

MAŁOGRZATA KOWALEWSKA

Miejsce człowieka w porządku natury w *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* Rajmunda Sabunde

A place of a man in the nature's orderliness in *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* by Ramon Sabunde

(artykuł ten dedykuję Panu Profesorowi Stanisławowi Jedynakowi)

Można wskazać wielu autorów, których wpływ na rozwój filozofii był większy, niż przyznają to podręczniki do historii tej dyscypliny. Są to często autorzy, którzy spełnili rolę pośredników między okresami i epokami wyróżnianymi w historii filozofii. W swych dziełach przekazywali oni idee i myśli sformułowane przez ich wielkich poprzedników, a które następnie były rozwijane przez, znacznie lepiej nam dziś znanych, ich następców. Taką rolę w okresie przejściowym między średniowieczem a epoką nowożytną odegrał Rajmund Sabunde, którego twórczość przypadała na pierwszą połowę XV wieku.

Do Rajmunda Sabunde wciąż można odnosić słowa Alaina Guy, autora książki poświęconej historii filozofii hiszpańskiej: *A la España no hace falta más que ser conocida*<sup>1</sup>. Celem tego artykułu jest przedstawienie poglądów tego filozofa na temat miejsca człowieka we wszechświecie<sup>2</sup>.

Wybitny polski mediewista Stefan Swieżawski w jednej ze swych książek poświęconych filozofii XV wieku<sup>3</sup> pisze, że gdy rozmawiał na temat przedmiotu swych prac historyczno-filozoficznych, słyszał zazwyczaj następujące pytania: „A dlaczego właśnie wiek XV? A jakież tam wówczas występowały postacie?”. Swieżawski, formułując odpowiedź na to pytanie, stwierdza, że wiek XV był dotychczas lekceważony przez mediewistów, a jednostronnie traktowany przez ba-

---

<sup>1</sup> A. Guy, *Les Philosophes Espagnols d'Hier et d'Aujourd'hui*, Editions Privat, 1956.

<sup>2</sup> Podstawową dla Rajmunda Sabunde koncepcję drabiny bytowej przedstawiłam w artykule: *Drabina natury (scala naturae) w traktacie Ramona Sabunde „Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine”*, [w:] *Annales*, XXXI/XXXII, UMCS, Lublin 2010, s. 11–24.

<sup>3</sup> S. Swieżawski, *Między średniowieczem a czasami nowymi*, Warszawa 2002.

daczy nowożytności. Pierwsi widzieli tam bowiem jedynie dekadencję scholastyki, a drudzy interesowali się wyłącznie poszukiwaniem występujących wówczas przejawów myśli renesansowej i humanistycznej<sup>4</sup>. Komentując ten fakt, Swieżawski pisze:

Bliższe zetknięcie się z materiałem źródłowym zmusza do stwierdzenia, że oba te podejścia są historycznie nieuzasadnione i że wiek XV (a raczej okres mniej więcej od r. 1380 do 1525) to okres o bardzo swoistym, odrębnym obliczu. Wreszcie, okazuje się coraz wyraźniej, że właśnie ta epoka to niezmiernie bogate kłębowisko korzeni, z których wywodzą się wszystkie nurty kształtujące oblicze duchowe współczesności. Skoro zaś historia, a zwłaszcza historia myśli dostarcza nam jednego z najdoskonalszych środków umożliwiających nam „odnalezienie się we współczesności” i zrozumienie tego, co konstytuuje dzisiejszy nasz klimat duchowy, to narzuca się prosty wniosek, że bliższe zapoznanie się z życiem umysłowym wieku XV może być bardzo cenne dla człowieka żyjącego u schyłku wieku XX<sup>5</sup>.

We wspomnianej książce Swieżawski przedstawia sylwetki i poglądy wielu interesujących filozofów tego stulecia. W rozdziale poświęconym Mikołajowi z Kuzy (Krebsowi) wspomina też Rajmunda Sabundego, jako tego, który poglądy Kuzańczyk podzielał i z którym jednomyślnie bronił Rajmunda Lulla przed zarzutami sformułowanymi przez Jana Gersona<sup>6</sup>. Warto w tym miejscu dodać do tej informacji, iż Mikołaj z Kuzy już w 1455 roku posiadał egzemplarz traktatu Rajmunda Sabundego, zatytułowanego *Liber creaturarum seu de homine*. Swieżawski jednak nie poświęca więcej uwagi temu interesującemu autorowi, niewiele miejsca poświęcają mu też badacze historii filozofii hiszpańskiej, choć w ostatnim czasie ta sytuacja korzystnie się zmienia.

Rajmund Sabunde<sup>7</sup> (ur. ok. 1385, zm. 29 IV 1436) odbył studia na uniwersytecie w Tuluzie. Był magistrem sztuk wyzwolonych (*artes liberales*), doktorem medycyny oraz profesorem teologii. Na tym uniwersytecie pracował i dwukrotnie pełnił tam obowiązki rektora (w latach 1428 i 1435). Jego traktat *Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine*, opublikowany w Tuluzie w 1436 roku, miał bardzo szerokie oddziaływanie. Znany był wyciąg z dzieła Sabundego zredagowany w 1500 roku przez Dorlanda (Petro Dor Laud, 1454–1507) i zatytułowany – *Viola animae, sive de natura hominis* lub *Viola animae, seu Dialogi duo de hominis natura et de mysteriis passionis*. W tej wersji był czytany zwłaszcza we Francji, Włoszech, Niemczech (egzemplarz znajduje się nawet w zbiorach Biblioteki Gdańskiej). Jak już wspomniano, egzemplarz *Liber creaturarum* posiadał Mikołaj z Kuzy (Krebs). Traktat znali Jan Komenius (jego *Oculus fidei* jest wersją dzieła Sabundego), Ignacy Loyola, franciszkanie hiszpańscy w XVI wie-

<sup>4</sup> *Ibid.*, s. 5.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> *Ibid.*, s. 194.

<sup>7</sup> Jest on zwany także Sibiuda, Sebond, Sabonde, Sabundus.

ku: Diego de Estella, Juan de los Angeles, Juan de la Cruz. W 1581 roku na język francuski przełożył go Montaigne, a być może znał Kartezjusz.

W myśli Rajmunda Sabundego zbiegają się filozofia średniowieczna oraz idee renesansu. Ze średniowieczem łączą go: augustyńskie podejście do autorefleksji jako najważniejszej drogi poznawczej; metoda poznawania przez porównanie przedmiotów; przyjmowanie istnienia „dwóch państw”. Zgodny z duchem franciszkańskim jest jego stosunek do natury jako manifestacji Boga. Pojawiają się wyraźne ślady myśli św. Anzelma (w postaci ontologicznego dowodu na istnienie Boga), ale obok nich także myśli św. Tomasza z Akwinu („quinque viae”) i św. Bonawentury (odnośnie „drogi w górę” i „drogi w dół”) oraz Rajmunda Lulla (1232–1316). Niektórzy badacze uważają, że Sabundego można wręcz nazwać uczniem Lulla<sup>8</sup>. Wątki te splatają się z ideami renesansu. Ze względu na rozległość podejmowanej problematyki dzieło Rajmunda Sabundego ma charakter encyklopedyczny. Podobnie jak i inne utwory należące do tego gatunku literatury naukowej miało ujmować duży zakres wiedzy w celu jej popularyzacji.

Encyklopedyczne opracowania pewnego zakresu wiedzy, którego opanowanie decydowało o osiągnięciu ideału wykształcenia, wydają się oryginalnym tworem kultury rzymskiej. Rozwój tego gatunku wiązał się z popularyzacją osiągnięć greckiej myśli na terenie Imperium. Już w samych początkach literackiej prozy łacińskiej pojawiło się dzieło tego typu. Były to *Wskazówki dla syna* (*Praecepta ad filium*) Marka Porcjusza Katona, napisane w II wieku przed Chrystusem. Kolejne to dzieło Marka Terencjusza Warrona – *Dyscypliny* (*Disciplinae*) (I wiek przed Chrystusem). Dzieła te przekazywały ideał wykształcenia postulowany już od czasów Platona, znany jako *enkyklos paideia*, co można na język polski przełożyć jako „kultura ogólna” – ta, która jest potrzebna do wzniesienia się do filozofii, czyli na najwyższy poziom wiedzy. Bardzo ważnym dziełem z tego gatunku jest *Historia naturalna* (*Naturalis historia*) Pliniusza. Dzieło wywierało wpływ (także na literaturę piękną) od starożytności, przez średniowiecze i renesans, aż po XVII wiek<sup>9</sup>.

Jak słusznie zauważa Małgorzata Frankowska-Terlecka<sup>10</sup>, znajomość dzieł encyklopedii, rozumianych jako specyficzny gatunek naukowy, jest wciąż niewystarczająca. Najlepiej jest znana historia dzieła encyklopedystów francuskich, jako bezpośrednich prekursorów współczesnych encyklopedii. Inaczej sprawa przedstawia się w odniesieniu do encyklopedii powstających w czasach dawnych, a zwłaszcza w średniowieczu. Frankowska-Terlecka uważa, że w pewnym stopniu fakt ten można tłumaczyć tym, że encyklopedie średniowieczne są w zasadzie obszernymi (mniej lub bardziej) zbiorami mądrości zaczerpniętych

<sup>8</sup> Zob. J. D. Berrueta, *Filozofia mistica española*, Madrid 1947, s. 12.

