich inną drogą, dzięki „wlaniu“ ich w duszę.

⁶ Por. c 67 D, c 178 CD.

⁷ Kontemplacją w sensie niewłaściwym jest dla Ryszarda kontemplacja „*ex sola gratia*“. Kontemplacją właściwą jest ta, w której działa człowiek poznawczo, a nie tylko przyjmuje biernie od Boga wiadomości o Nim. Por. s. 37.

⁸ c 67 D.

by przerwaniem inicjatywy Boga do dziedziny działania, w której zasadniczo inicjatywa ta wychodzi od człowieka.¹ Takiego przerwania nie da się uzasadnić tekstami Ryszarda w odniesieniu do kontemplacji w ogóle, a tylko do szczególnego jej wypadku, który we współczesnej terminologii nazywa się kontemplacją mistyczną lub „wlaną”.² Pozostaje więc przyjąć, jako właściwą, definicję kontemplacji z c. 67 D.

5. OMÓWIENIE DEFINICJI KONTEMPLACJI WŁAŚCIWEJ

a. Ujęcie systematyczne.

1^o Elementy definicji kontemplacji. Definicję kontemplacji podaje Ryszard na początku *Beniamina* i na końcu rozprawy, a więc po omówieniu w 4 i 5 księdze tej kontemplacji, która według przyjętej tu terminologii jest niewłaściwa, przez Ryszarda bowiem uważana za ostatni, dany od Boga, etap poznawczego i w ogóle duchowego życia człowieka. Powtórzenie w c.193B definicji, ogłoszonej w pierwszych rozdziałach, wskazuje na to, że dla Ryszarda kontemplacja w sensie właściwym, to właśnie *libera mentis perspicacia in sapientiae spectacula cum admiratione suspensa*.³ Cała literatura, dotycząca Ryszarda, słusznie od tej definicji wychodzi, błędzi jednak interpretując ją wyłącznie w sensie kontemplacji „wlanej”.⁴ I Kulesza zanim wyciągnie podobne wnioski, stwierdza poprawnie następujące ele-

¹ Wypowiedź tę należy rozumieć w jej ustosunkowaniu się do zagadnienia przyczynowości sprawczej. Oczywiście zawsze Bóg zostaje przyczyną główną, człowiek — narzędziem. W każdym razie fakt wolnej woli człowieka pozwala uwzględnić znaczenie jego inicjatywy.

² Także A. Poulain, wg informacji Kuleszy, w swej książce „Grâces d'oraison” na s. 89 i 118 stwierdza, że Ryszard umieszcza między drugorzędnymi cechami kontemplacji poznanie wlane i miłość wlaną. Kulesza przeciwstawia się temu pogładowi. Kulesza (28) s. 383. Niniejsza rozprawa idzie po linii stwierdzeń Poulaina przy założeniu, że mówiąc o kontemplacji Ryszard ma na myśli działanie człowieka, nie jego stan bierny, gdy działa Bóg. Wtedy bowiem dokonuje się kontemplacja niewłaściwa.

³ c 67 D, c 193 B.

⁴ Można tu wyjaśnić, że kontemplacja wlane od strony metafizycznej polega na bezpośrednim podaniu przez Boga intelektowi możliwościowemu, w sposób więc nadprzyrodzony, skoro z pominięciem intelektu czynnego, wyników poznania, których intelekt nie wypracowuje, lecz tylko recypuje. Jest to zgodne z naturą poznania ludzkiego. Skoro intelekt możliwościowy, pomijając intelekt czynny, może poznawać istnienie przez bezpo-

menty ryszardowskiej definicji:¹ a) kontemplacja w istocie swej jest aktem intelektu *perspicacia*, a mówiąc szerzej — jest działaniem umysłowym. Nie jest to działanie jakiegokolwiek, lecz b) *perspicacia libera, cum admiratione suspensa*. Działanie to zależy od inicjatywy podmiotu działającego. c) Podmiotem kontemplowania jest intelekt, *mens*. Działanie podmiotu jest dążeniem do przedmiotu działania. d) Przedmiotem kontemplacji są *sapientiae spectacula*.

Można więc określić, poprawiając Kuleszę, że kontemplacja² jest to działanie poznawcze intelektu, który w sposób wolny i z podziwem poznaje rzeczy, wskazujące na Boga, ujawniającego w tych rzeczach swą mądrość.³

średnie recypowanie go z rzeczy, z którą się kontaktuje przez zmysły (por. Krapiec (83), może więc recypować i pojęcia i sądy, w ogóle wyniki czegoś poznania bez pomocy intelektu czynnego, jeżeli uzna się za możliwe podanie ich bezpośrednio przez Boga. Trzeba tu zaufać mistykom, stwierdzającym zachodzenie takiego kontaktu człowieka z Bogiem (por. Bergson (74). Należy dodać, że w poznaniu przez wiarę bierze udział intelekt czynny.

¹ Kulesza (28) s. 244.

² Należy zwrócić uwagę, że wg Ryszarda kontemplacja jest działaniem wysokiej godności, ponieważ prowadzi do wiedzy, której pełnię już tu zapoczątkowaną uzyskuje w życiu przyszłym. Kontemplacja przechodzi więc poza doczesność. „*Nam veritatis contemplatio in hac vita inchoatur, sed in futura jugi perpetuitate celebratur*” c65A; „*plenitudo itaque scientiae Deum cognoscere... Hujus plenitudinis perfectio in hac vita inchoatur, sed in futura consumatur*” c139BC.

³ Tłumaczenie Kuleszy (28): „kontemplacja jest to akt umysłu, który przenikając z łatwością cuda mądrości Bożej trwa w zachwyceniu s. 245.

Tłumaczenie Ebnera (13): „freie, bewundernde Durchsicht des Geistes in die Schauspiele der Weisheit“ oder der „freie, scharfe Blick des Geistes, der in das Schauen der Dinge ergossen ist“ s. 98.

Tłumaczenie Déchanet'a (11): „La contemplation est un acte de l'esprit pénétrant librement dans les merveilles que la Sagesse a rependue à travers les mondes visibles et invisibles et demeurant suspendue dans l'admiration“ c1962.

Poprawność tłumaczenia „*sapientiae spectacula*“ przez „rzeczy wskazujące na Boga, ujawniającego w tych rzeczach Swą mądrość“ stwierdzają teksty: „*in his omnibus creaturis illius superessentiae potentiam, sapientiam, munificentiam mirando veneramur et venerando miramur*” c70C, „*attendamus quomodo in sapientia sua fecit haec omnia, quomodo sapientia sua fundavit terram et stabilivit coelos prudentia... Consideramus nihilominus... quomodo sit iustus Dominus in omnibus viis suis...*” c87D. Kulesza dał terminowi „*spectaculum*“ znaczenie tego, co dziwi, „*gradu*” s224. Słusznie. Należy jednak dodać, że Ryszard głębiej ujmuje treść tego terminu rozumiejąc go, jak wskazują teksty, jako to, co może świadczyć o Mądrości, co jest jej znakiem, budzącym podziw, czymś, w czym widoczny jest ślad niewidzialnego Boga.

2° Podmiot i istota kontemplacji. Nie stwierdza się w literaturze dotyczącej Ryszarda negowania tego, że kontemplacja jest aktem intelektu. Skoro jest aktem intelektu, to w wypadku człowieka jest procesem, właściwym ludzkiemu poznaniu. Ryszard nie wypowiada się na temat mechanizmu poznania ludzkiego. Zakłada znajomość tej sprawy.¹ Omawia tylko poznanie przez kontemplację, które charakteryzuje się tym, że ma cechę zostawiania w podziwieniu. A skoro „z podziwu rośnie uwaga, a z uwagi poznanie”,² więc według Ryszarda poznanie kontemplacji jest pierwsze i pełne, i raczej jedyne. Podziw odnosi się do tego faktu, że wszystko, co jest poznawane, przypomina Boga i na Boga wskazuje. W kontemplacji bowiem poznaje się *spectacula*, którymi są *visibilia*, *invisibilia*, *divina*,³ i które Ryszard nazywa wprost *sensibilia... intelligibilia... intellectibilia*.⁴

Na podmiot więc kontemplacji (*mens*) wszyscy się zgadzają. Istota kontemplacji jako aktu intelektualnego także nie budzi dyskusji. Owszem, Déchanet stwierdza, że cały *Beniamin Major* ujmuje i uzasadnia kontemplację jako akt intelektu, zależny od sił człowieka.⁵ I trzeba przypomnieć, że skoro kontemplacja jest aktem intelektu ludzkiego nie może więc być zasadniczo „włana”. Stwierdzenie to popiera fakt, że kontemplacja dotyczy rzeczy, które są tym, w czym widzi się mądrość Boga, *spectacula sapientiae*. Stanowczo więc trzeba odrzucić poglądy, które przyjmują, że kontemplacja według Ryszarda odnosi się tylko do Boga i jest poznaniem, które za nas spełnia Bóg.⁶ Nawet gdyby się przyjęło

¹ I tu ma rację Kulesza zarzucając Ebnerowi, że omawia zagadnienie teorii poznania, której Ryszard nie podał. Rzeczywiście Ryszard nie omawia poznania innego niż kontemplacyjne.

² „crescit itaque ex admiratione attentio, et ex attentione cognitio” c 178 B.

³ c 193 C.

⁴ „sensibilia dico quaelibet visibilia... Intelligibilia autem dico invisibilia... Intellectibilia hoc loco dico invisibilia et humanae rationi incomprehensibilia” c 72 CD.

⁵ „Tout le „Beniamin Major” nous présente la contemplatio comme un acte de nature intellectuelle, produit sur un mode proportionné aux forces humaines laissées à elle mêmes” Déchanet (11) c1963.

⁶ Por. Kulesza (28) i poprzednie myśli niniejszego rozdziału oraz z Déchaneta (11) c1962.

teorię poznania augustyńską, którą niewątpliwie Ryszard znał od Hugona,¹ to w wypadku kontemplacji, przy rozróżnieniu dwu jej definicji u Ryszarda, pozostaje niezбите stwierdzenie, że kontemplacja jest aktem intelektu i odnosi się do przedmiotów także poza Bogiem.

Sama definicja określając, że kontemplacja jest *perspicacia*, że jest umysłowym dociekaniem, zobowiązuje do uznania jej za jedno, niestopniowane działanie. Ryszard poza tym, zastanawiając się nad przedmiotem danego etapu kontemplacji, stwierdza, że jest ona jednym oglądem.² Stwierdzenie to jest prawie rozstrzygające, w każdym razie upoważnia do wykazania, że kontemplację należy ujmować jako czynność. W wielu miejscach *Beniamina* Ryszard ustala, że w kontemplacji podziwia się rzeczy widzialne,³ niewidzialne, własną duszę i aniołów.⁴ Ten podziw sprawia, że poszerzamy umysł przez wiedzę,⁵ wychodzimy ponad siebie przez podniesienie ponad naturę,⁶ dochodzimy do odmiany umysłu w pobożności, podziwie i uradowaniu ze spraw Boga.⁷ Kontemplacja jest podziwiającym poznawaniem i sprowadza trzy wymienione skutki. Ryszard nazywa je sposobami,⁸ przez które działa kontemplacja i które, jako swoje skutki, sprowadza do duszy człowieka. Teksty Ryszarda wyraźnie więc mówią o kontemplacji, jako o czynności, którą charakteryzują trzy sposoby. Mówią

¹ Stosunek Ryszarda do Hugona, patrz s. 93-97.

² Mówi bowiem o jednej spekulacji, a o różnych rzeczach, których dotyczy: Por. „De distinctione eorum que ad hanc speculationem pertinent“ c 91C, por. c107D, i tekst wyraźny: „contemplatio sub uno visionis radio ad innumera se diffundit“ c67B.

³ Np. „primum... considerationis genus est in consideratione et admiratione rerum corporalium in omnibus eis que per quinque sensus corporeos ingrediuntur ad animum“ c79A, „sensibilia dico... visibilia et sensu corporeo perceptibilia“ c72C.

⁴ „Constat... hoc contempl... in incorporeis et invisibilibus essentiis utpote spiritibus angelicis, et... humanis“ c108D i 109A.

⁵ „Recte... illa mentis dilatatio... ejusmodi studii scientia comparatur“ c 172 B, por. c 170A.

⁶ „Supra naturam mentis sinus dilatatur, quando humana intelligentia, ...totius humane nature modum... transgreditur“ c173A.

⁷ „tribus autem de causis... in mentis alienationem abducimur... magnitudine devotionis... admirationis... exultationis“ c174A, BC.

⁸ „tribus autem modis... contemplationis qualitas variatur... mentis dilatatione... sublevatione... alienatione“ c169D i c170A.

też o kontemplacji jako o czynności inteligencji, przenikającej działanie poznawcze, dokonywane przez *ratio* i *imaginatio*.

3° **P r z e d m i o t k o n t e m p l a c j i.** Stosunek kontemplacji jako czynności do przedmiotów kontemplowania jest kwestią zasadniczą i dopiero ta kwestia budzi dyskusję. Dyskusja w ogóle nad Ryszardem¹ ujawniła, że wymieniona kwestia nigdy nie została rozwiązana wyczerpująco. Popelniano więc stały błąd ujmowania kontemplacji w stopniach pomijając zagadnienie jej przedmiotu. Tymczasem, skoro kontemplacja jest czynnością, a stwierdzają to teksty Ryszarda, to, ujmując tę kwestię także od strony filozofii bytu, można zauważyć, że tym bardziej słuszne jest rozwiązanie Ryszarda. Ryszard nawet *explicite* mówi o przedmiotach kontemplacji w swej definicji i w innych miejscach, gdy omawia *sensibilia*, *intelligibilia* i *intellectibilia*. Inaczej zresztą nie można rozumieć Ryszarda. A dalej czynność, czyli działanie jest zawsze aktem drugim bytu. Akt nie może być stopniowany, ponieważ stopnie domagają się ontycznego różnicowania. Może się jedynie, jak ruch, stawać lub doskonalić. I jedynie w tym sensie można by przypuszczać, że Ryszard w swym ujęciu kontemplacji zostawia miejsce na *quasi* stopniowanie, powiedzmy raczej, na dokonywanie się kontemplacji, na dopełnianie się podziwiającego poznania poprzez trzy sposoby, dzięki poznawczemu kierowaniu się umysłu do grup przedmiotów kontemplowanych. Odpowiedni w *Beniaminie* tekst, który mówi o tym jak działa mechanizm kontemplowania, a raczej — jak zachodzą poszczególne fakty skontaktowania się kontemplacji z *meditatio* i *cogitatio* we władzach: *ratio* i *imaginatio*, wyjaśnia dlaczego umysł kontemplujący przechodzi sześć grup przedmiotów.² Tyle bowiem jest możliwości poznawczego ustosunkowania się intelektu do rzeczy, które poznaje.

4° „**C e c h y k o n t e m p l a c j i**”. Wyjaśnienie zagadnienia kontemplacji jako czynności, w której z podziwem poznaje się przedmioty, postuluje jednocześnie zagadnienie zasady, dzięki której przedmioty są ugrupowane. Właśnie to, że dają się poznać w sześciu grupach, spaja je w całość ontyczną i uporządko-

¹ Patrz s. 29-34.

² c 70 BC.

waną. Ich inteligibilność winna być wewnętrzną zasadą rzeczy, klasyfikującą je w ontologii Ryszarda. I ponieważ każde poznanie jest wyjściem podmiotu do przedmiotu, a każde wyjście ku drugiemu bytowi jest według Ryszarda miłością, miłość więc obok inteligibilności rzeczy jest drugą zasadą, pierwszorzędną wreszcie i zewnętrzną ze względu na regulowanie poznania.¹ Miłość łączy się z podziwem, a przez podziw z poznaniem. Podziw bowiem, nie należący do istoty poznania, z konieczności więc związany jest z wolą, która stanowi podmiot miłości. Podziw więc, jako cecha kontemplacji, jest punktem wyjścia w stwierdzeniu zasad, wiążących w metafizyce Ryszarda. Podziw bowiem (*cum admiratione*) wskazuje na jego związek z miłością i poznaniem.² Stwierdzenie tych faktów uzasadnione jest w analizie definicji kontemplacji, która według stwierdzenia Ryszarda, stwierdzenia już zresztą zrozumiałego, jest odpoczynkiem duszy w posiadaniu miłości i prawdy.³

5^o Kwestia dokładności definicji (dyskusja z Kuleszą). Należy jeszcze podnieść uwagę Kuleszy, że „definicja Ryszarda, choć pełniejsza (niż Hugona),⁴ również nie jest całkowicie dokładna. Prawda, że Ryszard lepiej określa akt kontemplacji i jego przedmiot materialny, ale przedmiot formalny i czynnik specyficzny aktu nie jest wyraźnie wskazany. Również rola woli w akcie kontemplacyjnym nie jest sprecyzowana”⁵ Kulesza ma wiele racji lecz nie całkowicie. Rzeczywiście Ryszard nie nazwał wprost, wyraźnie jednak wskazał to, co wyróżnia kontemplację od innego typu poznania. Według Ryszarda podziw, związany z poznaniem, jest różnicą gatunkową kontem-

¹ „Duos nempe oculos habet anima... Sublato enim amore, qui dexter oculus est, ad solum errorem remanet intellectus quem sinistrum diximus” c1203 BCD, c 10 A; „debet... in nobis crescere semper et ex cognitione dilectio, et... ex dilectione cognitio.” 145C.

² Podziw jest przyczyną uwagi, uwaga — poznanie i jawi się wtedy zawsze, gdy dostrzeżliśmy coś ponad spodziewanie, c178A. Ze względu choćby na przyczynowanie podziw i miłość wiążą się z poznaniem, miłość bowiem jest też przyczyną poznania c145C.

³ Por. Hugonin (22) „la contemplation ou le repos de l'âme dans la possession et l'amour et la vérité” c XVIII.

⁴ „contemplatio est perspicax et liber animi contuitus in res perspicendas usquequaque diffusus” Hugon (58) PL 175, 117A.

⁵ Kulesza (28) s 245.

placji¹ w ogóle. Różnicą gatunkową kontemplacji mistycznej jest to, że inicjatywę poznawczą i działanie poznawcze przejął i wykonuje Bóg.² Przedmiot formalny *quo* kontemplacji w ogóle polega na wolitywno-intelektualnym dążeniu do Boga. Przedmiotem formalnym *quod* tej kontemplacji jest stwierdzenie, że rzeczy już są lub jeszcze nie są tym dobrem, przy którym może zatrzymać się miłość.³ Przedmiotem formalnym *quo* kontemplacji mistycznej jest bierna postawa umysłu, gdy inicjatywę poznawczą w człowieku przejął Bóg.⁴ Przedmiotem formalnym *quod* tej kontemplacji jest suma tych wiadomości, które Bóg o sobie przekazuje umysłowi.⁵

Nawiązując dalej do zarzutów Kuleszy należy stwierdzić, że o zagadnieniu woli nie mówi też Ryszard wprost. Mówi jednak o miłości choćby to zdanie, że wzrasta *ex dilectione cognitio*. Miłość jest innym aktem niż poznanie. Jest więc aktem woli.⁶ *Admiratio* właściwe kontemplacji jest zresztą kwestią woli, ponieważ polega na ochotnym i z miłością zatrzymaniu się poznawczym przy rzeczy. Wola więc bierze udział w kontemplowaniu poprzez podziw i miłość, ułatwiającą poznanie. Jest więc u Ryszarda to wszystko, czego brak zarzuca Kulesza Ebnerowi. Słusznie dalej stwierdza Kulesza, że Ryszard określił przedmiot materialny kontemplacji, którym są *sapientiae spectacula*⁷ nie tylko więc sam Bóg. I słusznie stwierdza, że Ryszard podał istotę aktu kontemplacji. Można tylko to stwierdzić, czego Kulesza już nie uwzględnił, że jedyną więc sprawą, której Ryszard nie ustalił, jest sprawa struktury poznania w kontemplacji mistycznej. W ujęciu ontologicznym nie ustalił jej zresztą nikt dotąd. Próbuje się jedynie przedstawić do dyskusji ujęcie, według którego poznanie mistyczne polega na tym, że Bóg pomijając intelekt czynny przekazuje wiadomości o Sobie wprost intelektowi moż-

¹ „perspicacia... cum admiratione“ c 67 D.

² Por. c178CD, c167D i 168D, c188B, c78B.

³ Wskazuje na to ze strony umysłu fakt oceny w odniesieniu do „spectaculum“, przy którym kontemplujący człowiek się zatrzymuje.

⁴ c 170 A (wiersze o „alienatio mentis“).

⁵ Por. c188BC, c 192AB.

⁶ Wola występuje zawsze tam, gdzie działa umysł, c123D; por. Ebner (13): „wo der Wille tätig ist, wirkt auch der Verstand“ s. 10.

⁷ Kulesza (28) s. 245.

nościowemu. Jest to sposób nadprzyrodzony, zgodny jednak z naturą poznania ludzkiego w tym życiu.¹

b. Ujęcie historyczne.

1° Przyczyny błędnego odnoszenia do aktu kontemplacji stopni właściwych przedmiotom kontemplowanym. Fakt, że Ryszard ujmuje kontemplację jako czynność, którą spełnia człowiek, a czasem Bóg za człowieka, i że ta czynność będąc aktem z natury swej nie może mieć stopni, które musiałyby być ontycznie różne, przekonuje o niemożności przyjęcia u Ryszarda stopni kontemplacji lecz jedynie stopni przedmiotów kontemplowanych. Ponieważ jednak w literaturze, dotyczącej Ryszarda, mówi się o stopniach kontemplacji,² należy stwierdzić, że powodem tego jest także nieścisłe wyrażanie się Ryszarda,³ które może mylić przy fragmentarycznym poznaniu jego dzieł. Ujęcie Ryszarda, chociaż zasadniczo odnoszące się do zagadnień metafizycznych i wskazujące na przedmiot kontemplacji, jest poza tym bogate w materiały, mogące interesować psychologię spekulatywną i doświadczalną, teologię moralną, etykę. Mieszanie tych materiałów, przekonujących o wieloaspektowym ujmowaniu kwestii, może jednak świadczyć o tym, że Ryszard nie miał ostrej świadomości granic między przedmiotami formalnymi, którymi operował w swych rozważaniach. I to obok nieścisłości wyrażen może być powodem wyczytania w tekstach Ryszarda ujęcia stopni kontemplacji. Długa zresztą tradycja neoplatońska, akcentująca stopnie zbliżania się do Boga i konieczność pośredników, mogła zaciążyć na Ryszardzie w ten sposób, że widząc właściwie problematykę, a posługując się terminologią zastaną, nie mógł Ryszard wyrazić tej problematyki inaczej, niż w schemacie neoplatońskim. I stąd jest w *Beniaminie* atmosfera stopni, niezdeter-

¹ Por. s. 44. Najnowsze prace Maritaina na ten temat (nieдоступne, znane tylko z recenzji) ustalają, że przeżycie mistyczne polega na „connaturalitas”. Oczywiście miłość wiąże się z poznaniem mistycznym, sprowadzenie jednak do niej przeżycia mistycznego nie pozwoliłoby rozróżnić mistyki i świętości.

² Por. s. 32-34.

³ Stwierdza to także Kulesza (28) s. 245.

minowana jednoznacznie do przedmiotów kontemplacji, ponieważ Ryszard nie uświadomił sobie dostatecznie ostro, że jego ujęcia odbiegają od ujęć zastanych.¹ W każdym razie to jest oczywiste w tekstach, że Ryszard ujmuje w stopnie przedmioty kontemplacji.

2° *Geneza stopni*. Robilliard słusznie stwierdza, że u Ryszarda geneza etapów wznoszenia się do Boga jest neoplatońska i ciekawie ustala, że geneza stopni kontemplacji jest boecjańska.² Stopnie te bowiem są nawiązaniem do boecjańskiego podziału filozofii, podanego w komentarzu do *Izagogi* Porfiriusza.³ Podział ten odbiega od podziału Arystotelesa. Ponieważ Boecjusz swą wiedzę filozoficzną czerpał nie z Aten i nie z Rzymu lecz z Aleksandrii, tam więc należy szukać wpływów,⁴ dzięki którym przekształcił podział arystotelesowski.⁵ Komentarz Boecjusza był podstawowy w średniowieczu. Czerpał z niego Hugon, lecz przekształcił znowu boecjański podział filozofii na wzór arystotelesowskiego.⁶ Poprzez więc Hugona otrzymał Ryszard od Boecjusza

¹ Ryszard nie miał świadomości, że przekroczył platonizm. Por. choćby Dempf (12): „Es ist schade, dass Richard seine Spekulation nur auf die Trinität beschränkt hat. Hätte er den Unterschied der drei geistigen Seinweisen auf deren konnaturale Erkenntnismetaphysik angewendet, so wäre jetzt schon der „Thomismus“ entstanden und der Universalienstreit hätte einen ganz andern Verlauf nehmen müssen“ s. 73.

² „Or, quand Richard... décrit les diverses étapes par où l'esprit s'élève à Dieu, il nous paraît que le grand Victorin se rattache au néoplatonisme par un lieu littéraire exact et qu'à la source de six genres de contemplation décrits par lui, c'est Boèce qu'on trouve et son premier commentaire sur l'*Izagoge* de Porphyre“ Robilliard (35) s. 230.

³ „Est enim philosophia genus, species vero duae, una quae theoretica dicitur, altera quae practica, id est speculativa et activa. erunt autem et tot speculativae philosophiae species, quot sunt res in quibus iustae speculatio considerationis habetur, quotque actuum diversitates, tot species veritatesque virtutum. est igitur theoreticae id est contemplativae vel speculativae triplex diversitas atque ipsa pars philosophiae in tres species dividitur. est enim una theoreticae pars de intellectibilibus alia de intellegibilibus, alia de naturalibus“ Boecjusz (50). s. 8.

⁴ „on nous entretient de chacune de ces espèces en des propos qu'on entendrait mieux si la source grecque dont Boèce s'inspire nous était connue; on ne peut douter qu'elle soit là sous-jacente, d'autant que Boèce n'a pas reçu à Rome sa culture phil., ni même à Athènes comme le légende le rapportait mais bien à Alexandrie“ Robilliard (35) s. 231.

⁵ „scheme aristotélien: physique, mathématique, métaphysique ou théologie“ za Robilliardem (35) s. 231.

⁶ „Theorica dividitur in theologiam, mathematicam et physicam. Hanc divisionem Boetius facit aliis verbis, theoreticem secans in intellectibilem et

podział filozofii, a z tym podziałem tradycję arystotelesowską i aleksandryjską. Aleksandryjski schemat rzeczywistości (Bóg, idee, materia), poznany z pism Ojców Kościoła, w połączeniu z sugestią podziału filozofii, mógł stać się podstawą przyjęcia grup przedmiotów kontemplacji, których, według Robilliarda, Ryszard uzyskał sześć przez zdwojenie każdego z trzech elementów podziału.¹ Wyjaśnienie to wydaje się wnosić uspokajające stwierdzenie, że skoro filozofia dotyczy przedmiotu badanego, a schemat aleksandryjski bytów realnych, to ryszardowski podział tym słuszniej można uważać za podział przedmiotów, a nie za podział aktu kontemplowania.

6. WNIOSKI Z DOTYCHCZASOWYCH ROZWAŻAŃ

Zanim w następnym paragrafie zostaną podane dalsze argumenty, które uzasadnią słuszność przeprowadzonej analizy definicji kontemplacji i słuszność wniosków; należy wnioski te zestawić ze względu na ich zasadniczą rolę w niniejszej rozprawie. Wyznaczają one bowiem metafizykę Ryszarda.

a. W odniesieniu do kwestii definicji kontemplacji.

1° Kontemplacja jest aktem poznawczym intelektu (specjalny wypadek kontemplacji: poznanie *ex sola gratia*).

2° Intelekt poznaje niezależne od niego przedmioty poznania.

b. W odniesieniu do przedmiotu kontemplacji, czyli o elementach rzeczywistości.

1° Przedmioty kontemplacji tworzą sześć grup gatunkowych w związku z aleksandryjską tradycją filozoficzną i stanowią według Ryszarda elementy rzeczywistości.

in intelligibilem et naturalem: per intellectibilem significans theologiam, per intelligibilem mathematicam, per naturalem physicam" Hugon (57) PL. 176, 752.

¹ „Il est dès lors évident que Richard... a doublé la division tripartite de la contemplation héritée de Boèce et obtenu, par ce procédé, sa célèbre hiérarchie des six genres de contemplation" Robilliard (35) s. 231: „duo itaque ex his in imaginatione consistunt quia solis sensibilibus intendunt. Duo in ratione consistunt, quia solis intelligibilibus insistent. Duo vero in intelligentia subsistent, quia solis intellectibilibus intendunt" c72CD.

2° (Wśród przedmiotów poznawanych przez umysł jest Bóg, którego umysł szuka w kontemplowaniu. Bóg jest w zasięgu poznawczym umysłu, może więc być objęty przez metafizykę).¹

c. W odniesieniu do zasad, wiążących elementy w całość ontologiczną.

1° W przedmiotach poznania i przez nie ma zostać poznana mądrość Boga. Poznawalność przedmiotów, to więc, by został w nich dostrzeżony Bóg, jest celem ich istnienia. Cecha poznawalności stanowi i wewnętrzną zasadę rzeczy, porządkującą je i wyznacza ujęcie ich w sześć grup, zależnych od dającego się wyróżnić poznawczo gatunku.

2° Racją dostateczną poznawczego wyjścia do przedmiotów, a przez nie do Boga, jest miłość. Miłość sprawia, że poznawalność przedmiotu może spełnić swój cel. Miłość więc stanowi zewnętrzną zasadę, porządkującą rzeczy.

B. Argumenty za przyjęciem wyników analizy definicji kontemplacji

1. ARGUMENT Z EMPIRYCZNEGO WYJŚCIA RYSZARDA DO BADAŃ FILOZOFICZNYCH

Skoro w symbolizmie² przedmioty widzialne są znakami przedmiotów niewidzialnych, arka³ więc jest widzialnym symbolem kontemplacji. Fakt wskazywania symbolu na rzeczy mówi o ich obiektywności. Od tej strony idąc można stwierdzać u Ryszarda obiektywność przedmiotów kontemplowanych. Tę drogę uwzględni Ryszard w *Beniamin Major*. Jest to jego *modus exponendi*. Sposób natomiast dojścia do wyników jest u Ryszarda inny, stwierdza bowiem, że rozumowanie wychodzi od tego, co uzyskaliśmy w doświadczeniu,⁴ że należy poznać i zbadać rozumowa-

¹ Dano tu nawias ze względu na fakt, że wniosek wyprowadzony jest pośrednio z definicji kontemplacji.

² Patrz s. 61.

³ Ryszard, mówiąc o kontemplacji, posługuje się, jako punktem wyjścia, obrazem arki Mojżesza. Arka jest dla Ryszarda figurą kontemplacji, a elementy arki — zespołem zagadnień, stanowiących problem kontemplacji. Por. tytuł dzieła Ryszarda i 1 rozdz. c63 i 64. Por. też s. 18.

⁴ „ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus” c895D, c894B.

niem zagadnienie¹ dlatego, by uzyskać niewątpliwe podstawy prawdy.² W związku z taką postawą niemożliwe jest, by Ryszard mówił w *Beniaminie* tylko o stopniach kontemplowania, które jest zresztą jednym procesem psychicznym, dającym podczas zachodzenia procesu poznanie coraz doskonalsze przedmiotów poznawanych. Wyniki poznania doskonałą poznającego w tym sensie, że poszerza się umysłowo, podnosi do Boga i odmienia.³ Wszystko to dzięki przedmiotom, które jako poznane nie mogą wystarczyć zapotrzebowaniom intelektu, szukającego Boga i stąd nie mogą poprzez miłość zatrzymać przy sobie woli. Ryszard więc zakłada i stwierdza istnienie przedmiotów, jeżeli uważa, że nasze rozumowanie bierze początek w doświadczeniu.⁴ Skoro Ryszardowi chodzi o prawdę kontemplacji, jej poprawność i słuszność, a podstawy prawdy zdobywa się w doświadczeniu, i kontemplowanie więc rozpoczyna Ryszard od sensibiliów, by dzięki nim iść dalej. Sam więc fakt postawy badawczej Ryszarda upewnia, że interpretacja definicji kontemplacji jest raczej słuszna.

2. ARGUMENT Z POJĘCIA FILOZOFII

Dowód w tym wypadku polega na stwierdzeniu, że a) wyniki badań Ryszarda odpowiadają definicji filozofii w XII wieku, a więc są filozofią, i b) odpowiadają wymaganiom, stawianym filozofii współcześnie.

W odniesieniu do analizy definicja kontemplacji dowód ten rozstrzyga, że zgodnie z myślą XII wieku i z ujęciem współczesnym kontemplacja będąc aktem podmiotu poznającego, dotyczy przedmiotów obiektywnych. I dalej dowód ten rozstrzyga w odniesieniu także do problemów niniejszej rozprawy, że Ryszard jest

¹ „per illa quae per experientiam novimus, ratiocinando colligere (debemus)” De Trinitate 1, 1, c 7. „si enim de animae immortalitate non constet, quis, quaeso, ad futuram retributionem se preparat... Si in hac vita tantum in Christo sperantes sumus, miserabiliores omnibus hominibus sumus” c 124 CD. „Mandus agendi in hoc opere, non tam auctoritates inducere, quam ratiocinationi insistere” c 892.

² „ut igitur plane et perspicue veritatis solido et veluti immobili fundamentum insistat, unde ratiocinationis nostrae ordo initium sumat, unde nemo dubitare valeat vel resillire praesumat, sic possumus dicere” c 893 D.

³ c 169 D.

