



Sicut homin p ita...
de ac nam adu dicitur
patet tunc mpa ad
an vno pntu letangee
nate an mee...
omnis po hns ad se p pmo
abo illi pte m anoli lb re
scendo ac m pte...
li p per... ce pmo abo vi
nre ratis drens die
ira motie in alus obd
pe r pou pnt r pntu pntom di qe ad dicitur
de si h ma... cer to ems ce qud pnt p vno acm uet
fipot adent... sicut... pnt... p... mator... sz p... obri m
re... hnt... ite... qd... ens... g... mte... m... pte... hic... hnt... ac
m... quod... ems... hnt... ce... quod... ems... hnt... no... ens... qe
ne... ag... p... am... ems... g... ems...
et... pnta... ip... one... p... m... h... t... al... am... u... p... m... t... u... m...
n... h... h... n... t... e... c... e... h... a... p... m... u... m... h... t... u... m...
m... p... h... no... m... d... i... r... a... c... o... g... i... t... e... m... p... h... t... u... m... g...
m... t... e... no... d... e... m... l... l... o... m... a... s... n... i... n... p... a... g... i... a... n... a...
d... e... p... u... i... g... o... n... b... i... v... a... d... u... r... e... m... p... u... m... s... i... n... e... b... r... a... v...
s... i... n... t... u... m... a... m... h... o... m... a... s... b... a... t... a... d... u... m... u... r... e... p...
...

in pna...
quid...
a... rios...
p...
vnde...
h... m...
v... r...
p... m...
c... u... t...
a... t... s...
u... o...
d... i... g...
a... p... e...
h... l... b...
h... o... r...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
p... l... e... t...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
c... o... h... e...
d... u... b... i...
c... e... a... d...
m... l... o... r...
...



Jan Duns Szkot

jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj

Romuald Henryk Kośla OFM

Sicut in p...
vnde...
h... m...
v... r...
p... m...
c... u... t...
a... t... s...
u... o...
d... i... g...
a... p... e...
h... l... b...
h... o... r...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
p... l... e... t...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
c... o... h... e...
d... u... b... i...
c... e... a... d...
m... l... o... r...
...

in pna...
quid...
a... rios...
p...
vnde...
h... m...
v... r...
p... m...
c... u... t...
a... t... s...
u... o...
d... i... g...
a... p... e...
h... l... b...
h... o... r...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
p... l... e... t...
r... a... u... e...
h... e... a... d...
c... o... h... e...
d... u... b... i...
c... e... a... d...
m... l... o... r...
...

Jan Duns Szkot

jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj

W hołdzie tym, którzy w ostatnim stuleciu
poświęcili czas oraz intelektualne uzdolnienia
dla przybliżania w swoich środowiskach myśli Jana Dunsza Szkota,
kultywując tym samym wielowiekową tradycję *scholae Scoti*.

Jan Duns Szkot

jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj

Romuald Henryk Kośła OFM

Korekta
Magdalena Mikoś

Recenzenci
prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMconv
dr hab. Wojciech Życkiński SDB, prof. UPJPII

Copyright © 2011 Romuald Henryk Kośła OFM

ISBN 978-83-7643-058-4

wydawnictwo UNUM
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 3
tel. (12) 422 56 90
e-mail: unum@ptt.net.pl
<http://unum.ptt.net.pl>

Wstęp

Jan Duns Szkot, filozof i teolog okresu średniowiecza, jest autorem, którego twórczość miała w przeszłości zdecydowanie więcej przeciwników niż zwolenników. Ten franciszkanin ze Szkocji, żyjący w latach 1265/1266–1308, wychowany i wykształcony w uniwersyteckich środowiskach Oksfordu i Paryża, szybko dał się poznać jako myśliciel wnikliwy i subtelny, podchodzący do tajemnic nadprzyrodzonych i świata natury z wyostrzoną analityczną wrażliwością.

Wpływ, jaki wywarł jego system doktrynalny na kręgi naukowe ówczesnej średniowiecznej Europy, był tak duży i znaczący, że w świecie intelektualistów Kościoła, do którego należały już tak rozpoznawalne autorytety jak: Albert Wielki, Tomasz z Akwinu, Aleksander z Hales, czy Bonawentura z Bagnoregio, uznano go za oryginalnego twórcę proponującego zupełnie nowy sposób myślenia, mimo iż nie do końca zrozumiwały w swojej syntezie. Nawet jeśli Jan Duns nie był zadowolony z niektórych rozwiązań swoich poprzedników, to jego krytyka nie kierowała się ku nim samym, lecz była skoncentrowana na poszukiwaniu lepszych dróg interpretacyjnych¹. Czas pokazał, że wartość systemu Dunsza Szkota, zwłaszcza teologicznego, który nie jest ani arystotelesowski ani augustyński, doceniono nie tylko w łonie zakonu franciszkańskiego jako patrymonium określane mianem *Schola Scoti*, ale również w wielu innych środowiskach Kościoła, dla których badania nad dorobkiem scholastycznych autorów integralnie ujętych, stanowią klucz do aktualnej interpretacji chrześcijańskiej nauki.

Przedwczesna śmierć Doktora Subtelnego, która nastąpiła 8 listopada 1308 roku, przerwała jego aktywność dydaktyczną i pisarską, uniemożliwiając tym samym osobiste zrewidowanie zasadniczego dzieła, jakim było *Opus Oxoniense*, czyli *Ordinatio*. Fakt ten tłumaczy intencje jego uczniów, którzy z szacunku dla nauczyciela uzupełniali pozostawione przez niego teksty licznymi dodatkami, zmianami. Niestety, nawet mimo ich szczyrych

¹ Por. L. VEUTHEY, *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Roma 1996, 3–4.

zamiarów, nie zawsze odpowiadały one założeniom mistrza. Kopiowane, a później publikowane dzieła, będące raczej „Szkotem zdeformowanym” niż prawdziwym, nie mogły stanowić wiarygodnego źródła badań. Dwa wydania drukiem, pierwsze Łukasza Waddinga z 1639 roku i jego wznowienie przez Ludwika Vivèsa z lat 1891–1895, z których badacze różnych środowisk korzystali w swoim czasie, dotarły do wrót XX stulecia. Nowe czasy domagały się natomiast innego, bardziej rygorystycznego spojrzenia na twórczość autorów minionych okresów, a zatem także scholastyki. Chodziło przede wszystkim o zastosowanie historyczno-krytycznej metody badań nad tekstami w celu oczyszczenia ich z obcych dodatków bądź uzupełnień i zagwarantowania im względnej autentyczności².

1. Problematyka badawcza

Rocznica 700-lecia śmierci Doktora ze Szkocji, którą niedawno obchodziliśmy, oraz związane z nią inicjatywy naukowe środowisk kościelnych bądź świeckich stanowiły główny impuls do niniejszych badań nad dziejami szkotyizmu ostatnich stu lat. Studium zatytułowane: *Jan Duns Szkot, jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj* stawia sobie za cel ukazanie różnych form zainteresowania Szkotem, jego dziełem i myślą. Szczególnie chodzi o ukazanie zainteresowań tymi jego koncepcjami, dzięki którym zyskał sobie wśród potomnych licznych zwolenników czy przeciwników i które miały znaczący wpływ na kierunki rozwoju myśli współczesnej i proponowanych przez nią rozwiązań.

Tak sprecyzowany problem badawczy ma umożliwić odpowiedź na kilka podstawowych pytań, a mianowicie: co w XX wieku dzieje się ze Szkotem, jego dziełem i myślą? Kto, dlaczego i w jaki sposób poświęca się sprawie Szkota? Jakie środowiska sięgają do osiągnięć spekulacji Doktora Subtelnego i które z nich zyskują sobie największe uznanie? Czy ten twórca przełomu XIII i XIV wieku, należący przecież do kultury swego czasu, może konstruktywnie zainspirować myślicieli współczesnych i skupić ich uwagę na sposobie interpretacji wypracowanym w odległej epoce i zupełnie odmiennej kulturotwórczo społeczności? Czy na podstawie

² Zob. C. BALIĆ, *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*, „Antonianum” 20 (1945), 3–44; 267–308; tenże, *Zur kritischen Edition der Werke des Johannes Duns Scotus*, „Scriptorium” 8 (1954), 304–318; P. ČAPKUN-DELIĆ, *L'edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto*, „La Scuola Cattolica” 5–6 (1966), 438–449. Tenże, *Commissio omnibus operibus Joannis Duns Scoti critice edendis*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 6 (1966), 1–14; B. HECHICH, *L'edizione critica delle Opera Omnia del beato Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive. Atti del Colloquio Internazionale*, Roma 29–30 maggio 1995, Roma 1997, 165–169.

tęgo, co i jak pisano na temat Szkota w ostatnim stuleciu, można byłoby przypisać mu miano autora „współczesnego”?

2. Stan badań

W żadnym ze znanych środowisk szkotystycznych Europy, a nawet świata, nie powstało dotychczas studium, które obejmowałoby integralnie najważniejsze formy recepcji myśli Szkota w XX wieku. Istnieją oczywiście monografie bądź też artykuły, które ujmują szczegółowo, jak w przypadku wydania krytycznego dzieł, istotne aspekty zajmowania się dziełem Doktora Subtelnego. Można powiedzieć, że najliczniejszą grupę publikacji dotyczących szkotyizmu tego okresu stanowią pozycje bibliograficzne³, a także te omawiające twórczość kontynuatorów Szkotowej myśli⁴. Niewiele jest natomiast tekstów poświęconych międzynarodowym kongresom szkotystycznym, z wyjątkiem zjazdu w Oksfordzie i Edynburgu⁵ oraz w Rzymie, który poprzedził beatyfikację⁶. Nieliczne są również komentarze, które zbierają głosy Stolicy Apostolskiej dotyczących osoby Szkota i podejmują próbę ich oceny⁷.

³ *Bibliographia de vita, operibus et doctrina Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani, saec. XIX-XX*, collegit O. Schäfer OFM, Commissionis Scotisticae socius, Romae 1955; *Lineamenta bibliographica Scotisticae*, quae exaravit U. Smeets; prolegomena C. Balic, Romae 1942; P. MINGES, *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts*, „Franziskanischen Studien” 4 (1917), 49–67; 177–198; V. MUÑIZ RODRÍGUEZ, *Bibliografía escotista en lengua española 1967–1994*, „Naturaleza y Gracia” 41 (1994), 409–417; O. SCHÄFER, *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 85 (1966) 531–555; tenże, *Resenha abreviada da bibliografia escotista mais recente (1954–1966)*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 338–363; G. ZAMORA, G. DE SOTIELLO, *Dos años de Filosofía Escotista (1965–1966)*, „Naturaleza y Gracia” 15 (1968), 75–116.

⁴ Na przykład: B. HECHICH, *Gli studi del P. Balić sul B. Giovanni Duns Scoto e l'edizione critica delle sue Opere*, [w:] *Memoria eius in benedizione*, a cura di O. Todisco, Roma 1996, 79–90; S. GRÄN, *P. Parthenius Minges, ein Foerderer des modernen Scotismus*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scottistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. IV, Romae 1968, 707–715; G. BASSETTI-SANI, *Il teologo scotista P. Déodat Marie de Basly (1862–1937)*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. II, Roma 1995, 1117–1125.

⁵ P. SCAPIN, *Il II Congresso Scolastico Internazionale (Oxford-Edimburgo, 11–17 settembre 1966)*, „Miscellanea Francescana” 67 (1967), 143–180; R. MASSON, *Breve cronaca degli incontri scotisti di Oxford e di Edimburgo*, „Sapienza” 4 (1966), 491–497.

⁶ A. VILLALMONTE, *Congreso Escotista Internacional (Roma 9–11 de marzo de 1993)*, „Estudios Franciscanos” 95 (1994), 195–232.

⁷ C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica «Alma parens»*, Romae 1967, [Extractum ex „Antonianum” 42 (1967), 95–127]; E. LOMBARDI, *Presentazione. Lettera apostolica «Alma parens» di S. S. Paolo VI*, [w:] *Giovanni Duns Scoto nel VII Centenario della nascita*, a cura dei Francescani di Napoli, Napoli 1967, 7–14.

Przyznać trzeba, że także w polskiej literaturze ubiegłego stulecia brak jest studium monograficznego, które uwzględniłoby całościowo najważniejsze oznaki rozwoju myśli Doktora ze Szkocji. O ile w obrębie filozofii, dzięki inicjatywom I. E. Zielińskiego OFMConv z ośrodka uniwersyteckiego w Lublinie, można dostrzec częste odnoszenie się w pracach badawczych do oryginalnego myślenia Szkota, o tyle w zakresie polskiej twórczości teologicznej nie może sobie ono znaleźć należnego miejsca. W jakimś stopniu lukę tę zapełniło tłumaczenie książki L. Veuthey'a dotyczącej myśli teologicznej⁸. Cennym w tym względzie odniesieniem do Szkotowej doktryny jest tłumaczenie jego tekstów nawiązujących do wiedzy człowieka o Bogu oraz o substancji jednostkowej i indywidualnej, poprzedzonych solidnie przygotowanym wprowadzeniem⁹.

Odnotować należy również w tym względzie istotne znaczenie inicjatywy franciszkanina G. B. Błocha, który w roku organizowanego w Polsce VI Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego opublikował monografię poświęconą Doktorowi ze Szkocji, a ściślej mówiąc, jego życiu, dziełom i niektórym najbardziej charakterystycznym aspektom doktryny. Pozycja ta jest ważna również z racji zawartej w niej bibliografii, także tej w języku polskim¹⁰.

Istnieją zatem pojedyncze studia analityczne pogłębiające wybrane zagadnienia doktrynalne Jana Dunsza Szkota, brak jest jednak opracowania, i to zarówno w literaturze polskojęzycznej, jak i zagranicznej, które objęłoby najważniejsze przestrzenie zainteresowania jego osobą czy twórczością od początku XX wieku. Skoro minione stulecie określa się jako czas szczególnego powrotu do dzieła, które pozostawił po sobie Doktor ze Szkocji¹¹, zupełnie uzasadnionym przedsięwzięciem jest studium, które podjęłoby się zadania przybliżenia przejawów tego odnowionego spojrzenia na jego dorobek.

⁸ L. VEUTHEY, *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Paris 1967. Tłumaczenie polskie: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tłum. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988.

⁹ *Jan Duns Szkot*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczevska, Warszawa 2000, 27–75. (1) Wprowadzenie – M. Gensler 27–33; (2) *Wiedza człowieka o Bogu* – tłum. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczevska 33–51; (3) *Czy substancja materialna ze swej natury jest substancją jednostkową i indywidualną* – tłum. M. Koszkało 51–75.

¹⁰ G. B. BŁOCH, *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, doktor maryjny*, Rzym-Poznań 1986. Pozycja wznowienia w 1996 roku. Z przedstawionej w niej bibliografii na uwagę zasługuje praca magisterska A. WALKO, *Polskie badania nad Szkotem i szkotyżmem po 1945 roku*, Lublin 1981 [mps pracy magisterskiej KUL]. Do tekstów mówiących o życiu i twórczości Jana Dunsza Szkota należy jeszcze zaliczyć pracę opublikowaną z racji jubileuszu 700-lecia jego śmierci: J. B. HUCULAK, *Życie bł. Jana Dunsza Szkota*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 295–309.

¹¹ P. MINGES, *Zum Wiederaufblühen des Scotismus*, „Franziskanische Studien” 1 (1914), 137–164; E. BETTONI, *Vent'anni di studi Scotistici (1920–1940)*, Milano 1943.

Niniejsze opracowanie z racji tematycznego założenia i samej konstrukcji ma za zadanie wypełnienie luki w wiedzy na temat szkotyizmu w XX wieku, co może okazać się nader pomocne dla tych, którzy pragną poznać lepiej dzieło Szkota i prowadzić nad nim własne studia. Zebrane dane obejmą bowiem przede wszystkim pokazną listę osób zajmujących się Doktorem Subtelny i promujących jego intelektualną spuściznę, a także wykaz inicjatyw wydawniczych, ze szczególnym uwzględnieniem istniejących dotychczas przekładów niektórych tekstów, jak również – co stanowić będzie swoiste kompendium zagadnień studiowanych najchętniej w ubiegłym stuleciu – zestawienie tematyczne opracowań, przygotowywanych głównie w związku z organizowanymi międzynarodowymi kongresami.

3. Struktura pracy

Studium składa się z pięciu rozdziałów. Cztery poświęcone są analizie specyficznych środowisk XX wieku, w których wielowymiarowość dorobku Szkota – dzieł i zawartych w nich myśli – została dostrzeżona jako godna uwagi; w których dorobek ten był przedstawiany jako cenne źródło myśli filozoficznej i teologicznej oraz promowany jako model dla współczesnych rozwiązań w zakresie doktryny chrześcijańskiej.

Pierwszym badanym środowiskiem jest z uwagi na autorytet wypowiedzi Stolica Apostolska i jej odpowiednie instancje. Stanowisko bowiem papieży bądź ich przedstawicielei zawsze znacząco wpływało na ocenę poglądów i postępowania danej osoby, zwłaszcza gdy była ona przedstawicielem Kościoła. Chodzi więc o odpowiedź na pytania: Jak i w jakich okolicznościach Stolica Apostolska zajmowała głos w sprawie Doktora Subtelnego? Jakie aspekty jego twórczości bądź jakie cechy jego osobowości zostały wyartykułowane w wypowiedziach i czy jest w nich mowa o aktualności jego intelektualnych propozycji?

Druga część studium traktuje o środowisku zakonnym, a ściślej mówiąc, o inicjatywach badawczych i wydawniczych tego środowiska związanych z pozostawionym przez Doktora ze Szkocji materiałem piśmienniczym. Rzec dotyczyć będzie zatem zakresu badań, stosowanych w nich metod oraz powoływanych instytucji dla przygotowania nowego wydania jego dzieł. Uwzględnione zostaną także przykłady tłumaczeń na języki współczesne oraz projekty koncentrujące się na zgłębianiu doktryny Szkota oraz stałej jej promocji.

Treści zawarte w trzecim rozdziale, które są poniekąd kontynuacją badań części drugiej, katalogują i analitycznie rozpatrują bardzo specyficzny obszar XX-wiecznego rozwoju szkotyizmu, a mianowicie międzynarodowe

kongresy szkotyistyczne. Ta wyjątkowa z racji oddziaływania forma promocji doktryny, skądinąd powszechnie znana środowiskom akademickim, rozpatrzona zostanie z punktu widzenia okoliczności zwołania każdego kongresu, jego przebiegu, głównie w aspekcie uczestników i poruszanych przez nich zagadnień, a także jego znaczenia.

Czwarta część opracowania bierze pod uwagę intelektualny dorobek pojedynczych osób, które z wielu powodów większość swego naukowego życia poświęciły sprawie Szkota przez upowszechnianie jego pism czy propagowanie doktrynalnych rozwiązań. Z uwagi na długą listę szkotyistów odnotowany zostanie wkład tylko tych, którzy przez swoje twórcze dokonania w różnych środowiskach naukowych świata: zakonnych, ogólnokościelnych bądź świeckich, trwale zapisali się w historii jako promotorzy myśli scholastycznego doktora.

Ostatni rozdział studium odbiega nieco treścią od poprzednich, nie bada bowiem kolejnych przejawów rozwoju myśli Szkota, ale jest próbą syntetycznego zebrania w jedno tych jej aspektów, które, dzięki szczególnemu oddziaływaniu na współczesnych, pozwalają określić Szkota mianem twórcy bliskiego dzisiejszej mentalności. Chodzi głównie o pewne cechy samego sposobu uprawiania nauki jako takiej, bądź też o niektóre aspekty doktryny filozoficznej i teologicznej, które komponują się doskonale z dzisiejszym stylem uprawiania tych kierunków z ich wewnętrznymi kryteriami i zewnętrznym oddziaływaniem. Nie jest to rozdział stojący ponad pozostałymi częściami studium, nie jest też marginalnym jego dopełnieniem. Treści w nim zawarte wypływają z wcześniejszych badań. Co więcej, stanowią poniekąd ich uwierzytelnienie.