<sup>9</sup> Zob. M. Kowalewska, *op. cit.*, s. 15.

<sup>10</sup> M. Frankowska-Terlecka, *Definicje retoryki w encyklopediach średniowiecznych*, [w:] *Retoryka w XV stuleciu*, Wrocław 1988, s. 53.

z ksiąg innych autorów. Jest to wręcz jedna z ich charakterystycznych cech. Niezbyt też często odznaczają się oryginalnością, ponieważ nie to było zamiarem średniowiecznych encyklopedystów. Forma i język tych encyklopedii często natomiast nie wystarczają, by uznać je za dzieła literackie<sup>11</sup>.

W odniesieniu do dzieła Sabundego uwagi te należy opatrzeć pewnymi zastrzeżeniami. Nie jest ono bowiem zbiorem mądrości (czy cytatów) innych autorów. Jest raczej pewną przemyślaną syntezą – całościowym obrazem świata – na którą składają się: obszerna znajomość myśli wielu autorów oraz oryginalne własne przemyślenia. Forma i język *Liber creaturarum* stanowią natomiast ciekawy przykład retoryki średniowiecznej. Zwracają uwagę: sposób przedstawiania materiału, liczne powtórzenia (kilkakrotne powtórzenia tej samej myśli innymi słowami), porównania, zwroty bezpośrednio do czytelnika, retoryczne pytania, wykrzyknienia, dające w efekcie język żywy i barwny. Ale nad wszystkim przeważa główny cel dzieła: ukazanie czytelnikowi całościowego obrazu rzeczywistości, wskazanie miejsca i znaczenia człowieka w świecie<sup>12</sup>.

Praktycznie wszystkie wielkie światowe tradycje mądrości jako rdzeń swego światopoglądu przyjmują „łańcuch bytów”, zwany także „złotym łańcuchem bytów” lub „wielkim łańcuchem istnienia”. Zgodnie z tym poglądem rzeczywistość jest jednością złączonych ze sobą poziomów, które od nieożywionej materii, poprzez ciała, psychikę i umysł sięgają aż do ducha. Każdy z wyższych poziomów zaś obejmuje poziomy niższe: jest to schemat zawierania i przewyższania. Każdy poziom wyższy zawiera w sobie właściwości poziomów niższych, a zarazem przekracza je, ponieważ posiada własne, swoiste właściwości: Duch zawiera i jednocześnie przekracza duszę, dusza zawiera, a zarazem przekracza ciało, które zawiera, ale zarazem przekracza materię. W ten sposób byty tworzą jedność, w której wszystko jest ze sobą splecione. „Złoty łańcuch bytów” (*Aurea catena*) był często stosowany do zobrazowania systemów emanacyjnych w późnej starożytności oraz przez spadkobierców tej tradycji<sup>13</sup>.

Ze względu na to, że jednym z najdawniejszych źródeł literackich, w których ten motyw występuje, jest *Iliada*, nazywano go także „złotym łańcuchem bytów

<sup>11</sup> *Ibidem*. W średniowieczu gatunek literacki, jakim były encyklopedie, był szeroko reprezentowany. Poza tym najpełniej myśl średniowieczna wyrażała się w summach oraz bardzo licznych komentarzach. Na temat historii gatunku – filozoficzny komentarz średniowieczny – zob. H. Wojtczak, *Marsyliusz z Inghen „Quaestiones super librum »Praedicamentorum« Aristotelis”*, Lublin 2008.

<sup>12</sup> W ten obraz włączone są nie tylko zagadnienia kosmologiczne, antropologiczne czy etyczne, ale także zagadnienia związane z problematyką teologiczną, eschatologiczną.

<sup>13</sup> Arthur Lovejoy w swym dziele na temat „złotego łańcucha” pisze, że ta wizja rzeczywistości była w istocie dominującą, oficjalną filozofią przeważającej części cywilizowanej ludzkości przez większość jej historii. Na różne sposoby uznawała go większa część zarówno subtelnych filozofów, jak i wielkich mistrzów religijnych Wschodu i Zachodu. Na temat „złotego łańcucha” zob. A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge 1936; E. Wolf, *Die Goldene Kette. Die aurea catena Homeri in der englischen Literatur*, 1947.

Homera” (*aurea catena Homeri*)<sup>14</sup>. O „złotym łańcuchu Homera” pisze na przykład Makrobiusz w swym komentarzu do Cycerońskiego *Snu Scypiona*<sup>15</sup>. Z tym sformułowaniem wiąże się określenie świata jako „uporządkowanego zbioru rzeczy (stworzeń)” (*ordinata collectio creaturarum*), które występowało u filozofów dwunastowiecznych<sup>16</sup>.

W ramach tego poglądu w średniowieczu wyróżniano cztery stopnie rzeczywistości ziemskiej, którym przysługiwały określone doskonałości. Były to: zwykłe istnienie (przyroda nieożywiona), istnienie wraz ze wzrostem (rośliny), istnienie i wzrost z czuciem (zwierzęta) i wymienione wyżej doskonałości wraz z rozumem (człowiek). Przekonanie to było powszechne w średniowieczu<sup>17</sup>.

Ideę „złotego łańcucha” można też bez wątpliwości uznać za fundamentalną i centralną dla Rajmunda Sabundego, który w swym dziele przekazał ją epoce renesansu pod jeszcze inną nazwą, mianowicie pod nazwą „drabiny bytów” (*scala entis*) lub „drabiny natury” (*scala naturae*). Opisuje on wspomniane wyżej cztery stopnie rzeczywistości ziemskiej, a jako doskonałości (czy też „moce”) przysługujące bytom na tych stopniach się znajdującym wymienia: samo tylko istnienie, istnienie wraz z życiem, istnienie wraz z życiem i czuciem oraz istnienie wraz z życiem, czuciem i rozumem, na który składają się dwa aspekty – poznanie umysłowe i władza wolnego wyboru<sup>18</sup>.

<sup>14</sup> „Pociągnę ziemię, morza, i wszelkie istoty; / Gdy do wierzchu Olimpu łańcuch przypnę złoty, / U góry wisieć będzie ten rzeczy zbiór mnogi” (*Iliada*, tłum. F. K. Dmochowski, Kraków 1972, s. 97).

<sup>15</sup> *Et haec est Homeri catena aurea, quam pondere de caelo in terras deum iussisse commemorate*, por. *Macrobbii Ambrosii Theodosii Commentarii in Ciceronis Somnium Scipionis*, I, 14, ed. F. Eyssenhardt, Lipsiae 1893, s. 542, 16.

<sup>16</sup> Na przykład u Wilhelma z Conches, reprezentującego szkołę chartryjską. Por. Guillelmus de Conches, *Glosa super Boethium*, s. 124; id., *Glosa super Platonem XXXVI*.

<sup>17</sup> Z tym powszechnym poglądem koresponduje analiza metafizyczna odnosząca się do substancji naturalnych, którą przeprowadził Tomasz z Akwinu. Analizując świat substancji, wyróżnił pięć odmian substancji naturalnych, konstytuowanych przez odmienne formy substancjalne, które łącząc się z materią pierwszą, tworzą daną substancję. Najniższą z form jest forma elementarna (*forma elementis*), ustanawiająca jakieś pierwsze elementy świata cielesnego, o których możemy stwierdzić, że są już czymś. Następną to forma ciała zespolonego z tych elementów (*forma mixti*), w którym zaznacza się już wyraźnie cielesność. Te dwa typy substancji występują w świecie nieożywionym. Trzecia forma substancjalna to dusza wegetatywna (*anima vegetativa*), która ustanawia wszelki organizm roślinny, od najprymitywniejszego po najbardziej rozwinięty, czwarta to dusza zmysłowa (*anima sensitiva*), która znajduje się w każdym organizmie posiadającym objawy świadomego życia psychicznego, i wreszcie piąta forma substancjalna to dusza rozumna (*anima rationalis*), będąca pierwszą zasadą życia w człowieku. Te podstawowe odmiany form substancjalnych ukazują nam głęboki ład i układ hierarchiczny, któremu poddany jest świat jestestw cielesnych. Por. Tomasz, *Summa theologiae* I, 76; por. Arystoteles, *De partibus animalium*, 4,5; 681 a 12 (*O częściach zwierząt*). Na ten temat zob. np. Święty Tomasz, *Traktat o człowieku. Summa teologiczna* 1, s. 75–89, oprac. S. Swieżawski, Poznań 1956, s. 58–60 (wstęp do kwestii 76).

<sup>18</sup> Na ten temat zob. M. Kowalewska, *op. cit.*, s. 11–23.