⁴ Por. c895D, c894B.

filozofem w znaczeniu XII wieku i spełnia wymagania stawiane filozofii współczesnej. Rozstrzygnięcie to jest dodatkowe i nie wiąże się wprost z uzasadnieniem filozoficzności Ryszarda w fakcie stwierdzenia jego metafizyki.

a. Pojęcie filozofii w średniowieczu i u Ryszarda. Dają się w XII wieku wyróżnić dwa sposoby formułowania definicji filozofii:

1° ze względu na genezę i podmiot filozofii,

2° ze względu na jej przedmiot i sposób.

ad 1° Jeszcze i Hugon stwierdza, że *philosophia... est autem amor et studium sapientiae*.¹ Według jego definicji umiłowanie więc i poznanie mądrości charakteryzują filozofię. Bliska temu ujęciu jest Ryszardowska definicja kontemplacji, będącej podziwującym, a więc związanym z miłością poznaniem, *cum admiratione... perspiciat*. Poznanie więc jest wspólną, istotną cechą filozofii i kontemplacji. Ponieważ według Ryszarda „dzięki miłości wzrasta poznanie“, wprowadzające z sobą podziw, różnica więc między filozofią a kontemplacją byłaby dla Ryszarda raczej mała. Różnica ta jednak istnieje. W poznaniu bowiem kontemplacyjnym podziw jest aktem wtórnym i cechą istotną, zatrzymaniem się przy poznawanym przedmiocie, który świadczy sobą o Bogu.² W poznaniu natomiast filozoficznym podziw jest aktem przypadkowym i przedfilozoficznym, a więc pierwszym, mogącym uprzedzać poznanie. Stwierdza to już Platon³ i Arystoteles.⁴ Ich sugestia podziwu poprzez Augustyna, Pseudo-Dionizego i Szkota Eriugene oddziaływała na Hugona, jak stwierdza Heitz,⁵ w ten sposób, że Hugon przejął pogląd neoplatoników, według których filozofia sprowadza się do refleksji, a dalej do iluminacji

¹ Hugon (57) PL 176, 743A, 745A, 751B.

² Por. c67D, c193B.

³ Platon (63) Theaet 155D (Didot, t. 1, s. 119).

⁴ Arystoteles (46) Metaph. 982 b 12.

⁵ „Cela rapelle la théorie idéologique platonienne qui, par saint Augustin et par Denys le Pseudo-Aréopagite, peut-être aussi par Scot-Eriugène, a passé dans l'oeuvre du Vict.“ Heitz (19) s. 73 — 74.

dokonywanej w duszy przez czystą Mądrość.¹ U Ryszarda nie znajdujemy elementów iluminacji w kontemplacji właściwej, czyli będącej aktem poznawczym podziwiającego człowieka, ani nie stwierdzamy, że filozofia wyczerpuje się w samopoznaniu. Znajdujemy tylko zdanie, że siebie i Boga poznaje się umysłem, i że poznanie spraw Boskich jest dopiero pełnią wiedzy.² Ujęcie więc przez Ryszarda tej kwestii jest samodzielne, odbiegające od ujęcia Hugona, a tylko przetwarzające przekazywaną sugestię w ten sposób, że element podziwu stał się różnicą gatunkową kontemplacji.

Inna jeszcze sugestia ma tu znaczenie. Wiąże się ona z pojęciem „θεωρία”. Pojęcie to występuje zasadniczo u Arystotelesa.³ Besarion tłumaczy je przez *speculatio*,⁴ a Jan Argyrophylos Bizantyjczyk — przez *contemplatio*. I Ryszard stwierdza, że właściwie *speculatio* i *contemplatio* znaczą to samo,⁵ jednak ustala, że *speculatio* będzie odnosił do tego poznania, które posługuje się znakiem widzialnym,⁶ a *contemplatio* będzie dla niego poznaniem, ujmującym wprost Boga, bez pośredników.⁷ Można tu dodać, że kontemplacja, która w niniejszej rozprawie uzyskała nazwę kontemplacji właściwej, odpowiada pojęciu *speculatio*. Poznaje się w niej bowiem rzeczy, by przez nie poznać Boga. Termin *contemplatio* odnosiłby się ściśle do tzw. kontemplacji niewłaściwej, będącej kontemplacją wlaną.⁸ Ze względu jednak na fakt, że w całym Beniaminie, nie trzymając się ściśle terminu

¹ „Ces définitions se ressentent de l'influence néoplatonicienne et les explications que Hugues en donne ne permettent aucun doute à ce sujet. En effet, la philosophie où l'amour de la sagesse y est aussi identifiée avec l'illumination de l'âme intelligente par la pure sagesse et le retour de l'âme sur soi-même, de telle sorte que la Sagesse apparaît comme l'étude et l'amitié de la divinité” Heitz (19) s. 73 — 74.

² „Plenitudo itaque scientiae Deum cognoscere” c 139 BC.

³ Arystoteles (44) „καὶ ἡ θεωρία τὸ ἡδίστων καὶ ἀριστων” Eth. Nic. 1072 b 24; τὸ μὲν ὡς ἐπιστήμη, τὸ δ' ὡς τὸ θεωρεῖν” De anima, 412a 11; por. 1025 b 18, 1050 a 10; por. także: Tomasz (67): „speculatio... videre causam per effectum” II — II, 180, 3, 2.

⁴ Arystoteles (45) Eth. Nic., 1072 b 24.

⁵ Arystoteles (44) De anima 412 a 11.

⁶ „contemplatio et speculatio per invicem poni soleant” c187AB.

⁷ „speculationem dicimus, quando per speculum cernimus” c187B.

⁸ „contemplationem vero, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque velamine in sui puritate videmus” c178B.

⁹ Wyjaśnienie tej kontemplacji patrz s. 43.

speculatio, Ryszard operuje pojęciem kontemplacji w odniesieniu do kontemplacji właściwej, termin ten został zatrzymany. Powodem był i ten fakt, że *theoria* nie zawiera w sobie elementu podziwu, właściwego kontemplacji, a jest tylko zwróceniem uwagi na wzięte z rzeczy cielesnych podobieństwa, prowadzące do poznania Boga.¹ Nie całkowicie więc, lecz częściowo *theoria* wiąże się z kontemplacją, przez ten mianowicie moment, że oznacza tę samą czynność, o którą chodzi najpierw w poznaniu kontemplacyjnym: o poznanie w rzeczy mądrości Boga. Z podziwu więc wywodzące się poznanie filozoficzne i na podziwie kończące poznanie kontemplacyjne z platońsko-augustyńską i arystotelesowską podstawą poznawczą, a także z pojęciem *theoria* spotykają się w stwierdzeniu, że pełnym i właściwym poznaniem jest poznanie Boga.

ad 2^o. Z wynikiem poprzednich rozważań uzgadniają się definicje filozofii, wskazujące na jej przedmiot, a uznawane w XII wieku. Właśnie Hugon stwierdza, że filozofia, to *disciplina omnium rerum divinarum atque humanarum rationes probabiles investigans*.² Ryszard podobnie, choć wydaje się szerszej, ujmuje przedmiot badań umysłowych. W kontemplacji bowiem poznane są rzeczy cielesne,³ ich istoty⁴ i przyczyna wszystkiego — Bóg. Nie jest to jednak poznanie jakiegokolwiek i nie jest to tylko poznanie racji rzeczy. Sprawy np. ciała ludzkiego pozostawia się badaniu wiedzy świeckiej.⁵ W kontemplacji poznaje się wszystkie przedmioty poznawalne jako widzialny ślad Boga. Poznaje się je na to, by wyczerpać z nich w podziwie przejawy Mądrości i zażęknąć do Boga. Przez poznanie Boga dochodzi się do pełni wiedzy.⁶ Słusznie dlatego już Alkuin stwierdził, że chodzi w filozofii

¹ Por. Albert Wielki (41): „Theoria lumen est in corporalibus similitudinibus acceptum, quod ducit ad Dei cognitionem, quae secundum Hugonem dicitur mundana theologia” t. 31, s. 105.

² Hugon (57) PL 176, 752B, 745A; por. Klemens Aleksandr. (59) s. 17. Strom. 1, 5; por. „philosophia, omnium mater artium... inventum deorum” Cyceron, Tusc. disp. 1, 26, 64.

³ „priorum duorum consideratio circa terrena et corporalia occupatur” c 75 B, por. c 80 B.

⁴ „rerum visibilibus rationem” c 85 B.

⁵ „Scriptura... procurationem corporum tacuit, et saeculari scientiae reliquit” c 199 C.

⁶ c 139 BC.

o *naturarum inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est aestimare*.¹ Całą myśl wczesnośredniowiecznych określeń filozofii ujmuje wyjaśnienie, że filozofia jest *eorum quae sunt et non videntur et eorum quae sunt et videntur vera comprehensio*.² To ujęcie pozwala pod rozważania o charakterze filozofii podciągnąć i kontemplację. Według Ryszarda bowiem poznaje się w niej rzeczy widzialne i na ich podstawie rzeczy niewidzialne. I chociaż poznanie to Ryszard nazywa kontemplowaniem, ma ono jednak cechy *speculatio*,³ które jest poznaniem filozoficznym i do którego Ryszard dodał, kierowany wolą, podziw. Przedmiot więc kontemplacji odpowiada przedmiotowi filozofii. Sposób poznania jest też podobny. W filozofii XII wieku poza Ryszardem chodzi o racje rzeczy. Ryszard też szuka w rzeczach śladów Przyczyny, która jest racją istnienia rzeczy. I cele są podobne. Filozofia jednak chce tylko poznać, kontemplacja — poznać i podziwiać. Ze względu na przedmiot materialny filozofii: rzeczy widzialne oraz niewidzialne, i ze względu na przedmiot formalny *quod*: racje rzeczy, kontemplacja według Ryszarda spełnia wymagania stawiane filozofii XII wieku. Różni się od poznania filozoficznego przedmiotem formalnym *quo*: cechą podziwu.

b. Współczesne pojęcie filozofii bytu w zestawieniu z ujęciem filozofii przez Ryszarda. Filozofia bytu jest nauką realną, która wychodząc z pierwszych zasad bada byty realne ze względu na ich pierwsze przyczyny.⁴ W przesłankach więc dowodów filozoficznych muszą znajdować się zdania, zdobyte w doświadczeniu lub z niego wydedukowane. Ryszard właśnie także w ten sposób rozpoczyna

¹ Alkuin (42) PL 101, 952A.

² Wilhelm z Conches (54) PL 172, 43B, (drukowane pod Honoriuszem z Autun, por. Überweg (90) s. 228).

³ c 187AE.

⁴ Sformułowanie to nawiązuje oczywiście do Arystotelesa, który w 1003b19 stwierdza, że filozof winien badać przyczyny i zasady τῶν ὁσίων, czyli bytów realnych, samoistnych, i że właściwą wiedzą jest ta, w której dokonuje się poznanie zasad, elementów i przyczyn (184a4). Wzięte zostały pod uwagę także rozważania E. Gilsona z „L'être et l'essence", Paris 1948.

poznanie kontemplacyjne.¹ Przedmiotem materialnym filozofii są byty o ile są bytami. I dzięki swej bytowości są poznawalne. Poznanie kontemplacyjne według Ryszarda poznaje rzeczy o ile są poznawalne i istnieją jako skutki Przyczyny, której są śladem, *spectaculum*. Filozofia bada przyczyny rzeczy wychodząc od zasad. Ryszard szuka jednej tylko przyczyny, Boga, operując rozróżnieniem, że czym innym jest podmiot kontemplujący i czym innym *sensibilia*, *intelligibilia* i *intellectibilia*. I chociaż Ryszard nie bada wszystkich przyczyn rzeczy i nie uświadamia sobie pierwszych zasad, jest filozofem, ponieważ stosuje poprawną metodę filozoficzną. I nic nie szkodzi, że do swych badań dodaje element podziwu, przekształcający filozofię w poznanie kontemplacyjne. Podziw jest różnicą gatunkową kontemplacji. Różnica jednak nie niszczy przynależności gatunku do rodzaju. Kontemplacja więc pozostaje poznaniem filozoficznym, chociaż gatunkowo się od niego różni.

3. ARGUMENT ZE ZGODNOŚCI DEFINICJI KONTEMPLACJI U RYSZARDA Z DEFINICJĄ NAJNOWSZĄ

Definicja kontemplacji u Ryszarda spełnia wymagania stawiane jej nie tylko przez filozofię XII wieku i filozofię bytu nawet dzisiaj, lecz także zgodna jest z definicją kontemplacji w ujęciu najnowszym. Ch. Baumgartner stwierdza, że *l'essentiel de la contemplation consiste dans un acte spirituel de connaissance et d'amour*.² Obydwa więc elementy: poznanie i miłość, która u Ryszarda wiąże się z kontemplacją przez podziw,³ istotne dla kontemplacji w ujęciu najnowszym, występują w definicji Ryszarda. Definicja więc ta, aktualna i teraz, przez fakt poznania, które wychodzi do rzeczy i przez fakt miłości, która u Ryszarda polega także na wychodzeniu człowieka do rzeczy i Boga, podobnie jak definicja Ch. Baumgartnera, prowadzi do stwierdzenia, że jedy-

¹ „sic sane ex similitudine rerum visibilium assurgitur ad speculationem rerum invisibilium” c195B, „sensibilia dico... visibilia” c72C. Por. c 124 CD, c 896A.

² Baumgartner (3) c 2176.

³ Por. c67D, c193B, także c107B-D.

nie właściwe są ujęcia, ustalające dla kontemplacji, jako zasadnicze elementy, poznanie i podziw przedmiotów kontemplowania.

4. ARGUMENT Z SYMBOLIZMU ŚREDNIOWIECZNEGO

Dla dwu powodów symbolizm średniowieczny może być traktowany jako argument za przyjęciem przeprowadzonej analizy definicji kontemplacji i wynikających stąd wniosków. 1° Już sam termin *sapientiae spectacula* wskazuje na to, że chodzi o takie przedmioty, które są czymś oglądalnym, świadczącym o mądrości Boga. Nie jest to sama Mądrość, lecz Jej widzialny znak-symbol. 2° Ryszard omawia różne znaczenia¹ tekstów i podkreśla ważność i słuszność odczytywania ich w aspekcie tych znaczeń.² Przyjmuje bowiem między innymi *sensus anagogicus*, według którego rzeczy widzialne wskazują na niewidzialne, a te na Boga. I stwierdza wyraźnie, że „ile razy przez podobieństwo rzeczy widzialnych uchwycimy jakość rzeczy niewidzialnych, tyle razy przez rzeczy widzialne świata poznamy niewidzialne sprawy Boga”.³ Ryszard więc swój empiryzm w badaniach łączy z przyjmowanym w średniowieczu symbolizmem i jest przekonany, że „rzeczywistość widzialna wskazuje na rzeczywistość duchową”. Wnosimy o tym nie tylko z faktu przyjmowania różnych znaczeń tekstu i z faktu uważania przedmiotów poznawalnych kontemplacyjnie za *spectacula*, lecz także z całej koncepcji badań Ryszarda. W poznanych empirycznie przedmiotach widzi ślady Mądrości i stąd dla niego

¹ „In Scriptura sacra primum locum tenet historia. Mystica vero intelligentia pro certo est tripartita. Tropologica tenet locum unum, allegorica medium, anagogica summum” c199D, „Quid est enim tropologia nisi moralis scientia, et quid allegoria nisi mystica mysteriorum doctrina” c200B, „Tropologia de his agit quae quisque facile capit et unde et in imo resedit... Allegoria maxime circa fidei nostrae sacramenta versatur, et qualia creduntur magis quam intelliguntur” c200A, „Quid enim dicimus anagogen nisi mysticam et sursum ductivam supercoelestium intelligentiam?... Sola Scriptura sacra allegorico et anagogico sensu mystice utitur” c200CD, por c155B.

² „quoties per rerum visibilium similitudinem rerum invisibilium qualitatem deprehendimus, quoties per visibilia mundi invisibilia Dei cognoscimus, ut constet quod scriptum reperitur, quia invisibilia Dei a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur” c89D.

³ Por. odnośnik poprzedni.

arka Mojżesza, nazwana w Piśmie *arca sanctificationis*¹ jest zestawieniem prawd o kontemplacji, która jest drogą do uświęcenia człowieka.² Byłoby jednak kwestią, jak właściwie zużytkowuje Ryszard *spectaculum* arki do wyjaśnienia koniecznych praw kontemplacji. Oczywiście posługuje się arką zgodnie z duchem symbolizmu, czyli widzi w niej, podany człowiekowi, projekt całej metafizycznej budowy kontemplacji, sprawiającej w człowieku uświęcające skutki. Wydaje się jednak, że Ryszard nie wyczerpuje na tym fakcie arki jako symbolu kontemplacji, którą człowiek może zrealizować. Można twierdzić, że struktura arki jest dla Ryszarda także planem zagadnień, przygotowanym i ukazanym w Piśmie. Być może nie miał Ryszard pełnej świadomości tego, że arka jest także, a może raczej planem rozprawy o kontemplacji, w każdym razie za takim zużytkowaniem jej przez Ryszarda przemawiają argumenty:³

a) Ryszard analizuje elementy konstrukcji arki, materiał z którego jest zbudowana, jej wymiary, całą widzialną stronę i stwierdza, że wszystko to znaczy taką a taką sprawę.⁴ Stwierdzając to rozwiązuje problem samodzielnie, chociaż w związku z poznaniem istniejących przedmiotów i w związku z teoriami filozoficznymi, w świetle których widzi przedmioty. Arka tylko zbiera całość zagadnień, porządkuje je, ukazuje i pozwala Ryszardowi mieć psychologiczną pewność, że nie pominął zagadnień, ponieważ całość ich, jak wierzył, została ukazana w arce.

b) Ewentualną słuszność stwierdzenia popierają, poza tekstami Ryszarda, inne wypowiedzi np.: 1° „Nazwano *Beniaminem*

¹ c63C, „per arcum foederis gratia contemplationis intelligitur“ c193B.

² „gratia contemplationis per quam in praesenti sanctificamur, et in futuro beatificamur“ c65B.

³ Poszerzam swoją tezę o stwierdzenie, że cały symbolizm średniowiecza spełniał raczej rolę stawiania problemów, a w konkretnych rozprawach — plan szczegółowy problemu postawionego.

⁴ „Primum itaque designatur in arca fabricatione, secundum in ejus deauratione, tertium in corona arcae, quartum intelligimus per propitiatorium. Per duo cherubin quintum et sextum. Si autem ad figuram et materialem facturam respicimus ex illis utique sex manufactis operibus solum primum fabricatur ex ligno, caetera omnia constat ex auro“ c77A. „Illa quae est in rebus pertinet ad arcae longitudinem. Illa quae est in operibus pertinet ad latitudinem. Illa quae est in moribus pertinet ad altitudinem“ c81C. „Toties igitur in arcae nostrae deauratione occupamur, quoties rerum visibillium rationem rimamur“ c85B, por. c90A, c92AB, c109A, c135C.

pięć ksiąg, które omawiają kontemplację przy okazji arki Mojżesza (à l'occasion de l'arche).¹ 2^o „pozostawił także... Benjamin Minor i Benjamin Maior, gdzie rodzina Jakuba i arka (namiot) służą jako rama (as a framework) dla jego nauki o kontemplacji“.² Jeżeli w kontemplacji bada się *spectacula* według planu usymbolizowanego w arce, a arka, jako budowa, ukazująca drogę do Boga, nie pomija żadnych poznawalnych przedmiotów,³ to w symbolu arki, wyjaśnianej przez Ryszarda, objęta jest cała rzeczywistość poznawalna. Inaczej można powiedzieć, że arka jest objęciem całej kontemplacji, a kontemplacja — objęciem całej rzeczywistości. Kontemplować bowiem to tyle, co podziwiającą poznawać przedmioty poznawalne. Wyjaśnienie takie idzie po linii myślenia średniowiecznego, dla którego właśnie symbolizm rozwiązuje się nie w porządku imaginacyjnym, lecz realnym.⁴ Arka, jako objawiony plan kontemplacji, dotyczy także rzeczywistości poznawalnej zmysłowo (*sensibilia*). Ta rzeczywistość nosi w sobie ślady Przyczyny, jako jej skutek. Ma bowiem w sobie elementy, które dadzą się poznać intelektualnie. Elementy te są transcendentne w stosunku do rzeczy i wskazują, jako *intelligibilia*, na *intellectibilia*, na Boga, który będąc przyczyną wszystkiego objęty jest ontologią Ryszarda. Mówienie w ontologii o Bo-

¹ „On a donné le nom de Benjamin Major a cinq livres qui traitent aussi de la contemplation à l'occasion de l'arche de Moïse, et dans lesquels l'auteur, que nous venons de trouver si habile en explications tropologiques, paraît s'être surpassé lui-même“ *Hist. litt.* (20) s. 477.

² „He also left... the Benjamin Minor and Benjamin Major, where the family of Jacob and of the tabernacle serve as a framework for his teaching on contemplation“ *Smalley* (39) s. 106.

³ Gdyby je pomijała nie można by mieć pewności, że Bóg jest godniejszy miłości niż poznawalna, lecz nie poznana rzecz.

⁴ Stosunek porządku imaginacyjnego do realnego jest raczej kwestią alegoryzmu. Ponieważ chodzi tylko o podkreślenie, że arka dotyczy przedmiotów realnych i przedmiotów zmysłowo-poznawalnych, w których mieszczą się elementy transcendentalne: ich inteligibility, nieściskość mieszania alegoryzmu z symbolizmem w tym wypadku nie przynosi następstw dyskwalifikujących rozważania. De Bruyne (10) więc stwierdza, że „l'allégorisme... n'est pas d'ordre imaginatif mais réel. Il... révéla dans la structure des choses (signifiées par les mots) une réalité“ s. 95; wyjaśnienie: „Le symbolisme découvre dans certaines formes le reflet direct du spécifique, du générique du transcendantal, soit l'incarnation du parfaitement humain dans tel individu déterminé... L'allégorisme au contraire jette un pont mystérieux entre des formes d'espèces au de genres différents, par exemple entre le Christ et un pélican“ s. 15.

gu staje się usprawiedliwione nie tylko przez fakt, że Bóg jest przedmiotem poznawalnym w kontemplacji¹ i przyczyną sprawczą rzeczy, lecz także dzięki symbolizmowi średniowiecznemu, który jest jednocześnie teologiczny i filozoficzny.² Bóg stworzył człowieka, a więc człowiek jest obrazem Boga i skutkiem Jego przyczynowania sprawczego. Wcześniejsza zresztą jest formuła: „uczynmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze”.³ Ujęcie symbolistyczne wiąże się z ujęciem teologicznym i filozoficznym. Może Ryszard nie ma pełnej świadomości tych ujęć, operuje jednak nimi, gdy a) omawia arkę, b) rzeczy sprzeczne z rozumem, c) gdy samodzielnie chce się przekonać o słuszności prawdy.

R O Z D Z I A Ł II.

STRUKTURA RZECZYWISTOŚCI

A. E l e m e n t y⁴ (rzeczy istniejące).

Według Ryszarda umysł kontemplujący poznaje trzy grupy przedmiotów: rzeczy cielesne i niewidzialne (ich istoty), rzeczy duchowe, rzeczy boskie.⁵ Określając to poznanie Ryszard używa terminów: „uczmy się... przechodzimy do poznania... podnosimy

¹ Przez „spectacula” idzie się do poznania Boga. Druga def. kontemplacji ustala wprost i wyłącznie Boga jako swój przedmiot.

² „Le symbolisme médiévale est à la fois théologique et philosophique; il aime l'image, mais recherche la justification rationnelle. Dieu ayant créé les choses à sa ressemblance, voire à son l'image, il est naturel qu'en contemplant les formes, nous y découvrons le „vestige” de la Beauté, de la Sagesse, de l'Art divins: tel est le principe constant. Les philosophes le confirment: l'effet porte nécessairement trace de la nature de la cause” De Bruyne (10) s. 86.

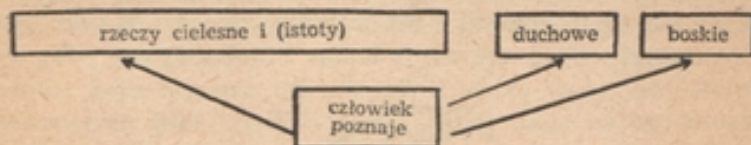
³ „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram” Gen. 1, 26, por. „La création de l'homme jette les fondements du symbolisme esthétique” De Bruyne (10) s. 10.

⁴ Chodzi o tradycyjne trzy grupy bytów, wypełniających rzeczywistość: materia, duchy, Bóg.

⁵ „In duobus... primis erudimur ad scientiam rerum exteriorum et corporalium. In duobus autem mediis promovemur ad notitiam rerum invisibilium et spiritualium creaturarum. In duobus novissimis sublevamur ad intelligentiam supercoelestium et divinatorum” c138D, c70CD, c72C, c73CD, c94D, c136BC.

się do zrozumienia".¹ Podkreśla więc fakt, że właśnie człowiek poznaje.

Ryszard ustala dalej, że poznanie kontemplacyjne człowieka nie może być przypadkowe. Jeżeli w poznaniu tym trzeba do-



(grupy przedmiotów poznawania człowieka)

strzec Mądrość i poprzez poznawanie rzeczy iść do Boga, a więc porzucać dotychczasowe *spectaculum*,² to należy rozpocząć od rzeczy ostatnich i najbardziej znanych, od zewnętrznych, by przejść do niewidzialnych. I „gdy opanujesz wiedzę o rzeczach zewnętrznych — wyjaśnia Ryszard — i w znajomości ich będziesz miał wyćwiczone zmysły, możesz przejść do rzeczy wyższych i zestawić (wiedzę o nich) z wiedzą o duchowych stworzeniach. Po ćwiczeniu na tym stopniu możesz iść wyżej. Od tego daleko są sprawy boskie. Gdy do tych dojdiesz, już skończyłeś drogę”.³ Człowiek poznaje rzeczy i poznaje je według ustalonej kolejności. Dokonuje się więc najpierw poznanie przedmiotów cielesnych. To poznanie pozwala podnieść się umysłowi do przedmiotów niewidzialnych, a od nich — do duchowych i boskich.⁴ I wydaje się, że widoczny tu gradualizm⁵ nie dopuszcza przeskoków, ani dfoji innej. „Przechodzić wyżej” można tylko ze stopni niż-

¹ „erudimur... promovemur... sublevamur” c138D, c89D.

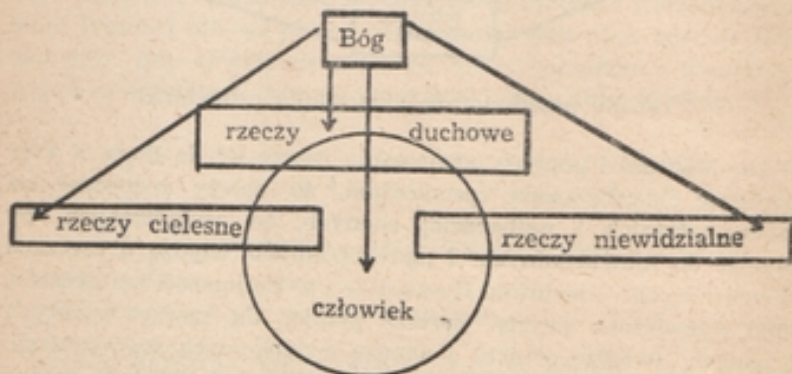
² „per visibilia... invisibilia... cognoscimus” c89D.

³ „Cum enim exteriorum scientiam apprehenderit, et in eorum doctrina exercitatus sensus habueris, debes ad altiora ascendere, et spiritualium creaturarum scientiam comparere. Sed cum in eiusmodi iterum plene pro posse, exercitatus fueris, habes adhuc quo altius ascendere possis. Restent adhuc longe supra ista summa atque divina... Profecto si ad horum speculationem sublevatus fueris ultra haec alia ad quae adhuc ascendere habeas ulterius omnino invenire non poteris” c139A.

⁴ „per visibilia ad invisibilia... per cognitionem invisibilis ...ad speculationem creatricis naturae” c198BC.

⁵ Ponieważ w tym gradualizmie istotne jest przesuwanie się podziwu od rzeczy mniej duchowych do bardziej duchowych, należy przypuszczać, że

szych. Ponieważ „kontemplacja, gdy zbliża się do rzeczy niewidzialnych, podpira się laską cielesności”,¹ niżej więc stoją *sensibilia*, wyżej ich istoty, nad nimi duchy,² a nad wszystkim — Bóg, który przenika wszystko, o wszystkim wie, wszystko projektuje, który nie gubi się w chaosie rzeczy, ponieważ wszystkie przewidział, uporządkował, i bez wahania prowadzi do celu.³ Ryszard rozbudowuje swoje stwierdzenia. Przedmioty nie tylko ist-



(Stosunek Boga do bytów poza Nim)

nieją, nie tylko je poznaje człowiek, lecz są uporządkowane gradualistycznie według projektów Boga, który całą rzeczywistość

chodzi tu o platońskie akcenty. Platońska teoria miłości opiera się na podobnym działaniu.

¹ „haec contemplatio... ut ad invisibilia ascendat baculo se corporea similitudinis sustentat” c89D, por. „nam sine imaginatione, ratio nihil sciret” c4C.

² „Ad secundum vero (coelum) pertinent visibilium omnium rationes... Ad tertium autem spectant spiritalium ipsorum... comprehensiones” c118D.

³ „si Deum non modo omnia scire, omnia disponere, imo omnia ab aeterno et praescisse, et praordinasse firmiter credimus, facile praevidere poterimus quomodo in his omnibus sapientiae suae peritiam commendat, quod in tam tenebrosa tantae confusionis caligine nihil est quod ante praescientiae, et scientiae ejus conspectum latere valeat, quod praedestinationis suae et dispositionis cursum in tanta tot perturbationum silva nullum unquam alicujus offensionis obstaculum quantulumcunque praepediat, quod inter tot mutabilitatis amfractus per aequitatis et pietatis semitas absque ullo evagationis devia ad destinatum locum percurrat” c108CD.

przenika poznawczo, a tym samym w sposób przyczynowy porządkuje.¹

Człowiek, podobnie jak Bóg, przenika intelektem całą rzeczywistość, która ma cechę poznawalności. Wynikiem jednak jego poznania jest nie przyczynowe uporządkowanie, lecz wykrzycie i podziw dla śladów przyczynowania Bożego. I dalej. Człowiek nie powinien poznawczo zostać w rzeczywistości poza nim, lecz winien wejść w siebie. Od wszystkich rzeczy cielesnych i ich niewidzialnych istot człowiek winien dojść najpierw do poznania własnej duszy, a przez poznanie siebie do poznania Boga.² Poznanie Boga dokonuje się w ten sposób, że Bóg-schodzi do *humanae mentis intimum*³ i tu odnajduje Go człowiek. Od stwierdzenia przedmiotów poznania kontemplacyjnego, od ustawienia ich w stosunku do poznającego Boga, będącego przyczyną tych przedmiotów, Ryszard przechodzi do ujęcia, w którym człowiek jest ośrodkiem rzeczywistości poznawalnej. W rozważaniu bowiem siebie człowiek odnajduje wszystkie przedmioty poznawalne.⁴ Odnajduje rzeczy cielesne, niewidzialne i duchowe, a także Boga, ponieważ Bóg właśnie przychodzi do człowieka. Człowiek poznaje całą rzeczywistość i człowiek jest w rzeczywistości.

Poznaje się Boga w ten sposób, że Bóg przychodzi do człowieka raz jako przedmiot jego poznania, innym razem jako spełniająca za człowieka podziwiająca poznanie. Poznanie takie nie kończy się w tym życiu, lecz przechodzi z człowiekiem poza doczesność,⁵ by tam realizować istotne zadanie poznawcze: kontemplować wyłącznie Boga. Kontemplowanie to wtedy jest czynnym działaniem

¹ Inne zagadnienia, które omawia Ryszard w związku ze stosunkiem Boga do świata patrz s. 81, i s. 124.

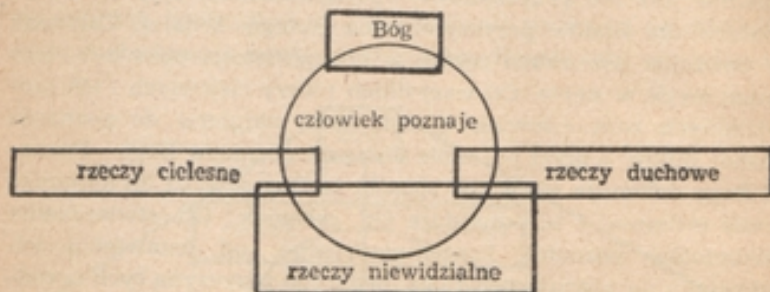
² „per visibilia ad invisibillum contemplationem ascendimus... per cognitionem invisibilis ad speculationem creatricis naturae“ c 198B. (Ryszard jest przekonany, że od rzeczy cielesnych przechodzimy do niewidzialnych. Niewidzialna jest też dusza. I przez nią więc, przez poznanie siebie, idziemy do Boga). „Vides quantum valeat homini plena cognitio sui? Ex hoc siquidem proficit ad cognitionem omnium coelestium, terrestrium et interiorum“ c118A, „per mentis excessum... intra nosmet ipsos in divinarum contemplationem rapimur“ c167B.

³ c167 A, por. „acies mentis“ Hugon (56) PL 176, 329D, (56) 704BC; „abditum mentis“ Augustyn (47) PL 42, 1043; por. także: „apex animae“ Bonawentura (51) t. 5, s. 297.

⁴ „ex speculatione sui accepta intelligentia ad omnia dilatatur“ c117C.

⁵ Por. c65A, c139C.