4. Metoda pracy

Biorąc pod uwagę metodę studium, stwierdzić należy, że wynika ona z samej struktury opracowania i obszaru podejmowanych w nim badań. Przedstawienie rozwoju szkotyizmu ostatniego stulecia po dzień dzisiejszy będzie domagało się w pierwszej kolejności zebrania znacznej ilości materiałów różnych środowisk, które w wymierny sposób przyczyniły się do rozpowszechnienia dzieł i myśli Doktora ze Szkocji. Zebrany materiał zostanie usystematyzowany według badanych przestrzeni odniesień z zachowaniem ich chronologicznego porządku (chodzi o rozdziały I-IV), a następnie poddany analizie. Ten sposób postępowania pozwoli z kolei ocenić, na ile wspomniane historyczne przejawy zainteresowania doktryną Szkota mogą pomóc rozwojowi współczesnej wiedzy filozoficznej i teologicznej.

Jak widać, historyczno-analityczny sposób systematyzacji większości zebranego materiału uwarunkowany jest przedmiotem badań oraz ich celem. W pracach nad studium wykorzystane zostały zbiory Komisji Szkotystycznej, która poza różnymi wydaniem tekstów Szkota dysponuje zarówno materiałami archiwalnymi o niezwyklej wartości historycznej, jak i aktualnymi studiami z zakresu badań nad Szkotem i szkotyżmem, odzwierciedlającymi współczesne tendencje w podejściu do tej oryginalnej propozycji filozoficzno-teologicznego myślenia.

Piąty rozdział natomiast, zasadniczo przez wzgląd na swój podsumowujący charakter, będzie analitycznym i zarazem syntetycznym ujęciem zebranych wcześniej treści, a w pewnym stopniu także porównawczym, szczególnie wówczas, gdy ocena dzieła Szkota dokonuje się w konfrontacji z innymi autorami. Z uwagi więc na odniesienie do pewnych wątków doktrynalnych, które, wydaje się, czynią ze Szkota autora o niebagatelnym znaczeniu dla współczesnego sposobu twórczości w zakresie filozofii i teologii, metoda analityczno-syntetyczna dawała gwarancję zestawienia pewnych zagadnień, ich krytycznej oceny oraz wyciągnięcia z nich ostatecznych wniosków.

5. Materiał badawczy

Zasadniczym materiałem badawczym niniejszego studium będą źródła podstawowe, do których należy zaliczyć: dzieła Szkota w wersjach aktualnie istniejących i powszechnie dostępnych edycji; niektóre najbardziej znaczące antologie tekstów Szkota, zwłaszcza znanych szkotystów XX wieku¹²; niezwykle cenne i historycznie udokumentowane relacje Sekcji i Komisji Szkotystycznej¹³; akta Międzynarodowych Kongresów Szkotystycznych; a także najbardziej znane opracowania bibliograficzne. W dotarciu do tych źródeł i owocnym ich wykorzystaniu pomogli członkowie Komisji Szkotystycznej w Rzymie, przewodniczący Barnaba Hechich OFM oraz jego współpracownicy. Zarówno ich profesjonalny warsztat pracy, jak

¹² D. MARIE de BASLY, *Capitalia opera Joannis Duns Scoti diversis ex locis ad litteram citatis collecta labore R. P. Deodati Mariae a Baliaco*, Le Havre 1908–1911; tenże, *Scotus docens. Le B. Jean Duns Scot enseignant la Philosophie, la Théologie, la Mystique. Synthèse de sa construction doctrinale*, Paris 1934; P. MINGES, *Joannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. I, ad Claras Aquas 1930.

¹³ *Annua relatio Commissionis Scotisticae quam p. Carolus Balic, o.f.m. die 8 novembris a. 1940 publicae exhibuit: anno II, 1939–1940*, Romae 1941; *Annua relatio Commissionis Scotisticae: anno VIII, 1945–1946 quam p. Carolus Balic, O.F.M. die 8 novembris a. 1946 publicae exhibuit*, Romae 1946; *Annua relatio Commissionis Scotisticae quam p. Carolus Balic, o.f.m. die 8 novembris a. 1947 publicae exhibuit*, Quaracchi 1948.

i gruntowna wiedza w zakresie badanych kwestii umożliwiły przejście trudnej w istocie rzeczy *viā Scoti*.

W drugiej kolejności, jako źródła pomocnicze i uzupełniające, zostały wzięte pod uwagę dzieła Ojców Kościoła i autorów średniowiecza, jako fundamentalne źródła Szkotowej myśli. Uwzględnione zostały dokumenty papieskie i kościelne, które bezpośrednio lub pośrednio odnosiły się do Szkota i jego doktrynalnego patrymonium.

Trzecią część materiału bibliograficznego stanowią studia poświęcone doktrynie Doktora ze Szkocji, które opublikowano w badanym okresie, a więc od początku XX wieku. Chodzi zarówno o monografie, publikowane przy różnych okazjach i w różnych ośrodkach studyjnych, jak i o artykuły ukazujące się głównie w czasopismach mediewistycznych bądź też franciszkańskich. Szczególna wartość i badawcze znaczenie mają serie wydawnicze poświęcone w głównej mierze filozoficzno-teologicznej myśli Dunsza Szkota.

W opracowaniu wykorzystana jest w końcu literatura obejmująca badania nad dziełami szkotystów i rozwojem szkotyzmu. Ta sekcja publikacji pomaga przede wszystkim przybliżyć rolę, jaką w propagowaniu spekulatywnych rozwiązań Doktora Subtelnego odegrali jego kontynuatorzy.

Główną intencją autora tego opracowania była chęć ukazania, w jakich wymiarach i w jakim zakresie Jan Duns Szkot jest obecny w światowej debacie filozoficzno-teologicznej XX wieku przez swoje teksty, ich przekłady oraz wieloaspektowe studium samej jego doktryny.

ROZDZIAŁ I

Stolica Apostolska a Szkot

W łonie Kościoła niemal od początku jego istnienia rozwój doktryny dokonywał się w oparciu o intelektualny dorobek ludzi związanych ze szkołami, których specyfika funkcjonowania wynikała albo z racji terytorialnego oddziaływania, jak na przykład szkoły: antiocheńska, czy aleksandryjska w okresie patrystycznym, albo z przynależności do dworu monarchy, który czuł się odpowiedzialny za depozyt wiary, jak w przypadku Karola Wielkiego i szkoły Alkuina we wczesnym średniowieczu – chodzi o formy szkół, które działały zanim zaczęto tworzyć korporacje profesorów i uczniów określane mianem *universitas* – albo wreszcie związana była z określonym charyzmatem zakonnym. W XIII wieku wraz z powstaniem zakonów mendykantkich uformowały się również dwie szkoły filozoficzno-teologiczne: franciszkańska i dominikańska – później dołączy do nich także karmelitańska – których przedstawiciele rozważali doktrynę Kościoła po linii intelektualnych intuicji pozostawionych przez założycieli.

Szkoła franciszkańska przechodziła kilka etapów rozwoju. Mówi się powszechnie o wczesnej szkole, uformowanej przez św. Antoniego a rozwiniętej przez Aleksandra z Hales i św. Bonawenturę oraz o późniejszej, której najbardziej dostrzegalnym reprezentantem był Jan Duns Szkot. Szkołę tę z czasem poczęto nazywać szkotystyczną, a to głównie z racji oryginalności i głębi myśli Doktora ze Szkocji. System, jaki zaproponował w ramach franciszkańskiego sposobu myślenia, na tyle się wyróżniał, że szkoła, której przewodził, stała się jedną z najbardziej rozpoznawalnych szkół filozoficzno-teologicznych w Kościele, szczególnie w okresie od XV do XVIII wieku, oczywiście obok tomistycznej, która z tych samych niemal powodów, a więc osobowego geniuszu Akwinaty, częściej zwana była tomistyczną niż dominikańską.

W tej części studium nie będzie jednak mowy o współzależności obydwu szkół ani o różnicy w sposobie prezentacji myśli ich przedstawicieli – ukażą się one w jakiejś mierze w dalszej części opracowania, szczególnie

w dwóch ostatnich rozdziałach, kiedy będą omawiane niektóre aspekty doktrynalne w obrębie filozofii i teologii. Zaprezentowane natomiast zostanie stanowisko Kościoła wobec Dunska Szkota, jego doktryny oraz wobec szkotyizmu rozumianego jako historyczna kontynuacja wypracowanego przez niego modelu filozoficzno-teologicznego. Dla uproszczenia sprawy i przejrzystości analizowanego materiału badania obejmą pontyfikaty od Piusa X do Benedykta XVI.

Chodzić więc będzie o uchwycenie głosów bardziej lub mniej oficjalnych Stolicy Apostolskiej od początków XX wieku do czasów współczesnych, które w sposób bezpośredni bądź pośredni odnosiły się do dorobku intelektualnego Doktora Subtelnego. Zabieg ten pozwoli określić i w jakiejś mierze ocenić wkład Stolicy Apostolskiej i papieży w rozwój szkotyizmu. Autorytet Kościoła odgrywa pierwszorzędną rolę w ocenie poprawności doktryny teologów, z tego też względu uzasadnione jest rozpoczęcie omawiania recepcji szkotyizmu od uwzględnienia głosów i inicjatyw Stolicy Apostolskiej. Każdy bowiem znak przychylności wobec Szkota i jego myśli wyrażony przez Kościół zarówno w słowach, jak i w konkretnych wydarzeniach, będzie dowodem wiarygodności samej osoby i dzieła, które po sobie pozostawił.

1. Głosy Stolicy Apostolskiej za czasów św. Piusa X

Z okresu pontyfikatu Pius X poświęconych bezpośrednio Szkotowi i jego nauczaniu dokumentów jest niewiele. Fakt ten nie oznacza całkowitego braku zainteresowania tym scholastycznym autorem franciszkańskim, a to z tej prostej przyczyny, że od papieża Leona XIII Kościół w walce z modernizmem chętnie wracał do sprawdzonej scholastycznej tradycji. Dodać przy tym trzeba, że nie chodziło wyłącznie o myśl Tomasza z Akwinu, którą powszechnie uznawano za nośny filar ortodoksyjności. Papież Pius X wiedział doskonale o pracach nad wydaniem krytycznym pism św. Bonawentury, którego twórczość przerwała śmierć w 1274 roku, w czasie trwania II Soboru w Lyonie, a więc w tym samym czasie, w którym zmarł Akwinata. Obydwu – jak wiadomo – łączyła ta sama troska o dobro Kościoła i strzeżonej przez niego doktryny.

List do Generała. Głosem w badanej sprawie jest list skierowany do generała zakonu, Dionizego Schülera OFM, datowany na 11 kwietnia 1904 roku i osobiście podpisany przez Piusa X¹. Jest to pismo, w którym Ojciec Święty dziękuje za dar w postaci kolejnych woluminów dzieł Doktora

¹ List, jak zresztą inne dokumenty Stolicy Apostolskiej z tego okresu przywołujące w jakiejś mierze postać Szkota, zawarty jest w zbiorze: W. LAMPEN, *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Firenze 1929, 45–46.

Serafickiego, które mu zostały przekazane przez naukowców Kolegium w Quaracchi. Przesyłając serdeczne gratulacje, Papież uczynił to – jak sam się wyraził – nie tyle ze względu na samych franciszkanów, lecz powodowany dobrem ogólnym, jakiemu miały służyć teksty Doktora Serafickiego (*Id autem non vestra solum causa faciemus, sed communi*)². Zwrócił w ten sposób uwagę na fakt, że kolejne dzieła Bonawentury nie będą służyły wyłącznie franciszkańskim centrom studiów, lecz dadzą możliwość powszechnej i specjalistycznej konsultacji. Zdaniem Piusa X jest to doskonała okazja dla zakonu, aby z jeszcze wznioślejszą miłością do mistrzów, którzy przydawali splendoru franciszkańskiej szkole wieków średnich, odnowić studia według zasad, jakich domagają się czasy niedawno rozpoczęte. Wszystko po to, aby przywrócić im ich właściwe znaczenie³.

Ojciec Święty wymienił nawet z nazwy kolegia, które miałyby się zaangażować we wspomnianą odnowę studiów. Chodziło przede wszystkim o Antonianum w Rzymie, do którego przybywali zakonnicy z całego świata, aby w ramach konkretnych specjalizacji zdobywać stopnie naukowe, a także o Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, w którym z kolei drukowane były dzieła Doktora Serafickiego oraz innych autorów zakonu Braci Mniejszych. Poprawne rozumienie nauczania tych autorów zależało bowiem od kompleksowej, i co ważne, krytycznej publikacji ich dzieł. Mówiąc natomiast o *alios Minorum auctores*, Pius X odnosił się w sposób pośredni także do Dunsza Szkota, którego dziełami już niebawem miał zająć się zakon ze szczególnym zainteresowaniem i zaangażowaniem.

List do Piotra Pauwelsa OFM. Kardynał R. Merry del Val z Sekretariatu Stanu w imieniu Piusa X przesłał list na ręce Piotra Pauwelsa OFM z datą 4 lipca 1904 roku⁴. Ten franciszkanin z Malines (Mechelen) w Belgii w imieniu Rodzin Franciszkańskich przesłał do Watykanu okolicznościowe dzieło opublikowane w 50-lecie ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP. Sekretarz Stanu wyraził w nim podziękowanie za przekazany dar (*gratulatur Augustus Pontifex librum de Virgine Immaculata a te ac Sodalibus tuis editum*), zaznaczając, iż Pius IX usankcjonował dogmat maryjny, kierując się między innymi wydatnym wkładem franciszkańskiego zakonu, który nie ustawał w próbach doktrynalnego uzasadniania i w wyrażaniu czci

² Zob. PIUS X, *Dilecto filio Dionysio Schuler, Ordinis Minorum Ministro Generali*, [w:] W. LAMPEN, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, dz. cyt., 45.

³ PIUS X, *Dilecto filio*, dz. cyt., 45: „Novimus enim in tuo Ordine, una cum amore nobilium Magistrorum, qui Franciscanam Scholam medio maxime aevo illustrarunt, doctrinarum studia, ad rationem namque exacta quam requirunt tempora, dudum reviviscere in spem dignitatis coepisse”.

⁴ R. MERRY Del VAL., *Iucundum Summo Pontifici*, [w:] W. LAMPEN, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, dz. cyt., 47–48. [Iucundum... to pierwsze słowa listu].

wobec Niepokalanej. Już sam Franciszek dawał wyraz niezwyklej czci względem Niepokalanej Matki Boga, zaś Szkot, jego wierny naśladowca, ten należny Maryi szacunek i kult chciał podbudować intelektualnymi racjami. Przywołując jego postać, Kardynał stwierdził, że sprzyjał (*fovit*) i pomnożył (*auxit*) starania, aby usunąć sentencję przypisującą Maryi grzech pierworodny. Z tego też względu zasłużył na miano obrońcy (*vindex*) Niepokalanej, godnego szczególnej Jej opieki i wstawiennictwa⁵.

List do Mariano Fernandez Garcia OFM. Chodzi o list Sekretariatu Stanu z 19 czerwca 1908 roku, podpisany przez kardynała R. Merry del Val⁶, który i tym razem dziękuje za książkę autorstwa Mariano Fernandez Garcia OFM, profesora Antonianum w Rzymie, zatytułowaną: *Mentis in Deum quotidiana elevatio, duce Doctore Subtili ac Mariano B. Ioanne Duns Scoto O.F.M.* Jest to zbiór medytacji na każdy dzień, które były inspirowane doktryną Szkota. W imieniu Piusa X, któremu bardzo spodobała się książka (*Sanctitatem Suam opere tuo valde esse delectatam*), kardynał wyraził przekonanie, że treści w niej zawarte przyniosą kościelnej młodzieży godny pożytek (*ad comparandam ecclesiasticae iuventuti utilitatem idoneum*). Z pewnością odnosił się do konieczności podjęcia przez nią walki z modernizmem, w której zastosowanie filozoficznych i teologicznych założeń Szkota mogłoby przynieść korzystne rezultaty. Osobistą natomiast zdobyczą lektora książki – czerpiącego z natchnień Doktora Subtelnego – będzie wzrost ducha (*ut qui librum sunt prelecturi profectum spiritus hauriant ingentem*)⁷.

2. Benedykt XV a Szkot

Również z okresu pontyfikatu papieża Benedykta XV pochodzi kilka dokumentów dotyczących osoby Doktora ze Szkocji. Chodzi głównie o listy, które w imieniu Ojca Świętego sygnował Sekretarz Stanu. Są to najczęściej odpowiedzi na przesłane do Watykanu materiały związane z pismami Szkota lub stanowiące konkretny owoc analityczny w postaci opracowań

⁵ R. MERRY Del VAL., *Lucuncum Summo Pontifici*, dz. cyt., 47: „Porro rerum gestarum historiam exponere, ex quibus Pius IX Pontifex immortalis memoriae adductus est ut dogma illud suavissimum opportune sanciret, idem fere vide tur esse ac Franciscalis Ordinis decus et gloriam illustrare. A suis enim exordiis Ordo vester, ipso Francisco auctore, pietatem erga Virginem Immaculatam tamquam lac dulce combibit, eandemque postea, Scoti Venerabilis Doctoris documenta secutus, sic fovit et auxit, ut sententiae Mariam originalis labis nesciam declarantis, vindex evaserit, ac simul dignus qui in singularem eius clientelam reciperetur”.

⁶ R. MERRY Del VAL., *Missum ad me*, [w:] W. LAMPEN, B. Ioannes Duns Scotus, dz. cyt., 48–49.

⁷ R. MERRY Del VAL., *Missum ad me*, dz. cyt., 49.

jego doktryny. Pontyfikat Benedykta XV jest bardzo ważny w omawianej sprawie także z tego względu, że w Rzymie w 1918 roku udało się wznowić proces beatyfikacyjny, podejmowany już na początku stulecia w dwóch innych diecezjach: Kolonii i Nola, w których kult Doktora był zawsze żywy i w których na przestrzeni wieków nie brakowało śmiałych inicjatyw zmierzających do jego ostatecznego potwierdzenia przez Stolicę Apostolską.

List do Mariano Fernandezza Garcia OFM. Pierwszym dokumentem watykańskim okresu pontyfikatu Benedykta XV, który odnosi się do Dunsza Szkota, jest list z 29 stycznia 1916 roku podpisany przez ówczesnego sekretarza Stanu kard. P. Gasparriego. Był on skierowany do wspomnianego już wcześniej Mariano Fernandezza Garcia, który przekazał papieżowi opublikowane przez siebie dwa woluminy *Komentarza oksfordzkiego (bina Oxoniensium Commentariorum volumina)*⁸. Gratulując tego przedsięwzięcia, kardynał wyraził opinię Ojca Świętego, iż woluminy zasługują na szczególne uznanie przede wszystkim dlatego, że uwzględniają nie tylko wznowione w ostatnim dziesięcioleciu XIX wieku wydanie Waddinga, ale biorą pod uwagę inne, wcześniej wydrukowane wersje pism Szkota. Nowa publikacja komentarza daje możliwość łatwiejszego korzystania z tekstu, ponieważ jest jego wydoskonaloną i uporządkowaną edycją (*celebratiora Doctoris Subtilis opera non vulgare solum, sed expolire ad emendatiores codices et scitius ordinare adniteris, ad commodiorem eorum usum*)⁹.

Jednak istotę listu stanowią słowa, w których zawiera się zwięzłe świadectwo Ojca Świętego o samym Szkocie, które uzasadniają wszelką inicjatywę zmierzającą do propagowania jego pism. Oto one: „Ten jest bowiem Szkot, który o rzeczach najwyższych rozprawiał tak wnikliwie i obszernie” (*Is enim est Scotus, qui de rebus altissimis tam acute copioseque disputet*)¹⁰. Z dokumentu wynika, że dowartościowana została w nim nie tylko sama doktryna Szkota, będąca refleksją nad rzeczami najwznioślejszymi, gdyż objawionymi przez Boga, ale także sposób, w jaki on to

⁸ P. GASPARRI, *Edita a te*, [w:] W. LAMPEN, B. *Ioannes Duns Scotus*, dz. cyt., 49–50. Chodzi konkretnie o dwa tomy dzieła Szkota: *Opus Oxoniense*, opublikowane w latach 1912 i 1914, które są – można tak powiedzieć – małym wydaniem (*editio minor*) zbioru Waddinga-Vivèsa: B. *Ioannis Duns Scoti Commentaria Oxoniensia*, novis curis edidit P. Marianus Fernandez Garcia, t. 1: *In I. Lib. Sententiarum*, ad Claras Aquas prope Florentiam 1912; t. 2: *In II. Lib. Sententiarum*, ad Claras Aquas prope Florentiam 1914. Wydawca opuścił w nim wszystkie komentarze, jakie zawierało wznowienie Vivèsa, pozostawiając wyłączenie tekst Doktora Subtelnego.