Zdaniem Sabundego przedstawienie owej „drabiny bytów” jest koniecznym wstępem do rozważań na temat natury człowieka, co z kolei jest właściwym celem całego procesu poznawczego. Autor ten uważa, że właściwe poznanie, czyli poznanie, któremu przysługuje pewność, jasność i oczywistość, jest możliwe tylko na drodze bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego<sup>19</sup>. Uważa on także jednak, że z uwagi na fakt, iż ludziom na ogół brakuje właściwej wiedzy o nich samych, poznanie musi się zacząć od refleksji nad porządkiem świata i od namysłu nad poszczególnymi stopniami bytów istniejących we wszechświecie<sup>20</sup>, by tą drogą przywieźć człowieka do autorefleksji. Kierunek poznania prowadzi od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, i od tego, co niższe, ku temu, co wyższe<sup>21</sup>.

Człowiek znajduje się na czwartym szczeblu drabiny natury. Jest to ten poziom, na którym występują i łączą się ze sobą wszystkie doskonałości bytu. A więc: bytowość (istnienie, *esse*), życie (*vivere*), czucie (*sentire*) i zdolność poznania umysłowego. Poznanie umysłowe to zdolność zarówno intelektualna, jak i wolitywna (*intelligere et velle libere*). Sabunde uważa wolny wybór (*liberum arbitrium*) za najwyższą z doskonałości bytowych, ponad i poza którą nie ma już żadnej innej doskonałości. Ponieważ w człowieku występują wszystkie doskonałości bytowe, to można powiedzieć, że w naturze ludzkiej nie ma żadnych braków (*nihil deficit in natura*). Ponadto, ponieważ nie ma żadnych braków, to nie także nie może być tej naturze dodane (*neque aliquid potest eis ultra addi*). Natura ludzka jest więc doskonała ze względu na posiadanie rozumu i wolnej woli. Posiadanie rozumu przysługuje z natury wszystkim ludziom (*omnes homines habeant rationem*). Wszyscy ludzie także z natury (*secundum naturam*) posiadają zdolność wolnego wyboru. Sabunde wymienia następujące czynności poznawcze, które mogą spełniać ludzie: poznanie umysłowe (*intelligere*), rozróżnianie (*discernere*), osądzanie (*judicare*), wnioskowanie (*ratiocinari*). Są także ludzie zdolni (*capaces*) i odpowiednio przygotowani (usposobieni, *susceptibiles*) do poznania przez doświadczenie (*cognitionis experimentalis*)<sup>22</sup>. Dzięki temu ludzie mogą

<sup>19</sup> *Ibid.*, s. 15–19.

<sup>20</sup> *Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se, et diversos gradus rerum ordinatarum in universo*, Raimundus Sabundus: *Theologia naturalis seu liber creaturarum* I, ed. Fr. Stegmüller, Sturrgard-Bad Cannstatt 1966, s. 3 (dalej cytowane jako *Theol.*)

<sup>21</sup> Jedną z najbardziej znamiennych cech myśli Rajmunda Sabundego – będzie o tym mowa także w dalszej części artykułu – jest przekonanie, że poznanie ludzkie może się nieustannie rozwijać. Punktem wyjścia poznania jest szczególnie stan umysłu zdumiewającego się na widok rzeczy poznawanej (jak u Platona) oraz stawiającego pytania dotyczące stanów realnych rzeczy (jak u Arystotelesa). Poznanie rodzi nie tylko wiedzę o rzeczywistości, ale – jak to widać wyraźnie w całym jego traktacie – również zachwyt (jak u dwunastowiecznych uczonych–mystyków – Wiktorynów). Sabunde czyni punktem wyjścia poznania wątplenie (nazywa rzecz poznawaną *res de qua dubitatur*). Ten ostatni wątek przedstawiłam w cytowanym już wyżej artykule *Drabina natury (scala naturae) w traktacie Ramona Sabunde „Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine”*.

<sup>22</sup> W odniesieniu do średniowiecza ważne jest rozróżnienie *experientia* (doświadczenie rozumiane jako mniej lub bardziej systematycznie dokonywane i rejestrowane obserwacje tego, co dzie-

uprawiać sztukę (*ars*), naukę (*scientia*), a także posiadać wiedzę (*doctrina*). To wyróżnia człowieka spośród innych zwierząt. Druga ze zdolności umysłowych, czyli władza wolnego wyboru, sprawia nie tylko to, że człowiek może chcieć lub nie chcieć, ale także to, że może współodczuwać (*consentire*) z innymi, działać dobrowolnie i spontanicznie (*sponte*) oraz dobrowolnie i spontanicznie współdziałać z innymi, czego także nie potrafią inne zwierzęta<sup>23</sup>.

Ograniczenie się do poznania porządku świata (drabiny bytów) nie wystarczy jednak do uchwycenia tego, co stanowi istotę człowieka. Jest to zaledwie wstęp do dalszych rozważań i badań, które muszą mieć charakter porównawczy. Po rozważeniu tych szczebli bytów, które są dane w doświadczeniu zmysłowym (*per sensum et experientiam*), należy podjąć się zadania polegającego na porównaniu wszystkich tych bytów między sobą, by następnie porównać je z człowiekiem. Sabunde stoi na takim samym stanowisku jak św. Augustyn i proponuje metodę poznania, którą współcześnie określamy mianem koła hermeneutycznego<sup>24</sup>. W tym porównaniu należy uwzględnić dwa aspekty, mianowicie podobieństwa (*secundum convenientiam*) i różnice (*secundum inconvenientiam*), te zaś mogą mieć charakter ogólny (*generalis*) i szczegółowy (*specialis*). Dzięki temu porównaniu człowiek pozna nie tylko samego siebie, ale także to, co jest ponad nim – Boga, swego Stwórcę<sup>25</sup>.

Na początku dostrzega się, że człowiek jest podobny (*convenit*) do wszystkich tych bytów, które tylko istnieją, a nie posiadają żadnej innej doskonałości, na przykład zdolności życia (*homo convenit cum omnibus rebus insensibilibus*). Przykładem takich bytów są, najniższe w hierarchii bytowej, cztery elementy. Ogólne podobieństwo między człowiekiem a elementami polega na tym, że człowiek posiada bytowość, czyli istnienie (*esse*), tak samo jak posiadają je elementy. Ponadto człowiek w sposób niewidzialny (*invisibiliter*) zawiera je w sobie (*con-*

---

je się niezależnie od naszej interwencji na zewnątrz, a także wewnątrz nas) oraz *experimentum* (doświadczenie rozumiane jako przygotowany i urządzony przez nas eksperyment). Rajmund Sabunde ma na myśli naturalnie systematyczną, uważną obserwację tego, co się dzieje wewnątrz i na zewnątrz podmiotu: wychodzi od konkretnie zaobserwowanych i zanotowanych faktów (podaje wiele danych na temat istot żyjących na poszczególnych szczeblach drabiny bytowej). Zwracając uwagę na dziedzicę empirii (tak wewnętrznej, jak zewnętrznej), podkreśla jednak, że samo doświadczenie nie spełnia swej ważnej roli, jeśli nie kieruje nim rozum – dlatego wciąż pisze o konieczności refleksji nad doświadczeniem, a poszczególne rozdziały swego traktatu nazywa rozważaniami (*considerationes*). Rozważanie oznacza u niego rozumowy namysł nad rzeczywistością doświadczaną. Kierowane rozumem doświadczenie ma być więc wykorzystane w rozumowaniu, czyli tworzeniu poglądów naukowych. A tworzenie poglądów naukowych polega na zespoleniu rozumu (*ratio*) z doświadczeniem (*experientia*). Samo doświadczenie bez odpowiedniego pogłębienia za pomocą rozumowania może prowadzić do zapatrywań błędnych.

<sup>23</sup> *Theol.* I, s. 6–7.

<sup>24</sup> Por. J. Tischner, *O Bogu, który jest blisko. Wprowadzenie do lektury „O Trójcy Świętej” św. Augustyna*, [w:] św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, tłum. M. Stokowska, Kraków 1996, s. 5.

<sup>25</sup> *Theol.* I, s. 7.

*tinet in se*), z tym że w człowieku elementy występują pod inną formą (*sub alia forma*). Poza tym materialny składnik człowieka (tj. ciało) powstał z elementów, człowiek wśród elementów mieszka, odżywia się nimi, bez nich nie mógłby zachować życia nawet przez jeden moment<sup>26</sup>.