Boga, a biernym przyjmowaniem tego działania przez człowieka. Już w tym życiu człowiek doświadcza takiej kontemplacji, którą określa się w niniejszej rozprawie jako kontemplację niewłaściwą. Właściwe poznanie wszystkich rzeczy służy tylko do lepszego po-



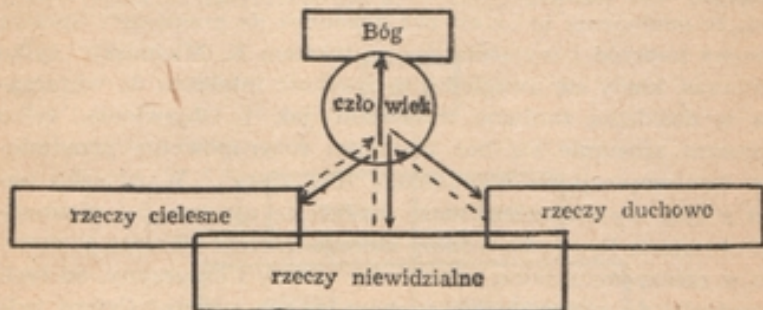
(Człowiek poznając siebie poznaje całą rzeczywistość)
(Centralne stanowisko człowieka wśród bytów)

znania Boga. Kontemplacja właściwa, która jest czynnym działaniem umysłu ludzkiego, jest też przygotowaniem do kontemplacji niewłaściwej, w której czynnie działa Bóg. W związku z tym przesuwa się ustawienie przedmiotów poznania. Człowiek wyczerpał z nich poznawczo wiedzę o Mądrości i poszedł dalej. Zatrzymał się w Bogu. Ponad Bogiem nie ma już żadnych przedmiotów poznania. Wiedza nie pójdzie dalej. Jej pełnią bowiem jest Bóg.¹

Schemat więc Ryszarda obejmuje wszystkie byty poznawalne, specjalnie jednak uwzględnia Boga i człowieka. Bóg poznaje rzeczywistość i człowiek ją poznaje. Bóg jako stwórca, człowiek jako odkrywca śladów Boga w rzeczach. Człowiek po tych śladach dochodzi do siebie, a stąd do Boga, którego odnajduje w sobie. Gdy człowiek poznawczo ujmuje Boga (kontemplacja właściwa, człowiek bowiem działa), wtedy Bóg przychodzi i podnosi człowieka do Siebie dając mu bezpośrednio wiadomości o Sobie (kontemplacja wlana, intelekt możliwościowy otrzymuje wprost od Boga wiadomości o Nim). Splata się więc u Ryszarda rzeczywistość na-

¹ „Profecto ultra Deum nihil est, et ideo scintia altius vel ulterius ascendere non potest... Plenitudo itaque scientiae Deum cognoscere” c139AB.

turalna z rzeczywistością nadnatyry. Jest to podwójny spłot:
 a) Bóg jako sprawca jest we wszystkich rzeczach poprzez zosta-
 wiony w nich ślad Swej mądrości. Jest w ten sposób także



(Człowiek przeniósł uwagę tylko na Boga)

w człowieku,¹ b) w człowieku poza tym Bóg jest jeszcze inaczej,
 jako inicjator i dawca wyników jego poznania,² gdy zaistnieją
 warunki do kontemplacji niewłaściwej.

Ślad mądrości Boga w rzeczach jest przedmiotem formalnym
quod poznania ludzkiego. Poznawalność rzeczy, a więc to, że da-
 ją się one poznać jako cielesne, duchowe, boskie, determinuje
 umysł, by ujmował je w trzy zasadnicze grupy przedmiotów po-
 znawalnych.³ Robilliard zauważa, że takie ujęcie jest banalne⁴

¹ Por. De Bruyne (10): „mais Dieu avant de se révéler dans son être, se manifeste dans son oeuvre” s. 102.

² Por. c178CD.

³ c72C; por. De Bruyne (10): „il est donc possible de contempler Dieu... dans le monde sensible de la perception immédiate ou de la conceptualisation scientifique, dans le monde spirituel exprimé dans l’allégorisme de la nature ou dans l’âme se révélant à elle-même, dans le monde divin, considéré soit dans l’essence une et simple de Dieu, soit dans le mystère de la Trinité” s. 102.

⁴ „Ce discours (opis przedmiotów kontempl.) n’est pas dépourvu de grandeur, mais le thème en est banal et l’historien n’a pas de surpris à le rencontrer chez les écrivains mystiques du XIIIe s; il y reconnaît la dialectique augustinienne et le platonisme diffus dont elle est empreinte” Robilliard (35) s. 229.

i właściwie zrealizowane już wcześniej przez Hugona¹ i Anzelma,² którzy zaczerpnęli je od Augustyna i platoników. Nie przeczy jednak, że samo omówienie przedmiotów kontemplowanych jest ciekawe, chociaż oparte na banalnym schemacie. I stwierdza nawet, że omówienie to „*n'est pas d'après de grandeur*“. Sprawę posuwa naprzód i wyjaśnia swoim tekstem K. Michalski: „tylko wtenczas, kiedy się uwzględni tę zdolność intelektu do wkraczania w dziedzinę zarówno wyobraźni jak i Objawienia, tylko wtenczas zrozumie się bez trudności rozgrupowanie przedmiotów kontemplacji na wymienione trzy sfery“.³ W związku nawet z tym wyjaśnieniem może wydać się ujęciem już stosowanym to ujęcie Ryszarda, według którego intelekt wkracza poznawczo w rzeczy materialne, ujmuje ich zasady i przyczyny, od tych przechodzi do swego ducha, duchów innych i Boga.⁴ Czymś jednak nowym jest u Ryszarda a) przyznanie wyłącznie rozumowi zasadniczej możliwości samodzielnego poznawania całej rzeczywistości od rzeczy cielesnych poprzez pojęciowe i duchowe aż do Boga włącznie, b) ustalenie, że poznanie rzeczy cielesnych jest koniecznym punktem wyjścia do poznania siebie i Boga, c) stwierdzenie wielości samodzielných bytów, d) dostrzeżenie wśród nich nie tylko gradualistycznej zależności, lecz powiązania tak przecież odległego od emanacyjnych powiązań, ponieważ poprzez uczestnictwo w poznającym człowieku, a stąd i w Bogu. Uczestnictwo to opiera się na tym, że poznawalne są w rzeczach zawarte w nich ślady Mądrości, godnej podziwu i miłości.

Wielość samodzielných bytów, chociaż ujęta w schemat trzech grup przedmiotów poznawalnych, zmusza do stwierdzenia, że już nie chodzi, jak by to sugerował schemat, tylko o gradualizm, lecz o nową koncepcję struktury rzeczywistości, w której pluralizm bytów i, jak gdyby, chaos rzeczy ujęty jest i uporządkowany zasadą swoistej partycypacji, na terenie której najmniej poznawalne są byty o naturze cielesnej, a najłatwiej —

¹ Hugon (56) PL 176, 715AB.

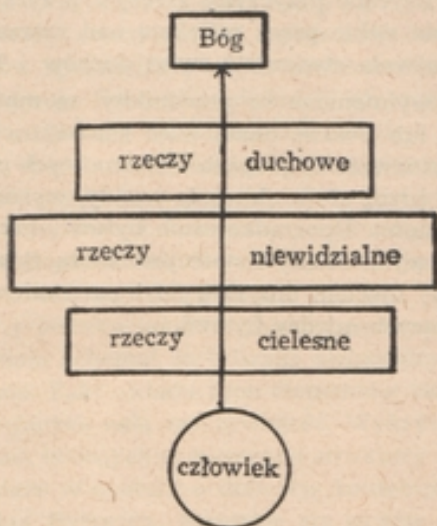
² Anzelm (43) (PL 158, 212CD i 213A) s. 77 (Monologion 66).

³ Michalski (31) s. 10-11.

⁴ c138D.

byty duchowe. Człowiek przenika je poznawczo, mija i zatrzymuje się dopiero w Bogu.

Trud poznawania jest wielki. Należy bowiem obejrzeć przedmioty poznania, zatrzymać się przy nich, zbadać, czy przypad-



(wysiłek poznawczy człowieka)

kiem nie są właśnie już absolutnym celem szukającego intelektu, stwierdzić, że to dopiero ślad Boga, oderwać podziw od *spec-taculum*, przejść dalej, może się nawet błąkać. A przedmiotów tych jest dużo. Najbliższe człowiekowi i najniższe, jako przedmioty poznania, ponieważ ujmowane zmysłami cielesnymi, są rzeczy materialne. Ryszard używa tu porównania i stwierdza, że przedmioty te stanowią „las nie do przejścia”.¹ Filozofowie ujmują je, porządkują, pojęciują.² Znajdują w nich materię i formę ujmowane zmysłami, a także naturę dającą się ująć tylko poję-

¹ „silva non modica” c80B, por. „visibilis machine tam varia multiplicitas” c108A.

² „De hac eadem silva philosophi... coepedunt... ligna secare, dolare, compingere definiendo, dividendo, argumentando multa invenire” c80C.

ciowo.¹ Stwierdzają, że natura działa, i że istnieje działanie sztuki, rzemiosła.² Omawiają też swoiste działanie, sprowadzające się do obyczajów, które są określone przez ustawy Boskie i ludzkie.³ A od tych siedmiu ujęć umysły filozofów przechodzą dalej, do rzeczy, które dają się poznać tylko pojęciowo, jak prawda, fałsz, dowodzenie,⁴ fizyczne przyczyny rzeczy i przyczyny spraw Boskich.⁵ Poznanie siebie przez refleksję nad rzeczami cielesno-pojęciowymi, pozwala stwierdzić świat duchów i Boga.⁶

Wszystkie, wymienione tu przedmioty, są materialno-pojęciowe, duchowe lub Boskie. Sama więc ich natura sprawia, że ujmowane są poznawczo w grupach. Schemat tych grup jest wyraźny, a powstał przez sformułowanie zasady, wyznaczającej strukturę rzeczywistości. Uporządkowanie bytów przez wykazanie zasad komponujących rzeczywistość jest istotą ryszardowskiej ontologii, będącej ujęciem umysłowym i nazwaniem związków realnie zachodzących między bytami.

¹ „Prima itaque hujus subdivisionis consideratio est in materia, secunda in forma, tertia in natura. Materiam et formam visu corporeo facile deprehendimus... illam autem naturae vim, quae rebus medullitus impressa profundius introrsum latet, nunquam homo sensu carnis adire posset” c82BC.

² „alia est enim operatio naturae, ...alia ...industriae” c83A.

³ „Disciplina itaque morum partim ex institutione divina, partim processit ex institutione humana” c83D.

⁴ „Nunc ergo argumentationum, nunc exhortationum retia laxant, aliquando ad probandum aliquid verum, aliquando ad improbandum falsum, aliquando ad eliciendum aliquid occultum aliquando ad persuadendum justum, aliquando ad dissuadendum aliquid injustum” c86C. „per visibilia ad invisibillum contemplationem ascendimus” c198B.

⁵ „Longe aliud est latentes rerum causas secundum physicam rationem investigare, et astruere, et longe aliud divinorum judiciorum rationem non ignorare” c87C. c88C.

⁶ Przy okazji ruchu słońca, obiegającego świat, Ryszard zauważa: „vides quantum valeat homini plena cognitio sui. Ex hoc siquidem proficit ad cognitionem omnium coelestium, terrestrium et infernorum” c118A, c93AB, por. c94D, c109A, „si ergo et tu scrutari paras profunda Dei, scrutare prius profunda spiritus tui” c118A.

B. Z a s a d y (stosunki między rzeczami).

1. OGÓLNE UJĘCIE PARTYCYPACJI U RYSZARDA

a. Szczegółowa analiza odnośnych elementów definicji kontemplacji. Poprawność wykrycia elementów rzeczywistości i podstawy dowodzenia użytych wyników sprowadzają się do stwierdzenia, że elementy rzeczywistości ujmuje Ryszard w definicji kontemplacji. Stwierdzenie to zostało uzyskane dzięki analizie definicji. Analiza, przeprowadzona w oparciu o rozważania filologiczne, sprawdzone przez zestawienie wyników z pojęciem filozofii i kwestją symbolizmu, ukazała definiendum, którym są przedmioty, będące poznawalnym śladem Boga. Przedmioty te wyczerpują wszystkie możliwe elementy rzeczywistości, a swoim układem, sprecyzowanym w rozprawie przy pomocy tekstów, ilustrujących stwierdzone wyniki, przypominają schemat metafizyki aleksandryjskiej, zaczerpniętej z Platona. Fakt układu tych elementów zakłada istnienie zasad, komponujących całą rzeczywistość. Wykrycie i sformułowanie tych zasad, istotnych w koncepcji struktury rzeczywistości, jest możliwe także w oparciu o definicję kontemplacji, w której poznanie, według Ryszarda, dokonuje się zawsze *cum admiratione*. Jeśli kontemplację nazywamy „podziwiającym poznaniem” to chodzi tu raczej o motyw, skłaniający do poznawczego zatrzymania się przy przedmiocie. Podziw sprawia, że umysł nie tylko poznaje w sensie stwierdzenia identyczności przedmiotu, lecz trwa poznawczo przy przedmiocie i wnika w jego istotę (*perspicacia... suspensa*). Podziw jest uznaniem stwierdzonych w „*spectaculum*” śladów Boga i tym trwałym elementem, który pozwala umysłowi, a raczej zmusza go do przejścia ku innym przedmiotom, o ile przedmiot uprzednio poznany nie jest Bogiem.

Akt poznania, psychologicznie biorąc i metafizycznie, jest jednorazowym stwierdzeniem albo zaprzeczeniem identyczności przedmiotu poznanego. Trzeba więc tu stwierdzić i sprecyzować, że akt poznania nie może być stającym się i doskonalącym poznaniem. Poznanie kontemplacyjne dzięki temu jest poznaniem, które się doskonali i staje, ponieważ odbywa się w połączeniu z po-

dziwem. Intelkt, gdy wnika w przedmiot lub go analizuje, nawiązuje jednorazowy, poznawczy kontakt z poszczególnymi elementami, łatwiej lub trudniej poznawanymi w przedmiocie. Skoro ciągłość pewnego zostawiania intelektu poznającego przy przedmiocie i przechodzenie od jednego przedmiotu do drugiego zależą od elementów zewnętrznych dla poznania, wolno badać stosunek elementu podziwu do wymienionego faktu. Podziw ten jest nie tylko trwałym elementem, ułatwiającym intelektowi ciągłość poznawania, lecz jest według Ryszarda i elementem, który warunkuje poznanie kontemplacyjne. „Z podziwu bowiem rośnie uwaga, a z uwagi poznanie”.¹ Skoro podziw warunkuje poznanie, jest więc elementem pozaintelektualnym. Ponieważ w człowieku stwierdza Ryszard istnienie także woli,² element podziwu należy związać z wolą. W konsekwencji więc wolno związać z tymi rozważaniami zdanie Ryszarda, że *debet itaque in nobis crescere semper, et ex cognitione dilectio, et nihilominus ex dilectione cognitio*.³ Z wolą wiąże się miłość. Na drodze więc pokrewieństwa między wolą a intelektem i na drodze związanego z intelektem i wolą podziwu, można znaleźć, że istnieje powiązanie i zależność między poznaniem z jednej strony, a miłością — z drugiej. Podziw jest ogniwem pośrednim między poznaniem a miłością i jest elementem wiążącym osobne, jednorazowe akty poznawcze.

Podziw jest jednak czymś subiektywnym. Przy tym stwierdzeniu, którego nie da się zaprzeczyć, należy odrzucić podziw jako zasadę, występującą w koncepcji struktury rzeczywistości, a uznać go tylko jako cechę kontemplacji. Zasada, komponująca rzeczywistość, musi być obiektywna. Podziw jednak, który pozwala widzieć związek między jednym a drugim *spectaculum*, domaga się obiektywnej dla siebie podstawy w rzeczach. I w tym właśnie sensie podziw, zaznaczony w definicji kontemplacji terminem *cum admiratione*, może być punktem wyjścia w szukaniu zasad metafizyki Ryszarda.

Z elementami więc rzeczywistości, o czym informuje nas definicja kontemplacji u Ryszarda, związane są trzy fakty: pozna-

¹ c178B.

² c122C, c123D, por. c124A.

³ c145C.

nie, podziw, miłość. Wszystkie trzy są działaniem człowieka, a jako działanie nie są tylko stanem podmiotu, czy bytem myślnym. Wymienione trzy rodzaje działania pozostają też w jakimś stosunku do siebie. Ryszard określa ten stosunek.¹ Miłość jest motorem poznawania, warunkiem, racją chcenia działań poznawczych, ponieważ sprawia, że pojawia się podziw, dzięki któremu występuje uwaga, zapewniająca poznanie przedmiotu. Wszystkie przedmioty poznania, by stały się poznane, muszą mieć w sobie to, co jest poznawalne. Poznawalne są rzeczy jako *spectacula*. To więc co jest w rzeczy „ślądem Boga“, jest tym, co jest poznawalne, inteligibilne. Cecha poznawalności jest różna w rzeczach. Ona właśnie decyduje o tym, że najniższej stoją *sensibilia*, że po ich poznaniu dopiero człowiek może przejść do poznania siebie i Boga. Należy przypuszczać, że cecha poznawalności jest podstawą tego, że podziw może być ciągly mimo jednorazowości aktów poznawczych, że przedmioty, będące elementami rzeczywistości nie stanowią chaotycznej wielości bytów, lecz skomponowaną całość, w której obowiązuje podporządkowanie się mniej poznawalnych bytów bardziej poznawalnym. I stąd właśnie poznawczo bliżej Boga są duchy, najbardziej do Boga „podobne“, a dalej stworzenia cielesne; bliżej znowu człowieka są stworzenia cielesne, jako łatwiejsze do wyczerpania z nich tego, co jest poznawalne, a najdalej Bóg, który przychodzi konkretnie, ontycznie do człowieka, gdy człowiek poznawczo do Niego dotrze. Wychodzenie do czegokolwiek jest kwestią miłości. Można więc dodać, że dla tej racji miłość, jako pierwsza w porządku poznania, a ostatnia w porządku konkretnego osiągnięcia Boga, warunkuje podziw, który jest także wyjściem do poznawalnej rzeczy. Podwójne stąd związki można dostrzec między przedmiotami poznania: 1° związki ze względu na wychodzenie poznawcze Boga i człowieka do ich przedmiotów poznania, 2° związki ze względu na posiadanie cechy poznawalności.

Wychodzenie poznawcze do przedmiotów jest kwestią miłości, która w tym wypadku, jako sprawiąca poznanie, a więc dla przedmiotu poznawanego zewnętrzna, jest zewnętrzną zasadą, porządkującą istniejące realnie przedmioty poznania.

¹ Por. c 145 C i c 178B.

Cecha poznawalności jest wewnętrzna dla rzeczy. Stanowi więc wewnętrzną zasadę, porządkującą rzeczy w tym sensie, że decyduje o ich miejscu w hierarchii stopni bliskości Boga.

Taką sytuację metafizyczną nazywa się w filozofii partycypacją.

b. Stanowisko J. A. Robilliarda. Na możliwość partycypacji u Ryszarda zwrócił też uwagę J. A. Robilliard.¹ Stwierdził przy tym, że właśnie partycypacja tłumaczy pogląd Ryszarda. Ryszard według Robilliarda nie sformułował nigdzie *explicite* teorii partycypacji. Aby jednak zrozumieć u niego ciągłość i różnicę etapów kontemplacji, różnaitość władz poznawczych i ich wzajemne powiązania (*continuité*), w konsekwencji — powiązania między przedmiotami *de l'imagination, de raison et de l'intelligence*, z konieczności trzeba przyjąć, że rozważania swoje przeprowadza Ryszard w oparciu o założoną przez siebie teorię partycypacji.

Robilliard nie stwierdza partycypacji u Ryszarda apriorycznie. Uważa, że świadczy o niej tekst rozdziału 9 w księdze I.² Tekst ten jest właściwie dowodem dla Robilliarda, że teoria partycypacji tkwi u podstaw (*sous-jacente*) rozważań, sformułowanych w *Beniamin Major*. Stanowisko Robilliarda, właściwie sygnalizujące tylko możliwość teorii partycypacji u Ryszarda, upewnia, że odnośne badania są realne. Robilliard nie tylko jednak upewnia. Sygnalizuje dalej, że ustalenie ciągłości między etapami kontemplacji jest troską o charakterze platońskim. Sugestia plato-nizmu mobilizuje uwagę i domaga się sprawdzenia w tekstach Ryszarda. Stwierdzenie, że w oparciu o teksty Ryszarda można przyjąć u niego założoną teorię partycypacji, zmusza nie tylko

¹ Cały paragraf jest nawiązaniem do następującego tekstu: „Il semble toutefois que si Richard a multiplié les étapes de l'ascension spirituelle, la raison la plus pressante en est dans le souci qu'il a, bien platonicien, d'établir entre les divers genres de contemplation une continuité. Sous-jacente au *Beniamin Major* se joue une doctrine très précise de la participation, qui jamais ne s'exprime et cependant commande l'ensemble, je n'en veux pour preuve que l'admirable chapitre IX du livre I. Cette structure métaphysique est d'autant plus puissante qu'elle commande non seulement la diversité et la continuité des genres de contemplation, mais encore, conjointement, la diversité et la continuité du jeu de l'imagination, de la raison, et de l'intelligence” Robilliard (35) s. 232.

² c 74 BCD.

do sprawdzenia, lecz i do wykrycia typu tej partycypacji, a także jej roli w koncepcji struktury rzeczywistości u Ryszarda.

c. Inne teksty Ryszarda i typ jego partycypacji. Robilliard widzi słusznie dowód na partycypację w tekście, który służy także za podstawę ujęcia kontemplacji ze względu na to, jak kontemplacja istnieje,¹ czyli od strony jej struktury metafizycznej, od strony dokonującego się działania. Kontemplacja, gdy działa, przenika wyobraźnię, rozum, a jako czynność inteligencji pozostając w niej jednocześnie podnosi się ponad podmiot, w którym tkwi, do duchowych przedmiotów poznania. To schodzenie czynności kontemplowania w dół, ku władzom cielesnym, a przez nie i ku przedmiotom widzialnym, droga też w górę, do inteligencji i Boga, a dalej, mieszanie się etapów kontemplowania i związku między działaniami różnych władz poznawczych,² wszystko to ma dla Robilliarda wymowę platońskiej partycypacji. Zdecydowanie trzeba odrzucić tę sugestię, ponieważ partycypacja platońska polega na uczestniczeniu w ideach,³ a Ryszard chociaż posługuje się terminem „idea“,⁴ swoich jednak rozważań nie sprowadza do zagadnienia wzajemnego stosunku idei i odbitek. Dowodem na to jest przyjmowanie właśnie Boga, jako najwyższego przedmiotu poznania, a jednocześnie przyczyny sprawczej i przyjmowanie poznania rzeczy cielesnych jako warunku postępu w wznoszeniu się poznawczym do Boga. Jako początek wszystkiego przyjmują też Boga plato-

¹ c74BCD, c70BC, por. c73CD, c74A.

² Platon (62) Parmenides 132D (Didot (62) t. 1, s. 630a 49).

³ Por. Arystoteles (46) o partycypacji u Platona i pitagorejczyków: Met. 987 b 11—14. οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μίμνησι τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μεθεῖσι τὸ ἴδιον μεταβαλὼν. τὴν μὲντοι γε μέθεξιν ἢ τὴν μίμνησιν, ἥτις ἂν εἴη τῶν εἰδῶν ἀρετοσὴν ἐν κοινῷ λέγειν. Tłum. za Geigerem (15): „Les pythagoriciens affirment que les êtres sont par imitation des nombres. Plato, au contraire, par un simple changement de mot, tient qu'ils sont par participation. Mais Platon tout comme les Pythagoriciens ont omis d'examiner aussi bien la nature de la participation aux Idées que celle de l'imitation“ s. 9.

⁴ Ryszard używa pojęcia „ratio“, które u Augustyna miało znaczenie idei platońskiej. „Ad secundum vero (coelum) pertinent visibilibus omnium rationes“ Ryszard, c 118D.

nicy. Jednak teksty Ryszarda nie przypominają ich ujęć. Według nich bowiem, jeżeli to są ujęcia neoplatonickie, partycypacja polega na wynikaniu emanacyjnym, na odprowadzeniu energii z bytu doskonalszego do bytu mniej doskonałego.¹ Tomasz z Akwinu na określenie tego procesu używa właśnie terminu *derivatio* czyli odprowadzenie, upust.² Tekst, podany przez Robilliarda, nie przypomina swoim ujęciem ani platonizmu, ani neoplatonizmu. Nigdzie zresztą w ogóle Ryszard nie mówi o uczestniczeniu rzeczy w ideach, ani o wynikaniu ich z Prajedni. Stwierdza tylko, w podanym przez Robilliarda tekście, mieszanie się, zależnych od grup przedmiotów, etapów kontemplowania. I jedynie ze względu na to, że rzecz daje się kontemplować, można będzie mówić o partycypacji u Ryszarda. Oczywiście jest, że pojęcie partycypacji weszło do filozofii dzięki Platonowi, który zaczerpnął je od pitagorejczyków³ i że w każdym systemie zachowało coś ze swej pierwotnej treści. Według np. Tomasza z Akwinu partycypacja, idąc za stwierdzeniem Geigera, polega na otrzymywaniu cząstkowym tego, co jest w innym bycie całościowo,⁴ a konkretnie na otrzymywaniu doskonałości od Boga, na stawaniu się, na miarę swej natury, doskonałym zrealizowaniem pomysłu Boga. Uzyskiwanie doskonałości, przewidzianej dla danego bytu, jest partycypowaniem według Tomasza.⁵ Dwa więc

¹ Plotyn (66) Enn. 3, 4, 1: Εἴ τι ἔστι μετὰ τὸ πρῶτον, ἀνάγκη εἶ ἕκαστον τίνος.

² „Platonici ponebant unum primum quod est ipsa essentia bonitatis et unitatis et esse, quod dicimus Deum: et quod omnia alia dicuntur bona, vel una, vel entia per derivationem ab illo primo” Tomasz (70) Prol. in De div. nom.

³ „Hoc autem nomen participationis Plato accepit a Pythagora” Tomasz (68) In Metaph. comm. I, 1, n. 156.

⁴ „est autem participare quasi partem capere; et ideo quando aliquid particulariter recipit id quod ad alterum pertinet universaliter, dicitur participare illud” Tomasz (69) In Boet. De hebdom. c 2.

⁵ „La participation, surtout sous la forme d'une pure hiérarchie formelle, y joue un rôle de tout premier plan. L'univers, en sa structure la plus profonde, est essentiellement une participation de la Perfection Première et simple dont-il procède. Il est avant tout le reflet et l'imitation d'un exemplaire absolument parfait, tout comme les individus n'étaient aux yeux de Platon que la perfection à des idées immuables” Geiger (15) s. 451. Należy zwrócić uwagę, że nie podkreśla Geiger u Tomasza partycypacji ze

stanowiska, platońskie (a także neoplatońskie) i tomaszowskie, pozwalają się zorientować, że w wypadku platonizmu partycypacja jest intuicyjnie i bezpośrednio poznany, empirycznym faktem i dynamicznym stosunkiem między bytami, a w wypadku Tomasza jest refleksyjnie dostrzeżonym między bytami ładem, którego zasadą jest ilość posiadanej przez byty doskonałości, udzielanej bytom przez Boga na sposób przyczynowania sprawczego (forma, *entelechia* rzeczy) i wzorczego (realizowanie pomysłu Boga). Nie da się odnieść Ryszarda w całości do jednego, czy drugiego rozumienia partycypacji. Nie można u niego wskazać na teksty, które by stwierdzały empiryczny i emanacyjny związek między bytami, ani nie ma też tekstów, które by mówiły o porcjach doskonałości w bytach, uczestniczących przez tę doskonałość w doskonałości Boga. Wiemy już jednak, a odpowiednio badania rozstrzygają, że można właśnie wskazać u Ryszarda na inny element partycypowany i na jego podstawie stwierdzać nowy typ partycypacji. Partycypację typują elementy, którymi jeden byt uczestniczy w drugim. Zawsze tylko musi zachodzić ta sytuacja, że jak stwierdził za Tomaszem Geiger, jakaś forma jest w mniejszym stopniu tym, czym jest forma druga.¹ W związku z tym określeniem należy dodać, że w wypadku Ryszarda chodzi o znalezienie nieoczywistego faktu partycypacji, jako zasady porządkującej i konstruującej rzeczywistość. To stwierdzenie jest już ustalaniem cech partycypacji u Ryszarda. Nie jest to partycypacja typu platońskiego, neoplatońskiego, ani tomistyczna, ponieważ nie opiera się na właściwym dla tych partycypacji elemencie.

Ma tylko wspólną cechę z partycypacją tomistyczną, mianowicie to, że jest poznawana refleksyjnie, a nie bezpośrednio i intuicyjnie, jako fakt empiryczny, dynamiczny i oczywisty. Jest kwestią zasady ładu i kompozycji rzeczywistości, ponieważ w tekstach Ryszarda, poza stwierdzeniem właściwej wszystkim rzeczom cechy poznawalności, nie znajdzie się *explicite* elementu, który

względem na istnienie. Partycypacja w oparciu o ten element bytu jest właściwsza Tomaszowi i mniej platońska.

¹ „participer, c'est, pour une forme, être à l'état limité ce qu'une autre forme est, ou à un degré plus parfait ou à l'état absolu” Geiger (15) s. 240.

by skomponował byty w uporządkowaną całość. Można tu dodać, że wymienione momenty kwalifikują tę partycypację do jednej z dwu grup typów partycypacji, wymienionych przez Geigera, który klasycznie wyróżnia partycypację przez kompozycję¹ i partycypację przez podobieństwo.² Pierwsza polega na posiadaniu w różnym stopniu przez dwa byty tego samego elementu i obejmuje wymienione dotąd typy partycypacji z tym jednak, że w partycypacji tomistycznej pojawiają się elementy drugiej grupy, mianowicie partycypacji przez podobieństwo, dla której właściwe jest aktualizowanie potencjalności formy, doskonalenie się jej, zrealizowanie możliwości całej natury bytu.

Ze względu na właściwą rzeczom cechę poznawalności partycypacja u Ryszarda należy raczej do grupy partycypacji przez kompozycję, chociaż ze względu na inspirowany przez miłość niepokój i nie zatrzymanie się przy rzeczy podziwem, o ile rzecz poznawana nie jest Bogiem, i ze względu na przechodzenie do coraz innych przedmiotów poznania, można by przypuszczać tu także partycypację przez podobieństwo. Powiększa się przecież i urasta ilość wyników poznania, przygotowującego człowieka do poznania Boga.

2. PARTYCYPACJA PRZEZ INTELIGIBILNOŚĆ

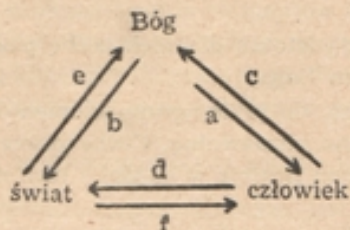
Ryszard stwierdza, że rzeczy cielesne są mniej *spectacula sapientiae* niż rzeczy duchowe, które także są tym, co jest oglądalne z mądrości Boga.³ Z tym stwierdzeniem wiąże się nie tylko spra-

¹ „participation par composition se fonde essentiellement sur la dualité d'un sujet récepteur et d'un élément reçu. L'élément fondamental en est la composition. Participer, c'est avant tout posséder quelque chose qu'on a reçu” Geiger (15) s. 27.

² „(participation par similitude ou par hiérarchie formelle)... on vise immédiatement les états plus ou moins parfaits d'une même forme et leur hiérarchie fondée précisément sur cette inégale perfection. La participation exprime l'état diminué, particularisé, et en ce sens, participé, d'une essence, chaque fois qu'elle n'est pas réalisée dans la plénitude absolu de son contenu formel” Geiger (15) s. 28 — 29.

³ Stwierdza to Ryszard pośrednio w rozumowaniu, że skoro wszystko, co istnieje poza Bogiem, jest stworzeniem Boga (c 894C, c743A), a wśród stworzeń duchowe są bardziej podobne do Boga niż materialne (c162C), w materialnych więc mniej jest ślad Boga, czyli rzeczy materialne są mniej „*spectacula*”, podczas gdy w duchowych rzeczach łatwiej poznać to, co jest poznawalne z mądrości Boga.

wa symbolizmu. Oczywiście termin *spectacula* i cały *Beniamin Major* wskazują na to, że rzeczy cielesne są obrazem świata nadnaturalnego, a nawet więcej, według sformułowań de Bruyne'a,¹ są *la transparence*, są czymś, w czym widzi się inną rzeczywistość, są można by powiedzieć znakiem formalnym Boga. Jeżeli rzeczy są czymś, w czym Bóg pozostawił poznawalny ślad swej obecności, to można pytać o naturę w ogóle kontaktu rzeczy z Bogiem. Następna więc już sprawa wiąże się ze stwierdzeniem Ryszarda, sprawa przyczynowości. Bóg stał się bowiem przyczyną tego, że rzeczy są tym, w czym można Boga dostrzec i stąd zapragnąć Go samego. Sprawa przyczynowości u Ryszarda, podobnie jak kwestia symbolizmu (De Bruyne), są opracowane. G. Fritz stwierdza za Baeumkerem, że Ryszard właśnie przy pomocy zasady przyczynowości tłumaczy istnienie bytów przygodnych i konieczność przyjęcia najwyższej substancji, identycznej z Bogiem.² G. Grünwald znowu zestawiał i omówił zagadnienie przyczynowości, a także podział i typy bytów u Ryszarda.³ W związku z ich ujęciami ciekawe jest ustalić stosunki między wszystkimi rodzajami bytów. Ważnych tu byłoby sześć stosunków: a) Bóg do człowieka, b) Bóg do świata, c) człowiek do Boga, d) człowiek do świata, e) świat do Boga, f) świat do człowieka.