⁹ Faktycznie, obydwie tomy zawierają noty, w których wydawca zestawia teksty różnych publikowanych wersji pism. Szczególnie uprzywilejowane miejsce zajmuje u niego wydanie weneckie [*Editio Veneta*]. Zestawienie pism różnej proveniencji jest swego rodzaju aparatem krytycznym. P. GASPARRI, *Edita a te*, dz. cyt., 50.

¹⁰ P. GASPARRI, *Edita a te*, dz. cyt., 49.

czynił. Wnikliwość, jaka charakteryzowała myślenie Doktora ze Szkocji wynikała skądinąd z pokornej lektury rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, pozwalając mu formułować wnioski, dzięki którym zasłużył na miano subtelnego.

List Benedykta XV do biskupa Bagnoregio z okazji 700-lecia urodzin św. Bonawentury¹¹. Jest to pismo okolicznościowe, w którym Ojciec Święty łączy się w jubileuszowej radości ze wspólnotą wiernych miasta tak bardzo rozszlawnionego przez Doktora Serafickiego. Z oczywistych względów papież rozważa w liście zasadniczo wątek rocznicowy, chociaż, kiedy mówi o Bonawenturze w kontekście historycznym, przypomina również – chociaż nie czyni tego imiennie, poza jednym wyjątkiem, o innych wzorach nadzwyczajnej mądrości oraz przykładach doskonałości cnót chrześcijańskich (*tanti viri*)¹². Tym wyjątkiem jest oczywiście Tomasz z Akwinu, którego nazwał przywódcą scholastyków (*Princeps scholasticorum*). Przywołanie imienne Tomasza jest w tym miejscu jak najbardziej uzasadnione. W tym samym czasie tworzyli przecież obaj swoje najlepsze teksty filozoficzne i teologiczne. Można powiedzieć, że udoskonalając warsztaty szkół, do których należeli, profilowali jednocześnie ich systemy i kierunki.

Na uwagę zasługuje jednak zwrot *tanti viri*, który sugeruje, iż w owym gronie zacnych mężów średniowiecza swoje należne miejsce ma również Jan Duns Szkot. Po Bonawenturze był on dla szkoły franciszkańskiej prawdziwym intelektualnym autorytetem i przewodnikiem. W ocenie Benedykta XV ich wspólną cechą była sprawność harmonijnego łączenia wiedzy i wiary. Otóż chodzi o taką umiejętność rozumowania, które spraw przyrodzonych nigdy nie przeciwstawia sprawom nadprzyrodzonym.

3. Pontyfikat papieża Piusa XI

Okres pontyfikatu papieża Piusa XI (1922–1939) jest dla sprawy Jana Duns Szkota szczególnie ważny, przede wszystkim z punktu widzenia decyzji, jakie były podejmowane w łonie samego franciszkańskiego zakonu. W 1928 roku powołano bowiem w Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi Sekcję Szkotystyczną, a dziesięć lat później Komisję z siedzibą w Rzymie. O tych inicjatywach, o których zakon informował Watykan, a szczególnie Kongregację Spraw Kanonizacyjnych, będzie mowa szerzej w następnej części studium. Teraz przytoczone zostaną dwa przykłady bezpośredniego odniesienia do osoby Szkota.

¹¹ BENEDYKT XV, *Tametsi natalis dies sanctorum...*, [w:] W. LAMPEN, B. Ioannes Duns Scotus, dz. cyt., 50–52.

¹² BENEDYKT XV, *Tametsi natalis dies sanctorum...*, dz. cyt., 51.

List do Egidio Giusto OFM z 26 marca 1923 roku podpisany przez kardynała Gasparriego, Sekretarza Stanu, jest podziękowaniem papieża Piusa XI za ofiarowaną mu pozycję książkową o życiu i dziele Jana Dunsza Szkota¹³. Mimo, iż dokument ten nie zawiera głębszej refleksji na temat Doktora Subtelnego i jego dorobku, to trzeba przyznać, że w okresie, w którym ważyły się losy procesu beatyfikacyjnego, ta zwięzła odpowiedź Watykanu miała swoje wymierne znaczenie. Każdy bowiem zamysł, każdy projekt, szczególnie wydawniczy, promowany przez zakon wzmacniał jego pozycję wobec Kongregacji, ponieważ był konkretnym sygnałem i znakiem zainteresowania przebiegiem procesu, a przede wszystkim jego szczęśliwym zakończeniem.

Z tego też względu informowanie Stolicy Apostolskiej o przejawach takiego zainteresowania było całkiem zrozumiałe, ponieważ gwarantowało pomyślną kontynuację starań o potwierdzenie świętości życia jednego z synów Kościoła, świętości, która z natury jest darem dla całej eklezjalnej wspólnoty. Zakon już wtedy wiedział doskonale, że beatyfikacja byłaby równoznaczna z autorytatywnym usankcjonowaniem przez Watykan całego dziedzictwa myślenia Szkota.

List do Ephrema Longpré OFM. Warto wspomnieć o jeszcze jednym tego typu dokumencie. Tym razem chodzi o list z 14 sierpnia 1924 roku, sygnowany nie jak poprzednio przez Sekretarza Stanu, lecz przez kard. O. Giorgiego, ówczesnego protektora zakonu¹⁴. List jest wyrazem wdzięczności na pozycję książkową E. Longpré o filozofii Jana Dunsza Szkota (*La Philosophie du B. Duns Scot*)¹⁵. W pierwszej jego części kardynał odniósł się z zadowoleniem przede wszystkim do wielkiego dzieła, jakim było wówczas Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, centrum badań nad doktryną przedstawicieli szkoły franciszkańskiej. Przyznał między innymi, że niezbywalnym dobrem dla zakonu jest wszechstronna i pogłębiona znajomość pozostawionego przez tych wielkich mistrzów scholastyki intelektualnego dziedzictwa.

Odwołując się natomiast bezpośrednio do opracowania o filozofii Szkota, będącego impulsem kreślonych w liście opinii, a także gratulując naukowej kompetencji i obiektywności w przedstawieniu materii, kard. Giorgi podkreślił istotny wkład filozoficznej myśli Doktora ze Szkocji w rozwinięcie takich zagadnień jak: koncepcja bytu, pojęcie Boga czy

¹³ P. GASPARRI, *Ho il piacere...*, [w:] W. LAMPEN, B. *Ioannes Duns Scotus*, dz. cyt., 53–54. Książka, o której mowa, była wówczas nową propozycją biograficzną: E. M. GIUSTO, *Vita del B. Giovanni Duns Scoto, Dottore Sottile e Mariano*, Assisi 1921.

¹⁴ O. GIORGI, *Je vous remercie*, [w:] W. LAMPEN, B. *Ioannes Duns Scotus*, dz. cyt., 56–57.

¹⁵ Jest to francuska wersja opracowania, które rok wcześniej opublikowane zostało w języku włoskim: E. LONGPRÉ, *Studi sulla filosofia di G. D. Scoto*, Roma 1923.

możliwości i drogi Jego poznania¹⁶. Na zakończenie zawarł życzenie, aby nie ustawać w propagowaniu myśli Dunsza Szkota, ponieważ w pełni zasługuje na to, aby poświęcić jego doktrynie najlepszą część badań (*il est légitime de lui consacrer le meilleur de vos études*)¹⁷.

4. Pius XII a szkotyizm połowy XX wieku

Na okres pontyfikatu papieża Piusa XII (1939–1958) przypada najbardziej intensywna praca na rzecz rewizji tekstów Szkota. Szczegółom tego przedsięwzięcia poświęcone zostaną kolejne stronicie niniejszego studium. Trzeba przy tym zaznaczyć, że bodźcem do podjęcia tego dzieła nie była wyłącznie *causa beatificationis*, o którą ze szczególnym zaangażowaniem zabiegały różne diecezje i środowiska przychylnie franciszkańskiemu Doktorowi, lecz także – a może przede wszystkim – wymagania w stosunku do pism autorów z przeszłości, a więc także filozofów i teologów, które musiały odpowiadać coraz powszechniej stosowanej metodzie historyczno-krytycznej. Chodziło w niej o wiarygodność badań na tekstami, których autentyczność nie mogła podlegać dyskusji. Materiał wyjściowy do studium musiał bowiem stanowić tworzywo pewne, oczyszczone z wszelkich dodatków.

Owoc prac redakcyjnych w postaci dwóch tomów edycji krytycznej *Ordinatio*, zadedykowano Ojcu Świętemu Piusowi XII. Minister Generalny P. M. Perantoni w mowie prezentacyjnej stwierdził, iż ta dedykacja ma głęboką wymowę. Opatrznościowym zrządzeniem, jak zauważył, prezentacja odbywa się w dniu, w którym świętuje się zwycięstwo Maryi nad śmiercią i zepsuciem grobu, w dniu ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu NMP¹⁸, Zakon Franciszkański dedykuje dzieło Jana Dunsza Szkota, Doktora Maryjnego, papieżowi również maryjnemu, który przejdzie do historii jako Papież Wniebowziętej. Dodał także, iż wypadalo, aby dzieła tego, który Słowo wcielone postawił w centrum wszystkiego, były zadedykowane papieżowi, który nie przestaje głosić, iż Chrystus jest *centrum omnium*¹⁹.

¹⁶ O. GIORGI, *Je vous remercie*, dz. cyt., 56–57: „Tout le monde intellectuel aussi vous saura gré d’avoir mis en pleine lumière la philosophie de l’être si puissamment élaborée par le B. Duns Scot et ses admirables idées sur Dieu et sa vie divine”.

¹⁷ O. GIORGI, *Je vous remercie*, dz. cyt., 57.

¹⁸ PIUS XII, *Constitutio Apostolica (fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse caelestem gloriam assumptam) Munificentissimus Deus* (1 Novembris 1950), „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950) 753–771.

¹⁹ Zob. *Nuntia Scotistica – an. III–XII: 1940–1951 ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Minorum A. D. 1951 Assisi celebrandum delata*, [Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti (3)], Romae 1951, 203.

Ojciec Święty Pius XII w trzech swoich dokumentach: Konstytucji Apostolskiej *Munificentissimus Deus*, encyklice *Humani generis*, wydanych w tym samym 1950 roku, a także w encyklice *Fulgens corona* z 8 września 1953 roku podjął zagadnienia, które pośrednio przywołują postać Szkota, a przede wszystkim jego doktrynę. W sposób szczególny w tym ostatnim dokumencie, przygotowanym na 100-lecie obchodów ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP, Pius XII podjął się próby rozwinięcia argumentu doskonałego odkupienia Maryi przez jej Syna, Odkupiciela i Zbawiciela rodzaju ludzkiego. Po sprecyzowaniu treści dotyczących zarówno powszechności grzechu pierworodnego, jak i przywileju Maryi, której ustrzeżenie jest słusznie kwalifikowane jako prawdziwe odkupienie, co więcej, odkupienie doskonalsze (*sublimiori modo redempta*)²⁰, papież cały kontekst bulli dogmatycznej Piusa IX *Ineffabilis Deus*²¹ ustawia w pozytywnym świetle, to znaczy rozważa w kontekście „pełni łaski”, którą przyszła Matka Boga otrzymała w pierwszym momencie swego poczęcia. W ten sposób Pius IX pokreślił darmową inicjatywę Boga pełnego miłosierdzia, który z jednej strony chroni Matkę swego Syna przed zaciągnięciem zmy, a z drugiej, wzbogaca Ją najwyższą świętością. W ten sposób Maryja, cała święta, złączona jest ścisłym i nierozzerwalnym węzłem z Chrystusem, Odkupicielem rodzaju ludzkiego.

Te myśli o doskonałym sposobie odkupienia ze stanowczą obroną przywileju Maryjnego, wyrażały oryginalność refleksji Szkota, która na pięć wieków przed ogłoszeniem dogmatu przez Piusa IX była na tyle wyrazista, że jej waloru nie przyćmiło długotrwałe oczekiwanie na definicję.

²⁰ Por. PIUS XII, *Litterae encyclicae* (Annus Marianus ubique gentium indicitur, primo exeunte saeculo a definito dogmate immaculatae conceptionis Beatae Mariae Virginis) *Fulgens corona* (8 IX 1953), „Acta Apostolicae Sedis” 45 (1953), 581: „Neque asseverari potest hac de causa minui Redemptionem Christi, quasi iam non ad universam pertineat Adami subolem; atque adeo aliquid de ipsius Divini Redemptoris munere ac dignitate detrahi. Etenim si rem funditus diligenterque perspicimus, facile cernimus Christum Dominum perfectissimo quodam modo divinam Matrem suam revera redemisse, cum, ipsius meritorum intuitu, eadem a Deo praeservata esset a quavis hereditaria peccati labe immunis” [577–592]; Ten wywód można teraz porównać z intuicją Szkota: *Ord.*, III, d. 3, q. 1, n. 17 (Vat. IX 174–175): „Contra primam rationem [scil. si beata Maria non contraxisset originale, non indignisset redemptore (n. 14)] arguitur ex excellentia Filii sui – in quantum redemptor, reconciliator et mediator fuit – quod ipsa non contraxit peccatum originale: Perfectissimus enim mediator perfectissimum actum habet mediandi possibilem respectu alicuius personae pro qua mediator [seu pro qua fit mediatio], ergo Christus habuit perfectissimum gradum mediandi possibilem respectu alicuius personae respectu cuius erat mediator; respectu nullius personae habuit excellentiorem gradum quam respectu Mariae, ergo [habuit respectu Mariae perfectissimum actum mediandi]”.

²¹ PIUS IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8 Decembris 1854), [w:] *Acta Pii IX*, pars I, vol. 1, 615.

Z kolei encyklika *Humani generis*²² jest ukłonem w kierunku sprawdzonych już systemów filozoficzno-teologicznych z przeszłości, które mogłyby być pomocą w dialogu z nową kulturą i wyzwaniem, jakie ona ze sobą niesie. Zachęcony przykładem swego poprzednika Leona XIII, który w powrocie do scholastyki szukał recepty na uspokojenie wzburzonej sytuacji doktrynalnej w Kościele w XIX wieku, Pius XII uznał, iż odwołanie się do uznanych rozwiązań scholastyki pomoże skonstruować odpowiedź na palące problemy współczesności. O ile Leon XIII nadzieję złożył w Tomaszu i tomizmie, o tyle Pius XII nie ograniczył się wyłącznie do jednej propozycji. Uważał bowiem, że różnorodność systemów i kierunków myślenia lepiej wpłynie na dialog ze zróżnicowaną rzeczywistością²³. Skoro szkotyizm z powodzeniem rozwijał się w przeszłości, a świadectwa z XVI, XVII i XVIII wieku potwierdzają, iż *Scoti schola fuit comunissima et acceptissima* oraz *Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*²⁴, co znaczy, że szkoła ta spełniała wzorowo swoje funkcje dydaktyczne, ucząc języka Szkota jako narzędzia w dialogu ze światem, to językiem tym można będzie z równym powodzeniem posługiwać się we współczesnej dyskusji filozoficzno-teologicznej. Zasadność tego założenia usprawiedliwi później Paweł VI swoim listem *Alma parens*. Istotne dla sprawy Szkota i ewentualnej przydatności jego myśli w dialogu kultur i różnych dziedzin naukowych, będą także inicjatywy Jana Pawła II oraz Benedykta XVI.

5. List apostolski *Alma parens* Pawła VI

Najważniejszym głosem Pawła VI w sprawie Jana Dunsza Szkota – przez szkotystów, mediewistów, a przede wszystkim przez przedstawicieli Rodzin Franciszkańskich uważanym za historyczny i przełomowy – jest List apostolski *Alma parens* z dnia 14 lipca 1966²⁵. Ojciec Święty skierował go do pasterzy i wiernych Kościołów w Anglii i Szkocji, a pośrednio także do uczestników

²² PIUS XII, *Litterae Encyclicae Humani generis*, 12 mensis Augusti 1950, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), 561–578.

²³ PIUS XII, *Humani generis*, dz. cyt., 573: „Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat”.

²⁴ Zob. R. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scoto. Maestro di vita e pensiero*, Bologna 1992, 143–144.

²⁵ PAWEŁ VI, List apostolski *Alma parens* z 14 lipca 1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 609–614.

II Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego w Oksfordzie i Edynburgu, zorganizowanego dla uczczenia 700-lecia urodzin Doktora Subtelnego. Ponieważ list odbił się szerokim echem nie tylko wśród członków kongresu, ale także został przychylnie przyjęty w licznych wspólnotach kościelnych, które od lat wyczekiwały zakończenia procesu beatyfikacyjnego, dlatego słuszną rzeczą będzie poświęcenie mu nieco większej uwagi.

W głosach komplementujących inicjatywę Pawła VI przeplatały się naprzemian satysfakcja i radość. Mieszkańcy Wysp Brytyjskich, Szkocji w szczególności, a więc regionu, z którym wiązało się dzieciństwo i młodość Dunsza Szkota, mogli być dumni ze swego rodaka. Blask bowiem jego doktryny i świętości przytłumiony w przeszłości z różnych względów, nie zawsze do końca jasnych i zrozumiałych, zabłysnął w całej swej okazałości na firmamencie Kościoła. Beatyfikacyjne światło, od lat o jednostajnej pomarańczowej barwie – z czerwieni wydostało się bowiem w momencie, kiedy zaczęły ukazywać się pierwsze tomy krytycznego wydania dzieł – poczęło migotać słabym wprawdzie, ale z utęsknieniem oczekiwanym odcieniem zieleni.

List Pawła VI przyjęli przychylnie uczestnicy kongresu, szczególnie ci, którzy do Wielkiej Brytanii przybyli nie tyle na oficjalne zaproszenie organizatorów, ile z własnej inicjatywy, głównie po to, aby dzięki prelegentom uporządkować swoją wiedzę o systemie myślenia Szkota, a także poznać jego nowe aspekty.

Mediewistów natomiast, dla których myśl Doktora Subtelnego stanowiła naturalne źródło badań, dokument ten utwierdzał w przekonaniu, że czas, jaki poświęcali jego oryginalnej doktrynie, mierzony jest odąd potrzebami całego Kościoła.

Z tymi uwagami natury ogólnej można przejść do analizy tekstu *Alma parens*, składającego się dokładnie z dwudziestu akapitów, którym w tłumaczeniach na języki współczesne odpowiada numeracja (1–20)²⁶. Poruszane w liście zagadnienia dotyczą zasadniczo trzech bloków tematycznych złożonych z bardziej szczegółowych kwestii. Oto jego schemat:

Jan Duns Szkot i II Kongres Scholastyczny:

- Wielka Brytania czci swego męznego syna (*Magna Britannia insignem suum natum honore afficit*);

²⁶ List apostolski papieża Pawła VI *Alma parens* był szeroko komentowany przez środowiska szkotystyczne. Warto odnieść się więc do takich tekstów, jak: C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica «Alma parens»*, dz. cyt., [Extractum ex „Antonianum” 42 (1967), 95–127]; L. Di FONZO, *Il B. Giovanni Duns Scoto, O. Min. e L'«Alma parens» di Paolo VI, 14 luglio 1966*, [w:] *Contributi scotistici. Storia, dottrina, spiritualità*, Roma 1966, [Estratto da „Miscellanea Francescana” 66 (1966), 271–301]; E. LOMBARDI, *Presentazione Lettera apostolica Alma parens di S. S. Paolo VI*, dz. cyt., 7–14.

- Krytyczno-historyczna metoda przyjęta w studium dzieł Szkota (*Criticae et historicae artis regula ad excutienda opera Ioannis Duns Scoti*).
- Scholastyka integralna a szkoła franciszkańska i Szkot:
- Chorągiew szkoły franciszkańskiej (*Franciscalis Scholae signifer*);
- Św. Tomasz z Akwinu i Jan Duns Szkot (*S. Thomas Aquinas et Ioannes Duns Scotus*).