Zdolność wzrostu, odżywianie się oraz rodzenie to cechy, które są uwarunkowane posiadaniem życia. Upodabniają one człowieka do bytów drugiego szczebla, które poza samym bytowaniem (istnieniem) posiadają życie jako właściwą sobie doskonałość. Są to: rośliny drzewa i trawy. Ponieważ człowiek żyje, to odżywia się, rośnie oraz wytwarza nasienie tak jak rośliny i drzewa. Na trzecim szczeblu drabiny bytów pojawia się kolejna doskonałość, jaką jest czucie (*sentire*). Ogólne podobieństwo człowieka do bytów, którym doskonałość ta przysługuje, czyli do dzikich zwierząt (*animalibus brutis*), polega na tym, że tak jak i one człowiek posiada zmysły: wzrok, słuch, smak, dotyk i węch, może też czuć (*vigilare*) i spać (*dormire*) oraz tak jak i inne zwierzęta je i pije. Człowiek zawiera w sobie wszystkie doskonałości, które posiadają zwierzęta, a ich wzajemne podobieństwo osiąga najwyższy stopień. Nie jest to zresztą jedynie duże podobieństwo, ale coś znacznie poważniejszego, a mianowicie braterstwo (*confraternitas*) i przyjaźń (*amicitia*). Rajmund Sabunde uważa za warte podkreślenia i przemyślenia to, że wszystkie wymienione doskonałości na poszczególnych szczeblach drabiny bytów występują rozproszone (*sparsim*), a jedynie człowiek posiada je łącznie (*conjunctim*) i wszystkie na raz (*simul*). To on zawiera w sobie niższe szczeble bytowe, a zarazem je przekracza dzięki posiadaniu swoich własnych doskonałości, czyli doskonałości umysłowych. Sabunde uważa, że – ze względu na posiadaną zdolność rozumowania i wolny wybór – należy zgodzić się co do tego, że w porządku przyrodzonym nie ma żadnej istoty doskonalszej od człowieka<sup>27</sup>.

Poza ogólnym podobieństwem człowieka i niższych odeń bytów, Sabunde uważa za konieczne wskazanie podobieństw, które nazywa podobieństwami szczegółowymi (*similitudo specialis*). Rozważając ten temat, stwierdza, że szczegółowe podobieństwo człowieka z bytami pierwszego szczebla, czyli elementami, minerałami, kamieniami i ciałami niebieskimi, polega na uporządkowaniu. Jak bowiem wśród elementów, minerałów i ciał niebieskich panuje hierarchiczny porządek (*sicut illa ordinata sunt inter se*), tak i człowiek jest uporządkowany w sobie samym (*sic homo est ordinatus in seipso*). Wśród bytów, które tylko istnieją, szlachetniejsze (*nobiliora*) i godniejsze (*digniora*) znajdują się wyżej (*sunt superius et altius*). Przykładem mogą być cztery elementy, z których jedne są doskonalsze – wyższe, a inne mniej doskonałe – niższe. Ziemia jest najmniej szlachetna, dlatego też znajduje się najniżej; woda jest szlachetniejsza niż ziemia, dlatego jest nad nią; powietrze jest szlachetniejsze od wody, a ogień od powietrza;

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibid.*, s. 7–8.



niebo znajduje się w górze, a ziemia w dole<sup>28</sup>. To uporządkowanie znajduje analogię w ludzkim ciele: jak wśród elementów są wyższe i niższe, tak i wśród części ciała są wyższe i niższe. Głowa jest umieszczona w najwyższym miejscu (*in altissimo loco*) ciała, bo jest najszlachetniejsza i najgodniejsza spośród członków zewnętrznych. Inne, mniej szlachetne, znajdują się niżej. Najniższe są stopy, które utrzymują całe ciało ludzkie, dlatego są one podobne do ziemi, która jako najniższy z elementów utrzymuje pozostałe. Tak jak wyższe ciała niebieskie rządzą niższymi, głowa i części wyższe (na przykład ręka) również rządzą niższymi członkami. Wśród ciał niebieskich centralne jest Słońce, które przesyła światło i życie wszystkim innym. Jest ono umieszczone w środku siedmiu planet, a będąc w centrum, wpływa na ciała położone wyżej i niżej. Analogiczną rolę pełni serce, które po całym ciele rozsyła życie i ciepło (*influit vitam et calorem omnibus membris*), a jest umiejscowione w środku, dzięki czemu oddziałuje na członki wyższe i niższe. W tym właśnie hierarchicznym uporządkowaniu przejawia się wielka odpowiedniość i podobieństwo człowieka i świata<sup>29</sup>.

Byty drugiego szczebla poza istnieniem posiadają także życie. Są to drzewa, rośliny i trawy wytwarzające nasienie (*semen*) i ziarna (*granum*), z których wyrasta po pewnym czasie nowa roślina, zgodnie z tym, co nakazuje (*exigit*) natura owych ziaren. Ale aby to się stało, nasienie musi się na określony czas ukryć w ziemi niczym w łonie (*tamquam in ventre*). I w tym przejawia się szczegółowe podobieństwo między roślinami a człowiekiem, ponieważ także i to nasienie, z którego rozwinie się człowiek, musi się na określony czas ukryć w łonie matki niczym w polu (*sicut in agro*). Jak ziarno lub nasienie, z których wyrośnie drzewo lub roślina, przyjmuje materię i pożywienie z ziemi, dzięki czemu wykształcają się jego korzenie i owoce, tak nasienie, z którego rozwija się człowiek, przyjmuje materię i pożywienie w łonie matki<sup>30</sup>.

Kolejny przykład i przejaw podobieństwa: zarówno rośliny, jak i człowiek

<sup>28</sup> [...] *quia terra minus digna, ideo infima, et aqua, quae est dignior, ideo superior est quam terra, et aër quam aqua, et ignis quam aër. Theol. LVI, s. 71–72.*

<sup>29</sup> *Theol. LVII, s. 72. Theologia naturalis* jest przeniknięta ideą mikrokosmizmu, której fundamentem jest przekonanie o analogii między człowiekiem (mikrokosmosu) a światem (makrokosmosu). Pierwsze sformułowania tej idei występowały już w okresie filozofii jońskiej (związane były z działalnością szkoły medycznej w Kos), a z czasem rozwinęły się w obszerną doktrynę. Stało się to dzięki Platonowi, który zawarł ją w swoich dialogach (*Uczta, Gorgiasz, Timajos*), Galenowi (włączona do jego systemu medycznego) i Plotynowi. Recepcja tej doktryny nastąpiła w okresie patrystyki (między innymi dzięki Orygenesowi, św. Hieronimowi) i w okresie wczesnego średniowiecza (dzięki Klaudianowi Mamertowi, Grzegorzowi Wielkiemu, Maksymowi Wyznawcy, Janowi z Damaszku i Nemezjuszowi z Emezy, Janowi Eriugenie). Szczegółne miejsce koncepcja człowieka jako mikrokosmosu zajmowała w myśli pisarzy dwunastowiecznych: Alana z Lille, Hugona ze św. Wiktora, Bernarda Silvestrisa, Honoriusza z Augustodunum, Hildegardy z Bingen. Dzieło Rajmunda Sabundego, które przekazuje tę koncepcję epoce renesansu, świadczy o jej trwałości i znaczeniu kulturowym.

<sup>30</sup> *Theol. LVII, s. 72.*

rozwijają się z nasienia, w którym nie ma prawie żadnego zróżnicowania (*nulla fere apparet diversitas*), a rozwój nie polega tylko na wzroście, ale przede wszystkim na wyodrębnianiu się różnych części. W przypadku roślin są to tak różniące się części, jak: korzenie, pień, korona, rdzeń, gałęzie, liście, kwiaty, owoce i nasiona. Podobnie jest w przypadku człowieka, bo przecież z niepodzielonego i niezróżnicowanego nasienia ojca rozwijają się tak różnorodne i niezliczone członki zewnętrzne: głowa, oczy, uszy, zęby, język, palce, ręce, stopy oraz wyspecjalizowane organy wewnętrzne, takie jak: serce, płuca, żołądek, wątroba, wnętrzności, nerki, kości, nerwy i żyły<sup>31</sup>.

Znacznie bardziej niż do drzew i innych roślin człowiek jest podobny do zwierząt nierozumnych (*animalibus brutis*). Tak jak one bowiem rodzi się po połączeniu w łonie matki nasion męskich i żeńskich. Posiada te same części ciała, co zwierzęta: głowę, oczy, uszy, nos, usta, język, zęby, serce, wątrobę, żołądek i inne członki. Inne cechy wspólne człowiekowi i zwierzętom, na które zwraca uwagę autor *Theologiae*, to przede wszystkim zdolność do swobodnego (*per se*) poruszania się z miejsca na miejsce (*de loco ad locum*). Następnie zdolność do poznania zmysłowego oraz podobna fizjologia (odżywianie, trawienie, wypróżnianie)<sup>32</sup>. Jest jeszcze jedno podobieństwo łączące człowieka ze wszystkimi niższymi bytami: jego ciało po śmierci powraca do ziemi, tak samo jak wracają do niej drzewa, rośliny i wszystkie zwierzęta. Ta sama jest bowiem materia ciała ludzkiego jak materia drzew, roślin i zwierząt<sup>33</sup>.