¹ „admirons dans le réel visible la transparence de l'ordre surnaturel et mystique“ De Bruyne (10) s. 103.

² „Partant de ce qui lui semble le plus certain, l'existence d'êtres contingents connus par l'expérience des sens, Richard démontre à l'aide du principe de causalité que l'existence d'êtres contingents est inconcevable sans l'existence d'une substance suprême, nécessairement unique, identique à la divinité... Nous avons déjà noté dans notre analyse du De Trinitate, qu'à en croire Baeumker, Richard est le premier penseur du Moyen-Age qui ait utilisé le principe de causalité par la démonstration de l'existence de Dieu“ Fritz (14) c 2693.

³ Por. Grünwald (18) s. 78 — 87.

Należy pominąć stosunki takie, jak: Bóg do siebie, człowiek do siebie, świat do siebie. Pierwszy jest kwestią teologii, drugi może być przedmiotem psychologii, trzeci jest tematem wyłącznie nauk szczegółowych.

Sześć wymienionych stosunków, mogących interesować filozofa, można określić bliżej i znaleźć, że między Bogiem a człowiekiem, podobnie jak między Bogiem a światem, stosunek ten polega na przyczynowaniu i miłości.¹ Stosunku między światem i Bogiem a człowiekiem Ryszard nie omawia. Zajmuje się szeroko stosunkiem człowieka do Boga i człowieka do świata.² Człowiek poznaje świat, wszystkie więc rzeczy widzialne, jako *spectaculum*. Całe nastawienie symbolistyczne średniowiecza mówi o tym, że rzeczy na to istnieją, by były znakiem mądrości Boga i to znakiem poznany. Mają one poznającemu człowiekowi wskazywać na Boga przez to, że człowiek wykryje w nich zostawiony, uprzyczynowany ślad Boga.³ Ten fakt, że przez poznanie tego śladu człowiek zbliża się do Boga, każe przyjąć, że jest w rzeczach cecha poznawalności, że rzeczy dają się poznać.

Od symbolizmu więc poprzez zagadnienie przyczynowości i w oparciu o stwierdzenie Ryszarda, że rzeczy cielesne są mniej śladem Boga (*spectaculum*) niż duchy, można dojść do ustalenia dwu spraw:

1° rzeczy posiadają istotną dla nich cechę poznawalności, konkretnie — są śladem Boga,

2° zależnie od tego, do jakiej grupy elementów rzeczywistości rzecz należy, jest ona poznawalna. Cecha poznawalności, właściwa wszystkim rzeczom istnieje w każdej z nich nie w tym samym stopniu.

Ze względu więc na to, że ta sama cecha poznawalności jest w innym stopniu doskonała w poszczególnych bytach, można

¹ O Bogu jako przyczynie mówią teksty: c894C, c743A; Bóg jest miłością skoro jest wszystkim, c156CD i c157ABCD. Miłość Boga omawia Ryszard w „De Trinitate”: Bóg jako najwyższe dobro musi być siedliskiem miłości, c916D. Miłość wymaga osoby. W dalszym etapie jest to także powodem, że Bóg kocha człowieka.

² Mówi o tym choćby fakt zajmowania się przez Ryszarda kontemplacją, w której poprzez „sensibilia” dochodzi się poznawczo do Boga.

³ c162C, c67D, i c193B.

mówić o partycypacji u Ryszarda. Jest to partycypacja przez to, co jest poznawalne w rzeczy, partycypacja przez inteligibilność, ujmowaną bezpośrednio. Bezpośrednio bowiem człowiek kontaktuje się z rzeczami widzialnymi. W odniesieniu do rzeczy niewidzialnych i Boga zachodzi inteligibilność pośrednia. Od rzeczy cielesnych przechodzi się do poznania duchowych i Boga przez wnioskowanie do chwili, w której Bóg zejdzie do człowieka, skłoniony jego przygotowaniem. Partycypacja przez inteligibilność bezpośrednią i pośrednią należy do grupy partycypacji przez kompozycję, ponieważ cecha poznawalności w różnym stopniu doskołała w rzeczach, w każdej rzeczy jest skończona. Identyczność elementu partycypowanego, chociaż w różnych porcjach istniejącego w rzeczy, przypomina platońskie ujęcie partycypacji. W tym sensie tylko, przez nawiązanie do właściwej platonizmu, wziętej od Parmenidesa, identyczności bytu, można się zgodzić z Robilliardem, że partycypacja Ryszarda wiąże się z ujęciami platońskimi. Jest to jednak nawiązanie bardzo odległe.

Ze względu, dalej, na to, że w stwierdzonej poznawalności rzeczy obowiązuje kierunek od mniejszej poznawalności do większej, można oczywiście przypuszczać jakieś nawiązanie do partycypacji przez podobieństwo. Bardziej jednak należy uznać ten fakt za zasadę skomponowania elementów rzeczywistości w uporządkowaną całość. Wszystkie rzeczy mają wewnętrzną miarę, dzięki której są bliżej lub dalej od Boga. Ta wewnętrzna cecha poznawalności sprawia, że można mówić o metafizyce Ryszarda.

3. PARTYCYPACJĄ PRZEZ MIŁOŚĆ

Czymś uchwytnym i sprawdzalnym jest dla Ryszarda poznanie. Czymś tylko wywnioskowanym jest miłość. Łatwo ją jednak wykryć przy okazji poznania, a nawet ustalić jej siłę. Ryszard wyraźnie stwierdza, że o tym, czy nas Bóg kocha i ile my Go kochamy, można się łatwo przekonać, ponieważ sprawdzianem jest tu stopień łatwości w myśleniu teoretycznym i to, czy chętnie spekulujemy.¹ Pierwsze i oczywiste jest poznanie i ono wskazuje

¹ „Certum ergo signum tibi sit, quaequunque es, anima, quod dilectum tuum minus diligis, vel ab illo minus diligis, si ad theoreticos illos excessus nondum vocari, vel vocantem sequi nondum merueris” c155B.

na miłość. Stwierdzona miłość nie jest bierna. Spełnia ważną i zasadniczą rolę współpracowania z poznaniem. Nie tylko czuwa nad tym, by poznający intelekt poszedł od rzeczy do innego *spectaculum*, o ile jeszcze poznawaną rzeczą nie jest Bóg, lecz także pomaga w tym wychodząc tam, dokąd nie dociera inteligencja,¹ by ją za sobą pociągnąć. A gdy intelekt kontempluje przedmioty, do których doszedł dzięki miłości i w oparciu o nie przechodzi dalej, miłość podąża za nim, pociągnięta ukazującą jej doskonalszą inteligibilnością nowych śladów Boga.² Krótko wyraził to Ryszard, że z miłości urasta poznanie, z poznania — miłość.³ Z konieczności więc nie można pominąć miłości i w zagadnieniu partycypacji przez inteligibilność. Partycypacja ta pogłębia się i uzupełnia, ponieważ wewnętrzna dla rzeczy zasada uczestniczenia uzyskuje zewnętrzną rację uporządkowania rzeczywistości. Miłość bowiem sprawia, że intelekt nawiązuje kontakt z tym, co jest poznawalne w rzeczy. I dzięki miłości, której połączenie z intelektem jest stanem podziwu, poznanie staje się trwałe i zbliża do Boga.

Można by za Arystotelesem zauważyć,⁴ że wyprowadzanie wszystkiego z miłości i przez miłość wskazuje na postawę mitologiczną w badaniach filozoficznych. U Ryszarda raczej mogłoby specjalnie świadczyć o podstawie teologicznej,⁵ lecz nie wyłącznie. Wśród elementów rzeczywistości i przedmiotów poznania ludzkiego jest też Bóg, konieczny w całości metafizyki jako przyczyna sprawcza wszystkiego i cel bytów. Stosunek Boga do świata

¹ „*Duos nempe oculos habet anima. Unum qui intelligit, et alium quo requirit illum qui respicit semper filios hominum, ut videat si est intelligens aut requirendo vulnerat. Sublatu enim amore, qui dexter oculus est, ad solum errorem remanet intellectus, quem sinistrum diximus*“ c1203BCD, por. c10A.

² „*Absque dubio sicut ex contemplatione spiritalis creaturae eiusque eminentiae obducitur amor et approbatio mundi, sic ex contemplatione creatricis essentiae ejusque supereminentiae temperatur apud unumquemque amor et approbatio sui*“ c144D.

³ c145C.

⁴ „*Arystoteles (46) Metaph. 984 b 27-29.*

⁵ Wychodząc z pojęcia miłości Ryszard argumentuje troistość Osób w Bogu. Por. c916D, c917AB i cXXIII, w której Hugonin (22) omawia tę problematykę.

i człowieka Ryszard wyjaśnił przyczynowością. Stosunek człowieka do Boga wystarczy ogólnie wytłumaczyć celem. Ryszard idzie dalej. Szczegółowo poucza człowieka, że do Boga idzie się przez stopniowe poznawanie, rozpoczynając od rzeczy cielesnych, że poznawanie to doprowadzi do refleksji nad samym sobą i zwróci myśl do Boga. Miłość sprawia, że człowiek przechodzi od jednego etapu poznania do drugiego. A potem Bóg przychodzi do całego człowieka, który poznaje i chce Boga. „Chcieć“ można by u Ryszarda przetłumaczyć na „miłość“. Ten moment, że Bóg przychodzi, jest zagadnieniem teologicznym. Miłość jednak, biorąca udział w poznawaniu, jest zagadnieniem filozoficznym. Filozofia bowiem opracowuje kwestię appetitus, który jest rodzajem w stosunku do gatunku miłości.

Jednym z appetitus, właściwych naturze ludzkiej, jest dążenie do Boga. Ideę dążenia do Boga rozwijało specjalnie¹ średniowiecze, czerpiące z Augustyna.² Idea ta jednak jest właściwie grecka, szczególnie perypatetycka.³ Myśl tę przejęli od Arystotelesa neoplatonicy.⁴ Pojęcie appetitus, powiązane z ujęciami Platona, przybrało formę miłości, skierowanej wyłącznie do piękna i najpierw do piękna zmysłowego, jako obrazu, zamykającego w sobie swoistą partycypację.⁵ Neoplatonicy więc zmodyfikowali myśl Plato-

¹ Rozważania poniżej mają charakter badań historycznych. Mówią o wpływach. Dotyczą jednak specjalnie problemu miłości, nie systemu i dlatego umieszczone są przy problemie, a nie w rozdz. 3, cz. 1.

² „Deus, quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens“ Augustyn (48) PL 32, 869. Sol. 1, 1.

³ „L'idée que le monde désire Dieu est grecque, et peripatéticienne“ Rousselot (36) s. 32; τὸ ὁρατὸν καὶ τὸ νοητὸν κινεῖ οὐ κινούμενα... κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον „mouet autem sicut appetibile et intelligibile... mouet autem ut amatum“, Arystoteles (46) Metaph. 1072a26 i b3. τὰ φιλικά δὲ πρὸς φίλους... εἶσιν ἐκ πῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθῆναι „amicabilia quae sunt ad alterum venerunt in amicabilibus quae sunt ad seipsum“, Arystoteles (45) Eth. Nnc. 1166a1.

⁴ „Ce sont les Néo-Platoniciens qui avaient été ici les véritables héritiers de la pensée d'Aristote“ Rousselot (36) s. 32.

⁵ Plotyn (66) Enn. 3, 1, 5.

na, który stwierdził, że miłość jest dążeniem do tworzenia w pięknie.¹

Można by więc ustalić dwa ujęcia, które otrzymało średniowiecze w odniesieniu do rozumienia miłości:

a) miłość jest dążeniem do przedmiotu, odpowiadającego dążącemu bytowi,

b) miłość jest tworzeniem.

W człowieku miłość jest przede wszystkim dążeniem. Miłość Boga przede wszystkim tworzy. Obydwa te elementy można wykryć w średniowiecznej koncepcji miłości filozoficznej, której istotą jest naturalne dążenie bytu do właściwego mu dobra² i w koncepcji miłości ekstatycznej, opierającej się na dwoistości osób, na dążeniu do osoby kochanej aż do zagubienia siebie, na postawieniu miłości najwyżej, jako szczęścia i wyłącznej drogi do posiadania Boga.³

Od Arystotelesa więc przeszło do ujęć Ryszarda dążenie do właściwego człowiekowi dobra. Od Augustyna i całej patrystyki wziął Ryszard myśl, że dążyć warto jedynie do Boga. Pod wpływem Pseudo-Dionizego ustalili, że miłość wspomaga poznanie, że pcha umysł do poznawania rzeczy, innych osób i Boga.⁴ Nie poszedł całkiem za koncepcją miłości fizycznej, bo przyjął za podstawę nie analizę natury i szukania dla niej przedmiotu właściwego, lecz pragnienie poznania wszystkich rzeczy, by przez nie iść

¹ Platon (63) Uczta 25: ἔστι γὰρ, ὃ Σωκράτης, ἔργη, ὃ τοῦ καλοῦ ὁ ἔρως, ὡς τῷ οἶστ. Ἀλλὰ τί μὲν; τῆς γενήσεως καὶ τοῦ τόκου ἐν τῷ καλῷ „est enim amor non pulchri, Socrates, ut tu putas? At culus? generationis partusque in pulchro“. Didot, t. 1, s. 684 a26.

² „Physique signifie naturel, et sert ici à désigner la doctrine de ceux qui fondent tous les amours réels ou possibles sur la nécessaire propension qu'ont les êtres de la nature à rechercher leur propre bien“ Rousselet (36) s. 3, por. Landgraf (29) c578.

³ Rousselet (36) s. 4, 43 i s. 56; por. Landgraf (29) c579. Rozważania Rousseleta streszcza Michalski (31): „cztery cechy wchodzą według Rousseleta w koncepcję ekstatyczną miłości, jedną jest dualizm osób jako punkt wyjścia, drugą nadanie miłości znamienia przemocy i gwałtu, trzecią wysuwanie momentu irracjonalnego, czwartą wreszcie utożsamienie ze szczęściem“ s. 28.

⁴ Por. Pseudo-Dionizy (53) PG 3, 712A: „Ἔστι δὲ καὶ ἐκστατικός ὁ θεσις ἔρως, οὗκ εἰὼν ἐαυτῶν εἰναι τοῖς ἐραστὰς, ἀλλὰ τῶν ἐρωμένων“ „Est praeterea divinus amor extaticus, qui non sinit esse suos eos sunt amatores, sed eorum quos amant“).

do Boga. Nie poszedł całkiem za koncepcją miłości ekstazy, bo nie wyznaczył wyłącznie miłości roli doprowadzania człowieka do posiadania Boga,¹ ani nie poszedł po linii takiego celu, którym jest tylko zagubienie się w kochanej osobie.

Wziął z koncepcji miłości fizycznej dążenie do Boga poprzez poznanie rzeczy.² I wziął z koncepcji miłości ekstazy podkreślenie ważności kierowania poznania ku Bogu,³ a po etapie dopiero wielu rozpoznawień śladów Boga, decyzję zagubienia się w Nim.⁴ Dodał jednak Ryszard do tych ujęć podkreślenie, że poznanie i miłość są równie ważne w drodze do Boga,⁵ i że należy kochać Boga, i zwrócić się poznawczo do własnej duszy⁶ i w tej analizie siebie wejść na szczyt serca,⁷ do którego wtedy przyjdzie Bóg. Nie tylko więc człowiek dąży, lecz i Bóg schodzi, by spotkać się z człowiekiem w człowieku. Stąd właśnie występuje u Ryszarda ujmowanie człowieka jako „zwrótnika rzeczywistości“, wyznaczenie mu centralnej roli wśród bytów.⁸ Rola ta polega na tym, że człowiek osiąga poznawczo wszystkich istniejących przedmiotów poznania. Człowiek poznaje rzeczy, ponieważ zawierają w sobie to, co daje się poznać. A do poznania nagli miłość i poprzez podziw sumuje wyniki poznawczych kontaktów czło-

¹ Por. Michalski (31) s. 29.

² „sic sane per cognitionem invisibilis creaturae sublevamur ad speculationem creatricis naturae“ c198B.

³ c 139 BC.

⁴ c178 CD, c 153 D.

⁵ c145C.

⁶ „In humano procul dubio animo idem est summum quod intimum... per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinarum contemplationem rapimur“ c167B; „Fluit igitur (cor), sed non effluit, quia sic se derivat ad alios, ut a se aliquatenus non recedat... neque etiam necesse est ut in his excessibus quibus humani spiritus lutosus sensibus divino munere avelluntur, extra se esse dicamus... Ubi ergo sunt inquis? In eo quod interius est sui, profundum est cor hominis et inscrutabile... quodque et illuc... castissimo complexu convenient cum dilecto, et ibi melius secum sunt“ c1206BC.

Należy zwrócić uwagę, że ideę ukochania Boga przez wejście do własnej duszy wiąże Rousselot z koncepcją miłości fizycznej: „Pour ces auteurs il y a entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncier, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, au par mieux dire le seul naturel“ Rousselot (36) s. 3.

⁷ „necesse est itaque ad cor altum ascendere“ c141B.

⁸ c 122 C; myśl znana już Hugonowi (55) PL 176, 205D.

wieka z *spectaculum*. Dzięki temu, w oparciu o cechę poznawalności rzeczy, miłość kwalifikuje z zewnątrz poznawalność rzeczy i pozwala się orientować, że bliżej Boga są *inteligibilia*, a dalej przedmioty cielesne.

Miłość, współpracująca z poznaniem, ale od niego niezależna i nie kierowana przez intelekt, w takim ujęciu nabiera cech irracjonalnych i zbliża się znowu bardziej do koncepcji miłości ekstazy. Przez fakt jednak, że nie przeważa nad intelektem, lecz jest, jak intelekt, równie ważnym elementem w działaniu człowieka, otrzymuje swoiste i nowe ujęcie Ryszarda.

I trzeba się przeciwstawić Kuleszy, który miłość ekstazy w ujęciu Rousselota pojmuje jako miłość wlaną,¹ i uznać, że raczej Rousselot, nie Kulesza, miał rację stwierdzając w średnio-wiecznej koncepcji miłości ekstazy, specjalnie u Ryszarda, właściwą każdej osobie, nie tylko wybranej, możliwość stania się podmiotem tej miłości.² U Ryszarda tym bardziej jest to oczywiste, ponieważ miłość wiąże się z poznaniem.³ Związki te, przy okazji rozważań o stopniach miłości u Ryszarda, podkreślił Châtillon⁴ stwierdzając między innymi, że w poglądach Ryszarda uzupełniają się i jednakowo ważną rolę pełnią kontemplacja i miłość.⁵ Châtillon popełnił tylko tę niedokładność, że na jednej płaszczyźnie postawił kontemplację i miłość, podczas gdy u Ryszarda miłość i poznanie stoją razem, jako elementy kontempla-

¹ Na s. 383 Kulesza omawia ujęcie P. Rousselota. Przyjmuje podział na miłość fizyczną i ekstazy, lecz nie bada, który rodzaj miłości występuje u Ryszarda. Stwierdza tylko w oparciu o dzieła Ryszarda, że u niego „celem... miłości (ekstazy) jest i jedynie może być Bóg, poznany nadnaturalnie...; Bóg jest (sprawcą) tej miłości...; być aktem miłości wlanej... jest przyczyną formalną miłości kontemplacyjnej...; podmiotem tego aktu miłości nie jest i nie może być każda osoba, jak tego chce P. Rousselot, ale dusza, którą Bóg obdarzył łaską kontemplacji nadnaturalnej“ Kulesza (28) s. 385.

² W całym „Beniaminie“ Ryszard mówi ogólnie o człowieku, o umyśle kontemplującym. Każdy może kontemplować i każdy może zasłużyć sobie na przyjęcie Boga do duszy. Patrz c 66AB.

³ c143C.

⁴ „nous constatons que cete classification (stopni miłości) ne manque pas de rapports avec celles qui concernent la contemplation“ s. 258; „Celle des modes et des genres de contemplation nous montre également le rôle de l'amour dans l'élévation de l'âme jusqu'à l'„excessus“ Châtillon (7) s. 259.

⁵ „contemplation et amour soient mis sur le même plan“ Châtillon (7) s. 259.

cji. Dzięki bowiem miłości, która jest przyczyną podziwu, zwykłe poznanie staje się poznaniem kontemplacyjnym. I stąd właśnie można mówić o partycypacji u Ryszarda przez element poznawalności i przez miłość.

R O Z D Z I A Ł III.

KONCEPCJA RZECZYWISTOŚCI U RYSZARDA W JEJ UWARUNKOWANIACH HISTORYCZNYCH

A. Ustalenie wpływów na Ryszarda.

Aby stwierdzić ewentualną samodzielność koncepcji Ryszarda, należy zestawić jego ujęcie struktury rzeczywistości z zasadniczymi sformułowaniami systemów, które poznał. Systemy te i ich autorów łatwo znaleźć w dwojaki sposób: 1) na podstawie badań, wychodzących od tekstów Ryszarda i 2) na podstawie zawartości bibliotek XII wieku. Sformułowania systematyczne w tekstach rozstrzygają o charakterze i zależnościach filozofii Ryszarda. Uwagi historyczne wskazują na źródła jego myśli i ewentualne zapożyczenia. Zestawienie tych źródeł z zawartością bibliotek XII wieku pozwoli stwierdzić, że rozważania przeprowadzone póprawnie.

1. BADANIA WYCHODZĄCE OD TEKSTÓW RYSZARDA

Ryszard prawie nie wymienia w swych dziełach nazwisk autorów,¹ do których nawiązuje. Cytuje wprawdzie Areopagitę i Boecjusza,² w *Beniamin Major* jednak wspomina tylko ogólnie o arystotelikach, stoikach, o filozofach, którzy z nim współcześnie działają.³ Nie wskazuje jednak na ich poglądy, lecz wymienia jako przykład wiedzy, która nie objęta właściwie rzeczy-

¹ Kilka razy cytuje wypowiedzi, które są identyczne z wypowiedziami np. Hugona. Por. u Ryszarda c67D, c 266B. Pomija się imiona ewangeliczne.

² Areopagita w c687A, Boecjusz w c944D, także Hieronim w c932C.

³ c80D, c81A, c34C. c87ABC.

wistości.¹ Dla swych koncepcji metafizycznych Ryszard oczywiście nie miał co wziąć wprost z fragmentów pism arystotelików i stoików, znanych w połowie XII w. Mogli ewentualnie oddziaływać na niego pośrednio i raczej arystotelicy poprzez Ojców Kapadockich. Z pismami bowiem tych Ojców² Ryszard pozostawał w kontakcie, a przez nich z całą spuścizną filozoficzną, którą przejęli. Ich orientacja filozoficzna zasadniczo nie była arystotelesowska. A tam, gdzie „myśl filozoficzna nie krystalizuje się na modłę arystotelesowską, ...możemy być pewni, że napotykamy ...na filozofowanie o korzeniu platońskim“.³ Filozofowanie takie znajdujemy i u Augustyna, z którym Ryszard zetknął się przede wszystkim poprzez Hugona. Hugon bowiem zdecydował o formacji umysłowej Ryszarda. Także więc w wykładzie Hugona poprzez Augustyna i Anzelma, jak stwierdza Robilliard,⁴ szedł do Ryszarda platonizm. I raczej platonizm. Heitz wykazuje, że Hugon tylko terminologicznie nawiązywał do Arystotelesa. Arystotelesowskim terminom dał treść platońską.⁵ A znowu arystotelizm, który mógł przyjść do Ryszarda od Boecjusza, u Boecjusza właśnie odnosił się raczej do metody filozofowania. Według Robilliarda zresztą „Boecjusz“ sprowadza się do Izagogi Porfiriusza i stąd arystotelizm ujmowany jest tu poza tym w sposób neoplatoński. Od neoplatonizmu oddalał Ryszarda jego empiryzm, chociaż nie przeszkadzał mu opierać się na Platonie.

I teraz już łatwo ustalać. Ojcowie Kapadoccy byli następcami Orygenesesa. Przez nich więc cała późniejsza myśl filozoficzna chrześcijańska nawracała do pierwszego systemu chrześcijańskiej filozofii ich poprzednika, który niewątpliwie oparł się na ujęciach szkoły aleksandryjskiej. Właśnie Klemens z Aleksandrii, nauczyciel Orygenesesa,⁶ był dla niego pośrednikiem między nauką grecką a chrześcijańską. Z greckich myślicieli zaciążył na Orygenesie najbardziej Platon. Przez Ojców więc Kapadockich nie ty-

¹ „Et ecce computruerunt horum omnium alta sapientium arcae eo quod non essent de lignis Setim, lignis videlicet imputrabilibus factae“ c80D.

² Ryszard powołuje się na swoje studium nad Ojcami c893B.

³ Świeżawski (37) s. 258.

⁴ s. 229.

⁵ Por. Heitz (19) s. 113.

⁶ Por. Gilson (80) s. 53.

le arystotelizm, ile aleksandryjskie i orygenesowskie ujęcia Platona przeszły do późniejszych systemów filozofii chrześcijańskiej. Platon więc tkwi u podstaw myśli Ryszarda, chociaż przekazany w interpretacji Orygenesesa, Ojców wschodnich, Augustyna, Anzelma, czy Hugona. Niewątpliwie i Filon, niewątpliwie Plotyn, który razem z Orygenesem słuchał Amoniusa Sakkasa, wpłynęli na przekształcenie się myśli platońskiej w ujęciach późniejszych. Do Ryszarda ujęcia te szły także przez Jana Szkota Eriugene, który „przepojony do cna neoplatonizmem Pseudo-Dionizego, żywi głęboki kult dla samego Platona, a poprzez Pseudo-Dionizego i Maksyma Wyznawcę nawiązuje bliskie stosunki z Ojcami Wschodnimi... (najwięcej kontaktów łączy go ze spirytualizmem św. Grzegorza z Nyssy)”¹. Śladów plotynizmu raczej się nie znajduje u Ryszarda, jedynie może w ogólnym, neoplatońskim, a trochę już z Filona wziętym, pragnieniu znalezienia pośredników między odległym Bogiem a materią. W związku z wnioskami filozoficznymi Hugona² Ryszard znajduje ogniwo łączące. Jest nim człowiek, z którym wszystkie przedmioty kontemplacji łączą się przez poznanie.

Wydaje się więc, że należy Ryszarda zestawić zasadniczo z Platonem. To wszystko w systemie Ryszarda, co nie jest platonizmem, należy odnieść do ujęć, poprzez które szedł do niego platonizm. Wynik tych zestawień może dopiero i ewentualnie wykazać, że Ryszard przekroczył Platona i że ujęcie Ryszarda nie jest, pomimo ogólnego schematu, czy punktu wyjścia, ani ujęciem Orygenesesa, Filona, Plotyna, Augustyna, Anzelma, czy Eriugeny, ani nawet Hugona.

2. ZAWARTOŚĆ BIBLIOTEK XII WIEKU

Znajomość autorów i tekstów, stanowiących zawartość bibliotek XII wieku, jest obecnie wystarczająco dokładna. Za Grabmannem³ można stwierdzić, że wiek XII czytał lub znał we fragmen-

¹ Swieżawski (37) s. 258.

² „Ita positus est in medio homo, ut et ei serviretur et ipse serviret, et acciperet utrique ipse, et totum sibi vindicaret. ...Hugon (55) PL 176, 205D.

³ Grabmann (16) s. 63, por. s. 61, s. 64. Por. także Ghellinck (79) s. 31 i Milkau Fr., Geschichte d. Bibliotheken, t. 3, Kapitel 1 — 5.

tach, między innymi Homera, Ezopa, Lukiana, Juwenalisa, Horacego, Katona, Warrona, Wergilego, Plauta, Owidiusza, Cycerona, Senekę, Boecjusza, Pitagorasa, Demokryta, Hipokratesa, Diogeneasa, Platona, Arystotelesa, Teofrasta, Epikura, Apulejusza, a potem Atanazego, Grzegorza z Nazjansu, Hieronima, Ambrożego, Chryzostoma, Augustyna, Kasjana, Grzegorza Wielkiego, Marcjana Kappellę, Kasjodora, Izydora z Sewilli.¹

Dają się wyróżnić w powyższym zestawieniu dwie grupy autorów: a) klasycy greccy i rzymscy, b) Ojcowie Kościoła i pisarze chrześcijańscy. Wielką ilość imion Greków i Rzymian w spisach ekscerptów XII wieku Denifle² tłumaczy tym, że uniwersytet paryski, który prowadził na wydziale sztuk studium gramatyki i dialektykę, sięgnął właśnie ze względu na to po teksty greckie i rzymski i wprowadził je do bibliotek XII wieku. Platon i Boecjusz, wymienieni w tym zestawieniu imion, a także Augustyn i Grzegorz z Nazjansu, w powiązaniu z imieniem Hugona, upewniają, że w odniesieniu do Ryszarda bardzo prawdopodobne jest stwierdzenie zasadniczych na niego wpływów Platona poprzez Augustyna, poprzez Orygenesisa i Ojców Kapadockich.³

Obok tych wpływów filozoficznych szły do Ryszarda wpływy inne. Wykazuje je Mignon, gdy ustala teksty i autorów, kształtujących specjalnie mistykę wiktorynów. Mistyka ta, o czym świadczą u Ryszarda cytaty z Pseudo-Areopagity,⁴ nawiązywała właśnie do Dionizego, Klemensa z Aleksandrii w jego *Stromata*, *Paedagogus*, do wymienionego już Kasjana, Ambrożego, do Anzelma, Honoriusza z Autun, do Bernarda z Clairvaux, z którym wiktoryni utrzymywali kontakty bezpośrednie.⁵

Filozofia więc i mistyka Ryszarda, powiązane w jego ujęciu kontemplacji, mają za sobą zasadnicze wpływy Platona i szeroki kontekst systemów, które z Platona czerpały. Stwierdzenie to ma oparcie w tekstach Ryszarda i w zawartości bibliotek XII wieku.

¹ Także Nemezjusz z Emezy, Chalcydiusz, Makrobiusz i inni, por. s. 103.

² „Die Universitäten des Mittelalters“, t. 1, s. 757; podają za Grabmannem (16) s. 63.

³ „Richards Gedankenwelt ist noch unberührt von der aristotelischen Bewegung“ Ebner (13) s. 4.

⁴ Por. c687A.

⁵ Mignon (32) t. 2, s. 333 — 340.

B. Związki głównych ujęć Ryszarda z zasadniczymi tezami znanych mu systemów filozoficznych.

Czymś sztucznym byłoby, nawet na podstawie ustalonych wpływów na Ryszarda, poszczególne sformułowania jego systemu kwalifikować jako augustyńskie, platońskie, czy pseudo-dionizyjskie. Czymś jednak naturalnym jest znaleźć podobieństwa i różnice, a specjalnie przewagę ujęć, punktów wyjścia, aparatury pojęciowej, właściwych systemom, z którymi Ryszard się kontaktował. W związku z tym jedynie usprawiedliwione jest zestawienie Ryszarda z wyraźnie ukształtowanymi poglądami, wiążącymi się z problematyką rozprawy.

1. RYSZARD A HUGON¹

W związku z koncepcją struktury rzeczywistości i zagadnieniem wpływów Platona problem stosunku Ryszarda do Hugona daje się ująć następująco: a) Ryszard przejmuje referowane przez Hugona, a nie jego własne poglądy filozoficzne, b) nie rozwija w duchu Hugona problemów, których Hugon nie opracował, lecz daje samodzielne ich ujęcie.

a. Niewątpliwe są i nie wymagają dowodu fakty, że Hugon jest nauczycielem Ryszarda i że wyklada Platona w ujęciu Augustyna. Można bowiem za Hugoninem stwierdzić, że platonizm daje się wykryć we wszystkich tekstach Hugona.² Nie dziwi to wcale. W pierwszej bowiem połowie XII wieku (Hugon umiera 1141 r.) jeszcze niepodzielnie panuje Platon. Huit idzie tak daleko, że stwierdza u Hugona nie zmienione koncepcje Platona. Uważa, że Hugon powtarza *Timaios*, gdy przyjmuje trzy ist-

¹ Ryszard a ówczesni filozofowie: Hugon cieszy się szacunkiem Ryszarda. Ryszard więc o innych filozofach mówi, że „temporibus nostris” głoszą nowe twierdzenia nie pytając, czy są one prawdziwe, „volentes sibi nomen facere... fabricatores mendacii” c80D. Zarzuca im, że własne pomysły postawił przed prawdą, że uwielbili tylko rozum ludzki. Uważa się, że Ryszard atakuje tu specjalnie Abelarda za jego racjonalizm, podobnie jak atakuje go Bernard z Clairvaux. Patrz Michalski (31) s. 5.