Synteza doktrynalna Szkota i jego aktualność:

- Wyższość dobrego życia nad wiedzą, miłości nad nauką (*Potius est bene vivere quam scire, caritas praepollet scientiae*);
- Środek przeciwko ateizmowi (*Antidotum contra atheismum*);
- Podstawa porozumienia w dialogu pomiędzy katolikami a anglikanami (*Colloquiis inter catholicos et anglicanos rationes consensus proferuntur*);
- Miłość w dążeniu do prawdy i pełnej jedności (*Dux caritas ad veritatem et unitatem plene assequendas*);
- Nauczyciel Kościoła, który posiada charyzmat prawdy (*Magistra Ecclesia cui inest charisma veritatis*);
- Prawda, która nas uszlachetnia (*Veritas, quae nos tam sublime extollit*).

Biorąc pod uwagę układ treści dokumentu, nasuwa się pierwsza podstawowa obserwacja, mianowicie, że list Pawła VI nie jest jakimś zwykłym wyrażeniem zadowolenia z racji przypadającej rocznicy urodzin Szkota ani tym bardziej okolicznościowym przejawem solidarności z gronem naukowców, którzy zebrali się z tej okazji na kongresie. Myśli bowiem w nim zawarte, a szczególnie w końcowej jego części, wyrażają podziw papieża dla intelektualnej spuścizny szkockiego doktora, która nie przestaje zadziwiać współczesnych i której aktualność może być równie przydatnym kluczem interpretacyjnym aktualnych argumentów filozoficznych i teologicznych, jak system Tomasza.

To swoje przekonanie Paweł VI wyraził także w Castel Gandolfo w przemówieniu na środowowej audyencji, dokładnie w miesiąc po opublikowaniu listu, to jest 24 sierpnia 1966. Mówiąc o przejawach witalności Kościoła, pośród wielu jej znaków wymienił międzynarodowy kongres scholastyczny w Anglii i Szkocji z racji 700-lecia urodzin Jana Duns Szkota²⁷. Nie byłoby może nic nadzwyczajnego w nawiązaniu do kongresu i w zestawieniu go z innymi oznakami żywotności Kościoła, gdyby nie fakt, iż obok autentycznych i twórczych przejawów jego działalności papież odniósł się także do ruchów i zreszła wykorzystujących takie metody czy środki, których Stolica Apostolska niestety uznać nie może. Ich inicjatywy nie mogą uchodzić, wyznał Paweł VI, za pozytywny przejaw aktywności Kościoła.

²⁷ PAWEŁ VI, Esortazione «Vive la Chiesa?...» alla pubblica Udienza del 24 agosto 1966, „L'Osservatore Romano” 25 agosto 1966, 1.

W ten sposób List apostolski *Alma parens*, a także słowa, jakie padły w czasie audyencji, uznano powszechnie za autentyczne rozpoznanie wiarygodności szkotystycznego kongresu w Wielkiej Brytanii. Ponadto twierdzono, że w dobie gorących przecieży i żywo dyskutowanych przemian posoborowych ten papieski głos poparcia był ważnym impulsem i zachętą dla prac kongresu. Objęcie go ze strony Pawła VI tak wyraźnym apostolskim patronatem można śmiało uznać za włączenie jego prac i owoców do rozpoznawalnych znaków mądrości Kościoła. Stanowisko papieża było w konsekwencji dowartościowaniem wysiłków badawczych wielu międzynarodowych autorytetów, które zaangażowały się w upowszechnianie doktryny Szkota²⁸.

Jakie ważne treści zatem zawiera *Alma parens*? Co stanowi punkt wyjścia, a co punkt dojścia papieskiej wypowiedzi? Powyższy schemat listu daje poniekąd wstępną odpowiedź na postawione pytania. Jednak, by móc lepiej zrozumieć intencję Pawła VI, trzeba przeanalizować dokument w jego najważniejszych założeniach. Pomogą w tym szczególnie dwie płaszczyzny: szczegółowa, dotycząca samej postaci Szkota, jego intelektualnej sylwetki i historycznych odniesień, oraz ogólna, która wiąże się z sytuacją Kościoła *post Vaticanum II*, bo to ona zasadniczo kształtowała wypowiedzi i inicjatywy pasterskie Biskupa Rzymu tego dynamicznego okresu. Każde przedsięwzięcie podejmowane w łonie wspólnot kościelnych, a takim był szkotystyczny kongres organizowany przez Rodziny Franciszkańskie, stwarzało dogodną okazję, aby stać się, przynajmniej w małym stopniu, narzędziem soborowej odnowy. Z programu kongresu, według którego przewidziano występ około 150 prelegentów z największych ośrodków uniwersyteckich świata, wynikało, że cała ta inicjatywa może mieć nieocenione znaczenie dla przeobrażeń, do jakich zachęcały dokumenty dopiero co zakończony Soboru.

Płaszczyzna szczegółowa. Postać Szkota ukazana jest w liście w kontekście scholastyki integralnej. To oznacza, że w świadomości Kościoła dziedzictwo przeszłości zaczyna funkcjonować jako całościowy pełnowartościowy systemów filozoficzno-teologicznych, poprzez które interpretowany jest depozyt wiary. Wprawdzie Paweł VI wspomina na pierwszym miejscu św. Tomasza – którego Leon XIII w zalecanym powrocie do scholastyki²⁹ określił jako przywódcę (*duce*) studiów eklezjalnych i teologów, a Pius XI nazwał Doktorem Wspólnym (*Doctor Communis*) – i potwierdza opinię swoich poprzedników, że jego *Summa* wznosi się jako szczyt myśli teologicznej

²⁸ Por. L. Di FONZO, *Il B. Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 273.

²⁹ LEON XIII, Epistola encyclica *Aeterni Patris*, 4 mensis Augusti 1879, [w:] *Sancti Thomae Aquinatus, Doctoris Angelici, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita*, t. I, Romae 1882, III–XVI.

średniowiecza³⁰, to jednak dodaje, iż autentyczna myśl Kościoła zawsze uwzględniała dorobek innych Doktorów tego okresu. Przypomniał o tym Sobór Watykański II, kiedy mówił o scholastyce integralnej. Skądinąd trzeba przyznać, że wśród naukowców, a mediewistów w szczególności, pojęcie integralnej scholastyki w okresie przedsoborowym nie było obce, co więcej, wyznaczało zakres ich badań.

Podczas Soboru idea integralnej scholastyki oficjalnie otrzymała status powszechnie obowiązującej reguły w formacji intelektualnej. Nie gdzie indziej, jak w zaleceniach dekretu o wychowaniu przyszłych kapłanów *Optatam totius* – a więc dokumentu programowego o wiążącej powadze dla edukacji pokoleń, które przygotowują się do apostołskiej misji w Kościele – mowa jest o otwartości i integralnym spojrzeniu na dziedzictwo przeszłości, aby uniknąć przykładów skrajnej preferencji, szkodliwej dla obiektywności procesu poznania³¹. Przywołując w liście słowa dekretu o tym, że alumni w poznawaniu solidnym i właściwym człowieka, świata i Boga powinni korzystać z dziedzictwa filozoficznego „niezmiennie ważnego” (*patrimonio philosophico perenniter valido*)³², Paweł VI dodał, iż to patrymonium, które Kościół przyjmuje, poleca i którego strzeże, jest zawarte również w szkole franciszkańskiej³³.

W ten sposób papież w ważnym momencie historii Kościoła potwierdza wyraźnie, że szkoła franciszkańska stanowi część konstytutywną wielkiego scholastycznego dziedzictwa, a więc część na tyle istotną i ważną, że można z niej bezpiecznie czerpać inspirację. Na znaczenie i solidność intelektualnego rzemiosła tej szkoły miała wpływ twórczość takich jej przedstawicieli jak: św. Antoniego z Padwy, Aleksandra z Hales, św. Bonawentury, którego papież Pius X nazwał drugim po Tomaszu księciem scholastyki, Mateusza z Aquasparta, Ryszarda z Mediavilla, Adama z Marisco, Rogera Bacona, czy Wilhelma z Ware. To ich świetlanym kontynuatorem był Jan Duns ze Szkocji. Syntetyzując i pogłębiając ich poszukiwania, stał

³⁰ PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 610: „Procul dubio hoc in prospectu S. Thomas Aquinas cum sua «Summa theologiae» veluti vertex sese extollit qui celsior imminet finitimis editis montibus, scilicet orbi sacrae doctrinae illa aetate perpolitae”.

³¹ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Decretum de institutione sacerdotali Optatam totius* (28.10.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), n. 15.

³² Termin ten zastąpił wcześniej powszechnie stosowane: *philosophia scholastica*, *philosophia perennis*. Ponadto, ojcowie soborowi wyłączyli cały rozdział: „De doctrina Sancti Thomae servanda” zaprezentowany przez komisję przygotowawczą, właśnie z myślą o stworzeniu bardziej uniwersalnego programu, który pozwoliłby na formację naukową szerszą niż dotychczas, a opartą o wspomniane wyżej dziedzictwo filozoficzne „niezmiennie ważnej” scholastyki.

³³ PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 611.

się on najbardziej reprezentatywnym przedstawicielem franciszkańskiej szkoły, jak się wyraził papież, jej znamienitszym chorążym (*franciscalis Scholae maiore nobilitate signifer extitit*)³⁴.

Ważne jest to, że Paweł VI po wymienieniu niektórych znamienitych przedstawicieli wielkiego zastępu franciszkańskich doktorów (*quinquaginta plusque franciscalium Scholasticorum doctorum*), użył w odniesieniu do Szkota nie tylko określenia „chorąży całej szkoły” (*signifer*), ale przypisał mu dzieło udoskonalenia jej pozycji, którą wypracował wcześniej Bonawentura (*Seraphici Doctoris perfectior*). Za tymi sformułowaniami kryje się papieski szacunek wobec intelektualnej twórczości Doktora Subtelnego, wyrażonej w tak wielu oryginalnych rozwiązaniach w dziedzinie filozofii i teologii.

Można postawić pytanie: Dlaczego Szkot nie stał się zwyczajnie kontynuatorem myśli swoich poprzedników: Bonawentury i wszystkich innych doktorów, ale ją wydoskonalił? Mógł przecież wejść na drogę, której kierunek był już znany i poniekąd określony. A może należałoby zapytać inaczej, ryzykując nawet zarzut prowokacji: Dlaczego nie przyjął on po prostu filozoficzno-teologicznego systemu św. Tomasza, znanego już przecież w Kościele, ale stworzył swój własny?

Nie sposób odpowiedzieć na te pytania, jeśli nie uwzględni się historycznego kontekstu. Otóż połowa wieku XIII, określanego jako złoty okres średniowiecza – *nota bene* najbardziej płodny w naukowych życiorysach Tomasza i Bonawentury – to czas, w którym na dobre zapuściła korzenie metoda analityczno-syntetyczna o wyjątkowo dialektycznym profilu. W jej obrębie szukano płaszczyzn spotkania między wiarą a rozumem, zestawiając w harmonijnej relacji, o ile to było możliwe, prawdy naturalne, których źródłem było doświadczenie świata natury (*experientia naturae*) z nadprzyrodzonymi, czerpanymi z Objawienia i tradycji eklezjalnej (*experientia Dei*), chociaż nie bez ryzyka, że filozofia pogańska wsączana do depozytu prawd objawionych w nadmiarze i bezkrytycznie może wypłykać z nich nadprzyrodzone osocze.

Papież Paweł VI wspomina o tym zagrożeniu w końcowym fragmencie listu, stwierdzając, iż Szkot szukał właściwej równowagi między wiarą a rozumem, aby nie doszło do rozcieńczenia wina Ewangelii wodą filozofii pogańskiej, przed czym przestrzegali już św. Bonawentura³⁵. Wyjątkowo

³⁴ Tamże.

³⁵ Zob. PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 614: „In praeclaro autem conamine inveniendi harmoniae concentum inter veritates naturales et veritates supernaturales, componendi conubii Fidei et philosophiae commonstrat id, in quo incidi possit, periculum, sese inducendi in errores ethnicorum philosophorum, et, ut ait S. Bonaventura, cui ipse assensus est, tantam aquam «scientiae philosophicae» admiscendi «vino Sacrae

obfitujące w burzliwe dyskusje na ten temat były trzy ostatnie dziesięciolecia XIII wieku. To wówczas doszło do potępień ze strony Szczepana Tempiera, biskupa Paryża (7 marca 1277), Roberta Kilwardby OP, arcybiskupa Canterbury (18 marca 1277), a także jego następcy Jana Peckhama (29 października 1284 i 30 kwietnia 1286)³⁶.

Zrozumiałą jest więc rzeczą – nie wnikając w ważne skądinąd kwestie sporne, jakie wywołały potępienia biskupów: czy były słuszne, czy nie, lub jaki miały zakres – że Jan Duns Szkot, którego twórczość przypada na czas po wspomnianych potępieniach, nie mógł przejść obojętnie wobec tego, co się stało, i że był zobowiązany do uwzględnienia nowej sytuacji. Wydaje się, że żaden autor tego okresu, a więc przełomu XIII i XIV wieku, nie mógł ignorować konsekwencji, do jakich doprowadziły potępienia i nie wziąć ich pod uwagę w swojej twórczości. W przypadku Szkota, kapłana i zakonnika Zakonu Braci Mniejszych, obowiązywały go również zalecenia zakonu, a takim była decyzja Kapituły Generalnej z 1292 roku, aby żaden brat nie ośmielił się w sumieniu podtrzymywać lub też publicznie czy skrycie aprobować złą, niezdrową lub potępioną powszechnie przez biskupa Paryża i przez teologów opinią³⁷.

Sytuację, w jakiej się znalazł Szkot, Gilson skomentował w następujących słowach: „Pisząc po dekretach potępienia z 1277 roku, które były dla niego faktem dokonany, Duns Szkot nie znalazł się wobec filozofów w takiej samej sytuacji, w jakiej był Tomasz z Akwinu. Wobec natarcia naturalizmu filozoficznego, najpilniejszym zadaniem wydawało mu się nie tyle przyjęcie filozofii, ile obrona autonomii teologii”³⁸.

Scripturae, ut vinum in aquam transmutetur». Cytat z: św. BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. Delorme, ad Claras Aquas 1938, 217 (visio 3, coll. 7, n. 14). Wydanie z polskim tłumaczeniem: BONAVENTURA z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, przełożył, zredagował i wstępem opatrzył A. Horowski OFMCap, Kraków 2008, 510–511.

³⁶ Szczegółowo o sytuacji po 1277 roku i pozycji Szkota: K. BALIĆ, *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidungen von 1277*, „Wissenschaft und Weisheit” 29 (1966), 210–229.

³⁷ Zob. DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, Parisii, 1889, 58. W związku z potępianiami Szkot zapisał: „Jeśli rzeczywiście jakiś artykuł został potępiony jako heretycki, to wydaje się on być potępiony jako heretycki nie tylko przez władzę diecezjalną, lecz także przez władzę Papieża”, [łac.: si tamen fuit articulus damnatus ut articulus haereticus, videtur esse damnatus sicut haereticus non solum auctoritate dioecesanis sed etiam auctoritate domini Papae] *Ord.*, II, d. 2, pars 2, q. 1–2, n. 201 (VII, 245).

³⁸ Zob. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952, 643: „Ecrivain après la condamnation 1277, qui était pour lui un fait accompli, Duns Scot ne se trouvait déjà plus en présence des philosophes dans la même situation que Thomas d'Aquin. Devant l'offensive du naturalisme philosophique, l'oeuvre urgente lui semble moins d'assumer la philosophie que de défendre l'autonomie de la théologie”.

Broniąc wspomnianej autonomii teologii, o czym świadczy tekst Prologu do *Ordinatio*, Szkot stosował metodę historyczno-krytyczną, a mianowicie zbierał opinie innych, konfrontował je i dyskutował z nimi. Z tego między innymi względu jego dzieła nie mają charakteru łatwego podręcznika. W poszukiwaniu prawdy, zawsze z szacunkiem do opinii wyrażonych przez swoich poprzedników, podążał utartym już szlakiem platońsko-augustyńskim, chociaż nie stronił od arystotelizmu, którego założenia krytycznie oceniał i jeśli się dało, niektóre z nich przyjmował. W dialogu z filozofią starał się iść drogą pomiędzy przesadnie afirmowanym przez wielu autorów arystotelizmem a zbyt manierycznym augustynizmem, na przykład Henryka z Gandawy, stwarzając tym samym nowy system rozwiązywania najbardziej palących kwestii, różny od Tomaszowego i odbiegający od modelu obowiązującego wówczas w szkole franciszkańskiej³⁹. Z tej racji poczęto nazywać ją późną szkołą franciszkańską w odróżnieniu od tej wcześniejszej, którą reprezentowali Aleksander z Hales i Bonawentura. Tak więc sytuacja historyczna, a po części również osobisty geniusz Doktora Subtelnego sprawiły, że nie kopiował on wzorów z przeszłości, ale stworzył nową, oryginalną syntezę, z której w mniejszym lub większym stopniu w swojej filozoficzno-teologicznej twórczości skorzystają jego następcy.

Płaszczyna ogólna. Zaznaczono już wcześniej, iż list *Alma parens* Pawła VI ukazał się w czasie posoborowych przemian w Kościele. Jest więc dokumentem, który w jakimś zakresie odwołuje się do wyzwań zaproponowanych przez ojców Soboru. Można powiedzieć wprost, że wyrasta z pnia soborowych rozwiązań, i że – podobnie jak soborowe dokumenty – niesie w sobie powszechną nadzieję trwałego dorastania do pełni prawdy objawionej przez Boga w Chrystusie⁴⁰.

Z wielu dyskutowanych kwestii, jakie na Soborze uznano za istotnie ważne, szczególnie dwie odbiły się echem w papieskim liście, głównie w tej jego części, w której papież nawiązuje do syntezy doktrynalnej Szkota i jej aktualności. Pierwsza dotyczy samego człowieka, jego niezbywalnych praw do godnej egzystencji, do rozwoju w wolności, prawdzie i miłości⁴¹. Druga z kolei wiąże się z problematyką pogłębiania prawdy, a właściwie z rewizją i odnową metod spekulacji, dzięki której można byłoby lepiej odpowiedzieć na aktualne wyzwania. Chodzi tu głównie o szersze niż dotychczas spojrzenie na rzeczywistość, o większy dynamizm i żywot-

³⁹ Por. C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica...*, dz. cyt., 109.

⁴⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum* (18.11.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 817–836, n. 8.

⁴¹ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis humanae* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 929–946, n. 2.

ność, które pomogłyby teoretyczne zdobycze – zarówno na polu badań filozoficznych, jak i teologicznych – lepiej przetłumaczyć na życie. Druga natomiast kwestia odnosi się do postulatu większej niż dotychczas otwartości na dialog wewnątrz Kościoła i poza nim.

Pierwsza sprawa, jak wspomniano, dotyczy samego człowieka, który realizuje się poprzez miłość i wzrastanie w prawdzie. Człowiek na miarę swoich możliwości dąży do zrozumienia mechanizmów, które mu te procesy umożliwiają i które nimi kierują. Ważna jest też ocena zależności pomiędzy poznaniem (aktem właściwym dla władzy intelektualnej) a miłowaniem, podlegającym z kolei ludzkiej wolitywności. Dotykając tej złożonej kwestii, Paweł VI odwołuje się do stanowiska Szkota, który w duchu św. Franciszka podporządkowuje wiedzę dobremu życiu, a miłość stawia ponad wszelką naukę⁴². Uważa bowiem, że ten model może pomóc człowiekowi, który poszukuje odpowiedniej dla siebie hierarchii wartości, według której mógłby kształtować swoją teraźniejszość.