Przedstawienie ogólnych i szczegółowych podobieństw między człowiekiem a bytami od niego niższymi wieńczy Sabunde następującymi wnioskami: człowiek jest dziełem (*opus*) wielkiego Boga, który sprawia, że z maleńkiego i niezróżnicowanego nasienia rozwijają się różnorodne i celowe członki, tworzące jedność ludzkiego ciała. Bóg zarządził różnorodność części (członków), a zarazem uporządkował (*ordinavit*) byty tak, że każdy z nich jest jednością (drzewo jest jednością złożoną z wielości: korzeni, pnia, gałęzi, liści i owoców). Sabunde podkreśla celowość i odpowiedniość budowy ciała ludzkiego. Odpowiedniość dotyczy ilości członków (rozwinęło się właśnie tyle, a nie więcej lub mniej) oraz ich budowy (członki są właśnie tak a tak ukształtowane i mają takie a takie przeznaczenie – *taliter disposita sunt*). Są one wzajemnie ułożone w pewien ściśle ustalony sposób i odmierzone według stałej miary<sup>34</sup>. Poznanie budowy ciał, a zwłaszcza ciała ludzkiego, dostrzeżenie celowości w ich budowie prowadzi do podziwu, a zarazem rodzi pytanie o źródła tej celowości. Autor omawianego traktatu uważa za oczywiste, że celowość budowy poszczególnych bytów i całego świata

<sup>31</sup> *Ibid.*, s. 72–73.

<sup>32</sup> *Theol.* LVIII, s. 74.

<sup>33</sup> *Item alia magna convenientia. Sicut arbores, plantae, et animalia omnia in terram revertuntur; ita corpus hominis revertitur in terram; ergo de terra sumptum est. Eadem ergo material tui corporis, arborum, plantarum, animalium, postquam revertuntur ad unam et eandem materiam. Ibidem.*

<sup>34</sup> *Theol.* LVII, s. 73.

wskazuje na konieczność istnienia rozumnego Stwórcy, który te różnorodne części wytworzył (*fabricavit*), uporządkował (*ordinavit*), rozdysponował (*disposuit*), odmierzył (*mensuravit*) i zgromadził (*collocavit*), każdej przydzielając właściwe zadanie (*cuiuslibet officium proprium tribuit*)<sup>35</sup>.

Przykładem celowości przyrody może być rozwój drzew i roślin, zmierzający do wytworzenia nasion i kwiatów, które pojawiają się ze względu na owoce, a te z kolei ze względu na kolejne nasiona. Przyroda naśladuje postępowanie artysty (*arbores et plantae operantur ad modum operationis artificis*), który działa rozumnie, wytwarzając w sposób uporządkowany jedno dzieło po drugim, a kiedy osiągnie cel, ze względu na który działał, zawiesza swoje działanie<sup>36</sup>.

Według Sabundego uporządkowanie i funkcjonalna celowość budowy ludzkiego ciała świadczą o tym, że człowiek ma rozumnego i racjonalnego Stwórcę, dysponującego niezmierną mocą, nieocenioną mądrością, dobrocią i niezmierną łaskawością. Pyta retorycznie: „Kim jest ten, kto tak uporządkował ciało człowieka? Czyż nie jest to ten sam Twórca, który uporządkował świat pozaludzki?” I dodaje: „A może człowieka kształtują ojciec i matka, nieświadomie i w śnie formując jego ciało w tajemniczy sposób, często przy tym wcale tego nie chcąc i nie zamierzając?”<sup>37</sup>. Racjonalność i konsekwencja działania Boga, przejawiające się w celowości przyrody, są naśladowane także przez człowieka, gdyż rozumny i rozważny człowiek postępuje mądrze (*prudenter*) i konsekwentnie dąży do celu, aż zrealizuje swój zamiar.

Dla uzyskania prawdziwej wiedzy o człowieku nie wystarczy wskazać podobieństw między nim a bytami niższymi. Należy jeszcze poznać różnice między nimi, naturę rzeczy bowiem pozwala poznać jedynie porównanie, które uwzględni oba te aspekty. Poznanie jednoczesne podobieństw i różnic jest właściwą drogą do uzyskania wiedzy o dowolnej rzeczy, ponieważ jest to droga zgodna z działaniem natury, która wytwarza zarówno podobieństwa, jak i różnice<sup>38</sup>.

Różnice między bytami są (tak jak podobieństwa) dwójakiego rodzaju, mia-

<sup>35</sup> Sabunde nawiązuje do tradycji wywodzącej się z platońskiego *Timajosa*, który to dialog przedstawia Boga jako demiurga – architekta i twórcę kierującego się przy budowaniu świata liczbą, miarą i wagą. Grecki wyraz *demiurgos* Cyceron przetłumaczył jako *fabricator* i *aedificator* (*Paradoxa stoicorum*, 159 n). O Bogu jako budowniczym świata piszą Seneka (*Epistolae morales ad Lucilium*, VI, 65) oraz pisarze wczesnochrześcijańscy, między innymi Boecjusz (*Philosophiae consolatio* 9) i Chalcydiusz, który w swym tłumaczeniu *Timajosa* używa terminów *fabricator*, *opifex*, *genitor* (wyd. J. Wrobel, s. 24). Dzięki nim tradycja ta przeniknęła do średniowiecza.

<sup>36</sup> *Theol.* LVII, s. 73.

<sup>37</sup> *Numquid pater tuus et mater tua formaverunt ista membra? Nonne ipsis nescientibus et dormientibus membra formantur occulte etiam multotiens ipsis nolentibus, et non cupientibus formantur? Ibidem.*

<sup>38</sup> *Dum enim comparamus unam rem ad aliam, duo manifestantur nobis, scilicet convenientia et differentia unius ad alterum, et per istam duplicem comparationem manifestatur nobis natura cuiuslibet rei naturaliter, quia ipsa est via naturae, ista est etiam via intrandi in notitiam cuiuslibet rei. Theol.* LX, s. 77.

nowicie – ogólne i szczegółowe. Wszystkie stopnie bytu różnią się w sposób ogólny między sobą ze względu na to, że są to stopnie wzrastającej doskonałości, szlachetności i godności. Każdy kolejny stopień bytu góruje nad poprzednim, a czwarty nad wszystkimi trzema. Na każdym ze szczebli występują ponadto różnice szczegółowe między rzeczami, które się w nich mieszczą. Byty te odpowiadają sobie ogólnie co do rodzaju (*generaliter*), lecz różnią się gatunkowo (*specialiter*). Występujące tu różnice dotyczą natury: jedna natura różni się od drugiej (*una natura differat ab altera*) i jedna jest wyższa (*superior*), godniejsza (*dignior*) i szlachetniejsza (*nobilior*) od drugiej. Wśród bytów pierwszego szczebla cztery elementy odpowiadają sobie jedynie ze względu na istnienie (*esse*), lecz różnią się między sobą ze względu na posiadanie indywidualnej natury<sup>39</sup>. Ziemia jest najniższa i mniej godna, mniej szlachetna i mniej piękna, woda posiada naturę wyższą niż ziemia, powietrze jest szlachetniejsze od wody, a ogień od powietrza<sup>40</sup>. Podobnie jest z metalami (złoto jest szlachetniejsze niż srebro, srebro niż cyna, a cyna niż ołów) i kamieniami, ponieważ jeden szlachetny kamień jest cenniejszy niż inny. To samo dotyczy ciał niebieskich: Słońca, Księżyca, gwiazd. Ciała niebieskie są szlachetniejsze od wszystkich wcześniej wymienionych. Wszystkie one jednak należą do jednego szczebla istnienia, a są podobne w sensie ogólnym, bo posiadają jedynie bycie (istnienie), a nie są ożywione<sup>41</sup>.

Podobnie jest z bytami tworzącymi drugi szczebel drabiny bytowej: są podobne w sensie ogólnym, bo posiadają istnienie (*esse*) i życie (*vivere*), ale nie posiadają czucia. A jednak różnią się między sobą, ponieważ istnieje wielka liczba gatunków drzew, które mają różne natury. Podobnie trawy i zioła: każdy z niepoliczalnej liczby gatunków posiada swoją naturę różną od natury pozostałych. Podobnie byty, które są na trzecim szczeblu, odpowiadają sobie ogólnie (co do rodzaju), bo posiadają istnienie, życie i czucie, lecz różnią się bardzo co do gatunków. Gatunki zwierząt są bardzo liczne (niepoliczalne): niektóre zwierzęta chodzą po ziemi, inne mieszkają pod ziemią, jedne w wodzie, inne nad wodą, jeszcze inne w powietrzu. Ich natury są różne co do godności, szlachetności i przewyższania<sup>42</sup>.

Inaczej jest natomiast wśród bytów tworzących czwarty szczebel, na którym pojawia się doskonałość – jest wolny wybór (*liberum arbitrium*). To ogniwo łańcucha bytów tworzą ludzie. Różni się ono od poprzednio wymienionych tym, że wśród ludzi nie ma różnic co do natury, które istnieją w poprzednich szczeblach. Na tym szczeblu nie ma zróżnicowanych gatunków, ale jedynie zróżnicowane jednostki tego samego gatunku i tej samej natury. Żaden człowiek zatem nie jest

---

<sup>39</sup> *Similiter est in rebus, quae sunt in secundo gradu generali, quia omnia conveniunt generaliter [...] et tamen differunt in se, [...] quarum quaelibet habet suam singularem naturam distinctam a natura alterius, Theol. LXI, s. 78.*

<sup>40</sup> Teoria czterech elementów to najpopularniejsza teoria fizyczna starożytności i średniowiecza.