² „Ce n'est point toutefois dans les ouvrages purement philosophiques de notre Victorin qu'il faut chercher le platonisme. On cultivait peu, à son époque, la philosophie pour elle-même” Hugonin (21) cL.

niejące zawsze byty: materię, duszę, Boga, gdy wyjaśnia, że celem stwarzania jest rozumna natura, że jej przyczyną sprawczą jest dobroć Stwórcy.¹ Ale już zagadnienie poznania świata, duszy, Boga ma według Huita inne źródło.² I należy tu właśnie ustalić, że źródłem tym jest Pseudo-Dionizy, którego Hugon komentował,³ i zasadniczo Augustyn w tym, że dostarczył sformułowań scholastyce i mistyce, i przekazał średniowieczu koncepcję ścisłego łączenia teoretycznego poznawania rzeczywistości z praktycznym dochodzeniem do jej przyczyny — Boga. Tezy więc platońskie ujęte są w duchu postawy Augustyna. Bernard z Clairvaux poszedł po linii szukania i wyjaśnienia możliwości i sposobu kontaktu człowieka z Bogiem. Odbiegł więc w tym nie tylko od Augustyna lecz i od ujęć patrystycznych, które dawały średniowieczu podstawę do ścisłego wiązania mistyki i scholastyki.⁴ Inaczej Hugon. Rozważania filozoficzne i zagadnienia teologiczno-mistyczne ściśle łączył, wierny w tym Augustynowi i Ojcom Kościoła w ogóle. To połączenie mógł uzyskać dzięki temu, że jak stwierdza Hugonin, i filozofię Platona wykladał według poprawek Augustyna.⁵ Można by się zgodzić, że słusznie Huit widzi czyste koncepcje Platona w nauce Hugona, lecz trzeba dodać, że komentarz do nich i wyjaśnienie daje Hugon augustyńskie. Ryszard więc poznał „poprawione Platona“ i nie daje w swych pismach uwag, które by świadczyły o tym, że ważne jest dla niego usunięcie wprowadzonych zmian. Interesował go bowiem specjalnie problem stosunku człowieka do Boga, a w związku z tym więcej wyjaśnień niż u Platona znalazł u Augustyna. I to zasad-

¹ „si vous lui demandez ce qui existait au commencement, il vous répondra: la matière, l'âme et Dieu: quel est le but de la création? la créature raisonnable: quelle en a été la cause promotrice? la bonté du Créateur. N'est ce pas le langage du Timée?“ Huit (23) s. 181.

² „Ce qui dérive moins certainement de cette source, c'est cette triple affirmation: la connaissance du monde, de l'âme et de Dieu... Huit (23) s. 181.

³ PL 175, 923 — 1154.

⁴ Por. „Ein Hauptgrund für die enge Verbindung von Scholastik und Mystik est in der Gemeinsamkeit der patristischen Quellen zu suchen“ Grabmann (16) s. 96.

⁵ „Il professa la doctrine de Platon, non pas telle que ce philosophe l'avait enseignée, mais telle que saint Augustin l'avait corrigée, purifiée et complétée par le dogme catholique“ Hugonin (21) cL.

nicho przejął. Nie podjął encyklopedycznych prac Hugona i nie zabrał się do problemów metodologicznych. Wziął więc z Hugona tylko tradycyjne koncepcje teologiczne i filozoficzne, a te były dorobkiem całej kultury. Daje się słusznie ustalić wnioszek, że Ryszard poprzez Hugona, mniej jego pomysły, ile raczej przejął myśli Augustyna, Ojców i Platona. W związku z tym pozostaje przyjąć, że koncepcja rzeczywistości u Ryszarda ma swe zasadnicze źródło pośrednio w Platonie, a bezpośrednio w Augustynie i Ojcach Kościoła. W ich duchu bowiem Hugon przekazał Platona Ryszardowi.

b. Wydaje się, że przeciwne powyższym stwierdzeniom są wypowiedzi Heitza, Mignona, Kleinza. Wszyscy wymienieni autorzy zgadzają się, że Ryszard rozwija naukę Hugona. Kleinz zwraca uwagę,¹ że Ryszard rozróżnił pojęcie *intelligentia pura* i *intelligentia simplex*.² Ważne jest w tym to, że Ryszard precyzuje Hugona. I należy przyznać, że w tym wypadku rzeczywiście to robi. Poza Kleinzem jednak Heitz i Mignon stwierdzają, że Ryszard rozwija myśli Hugona na odcinku teorii kontemplacji.³ Hugonin uważa, że tak jest w istocie. Wyjaśnia bowiem, że „choć Ryszard jest uczniem i kontynuatorem Hugona, chociaż doktryna tych dwu wiktorynów jest ta sama i chociaż ich metody są identyczne, Ryszard jest mniejszym umysłem niż Hugon i posiada o wiele mniej erudycji. Więcej jednak niż Hugon jest teologiem mistyki i kontemplacji”.⁴ Stwierdzenie, że Ryszard bardziej niż Hugon opracował zagadnienie kontemplacji, jest w tym wypadku związane z poglądem, wyrażonym już przez Heitza i Mignona, że Ryszard jest kontynuatorem i rozwija naukę Hugona o kontemplacji. Wystarczy jednak przytoczyć z Hugona dwie definicje kontemplacji, by się przekonać, że należy sprawę postawić inaczej.

¹ „Richard was to develop Hugh's teaching in many points” Kleinz (27) s. 73, przyp. 34.

² c74C.

³ „Richard... continue l'enseignement de son maître, exagérant ses défauts par une mystique raffinée” Heitz (19) s. 72; „Richard ne fera que développer les théories de son maître... La nature elle-même de la contempl. n'y est pas expliquée dans ses particularités avec toute la précision désirable” Mignon (32) t. 2, s. 394 i s. 395.

⁴ Por. Hugonin (22) c XXXII i w tej rozprawie s. 24.

1° Hugon wyraźnie rozróżnia kontemplację jako akt umysłowy, dokonywany przez człowieka i kontemplację włąną. Stwierdza bowiem, że kontemplacja jest: *perspicax et liber animi contuitus in res perspicandas usquequaque diffusus*.¹ W jednym więc wypadku kontemplacja jest samodzielny (*liber*) wniknięciem umysłu, w drugim — jest jego oświeceniem, „by poznał niewidzialne sprawy Boga (*contemplatio est ad invisibilia Dei salubriter afficiens animum, mentis illuminatio*)”.² Kontemplacja dla Hugona jest więc aktem człowieka lub jest przyjmowaniem działania Bożego. Ryszard właśnie nie rozróżnił *explicite* tych kontemplacji, chociaż w oparciu o to rozróżnienie wyjaśnia kontemplację w *Beniamin Major*. Jest więc w tym wypadku mniej precyzyjny, mniej dokładny i mniej naukowy. Można dodać, że na skutek wymienionych niedociągnięć Ryszarda Kulesza i Ebner popełnili pomyłki.³

2° Hugon omawia kontemplację przede wszystkim od strony psychologicznej, od strony przemian, które dokonują się w kontemplującej duszy.⁴ Ryszard natomiast krótko i tylko w ostatniej księdze omawia skutki, które sprowadza do duszy kontemplacja, a mówi przede wszystkim o przedmiotach, poznanych w kontemplacji⁵ i o poznaniu rzeczy cielesnych, ich zasad, o poznaniu pojęć i własnej duszy, by dojść do Boga.

Ryszard więc raczej nie rozwija Hugona, lecz niekiedy nawet zostaje w tyle i nie powtarza wyraźnie jego rozróżnień. Nie omawia też psychologii aktu kontemplacji, lecz raczej jego strukturę ontologiczną w sposób jednak specjalny, ponieważ ze względu na relację do przedmiotów kontemplowanych. Dzięki temu można znaleźć u Ryszarda koncepcję struktury rzeczywistości, można znaleźć zasadę wiążącą byty i wykazać, że nie są to koncepcje Hugona, chociaż są w części koncepcjami Ojców, czerpiących z Platona. Od Hugona Ryszard przejął ogólną kulturę filozoficzną, pozwalającą mu założyć w swych badaniach całą metafizykę

¹ Hugon (57) PL 176, 879A, por. PL (58) 175, 117A, (u Ryszarda c67D).

² W dziełku nie wydanym: *De contemplatione et ejus speciebus*, według Mignon'a (32) t. 2, s. 373.

³ Por. s. 40-43.

⁴ Hugon „*De contempl.*” p. 1; por. Mignon (32) t. 2, s. 381 — 384 i 375.

⁵ Por. s. 48.

i zająć się tylko, przy okazji zagadnienia stosunku człowieka do bytów poza nim, problemem realnego zbliżenia człowieka do Boga.

2. RYSZARD A AUGUSTYN

Jeżeli Ryszard przejął platonizm zasadniczo w sformułowaniu Augustyna i jeżeli nie rozwijał poglądów Hugona, należy zbadać, czy ujęcia problemów filozofii są jego własne, czy też właściwe Augustynowi i Ojcom Wschodnim. Nie przejął Ryszard ujęć Hugona, dotyczących kontemplacji. Nie ma bowiem u Hugona, właściwego Ryszardowi, jednoaspektowego wyjścia z kontemplacji do wszystkich zagadnień. Już bliższe jest ono Augustynowi, który stwierdza, że wszystko, cokolwiek istnieje, zdąża do Boga¹ i że najważniejszą sprawą jest poznać Boga i siebie,² i jedynie Boga i jedynie siebie. Wszystko inne jest mniej ważne. Zgadza się więc Ryszard z Augustynem na stwierdzenie, że najważniejsze jest poznanie, przez które możliwy jest kontakt z Bogiem i możliwy wzrost miłości. Ryszard jednak, a tego nie ma u Augustyna, wie, że poznanie wszystkich prawd trzeba rozpocząć od poznania rzeczy cielesnych, i że nie ma innej drogi do poznania Boga.³ Empiryzm Ryszarda każe mu przyjąć, że jedynie z przedmiotami widzialnymi możliwy jest pierwszy kontakt poznawczy. Potem się w nich odczyta ślad Boga i przejdzie do rzeczy niewidzialnych, pojęciowych więc i Boskich.⁴ Ryszard radzi człowiekowi, aby jeżeli chce poznać głębie Boga poznał najpierw siebie.⁵ Stwierdza jednak, że do poznania siebie przechodzi się po etapie poznania rzeczy widzialnych.⁶ Oczywiście poznanie jest na początku drogi do Boga i u Augustyna i u Ryszarda. Różnica jednak jest zasadnicza. Według Augustyna Bóg pomaga człowieko-

¹ Augustyn (48) PL 32, 871.

² „R. Animam te certe dicis et Deum velle cognoscere?... R. Nihilne amplius? A. Nihil prorsus“ Augustyn (48) PL 32, 885, „A. Deum et animam scire cupio. R. Nihilne plus? A. Nihil omnino“ Augustyn (48) PL 32, 872.

³ Por. c195B.

⁴ c195B.

⁵ „si ergo et tu scrutari paras profunda Dei, scrutare prius profunda spiritus tui“ c118A.

⁶ „per visibilia ad invisibilium contemplationem ascendimus“ c198B. „...invisibilibus essentiis utpote... spiritibus humanis“ c109A.

wi w akcie poznawania niektórych prawd, według Ryszarda człowiek własnymi siłami poznaje wszystkie prawdy, chyba że są one ponad naturę percepcji ludzkiej. Wszystkie prawdy, które człowiek może spercypować, są osiągalne naturalnym wysiłkiem człowieka. Augustyn przerzuca na Boga trud poznawania i czyni z poznania subiektywną sprawę Boga i człowieka. Według Ryszarda poznanie jest możliwe dzięki temu, że poza podmiotem poznającym istnieje przedmiot, z którym zetknięcie da w wyniku proces poznania i wykrycia śladów Boga w stworzeniach. Gdyby przedmioty nie miały cechy poznawalności, nie byłoby poznania. Ryszard podkreśla działanie intelektu czynnego i nie musi uciekać się do odpowiedzi Augustyna, że Bóg informuje o rzeczach.

Widoczne więc jest u Ryszarda nie nawiązanie do augustynizmu w kwestii teoriopoznawczej iluminacji. Obiektywna podstawa w rzeczy do tego, by rzecz mogła być poznana, nie podkreślona u Augustyna, jest u Ryszarda konsekwencją realizmu. Ze względu więc na kwestię struktury rzeczywistości należy stwierdzić, że Ryszard nie poszedł po zasadniczej linii Augustyna, chociaż wziął od niego podkreślenie ważności poznania, a także ideę skierowania uwagi na własną duszę, by tą drogą iść do poznania Boga. Inaczej zresztą niż Augustyn Ryszard rozwiązał problem poznania. Nigdy nie uznał nad nim przewagi woli-miłości. Podkreślił ważność poznania siebie, nie stwierdził jednak, że tylko i wyłącznie wystarczy ta znajomość do poznania Boga. Uwzględnił sensibilia. Inaczej też rozumiał ślady Boga¹ w człowieku. Nie ze względu na władze człowiek podobny jest do Boga, lecz ze względu na stosunek umysłu do mądrości, pomiędzy którymi istnieje miłość.

Z zagadnień, wiążących się z problemami tu poruszonymi, jedno jest identyczne u Ryszarda i Augustyna. Bóg mianowicie dla obydwu jest najwyższym dobrem.² I ten fakt jest prawie iden-

¹ „Est enim... in rationali creatura... aliquid ex mente ipsa, hoc est ejus sapientia, et est ibi aliquid tam de mente ipsa quam de ejus sapientia, scilicet dilectio sua. Omnis enim mens sapientiam suam diligit, et idcirco sapientiae suae amor ex utraque procedit. Est enim sapientia a mente sola, amor vero ex mente pariter et sapientia. Sic Filium...” c162C.

² „Deus summe bonus a quo bona cuncta procedunt” c743A, „Deus bonum... in quo et a quo et per quem bona... sunt” Augustyn (48) PL 32, 870.

tyczny, że Bóg podaje intelektowi wiadomości o sobie, według Ryszarda jednak w kontemplacji niewłaściwej, według Augustyna zawsze, skoro oświeca władze umysłowe człowieka przy każdym akcie poznawczym. Poza tym nie będzie za śmiało stwierdzić, że Ryszard potraktował Augustyna raczej jako punkt wyjścia do samodzielnych badań.

3. RYSZARD A WSCHODNI OJCOWIE KOŚCIOŁA

(związki z ujęciami aleksandryjskimi)

I Hugon i Augustyn przejęli z tradycji chrześcijańskiej i z pism Ojców wschodnich myśl, ważną w scholastyce, łączenia rozważań teoretycznych z praktyką dążenia do Boga. Orygenes wyraźnie stwierdził, że zawsze teoria wiąże się z praktyką¹ i raczej praktyka jest wcześniejsza,² ponieważ przez nią idzie się do sformułowań teoretycznych.³ Bernard z Clairvaux zajął się szukaniem sposobów osiągnięcia Boga. Augustyn przed nim i potem Hugon usiłowali w równej mierze traktować teorię i praktykę. Ryszard rozwinął teorię dążenia do Boga. I oparł się w tym na myśli patrystycznej, specjalnie Ojców wschodnich, i specjalnie aleksandryjskich.

W Aleksandrii sformułował się⁴ swoisty pogląd na strukturę rzeczywistości. Przyjęto, że rzeczywistość wyczerpują trzy elementy: Bóg, byty pośrednie, materia. Wszyscy myśliciele aleksandryjscy godzili się na ten schemat, a różnili się tylko w określeniu natury bytów pośrednich i w ustaleniu zasad komponujących rzeczywistość z wymienionych elementów. Plotyn znalazł aż dwie hipostazy między Bogiem a materią, która jest właściwie ostatnią hipostazą, wyemanowaną z dynamicznego bytu. Przez to ujęcie,

¹ „πράξις γὰρ θεωρίας ἀνάβασις“ Orygenes (60) s. 9 — 10. (In Lucam hom. 1; Rauer, 9 — 10). Tłum. „c'est par la praxis que l'on monte à la contemplation“ Lemaitre (30) c 1802.

² ὅτι γὰρ πράξις ὅτις θεωρία ἀνευ θεωρίας, Orygenes (60) s 252, 2. (In Lucam fragm. 39; Rauer, 252, 2). Tłum. „ni praxis sans theoria, ni theoria sans praxis“ Lemaitre (30) c 1802.

³ Patrz odnośnik 1

⁴ Zestawienia poniżej oparte są zasadniczo na wiadomościach podręcznikowych. Ze względu na to, że są powszechnie znane, nie otrzymują udo-
wodnień w cytatach. Wystarczają zresztą do ukazania głównej myśli paragrafu.

a w związku z tym przez fenomenalistyczną koncepcję świata cielesnego, prawie odszedł od schematu aleksandryjskiego, wypracowanego już przez Filona. Myśli Filona przejął Orygenes i miejsce Logosu, który pośredniczył u Filona między materią a Bogiem, wyznaczył Chrystusowi. Zniekształciła się myśl ewangeliczna, schemat jednak aleksandryjski pozostał. Odnajdujemy go i u Grzegorza z Nyssy, chociaż z odrzuceniem materii, odnajdujemy u Augustyna, Pseudo-Dionizego, Hugona. Wszędzie elementy te same i to samo pojęcie Boga, jako jednego, niezmiennego, wiecznego i duchowego bytu. Pojęcie to z ewangelii i ujęć apologetów, ze sformułowań Filona przejął Grzegorz z Nyssy i Ojcowie Kapadocy. Orygenes uznał w Bogu dobroć i miłość obok tego, że jest podobnie jak dla Plotyna bytem, o którym można mówić raczej sposobem negacji.

Przez Filona wprowadzony synkretyzm, a w nim myśli eleatów, Pitagorasa, Arystotelesa, stoików i przede wszystkim Platona, przetrwały w ujęciach kapadockich, Augustyna i dotarły do Ryszarda. Ryszard przejął elementy rzeczywistości i znalazł, że wiąże je inteligibilność przedmiotów i miłość. Przez ustalenie innych zasad niż zasady spotykane w ujęciach aleksandryjskich Ryszard, chociaż nawiązał w koncepcji elementów do ujęć aleksandryjskich, dał jednak teorię struktury rzeczywistości samodzielnej i nową.

4. RYSZARD A PLATON

Teza o trzech niestworzonych i pierwszych bytach, wyczerpujących elementy całej rzeczywistości, w ujęciu, które Ryszard otrzymał od Hugona, Augustyna, Ojców wschodnich, sformułowała się u Platona. Platon właśnie umieścił przed początkiem wszystkiego trzy niestworzone byty: Boga, idee, materię¹ i podkreślił, jak o tym w średniowieczu informował Piotr Lombard, że Bóg jest raczej budowniczym niż stwórcą, stąd więc materia i idee nie mają początku.² C. Huit widzi wymienione byty, jako

¹ Platon (64) Timaios, rozdz. 8.

² „Plato in Timaeo, cap. VIII, tria initia fuisse existimavit, Deum scilicet et exemplar et materiam, et ipsa increata et sine principio; et Deum quasi artificem, non creatorem” Piotr Lombard (61) II, d. 1, początek.

omówione i powtórzone przez Hugona, dla którego pierwszymi elementami rzeczywistości są: materia, dusza, Bóg, będący w swej dobroci stwórcą duchów i materii¹ i dodaje, że obok tego platonizmu filozoficznego w XII wieku rozwija się platonizm mistyków, specjalnie wiktorynów.² P. Pourrat stwierdza wyraźniej, że idealizm Platona jest podstawą ich mistyki.³ W wypadku Ryszarda należy zauważyć, że istotną dla niego nauką o kontemplacji mógł Platon jedynie inspirować podkreśleniem roli poznania. Dalekie jednak od ujęć Platona jest stwierdzenie Ryszarda, że realne i przede wszystkim poznawane są materialne byty. I w tym właśnie, w podkreśleniu empirycznego wyjścia w badaniach filozoficznych, należy widzieć zasadnicze przełamanie platonizmu. Ustalenie dalej, że drogę do Boga rozpoczyna się jedynie od poznania rzeczy cielesnych, pozwala przyjąć, że Ryszard odszedł od wszystkich platoników, nawet tak późnych, jak Hugon.

Koncepcję elementów rzeczywistości, wziętą od szkoły aleksandryjskiej, Ryszard pośrednio zawdzięcza Platonowi i zawdzięcza mu niewątpliwie wiele drobnych szczegółów swej doktryny. Odchodzi jednak od niego całą empirystyczną atmosferą swych ujęć, nauką o kontemplacji, koncepcją struktury rzeczywistości, w której ustala Ryszard elementy i zasady nie znane Platonowi.

5. RYSZARD A NEOPLATONIZM

Linia wpływów, kształtujących filozofię Ryszarda⁴ i wpływów, na których, według Mignona, Ryszard oparł swoją teorię mistyki⁵ zaciera się ze względu na to, że mistyka sprowadza się u Ry-

¹ Por. Huit (23) s. 181.

² „Parallèlement à ce platonisme qu'on pourrait appeler phil. se développe au XIIe siècle un second platonisme d'allures plutôt mystique. C'est qu'en effet par certains côtés de son génie qu'on pressentait à cette époque bien plus qu'on ne pouvait les connaître et surtout les approfondir, Platon était digne de servir d'oracle à une des écoles les plus remarquables de ce temps“ Huit (23) s. 180.

³ „L'idéalisme de Platon est le fondement de la mystique des Victorins“ Pourrat (33) s. 158.

⁴ Hugon, Augustyn, Ojcowie Wschodni, Platon.

⁵ Neoplatonizm: etapy — Eriugena, Pseudo-Dionizy, Plotyn.

szarda do teorii kontemplacji, będącej konsekwencją jego poglądów filozoficznych. Ze względu jednak na inne kryteria możliwe jest utrzymanie obydwu wymienionych linii, wyznaczonych w jednym wypadku przez Hugona, Augustyna, Ojców wschodnich, Platona i w drugim — przez neoplatonizm.

Pierwszym kryterium może być stwierdzenie, że neoplatonizm posłużył się platońską partycypacją specjalnie do znalezienia związków między materią, człowiekiem, a Bogiem i stąd bardziej niż inne filozofie mógł się stać dla Ryszarda podstawą założenia w jego systemie metafizycznych zasad partycypacji, opartej na zrozumieniu rzeczy i miłości. W związku z tym ujęcia Hugona, Augustyna, Ojców wschodnich warunkowałyby raczej rozwiązanie innych problemów metafizyki Ryszarda.

Drugim kryterium jest fakt, że neoplatonizm, sformułowany współcześnie z orygenizmem, zasadniczo poprzez Pseudo-Dionizego, Maksyma Wyznawcę i Eriugenę dochodzi do Ryszarda przekazując mu inaczej skomentowanego Platona niż u Ojców wschodnich, Augustyna, Hugona. Ze względu więc na problematykę i ze względu na etapy modyfikacji u zasadniczych jego przedstawicieli neoplatonizm może stanowić osobną linię wpływów. W niniejszej rozprawie potraktowany został nie jako osobna linia wpływów, lecz jako jeden z systemów, z którymi Ryszard się kontaktował, aby podkreślić trudność ustalenia u Ryszarda pozytywnej granicy dla zależności, wyznaczających sformułowanie koncepcji rzeczywistości.

Na terenie też i neoplatonizmu granicę taką trudno ustalić choćby w wypadku Jana Szkota Eriugeny, Maksyma Wyznawcy i Pseudo-Dionizego. Wiadomo w ogóle, że średniowiecze dzięki nim zapoznało się z Plotynem.¹ Pseudo-Dionizy przekazał naukę Plotyna. Maksym Wyznawca komentował Areopagitę, Eriugena był ich tłumaczem. Poza tą drogą, według De Bruyne'a, siedl neoplatonizmu

¹ Por. „Toutefois ce n'est pas avec Plotin lui-même que les médiévaux entrent en contact. Sans qu'ils s'en rendent clairement compte, le platonisme leur est transmis par le Pseudo-Denys, dans les traductions d'Hildduin et de Scot (IXe s.)” De Bruyne (10) s. 14. „Ces doctrines, Hugues les tient de saint Augustin, de Denys... et de son traducteur et commentateur médiéval, Scot Érigène” Heitz (19) s. 82.

platonizm także poprzez Bazylego, Ambrożego, Augustyna, a poza tym przez Chalcydiusza, Makrobiusza, Apulejusza, nawet Marcjana Cappellę.¹

a. E r i u g e n a. Przede wszystkim jednak Areopagita i Eriugena spełnili rolę zasadniczą w przekazaniu neoplatonizmu nie tylko w ogóle średniowieczu, lecz specjalnie wiktorynom. Heitz zresztą wyraźnie stwierdza, że wiktoryni zostawali pod wpływem² Eriugeny i Pseudo-Dionizego, chociaż w innym miejscu, w odniesieniu do Eriugeny, ostrożnie dodaje, że tylko „być może także i przez niego szedł do wiktorynów neoplatonizm”.³ Hugo oczywiście znał Eriugene. Wymienia go bowiem w *Eruditionis didascalicae*, jedyne go zresztą z filozofów średniowiecznych.⁴ Ryszard nigdzie nie mówi o Szkocie. Nigdzie nie nawiązuje do jego poglądów. Zagadnienie predestynacji formułuje nawet w sposób, który nie uwzględnia wypowiedzi Eriugeny.⁵ Mało prawdopodobne jest, by Ryszard nie znał Eriugeny. Trudno jednak konkretnie wskazać, że poznał jego dzieła. Nawet Pseudo-Dionizego mógł otrzymać od Hugona, który tłumaczył *Hierarchię niebieską*.

b. P s e u d o - D i o n i z y. Areopagitę Ryszard zna dobrze. Cytuje go często.⁶ Poza cytatami⁷ można wykryć w tekstach Ryszarda ujęcia, przypominające poglądy Dionizego,⁸ a nawet cał-

¹ Por. „Saint Basile, Saint Ambroise, saint Augustin et ses compilateurs constituent une autre source de néo-platonisme. Chalcedius, Macrobe, Apulée, que le moyen-âge connaît des ses origines, et Marcianus Cappella, qu'il s'assimile à partir du IXe siècle, quoique il ne fût pas inconnu avant, joignent leur influence à celle des auteurs précédents” De Bruyne (10) s. 14.

² „Mystiques néo-platoniciens, ils procèdent de saint Augustin, de s. Anselme et de s. Bernard; mais en outre ils ont subi l'influence de Denys... de Scot Érigène et d'Abélard” Heitz (19) s. 83.

³ „la théorie... plotinienne... peut-être aussi par Scot Erigène a passé dans l'oeuvre du Victorin...” Heitz (19) s. 73 — 74.

⁴ „theologus apud Graecos Linus fuit, apud Latinos Varro; et nostris temporibus Johannes Scotus” Hugon (57) PL 176, 763C.

⁵ Por. c196B; wydaje się, że Ryszard przyjmuje predestynację do dobra i do zła. Eriugena bronił jednej tylko predestynacji, do dobra.

⁶ Por. także: „Richard zitiert den Areopagiten häufig” Ebner (13) s. 4.

⁷ c687A, c688A,D, por. Dionizy (53) PG 3, 143ABC.

⁸ c68D, c69A (powiązanie między poznaniem wyobraźniowym, rozumowym, kontemplacyjnym a trzema odmianami ruchu), Dionizy (53) PG3, 706AB.

kowe ich powtórzenie.¹ Nawiązuje Ryszard do spotykanych u Dionizego rozróżnień etapów poznania, a przejmuje raczej sformułowania z zakresu teologii mistycznej i, jak wszyscy mistycy po Dionizym, terminologię oraz schemat teorii mistyki.² Nie dziwi to wcale. Według J. Bernharta Pseudo-Areopagita zaciążył zasadniczo na literaturze chrześcijańskiej od Maksyma Wyznawcy aż po platoników włoskiego renesansu.³ Zaciążył poglądami metafizycznymi, których zastosowaniem jest jego teoria mistyki. Areopagita, podobnie jak Plotyn, przyjmuje drogę od wielkości rzeczy poprzez negację, aż do Prajedni⁴ i odwrotnie, drogę w dół, od Boga do rzeczy. Podkreśla jednak, inaczej niż Plotyn, nie tyle emanacyjne ile raczej przyczynowe powiązanie rzeczy i Boga, do którego i rzeczy, i człowiek zdążają poprzez szereg stopni.⁵ Zagadnieniem etapów zbliżania się do Boga zaciążył Areopagita i na Ryszardzie. Zaciążył też stwierdzeniem, że etapy te polegają na poznaniu. Do tego stwierdzenia nawiązuje Ryszard⁶ i rozbudowuje je w swej teorii kontemplacji, tym bardziej przekonany o słuszności drogi, ponieważ podkreślenie roli poznania w zbliżaniu się do Boga znajduje i u Augustyna.

c. P l o t y n. Dobrze pojął Augustyn i Ryszard, że odległość między Bogiem a człowiekiem można pokonać poznawczo, nigdy

¹ c52A, c273A, por. Dionizy (53) PG3, 166C (zagadnienie oświecenia i pomocy Boga).

² „Der Pseudo-Areopagita hat speziell der Theorie der Mystik Schemata, Termini und Formeln dargeboten“ Grabmann (16) s. 96.

³ „Pseudo-Dionisius... hat das christliche Schrifttum beherrscht von Maximus Confessor bis zu den Platonikern der italienischen Renaissance“ Bernhart (4) s. 5.

⁴ „Ἐν ὁράῳ τὸ ἔν.“ Pseudo-Dionizy (52) PG 3, 649C; por. teologię negatywną Klemensa z Aleksandrii (59) „ὅτι ὁ θεὸς ὁ ἐστιν, ὁ δὲ μὴ ἐστὶν ἡνωσίου τες“ (Strom, 1, 5, 9). tłum. „Nous pouvons atteindre Dieu non dans ce qu'il est, mais dans ce qu'il n'est pas“.

⁵ Por. streszczenie Bernharta (4): „Der dialektische Weg zwischen Gott und der Welt kann aufwärts oder abwärts begangen werden. Die apophatische Theologie steigt von der Vielzahl der dinglichen Welt durch immer erneute Negation zur letzten prädikatlosen Allursache. Umgekehrt geht die kataphatische Theologie von diesem „hen huper to en“ niederwärts zu seinen Selbstdarstellungen in der Erscheinungswelt. Der erste Weg ist auch der Weg der Mystik. In der starren Ordnung der einen grossen Hierarchie der Natur, der Kirche und des Himmels ist alles... vom Stein bis zum Cherub, kausal verkettet und in unzähligen Stärkegraden mit der überwesentlichen Gottheit verbunden“ Bernhart (4) s. 6, por. Bernhart (5) s. 45 — 46.

⁶ Por. c68D, c69A i Dionizy (52) PG3, 693nn.

metafizycznie. Dlatego tak zasadniczo podkreślił Ryszard drogę kontemplacji w zbliżaniu się do Boga, podobnie jak Pseudo-Areopagita, który ze względu na ten moment w pełni jest ortodoksyjny. Potraktował jednak Ryszard kontemplację jako etap przygotowawczy do tego, by zszedł Bóg do człowieka w specjalnym akcie mistycznym. Miał już bowiem naukę o łasce i głębokim poczuciu realizmu, które broniło go przed panteizmem. Plotyn nie znał granicy między drogą Łaski a możliwością naturalnego-przyrodzonego zbliżenia się do Boga. Przejął od Filona, neopitagorejczyków, Amoniusa Saccasa właściwe pierwszym wiekom po Chrystusie pragnienie nawiązania kontaktu z Bogiem. I nawet od Greków, jak stwierdza W. Barewicz,¹ szło do niego to pragnienie w arystotelesowskiej koncepcji inteligencji, będących formami sfer, i dodajmy — w platońskich etapach dochodzenia do samego piękna, w panteizmie stoików. Plotyn utworzył system pośredników między Bogiem i człowiekiem, szukał bytów, które zbliżą do Boga i popełnił błąd usuwania metafizycznej odległości między bytem Boga, a stworzeniem² tym bardziej, że zbliżenie to rozumiał jako utożsamienie się z Jednią.³ Nie to było najgorsze, że szukał pośrednich ogniw w bytach między Bogiem a materią, lecz że widział emanacyjny związek hipostaz. Prowadziło to do swoistego panteizmu, który dla Plotyna był partycypacją, rozumianą jako udział pojedynczego bytu w bytowaniu Prajedni.⁴ Je-

¹ „W systemach... filozoficznych greckich nie brak usiłowań, by świat nadzmysłowy i materialny połączyć za pomocą całego szeregu istot pośredniczących między bóstwem a światem ziemskim. Z tych luźnie rozrzuconych wzmianek i wskazań stonstrowała dopiero szkoła nowoplatońska wykończony system, ustanawiając jak nowopitagorejska całą skalę demonów” Barewicz (71) s. 8 — 9.

² Podobny błąd poprzez sugestie gnozy wszedł do ujęć Orygenesa.

³ Por. choćby pojęcie intuicji u Plotyna: „Intuicja mistyczna... gdy Plotyn myśli o niej w jej skończonej postaci jako o zlaniu się z absolutem (ἕνωσις, ἄφ' ἧ) naówczas daleki jest od windykowania intuicji określonej... treści logicznej” Jasinowski (26) s. 11.

⁴ „Wszystko, co istnieje, istnieje przez Jedno lub lepiej przez Jedność... czyżby bowiem istniało cokolwiekbądź, gdyby nie było Jednością? Albowiem pojedyncze istnienia pozbawione tego, co się nazywa Jednością, zgoła istnieć nie będą” Plotyn (66) Enn. 6, 9, 1. Tłum. Jasinowski (26) s. 9. Por. „wiemy tedy, że według Plotyna, wszelkie pojedyncze istnienie, wszelki byt pojedynczy, udział ma czyli partycypuje w prabyście lub w Owym Jednym; co więcej, wszelka konkretna rzecz zawdzięcza istnienie Jedności, która jest jej zasadą organizacyjną” Jasinowski (26) s. 9.

żeli trzeba by najkrócej określić neoplatonizm jako system, w którym zasadnicza dla metafizyki jest „koncepcja powszechnego porządku doskonałości i bytów oraz nowa, dynamiczna koncepcja zasady substancji“¹, należałoby stwierdzić, że Ryszard nawiązał do pierwszej z wymienionych koncepcji. I nie dynamizm substancji jest dla niego zasadą organizującą rzeczywistość, lecz właśnie partycypacja, sprowadzona do zagadnienia poznawalności bytów w związku z ujęciem Augustyna i Pseudo-Dionizego.