Soborowe wyznanie, że człowiek nie zrozumie siebie do końca inaczej, jak tylko w obliczu prawdy o Bogu, jak w obliczu Chrystusa⁴³ – który w przyjętym z Maryi Dziewicy ludzkim ciele stał się najdoskonalszym Pośrednikiem – doskonale odpowiada fundamentalnemu teologicznemu argumentowi Szkota o absolutnym prymacie Chrystusa, uformowanym zresztą w zgodności z biblijnym przekazem św. Jana Ewangelisty i św. Pawła. Dla Doktora Subtelnego, zwraca uwagę Ojciec Święty, Chrystus jest największym dziełem Boga, najdoskonalszym Czciocielem Trójcy Świętej, Odkupicielem rodzaju ludzkiego, Królem porządku naturalnego i nadprzyrodzonego, u boku którego rozbłysła wrodzona piękność Dziewicy Niepokalanej, Królowej wszechświata⁴⁴.

Zdaniem Pawła VI doktryna Szkota o prymacie Chrystusa i miłości – z której i dla której człowiek został powołany przez Boga do istnienia oraz w której ma się odnaleźć razem z innymi w gronie zbawionych – może

⁴² Zob. PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 611: „Cuius in opere latent certe ferventque S. Francisci Asisinatis perfectionis pulcherrima forma et seraphici spiritus ardores, cum ibidem inter scire et bene vivere illi hoc praepolleat. Quia autem affirmat supereminentem scientiae caritatem...”.

⁴³ SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 1025–1115, 24.

⁴⁴ PAWEŁ VI, PP, *Alma parens*, dz. cyt., 611–612: „universum primatum Christi, summi operis Dei, magnificatoris SS. Trinitatis, Redemptoris humani generis, Regis in reum naturae et supra naturam utroque ordine, prope quem splendet congenita pulchritudine Maria Immaculata, mundi Regina, evangelicae revelatae veritatis facit, ut sublime ferantur cacumina, singillatim ea, que S. Ioannes Evangelista et S. Paulus Apostolus in Dei salutifero consilio eminentia et prominentia contuiti sunt”.

posłużyć jako doskonałe i skuteczne narzędzie służące do podtrzymywania w człowieku świadomości jego boskich korzeni, a także do odkrywania na nowo boskiego obrazu i podobieństwa, które przez grzech straciły ostrość wyrazu.

Papież wyznaje jeszcze, że doktryna Doktora Subtelnego, a szczególnie jego teodycea, oparta na dwóch biblijnych założeniach, że mianowicie Bóg jest oraz to, jaki jest, może posłużyć jako broń w zwalczaniu i oddaleniu czarnej chmury ateizmu, która zaciemnia współczesne czasy⁴⁵. Jakie najważniejsze elementy tworzą system dowodowy Jana Dunska Szkota na istnienie Boga? Otóż przyznać trzeba, że jego teodycea nie jest tożsama z Tomaszową o pięciu drogach czy nawet Bonawenturiańską. Jego dowody na istnienie Boga są założeniami nie *a priori*, lecz *a posteriori*. Nie wychodzą od pojęcia Boga i jego atrybutów, lecz od pojęcia stworzenia, a konkretnie od pojęcia bytu. Jego pytanie zasadnicze brzmi: Czy wśród istniejących bytów jest taki, który byłby bytem nieskończonym? Istnienie bowiem takiego bytu musi przekraczać porządek, w jakim istnieją byty skończone. Tak więc argumentacja Szkota zasada się na porządku naturalnym rzeczy i zmierza do wykrycia pierwszej doskonałości, która byłaby przymiotem wewnętrznym natury Boga. Taką doskonałością jest według Szkota nieskończoność, wewnętrzny sposób (*modum intrinsecum*) istnienia bytu Pierwszego⁴⁶. Byt ten istnieje jako sprawczy i istnieje w akcie. Znaczy to, że może istnieć sam z siebie, gdyby bowiem nie istniał w akcie, nie mógłby w ogóle istnieć, a to, co nie istnieje, nie może przecież dać istnienia innym bytom⁴⁷.

Innymi słowy, fakt istnienia bytu skończonego prowadzi do stwierdzenia istnienia bytu o naturze nieskończonej, który właśnie dlatego, że nieskończony, czyli doskonały, jest bytem skutecznym, dającym istnienie bytom w swej istocie niedoskonałym. Poznając tę relację zależności, człowiek rozumie, że jego istnienie nie zależy od niego samego, ale od Tego, który istnieje odwiecznie, który jest doskonały i nieskończony, i że z równie nieskończoną miłością, bo tożsamą z naturą, miłuje wszystkie byty, które są poza Nim. Gdy człowiek odkrywa w sobie ową miłość, którą został umiłowany odwiecznie, wówczas jasnym się staje, że pierwszym obiektem jego miłości powinien być Ten, który umiłował jako pierwszy, który dał się poznać przez miłość.

Chcąc podsumować ów wywód Szkota można powiedzieć, że chodzi w nim ostatecznie o wzajemne odniesienie pomiędzy miłością wyboru

⁴⁵ PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 612:

⁴⁶ Zob. *Ord.*, I, d. 3, pars 1, q. 1-2, n. 58-60 (III, 40-42).

⁴⁷ Więcej w: *Ord.*, I, d. 2, pars 1, q. 1-2, n. 5 (II, 164-165). Por. C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica...*, dz. cyt., 116-177.

ze strony Boga oraz miłością odwzajemnienia za wybór ze strony człowieka. Życzeniem papieża Pawła VI zawartym w Liście *Alma parens* jest między innymi to, aby obrady kongresu uwzględniły ten jakże ważny nerw teologicznej dysputy, niezwykle aktualny ze względu na zjawisko ateizmu coraz bardziej rozszerzające się w wielorakich formach.

Oczywiście, że w kwestii zagadnień z zakresu Szkotowej teodycei należałoby odnieść się szerzej do jego założeń metafizycznych, gdyż w argumentacji na istnienie Bytu nieskończonego nie chodzi o możliwość logiczną istnienia jakiejś rzeczy, lecz o prawdziwą rzeczywistość metafizyczną, odnoszącą się precyzyjnie i wyłącznie do Boga⁴⁸.

Druga poruszona wyżej sprawa dotyczy odnowionej wrażliwości dialogowania. Chodzi o umiejętność odnalezienia się w szerszej perspektywie odniesień, obejmowania wnikliwszą uwagą stanowisk, opinii, sądów, które wykraczają poza obszar własnych przekonań i wierzeń. Nasuwa się w związku z tym myśl, że list *Alma parens* Pawła VI – który uznaje doktrynę szkoły franciszkańskiej za integralne ogniwo w łańcuchu systemów teologicznych i filozoficznych scholastyki – jest wyrazem pewnej dialogującej mentalności, która szuka dopełnienia, która w otwartości spodziewa się głębszego zrozumienia siebie. Z pewnością dokument ten nie może być interpretowany jako krok do wskrzeszenia jałowych dyskusji, jakie w przeszłości ożywiały szkotystów i tomistów. Gdyby ktokolwiek tak go odbierał, zafałszowałby intencję papieża i ustawiłby się w pozycji sprzecznej z zamiarami Soboru.

Zamysłem Pawła VI było zapewne uczynienie z owego niezmiennego i różnorodnego zarazem patrymonium przeszłości pomocy dla Kościoła w podejmowanej próbie dialogu. Trzeba zdać sobie sprawę z tego, że twórczość zarówno Tomasza, jak i Szkota rodziła się przecież w czasie i klimacie niepodzielonego jeszcze Zachodu, a mimo to nie brakowało z ich strony wysiłków zmierzających do tego, aby poprzez sumienne i wyważone studium teologii można było zaradzić uciążliwym konsekwencjom schizmy wschodniej.

Zważywszy na to, że w Anglii i Szkocji – w których Jan Duns przyszedł na świat i kształcił się – mamy obecnie do czynienia z wyjątkową mozaiką wspólnot etnicznych i religijnych, postulat uczynienia z osoby i dzieła Doktora Subtelnego symbolu dialogu międzykulturowego i ekumenicznego

⁴⁸ Szczególnie ci, którzy są zdania, że Szkot dokonał nieuzasadnionego przejścia z poziomu logicznego, a więc poziomu pojęciowej możliwości do poziomu realnej egzystencji, powinni odnieść się do jego metafizyki, gdyż w niej sposób wnioskowania nie jest zwykłym stwierdzeniem typu: „jeśli pierwsza przyczyna jest możliwa w myśli, to istnieje w rzeczywistości”, lecz zakłada, że: „jeśli pierwsza przyczyna jest możliwa sama w sobie, to jest tak właśnie, ponieważ istnieje”. Zob. É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction...*, dz. cyt., 132.

nabiera szczególnej wymowy. Doktrynę Szkota na trzy wieki przed bolesnym podziałem wykładano przecież z powodzeniem na wszystkich uczelniach Wysp Brytyjskich. Można powiedzieć, że była ona rozpoznawalnym elementem jednej tradycji eklezjalnej, do której na równi odwołują się dzisiaj zarówno katolicy jak i anglikanie⁴⁹. Paweł VI, kierując się tą intuicją, słusznie wyraził w liście żywą nadzieję, że Jan Duns Szkot, jego myśl, a także zbliżający się szkotystyczny kongres w Oksfordzie i Edynburgu mogą się przyczynić do nawiązania konstruktywnych rozmów pomiędzy Kościołem katolickim a Wspólnotą anglikańską oraz innymi wspólnotami chrześcijańskimi Wielkiej Brytanii⁵⁰.

Doktryna Doktora Subtelnego, a także konkretne fakty z jego życia świadczą o jego niezachwianym szacunku i zaufaniu do magisterium Kościoła. W dobie coraz częstszych przypadków zindywidualizowanej formy interpretacji depozytu prawd objawionych, a więc szukania racji gdzieś na obrzeżach eklezjalnej ortodoksji, nierzadko w zagęszczonej racjonalnie atmosferze, Szkot jawi się jako teolog, który wykorzystując maksymalnie możliwości własnego intelektu, rozważa o tajemnicach Bożych z Kościołem i w Kościele. Paweł VI wyraźnie docenił ten przykład, stwierdzając, że „bez wątpienia nieustanną troską Doktora Subtelnego była wnikliwa

⁴⁹ Por. C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica...*, dz. cyt., 101–103. W kontekście pokładanej w kongresie i w ogóle w doktrynie Szkota nadziei na szerszy i skuteczniejszy dialog Kościoła z Anglikanami, Balić wspominał w artykule o ważnym wydarzeniu, a nawet o pewnej sekwencji wydarzeń, które dotyczyły wzajemnych relacji, a poprzedzały kongres i związaną z nim publikację papieskiego listu *Alma parens*. Otóż 24 marca 1966 roku w bazylice św. Pawła za murami w Rzymie mało miejsce spotkanie papieża Pawła VI i Michała Ramseya, arcybiskupa anglikańskiego Canterbury, podczas którego podpisali oni wspólną deklarację, stwierdzającą, że fundamentem rozmów pomiędzy Kościołem katolickim a Wspólnotą anglikańską mają być Ewangelia oraz dawne tradycje wspólne obydwu wspólnotom [*Declaratio Communis Pauli PP. VI et Michaelis Ramsey, Archiep. Cantuariensis*, 24 martii 1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 287]. Członkowie Komisji Szkotystycznej, którzy pracowali nad przygotowaniem kongresu, wykorzystali moment obecności arcybiskupa w Rzymie i w auli sekretariatu Rady dla jedności chrześcijan w obecności kardynała A. Bea, dwóch członków wspomnianego sekretariatu oraz delegacji anglikańskiej towarzyszącej arcybiskupowi wręczyli siedem woluminów krytycznego wydania *Opera omnia* Jana Dunsza Szkota. Arcybiskup przyjął je z radością, i co ważne, zgodził się być członkiem komitetu honorowego przygotowywanego kongresu. Jako wyraz wdzięczności za otrzymany dar, abp Ramsey przysłał do prezesa komisji list, datowany na 11 kwietnia 1966, w którym określił woluminy jako: «the wonderful gift». Podzielił się ponadto radością z faktu, że może te woluminy posiadać u siebie w bibliotece i że kongres szkotystyczny odbędzie się w Wielkiej Brytanii. W darze dla Komisji przysłał dwie swoje publikacje z okolicznościową dedykacją.

⁵⁰ PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 612–613.

uwaga i nigdy nie podważana rewerencja, jakie zawsze zachowywał wobec magisterium Kościoła, który posiada prawdę”⁵¹.

Skądinąd taka postawa Szkota jeszcze bardziej podkreśla jego ogólne przekonanie odnośnie do ograniczonej możliwości poznawczej rozumu ludzkiego w penetracji prawd objawionych, a w sposób szczególny tych, które dotyczą poznania natury Boga, początku świata i człowieka, czy Bożej Opatrzności. Szkot czerpie materiał z Objawienia, aby przeświecić go światłem rozumu o tyle, o ile jest to możliwe, by w momencie bezradności władzy poznawczej powrócić ponownie do wiary, która dopełnia jej braków. Taki tryb postępowania dowodowego odwołuje się do zasady niesprzeczności pomiędzy wiarą a rozumem, który zwraca się ku prawdom naturalnym i nadprzyrodzonym. Chodzi oczywiście o zasadę wypracowaną w okresie patrystycznym, na którą powoływali się powszechnie autorzy scholastyki.

Dzięki papieżowi Pawłowi VI – który nosił w sobie apostolską troskę Kościoła posoborowej rzeczywistości – Jan Duns Szkot został przypomniany jako jeden z najznamienitszych teologów wieków średnich i jako chorąży szkoły franciszkańskiej, stanowiącej część konstruktywną integralnej scholastyki. Jego niekonwencjonalna zdolność twórcza przejawiająca się w analityczno-krytycznej metodzie badań, według Ojca Świętego, jest dla współczesnych filozofów i teologów doskonałym przykładem dynamicznego i skutecznego studium, które umie wykorzystać potencjał ludzkiego intelektu, ale potrafi też uznać, że jego poznawcza funkcjonalność ma swoje granice i że wtedy potrzebna jest pomoc objawionego słowa.

Papież wiązał wielkie nadzieje z organizowanym przez zakon franciszkański II Kongresem Szkotystycznym w Wielkiej Brytanii, który zapowiadał się jako forum o wyjątkowo szerokim zakresie badań nad myślą scholastyczną. Systematyczne studia nad spuścizną z przeszłości są rękomią powagi aktualnej refleksji filozoficzno-teologicznej. Z tej papieskiej nadziei można wyczytać troskę o kształt posoborowej teologii, która w swojej wrażliwości na potrzeby świata i człowieka współczesnego, aby być wiarygodną, musi uwzględnić bogatą tradycję teologii scholastycznej, opartej wewnątrznie na refleksji biblijno-patrystycznej.

Tylko wtedy bowiem, gdy doktryna ma solidne wsparcie tradycji biblijnej, patrystycznej i scholastycznej, jest możliwe przejście do konkretnych praktycznych jej implikacji. Jedną z nich, zdaniem Pawła VI, jest „płaszczyzna zrozumienia”, która w swoim gradualnym rozwoju prowadzi do dialogu. Jest to poniekąd praktyczny akcent i jednocześnie dyrektywa listu *Alma parens*. Papież świadomie ją wyraził, przekonany, że zarówno doktryna

⁵¹ Tamże, 613.

Szkota, jak i przebieg kongresu w Anglii i Szkocji dają możliwość spotkań pomiędzy katolikami i anglikanami⁵². Nie da się ukryć, że *praxis* prawdy i miłości, owa wiodąca nić refleksji Szkota, uznana została przez Pawła VI za doskonałą płaszczyznę dialogu. Tym samym Doktor Subtelny, według papieża, rozszerza krąg swoich wpływów, ponieważ jako wychowanek środowisk katolickich Wielkiej Brytanii, wolnej jeszcze od religijnych podziałów, ma pełny tytuł do bycia rękojmią urzeczywistniania się ewangelicznego: „aby byli jedno”.

Alma parens jest więc tekstem potwierdzającym i autorytatywnie sankcjonującym wartość doktryny Jana Duns Szkota, której niezbywalna aktualność może pomóc rozwojowi studiów w zakresie wielu dyscyplin naukowych. Co więcej, ma wszelkie dane ku temu, aby stanowić skuteczną zaporę i obronę przed błędami teoretycznymi i praktycznymi czasów współczesnych, między innymi bezgranicznym racjonalizmem czy ateizmem. Najwłaściwszym zatem miejscem dla tekstów Szkota nie są półki bibliotek uniwersyteckich, czy klasztornych, lecz czytelnie, w których na światło dzienne można wydobywać ich najlepsze stronicę.

6. Pontyfikat Jana Pawła II a sprawa Szkota

Pontyfikat Jana Pawła II przyniósł najwięcej rozstrzygnięć w sprawie beatyfikacji Jana Duns Szkota. Pomyślny przebieg kolejnych etapów procesu doprowadził w końcu do wydania przez Kongregację Spraw Kanonizacyjnych dekretu, który zamykał szczęśliwie długi okres oczekiwania na zatwierdzenie kultu i otwierał drogę do oficjalnego liturgicznego aktu beatyfikacji. Szczególnie bogaty w apostołskie podróże i spotkania pontyfikat niejednokrotnie dawał papieżowi możliwość bezpośredniego odniesienia się do postaci Duns Szkota i jego twórczości. Oto kilka najbardziej znamienitych okoliczności tego okresu, w których przejawia się stanowisko Jana Pawła II wobec sprawy Doktora ze Szkocji.

6.1. Dekret kanonizacyjny

Dekret wydany przez Kongregację dnia 6 lipca 1991 roku, podpisany przez jej prefekta kard. Angelo Feliciego i sekretarza abpa Edwarda Nowaka, zamyka szczęśliwie długi proces, którego celem było uznanie heroiczności cnót i potwierdzenie kultu Jana Duns Szkota⁵³. Określenie

⁵² Zob. tamże, 613.

⁵³ *Decretum canonizationis Servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci «Beati» seu «Sancti» nuncupati (1265 c.-1308)*, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), 396–399.

„długi” odnosi się do wzmiankowanych w dekrete wielokrotnych prób usankcjonowania przez Stolicę Apostolską kultu, jakim cieszył się Doktor ze Szkocji od „niepamiętnych” czasów. Rozszerzająca się już za życia *fama sanctitatis* po jego śmierci skonsolidowała się i umocniła szczególnie w Kolonii, gdzie został pochowany. Rozprzestrzeniła się również w tych regionach, z których pochodzili jego uczniowie. Ci bowiem zafascynowani przykładem jego życia, a przede wszystkim wnikliwym sposobem myślenia oraz sugestywną ekspozycją poglądów, szerzyli w swoich środowiskach kult, który jak w przypadku włoskiej miejscowości Nola, przybrał autentycznie wymiary głębokiej i powszechnej czci⁵⁴.

Antyczne kodeksy, inkunabuły, obrazy, wielokrotnie ponawiana rekonstrukcja ciała, a także świadectwa wielu pisarzy potwierdzają jednoznacznie, iż Szkot cieszył się powszechnie uznawaną czcią jeszcze przed dekretami papieża Urbana VIII⁵⁵. Jak zauważa oficjalny dokument Kongregacji, pomimo tych oczywistych znaków kultu, procesy kanoniczne zmierzające do jego zatwierdzenia z różnych przyczyn nie mogły się rozpocząć wcześniej niż na początku XVIII wieku. Tak też się stało, najpierw w Kolonii w latach 1706–1707, a następnie w Noli od 1709 do 1711 odbyły się pierwsze procesy na poziomie diecezjalnym, które jednak nie miały ciągu dalszego na szczeblu rzymskich instancji.

Wznowienie wspomnianych procesów nastąpiło dopiero dwieście lat później, to znaczy w latach 1904–1905 w Genui oraz ponownie w Noli w latach 1905–1906. W tym ostatnim przypadku chodziło o kontynuację pierwszego procesu, prowadzonego na podstawie nieprzerwanego kultu (*ab immemorabili*)⁵⁶. Również w Rzymie wszczęto w 1918 roku proces z inicjatywy wspólnot franciszkańskich, które nie ustawały w dążeniach mających zapewnić Doktorowi ze Szkocji oficjalnie uznaną autorytetem Stolicy

⁵⁴ Por. *Decretum canonizationis*, dz. cyt., 398. Natomiast o historii kultu w Noli więcej w: G. D'ANDREA, *Il culto di Giovanni Duns Scoto nella città e nella diocesi di Nola*, „Archivium Franciscanum Historicum” 61 (1968), 384–399.