<sup>41</sup> *Theol. LXI, s. 78.*

<sup>42</sup> *Ibidem.*

szlachetniejszy ani godniejszy od drugiego ze względu na naturę, wszyscy bowiem posiadają zdolność wolnego wyboru, która jest doskonałością konstytuującą i wyróżniającą ten poziom bytu<sup>43</sup>.

Chociaż nie ma między ludźmi różnic co do natury i jest jedna natura ludzka (*natura humana*), to jednak występują między ludźmi liczne różnice o charakterze akcydentalnym. I one to tworzą hierarchię wyższości i niższości. Różnice jednak istnieją wyłącznie *per accidens*, ze względu na cechy, które dopełniają („dochodzą” – *adveniunt*) naturę (co może zachodzić przez nabycie lub nadanie). W ten sposób powstaje hierarchia doskonałości posiadająca charakter przypadłościowy, a wyznaczają tę hierarchię cechy posiadane przez konkretne osoby. To, co w bytach niższych szczebli sprawia natura, w człowieku wynika z przypadłości. Nie są to w żadnym razie przypadłości związane z ciałem (są one istotne w bytach niższych szczebli), lecz wyłącznie przypadłości intelektualne (*accidentia intellectualia*), dotyczące rozumu i woli. Pierwsza i najważniejsza różnica między ludźmi powstaje więc ze względu na intelekt i wolną wolę. To one ustanawiają szlachectwo i wyższość<sup>44</sup>.

Ze względu na to, że ludzie działają, kierując się wolą, wolnością i rozumem, jest zasadne (*rationabile est*), żeby różnice szlachetności i godności wynikały właśnie ze sfery woli (*voluntaria*) i intelektu (*intellectualia*). Sabunde wymienia następujące przypadłości intelektualne, ze względu na które dzielą się ludzie, tworząc liczne stopnie quasi-gatunkowe: władza (*potestas*), sądzenie (*juristictio*), obowiązek (*officium*), wiedza (*scientia*), sztuka (*ars*), cnota (*virtus*), mądrość (*sapientia*). Przypadłości te mogą być niekiedy nabyte (wyćwiczone) przez ludzi, a niekiedy nadane w sposób wolny (*liberaliter*) przez Boga. Ponieważ zaś są przypadłościami, dlatego mogą być utracone (*possunt perdi*). Ale nawet jeśli je ktoś utraci, nie przestaje być człowiekiem (*et tamen qui perdit, manet homo*). Oczywiście jeśli te przypadłości występują, to nobilitują (*nobilitant*) człowieka, uszlachetniają go (*dignificant*) i wznoszą jego naturę (*exaltant naturam humanam*). Czynią w ten

<sup>43</sup> *In rebus autem quarti gradus, in quibus est liberum arbitrium, ut sunt hominess, non est differentia sicut in aliis gradibus, quoniam in tribus gradibus praedictis, et in quolibet, sunt species multum diversae, et intra istum quartum gradum sunt individua diversa et multa, et non sunt nisi una species et natura. Nam in aliis tribus gradibus sunt multae species et multum diversae, quia quaelibet habet suam naturam, sed in quarto gradu est tantum una natura, et omnes res istius gradus sunt unius naturae, nec unus homo nobilior et dignior altero secundum naturam: nam omnes habent aequaliter liberum arbitrium, per quod quartus gradus constituitur, et ab aliis distinguitur. Ibidem.*

<sup>44</sup> *Licet autem omnes homines sunt ejusdem naturae, tamen infra istum gradum et intra istam naturam humanam fiunt multi gradus et diversitates accidentals, et multae differentiae [...]. Unde illa fiunt per accidentalia, et per illa quae adveniunt post naturam, et hoc per acquisitionem vel donationem. [...] infra quartum gradum, qui non habet nisi unam speciem, sunt multi gradus accidentals et differentes per accidentia nobiliora et minus nobilia [...] superiora et inferior, ergo et illud, quod facit natura in rebus, hoc facit accidens in hominibus [...] scilicet accidens intellectuale. Unde quia homo facit quartum gradum per intellectum et per liberum arbitrium: ita prima differentia inter hominess est nobilitas et superioritas. Ibid., s. 78–79.*

sposób jednego człowieka lepszym, a przez to wiele szlachetniejszym niż inny. Bez tych przypadłości natura ludzka byłaby naga (*nuda*) i czysta (*expoliata*). I właśnie dlatego że człowieka odzianego uważa się za bardziej godnego niż człowieka nagiego, mówi się, że cnoty ubierają nagą naturę (*dicuntur ideo habitus vestientes ipsam naturam*). Więc ludzie „odziani w cnoty” (*induti istis habitibus*) są szlachetniejsi. Sabunde ilustruje to następującym przykładem: różne kawałki zgrzebnego płótna mają taką samą wartość, ale wzrasta ona po dodaniu farby (*tinctura*) i jedne stają się szlachetniejsze od innego – tak też jest z człowiekiem<sup>45</sup>. Jeśli zatem natura ludzka jest sama z siebie (*de se*) najszlachetniejsza ze wszystkich natur, to jeszcze bardziej uszlachetnia się dzięki przypadłościom intelektualnym. Tak więc chociaż wszyscy ludzie są równi co do natury, to jednak przypadłości dodane niektórym czynią tych ludzi wyższymi od pozostałych i zbliżają ich do Boga<sup>46</sup>.

Poznanie różnic między człowiekiem a niższymi od niego bytami uważa Sabunde za sedno (gwóźdź – *clavis*) i tajnik (*secretum*) prawdziwego poznania zarówno natury człowieka, jak i wszelkiego dobra. Jak już powiedziano, różnica ta jest dwojakiego rodzaju: ogólna (*communis, generalis*) oraz szczegółowa (*specialis*). Pierwsza to różnica szlachetności i godności. Jak na przykład drzewo różni się godnością od trawy, a osioł od drzewa, tak i człowiek różni się od innych rzeczy ze względu na swoją szlachetność i godność: posiada szlachetniejszą i godniejszą naturę niż wszystkie inne rzeczy. Gdy uda się tę różnicę godności pojąć należycie i rozważyć (*bene considerare*), można poznać, że człowiek posiada najwyższą godność naturalną (*maximam dignitatem naturalem*) wśród bytów widzialnych (*inter omnes res quas videmus*). Składają się na nią: władza wolnego wyboru (*liberi arbitrii*), rozum (*ratio*), dzięki któremu osądza (*judicat*), poznaje (*intelligit*) i rozróżnia (*discernit*) wszystko. Człowiek posiada wolną wolę (*voluntatem liberam*), a także naturalną wolność (*naturalem libertatem*), działa w wolności (*ex libertate*), a nie z konieczności (*non ex necessitate*). Dlatego też człowiek ma dwie wynikające z natury przewagi (*excellencias naturales*) nad innymi bytami: po pierwsze stoi na czele i jest przełożonym wszystkich bytów z niższych szczebli; po drugie nie jest podporządkowany żadnej stworzonej rzeczy – to wynika z faktu wolnego wyboru, który jest najwyższą doskonałością naturalną mogącą istnieć w bycie<sup>47</sup>.

Godności (*dignitatis*) wolnego wyboru nie można poznać inaczej niż przez porównanie do tego, co jest jej przeciwieństwem, a co występuje we wszystkich innych rzeczach. Wszystkie byty niższe od człowieka działają wyłącznie z ko-

<sup>45</sup> *Ibid.*, s. 79

<sup>46</sup> *Si enim natura humana est nobilissima de se super alias naturas, quanto magis ipsa per accidentia nobilissima nobilitatur, et etiam licet homines sunt aequales, quantum ad naturam, tamen accidentia praedicta aliquibus superaddita, faciunt tales homines ascendere supra alios, sicut panni propter tincturam, et tales homines magis appropinquant Deo. Ibidem.*

<sup>47</sup> *Theol.* LXII, s. 80.

nieczności (*operantur ex necessitate*). Elementy nieustannie wytwarzają z konieczności drzewa, trawy i inne rzeczy, które z nich się rodzą pod ziemią i nad nią. Drzewa i trawy z kolei wytwarzają gałęzie, kwiaty lub owoce. Także zwierzęta działają z popędu natury (*ex impetu naturae*), nie mogąc robić czegoś innego. Mówi się, że są to działania naturalne albo wymuszone (*naturaliter sive coacte facere*). Zdolność wolnego wyboru oddziela człowieka od rzeczy niższych. I już tylko sama ta zdolność wystarcza, by powiedzieć, że człowiek znajduje się ponad wszystkimi bytami niższymi (*homo dicitur sedere super omnes res inferiores*)<sup>48</sup>.