Zagadnienie partycypacji, tak silnie włączone w nurt rozważań Plotyna, nie mogło nie dotrzeć do średniowiecza, a tym samym do Ryszarda. Wprawdzie nie sam Plotyn informował o swej doktrynie, lecz tylko komentarze do jego pism, jednak w połączeniu z podobną nauką u Plotyna musiały w duchu partycypacji kształtować myśl Ryszarda. A to wystarczy, by stwierdzić, że wyjaśnienie poglądów Ryszarda przez partycypację ma swe historyczne uzasadnienie.²

¹ Jasnowski (26) s. 8.

² W pierwszej części rozprawy omówione zostały problemy metafizyki ogólnej, jej całość z podkreśleniem tego, co jest istotne i nowe w ujęciu Ryszarda. Aby to nowe i istotne sprecyzować i uzasadnić, konieczne było tu właśnie umieścić rozdział o uwarunkowaniach historycznych. Rozdział ten bowiem specjalnie dotyczy problematyki części pierwszej i precyzując rozstrzygnięcia systematyczne uzależnieniami historycznymi zamyka etap rozważań.

Część druga, omawiająca szczegółowe problemy metafizyki, jest tylko pogłębieniem zagadnień, ustalonych w części pierwszej. Nie może więc otrzymać osobnego rozdziału o wpływach, ponieważ objęta jest także rozstrzygnięciami i uzależnieniami historycznymi, podanymi już w części pierwszej.

METAFIZYKA SZCZEGÓŁOWA

1. BYTY MATERIALNE

a. Pojęcie bytu w ogóle. W związku z posługiwaniem się w rozprawie terminem „metafizyka“, „ontologia“ i „byt“ należy zauważyć, że Ryszard nie używa w swych dziełach wyrażenia *ens*. To, co oznacza *ens* w dzisiejszym rozumieniu tego terminu, Ryszard określa trojako: a) *sensibilia, intelligibilia, intellectibilia*¹ i rozumie tu przedmioty poznania zmysłowego, umysłowego przez rozumowanie, oraz umysłowego przez kontemplowanie, b) używa też wyrażenia *omne quod est vel esse potest*² dla zbioru wymienionych klas przedmiotów. Należy dodać, że ze względu na cel, którym jest udowodnienie istnienia Boga, przedmioty należące do zbioru *omne quod est* Ryszard jeszcze inaczej porządkuje. Znajduje bowiem, że wszystko to, co istnieje i może zaistnieć, istnieje w trojaki sposób: odwiecznie i z siebie, odwiecznie lecz nie z siebie a więc istnieniem otrzymanym, nie odwiecznie i nie z siebie czyli czasowo.³ I stwierdza, że nie ma czwartego możliwego wypadku istnienia. Ujmując jeszcze ściślej myśl Ryszarda należy stwierdzić, że Ryszard ustala trzy sposoby istnienia właśnie czegokolwiek, *esse cuilibet existenti*,⁴ jakiegokolwiek istniejącej rzeczy i dodaje, że w ogromnej wielości rzeczy istnieje

¹ c 72 C.² c 893 D.³ „Universaliter itaque omne esse triplici distinguitur ratione. Erit enim esse cuilibet existenti, aut ab aeterno, et a semetipso, aut econtrario, nec ab aeterno, nec a semetipso, aut mediate inter haec duo ab aeterno quidem nec tamen a semetipso“ c 893 D.⁴ c 893 D.

jących¹ z konieczności istnieje coś najwyższego. Ryszard więc mówiąc o *esse cuiuslibet existentium* mówi o istnieniu *rerum existentium*. To, co istnieje, jest rzeczą, która między innymi może otrzymywać istnienie i może być *sensibile*, rzeczą poznawaną przez zmysły.

Oczywiste jest stwierdzenie, że dla Ryszarda pojęcie istniejącej rzeczy poznawalnej utożsamia się z pojęciem bytu. I dlatego nie ma także obawy, że Ryszard reistycznie traktuje rzeczy poznawalne, tym bardziej że nazywa rzeczami poznawalnymi także byty pojęciowe i duchowe.² W związku z taką sytuacją uzasadnione jest zamienne używanie terminów: „rzeczy poznawalne” lub „byty” i uzasadnione jest nazywanie problemów grup przedmiotów kontemplowanych problemami ontologii.

b. Struktura bytu materialnego.

1°. Byty materialne należą do grupy przedmiotów poznania, stojących najniżej i u początku naszego zbliżania się do Boga.³ Uzasadnia to Ryszard w rozważaniu o długości, szerokości i wysokości arki tłumacząc, że jak naturalnie pierwsza jest długość przed innymi miarami,⁴ tak też pierwsze jest poznawanie rzeczy cielesnych przed poznaniem działania i obyczajów.⁵ I można dodać, że dlatego pierwsze jest rozważanie o rzeczach cielesnych, ponieważ poznaje się je zmysłami, a to poznanie jest podstawą i początkiem wszystkich rozumowań.⁶ Ryszard często i bardzo to podkreśla stwierdzając w ogóle, że poznanie zmysłowe jest warunkiem umysłowego.⁷ Nie tylko więc poznanie przedmiotów

¹ „in tanta multitudinem rerum existentium, et tam multiplices differentia graduum esse oportet aliquid summum” c896A.

² Por. *intelligibilia, intellectibilia*.

³ „Et est quidem hoc omnium infimum et debet esse incipientium ... admiratio Creatoris quae surgit ex consideratione rerum corporalium” c79A i B.

⁴ c 81 CD i c 82 AB.

⁵ „sic sane illa consideratio quae est in rebus, naturaliter prior est illa consideratione quae est in operibus, et illa quae est in moribus” c82A.

⁶ „omnis ratiocinationis nostrae processus initium sumit ex his, quae per experientiam novimus” c895D, c894B.

⁷ „Nunquam enim ratio ad invisibilium contemplationem assurgeret nisi ei imaginatio rerum visibilium formas representando exhiberet” c96A.

poznawanych zmysłowo jest pierwsze. Pierwsze jest też spośród nich poznanie rzeczy cielesnych. Wtórnie dopiero poznaje się działanie i obyczaje.

2^o. W rzeczach cielesnych wyróżnia Ryszard materię, formę oraz naturę¹ i stwierdza, że te trzy elementy są jednocześnie w substancji cielesnej.² Nie mogą też istnieć oddzielnie,³ a więc konstituują byt materialny. Wszystkie trzy elementy poznawane są zmysłami z tym jednak, że do całkowitego poznania natury potrzebna jest pomoc umysłu.⁴

Natura bowiem jest zasadniczo jakością wewnętrzną rzeczy cielesnej,⁵ chociaż, jeżeli rozważa się ją jako wewnętrzną jakość, jawi się też jako forma zewnętrzna.⁶ I tu trudność w ustaleniu definicji natury.

Forma jest dla Ryszarda jakością zewnętrzną rzeczy cielesnych;⁷ i, podobnie jak materia, łatwo ujmowana w poznaniu zmysłowym,⁸ będącą jednocześnie obrazem rzeczy niewidzialnych,⁹ a z tych — obrazem raczej pojęć. Ryszard bowiem wyjaśnia, że obraz lwa, a więc narysowane linie, ułatwiają stworzyć sobie pojęcie żywego zwierzęcia.¹⁰ I dodaje, że jakość zewnętrzna polega na kolorze i kształcie.¹¹ Formą więc rzeczy cielesnej jest dla Ryszarda zewnętrzny kształt elementu materialnego. O materii nie mówi Ryszard bliżej. Trzeba więc przyjąć, że forma dla Ryszarda jawi się jako zewnętrzny kształt rzeczy.

Uformowaną materię gatunkuje od wewnątrz natura, jako wewnętrzna jakość i sprawia, że to jest właśnie rzecz cielesna.

¹ c82C, c93BC, c99B.

² „Haec itaque tria, materia scilicet, forma et natura, quia in substantia corporea simul sunt et a se invicem dividi non possunt“ c82D — 83A.

³ c83A.

⁴ „Materiam et formam visu corporeo facile deprehendimus... Illud autem quod ad naturam pertinet partim expositum sensui, partim autem profundius latens repositum erat rationi“ c82C.

⁵ „Tertius vero (ratiocinationis modus... trahitur) ex qualitate intrinseca, quod superius diximus naturam“ c93B.

⁶ „Natura siquidem consideratur in rerum qualitate intrinseca, quemadmodum et forma consistit in qualitate extrinseca“ c82C.

⁷ „secundus... ex qualitate extrinseca, quod dicimus formam“ c83B.

⁸ Por. c82C.

⁹ „Quid enim dixerim rerum visibilibus formam nisi quamdam quasi rerum invisibilibus picturam“ c99B.

¹⁰ Por. c 99B.

¹¹ „qualitas extrinseca constat in colore et figura“ c93C.

Zrozumiałe przy tym ujęciu staje się stwierdzenie Ryszarda, że natura przejawia się i w formie zewnętrznej.

Wyrażając w terminologii Arystotelesa i Tomasza wymienione trzy elementy rzeczy cielesnych można ustalić, że pojęcie materii według Ryszarda odpowiada mniej więcej temu samemu pojęciu u Tomasza.¹ Forma Ryszarda spełnia raczej rolę arystotelesowsko-tomistycznej rozciągłości, natura natomiast pełni — rolę formy substancjalnej.

Należy dodać, że Ryszard szerzej nie porusza postawionych tu problemów. Nie zajmuje się też kwestią jakości. Krótko wyjaśnia, że zewnętrzna jakość odnosi się tylko do wzroku, a wewnętrzna ujmowana jest przez pozostałe zmysły.² I nie tłumaczy się z kolizji, która powstała w związku z jego stwierdzeniem powyżej, że jakość wewnętrzna, a więc natura, wymaga do poznania jej także pomocy umysłu.³ Nie informuje też Ryszard czytelnika, że w rozdziale, w którym wylicza elementy konstytutywne rzeczy cielesnej, po wyliczeniu zmienia znaczenie terminu natura i używa go na oznaczenie działania przyrody w przeciwstawieniu do działania w sztuce.⁴ Nie zajmuje się też pojęciem substancji. Operuje nim w *De Trinitate*⁵ i trochę w *Beniamin Major*.⁶ Budując, według wyrażenia A. Dempfa,⁷ metafizykę bytu absolutnego używa Ryszard zasadniczo pojęcia najwyższej substancji, *substantia summa*.⁸ Substancja ta jest identyczna z Bogiem.⁹ Ryszard stwierdza to, lecz nie bada natury substancji. Używa jej pojęcia zamiennie z pojęciem rzeczy samoistnej. Świadczą o tym takie wyrażenia, jak *substantia cor-*

¹ Nie jest jasny u Ryszarda problem potencjalności materii. Hugon opowiada się raczej za materią istniejącą, chociaż nieuformowaną. Stwierdza, że ciała istnieją dzięki materii, a dzięki formie uzyskują piękno, por. Hugon (55) PL 176, 187B i 189CD.

² c93C.

³ c82C.

⁴ c83BCD.

⁵ c896B, c897AB, c913B.

⁶ c83A.

⁷ Dempf. (12) s. 72.

⁸ c895D.

⁹ „*summa substantia sit idem quod divinitas ipsa*” c898A.

porea,¹ *substantia rationalis*,² *substantia summa*.³ Podział ten oczywiście odpowiada podziałowi na *sensibilia*, *intelligibilia*, *intellectibilia*.

3°. Widoczne jest, że Ryszard operuje pojęciami, których nie precyzuje i nie ustala. Przyjął ich znaczenie i zapewne od Hugona. Aby to jednak wykazać, należało by specjalnie, drogą analiz i porównań, szukać pokrewieństwa i źródeł. Nie zawsze i u Hugona pojęcia filozoficzne są sprecyzowane. Nie miał Hugon do tego odpowiednich wzorów. Wiek XII nie posiadał bowiem jeszcze tych tekstów Arystotelesa, w których omówiona jest materia, forma i natura. Posiadał *Timaios*. Mógł czytać Augustyna, który w 12 księdze „Wyznań“ i w „*De natura boni...*“ porusza wymienione kwestie. Mignon jednak stwierdza, że Hugon nie mógł tam znaleźć rozwiązań, na które się zdecydował, tym bardziej, że cała ta kwestia nie była jeszcze aktualna.⁴ Nic więc dziwnego, że i u Ryszarda pojęcie materii, formy i natury nie jest sprecyzowane i nic dziwnego, że u Hugona, jak informuje Mignon,⁵ znajdujemy określenie formy jako dyspozycji zewnętrznej, natury — jako dyspozycji wewnętrznej, a więc sformułowania, które powtarza Ryszard. Widać w tym zaufanie Ryszarda do Hugona, tym bardziej że poza Hugonem Ryszard nie znalazł rozważań na temat formy, a także na temat materii, ani u magistrów szkoły ze św. Wiktora, ani u Hrabana Maura, w jego dziele *De universo*, ani u Szkota w *De divisione naturae*. A terminy materia i forma, użyte przez Odonę z Kambrii w jego traktacie o grzechu pierworodnym i w anonimowym traktacie *De generibus et speciebus* nie przypominają ujęć filozoficznych. Uwagi powyższe, wzięte z Mignon'a,⁶ pozwalają uznać, że każde operowanie, a tym bardziej precyzowanie i wyjaśnianie problemów systematyki filozoficznej u Ryszarda, nawet jeżeli nie trzymał się ścisłej terminologii, jest twórczym jego wkładem do osiągnięcia nauki XII w.

¹ c83A.

² c896D.

³ c895D.

⁴ Mignon (32) t. 1, s. 98.

⁵ t. 1, s. 99, patrz Hugon (58) PL 175, 119B.

⁶ t. 1, s. 97.

2. BYTY MATERIALNO-DUCHOWE (CZŁOWIEK)

a. *Pozycja człowieka wśród bytów.* Ryszard zdecydowanie stwierdza, że człowiek przewyższa zwierzęta, a dzięki intelektowi zbliża się do duchów czystych.¹ Zajmuje więc miejsce pośrednie między bytami duchowymi a materialnymi, wśród których zwierzęta stanowią swoistą grupę. Nie znaczy to jednak, by człowiek należał do innej klasy bytów niż *sensibilia*, *intelligibilia*, czy *intellectibilia*. Człowiek wie, że jest istotą żywą, obdarzoną zmysłami (*homo esse animalis*),² i że jest duchowy, skoro może pragnąć rzeczy duchowych, poznawać je i przyswajać sobie.³ Pośrednie więc miejsce człowieka wśród bytów polega na tym, że jest *animalis* i *spiritualis*, że łączy w sobie elementy materialne, właściwe też zwierzętom, i elementy duchowe, że włączony jest swoją naturą w całą rzeczywistość, którą poza tym może osiągać poznawczo. I właściwie poznawanie, jako zasadnicze zadanie człowieka, umieszcza go w „środku” rzeczywistości skąd dociera do wszystkich poznawalnych bytów, takie jednak poznanie, które prowadzi do Boga.⁴ Wiedza o rzeczach tylko cielesnych nie jest wiedzą pełną i nawet nie wystarcza na tej drodze. Trzeba poznać niewidzialne substancje, aniołów i dusze ludzkie.⁵ A pierwszym krokiem do tej pracy jest wejście w siebie, poznanie swej natury i poznanie możliwości osiągnięć przez pracę nad sobą na odcinku intelektu i woli.⁶

¹ „Agnosce quantum emineas per ingenium spiritibus brutis, agnosce quantum subjaceas per intellectum spiritibus angelicis” c122C.

² c 90D.

³ „In hoc primo statu deducetur homo esse animalis et discit effici spiritualis, eo, quod tunc incipiat spiritualia comparare, et formari in novitate sensus sui, satagens quotidie magis magisque sapere quae sursum sunt non quae super terram” c90D.

⁴ c198BC.

⁵ „Stude ergo, juxta divinum documentum... haec illa est speculatio quae habetur de substantiis invisibilibus, humanis videlicet, seu etiam angelicis spiritibus” c112D — 113A.

⁶ „Primum ergo est in hoc consideratione, ut redeas ad teipsum, intres ad cor tuum, discas aestimare spiritum tuum. Discute quid sis, quid fueris, quid esse debueris, quid esse poteris” c113A.

b. Metafizyczna struktura człowieka
(ciało i dusza, intelekt i wola)

1^o. Ustalenie elementów. Człowiek może wnioskować, że jest duchowy i cielesny. Cieleśność stwierdza człowiek wprost, duchowość wykrywa w związku z duchowym przedmiotem poznania i dążenia do niego.¹ Oczywiście więc jest współistnienie w nim obu elementów. I stwierdza Ryszard, że elementy te są zupełnie różne,² niesprowadzalne do siebie, pozostające jednak między sobą w doskonałej zgodzie. Świadczy o tym fakt, że poruszamy się tak, jak tego chce umysł, patrzymy i mówimy w związku z jego rozkazem. Całe zresztą ciało posłuszne jest umysłowi.³ Wynika jednak z tego, że między zgodnie współdziałającym duchem a ciałem zachodzi stosunek nadrzędności. Czymś ważniejszym w człowieku jest dusza, skoro kieruje ciałem poprzez umysł. A umysł związany jest nie z ciałem lecz raczej z duszą, jeżeli w stosunku do ciała pozostaje elementem, powodującym jego działanie. Ryszard zresztą wyraźnie stwierdza, że umysł związany jest z duszą, ponieważ poznanie intelektu i woli jest poznaniem substancji duszy, jej więc istoty, całego jej bytu.⁴ Czymś różnym jest dla niego intelekt i wola, istniejące w duszy niewątpliwie. W sformułowaniu: *cogita... voluntatem... tuam* ustala dalej Ryszard różnicę między intelektem a wolą i wyznacza woli działanie przez miłość, a intelektowi — działanie przez poznawanie, tak jednak, by wzrastała z poznania miłość, z miłości poznanie.⁵

¹ Por. c90D.

² „Quantum a se differre putamus spiritum et corpus. Si tantum a se distant corpus et corpus, quanta erit differentia corporis et spiritus?” c110CD. „quid, quaeso, in rerum natura dissimilius quam spiritus et corpus?” c972.

³ „Statim ut vult animus movetur pes et manus. Ad nutum ejus circumfertur oculus. Ad ejus arbitrium movetur lingua, moventur et labia vel alia quaelibet corporis membra” c97A.

⁴ „Sed nunquid quomodo vides voluntatem tuam, quomodo nosti cogitationem tuam, potest aequae videre, vel nosse animae tuae substantiam?” c123D, por. c124A. Por. „cogita diligenter voluntatem tuam, non solum tuam, sed et alienam... cognosce tuam, ut scias quid corrigere” c122C.

⁵ c145C.

Człowiek więc według Ryszarda składa się z duszy i ciała. Duszę ludzką kształtuje intelekt i wola. Między duszą a ciałem stwierdza Ryszard stosunek nadrzędności, między intelektem i wolą — równorzędność.

2°. Bliższe omówienie i charakter związków między elementami. Koncepcja struktury metafizycznej człowieka, dająca się ustalić na podstawie tekstów Ryszarda, ze względu na stosunek między intelektem i wolą, a nawet między duszą i ciałem, jest niesprowadzalna do ujęć, które Ryszard zastał. Oczywiście Platon, Augustyn, Hugon przyjmowali wymienione elementy metafizyczne człowieka, Platon jednak odrzucił realną wartość ciała, Augustyn dał zasadniczą przewagę woli, dla Hugona człowiek był raczej duchem.¹

aa. C i a ł o. Ryszard uznał ciało za realny składnik człowieka, skoro *sensibilia* są realnym elementem rzeczywistości. Stwierdził, że są wprawdzie ludzie, którzy traktują je jak więzienie,² są jednak i tacy, którzy podobnie jak Ryszard widzą w ciele *quasi tabernaculum*.³ Wyznacza więc Ryszard ciału wielką rolę, inną niż Platon, realnego składnika. Nie mówi tylko bliżej o związku ciała z duszą. Stwierdza jednak, że ciało-namiot, w którym przebywa arka, jest w planach Boga koniecznym elementem objawionej Mojżeszowi świątyni,⁴ jest więc objęte stanem uświęcenia, doskonałości moralnej człowieka,⁵ co więcej, bierze też czynny udział w procesie kontemplowania. Przez zmysły bowiem cielesne poznaje się „*sensibilia*“, których poznanie jest początkiem wiedzy o Bogu.⁶ W związku z taką sytuacją człowiek nie jest tylko duchem, a Ryszard i w tej kwestii nie

¹ Por. Świeżawski (37) s. 278 — 282.

² „Sunt qui seipsos quasi in spelunca vident, et carnem suam pro ergastulo habent“ c146A.

³ „Alii de corpore suo quasi tabernaculum faciunt, et ad Domini sui militiam accingunt, et patienter tolerant quod vivunt, ut Domini lucris deserviant“ c146A.

⁴ Por. c191CD, c192CD, c193A.

⁵ „per atrium intellige disciplinam corporis, per tabernaculum disciplinam mentis. Ubi exterior disciplina deest, interior pro certo observari non potest. Disciplina vero corporis inutilis certe sine disciplina mentis“ c191D.

⁶ „cum enim exteriorum scientiam apprehenderis... debes in altiora ascendere... ad Deum... ultra Deum nihil est“ c139A. por. c79A, c198BC.

jest kontynuatorem Hugona. Ciało jest koniecznym i realnym elementem człowieka, chociaż nie wiadomo jak połączonym z duszą.

bb. **Ciało a dusza.** Ponieważ Ryszard omawia stosunek człowieka do Boga raczej ze względu na drogę dochodzenia do Niego przez poznawanie śladów Mądrości w *cognoscibilia*, mniej lub raczej w ogóle nie mówi w swych dziełach o stosunku ciała do ducha. Można jednak ustalić, że nie jest to stosunek, według którego zdolność poznania jest partycypowana przez duszę, a dusza przez ciało i że dusza nie obejmuje całej doskonałości poznania, a ciało nie obejmuje całej duszy, lecz tylko tyle na ile pozwala jego możność.¹ Nie jest to więc platonizm. Ryszard bowiem nie mówi o wzajemnej, metafizycznej zależności jednej rzeczy od drugiej, lecz ustala zależności poznawcze. Nie daje też tekstu, w którym mówiłby o innym, niż sprawczy, stosunku Boga do rzeczy. Przez przyjęcie przyczynowości sprawczej Boga odchodzi od partycypacji platoników i emanatystycznych ujęć Plotyna. W powyższym stwierdzeniu został negatywnie określony stosunek ciała do ducha. Nie ma podstaw w tekstach Ryszarda, by określić ten stosunek pozytywnie.

cc. **Dusza.** Nie podaje Ryszard określenia duszy człowieka. Stwierdza wprawdzie, że duchowe jest to, co poznaje dzieła Boga,² ale oczywiście mówi tu tylko o intelekcie człowieka. Określa gdzie indziej ducha, specjalnie anioła,³ i w związku z tym raczej trzeba przyjąć, że istotę duchowości widzi w fakcie działania intelektu i woli.⁴ Nie można bowiem przyjąć, że istota duszy sprowadza się do tego, by była zwierciadłem Boga. Niewątpliwie jest traktowanie przez Ryszarda wszystkiego, co istnieje, jako *spectaculum* i niewątpliwie jest, że człowiek nosi w sobie ślad Boga.⁵ Omawia to Ryszard nawet szerzej i łatwo stwierdzić,

¹ „Dans l'homme... l'intelligence est participée par l'âme, celle-ci est participée par le corps, puisque l'âme ne peut recevoir l'intelligence avec toute la perfection qu'elle possède à l'état séparé, et le corps à son tour ne peut recevoir l'âme qu'en la limitant à ses propres possibilités“ Geiger (15) s. 104 — 105. W cytacie charakteryzowane jest stanowisko platonizmu.

² c118B.

³ Por. s. 123.

⁴ Por. c123D, c124A.

⁵ c162C.

że różni się od Augustyna w swych sformułowaniach na wymieniony temat.¹ I tylko pośrednio można by ustalić, że nawiązuje do koncepcji „zwierciadła“. L. Reypens bowiem stwierdza, że Hugona *acumen mentis* jest odpowiednikiem *acies mentis* Augustyna, a tym samym koncepcji zwierciadła Ojców greckich, którzy doszli do tej koncepcji na podstawie Pawłowych słów o poznaniu *in speculo et aenigmate*.² W każdym razie problem zwierciadła w ujęciu Hugona wskazuje raczej na sprawę wartości duszy i miejsca spotkania się człowieka z Bogiem. Ryszard więc mówiąc w podobnym jak Hugon *sensie* o *mentis intimum* raczej nie omawia istoty duszy. Mówi jednak o jej właściwościach i stwierdza, że dusza żyje wiecznie, że połączy się z ciałem, że przenika całe ciało i kieruje nim według swej woli, że jest niezłożonym, indywidualnym bytem.³

dd. **Władze duszy i władze człowieka.** I Ryszard i Hugon stwierdzają w duszy człowieka intelekt i wolę.⁴ Ryszard ustala, że istnieje współpraca rozumu i woli na terenie kontemplacji, będącej najważniejszym działaniem człowieka. Współpraca ta odbywa się w warunkach zgody dwu równorzędnych sił, które się wzajemnie wspierają. W tych stwierdzeniach wykracza Ryszard poza postawę Augustyna i ustala pozytywnie swoją teorię wzajemnego stosunku władz

¹ Por. s. 97.

² „La conception de l'âme comme miroir, connu déjà des Pères Grecs, et que suggère à Augustin (De Trin. 15, c23, n44), le „in speculo et aenigmate“ de Saint Paul mis en rapport avec la théorie de l'image divine en l'âme, est davantage mise en lumière par Hugues (De sacr. 1, p3, c6, 7). L. „acies mentis“ d'Augustin, qui correspond à l' ἀκρότης τοῦ νοῦ des Grecs, et qui deviendra „die scherpfe des Geistes“ d'Eckchart (Pfeiff. 2,660, 30) et le „fin point“ des mystiques français, est aussi appelé par Hugues „acumen mentis“ Reypens (34) c443.

³ „Consideramus ea quae pertinent ad animae qualitatem, vel essentiae ipsius proprietatem, quod vita quaedam et perpetua sit. quod non solum ipsa in perpetuum vivere, sed corpus etiam ad vitam... animare... quomodo sit per tot corporis membra diffusa, cum sit ipsa simplex, partibusque carens individua essentia, quomodo in toto corpore suo... sit, utique ubique tota... in illo suo mundo sola voluntate omnia movet et disponit“ c129BC.

⁴ W odniesieniu do Ryszarda kwestia ta jest już wyżej rozstrzygnięta. Przy okazji Hugona por. „L'âme dans sa plus noble partie renferme deux activités dont l'une est source de la connaissance spirituelle et l'autre principe d'inclination. A la première se rapporte la raison, à l'autre la volonté libre ou le libre arbitre“ Mignon (32) s. 111.

umysłowych. Mówi poza tym w swych tekstach o poznaniu także przez *cogitatio* i *meditatio*. Wszystkie trzy działania: *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio* są dla Ryszarda działaniem umysłowym, *animi respectus... animi obtutus... animi contuitus*.¹ Dusza więc spełnia wymienione działania poznawcze, wśród których najdoskonalsza jest kontemplacja, i której służą inne działania.² Kontemplacja, jako działanie, przenika władzę pojmowania (*intelligentia*), władzę rozumowania (*ratio*) i wyobraźnię (*imaginatio*),³ które są władzami człowieka. Trzeba więc ustalić, że nie tylko czymś różnym jest dla Ryszarda ciało i dusza, lecz także czymś innym są władze człowieka i władze duszy. Nie mówi Ryszard o władzach ciała. Nie mówi też wprost o władzach człowieka. Skoro jednak *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio* traktuje jako działania duszy, intelektu więc i woli,⁴ konstytuujących duszę, i będących jej władzami, z konieczności, obok władz duszy: intelektu i woli, *imaginatio*, *ratio*, *intelligentia* są władzami człowieka. Ryszard operuje pojęciem intelektu i woli w taki sposób, że oczywista jest realna między nimi różnica.⁵ Nie omawia bliżej władz człowieka. W każdym razie aż nadto daje w tekstach podstawę do przyjęcia wymienionych rozróżnień.

c. **Działanie człowieka.** Można traktować działanie ludzkie jako zespół stosunków, wiążących działającego z innymi bytami. W takim wypadku rozprawa niniejsza objęła dotąd raczej stosunki poznawcze między człowiekiem a przedmiotami jego poznania. Pozostały nie omówione stosunki, które dadzą się ogólnie sprowadzić do postępowania i wytwarzania. Mają one to wspólne ze stosunkami ściśle poznawczymi, że są wynikiem także współdziałania intelektu i woli. Tym się jednak różnią, że realizują zasadniczo inne cele bliższe.

1°. **P o s t ę p o w a n i e.** Celem postępowania jest według Ryszarda takie przygotowanie się człowieka od strony moralnej

¹ c67D; podobnie Hugon, por. PL 175, 116D.

² Por. c66D.

³ Por. c70C.

⁴ Ryszard zresztą wprost wiąże wolę z duszą: „consideramus rationalis animi voluntatem” c131A.

⁵ Por. s. 113. Uzasadnia ten fakt także stwierdzenie, że różne jest działanie intelektu i woli w akcie kontemplacji.

i umysłowej, by wystarczyło jako powód, dla którego Bóg przychodzi do człowieka,¹ skłoniony jego ofiarną decyzją absolutnego podporządkowania się Bogu we wszystkim. Oczywiście jest, że takie stanowisko obejmuje wszystkie dziedziny porządku natury i dosięga porządku łaski, decydującej w konsekwencji o życiu mistycznym. Sytuację, w której działa Bóg w człowieku, już w części porusza omówienie definicji kontemplacji niewłaściwej. Jest ona dla człowieka zasadniczym jego celem, do osiągnięcia którego służy wyrobienie umysłu i dobrych obyczajów.

aa. **Ćwiczenie intelektu.** Ryszard podaje etapy opanowywania wszelkiej wiedzy, prowadzącej do Boga, specjalnie jednak wiedzy o śladach Mądrości, której sprawcze działanie intelekt dostrzega w rzeczach. Etapy te są jednocześnie wskazówkami, by do poszerzenia intelektu, czyli erudycji,² iść przez zrozumienie zagadnienia, przez ćwiczenie się w operowaniu wiadomościami, przez żywe trwanie w tym, co pojęliśmy i co udało się wyćwiczyć.³ Zrozumienie zagadnienia Ryszard nazywa sztuką, używanie wiadomości jest dla niego ćwiczeniem, a przez trwanie przy zrozumianych zagadnieniach i używanych wiadomościach rozumie skupienie, które nazywa dalej pilnym studioowaniem.⁴ Ryszard więc poleca właściwie pojąć, zapamiętać i przestudiować problem, oraz trwać w skupionej nad nim pracy. Oczywiście jest, że takie wskazówki świadczą o realistycznym traktowaniu człowieka, a sformułowanie ich — o umiejętnościach dydaktycznych Ryszarda. Przede wszystkim wskazują na to, że od człowieka zależy osiągnięcie pierwszego skutku kontemplacji, poszerzenia właśnie intelektu przez zdobycie wiedzy. Poszerzenie to jest warunkiem podniesienia się intelektu do te-

¹ „Sed in hoc satis constat neminem posse placere Deo nisi fuerit sapientia cum eo. Quis dubitet ad sanctificationem pertinere nomine mundari ab omni immunditia sua” c64C. „Per assiduam veritatis contemplationem fiat mundus per contemptum mundi et sanctus per dilectionem Dei” c65B.

² „sinus mentis dilatatur, et ad omnem eruditionem vel disciplinam capior efficitur” c171D, „mentis dilatatio est quando animi acies latius expanditur” c170A.

³ „quando... aliquid... investigatione addiscimus... quando id quidem... in usum adducimus... quando studio quod exsequimur summa diligentia instimus” c171D, c172A.

⁴ „contemplationis modus qui fit mentis dilatatione tribus solet gradibus exrescere, arte, exercitatione, attentione” c171C.

matów i spraw, które są ponad wiedzą, ponad sztuką i ponad naturą,¹ w tym celu, by mogła się dzięki Łasce dokonać odmiana intelektu na skutek uwolnienia się przez miłość ze stanu poprzedniego, zachwycenia się najwyższym pięknem i przeżywania nadziemskiego stanu szczęścia.²

bb. **Kształcenie woli.** Z poszerzeniem się intelektu, podnoszeniem, a w końcu odmianą, musi się dokonywać równocześnie praca nad doskonaleniem się moralnym człowieka,³ kształcenie zasadniczo woli, która staje wciąż wobec alternatyw i musi decydować się na miłość lub nienawiść, radość albo smutek.⁴ Wola przeżywa sprzeczne dążenia-afekty i tylko skierowanie pamięci do prawdy i uświadomienie sobie życzeń Boga wyzwala z pragnień, które od Boga oddalają. Bóg zresztą sam pomaga przez podsuniecie tematów, podnoszących umysł w górę⁵ i sprawujących, że człowiek osiąga uporządkowanie afektów, czyli osiąga cnotę.⁶

cc. **Mistyka.** W kontemplacji według Ryszarda poznaje się Boga własnym wysiłkiem poznawczym, a niekiedy i dzięki temu, że Bóg nie tylko pomaga poznawać, lecz spełnia tę czynność za człowieka, podając mu wiadomości o Sobie w chwili, gdy człowiek przeżywa „alienationem mentis”. Tę kontemplację nazywa się kontemplacją mistyczną, a w niniejszej rozprawie — kontemplacją niewłaściwą. Omawia ją Kulesza dodając, niezgodnie z myślą Ryszarda, rozważania o jej stopniach i grupach przedmiotów. Kontemplacja ta bowiem jest ostatnim, przed wizją uszczęśliwiającą, etapem poznawczego i wolitywnego zbliz-

¹ „intelligentia... humana... aliquando sublevatur, supra scientiam... supra industriam... supra naturam” c172D, por. c173A, c170A.