⁵⁵ Dekrety wydane w 1625 roku, które dotyczyły sposobu postępowania w procesach kanonizacyjnych i beatyfikacyjnych, uwzględniały tzw. beatyfikację ekwiwalentną, to znaczy, że w przypadku stwierdzenia nieprzerwanego kultu jakiegoś sługi Bożego Stolica Apostolska, oczywiście za zgodą papieża, mogła wydać dekret, który go zatwierdzał, uznając tym samym kandydata za błogosławionego.

⁵⁶ O szczegółach wspomnianych procesów i ich historycznych uwarunkowaniach traktują szeroko monografie: *Johannes Duns Scotus. Untersuchung zur seiner Verehrung von D. Esser und Gioacchino D'Andrea*, Mönchengladbach 1986; D. ESSER, *Johannes Duns Scotus. Leben, Gestalt und Verehrung*, Mönchengladbach 2000. Ponadto, materiał ten znajduje się w *Positio* [Documentazione XI: *I processi per la causa di beatificazione di Giovanni Duns Scoto*, 971–1029]; B. BRZUSZEK, *Sprawa beatyfikacji i kanonizacji Dunsza Szkota*, „Studia Franciszkańskie” 1 (1984), 209–214.

Apostolskiej chwałę ołtarzy⁵⁷. W związku z tym procesem 7 maja 1918 oraz 27 lipca 1920 roku miały miejsce dyskusje dotyczące doktryny Szkota, które nie doprowadziły jednak do pozytywnej konkluzji. W 1923 roku A. Pelzer z Watykanu z rezerwą, mówiąc najdelikatniej, odniósł się do nowego wydania Waddinga, co spowodowało spowolnienie procesu. Ponadto dwa lata później, kiedy zostały już sformułowane i upublicznione przez Kongregację Obrzędów uwagi (*adnotationes*) dotyczące rewizji pism Szkota⁵⁸, sprecyzowano wniosek końcowy o konieczności ich rzetelnej, krytycznej rewizji.

Niepowodzenia w doprowadzeniu do końca procesów kanonicznych, które angażowały przecież wymierny potencjał ludzkich wysiłków wielu środowisk przychylnych Szkotowi i jego spuściźnie doktrynalnej, nie przerwały jednak inicjatyw zmierzających do zamierzonego celu. Wręcz przeciwnie, stały się one kołem zamachowym do ich zwielokrotnienia, a co najważniejsze zaczęły one nabierać profesjonalnego charakteru, bowiem podstawę merytoryczną do beatyfikacji miało stanowić krytyczne wydanie dzieł Szkota⁵⁹. W tym właśnie kierunku poszły wszelkie starania, które gwarantowały wznowienie procesu i jego szczęśliwe ukończenie. Działająca z powodzeniem Komisja Szkotystyczna w Rzymie do roku 1970 wydała już sześć tomów krytycznej edycji *Ordinatio* oraz dwa tomy *Lectura*.

⁵⁷ Akta procesu zebrane zostały w jednym woluminie: *Positio super scriptis. Ordinis Minorum. Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servo Dei Ioanni Duns Scoto sacerdoti professo Ordinis Minorum beato et sancto nuncupato*, Romae 1920.

⁵⁸ Zob.: *Ordinis Minorum. Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servo Dei Ioanni Duns Scoto sacerdoti professo Ordinis Minorum beato et sancto nuncupato. Adnotationes R. P. D. Promotoris Generalis Fidei super revisione scriptorum*, Romae 1925 [wznowione w 1972] oraz zawierający odpowiedzi dwutomowy maszynopis, sporządzony przez Komisję Szkotystyczną już po publikacji pierwszych tomów edycji krytycznej. Dokument ten stanowił jednocześnie relację na Kapitułę Generalną w Asyżu w 1957 roku: *Responsio ad adnotationes R. P. D. Promotoris Generalis Fidei super revisione scriptorum* (syg. Biblioteki Komisji Szkotystycznej: P 100, a–b). Układ rozdziałów: (A: 1–368) I. De operibus Servi Dei Ioannis Duns Scoti; II. De modo se gerendi Ecclesiae erga catholicos scriptores et de auctoritate S. Thomae; III. Responsio ad singulas difficultates tertii seu novi Censoris; (B: 369–715) III. Adnotationes; IV. De significatione doctrinae scotisticae.

⁵⁹ Trzeba zaznaczyć, iż cytowana powyżej *Positio super scriptis* jest zbiorem opinii na temat wznowionego przez Ludwika Vivèsa w latach 1891–1895 wydania Łukasza Waddinga. Co ciekawe, w żadnym ze stanowisk wyrażonych w tej pozycji nie zaznaczono, iż mogą istnieć jeszcze jakieś dzieła Szkota, które nie doczekały się druku. Chodzi głównie o manuskrypty, których późniejsze odnalezienie posłużyło jako podstawa w redakcji krytycznego wydania. Nawet postulator generalny Attilio Nardecchia w swojej końcowej adnotacji wyznał, że nigdy nie natrafił na ślad manuskryptu Jana Duns Szkota. Z badań, jakie przeprowadził on i jego współpracownicy, nie wynikało, iż mogą istnieć jakieś dzieła Doktora ze Szkocji, które nie ujrzały jeszcze światła dziennego. Zob. *Positio super scriptis*, [Summarium additionale. Litterae doctoris Attilii Nardecchia, editoris Bibliothecae Historico-Bibliographicae], dz. cyt., 2.

To one stanowiły materiał analityczny dla specjalistów Kongregacji, która w oparciu o ich recenzję wydała 22 maja 1972 roku dekret o pismach Jana Dunsza Szkota⁶⁰. Jednak, aby taki dekret mógł ujrzeć światło dzienne, ta sama Kongregacja innym dekretem z dnia 4 maja tegoż roku odblokowała wszelkie wcześniejsze starania, przerwane ze względu na uwagi i dyskusje teologów odnośnie do niektórych sformułowań doktrynalnych Szkota (słynne *adnotationes*), o których była mowa wcześniej.

Dopiero wówczas otworzyła się możliwość przygotowania tzw. *Positio*⁶¹, opracowania które dawało możliwość kontynuacji procesu. W związku z tym powołano międzyzakonną komisję w celu opracowania wspomnianej dokumentacji, która miała zawierać zarówno świadectwa historyczne, jak i aktualnie wiążące dowody świętości oraz kultu Szkota. Prace nad *Positio* należało prowadzić przy ścisłej współpracy z Kongregacją Spraw Kanonizacyjnych, chodziło bowiem o przestrzeganie norm procesowych przez nią wymaganych.

Pierwszą instancją Kongregacji opiniującą *Positio* byli historycy. Oni to na kongresie 11 kwietnia 1989 roku⁶² mogli ocenić gotowe dzieło komisji, której pracami kierował Roberto Zavalloni OFM⁶³. Kolejnym ogniwem weryfikacyjnym byli teologowie, kierowani przez promotora wiary Antonio Pettiego, którzy swój głos wyrazili na zebraniu 23 listopada 1990 roku. Ich stanowisko było podstawą do ostatecznego werdyktu kardynałów i biskupów, którzy na zwyczajnym posiedzeniu 21 maja 1991 roku, po przedstawieniu stanu rzeczy przez kard. Eduardo Gagnona, pozytywnie wypowiedzieli się co do przejawów heroiczności cnót, a także żywego kultu Dunsza Szkota. Brakowało tylko ostatecznej aprobaty ze strony Jana Pawła II, który po zapoznaniu się z relacją o przebiegu całej sprawy, przyjmując i ratyfikując głosy Kongregacji, zarządził, aby ta wydała stosowny dekret. Tym sposobem mógł się zamknąć wymagany prawem proces o beatyfikację. Po dekreście należało tylko ustalić i podać do publicznej wiadomości datę liturgicznego zatwierdzenia kultu. Na tę okoliczność wybrano dzień 20 marca 1993 roku.

⁶⁰ Materiałem wyjściowym dla dekretu była nowa: *Positio super scriptis*, dz. cyt., Roma 1971.

⁶¹ CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM. OFFICIUM HISTORICUM, Nolan. seu Colonien. *Confirmationis cultus servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Minorum S. Francisci «Beati seu Sancti» nuncupati (1265 c.-1308). Positio super cultu ab immemorabili praestito atque virtutibus ex officio concinnata*, Romae 1988.

⁶² CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM. OFFICIUM HISTORICUM, Nolan. seu Colonien. *Confirmationis cultus servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Minorum S. Francisci «Beati seu Sancti» nuncupati (1265 c.-1308). Relatio et vota sulla seduta dei consultori storici tenuta l'11 aprile 1989*, Romae 1989.

⁶³ Opublikował on w formie powszechnie dostępnej znaczną część dokumentacji *Positio*: R. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scoto. Maestro di vita e pensiero*, dz. cyt.

6.2. Homilia Ojca Świętego na uroczystości zatwierdzenia kultu

Obrzęd liturgiczny zatwierdzenia kultu Jana Dunsza Szkota odbył się wraz z beatyfikacją kanadyjskiej zakonnicy Diany Bélanger w ramach celebrowanych pod przewodnictwem Jana Pawła II pierwszych Nieszporów IV niedzieli Wielkiego Postu. W trakcie homilii⁶⁴ Ojciec Święty, który już wcześniej przy wielu okazjach wspominał imiennie Doktora ze Szkocji⁶⁵, w nawiązaniu do jego postaci nazwał go mistrzem myśli i życia, a także przykładem wierności prawdzie objawionej.

Punktem wyjścia całego rozważania były słowa św. Pawła z Drugiego Listu do Koryntian: *Napominamy was, abyście nie przyjmowali na próżno łaski Boga* (2 Kor 6, 1). Intencją bowiem Jana Pawła II było zwrócenie uwagi na dzisiejszy świat, który nagląco potrzebuje autentycznych świadków Ewangelii. Z tego względu napomnienie Pawła, aby nie przyjmować daremnie łaski Chrystusa, jawi się jako apel do wszystkich wiernych. Natomiast dwoje nowych błogosławionych, uroczyście wynoszonych na ołtarze, to dostatecznie wyrazisty przykład, jak należy gospodarować darem otrzymanym od Boga, jak odpowiadać na łaskę, by jej nie zmarnować, jak aktualizować ją we własnym życiu, aby ukazać swoistą harmonię pomiędzy możliwościami naturalnymi człowieka a darami nadprzyrodzonymi, które jeszcze bardziej je sublimują i dynamizują⁶⁶.

Odnosząc się do postaci franciszkanina, po przybliżeniu na początku niektórych faktów z jego życia, które pozwoliły odnaleźć się w kontekście historycznym przełomu XIII i XIV wieku, papież wyraził radość, że po wielu latach oczekiwań nieprzerwany kult Jana Dunsza Szkota doczekał się uroczystego potwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Ogłoszony w liturgicznym

⁶⁴ Jan Pawł II, *Homiliae Ob decretos Dei Servis Dianae Bélanger et Ioanni Duns Scoto Beatorum caelitim honores*, „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993), 884–888.

⁶⁵ Papież Jan Paweł II wiele razy odwoływał się w swoich przemówieniach – bardziej lub mniej oficjalnych – zarówno do samej osoby Dunsza Szkota, jak i do jego doktryny. Poza ogólnymi odniesieniami do jego zasług w dziedzinie filozofii czy teologii, jak na przykład w liście skierowanym do uczestników VIII Międzynarodowego Kongresu Tomistycznego 13 września 1980 roku [*lis qui ex omnibus nationibus VIII Conventui thomistico, Romae primo expleto saeculo ab institutione Pontificiae Academiae Romanae a S. Thoma Aq. habito, interfuere coram admissos*, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), 1036–1046, o Szkocie, 1038.]. Na szczególną uwagę zasługują wypowiedzi przy okazji wizyt duszpasterskich w Kolonii (15 XI 1980) i w Glasgow (1 VI 1982), a także w Noli (23 V 1992), w których Ojciec Święty bezpośrednio podkreślał wielkość postaci franciszkańskiego teologa, świętość jego życia i głębię intelektu. Także w przemówieniach do członków Papieskich Akademii (7 XI 1998) oraz do uczestników I Światowego Kongresu Uniwersytetów i Centrów Badań Franciszkańskich (19 IX 2001) wyrażał swój podziw dla Doktora ze Szkocji, nazywając go piewą Niepokalanej i autorem III Tysiąclecia.

⁶⁶ Zob. JAN PAWEŁ II, *Homiliae Ob decretos Dei Servis...*, dz. cyt., 885.

obrzędzie staje się powszechnym darem i jednocześnie zobowiązaniem dla Kościoła. Papież zaprosił zatem wszystkich zgromadzonych w bazylice św. Piotra do uwielbienia imienia Chrystusa Pana, którego chwała rozbrłyła w doktrynie i w świętości życia Błogosławionego Jana, piewcy Słowa Wcielonego i obrońcy Niepokalanego Poczęcia Najświętszej Maryi Panny⁶⁷.

Wspomniane dwa tytuły: „piewca” i „obrońca”, jakimi papież określił Szkota, znane skądinąd i używane powszechnie przez komentatorów Doktora, wskazują w jakiejś mierze na jego analityczny i apologetyczny sposób wyrażania myśli. Wykorzystując inspiracje swego poprzednika Pawła VI zawarte w Liście *Alma parens*, Jan Paweł II zaznaczył, a tym samym potwierdził, że bogactwo intelektualne i geniusz myślenia, rozpoznawalne w Kościele jako wartościowe źródło interpretacji prawd wiary, tworzą doskonałą broń do zwalczania ateizmu współczesnej epoki⁶⁸. Co więcej, zarówno jego intuicje, przekraczające zdecydowanie czasy, w jakich tworzył (czerpią bowiem z innego, niewyczerpalnego źródła Objawienia), jak i nadzwyczajna zdolność penetracji Bożych tajemnic, z którą idzie w parze moc przekonywania oparta na bystrości słowa i świętości życia, sprawiają, że jawi się on dla Kościoła i całej ludzkości jako prawdziwy Mistrz myślenia i działania⁶⁹.

W tej sugestywnej papieskiej wypowiedzi jest zawarty szacunek dla Szkota i respekt wobec tego, czego w swoim krótkim życiu dokonał. W nim istotnie łaska nie stała się daremna. Doktor ze Szkocji – według papieża – jawi się jako niezwykle oryginalny wzorzec wykorzystania łaski. Jest bowiem przykładem doskonałego zharmonizowania potencjału naturalnych możliwości (chodzi głównie o intelektualne zalety błogosławionego) z nadprzyrodzonym Boskim światłem, który je rozjaśnił i uszlachetnił. Nie dziwią zatem dalsze słowa Jana Pawła II, który wyznaje, iż „w sposób szczególny dla teologów, kapłanów, pasterzy dusz, osób zakonnych, a głównie dla franciszkanów, błogosławiony Jan Duns Szkot stanowi przykład wierności prawdzie objawionej, skutecznej działalności kapłańskiej, a także rzetelnego dialogu w poszukiwaniu jedności, gdyż, jak stwierdza Jan de Gerson, w swoim życiu nie kierował się kłótliwym pragnieniem zwycięstwa, lecz pokorą szukającą zgody”⁷⁰.

Szeroki zakres oddziaływania doktryny i świętości Szkota na poszczególne stany w całym bogactwie form powołań i wynikających zeń zobowiązań wobec Boga i wspólnoty Kościoła, jest – według papieża

⁶⁷ Por. tamże.

⁶⁸ Zob. PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 612; JAN PAWEŁ II, *Homiliae Ob decretos Dei Servis...*, dz. cyt., 885–886.

⁶⁹ Por. tamże, 885.

⁷⁰ Por. tamże, 886.

– wyzwaniem, które należy podjąć w imię wierności wobec świetlnych przykładów z historii, a te duchowo fascynują i moralnie zobowiązują. W tym tonie, wyraźnie zachęcającym do konkretnego ucieleśnienia ideału życia i służby dla Kościoła, Jan Paweł II konkluduje swoją bezpośrednią refleksję o błogosławionym. Przypomina w końcowym fragmencie homilii, że jest on nauczycielem roztropnego poszukiwania prawdy i przyjęcia woli Bożej z wszystkimi możliwymi konsekwencjami: „Jan Duns Szkot przypomina nam, iż aktywna miłość wobec drugiego rodzi się z poszukiwania prawdy i jej kontemplacji w modlitewnej ciszy, a także w świadectwie życia, wolnym od zaciemnień, które wyrazi pełną akceptację woli Pana”⁷¹.

Ojciec Święty Jan Paweł II liturgicznym aktem przypieczętował więc wielowiekowe starania franciszkanów o uznanie kultu Szkota oraz potwierdził ortodoksję jego doktryny, której nauczano w przeszłości przy wyraźnej zachęcie niektórych papieży⁷². Trzeba przyznać, że ten akt był możliwy, a wcześniejsze przeszkody można było wyeliminować dzięki zrewidowanej biografii i krytycznej edycji dzieł Doktora. Składa się na to ogrom wysiłków wielu ludzi nauki, a między innymi E. Longprégo, K. Balicia, R. Zavalloniego czy przedstawiciele wielu centrów studiów specjalistycznych, czasem anonimowych.

Konkludując, Kościół dzięki posłudze Jana Pawła II włączył Jana Duns Szkota w poczet błogosławionych jako wiarygodną ikonę wierności prawdzie objawionej. Czy może być on świadkiem i prorokiem dla całego Kościoła, tak jak jest nim dla Wspólnot Franciszkańskich? Czy Szkot ze swoim myśleniem ześrodkowanym na Słowie Wcielonym, a w Nim także na człowieku, w człowieku z kolei na wolności, może pomóc poruszać się ludziom w po drogach współczesności? Czy *via Scoti* może stanowić intrygującą perspektywę dla współczesnej twórczości intelektualnej? Jan

⁷¹ Por. tamże, 888.

⁷² Papieże pozwalali na zakładanie katedr szkotystycznych na uniwersytetach Europy, na przykład Benedykt XIII zaakceptował powstanie takiej katedry na Uniwersytecie w Salamance. Z kolei Aleksander VII i Juliusz II zaakceptowali statuty Uniwersytetu w Alcalà, na którym utworzono pierwszą taką katedrę. Inni papieże, tacy jak: Sykstus IV, Sykstus V, czy Aleksander V, zanim zaczęli swoje pontyfikaty, wykładali doktrynę Szkota, pozostawiając wspaniałe do niej komentarze. Już jako papieże zachęcali szkotystów do gruntownych badań nad dorobkiem Doktora Subtelnego. Wielu Biskupów Rzymu w sposób pośredni lub bezpośredni aprobowało nauczanie doktryny Szkota w szkołach franciszkańskich: Aleksander VI (1501), Klemens VII (1524), św. Pius V (1568), Urban VIII (1625, 1628, 1634, 1639), Innocenty X (1654). Więcej na ten temat w: *Duns Scoto. Summula – Scelta di scritti coordinati in dottrina*, a cura di P. D. Scaramuzzi, Firenze 1932, XL–XLII. Krótką notę historyczną na ten temat zamieścił w swojej dysertacji: D. BARBOSA FILHO, *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo. Um estudo sobre a doutrina de João Duns Escoto e seus ecos na teologia contemporânea*, Roma 2007, 366–370.

Paweł II zapalił zielone światło dla wykorzystania tej drogi. Czy ci, którzy już na niej są, będą w stanie przekonać innych, by w przyszłości zechcieli ją poznać? Na te pytania pozwolą, przynajmniej w części, odpowiedzieć kolejne bloki studium o elementach rozwoju szkotyizmu.

6.3. Członkowie Komisji Szkotyistycznej u Jana Pawła II

Ważne słowa uznania pod adresem Jana Dunska Szkota i jego dzieła wypowiedział papież Jan Paweł II na audiencji udzielonej członkom Komisji Szkotyistycznej 16 lutego 2002 roku w prywatnej Bibliotece na Watykanie⁷³. Dziękując za VIII tom *Ordinatio*, zamykający drugą Księgę Komentarza, wyraził wobec zebranych podziw dla pracy redaktorów krytycznego wydania, które stanowi nieocenioną pomoc dla lepszego zrozumienia myśli wielkiego Mistrza Szkoły Franciszkańskiej. Przypominając słowa swego poprzednika Pawła VI z *Alma parens*, Ojciec Święty sam wyznał, że w filozofii i teologii katolickiej osoba bł. Dunska Szkota jest bardzo znana, że po św. Bonawenturze był on najbardziej kwalifikowanym reprezentantem franciszkańskiego nurtu myślenia, wreszcie, że jego doktryna zawiera cenne inspiracje do konstruktywnego dialogu pomiędzy Kościołem katolickim a innymi wyznaniem chrześcijańskimi⁷⁴.