Dostrzeżenie różnicy między człowiekiem a niższymi bytami stanowi fundament reguły poznawczej, którą Sabunde nazywa „regułą najdroższą człowiekowi” i którą uważa za najmocniejszą podstawę prowadzącą bez trudności do poznania tego, co trzeba wiedzieć o Bogu<sup>49</sup>.

W dogłębniejším poznaniu różnicy między człowiekiem a pozostałymi bytami pomaga uświadomienie możliwości, które wiążą się z posiadaniem intelektu i woli. Podstawowym działaniem intelektu jest tworzenie języka, co pozwala człowiekowi na poznawanie (tj. rozumienie) pojedynczych słów (*verba*) i złożonych z nich wypowiedzi (*sermones*). W odróżnieniu od innych zwierząt, które jedynie słyszą dźwięk, człowiek pojmuje znaczenia (*significationes*) pojęć i sensy (*sententias*) zdań. Zwierzęta, niższe od człowieka, zapamiętują jedynie dźwięki, czyli rozróżniają brzmienia słów<sup>50</sup>. Człowiek natomiast słyszy, pojmuje, a także interpretuje i rozważa (*revolvit*) znaczenie słów i mowy. Tworzenie mowy jest podstawową czynnością intelektu, a zarazem czynnością poznawczą, która najbardziej oddziela człowieka od zwierząt. Ta pierwsza czynność intelektu jest niejako bramą (*quaedam porta*) do dalszych czynności poznawczych. Sabunde spostrzega, że ludzie wydają się nie doceniać posiadania artykułowanej mowy. Uważa, że przyczyną tego jest fakt, iż nie zastanawiają się oni nad sobą, a zwłaszcza nie porównują siebie samych do zwierząt, które nie mogą posługiwać się językiem pojęciowym, nie mogą wnikać w znaczenia słów i poznawać ich sensu. Porównanie takie pozwoliłoby zobaczyć jasno (*clare videre*), jak wielka jest godność człowieka. Sabunde właśnie świadomość tej szczególnej kondycji człowieka uważa zarówno za najgłębszą tajemnicę (*secretum*), jak i za meritum całego myślenia człowieka o sobie samym. Człowiek, który nie zastanawia się nad sobą,

<sup>48</sup> *Ibid.*, s. 81.

<sup>49</sup> *Quod in ista differentia hominis ad alias res fundatur una regula homini certissima, quae est fundamentum firmissimum ad cognoscendum sine difficultate omnia necessaria de Deo. Theol. LXIII, s. 81.*

<sup>50</sup> Posiadanie zmysłu słuchu oraz pamięci to cechy, ze względu na które Rajmund Sabunde dokonuje podziału wewnątrz trzeciego szczebla bytu. Najniższe z tych zwierząt posiadają jedynie zmysł dotyku (jest on najpowszechniej występującym zmysłem), inne dotyk i węch czy wzrok. Występowanie słuchu i pamięci jest warunkiem uczenia się. Dlatego zwierzęta, takie jak pies, kot czy koń, autor *Theologiae* określa jako mogące się uczyć (*disciplinabilia*).

nie porównuje się z innymi zwierzętami, nie pozna nigdy samego siebie. Nie będzie też mógł radować się poznaniem Boga, do czego prowadzi człowieka dalszy namysł nad sobą. Autorefleksja – systematycznie pogłębiania znajomość samego siebie – jest natomiast źródłem doświadczalnej wiedzy o rozmiarach doskonałości, które wynoszą człowieka ponad inne zwierzęta. Ta wiedza jest – jak stwierdza Sabunde – zarazem źródłem zadowolenia i radości<sup>51</sup>.

Uzyskana dzięki porównaniom samowiedza nie jest kresem poznania ludzkiego, ale jedynie jego etapem. Zdolność rozumienia sądów i znaczeń słów jest początkiem poznania, ale go nie wyczerpuje. Poznanie umysłowe polega także na rozważaniu w sercu<sup>52</sup> różnic między sędziami i znaczeniami. Poznanie wyraża się w różnego typu rozumowaniach, może się wznosić (*potest ascendere*) od jednego sądu do drugiego (*de una sententia ad aliam*) i od jednego rozmyślenia do drugiego (*de una cogitatione ad aliam*), czyli może przechodzić od tego, co mniejsze, do tego, co większe (*de minore ad majorem*). Sabunde zauważa, że przedmiotem namysłu poznawczego człowiek może uczynić także swoje własne procesy poznawcze. Refleksja nad własnym poznaniem prowadzi do wniosku, że właściwa jedynie dla człowieka zdolność przeprowadzania takich rozumowań jest wielką mocą (*magna potestas*). Przeprowadzać takie rozumowania to czynić coś z czegoś (*facere de aliquo aliquid*). A to z kolei pozwala zrozumieć, że jeszcze większą, największą rzeczą jest uczynić coś z niczego. Samo zagadnienie stworzenia *ex nihilo* jest bardzo poważnym problemem, a przecież człowiek i to zagadnienie roztrząsa w swoim umyśle (sercu)<sup>53</sup>.

Najbardziej trudnym zagadnieniem, jakie może być rozważane przez człowieka, jest Bóg. Jest to zarazem najwyższy i najdoskonalszy przedmiot, który może być przez człowieka poznany. Poznanie Boga jest więc szczytem, a zarazem granicą ludzkiego poznania.

Człowiek nie może poznawać (*intelligere*) ani rozważać (*cogitare*), ani pożądać (*desiderare*) niczego większego ani lepszego od Boga. W przeciwnym wypadku człowiek mógłby poznawać coś większego od istniejącego Stwórcy: myśl ludzka byłaby mocniejsza i większa od istniejącego Boga; w stworzeniu było-

<sup>51</sup> *Theol.* LXIII, s. 81.

<sup>52</sup> *Ibid.*, s. 82. [...] *revolvere in corde suo*. W traktacie Rajmunda Sabundego pojawia się motyw poznania uzyskiwanego sercem, czyli poznania mądrościowego, które łączy się z miłością. Taka relacja miłości i poznania ma źródło w poglądach Platona, który widział w Erosie dążenie do doskonałego poznania, a w miłości moc stwórczą – „pożądanie piękna”, wznoszące się od pożądania cielesnego do ujęć duchowych (por. *Uczta* 201C; 212B). Max Scheler w *Liebe und Erkenntnis* (Bern 1970) wyróżnia w nurcie łączącym miłość i poznanie dwa kierunki: indyjsko-grecko-platońsko-arystotelesowsko-tomistyczny, przyznający w procesie poznawczym prymat rozumowi przed miłością (wola), oraz kierunek nowotestamentowo-augustyńsko-franciszkański, przyznający prymat miłości (woli). Rajmunda Sabundego, podobnie jak i Ramona Lulla oraz żyjącego dużo od nich później Błażeja Pascala, zaliczyć można do tego drugiego nurtu. Z poglądem Schelera polemizował Gisbert Kranz w książce *Liebe und Erkenntnis. Ein Versuch* (München, Salzburg 1972).

<sup>53</sup> *Theol.* LXIII, s. 82.



by coś więcej niż w Stwórcy. Jest to całkowity absurd. Sabunde pyta retorycznie: „W jaki sposób Stwórca wyposażyłby stworzenie tak, by było ono lepsze (większe) niż on sam? By mogło poznawać albo pożądać więcej lub lepiej od Niego samego?”. Tego nie zniosłaby natura<sup>54</sup>.

Ale refleksja nad własnym poznaniem uświadamia człowiekowi, że jego poznawanie, myślenie i pożądanie mogą wzrastać w nieskończoność na modłę liczb, które nie mają granicy (*non habent terminem*) ani końca (*neque finem*). Ujmując coś intelektem i myśląc o przedmiocie, który jest pod jakimś względem skończony, można wznieść się od niego – zarówno w poznaniu oraz myśleniu, jak i pożądaniu – ku czemuś jeszcze lepszemu i większemu. Skoro moc nieskończonego wznoszenia się w poznaniu i pragnieniu przysługuje intelektowi i woli człowieka, to Bóg, który dał tę moc człowiekowi, musi być nieskończony i bezmierny<sup>55</sup>.

Wychodząc od rozważań na temat mocy poznawczych i wolitywnych człowieka, Sabunde wyprowadza regułę odnoszącą się do Boga. Uważa ją za zakorzenioną w człowieku, niefalsyfikowaną (*infallibilis*) podstawę i rdzeń najpewniejszego (*certissime*) i niewymagającego trudu (*sine labore*) poznania Boga. Jest to sposób poznawania najwłaściwszy (najbliższy – *propinquissimus*) człowiekowi, który na podstawie analizy własnego myślenia i własnego poznania może dowieść istnienia Boga oraz uzyskać niezbędną wiedzę na Jego temat. Aby poznać Boga, nie trzeba poszukiwać przykładów poza człowiekiem. Nie jest też potrzebne żadne świadectwo, poza poznaniem samego siebie<sup>56</sup>.