² „mentis alienationem abducimur... quando tanto coelestis desiderii igne succenditur, ut amoris intimi flamma ultra humanum modum excreseat... quando... in summae pulchritudinis admiratione... concutitur, ...quando... in supermundanum quendam affectum sub quodam mirae felicitatis statu raptim transformatur” c174ABC, por. c170A.

³ „studet ergo cordis munditiae, qui cupit Deum videre” c140A.

⁴ „Quis enim digne explicare possit quod (voluntas) alternationis modus momentaneis permutationibus induit, quam multiformiter se alternantium vicissitudinum motibus variare consuevit?... Nunc odio, nunc amore ducitur, modo gaudio, modo moerore distrahitur” c131AB.

⁵ „Quando ex divinae inspirationis gratia et revelationis luce ab oppressionis suae pondere relevatur” c183B.

⁶ „Nihil aliud est virtus quam affectio ordinata” c132B.

zania się do Boga, tym jednak etapem, w którym, na podstawie śladów w stworzeniach, poznawczo odnaleziony Bóg jest nie tylko wyłącznym przedmiotem umysłu i woli lecz i inicjatorem nowego stanu przeżywania. Bóg daje poznanie Siebie, daje miłość i radość.¹ Człowiek tylko przyjmuje. Oczywiście jest, że ten stan „odmiany umysłu“, właściwie stan bierności, będący według Ryszarda skutkiem najżywszego i długiego działania,² nie jest udziałem wszystkich ludzi. Każdy człowiek ma tylko możliwość osiągnięcia stanu bierności, w którym zamiast człowieka działa Bóg. O istocie tego działania nie wie się dużo. Umysł bowiem nie potrafi sformułować pojęciowo tych przeżyć i zakomunikować ich drugiemu człowiekowi.³ Pozostają one zamknięte w przeżywającej je osobie, nieznanne i tajemnicze. Wszystkie te cechy, jak informuje J. Bricout,⁴ dają się krótko wyrazić słowem „*μυσος*“, od którego urobiono termin mistyka i mistyczny.⁵ Terminu mistyka używa także Ryszard. I łatwo ustalić, że mistyka według Ryszarda jest nazwą dziedziny swoich stosunków Boga do człowieka, polegających na nadnaturalnej przyjaźni Boga i duszy z charakterystyczną ce-

¹ „Nemo autem tantam cordis exultationem vel sublevationem de suis viribus praesumat, vel suis meritis ascribat. Constat hoc sane non meriti humani, sed muneris esse divini“ c187C.

² „in primo gradu quasi arcam nostro labore-fabricamus... in secundo gradu arca supportantium humoris sublevatur... cum... contempl. radius dilatatur... in tertio gradu arca in sancta sanctorum infertur... quando contempl. acumen ad intimum mentis sinuum secluditur“ c170B.

³ „ea quae per mentis alienationem conspiciunt ad semetipsos reversi juxta communem animi statum nullo modo capere vel recolligere possunt“ c169C, „in ejusmodi enim speculatione antequam animus ad consueta redeat, Dominus abit, longiusque recedit, et incomprehensibilitatis suae magnitudinem visionis elongatione ostendit“ c146D iB.

⁴ „Mysticisme, mystique, mystère, ces divers mots, qui dérivent du grec *μυσος* fermer, être fermé, évoquent l'idée de quelque chose de secret, qui échappe plus ou moins à la claire raison, et qui ne peut être clairement divulgué ou exprimé“ Bricout (75) c1253.

⁵ Pourrat (33) wyraża pogląd, że „le mot „mystique“ chez les Victorines...est synonyme de „symbolique“, d'„affectif.“ A Saint-Victor on appelle mystique conformément au sens étymologique, ce qui se cache sous un symbole. La contempl. mystique sera donc celle qui nous fait découvrir, sous le symbole des réalités matérielles, les vérités qui y sont renfermées“ s. 160. W związku z rozstrzygnięciami w niniejszej rozprawie uwagi Pourrata, odnoszące się do kontemplacji mistycznej, należy uważać za pobieżne.

chę przewagi poznania nad miłością,¹ takiego jednak poznania, które osiąga naturalną pełnię co do przedmiotu, a dokonuje się co do sposobu bez udziału władz poznawczych człowieka, jako działających, lecz tylko przyjmujących.² Wiodące tu jest, że z mistyką najściślej wiąże się kontemplacja i życie religijne człowieka, oparte na sformułowaniach teistycznych i Objawieniu chrześcijańskim. Jakiegokolwiek inne stanowiska w tej sprawie nie mogą być uważane za mistykę w sensie ścisłym.³ Wierny swej informacji, że przeżycie mistyczne nie jest komunikatywne, Ryszard omawia je krótko,⁴ a szeroko bada kontemplację właściwą, jako działanie człowieka, zmierzającego świadomie do Boga, który w tym zawsze pomaga.

2°. **Wytwarzanie** (sztuka). Ryszard rozróżnia działanie natury i działanie sztuki.⁵ Sztuką lub rzemiosłem jest dla niego, między innymi, malowanie, rzeźba, uprawa roli.⁶ Celem bliższym wytwarzania dzieł sztuki jest ulepszenie natury⁷ i to, by dzieła te były przedmiotem kontemplacji.⁸ Jako kontemplowane reali-

¹ Przewaga miłości decyduje o świętości. W każdym razie nie może być mistyki bez świętości. Mistyk więc byłby człowiekiem świętym, którego cechuje bezpośrednie otrzymywanie od Boga wiedzy o Nim.

² Por. definicję Mignona (32): „La mystique... c'est une doctrine sur l'ascension surnaturelle de l'âme et son union avec Dieu dans la vie présente par la contemplation et différents actes de l'état de perfection” t. 2, s. 327. De Wulf (91) rozumie przez mistykę „une tendance qui porte l'homme à s'unir à l'Infini d'une manière intime et secrète” s. 226.

³ De Wulf (91) rozróżnia w średniowieczu mistykę teoretyczną i praktyczną. Praktyczna jest etapem życia religijnego, teoretyczna jest wiedzą: „la description des rapports de communication directe entre l'âme et Dieu, et l'explication de l'ordre universel par cette union” s. 226. Wiedzę o mistyce lub mistykę teoret. nazywa też De Wulf mistyką filozoficzną-naturalną, w przeciwstawieniu do praktycznej-nadnaturalnej. (O mistyce niechrześcijańskiej pisze J. Maritain).

⁴ Ostatnia księga Beniamin Major. Por. też: „ecce quia humanam rationem mentis alienatione transferat, qui quid circa se plenius ageretur penitus discernere nequibat. Sed hunc locum plenius explanandum melius est erudicioribus ingenii relinquere” c 192 B.

⁵ „Alia est enim operatio naturae atque alia operatio industriae... opus artificiale opus videlicet industriae” c83AB.

⁶ „Opus artificiale... consideratur... in celaturis, in picturis, in scriptura, in agricultura” c83B.

⁷ „operatio naturalis ex industria proficit ut melior sit” 83C.

⁸ „opus... naturale, et opus artificiale quia sibi invicem cooperantur... et... mutua contemplatione copulantur” c83BC.

zują one pośrednio zasadniczy cel, którym jest dla człowieka poznanie Boga. Wszystkie więc działania człowieka (poznawcze, wychowawcze, wytwórcze) pośrednio lub bezpośrednio służą kontemplacyjnemu zbliżeniu się duszy do Boga. Jeżeli chodzi o teorię wytwarzania u Ryszarda, a nie tylko o przydatność dzieł sztuki w kontemplacji, należy najpierw stwierdzić, że Ryszard tylko wyróżnia grupy dzieł natury i dzieł sztuki, nie mówi natomiast o stosunku sztuki do piękna. Nie można w ogóle ustalić na podstawie tekstów, czy Ryszard wiąże piękno z dziełami wytworzonymi, czy tylko z dziełami natury. Ustalenie to byłoby ważne w związku ze stwierdzeniem Ryszarda, że „widzieć przez kontemplację” znaczy dla niego „dodać podziw piękna do oglądanej wizji” i wypalić się aż do prawdziwej czystości, ozdobić wewnętrznym pięknem, a gdy przyjdzie Bóg (*introducito dilecto*) wyrazić słowa miłości.¹ Terminem „kontemplacja” objął tu Ryszard całe działanie człowieka, pracę nad doskonaleniem umysłu i woli, nad scharmonizowaniem dążeń duszy i ciała i uwzględnił moment kontemplacji, w której Bóg działa za człowieka. I wiąże z tym Ryszard sprawę piękna. Nie wynika jednak jasno z jego wypowiedzi to, że piękno wiąże się z dziełami wytworzonymi przez człowieka. Można tylko wnioskować, że skoro są kontemplowane, a kontemplacja w powyższym, swobodniejszym sformułowaniu,² z konieczności uwzględnia cechę piękna rzeczy, więc i dzieła wytworzone tę cechę posiadają. Należy pamiętać, że sztuką nazywa też Ryszard ćwiczenie intelektu w pojmowaniu rzeczy.³ Sztuką więc jest wszystko to, co jest wytworzone przez człowieka. W związku z tym wypada stwierdzić, że sfor-

¹ „Videtur per contemplationem, donec ad insolitae visionis aspectum pulchritudinisque admirationem paulatim anima incalescat, magis magisque inardescat, et tandem aliquando tota incandescat donec ad veram puritatem, internamque pulchritudinem tota reformetur, et ille internae habitationis thalamus purpura, et bysso hyacintho coccoque bis tincto undique perornetur, donec tandem aliquando thalamo ornato, et introducto dilecto, fiducia iam inalescente desideriaque perurgente, cum se ulterius iam cohibere non valeat, subito in oscula ruat, et impressis labiis intimae devotionis oscula figat” c153CD.

² Nie rozpatrywano osobno, podanego tu określenia kontemplacji, ponieważ nie wnosi ono zmian do definicji kontemplacji. Chodzi tu też tylko o podziwiające poznanie. Piękno rzeczy jest też śladem Boga.

³ Por. c171C.

mułowania Ryszarda o sztuce i pięknie nie stanowią dla niego problemu lecz służą tylko do jaśniejszego przedstawienia elementów rzeczywistości i ich kontemplowania. Nie zmienia to jednak faktu, że dzieła wytworzone, realizując własne cele, jako kontemplowane ułatwiają poznanie Boga.

3. BYTY DUCHOWE

a. Anioł i dusza ludzka w stosunku do Boga. Ryszard stwierdza, że są dwa rodzaje istot niecielesnych i niewidzialnych: aniołowie i dusze ludzkie.¹ Nie zajmuje się ustaleniem między nimi zasadniczych różnic. Podziwia fakt, że istoty te stworzył Bóg wyłącznie dla Siebie i sprawił, że są do Niego podobne, a przez to wyniesione nad wszystkie stworzenia.² Ustala tylko, że inny jest stosunek anioła i duszy ludzkiej do Boga.

Dusza ludzka zostaje w „ubogich elementach tego świata” i przeżywa pragnienia rzeczy, których w tym życiu nie osiąga nawet pojmowaniem. Anioł natomiast otrzymuje realnie szczęśliwość w takiej ilości, która przewyższa zakres jego pojmowania i pragnień.³ Dusza szuka Boga, gdy poznaje rzeczy. Anioł poznając rzeczy podziwia Boga. Podziw właściwy kontemplacji człowieka jest docieraniem poprzez ślady do Boga. Podziw anio-

¹ „constat... choc contemplationis genus... in incorporeis et invisibilibus essentiis utpote spiritibus angelicis, et spiritibus humanis” c108D i c109A.

² „Haec est enim nobilis illa imo nobilissima creatura ad imaginem Dei creata, omnibus creaturis praelata, ad summum bonum facta ipso et de ipso honorum omnium creatore beanda” c109A, c142A. „est enim spiritualis creatura ad imaginem et similitudinem Dei facta” c198C, podobieństwo polega na analogicznym w Bogu i człowieku stosunku umysłu i mądrości, oraz zachodzącej między nimi miłości, por. c 162 C.

³ „Nos quandiu sub egenis hujus mundi elementis vivimus, desideria nostra ultra gaudia nostra extendimus, quia infinite plura sunt quae concupiscimus, quam quae in hac vita apprehendere possimus. Beata autem illa supernorum spirituum multitudo, desideria sua ultra gaudiorum suorum plenitudinem non extendit, quae felicitatis suae infinitatem vel immensitatem comprehendere omnino non sufficit, quam beatitudinis suae corona undique cingit, et usquequaque magnitudinis suae sinu includit” c94D.

ła jest radością.¹ Radość człowieka jest wypracowanym skutkiem trudu, radość anioła jest trwałym stanem otrzymanym.

Mógł więc Ryszard specjalnie nazwać anioła „znakiem podobieństwa“,² ponieważ anioł całkowicie wyczerpuje podobieństwo do Boga. Dusza bowiem jest tylko w części podobna,³ ponieważ jest związana z „ubogimi elementami“ cielesnymi. Można się obawiać, że zestawiając razem anioła i duszę ludzką Ryszard opowiada się za tezą przypadłościowego połączenia duszy z ciałem. Nie ma u Ryszarda tekstów, które by to rozstrzygnęły. Jest tylko wiele stwierdzeń, że rozważanie bytowania aniołów ułatwia człowiekowi uduchowanie.⁴

Ryszard nie dowodzi istnienia aniołów, ani istnienia dusz ludzkich. Ujmuje całą sprawę od strony ich stosunku do Boga, ponieważ ten problem jest centralny w jego badaniach. Traktując anioła i duszę na jednej płaszczyźnie Ryszard nie tylko pozostaje przez to wierny swej koncepcji rzeczywistości, którą konstituują elementy cielesne, duchowe i cielesno-duchowe, lecz także wyznacza duszy ludzkiej naturalne dążenie do Boga, a nawet pokrewieństwo z Nim poprzez duchowość.

b. B ó g. W „Beniamin Major“ Ryszard ujmuje Boga zasadniczo teologicznie czyli od strony wewnętrznego życia Boga. Filozoficzne są rozważania Ryszarda dotyczące stosunku Boga do świata⁵ i dotyczy kontemplacyjnego szukania Boga przez człowieka. To szukanie wiąże się bowiem z postawą empiryczną Ryszarda, jego sposobem dowodzenia, z metafizyką i, wyłamującą się z niej, antropologią filozoficzną. Jeżeli kontemplowanie wiąże się z metafizyką, to tym samym dotyczy zagadnienia, omawianej już, przyczynowości sprawczej i Boga, jako bytu składającego się także na całość rzeczywistości, poznawalnej dla człowieka. Poza wypowiedziami w wielu miejscach rozprawy na wymienione tematy można dodać, że dla Ryszarda Bóg jest wszystkim. Jest

¹ c193B, „haec omnia iugiter... contemplantes... mirantur... laetantur“ c96A.

² „ecce quod angelica natura signaculum similitudinis dicta sit“ c142B.

³ „ex aliquo similes, et ex aliquo dissimiles existimus“ c142C.

⁴ „discamus et nos... quomodo illi supernae beatitudinis cives omnia quae sub ipsis sunt... aspiciant, omniumque quae ab alto vident rationem... comprehendant... et arcam nostram coronavimus“ c95B.

⁵ c156BCD, c157ABCD, c158ABCD, 159ABCD, c160A, c101ABC.

najwyższą substancją,¹ najwyższym dobrem, od którego wszystkie inne dobra pochodzą,² jest jednością.³ Określając, że Bóg jest wszystkim, Ryszard uniezależnia się od sformułowań Augustyna, Plotyna, Klemensa z Aleksandrii, czy Anzelma, chociaż wyraźnie stwierdza w Bogu platońską jedność, najwyższe dobro Augustyna i, podkreślaną przez niego, trwałość i niezmienność⁴ Boga. W każdym razie Ryszard daje przewagę terminom tradycyjnym, chociaż podkłada pod nie często inne treści. Znajduje np. że czymś jednym w Bogu jest istnienie, życie, rozumienie, dobroć, szczęśliwość,⁵ i wyjaśnia, że życie jest tożsamością istnienia i bycia szczęśliwym.⁶ Neoplatonicy stwierdzają w Jedni także życie,⁷ lecz rozumieją je, w związku z teorią emanacyjną, jako spotęgowaną energię, z której wylaniają się wszystkie byty, nawet materia. Dla Ryszarda życie jest pełnią szczęśliwości i istnienia. Takie sformułowanie w odniesieniu do Boga jest odejściem od emanacji i panteizmu,⁸ a także ustalaniem nie tylko jednego atrybutu, jako zasadniczego w Bogu, lecz podkreśleniem całej bytowości Boga, a w konsekwencji — odejściem od neoplatonizmu i Augustyna. Od neoplatonizmu odchodzi Ryszard także w przekreśleniu wymienionych, panteistycznych ujęć,⁹ ponieważ umie pojąć Boga jako transcendentnego, chociaż przenikającego całą rzeczywistość i ze specjalną troską — „głębką przepaść” ludzkiego serca.¹⁰

¹ c896B.

² c743A, c156CD.

³ c157AB.

⁴ c157A, por. Plotyn (66) Enn. 1, 7, 1, por. Augustyn (48) PL 32, 870.

⁵ „Unum itaque idemque est ei esse, et vivere, intelligere, et posse bonum et beatum esse” c157B.

⁶ „considera quae sit illa vita cui idem est esse, quod beatum esse” c157C.

⁷ „πῶς ζωῆς ὄντος τις” Plotyn (66) Enn. 3, 8, 7. Por. Jasinowski (26): „poza znamiem Dobra przysługują Absolutowi także znamiona Prawdy oraz Życia... nazywa on (Plotyn) go (Absolut) również Życiem, jednolitym, wszystko wypełniającym Życiem, podkreślając... tożsamość Życia i Myślenia” s. 11.

⁸ Por. także: Bóg „essentialiter ergo est intra omnia et extra omnia” c157C, por. c894C.

⁹ Podkreśla też Ryszard stwórczość Boga, por. c142A, por. też c947B, c956C.

¹⁰ „Haec est illa in divinae scientiae perspicacia vere summa et singularis admiratio quod nihil eum omnino latere possit in cordium malorum tam profunda et tam tenebrosa abisso” c102D.

ZAKOŃCZENIE

W oparciu o stwierdzenie, że występuje u Ryszarda pojęcie bytu równoznaczne z pojęciem istniejącego realnie przedmiotu poznania, rozprawa niniejsza, podejmując problemy dyskusji nad Ryszardem, ustaliła grupy przedmiotów i zasady, wiążące je w całość rzeczywistości. Koncepcja elementów i zasad, w stosunku do opracowanej już teorii Bytu Pierwszego i Najwyższej Osoby, jest całością metafizyki Ryszarda. Elementy rzeczywistości omówił Ryszard *explicite*, nie podał jednak wprost zasad metafizycznych. Zdecydowało to o tym, że omawiane przez Ryszarda stosunki między elementami rzeczywistości stały się niezrozumiałe i nieuzasadnione. W związku z tym trudno było też uznać słuszność, podanej przez Ryszarda, teorii kontemplacji, opierającej się na wymienionych stosunkach. Trzeba więc było, wychodząc od omówionych faktów, przez zastosowanie rozumowania redukcyjnego i konkretniej: tłumaczenia, zgodzić się na stwierdzenie, że stosunki między klasami elementów i kontemplacja zrozumiałe są w świetle zasady partycypacji, opartej na inteligibilności (poznawalny ślad Boga) rzeczy i miłości. Miłość stanowi element aktywny, powodujący poznawanie dzięki temu, że według Ryszarda jako wychodzenie poza podmiot miłujący do przedmiotu, czy osoby, jest dynamicznym faktem, zbliżającym każdorazowo podmiot poznający do przedmiotu poznawanego, by dokonał się akt poznania.

Stwierdzenie zasady partycypacji było możliwe dzięki temu, że dokładna analiza definicji kontemplacji wykazała, oznaczone terminami definicji, elementy rzeczywistości i związki między nimi. Odszukanie i zestawienie tekstów, wyjaśniających u Ry-

szarda definicję kontemplacji, pozwoliło ustalić, że teksty te rozwijają treść definicji w oparciu o założoną teorię partycypacji. Okazało się bowiem, że wszystko, cokolwiek istnieje poza Bogiem, jest *spectaculum* Jego mądrości, tym czymś, w czym widzialny jest ślad niewidzialnego Boga. W oparciu o to, co jest widzialne i poznawalne, jako znak Boga, przechodząc od jednego *spectaculum* do innego, będącego bardziej śladem Mądrości, umysł może dojść poznawczo do Boga. Bóg więc zostaje poznany w kontemplacji, jako podziwianym poznaniu, czyli takim, w którym umysł, zdziwiony śladem Boga w rzeczy, oderwany od niej przez miłość, szukającą Boga, przechodzi do innych rzeczy, będących śladami wyraźniejszymi, lecz, ze względu na ich pojęciową lub duchową naturę trudniej poznawalnymi, skoro poznanie rozpoczyna się od sensibiliów.

Taką więc sytuację metafizyczną, w której dana cecha, czy element bytu, występują w dwu bytach te same lecz w różnej doskonałości, nazywa się oczywiście partycypacją. W związku z koncepcją poznawalnych śladów Boga należało uznać cechę poznawalności przedmiotów kontemplowanych za element partycypowany i przyjąć, że w wypadku Ryszarda chodzi o swoistą partycypację przez inteligibilność (poznawalność) rzeczy i miłość, różną więc od partycypacji platońskiej i neoplatońskiej.

Poznawalność rzeczy jest więc wewnętrzną zasadą hierarchicznego uporządkowania bytów poprzez to, że jedne są bardziej, inne mniej śladem Boga, czyli więcej lub mniej poznawalne. Miłość wychodząca, czyli ekstazyjna, jest zasadą zewnętrzną, pozwalającą umysłowi nawiązać poznawczy kontakt z przedmiotami jego poznania, w konsekwencji — z Bogiem.

Swoją koncepcją odbiega Ryszard od ujęć zastanych, specjalnie platońskich i neoplatońskich w tym sensie, że nie przyjmuje możliwości metafizycznego pokonania odległości między Bogiem a innymi bytami, lecz stwierdza możliwość poznawczego dotarcia i nawiązania na tej drodze stosunków między Bogiem a człowiekiem. W poznawczym wysiłku i w dążeniu przez miłość pomaga człowiekowi Bóg, a w chwili odpowiedniej Sam przejmuje inicjatywę i dokonywanie poznania, i pozostawia ochotnemu

człowiekowi tylko stan biernego korzystania umysłowego i woli-tywnego ze wszystkiego, czym Bóg jest.

Wykrycie koncepcji rzeczywistości u Ryszarda, stwierdzenie więc jego metafizyki, rozstrzyga pozytywnie dyskutowany problem, czy Ryszard jest filozofem, a ustalenie przedmiotów kontemplowanych zmusza do przyjęcia, że Ryszard omawia kontemplację nie tylko jako subiektywne przeżycie, lecz jako metafizyczne uzasadniony system mistyki, w którym od cielesnych przedmiotów poznawalnych przechodzi się do Boga. Dzięki takiej postawie Ryszard opowiada się za empiryzmem, a przyjmując, że zasadniczo poznanie kontemplacyjne Boga musi rozpocząć od rzeczy zmysłowo-poznawalnych, przelamuje w sumie ujęcie rzeczywistości platońsko-augustyńsko-neoplatońskie. Analiza wpływów na Ryszarda pozwoliła ustalić, że w koncepcji rzeczywistości, koniecznej zresztą do tego, by mogła dokonywać się kontemplacja *spectaculum*, Ryszard jest samodzielny przez fakt przyjęcia metafizycznej zasady partycypacji przez poznawalność rzeczy i miłość.

Szczegółowe rozpatrzenie problemów metafizyki Ryszarda pozwoliło się zorientować, że Ryszard tylko ogólnie naszkicował swoją teorię rzeczywistości. Nie wykończył problemu natury bytów materialnych, umysłowych i duchowych, chociaż omówił prawie wyczerpująco problem Boga i poznawczy stosunek człowieka do wszystkiego, co istnieje.

I trzeba dodać, że Ryszard, podkreślając stwórczość Boga i Jego osobowość, a także konieczność rozumowego zbadania prawd, w które się wierzy, nie tylko ustrzegł się panteizmu i emocjonalizmu, lecz także swoją teorią kontemplacji, dotyczącej realnych bytów, a nie rozpatrywaną tylko jako przeżycie, wyłamał się spod ujęć zastanych i zamknął w sprawach mistyki epoki Pseudo-Areopagity. Dał ujęcia, które ustawiły problematykę mistyki na pozycjach, najrealniej normujących stosunek człowieka do Boga.

LA PHILOSOPHIE DE L'ÊTRE D'APRÈS LE „BENIAMIN MAIOR“ DE RICHARD DE SAINT-VICTOR

La dissertation traite de la métaphysique de Richard, découverte dans ses ouvrages théologiques et mystiques, et spécialement le „Beniamin Maior“ (PL 196 c 63 — 202).

Découvrir une métaphysique ou dans un sens plus large une philosophie de l'être dans l'oeuvre de Richard, c'est donner une réponse positive tout d'abord à la question, si Richard est oui ou non un philosophe. Cette réponse qui s'impose en tout premier lieu n'est cependant que la solution d'un problème secondaire.

Le problème principal de notre dissertation peut être formulé en thèse suivante: la théorie de la contemplation chez Richard s'appuie sur un système métaphysique; ce système considéré du point de vue de sa terminologie et de sa structure est néoplatonicien. Son contenu doctrinal cependant révèle une conception nouvelle et indépendante. On arrive à s'en convaincre par l'analyse des idées de Richard, par l'examen de l'origine de ces idées, et par la comparaison avec d'autres systèmes connus par lui.

A ce problème principal d'autres questions de moindre importance viennent se rattacher:

a) Quelle est la position de Richard dans le développement des problèmes qu'il a traités? Quel est son apport personnel à la philosophie médiévale et spécialement à la science du XII siècle?

b) Quelles sont les solutions nouvelles apportées par la thèse de cette dissertation à la discussion sur Richard? Quelles constatations nouvelles apporte-t-elle à l'histoire de la philosophie et dans ce domaine à la science moderne?

Les questions secondaires trouvent leurs réponses dans la solution du problème principal de la dissertation. Ce problème

principal est donc à la fois central, et c'est lui qui commande le plan de l'ensemble du travail.

Plan de la dissertation:

Introduction

(Problèmes discutés au sujet de Richard).

I. Problèmes généraux:

- 1) Découverte de la conception de la réalité chez Richard.
 - a. Analyse de la définition de la contemplation.
 - b. Arguments en faveur des résultats de l'analyse.
- 2) Structure de la réalité:
 - a. Analyse des choses existantes.
 - b. Principes déterminants les relations entre les choses.
- 3) Conception de la structure de la réalité dans ses conditionnements historiques.
 - a. Les influences subies par Richard.
 - b. Rapports entre les idées maîtresses de Richard et les thèses principales des systèmes philosophiques connus par lui.

II. Problèmes spéciaux:

- 1) Les êtres matériels.
- 2) Les êtres composés de matière et d'esprit.
- 3) Les êtres spirituels.

Conclusion.

Problèmes discutés au sujet de Richard.

La présente dissertation sur la philosophie de l'être chez Richard s'attaque aux problèmes qui se sont précisés dans les discussions précédentes à son sujet. On peut les réduire à trois principaux. E. Kulesza dans son travail sur la contemplation mystique chez Richard (1931) réunit ces problèmes et essaie de leur donner une solution. Il discute notamment avec J. Ebner, lequel, selon Kulesza, trahit en beaucoup de points la pensée de Richard, La discussion porte sur le problème aperçu par Kulesza, que 1) Richard dans le „Beniamin Maior“ ne parle pas de degrés de contemplation, mais de différentes espèces d'objets contemplés, 2) qu'il n'est pas permis de soumettre des textes traitant d'ascèse et de mystique à un examen historique et philosophique,

3) que Richard ne s'est jamais occupé de philosophie. Les deux derniers problèmes sont résolus du moment que le problème des objets contemplés reçoit une réponse positive. Le problème des objets contemplés constitue par conséquent le problème principal de notre travail. Les réponses éventuelles aux autres questions susdites dépendent de lui.

Quant au problème principal, il faut avouer que l'importance de la question des objets contemplés dans la philosophie de Richard n'a pas été suffisamment remarquée. S'il s'agit des positions d'avant 1931, on trouve le problème des degrés de contemplation en plus de J. Ebner, déjà mentionné, par exemple chez R. Pourrat, K. Michalski, F. Hugonin, P. Andres ainsi que Thomas d'Aquin. Après la publication du travail de E. Kulesza, F. Cayré, J. Kleinz mentionnent les objets contemplés. Mais par exemple pour R. Lenglard, J. A. Robilliard, J. Châtillon, il est indifférent s'ils parlent d'objets contemplés ou de degrés de contemplation.

La question de la légitimité d'un examen historique et philosophique des textes ascétiques et mystiques de Richard n'a pas été discutée. Par contre, le problème de Richard philosophe a été traité et résolu: en sens négatif par E. Hauréau, E. Kulesza, en sens affirmatif par exemple par E. Hugonin, Cl. Baeumker, Th. Heitz, G. Grünwald, A. Dempf, J. Bernhart. Beaucoup d'autres travaux du domaine de l'histoire de la philosophie et de la théologie, et spécialement les manuels adoptant une position moyenne.

Découverte de la conception de la réalité chez Richard.

Dans son „Beniamin Maior“ Richard expose sa théorie de la contemplation. Selon lui la contemplation est de deux espèces:

1) c'est une opération de l'intelligence humaine, laquelle s'effectue de cette manière: l'intellect pénètre librement les choses qui lui indiquent Dieu, parce qu'en elles Dieu révèle sa Sagesse (PL 196 c 67 D, c193 B).

2) c'est une opération de Dieu dans l'homme. L'homme ne fait que la recevoir passivement (PL 196 c178 CD c78 B c1679 et 168D c188B).

Richard ne développe pas sa pensée sur ce second mode de contemplation.

Son attention se concentre uniquement sur la contemplation où l'homme a de l'initiative. Il enseigne que dans l'acte de pénétration cognitive des choses l'esprit connaît et admire à la fois. L'admiration est l'oeuvre de l'amour. C'est lui en effet qui cherche Dieu en utilisant l'intellect, lequel découvre dans les choses ce qui en elles manifeste Dieu. L'amour est donc l'élément actif dans l'homme. Cet amour fait que l'intellect humain, qui est passif, entre avec la chose en un contact cognitif et admiratif à la fois. L'intellect perçoit alors que la chose n'est pas encore la plénitude de la Sagesse et de l'Amour qu'il cherche. L'amour fait alors que l'intellect, après cette première constatation, se tourne vers une autre chose pour examiner si cette chose est la plénitude, que l'amour cherche.

L'étude d'une telle théorie de la contemplation force à admettre que la théorie est organiquement liée à un système métaphysique, constitué par un ensemble de jugements sur l'être, considéré du point de vue de ses raisons les plus profondes. La relation de l'homme à Dieu, qui est essentielle dans la théorie de la contemplation, ne peut être précisée d'abord et ensuite réalisée que lorsque l'intellect a pénétré par la connaissance tout ce qui est connaissable. Ce rapport de dépendance qui relie le succès de la contemplation à la connaissance des choses, montre, que les thèses sur la contemplation s'appuient sur des thèses ayant pour objet la réalité. Or, pour Richard, la réalité non seulement existe. Il connaît aussi le mode de cette existence. Il sait que toutes les choses indiquent Dieu par leur nature même. Il est donc conscient de leur structure et de la fin pour laquelle elles existent. En distinguant les „sensibilia, intelligibilia, intellectibilia“ (PL 196 c72D), Richard constate l'existence d'un ordre hiérarchique des choses. En le constatant il doit également se rendre compte, quelles sont les raisons de cet ordre, et par cela même connaître les raisons explicatives de la structure de la réalité, prise dans sa totalité aussi bien que dans les êtres particuliers, qui le composent.

Les thèses formulées ci-dessus ne sont pas seulement des propositions déduites de la théorie de la contemplation et constituant des thèses explicatives postulées par cette théorie. Les thèses de la métaphysique de Richard ont été établies en partant de l'analyse de la définition de la contemplation et on s'appuyant sur

toute la théorie de l'acte de contempler. Car c'est surtout la définition de la contemplation qui signale l'existence des choses ainsi que les rapports entre elles. Et parce que le „Benjamin Maior“ est plutôt une interprétation de la définition, la collation des textes de Richard expliquant sa théorie de la contemplation a permis d'établir, qu'une telle théorie de la contemplation n'est compréhensible et justifiée que dans le cas où l'on admet la proposition: les idées de Richard s'appuient sur des thèses de métaphysique. Ces thèses ne sont pas tant formulés explicitement qu'elles sont présupposées par Richard. Mais elles ne le sont pas d'une telle manière, qu'il faille spécialement les deviner. L'analyse, en effet, du „Benjamin Maior“ montre que ces thèses sont mêlées aux considérations sur la contemplation des choses dont la connaissance constitue le moyen de parvenir jusqu'à Dieu.

La contemplation est un acte de l'intellect (PL 196 c91C c67B c107D), c'est donc une vue des choses une et subjective. A la lumière de cette constatation les énoncés de Richard sur les degrés de la contemplation doivent nécessairement concerner les objets contemplés. Richard énumère ces objets et les classe en trois groupes (PL 196 c720D). Ce classement en groupes manifeste le principe d'ordre. Or, l'affirmation de l'existence des objets contemplés et la constatation de l'existence d'un ordre entre eux c'est en fait l'affirmation d'une conception de la réalité qui constitue une vraie philosophie de l'être.