Papież wiele uwagi poświęcił sprawie edycji krytycznej dzieł Szkota. Stwierdził, iż w przeszłości wiele razy drukowane i wznawiane domagały się gruntownej rewizji tekstu w celu oczyszczenia ich z błędów kopistów czy interpolacji dokonanych przez samych uczniów. Studiowanie Szkota za pomocą tych edycji nie było dłużej możliwe, stąd też nagląca konieczność przygotowania edycji krytycznej, bazującej na konsultacji odnalezionych manuskryptów, podobnie jak to uczyniono wcześniej z tekstami Bonawentury czy Tomasza. Nowe wydanie, z rygorystycznie przestrzegającym aparatem krytycznym, z jasnym wyszczególnieniem bezpośrednich i pośrednich źródeł, którymi Szkot posługiwał się w swoim studium, stanowi solidną podstawę badań, gwarantując merytoryczną powagę ich wyników⁷⁵.

Według Ojca Świętego, niebywały kunszt i wnikliwość myślenia, jakimi odznaczał się Szkot, które pozwoliły rozwinąć mu takie doktrynalne argumenty jak: prymat Chrystusa, Niepokalane Poczęcie NMP, pierwszorzędną wartość Objawienia Bożego i Magisterium Kościoła, autorytet papieża oraz niesprzeczność pomiędzy rozumem a wiarą, pozwalają z pełnym przekonaniem nazwać go filarem teologii katolickiej, a także Mistrzem

⁷³ JAN PAWEŁ II, *Discorso. In udienza dal Papa la Commissione Scotista*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” Ianuarii-Aprilis 2002, 10–11.

⁷⁴ Por. PAWEŁ VI, *Alma parens*, dz. cyt., 613.

⁷⁵ Zob. JAN PAWEŁ II, *Discorso*, dz. cyt., 11.

oryginalnym i pełnym impulsów i inspiracji do zawsze pełniejszego poznania prawd wiary⁷⁶.

Ostatnie słowa papieża były wyrazem nadziei, że na zbliżającą się w 2004 roku 150. rocznicę ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP redaktorzy krytycznego wydania będą w stanie przygotować XX tom *Lectura*, zawierający te dystynkcje, w których Szkot po raz pierwszy bronił przywileju maryjnego i dzięki czemu w pełni zasłużył na miano „Doktora Niepokalanej”.

7. List apostolski *Laetare, Colonia urbs* Benedykta XVI

Przypadający na rok 2008 jubileusz 700-lecia śmierci bł. Jana Dunsza Szkota był okazją do wielu naukowych i liturgicznych spotkań przedstawicieli licznych wspólnot kościelnych i środowisk badawczych mediewistów w różnych częściach świata. Od roku 1966, w którym celebrowano 700-lecie jego urodzin, minęło ponad czterdzieści lat i zakres badań nad doktryną Doktora Subtelnego znacząco się rozszerzył. Z pewnością charakter inicjatyw jubileuszowych w swojej zasadniczej formie nie uległ jakiegś większej zmianie, chociaż w kwestii naukowych sympozjów trudno było dopatrzyć się swoistego pospolitego ruszenia, jak w przypadku kongresu w Anglii i Szkocji z 1966 roku. Może brakowało jakiegoś ognia wiążącego wszystkie siły współcześnie działających szkotystów, a może, co jest najbardziej prawdopodobne, sposób działania ośrodków akademickich z ich właściwymi wydziałami czy katedrami, zobligowanych do wykazania się działalnością sympozjalną, sprawił, że wiele z nich we własnym zakresie zorganizowało zjazdy naukowe o narodowym lub międzynarodowym zasięgu.

Centralne uroczystości jubileuszu odbyły się w Kolonii w dniach 5–8 listopada 2008 roku pod patronatem kard. Joachima Meisnera. Bowiem śmierć Szkota, która nastąpiła 8 XI 1308 roku, zastała go w tej niemieckiej metropolii i tam w kościele Braci Mniejszych Konwentualnych (*Minoritenkirche*) złożono jego doczesne szczątki. W związku z obchodem jubileuszu papież Benedykt XVI – wzorem swego poprzednika Pawła VI – 28 października 2008 roku wystosował list apostolski do pasterzy diecezji Kolonii i zebranych gości, rozpoczynający się od słów: *Laetare, Colonia urbs*⁷⁷. Jego struktura, jakkolwiek pozbawiona formalnego podziału, składa się ze wstępu, trzech zasadniczych bloków tematycznych: metoda

⁷⁶ Por. Tamże, 11.

⁷⁷ BENEDYKT XVI, List apostolski *Laetare, Colonia urbs*, „Acta Apostolicae Sedis” 101 (2009), 3–6.

Szkota, autorytet Kościoła, argumenty doktrynalne oraz z końcowej myśli i Apostolskiego Błogosławieństwa.

We wstępie papież uzasadnia motywy napisania listu, przywołując ważną nie tylko dla wspólnot franciszkańskich, ale także dla całego Kościoła rocznicę śmierci bł. Jana Dunsza Szkota. Wyznał, że jego głos stoi na przedłużeniu wypowiedzi poprzedników: Pawła VI oraz Jana Pawła II, którzy w przeszłości w podobnych okolicznościach wypowiedzieli się w o Doktorze Subtelny w słowach pełnych szacunku i uznania. Doniosła rocznica 700-lecia jego błogosławionego zejścia z tego świata, która zaowocowała licznymi publikacjami i kongresami ku czci Doktora ze Szkocji, czekała jeszcze na centralną odsłonę w Kolonii, gdzie znajdują się jego relikwie. Benedykt XVI uznał więc, iż jest to stosowny moment, aby dołączyć się do wszystkich jubileuszowych głosów i wypowiedzieć swoje słowa o człowieku czcigodnym, o mężu wielce zasłużonym dla rozwoju doktryny Kościoła i ludzkiej wiedzy⁷⁸. Na uwagę zasługuje wspomniany przez Ojca Świętego zakres intelektualnego wkładu Szkota, który nie ogranicza się wyłącznie do rozwoju doktryny Kościoła, ale stanowi integralną i niezwykłą część skarbcza ludzkiej wiedzy. Kolejny więc raz Biskup Rzymu potwierdza przekonanie, że wielowymiarowy dorobek Szkota nie jest jakimś peryferyjnym, niewiele znaczącym zjawiskiem w świecie nauki, lecz, że jest w pełni wartościową twórczością, która służy ludzkości poszukującej racji i celu swego istnienia.

Metodę Szkota, o której wspomina Benedykt XVI, można określić jako klasyczny system „środką”, to znaczy że ogląd rzeczywistości naturalnej i nadprzyrodzonej dokonuje się w ścisłej harmonii pomiędzy wiarą i rozumem. Papież wyjaśnia, iż u Doktora Subtelnego metoda ta jest efektem wewnętrznej spójności wiary w Boga z racjonalnym poszukiwaniem, jak sam to wyraził w prośbie zawartej w jednym z dzieł: „Oby pierwsza zasada wszechrzeczy pozwoliła mi wierzyć, rozumieć i głosić to, co podoba się jej majestatowi i co wznosi nasze umysły do jej kontemplacji”⁷⁹. Co więcej, z ową spójnością wiary i rozumu szła u niego w parze niebywała subtelność umysłu, którym przenikał zarówno tajemnice prawd naturalnych, jak i objawionych, tworząc taki poziom doktryny, dzięki której zasłużył

⁷⁸ Tamże, 3: „muneris Nostri officium esse putamus hoc in ambitu quaedam dicere de tam eximio viro, qui bene meritus est de doctrina Ecclesiae et de scientia hominum amplianda”.

⁷⁹ Zob. *Tractatus de primo principio*, c. 1, 1.1, ed. M. Müller, Friburgi Brisgoviae 1941, 1. Tekst polski wyjęty z tłumaczenia: JAN DUNS SZKOT, *Traktat o pierwszej zasadzie*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk. Przekład przejrzał I. E. Zieliński, Kraków 1988, 3.

na miano Doktora Zakonu, Doktora Subtelnego i Maryjnego. Nie dziwi zatem, iż dzięki tej wyważonej metodzie naukowych badań wspartej dodatkowo geniuszem intelektu, Szkot stał się mistrzem i przewodnikiem szkoły franciszkańskiej, a także światłem i przykładem dla całego ludu chrześcijańskiego (*dux Scholae Franciscanae necnon lux et exemplar totius populi christiani evaserit*)⁸⁰.

Papież w swoim dokumencie nie ogranicza się jednak do tego zwięzłego zarysu metody Szkota. Zwraca uwagę zarówno wierzącym, jak i niewierzącym, a w sposób szczególny ludziom nauki (*doctorum virorum*), na spójność systemu, jaki franciszkański doktor wykorzystał dla zachowania zgodności pomiędzy wiarą i rozumem. Zgodność ta pomaga wskazać w naturze teologii jej specyficzny aspekt. Pozwala bowiem zaakcentować bardziej wymiar praktyczny niż czysto spekulatywny. Szkot w zabiegu harmonizacji wiary i rozumu dał się kierować Magisterium Kościoła i zdrowemu zmysłowi krytycznemu, które gwarantują wzrost w poznaniu prawdy. Ponadto był przekonany, że wiedza ma wartość w takim stopniu, w jakim można ją zastosować w praktyce (*persuasum sibi habebat scientiam tantum valere quantum ipsa in praxim deduceretur*)⁸¹.

Trzeba przyznać, na co zresztą wskazuje Benedykt XVI, że w myśl tej metody „środka”, określanej jako *concordia inter fidem et rationem*, Szkot starał się po pierwsze zrozumieć, wyjaśnić i obronić prawdy objawione za pomocą rozumu, a po drugie, pragnął wykazać zgodność między sobą wszystkich prawd, tych naturalnych i tych nadprzyrodzonych, wychodząc z założenia, że tak pierwsze, jak drugie mają jedno i to samo Źródło⁸².

Autorytet Kościoła w myśli Szkota zajmował zawsze wiele miejsca. Nie był to wyłącznie element jego teoretycznych dywagacji, lecz stanowił przede wszystkim fundament jego zachowań czy podejmowanych decyzji. Godne i świadome przeżywanie udziału we wspólnocie Mistycznego Ciała Chrystusa było dla niego naturalną drogą realizacji chrześcijańskiego powołania, które przejawia się w znaku jedności eklezjalnej wspólnoty.

Benedykt XVI w swoim liście zwraca uwagę na ten Szkotowy sposób rozumienia bycia w Kościele i z Kościołem, choć czyni to w odniesieniu do doktryny i roli, jaką wobec niej pełni Kościół. Pozycja Szkota – jak zaznacza papież – jest jednoznaczna i czytelna. W wykładzie teologii

⁸⁰ BENEDYKT XVI, *Laetare, Colonia urbs*, dz. cyt., 4.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tamże: „In fide catholica confirmatus, veritates fidei lumine naturalis rationis conatus est intelligere, illustrare et defendere. Quapropter nihil reliqui fecit quominus veritates omnes, et naturales et supernaturales, quae ex uno eodemque Fonte promanant, in consonantiam deduceret”.

po Piśmie Świętym, natchnionym przez Boga, zaraz na drugim miejscu stawia on autorytet Kościoła (*prope Sacram Scripturam divinitus inspiratam, Ecclesiae auctoritas ponitur*)⁸³. Dla podkreślenia wagi tego stanowiska, jakby dla wzmocnienia jego wymowy, Ojciec Święty cytuje tekst z *Ordinatio*, w którym Doktor ze Szkocji zawarł znamiennej myśl św. Augustyna: „Nie wierzyłbym w Ewangelię, jeśli wcześniej nie uwierzyłbym w Kościół”⁸⁴. Zasada ta była dla Szkota elementem składowym wykładu świętej teologii, a co za tym idzie, także kształtowania w uczniach obrazu Kościoła, który – jak podkreśla Benedykt XVI – jawi się jako autentyczny stróż objawionego depozytu (*authenticus custos depositi revelati*), reguła wiary (*regula fidei*) oraz mocne i stabilne kryterium kanoniczności Pisma Świętego (*firmum et stabile criterium canonicitatis Sacrae Scripturae*)⁸⁵.

Papieski wgląd w Szkotowe rozumienie roli, jaką Kościół spełnia wobec objawionych przez Boga, a zawartych na kartach Pisma Świętego prawd wiary, przywołuje również jego myśl o pozycji następcy św. Piotra. Nie sposób bowiem mówić o autorytecie Kościoła, nie uwzględniając najwyższego autorytetu papieża, do którego często nawiązywał w swoich pismach Szkot, i to właśnie w kontekście nauczycielskiego urzędu, jaki Biskup Rzymu sprawuje wobec wszystkich wiernych. Pisał on między innymi: „Chociaż Papież nie może udzielić dyspensy, która byłaby sprzeczna z prawem naturalnym lub boskim (jego władza bowiem jest niższa od obydwu tych praw), to jednak, będąc następcą św. Piotra, Księcia Apostołów, cieszy się taką samą władzą, jaką posiadał Piotr”⁸⁶.

Autorytet Kościoła i autorytet następcy św. Piotra są nierozdzielne, ponieważ ich źródłem jest Boski autorytet Chrystusa, który je ustanowił w mocy Ducha Świętego. Można powiedzieć, iż intencją Benedykta XVI było przede wszystkim zwrócenie kolejno uwagi na rolę, jaką Kościół i każdorazowy następca św. Piotra spełniają wobec otrzymanego Słowa, które pozostaje fundamentalnym źródłem prawd objawionych, przez Kościół przechowywanych, definiowanych i wyjaśnianych. Stanowisko

⁸³ Tamże.

⁸⁴ *Ord.*, I, d. 5, n. 26 (Vat. IV, 24–25).

⁸⁵ BENEDYKT XVI, *Laetare, Colonia urbs*, dz. cyt., 4. Benedykt XVI przytacza w tym kontekście fragment pism Szkota, w którym wyraźnie widać, w oparciu o jakie kryterium Kościół cieszy się autorytetem. Według Doktora Subtelnego: „Pismo Święte zostało wyłożone w tym samym Duchu, w którym zostało zapisane, podobnie należy zakładać, że Kościół katolicki przekazał je w tym samym Duchu, w którym została nam przekazana wiara, nauczana w Duchu prawdy” [eo Spiritu expositae sunt Scripturae, quo conditae, et ita supponendum est quod Ecclesia catholica eo Spiritu exposuit quo tradita est nobis fides, Spiritu scilicet veritatis edocta]. Tekst ten wyjęty jest z *Ord.*, IV, d. 11, q. 3, n. 15 (Vivès XVII, 376b).

⁸⁶ *Rep. Par.* IV, d. 33, q. 2, n. 19 (Vivès XXIV, 439a).

Szkota posłużyło mu tym sposobem do przypomnienia, iż Kościół jest stróżem powierzonej mu doktryny. Co więcej, jest kryterium poprawnego jej interpretowania, a to oznacza, że stoi na straży należycie rozumianego *intellectus fidei*, którego domaga się przede wszystkim szacunek wobec objawionej przez Boga prawdy. W przypadku bowiem, gdyby ów *intellectus fidei* mylił się co do wiary, nie tylko nie spełniałby wobec niej swojej naturalnej funkcji, lecz nadto stałby w jawnej z nią sprzeczności. Papież zechciał więc przy pomocy franciszkańskiego Doktora przypomnieć współczesnym teologom pewne zasady obowiązujące w refleksji nad objawionym Słowem.

Argumenty doktrynalne, które Benedykt XVI przywołał w Liście Apostolskim, po pierwsze, odpowiadają intelektualnemu zmysłowi wiary – o którym była mowa wyżej, a który nie sprzeciwia się temu, co przekazuje Pismo Święte i czego naucza Kościół – a po drugie, stanowią istotnie rdzeń Szkotowej refleksji nad podstawowymi prawdami, które zamykają się w dobrze wszystkim znanym dwumianie Bóg-człowiek. Tak więc papież nawiązuje w pierwszej kolejności do przywileju Niepokalanego Poczęcia NMP, najczęściej kojarzonej z Dunsem Szkotem prawdą wiary. Przywołuje ona na pamięć niezłomną wolę, aby w oparciu o różne teologiczne przesłanki udowodnić, że Maryi od pierwszego momentu swego poczęcia była wolna od zmyły grzechu pierworodnego. To właśnie w refleksji nad tą prawdą – która w czasach Szkota była przecież wyłącznie pobożną, podtrzymywaną przez niewielu teorią, by nie powiedzieć hipotezą – sprecyzował on zasadę, według której: „Jeśli to nie kontrastuje z autorytetem Kościoła lub autorytetem Pisma Świętego, wydaje się możliwe przypisanie Maryi tego, co jest wznioślejsze”⁸⁷. Oznacza to, jak zaznacza papież, że sam zrezygnowałby z trwania przy swoim stanowisku, jeśli okazałyby się, że stoi ono w sprzeczności chociażby z jednym ze wspomnianych kryteriów wiarygodności, czyli Kościołem lub Biblią.

Spośród innych sztandarowych argumentów Doktora Subtelnego, wielokrotnie i na różne sposoby analizowanych przez jego komentatorów w ciągu wieków, Benedykt XVI zechciał zwrócić uwagę na problematykę prymatu woli. Czyni to jednak nie z punktu widzenia prymatu samego w sobie (*in se*), lecz z pozycji jego znaczenia w szeroko pojętej dyskusji teologicznej. Już w pierwszym zdaniu dotyczącym prymatu woli papież stwierdza, że Szkot uwypukla prawdę o Bogu, który przede wszystkim jest

⁸⁷ *Ord.*, III, d. 3, q. 1, n. 34 (Vat. IX, 181): „Si auctoritati Ecclesiae vel auctoritati Scripturae non repugnet, videtur probabile, quod excellentius est, attribuere Mariae”. Zob. L. ROSATO, *Ioannis Duns Scoti doctrina de Scriptura et Traditione*, [w:] *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, 233–252.

miłością (*primatus voluntatis in lucem ponit Deum ante omnia esse caritatem*)⁸⁸. Dyskusja o woli wprowadza siłą rzeczy do problematyki miłości. Chodzi przede wszystkim o miłość, jaką Bóg ma wobec Siebie, i poprzez którą zwraca się do wszystkich bytów poza Sobą. Mając na względzie tę fundamentalną prawdę o Bogu, Szkot pragnie zaznaczyć prawdziwą naturę teologii, chce ukazać w teologii jej właściwy wymiar, a mianowicie wymiar praktyczny (*vult reducere [theologiam] ad unum habitum, ad theologiam practicam*)⁸⁹.

Podstawowa relacja, jaką Bóg ustanowił z człowiekiem, jest relacją miłości. Refleksja o niej mieć będzie konsekwentnie wymiar praktyczny. Miłość jest aktem woli, która wyznacza Boży sposób działania wobec świata i wszystkich bytów. Potwierdza to biblijny tekst św. Pawła: „[...] wybrał nas przed założeniem świata, abyśmy byli święci i nieskalani przed jego obliczem. Z miłości przeznaczył nas dla siebie jako przybranych synów przez Jezusa Chrystusa, według postanowienia swojej woli” (Ef 1, 3–4). Prymat woli, a wraz z nim prymat miłości, jawi się jako nośna konstrukcja, na której wspiera się cała logika Bożego działania wobec świata i człowieka. Miłość, która jest aktem woli Boga działającego w doskonałej wolności, jest jedyną racją zbawczego planu, którym Stwórca objął całe stworzenie.