Reguła, o której mówi Sabunde, jest następująca<sup>57</sup>: Bóg jest tym, od czego nic większego nie może być pomyślane. Może też brzmieć: Bóg jest największy z tego, co może być pomyślane. Wynika z tego, że Bóg jest tym, co może być pomyślane jako największe, a czymś większym jest istnieć, niż nie istnieć. Zatem przedmiotem, o którym człowiek może pomyśleć jako o najdoskonalszym, najwspanialszym, najszlachetniejszym i najwyższym, jest istniejący Bóg. Ta reguła pozwala (i zarazem wystarcza) też poznać przymioty Boga: można mu przypisać to, co człowiek potrafi pomyśleć najlepszego, najszlachetniejszego i najdoskonalszego<sup>58</sup>.

Kolejną operacją i zadaniem (*officium*) umysłu jest łączenie (*componere*) i dzielenie (*dividere*) oraz potwierdzanie (*affirmare*) i zaprzeczanie (*negare*).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ibidem*.

<sup>56</sup> *Ibid.*, s. 83

<sup>57</sup> Jest to wyraźne nawiązanie do „ratio Anselmi” (niekiedy nazywanego „dowodem ontologicznym”): Bóg jest tym, od czego nic większego nie można pomyśleć (*Poslogion*, II). Z pojęcia Boga wynika Jego doskonałość i to, że jest On najwyższym istnieniem. Samo pojęcie Boga, ponad którego nie można pomyśleć nic doskonalszego, implikuje w sposób oczywisty konieczność Jego istnienia.

<sup>58</sup> *Theol.* LXIII, s. 83.

Sztuka afirmowania i negowania jest konieczna dla człowieka jako człowieka<sup>59</sup>. Potwierdzenie i negowanie są działaniami intelektu jeszcze szlachetniejszymi niż pojmowanie i rozumienie<sup>60</sup>. Zdolność ta jeszcze bardziej pogłębia dystans między człowiekiem a zwierzętami nierozumnymi. Żadna rzecz niższa od człowieka nie może bowiem potwierdzać ani zaprzeczać, co jest zadaniem samego intelektu (*solius intellectus*). Kiedy zaś człowiek potwierdza (*affirmat*) coś, zarazem przyjmuje (*recipit*) to i stwierdza, że rzecz afirmowana istnieje. To, co afirmowane, jest przyswajane przez intelekt, a to, co negowane, jest odrzucane. Afirmacja i negacja wiążą się z przyjęciem (lub odrzuceniem) tego, co wynika w sposób konieczny z pierwszej przyjętej danej. W ten sposób afirmacja i negacja wiążą (*ligant*) intelekt<sup>61</sup>.

Największe znaczenie Rajmund Sabunde przypisuje operacjom afirmowania lub negowania w odniesieniu do sfery etyki. Autor ten uważa za najważniejszą zdolność do afirmowania lub negowania tego, co jest związane z dobrem lub złem człowieka jako człowieka (*homo inquantum homo est*). Niekiedy człowiek afirmuje to, co jest fałszem lub złem i co prowadzi do jego destrukcji, a neguje to, co jest prawdą i dobrem służącym zbawieniu. Wynika z tego potrzeba rozwijania umiejętności rozróżniania prawdy i fałszu oraz dobra i zła, którą umiejętność autor *Theologiae* nazywa „sztuką afirmacji i negacji”. Chodzi o to, aby każdy człowiek wiedział, co należy afirmować, a co negować lub na co przyzwalać, a co odrzucać; by w dziedzinie wyborów moralnych był pewny (*certus*), nie zaś wątpiący (*dubius*). Nie chodzi o to, by człowiek posiadał sztukę potwierdzania lub negowania wszystkiego, lecz tylko tego, co przysługuje człowiekowi jako człowiekowi – to pozwala uchronić się przed największym niebezpieczeństwem, jakim jest zatracenie (*perditio*) człowieka. Chodzi o poznanie powinności (*debitum*) moralnej i powinności wiary, by stało się wiadome, jaki człowiek powinien być, do czego powinien zmierzać i czym się kierować w działaniu. Etyka jest więc tym, do czego prowadzi poznanie teoretyczne.

## RESUMEN

„Ramón Sabunde (1385–1435) es uno de esos autores que influyó más en la evolución de la filosofía, que la mayoría de manuales de filosofía reconocen. Cumplió el papel de intermediario entre la Edad Media y el Renacimiento, sobre todo en su trabajo “*Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine*” que transmite las ideas más importantes de sus precursores. Esas ideas evolucionaron y más tarde fueron ampliamente extendidas por filósofos más conocidos por nosotros que el propio Sabunde. Su principal objetivo era mostrar a los lectores la totalidad de nuestra realidad y por otra parte – la posición y el significado de la existencia humana en el Universo. Para lograr este

<sup>59</sup> *Theol.* LXV, s. 86.

<sup>60</sup> To oraz inne liczne sformułowania pozwalają określić Rajmunda Sabundego jako woluntarystę.

<sup>61</sup> *Theol.* LXV, s. 86.

objetivo creó la idea de “la cadena de las existencias”, que es uno de los temas principales en su *Theologia naturalis*. En opinión de Sabunde para llegar a conocer el mundo es necesario contemplar la naturaleza del hombre – ese último es el verdadero propósito de la filosofía. Sabunde nos muestra la singularidad del Género Humano comparando al hombre con otras criaturas – nuestras similitudes y diferencias, en general, y también en detalle. Entender todas estas similitudes y diferencias es tarea de todo ser humano; de otro modo tanto él como ella no reconocerán su naturaleza y valor. Y lo que es importante – el conocimiento de nosotros mismos puede llevarnos a la experiencia de Dios. Para experimentar y conocer a Dios, hay que contemplar dos características únicas del hombre, a saber: intelecto y libre albedrío. Estas dos son las raíces de la dignidad y la singularidad del Ser Humano. De ese modo las ideas que Ramón Sabunde tiene acerca del hombre, del mundo y del Universo se enlazan con las ideas de la filosofía medieval y renacen como apoteosis renacimiento del hombre.

**Palabras claves:** “Cadena de existencias”, antropología, siglo XV.

## SUMMARY

Ramon Sabunde (1385–1435) is one of those authors, whose influence on evolution of philosophy was bigger than that of most of the philosophy manuals acknowledged. He fulfilled the role of intermediary between the middle ages and renaissance, and in his work *Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine* he transmitted the most important ideas of his precursors. Those ideas were later evolved and spread by philosophers even better known to us than Sabunde himself. His main goal was to show readers the whole of our reality and moreover – the position and the meaning of human existence in the Universe. To achieve this goal he created the idea “the chain of existence”, which is one of the main subjects in his *Theologia naturalis*. In Sabunde’s opinion getting to know the world is the necessary entrance to contemplate the nature of man, which is the proper intent of philosophy. Sabunde shows us the uniqueness of a human kind by comparing man and other creatures – our similarities and dissimilarities; in general and also in detail. To understand all those similarities and dissimilarities is a task of every human being, otherwise they will not recognize his nature and value. And what is important – knowledge of ourselves may result in experiencing God. To experience and to get to know God, one must contemplate two unique characteristics of man, namely: intellect and free will. Those two are the roots of dignity and uniqueness of man. This way Ramon Sabunde’s idea of Man, World and Universe, linked to ideas of the middle ages philosophy, rebears as renaissance apothecosis of Man.

**Key words:** “chain of the beings”, anthropology, 15th century.

## STRESZCZENIE

Rajmund Sabunde (1385–1436) to jeden z tych autorów, których wpływ na rozwój filozofii był większy, niż przyznają to podręczniki historii tej dyscypliny. Spełnił on rolę pośrednika między średniowieczem a renesansem, a w swym dziele *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* przekazał najważniejsze idee sformułowane przez swych poprzedników. Były one później rozwijane przez filozofów dzisiaj znacznie nam lepiej znanych niż on.

Głównym celem Sabundego było przekazanie czytelnikowi całościowego obrazu rzeczywistości i ukazanie miejsca i znaczenia człowieka w świecie. Celowi temu posłużyła idea „łańcucha bytów”, która jest jednym z naczelných motywów w *Theologia naturalis seu liber creaturum*. Poznanie świata jest według Sabundego koniecznym wstępem do rozważań na temat natury człowieka, co jest właściwym celem filozofii. Ukazanie wyjątkowości człowieka odbywa się przez porównanie go

z pozostałymi stworzeniami i ukazanie różnic oraz podobieństw między nimi. Podobieństwa i różnice mogą mieć charakter ogólny oraz szczegółowy. Uświadomienie ich sobie jest zadaniem każdego człowieka, inaczej nie pozna on swojej prawdziwej wartości. Wiedza o sobie samym pozwala człowiekowi także na uzyskanie poznania Boga, do którego prowadzi namysł nad dwiema wyjątkowymi właściwościami człowieka, jakimi są intelekt i wolna wola. One są źródłem szczególnej godności i wyjątkowości człowieka. W ten sposób refleksja nad światem, nawiązująca do idei filozofii średniowiecznej, przetrwała się w dziele Rajmunda Sabundego w renesansową apoteozę człowieka.

**Słowa kluczowe:** „łańcuch bytów”, antropologia, wiek XV.