Structure de la réalité.

L'esprit qui contemple c'est tout à la fois l'intellect qui connaît et l'amour qui collabore avec lui. L'amour conditionne l'admiration, essentielle à la contemplation, laquelle est une connaissance admirative.¹ L'intellect donc et l'amour connaissant successive-

¹ L'auteur de la dissertation a légèrement modifié sa position en cette matière. Il pense que l'admiration, qui caractérise la contemplation ne se rattache pas à l'amour, mais précisément à la connaissance. La chose ne se passe pas ainsi, comme il fut présenté dans la dissertation que l'intellect connaît et la volonté ajoute à cette connaissance l'élément d'admiration. Cette manière de voir a été suggérée à l'auteur par des textes comme p. ex. c145CD. L'auteur pense maintenant que l'admiration se rattache plutôt à la connaissance dont elle est une propriété, tandis que l'amour

ment les choses: les matérielles d'abord, puis les notionnelles, puis les spirituelles et enfin les divines (PL 196 c70D c136D c72C c73D c94D c136BC c139A): Cet ordre de succession des connaissances est obligatoire pour atteindre Dieu (PL 196 c89D c198BC) On voit clairement par là que la position de Richard en philosophie de l'être est le réalisme ontologique et critique. Richard ne discute pas la question de l'existence des choses en dehors du sujet. Ce sont pour lui des substances autonomes, au sens pluraliste, reliées à Dieu par un rapport causal. À l'homme elles se rapportent par la finalité et le sens de leur existence: elles existent afin d'être pour l'homme ce que Richard appelle du nom de „spectaculum“, c'est-à-dire qu'elles doivent lui révéler Dieu. Car l'esprit de l'homme n'atteint Dieu par la connaissance qu'en s'appuyant sur ce qui est visible et intelligible comme signe de Dieu. Il remonte ainsi l'échelle des „spectacula“ de plus en plus parfaits, en y découvrant la trace de plus en plus intensifiée de la divine Sagesse. Puisque l'idée de „spectaculum“ s'applique à tous les êtres, aussi bien les matériels que les spirituels, il faut dire qu'il appartient à leur nature de faire connaître Dieu. Ils sont la trace de la Sagesse de Dieu et cette trace peut être connue. La propriété des choses qui fait qu'elles peuvent être saisies par l'intellect comme ce qui lui montra Dieu pourrait être appelée leur intelligibilité. C'est suivant qu'elles sont plus ou moins traces de Dieu que les choses sont réparties en groupes. Elles sont ou bien „sensibilia“, ou bien „intelligibilia“, ou bien „intellectibilia“. Etant donné que la propriété principale des choses c'est d'être connaissables formellement comme trace de Dieu, il s'ensuit que c'est cette propriété qui constitue le principe intérieur de la hiérarchisation des êtres, et c'est d'après elle qu'ils sont classés dans un des trois groupes mentionnés, suivant le degré de leur aptitude à manifester Dieu à l'homme. Mais la cause active qui fait que l'intellect humain connaissant les choses en tant que manifestation de Dieu, ne s'arrête pas au groupe infé-

remplit le rôle actif qui consiste à ne pas permettre à l'intellect de s'arrêter à la chose connue. L'amour fait donc fonction d'intellect agent au sens thomiste. Dans la dissertation on attribue à l'amour, en plus de ce rôle d' „intellect agent“, encore l'admiration.

rieur, mais passe au supérieur, la cause de cela c'est l'amour qui de ce fait constitue le principe extérieur de l'ordre des choses.

Une telle situation ontologique, où une même propriété de l'être apparaît dans deux êtres selon un degré inégal de perfection s'appelle participation. Dans la conception qui fait des choses les traces intelligibles de Dieu, il faut voir dans cette intelligibilité l'élément participé, et reconnaître que dans le cas de Richard il s'agit en réalité d'une participation „sui generis“: participation par l'intelligibilité comme principe intérieur d'ordre pour les choses, et participation par l'amour comme principe extérieur d'ordre. Car c'est précisément l'amour qui permet à l'intellect de comparer l'intelligibilité des êtres entre eux et s'orienter que, dans le cheminement de la connaissance vers Dieu, les choses spirituelles lui sont plus proches et les choses matérielles plus éloignées, bien que ce soit par ces dernières que la connaissance doit commencer.

On aurait pu appeler autrement la participation par l'intelligibilité, par exemple de manière à souligner le fait que les choses sont des vestiges de Dieu, „spectaculum“. Mais alors on perdrait cet accent qui est important chez Richard et qui est lié à la genèse de sa métaphysique. En effet la métaphysique de Richard est en dépendance stricte de la mystique. Chez Richard la conception mystique du rapport de l'homme à Dieu est première. Il en cherche ensuite la justification métaphysique. C'est la mystique qui détermine le domaine, les limites et le choix des problèmes de cette métaphysique. Richard n'établit que les thèses qui lui sont nécessaires pour servir de base à la mystique et pour l'expliquer d'une manière convaincante. Cette façon d'envisager la métaphysique comme par le biais et en fonction de la mystique n'empêche pas cependant Richard d'établir un nombre suffisant de thèses métaphysiques pour former toute une conception de la réalité. Et il faut ajouter ici qu'on ne peut reprocher à Richard l'idéalisme ontologique et critique, comme le fait I. Dąmbska, à moins qu'on ne l'entende dans cette acception spéciale: que la mystique constitue chez lui le point de départ de l'élaboration du réel en conception métaphysique. Pour Richard ce n'est pas la réalité matérielle qui demande à être connue, mais c'est la mystique qui exige une théorie métaphysique qui l'expli-

qué. Quant à la réalité, elle n'est pas dépendante dans son existence par rapport au sujet pensant. Il y a donc une réelle dépendance de la métaphysique par rapport à la mystique chez Richard, et c'est uniquement cette subordination „sui generis“ qui à côté de la terminologie pourrait à la rigueur justifier l'accusation d'idéalisme, bien qu'en réalité ce ne soit pas de l'idéalisme, mais seulement une manière spéciale d'arriver à la métaphysique. C'est précisément en raison de cette origine de la métaphysique richardienne, si fortement liée à la mystique, que le terme d'„intelligibilité“ fut appliqué à la participation. Il s'agissait également de montrer que l'objectivation de la réalité est étroitement liée au fait que la chose existante en dehors de nous a été connue. Car c'est alors seulement qu'elle réalise le but de son existence en permettant à l'homme de monter les degrés de la connaissance de Dieu jusqu'aux contacts mystiques.

On trouve donc dans le „Benjamin Maior“ une série de propositions qui affirment l'existence des êtres matériels et spirituels comme autant d'objets de connaissance pour l'esprit réceptif, ou l'intellect connaît avec l'aide de l'amour. Il y a également des propositions qui déterminent les relations entre les choses elles-mêmes. En rapprochant entre elles de diverses propositions de Richard, on arrive à toute une vue de la réalité, où les choses ne sont que pour indiquer Dieu au moyen de leur être même. Et elles ne peuvent remplir ce rôle que lorsqu'elles sont connues. Cette propriété des choses qui consiste à manifester Dieu en se faisant connaître hiérarchise les êtres et les ordonne en vertu de la double participation: par l'intelligibilité et par l'amour.

A côté de la conception métaphysique de la réalité, Richard formule évidemment beaucoup de jugements du domaine de l'ascétique, expose une théorie de la contemplation qui est un mélange de mystique et de métaphysique. Cette théorie de la contemplation se distingue cependant de la métaphysique et de la mystique par ce qu'elle se désintéresse de tout le contexte de la réalité tant naturelle que surnaturelle pour ne s'occuper que de l'itinéraire de l'esprit humain s'élevant à partir des choses corporelles jusqu'à Dieu.

Conditionnement historique.

C'est un fait généralement reconnu qu'au XII siècle la philosophie a encore un caractère compilateur et assimilateur. Dans cette situation on peut cependant déjà discerner des ébauches de nouvelles conceptions, voir germer de nouveaux problèmes et même des essais de synthèse. A cette époque la contemplation est une portion de la philosophie, portion qui réunit en elle la mystique et l'ensemble de problèmes que nous appellerions aujourd'hui du nom de métaphysique. Encore un point important, c'est que le néoplatonisme qui règne en maître incontesté au XII siècle est moins un système scolaire, exposé et discuté avec une précision scientifique, qu'une attitude d'esprit, une vue de l'univers. Une telle situation crée des conditions favorables aux déviations. Le XII siècle présente plus d'une déviation de ce genre ou — si l'on veut — plus d'une variation du néoplatonisme.

Selon B. Jasinowski, le néoplatonisme pur est caractérisé toujours par la hiérarchie des perfections des êtres et par la conception de la substance en état de devenir (substance dynamique). Ces deux éléments doivent se trouver dans tout système qui est néoplatonicien. Les modifications apportées à ces éléments causent le changement de système ou bien une variation du néoplatonisme.

Richard admet la hiérarchie des êtres, propre au néoplatonisme et en général au schéma de la métaphysique alexandrine: trois groupes d'êtres „sensibilia, intelligibilia, intellectibilia” — matière, âme, Dieu. Mais il n'admet pas le principe de la substance dynamique. Pour lui aussi c'est le principe de la participation qui réunit les êtres en un tout dans le système métaphysique, mais cette participation chez lui n'est ni dynamique ni émanatiste, ni participation platonicienne aux idées, mais c'est une participation par cet élément manifestatif de Dieu connaissable dans la chose, ainsi que par l'amour qui prend activement part à la connaissance.

Ainsi donc le système métaphysique chez Richard est un système nouveau. C'est une sorte de néoplatonisme où l'accent réaliste est essentiel: on accentue en effet très fortement la nécessité

pour la connaissance de partir des choses matérielles ainsi que la substantialité des choses qui existent comme pluralité.

Cela ne signifie pas cependant qu'on ne puisse établir l'origine des conceptions de Richard, ni qu'on ne puisse déterminer les nombreux systèmes que Richard avait connus et pris en considération dans ses solutions.

En premier lieu donc c'est le néoplatonisme qui force la ligne essentielle des influences. Il va de Plotin à Richard par Scot Erigène, Maxime le Confesseur, le Pseudo-Denys. Ce dernier transmet la pensée de Plotin, Maxime le Confesseur avait commenté l'Aréopagite et Scot Erigène fut le traducteur de l'un et de l'autre. Le néoplatonisme pouvait en principe fournir à Richard l'idée de participation. Cette participation était si évidente dans le néoplatonisme, que Richard n'éprouve pas le nécessité de la déclarer explicitement dans son ouvrage sur la contemplation.

Le néoplatonisme arrivait jusqu'à Richard par des voies multiples, qui cependant se réunissent en deux courants principaux d'interprétation de Platon transmis au Moyen-Âge. Le premier est celui que nous venons de mentionner et qui va par Plotin, le Pseudo-Denys, Maxime le Confesseur et Scot Erigène. Le second vient à travers les Pères d'Orient (l'origénisme est contemporain au système de Plotin), Augustin et Hugues de S. Victor.

A côté de ce double courant qui alimente les conceptions surtout métaphysiques de Richard, on peut trouver aussi une ligne d'influences sur ses idées mystiques: Cassien, Ambroise, Anselme, Honorius d'Autun, Bernard de Clairvaux, et sans aucun doute aussi le Pseudo-Denys et Clément d'Alexandrie.

Toutefois les conceptions de Richard diffèrent de celles de chacun de ces auteurs. Par rapport à Plotin cette différence est ne fût-ce qu'en ceci, que Richard, suivant ici la suggestion du Pseudo-Denys, ne voit pas de possibilités de vaincre la distance qui sépare l'homme de Dieu que par la voie de l'intellect et de l'amour, jamais par voie ontologique. Richard intégra cette bonne suggestion du Pseudo-Denys dans son propre système à côté de tout le problème des étapes dans l'approche de Dieu par voie de connaissance, position fortement soulignée jadis par Augustin. Augustin fournissait également à Richard des thèses que lui-même avait em-

pruntées au néoplatonisme et qu'il avait modifiées: que tout ce qui existe tend vers Dieu (PL 32 c871), et que la chose la plus importante était de connaître uniquement Dieu et soi-même (PL 32 c853 872). Richard cependant, contrairement à Augustin, soulignera que cette connaissance de Dieu et de soi doit nécessairement commencer par la connaissance des choses matérielles, et qu'il n'est point d'autre voie. Richard affirme également que l'homme est capable de connaître par lui-même toutes les vérités, jusqu'au moment de l'arrivée mystique de Dieu, bien qu'Augustin ait enseigné que Dieu prend part à l'acte de connaissance de l'homme dans le domaine de certaines vérités. Les ressources naturelles de l'esprit humain sont suffisantes, d'après Richard, pour préciser toutes les vérités accessibles à l'intellect à l'état naturel. Et il ne peut y avoir de situation où la volonté-amour aurait la prépondérance dans l'homme. Ce sont les Pères orientaux qui ont appris à Richard que la voie de l'intellect s'unit à la voie de la volonté, la théorie avec la pratique. C'est Origène avant tout qui l'enseignait. Bernard de Clairvaux donna la supériorité à l'amour. Augustin et Hugues tâchaient de suivre la conception d'Origène. Mais c'est Richard qui semble enfin tenir en ceci la direction la plus juste. Car il a non seulement entrepris l'examen d'une domaine que Hugues n'avait fait qu'esquisser, et cela encore plutôt du côté des transformations subies par l'âme qui contemple, il a non seulement souligné contre Platon que la connaissance ne s'effectue pas par voie de réminiscence, mais plutôt par contact réceptif de l'homme avec les choses corporelles, mais il a également le mérite d'avoir écarté le panthéisme et le sentimentalisme, possibles en cette matière, en soulignant d'une part la personnalité de Dieu et son action créatrice, et d'autre part en enseignant la nécessité d'une élaboration rationnelle des données de la foi. Par sa théorie de la contemplation, fortement enracinée dans une métaphysique des êtres réels, et non pas considérés uniquement comme une expérience, il s'est libéré des conceptions de son temps. En s'affranchissant du néoplatonisme, il a terminé en matière de mystique la période de Pseudo-Denys, car il a fourni des aperçus qui ont situé le problème de la contemplation de telle manière, que la relation de l'homme avec Dieu n'a pas pu

trouver avant Thomas d'Aquin d'explication et de norme qui soit plus réaliste.

Problèmes spéciaux.

A côté de sa conception générale de la réalité, que l'on peut appeler en métaphysique générale qui s'étend à tous les êtres, Richard a encore étudié beaucoup de problèmes spéciaux qui précisent cette conception générale. Par ces problèmes spéciaux une place à part revient à l'analyse de la structure interne des êtres, distribués en quatre catégories: les êtres matériels, l'homme, les anges, Dieu.

Dans l'être matériel il faut distinguer d'après Richard la matière, la forme et la nature. Ces trois éléments sont connus par les sens. Toutefois pour une connaissance exhaustive de la nature le concours de l'intelligence est requis. En exprimant ces éléments en termes de la philosophie aristotélicienne et thomiste, on peut dire que la matière dans le système de Richard correspond presque à ce même élément chez Thomas.

Il faut cependant remarquer que pour Richard comme pour Hugues, la matière „première“ est plutôt connue comme existante antérieurement au composé. La forme remplit dans le système de Richard le rôle de l'étendue de la philosophie aristotélicienne et thomiste. Tandis que la „nature“ est l'équivalent de la forme substantielle.

L'homme a sa place moyenne entre les animaux et les esprits. Il est à la fois „animalis“ et „spiritualis“. Sa propre animalité est pour lui l'objet d'une perception immédiate. Sa spiritualité ne se découvre à lui qu'en relation avec un objet spirituel de connaissance et d'appétition. Ces deux éléments sont irréductibles. L'élément principal c'est l'âme, qui régit le corps par l'esprit. L'esprit qui est intellect et volonté, remplit la substance de l'âme. Le corps d'après Richard est quelque chose d'important, il n'a pas une prison, mais il est appelé „quasi tabernaculum“, indispensable habitation de l'âme. Comme tel il est enveloppé dans l'état de sanctification et prend une part active à la contemplation.

L'âme dans laquelle l'intellect et la volonté ont une si grande importance, constitue également un „spectaculum“. Elle est un vestige de Dieu. Elle vit éternellement, pénètre le corps, elle est un être individuel et simple. Son activité propre c'est la connaissance et l'amour, qui se rattachent à l'intellect et à la volonté. Mais à côté de ces puissances propres à l'âme il y a encore des puissances de l'homme qui se compénètrent avec les puissances de l'âme. Ce sont: „imaginatio, ratio, intelligentia“.

A côté de ces problèmes strictement métaphysiques, auxquels il joindra la doctrine sur les anges et sur Dieu, Richard étudie le problème de l'art, traite de la conduite humaine, de la formation de la volonté, de la mystique. Cette dernière est pour lui l'ultime étape qui précède la vision béatifique, c'est l'étape du rapprochement de Dieu par la connaissance et la volition. A cette étape, Dieu, trouvé par la connaissance de l'homme à travers ses vestiges dans les créatures, n'est pas seulement l'objet premier de l'esprit et de la volonté, mais il est aussi l'initiateur de notre expérience intime. Dieu communique des connaissances sur lui-même, il donne l'amour et la joie. L'homme ne fait que recevoir. Evidemment, cet état de „transformation de l'esprit“, qui est un état passif, résultant d'après Richard, d'une activité intense et de longue durée de l'homme, n'est pas atteint par tous. Chacun a seulement la possibilité d'atteindre l'état passif, où l'action propre de l'homme cède à l'action de Dieu dans l'homme. Quant à l'essence de cette action, on n'en sait pas grand' chose car l'esprit est incapable de formuler ces expériences de les transmettre à un autre homme. Elles restent propriété incommunicable de la personne qui en est gratifiée, inconnues et enveloppées de mystère. La mystique constitue donc, selon Richard, le domaine propre des relations toutes spéciales de Dieu avec l'homme, relation qui consistent en amitié surnaturelle de Dieu et de l'âme où — et c'est caractéristique pour notre auteur — la connaissance a le pas sur l'amour. Cette connaissance atteint sa plénitude naturelle quant à son objet, mais quant à son mode elle s'effectue sans participation agissante des facultés cognitives de l'homme: elles demeurent purement réceptives. On voit que la mystique est étroitement liée à la contemplation et à la vie reli-

gieuse de l'homme, basée sur une conception théiste et sur la révélation chrétienne. Aucune autre position en cette matière ne peut être appelée du nom de mystique au sens strict.

Pour terminer, précisons encore le problème de la mystique chez Richard :

Le mystique est une connaissance dans laquelle l'initiative et la part active appartiennent à Dieu.

L'objet formel „quo“ de la mystique c'est l'attitude passive de l'esprit.

L'objet formel „quod“ de la mystique c'est la somme des connaissances sur Dieu, transmises directement par lui à l'esprit à l'état de pure réceptivité, ou, pour être plus précis encore : à l'intellect possible sans passer par l'intellect agent.

Il faut ajouter pour comparer et faire ressortir la différence entre la mystique et la contemplation, que la contemplation est une connaissance qui admire (l'intellect librement et avec admiration pénètre les choses, lesquelles lui indiquent et lui manifestent Dieu par ce qu'elles sont). L'objet formel „quo“ de la contemplation c'est la tendance vers Dieu, qui est à la fois volitive et intellectuelle. L'objet formel „quod“ de la contemplation c'est le jugement si les choses atteintes sont déjà ou ne sont pas encore ce bien ultime, auquel l'amour doit s'arrêter.

Conclusion.

La méthode adoptée dans notre dissertation qui consiste à faire connaître Richard en cherchant à résoudre à sa manière les problèmes qui l'on troublé, nous prémunit contre des interprétations arbitraires. Elle nous permet d'extraire sa philosophie de l'être qui se trouve mêlée à ses considérations sur la contemplation des êtres comme moyen d'arriver à la contemplation proprement dite de Dieu et à la mystique. Elle permet également d'établir l'existence d'une double définition de la contemplation chez Richard (la seconde définition est la définition de la mystique), ce qui contribue à ordonner et à élucider les matériaux contenus dans le „Benjamin Maior“ et à résoudre les questions controversées qui s'y rapportent. Enfin, au moyen de l'analyse de la théo-

rie de la contemplation, elle permet de constater l'existence chez Richard de toute une conception de la réalité connaissable. Cette conception est une vraie théorie métaphysique, laquelle, en admettant le principe d'une double participation comme un de ses principes essentiels, fait „ipso facto“ éclater le néoplatonisme. L'authenticité de cette conception est défendue par: 1) la rectitude au point de vue méthodique de l'analyse appliquée à la définition ainsi qu'à la théorie de la contemplation, 2) les textes de Richard lus de manière à faire apparaître des lacunes dans la structure logique de la théorie de la contemplation, 3) le comblement de ces lacunes par la théorie métaphysique qui a pu être reconstruite à partir des textes et qui nous fait connaître son système de contemplation. La justesse de cette reconstruction ressort des conditionnements historiques des idées de Richard, ainsi que de leurs conditionnements objectifs: 1) le point de départ empirique dans la connaissance des êtres, 2) la manière spéciale de comprendre la philosophie, la contemplation et la mystique propre au haut Moyen Age, 3) enfin le symbolisme du XII siècle. Dans ce symbolisme il ne s'agit pas tant d'affirmer que les choses parlent de Dieu par leur être même (car ceci est une thèse qui appartient plutôt au domaine de la contemplation, considérée comme discipline philosophique; symbolisme ontologique). Mais il s'agit d'affirmer que notre connaissance des choses est limitée par le symbole. Nous ne pouvons rien connaître de plus au sujet d'une chose que ce que nous en dira son symbole, par exemple nous ne pouvons rien savoir de plus sur les problèmes de la contemplation que ce qui nous est dit à se sujet par le symbole de la contemplation: l'arche de Moïse (symbolisme méthodique). Cette arche est donc comme un ensemble de problèmes que Dieu veut communiquer à l'homme au sujet de la contemplation. Le symbolisme est donc ici plutôt une question de méthode qu'une question d'ontologie.

Si donc on a réussi à justifier la susdite conception de la réalité, on a réalisé un apport positif à la solution des problèmes encore controversés sur Richard. On a trouvé que Richard a donné un nouveau système métaphysique, qui est une modification du néoplatonisme, qu'il a adopté une position empiriste en s'af-

franchissant par là du platonisme et du néoplatonisme, qu'au sein d'une époque où régnaient la compilation et l'assimilation, il a donné une synthèse du problème de la contemplation, qui tient compte aussi bien de la nature de l'homme (mettant sur le même plan l'intellect et la volonté non pas comme Bernard et Thomas), que de la surnature. L'apport donc de Richard à la philosophie médiévale c'est l'élaboration d'une doctrine achevée sur la contemplation, doublée d'une justification métaphysique inconnue avant lui. (Thomas sera le seul à s'appuyer sur une théorie philosophique de l'homme pour expliquer la contemplation. Les autres auteurs donnent le pas à des explications théologiques).

La thèse de la dissertation non seulement apporte une solution aux problèmes jusque là discutés, mais du point de vue de l'histoire de la philosophie elle contribue à préciser la situation du néoplatonisme au XII^e siècle en matière de contemplation. Elle montre chez Richard l'étroite dépendance de la théorie de la contemplation par rapport à la métaphysique et vice-versa. Elle élargit la science sur les systèmes métaphysiques du Moyen Âge en présentant un système qui donne occasion à des comparaisons enrichissantes. Et l'étude de la pensée de Richard a par elle-même cette valeur pour la science, qu'elle met en valeur des problèmes intéressants et importants d'une métaphysique qui cherche à s'affranchir du néoplatonisme grâce aux suggestions de la mystique, c'est-à-dire grâce au problème du rapport de l'homme avec Dieu, problème qui est dominant dans la culture du XII^e siècle. La dissertation assume le labeur d'ordonner et de préciser les frontières entre deux domaines de la philosophie médiévale spécialement au XII^e siècle: la métaphysique et la mystique.



SKOROWIDZ IMIENNY

- Abelard 25, 93, 103
 Albert Wielki 58
 Aleksander III 26
 Alkuin 58, 59
 Ambroży 92, 103, 138
 Ammonius Saccas 91, 105
 Andres F 34, 131
 Anzelm 70, 90, 91, 92, 103, 125, 138
 Apulejusz 92, 103
 Areopagita Pseudo-Dionizy patrz
 Pseudo-Dionizy Areopagita
 Argyrophylos Bizantyjczyk Jan 57
 Arystoteles 52, 56, 57, 59, 77, 84, 85,
 86, 90, 92, 100, 110, 111
 Atanazy 92
 Augustyn 19, 56, 67, 70, 77, 85, 86,
 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99,
 100, 101, 102, 103, 104, 106, 111,
 114, 116, 125, 138, 139
 Baeumker C 21, 22, 30, 31, 81, 131
 Bawicz W 105
 Baumgartner Ch 60
 Bazyl Wielki 103
 Bergson H 45
 Bernard z Clairvaux 19, 92, 93, 94,
 99, 103, 138, 139, 144
 Bernhart J 31, 104, 131
 Berthelin Jan 22
 Besarion 57
 Birkenmajer A 17
 Boecjusz 34, 52, 53, 78, 89, 90, 92
 Bonawentura 67
 Böhner Ph (Gilson E) 19
 Bricout J 120
 de Bruyne E 63, 64, 69, 81, 102, 103
 Bühler J 17
 Capella Martianus patrz Martianus
 Capella
 Cayré F 32, 131
 Chalcydiusz 92, 103
 Châtillon J 30, 34, 40, 41, 42, 88, 131
 Chenu M D 18
 Chryzostom Jan patrz Jan Chryzo-
 stom
 Cyceon 58, 92
 Dante A 27
 Dąbska J 27, 135
 Déchanet J M 18, 24, 45, 46
 Demokryt 92
 Dempf A 22, 31, 52, 110, 131
 Denifle H 92
 Didot A 77, 86
 Diogenes 92
 Dionizy Pseudo-Areopagita patrz
 Pseudo-Dionizy Areopagita
 Ebner J 21, 28, 29, 32, 33, 34, 41, 42,
 43, 45, 46, 50, 92, 96, 103, 130, 131
 Eckhart 116
 Epikur 92
 Eriugena Jan Szkot 56, 91, 101, 102,
 103, 111, 138
 Ervisius 26
 Filon z Aleksandrii 91, 100, 105
 Fritz G 21, 31, 81
 Geiger L B 77, 78, 79, 80, 115
 Geyer B 31
 Ghellinck J 91
 Gilbert de la Porrée 25
 Gilduin 26
 Gilson E 19, 31, 59, 90
 Gourdan Simon patrz Simon Gour-
 dan
 Goutier 26
 Grabmann M 17, 18, 21, 22, 23, 24,
 91, 92, 94, 104
 Grünwald G 21, 22, 31, 81, 131
 Grzegorz z Nazjansu 92
 Grzegorz z Nyssy 91, 100
 Grzegorz Wielki 92
 Hauréau B 30, 131
 Heitz Th 23, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 56,
 57, 90, 95, 102, 103, 131
 Hieronim 89, 92
 Hilduin 102
 Honoriusz z Autun 59, 92, 138
 Hrabanus Maurus 111
 Hugon ze św. Wiktora 5, 19, 23, 25,
 26, 27, 29, 30, 33, 38, 40, 47, 49, 52

- 53, 56, 57, 58, 67, 70, 87, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 101,
102, 103, 110, 111, 114, 115, 116, 117,
138, 139, 140
- Hugonin F 21, 22, 23, 25, 26, 27, 29,
30, 33, 49, 84, 93, 94, 95, 131
- Huit C 26, 92, 94, 100, 101
- Izydor z Sewilli 92
- Jan Argyrophylos Bizantyjczyk
patrz Argyrophylos Bizantyjczyk
- Jan
- Jan Berthelin 22
- Jan Chryzostom 92
- Jan Szkot Eriugena patrz Eriugena
Jan Szkot
- Jan Kasjan patrz Kasjan Jan
- Jan z Tuluzu 23, 24, 26, 27
- Jasinowski W 105, 106, 125, 137
- Kapella Marcjana patrz Martianus
Capella
- Kasjan Jan 92, 138
- Kasjodor 92
- Kleinz J 30, 34, 95, 131
- Klemens z Aleksandrii 58, 90, 92,
104, 125, 138
- Krapiec A 27, 45
- Kulesza E 20, 21, 23, 24, 27, 28, 29,
30, 32, 33, 34, 41, 42, 43, 44, 45, 46,
49, 50, 51, 88, 96, 119, 130, 131
- Landgraf A 86
- Larousse P 25
- Lemaitre J 99
- Lenglart R 34, 131
- Makrobiusz 92, 103
- Maksym Wyznawca 91, 102, 104,
138
- Maritain J 51, 121
- Martianus Capella 92, 103
- Michalski K 27, 32, 70, 86, 87, 93, 131
- Migne J P 21, 22, 23, 33
- Mignon A 18, 19, 27, 29, 33, 92, 95,
96, 101, 111, 116, 121
- Milkau F 91
- Nemezjusz z Emezy 92
- Odon z Kambrii 111
- Orygenes 90, 91, 92, 99, 100, 105, 139
- Parmenides 83
- Petau 31
- Piotr Lombard 100
- Pitagoras 78, 92, 100
- Platon 56, 73, 77, 78, 85, 87, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 100, 101, 102, 114,
138, 139
- Plotyn 78, 85, 91, 99, 101, 102, 104,
105, 106, 115, 125, 138
- Porfirusz 52, 90
- Poulain A 44
- Pourrat P 32, 101, 120, 131
- Pseudo-Dionizy Areopagita 56, 86,
87, 89, 91, 92, 94, 100, 101, 102, 103,
104, 105, 106, 125, 128, 138, 139
- Rauer 99
- de Regnon P 31
- Reypens L 116
- Robilliard J A 19, 34, 52, 53, 69, 76,
78, 83, 90, 131
- Rousselot P 85, 86, 87, 88
- Saccas Ammonius patrz Ammonius
Saccas
- Scheeben 31
- Seneka 92
- Simon Gaurdan 27
- Smalley B 25, 26, 63
- Sokrates 86
- Świeżawski S 17, 90, 91, 114
- Szkot Eriugena Jan patrz Eriugena
Jan Szkot
- Teofrast 92
- Tomasz z Akwinu 19, 27, 32, 33, 57,
78, 79, 110, 131, 139, 140, 144
- Überweg F 22, 31, 59
- Wilhelm z Conches 59
- de Wulf M 18, 19, 31, 121
- Zorell F 21

Roczniki Humanistyczne t. V. W setną Rocznicę Mickiewiczowską, 1956, s. 379 55.—

Sekcja Filozoficzna

Tom 2. Ks. Antoni Korcik, *Teoria sylogizmu zdań asertorycznych u Arystotelesa na tle logiki tradycyjnej*, 1948, s. 88 15.—

Roczniki Filozoficzne t. IV, 1954, 1955, s. 154 30.—

ROZPRAWY WYDZIAŁU TEOLOGICZNO-KANONICZNEGO

Tom 1. Ks. Aleksy Petrani, *Zasada większości w prawie kanonicznym*, 1948, s. XXVII + 220 15.50

„ 3. Ks. Marian Myrcha, *Sądy polubowne w prawie kanonicznym*, 1948, s. 306 27.—

„ 4. O. Joachim Bar i O. Wojciech Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego od wynalezienia druku do 1940 r.*, t. II za lata 1890 — 1940, 1947, s. 355 22.50

„ 5. Jakub Sawicki, *Concilia Poloniae. Źródła i studia krytyczne*, t. IV. — *Najdawniejsze statuty synodalne diecezji chełmskiej z XV w.*, 1943, s. XV + 230 + VIII tabl. 36.—

„ 8. Ks. Józef Keller, *Czyn jako wyraz postawy moralnej Augusta Cieszkowskiego*, 1948, s. 288 24.—

„ 9. Ks. Józef Rybczyk, *Zezwolenie rodziców przy małżeństwie nieletnich dzieci*, 1950, s. 335 50.—

„ 12. Ks. Aleksy Petrani, *Kolegium Duchowne w Petersburgu*, 1950, s. XXII + 152 19.50

Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. I, 1949, s. 492 45.—

Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. II, 1955, s. 323 50.—

Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. III, z. 1, 1956, s. 440 65.—

Roczniki Teologiczno-Kanoniczne t. III, z. 2 (w druku)

ROZPRAWY WYDZIAŁU NAUK SPOŁECZNYCH

Tom 1. Zdzisław Papierkowski, *Dzieciobójstwo w świetle prawa karnego. Studium prawno-porównawcze*, 1947, s. 56 5.40

„ 2. Leszek Winowski, *Stosunek chrześcijaństwa pierwszych wieków do wojny*, 1947, s. 171 15.50

„ 3. Józef Mazurkiewicz, *Początki ustroju cechowego w Lublinie*, 1948, s. 33 4.50

„ 4. Jerzy Kalinowski, *Teoria reguły społecznej i reguły prawnej Leona Duguit*, 1949, s. 184 24.—

„ 5. Jan Turowski, *Zmiany społeczne wsi a miasto*, 1949, s. 186 20.40

„ 6. Czesław Martyniak, *Obiektywna podstawa prawa według św. Tomasa z Akwinu*, 1949, s. 169 19.50

„ 7. Czesław Martyniak, *Problemy filozofii prawa*, 1949, s. 108 15.—

„ 8. Leon Bornus, *Spółdzielczy zbył zwierząt rzeźnych w Lubelszczyźnie*, 1949, s. 275 13.50

„ 9. Adam Sadowski, *Przestępstwo ciągłe*, 1949, s. 192 21.—

Roczniki Nauk Społecznych t. I, 1949, s. XVI + 424 36.—