Benedykt XVI rozwija ten wątek zbawczego misterium opartego na miłości, który Szkot jako wierny syn Franciszka z Asyżu kontemplował w tajemnicach ziemskiego posłannictwa Jezusa Chrystusa. W jednorodzonym Synu, wcielonym, ukrzyżowanym i zmartwychwstałym Słowie, Bóg Ojciec chciał z powrotem doprowadzić do siebie ludzkość. Co więcej, ta miłość, która tak konkretnie urzeczywistniła się w wydarzeniach związanych z Kalwarią, trwa nadal w eucharystycznej obecności Syna Bożego. Aby człowiek kolejnych pokoleń, pojednany z Bogiem mocą misterium paschalnego Chrystusa, nie pogubił się na drogach życia, otrzymał wsparcie i wzmocnienie w postaci Eucharystii, bez której, jak twierdzi Szkot „zaniknęłaby w Kościele każda forma pobożności i nie można byłoby oddawać Bogu należnego Mu kultu, bez uczczenia tego sakramentu”⁹⁰. Poza tym, jak podkreśla Ojciec Święty, Eucharystia jest sakramentem jedności i miłości, w imię której ludzie mają się miłować wzajemnie i miłować Boga, który jako pierwszy umiłował. Ta relacja miłości trwać będzie po śmierci w życiu wiecznym, ponieważ jak wola i miłość stały u początku wszystkiego i stanowiły rację ludzkiego wybrania, tak też w miłości, jako akcie wolnej woli, spełni się też ludzka

⁸⁸ BENEDYKT XVI, *Laetare, Colonia urbs*, dz. cyt., 5. Zob. także: A. G. MANNO, *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, Bari 1994, szczególnie rozdział XII: *Il Deus-charitas. Centro del volontarismo*, 197–205.

⁸⁹ BENEDYKT XVI, *Laetare, Colonia urbs*, 5.

⁹⁰ *Rep. Par. IV*, d. 8, q. 1, n. 3 (*Vivès XXIV*, 9–10).

szczęśliwość, bowiem zdaniem Szkota: „wolitywność lub inaczej miłość jest zwyczajnie życiem wiecznym, błogosławionym i doskonałym”⁹¹.

Benedykt XVI w końcowym fragmencie listu wspomina, iż on sam rozpoczął swoją posługę w Kościele jako następca św. Piotra od głoszenia miłości, którą jest Bóg. Chodzi o pierwszą papieską encyklikę *Deus caritas est*, uważaną powszechnie za dokument programowy jego pontyfikatu. Wyraża więc przekonanie, że doktryna o prymacie woli i miłości, która jest tak osobliwym przedmiotem medytacji bł. Jana Dunsza Szkota, zajmującym w jego studium miejsce szczególne, zasługuje na to, aby była dalej badana i nauczana w naszych czasach⁹².

*

Odniesienie Stolicy Apostolskiej do sprawy Jana Dunsza Szkota, pośrednie bądź bezpośrednie, było z jednej strony wynikiem ogólnego zainteresowania się Kościoła na przełomie XIX i XX wieku dziedzictwem filozoficznym i teologicznym twórców średniowiecza, z drugiej natomiast było efektem starań różnych środowisk, szczególnie Rodzin Franciszkańskich, o jego beatyfikację, czy inaczej, o formalne zatwierdzenie istniejącego od wieków kultu. Przyznać trzeba, iż obydwie płaszczyzny zainteresowania postacią Doktora ze Szkocji krzyżowały się wzajemnie. Trudno byłoby bowiem wyobrazić sobie sytuację, w której orzeczenia Kongregacji weryfikującej zasadność historyczności kultu mogłyby abstrahować od oceny, jakiej w związku z tym musiał być poddany dorobek jego twórczości.

W pierwszej połowie XX stulecia Stolica Apostolska przychylnie odnosi się do inicjatyw mediewistów zakonu, którzy przez reedycje antologii tekstów filozoficznych i teologicznych Szkota dali impuls do nowych badań nad jego myślą w kontekście dokonania całej szkoły franciszkańskiej. Sekretariat

⁹¹ *Rep. Par. IV, d. 49, q. 2, n. 21 (Vivès XXIV, 630a): „Volitio sive dilectio est simpliciter vita aeterna beata et perfecta”.*

⁹² BENEDYKT XVI, *Laetare, Colonia urbs*, dz. cyt., 5: „Cum vero Nos ab initio officii Nostri caritatem ante omnia praedicavimus, quae Deus ipse est, laetanter cernimus huius Beati doctrinam singularem locum huic praebere veritati, eandemque nostris temporibus censemur maxime pervestigandam et docendam”. Podobną myśl wyraził papież w przemówieniu w Auli Pawła VI podczas audiencji generalnej 7 lipca 2010 roku, przybliżając sylwetkę Jana Dunsza Szkota. Stwierdził między innymi, że wolność woli, charakterystyczny wyznacznik nauczania Doktora Subtelnego, jest wówczas autentyczna i zdolna budować społeczność prawdziwie ludzką, jeśli łączy się z prawdą. Przypomniał, że dla Szkota wolność wzrasta i doskonali się, gdy człowiek otwarty jest w miłości na Boga, jedyną Prawdę: „La libertà, come tutte le facoltà di cui l'uomo è dotato, cresce e si perfeziona, afferma Duns Scoto, quando Tuomo si apre a Dio, valorizzando quella disposizione all'ascolto della Sua voce, che egli chiama *potentia oboedientialis*: quando noi ci mettiamo in ascolto della Rivelazione divina, della Parola di Dio, per accoglierla, allora siamo raggiunti da un messaggio che riempie di luce e di speranza la nostra vita e siamo veramente liberi” („L'Osservatore Romano” 8 lipca 2010, 8).

Stanu informowany na bieżąco o ważniejszych publikacjach, każdorazowo w imieniu urzędujących papieży gratulował zakonowi wszystkich projektów, dzięki którym kolejna propozycja scholastycznego myślenia mogła wejść do publicznej debaty w obliczu modernistycznego kryzysu.

Stanowisko Watykanu wobec Dunsza Szkota w drugiej połowie XX wieku charakteryzują przede wszystkim: jubileuszowy List apostolski *Alma parens* Pawła VI oraz cały szereg beatyfikacyjnych dokumentów za pontyfikatu papieża Jana Pawła II, który zatwierdził historyczność kultu i zamknął tym samym długi przebieg procesu. Obaj papieże zgodnie przyznali w swoich wypowiedziach, że Doktor ze Szkocji ze swoją doktryną wszedł głęboko w myśl i życie chrześcijańskie, że nie przestaje, jak w wiekach poprzednich, wywierać pozytywnego wpływu na magisterium Kościoła, że jest oryginalną propozycją pomostu między myślą scholastyczną a współczesną.

Niezwykle cenne i pełne uznania dla geniuszu Szkota słowa zawiera List apostolski Benedykta XVI *Laetare, Colonia urbs* opublikowany z racji 700-lecia śmierci Doktora, który stanowi swoiste przedłużenie wypowiedzianych wcześniej opinii poprzedników. Jest to kolejny papieski dokument, który w wyrażeniach podziwu i aprobaty w stosunku do tego scholastycznego myśliciela i jego doktrynalnych osiągnięć ukazuje go jako model do naśladowania we współczesnej medytacji nad Prawdą, którą jest Bóg.

Z uwagi na fakt, że w głosach Stolicy Apostolskiej wielokrotnie pojawiała się sugestia dotycząca przygotowania przez zakon krytycznego wydania dzieł Dunsza Szkota, które by gwarantowały pomyślny przebieg procesu beatyfikacyjnego, a także warunkowało odnowę studiów szkotystycznych, warto zapoznać się bliżej z historią jego powstawania. W kolejnym rozdziale będzie więc mowa przede wszystkim o pracach nad przygotowaniem edycji krytycznej dzieł Doktora Subtelnego, jak również o tych inicjatywach wydawniczych, które wzięły pod uwagę zarówno przekłady tekstów z łaciny na języki współczesne, jaki i publikacje dotyczące różnych aspektów jego doktryny.

ROZDZIAŁ II

Inicjatywy wydawnicze

W opisie rozwoju szkotyizmu nie może zabraknąć projektów wydawniczych, obejmujących zarówno same dzieła Doktora Subtelnego, jak i studia promujące jego doktrynę. Zakres bowiem edytorskich inicjatyw obrazuje najlepiej rozmiar zainteresowania twórczością jakiegoś autora, a tym samym dowodzi aktualności jego myśli. Z tego też względu niniejszy rozdział poświęcony będzie przedsięwzięciom, które doprowadziły do ukazania się krytycznej edycji pism filozoficznych i teologicznych Jana Dunsza Szkota, bądź ich przekładów na języki współczesne, które zapewniają większe możliwości badawcze. Nie zabraknie również odniesienia do tych wydawniczych propozycji, które posłużyły upowszechnianiu rezultatów badań nad myślą scholastycznego twórcy.

I. Krytyczna edycja dzieł Szkota

1. Początki prac nad tekstami Szkota

1.1. OKOLICZNOŚCI ZEWNĘTRZE

Pierwsze dwa dziesięciolecia XX wieku cechuje dynamiczny rozwój ruchu historyczno-krytycznego, który narodził się z końcem XIX stulecia. Przyczynił się on zarówno do większego zainteresowania autorami scholastycznymi i ich doktryną, jak i do promocji tego intelektualnego dorobku przy zastosowaniu odpowiedniego aparatu krytycznego. Tylko nowe opracowania średniowiecznych tekstów, oczyszczone z różnego rodzaju dodatków historycznie późniejszych, dawały możliwość odniesienia się do w miarę czystej myśli, gotowej do badań i rozpowszechnienia. Doktryna Kościoła, do której należą przecież średniowieczne summy, pojmowane jako swoiste *loci theologici*, nie mogła przecież bazować na materiale o niepewnej proveniencji czy wątpliwej wiarygodności.

Również zakon franciszkański, który w okresie średniowiecza miał w swoich szeregach tylu znanych doktorów, podążał od lat śladem wyznaczonym przez obowiązujące kryteria studium. Zajmował się więc rewizją tekstów swoich mistrzów, wykorzystując już istniejące edycje. Ten proces krytycznej rewizji nie ominął także twórczości Jana Dunsza ze Szkocji. Na początku trzeciego dziesięciolecia XX wieku w różnych publikacjach pojawiły się głosy, które coraz śміiej wskazywały na małą przydatność merytoryczną *Opera omnia* w wydaniu Waddinga-Vivèsa¹. Wątpliwości dotyczyły przede wszystkim autentyczności dzieła. Istotnie, w latach 1923–1927 pojawiają się opracowania dotyczące dorobku Doktora Subtelnego, które otworzyły, można powiedzieć, nową historię w studium nad Szkotem i szkotyzmem. Chodzi głównie o dwóch autorów: P. Pelstera² i A. Pelzera³, którzy na łamach różnych czasopism wyrazili niezależnie swoje obawy co do autentyczności tekstów Szkota opublikowanych przez Waddinga-Vivèsa jako część jego dorobku.

Na przykład Pelzer, pracownik watykańskiej biblioteki, w swoich tekstach podkreślił niebagatelne znaczenie odradzających się we franciszkańskim zakonie studiów nad doktryną Szkota, która zainspirowała także wielu naukowców spoza wspólnoty zakonnej. To żywe zainteresowanie stanowiło doskonałą okazję do rewizji istniejącego wydania, które nie gwarantowało solidnego studium. Nie można wykluczyć, że na zainteresowanie Pelzera Szkotem mógł mieć wpływ kardynał Frühwirth, prefekt Kongregacji Obrzędów, odpowiedzialny za przygotowanie dokumentacji uzasadniającej brak wystarczających podstaw do beatyfikacji, o którą poprosił postulador generalny zakonu⁴. Pelzer wiedział doskonale o tej prośbie, ponieważ wspomina o niej we wstępie do swego artykułu. Wątpliwości powodujące wstrzymywanie procesu budziła między innymi kwestia komentarzy poczynionych przez Szkota do *Sentencji* Piotra Lombarda. Wadding był przekonany, że Doktor Subtelny podejmował temat najpierw w Oksfordzie, później w Paryżu, powtarzając na Sorbonie materiał uprzednio wyłożony.

¹ Chodzi o pierwszą publikację *Opera omnia* Jana Dunsza Szkota zrealizowaną przez Łukasza Waddinga w Lyonie w 1639 roku, którą wznowiło w Paryżu w latach 1891–1895 wydawnictwo Ludwika Vivèsa.

² F. PELSTER, *Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben*, „Franziskanische Studien” 20 (1923), 1–32; tenże, *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 51 (1927), 65–80.

³ A. PELZER, *A propos de Jean Duns Scot et des études scotistes*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 25 (1923), 410–420; tenże, *Le Premier Livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot*, „Annales de l’Institut Supérieur de Philosophie” 5 (1924), 447–491.

⁴ K. BALIĆ, *Note per la storia della sezione e poi commissione scotista per l’edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto*, Assisi 1976, 18–19.

Owocem tych komentarzy miałyby być odpowiednio: *Opus Oxoniense* oraz *Reportata Parisiensia*. Dokładne badania pozwoliły ustalić, że Szkot dwukrotnie komentował *Sentencje*, kiedy przebywał w Anglii, a wykłady paryskie były wersją trzecią.

Innym, jeszcze mocniejszym zarzutem pod adresem wydania Waddinga jest fakt, że ten arbitralnie zrekonstruował *Reportata Parisiensia*, nie konfrontując istniejących manuskryptów zawierających *reportatio autentica*, to znaczy wersji autoryzowanej przez samego Szkota. Dowiódł tego Pelzer po gruntownej analizie. Z nutą pewnego ubolewania mówi zatem o tych wszystkich, którzy powołując się na nieautentyczny tekst Doktora Subtelnego, albo go atakowali, albo też bronili. Ponadto Pelzer dziwił się, że sam Wadding i inni autorzy szkotystyczni, zarówno dawni, jak i współcześni, popełniali ten sam błąd, źle interpretując termin *reportatio*. Sam wyjaśnił, że *reportatio* lub *reportatura* oznacza powszechnie tyle, co: *reportare ab aliquo* lub *sub aliquo*, czy też *reportare aliquo legente*⁵. Tak więc każda *reportatio* – czyli tekst, który nie wyszedł bezpośrednio spod ręki autora – jeśli nie została później przez niego autoryzowana, nie może być uznana za jego autentyczne dzieło.

Należałoby zapytać: jakie znacznie miały wówczas badania Pelzera dla sprawy Szkota? Czy publikacja ich wyników – trzeba bowiem przyznać, iż przeanalizował on krytycznie kilka wersji *Reportatio*⁶ – zaszkodziła czy

⁵ A. PELZER, *A propos de Jean Duns Scot*, dz. cyt., 450: „L'explication de Wadding et d'autres scotistes est erronée, et l'on se demande comment un tel historien, qui a manié des manuscrits scolastiques du moyen âge, a pu méconnaître à ce point des usages courants des écoles et les termes qui les désignaient communément, tels que: 'reportatio', 'reportatura', 'reportare ab aliquo' ou 'sub aliquo', 'reportare aliquo legente'. En presence de l'obstination avec laquelle l'explication erronée est encore propagée de nos jours, et l'ignorance qu'elle suppose, il ne sera pas inutile d'étudier la nature et la valeur de la reportation à l'aide d'exemples du XIII et de XIV siècle, avant de s'étendre sur les 'Reportata Parisiensia' du Docteur Subtil”.

⁶ Pod uwagę zostały wzięte przez niego w cytowanym już artykule następujące kodeksy: **I.** La petite Reportation du frère H. de la Haute Allemange (Mss. Borghèse 50, ff. 1^r-12^v), 457-458; **II.** La grande Reportation examinée avec Jean Duns Scot (Mss. Borghèse 325, ff. 1^r-92^v; Oxford, Merton College 59, ff. 1^r-190^v; Vienne, Bibliothèque nationale, 1453, ff. 1^r-125^v), 458-461; **III.** La mauvaise Reportation, imprimée à Paris en 1517 et 1518, grâce à Jean Mair, Exemplaires de l'imprimé: Rome, Bibliothèque nationale central 43. 4. H. 20; Paris, Bibl. Nat., D. 1550, Rés. D. 1551, 1552 (Au 1^{er} des trios exeplaires mangue le titre du 1^{er} Livre), 461-467; **IV.** L'abrégé de la grande Reportation par Guillaume Alnwick [† 1332] (Mss. Vat. lat. Ff. 226^r-291^v; Oxford, Merton College 87, ff. 1^r-86^v; Vienne, Bibl. nat., 1423, ff. 103^r-175^v), 467-479; **V.** Textes derives de l'abrégé de Guillaume Alnwick: **1.** Le résumé de l'abrégé, du probablement a Guillaume de Missali ou la *tabula super primo Scoti de Reportatione*, du (Vat. lat. 890, FF. 1^r-3^r), 479-484; **2.** L'édition princeps de l'abrégé de Guillaume Alnwick (Bologne 1478) ou les *Johannis Scoti... Primo Sententiarum Quaestiones*

pomogła przysłemu spojrzeniu na dzieła i doktrynę Doktora Subtelnego? Co w takim razie z procesem beatyfikacyjnym, o którego wznowienie zakon czynił usilne starania?

Nie ulega wątpliwości, że po pierwsze, Pelzer postawił w nieco kłopotliwej sytuacji tych naukowców, którzy w przeszłości i w czasach mu współczesnych w swoich pracach badawczych nad doktryną Szkota, a szczególnie w analizowaniu zagadnień i pojęć z *Reportatio Parisiensis*, bezkrytycznie powoływali się na edycję Waddinga-Vivèsa, czyniąc dyskusyjnymi wyniki swego studium. Po drugie, dał sygnał Kongregacji, co w kontekście procesu beatyfikacyjnego miało niebagatelne znaczenie, że autentyczność dzieł Szkota w istniejącym wydaniu jest wątpliwa. Po trzecie, dał do zrozumienia zakonowi, że należałoby jak najszybciej zabrać się do rewizji wszystkich dzieł Doktora ze Szkocji i w oparciu o krytyczną metodę sporządzić ich nową edycję, która uwzględniałaby nowe teksty, dotychczas niewydane, a ostatnio odnalezione. Ten postulat wyraził w sposób wyraźny, uznając, że takiemu zadaniu z pewnością sprostałoby kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, które w tym celu zostało powołane do istnienia⁷.

Reportationum Parisiensium. Exemplaires: Rome, Bibl. Vat. Incun. II, 195; Paris, Bibl. nat., Rés., D. 1543; Londres, British Museum 3833. d. (1), 484–86; 3. L'édition contaminée de Guillaume Alnwick (Lyon 1639) ou le 1^{er} Livre des Reportata Parisiensia édites par Luc Wadding, 486–490.

⁷ Dosłownie na ostatniej stronie w końcowych wnioskach zawiera się powyższa propozycja. A. PELZER, *A propos de Jean Duns Scot*, dz. cyt., 491: „Le Collège de Saint Bonaventure de Quaracchi, auquel on doit l'édition monumentale des oeuvres complètes de Saint Bonaventure et d'autres éditions excellentes de Franciscains médiévaux, est tout désigné pour nous donner un texte critique de l'inédit”. Co się tyczy samego Kolegium, to należy przypomnieć, że pierwsza grupa edytorów uformowała się jesienią 1874 roku we Florencji z inicjatywy ministra generalnego o. Bernardyna z Portogruaro dla studium nad dziełami scholastycznych mistrzów szkoły franciszkańskiej i szeroko pojętej promocji ich twórczości. Tym projektem wyprzedził nawet papieża Leona XIII, który w encyklice *Aeterni Patris* (1879) nawoływał do powrotu do scholastyki. Do Quaracchi – położonego siedem kilometrów od Florencji – grupa przeniosła się 10 października 1877 roku. Pierwszymi dyrektorami byli Fidelis da Fanna oraz Ignacy Jeiler. Ich pragnieniem było stworzenie prawdziwego centrum studiów mediewistycznych. Na temat początków Kolegium w Quaracchi należy skonsultować: M. GRABMANN, *Die Bonaventurakolleg zur Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mitteraterlichen Scholastik*, „Franziskanische Studien” 2 (1924), 62–78; tenże, *Mitteralterliches Geistesleben*, München 1926, 50–64; S. MENCHERINI, *Il Collegio di Quaracchi*, „Studi Francescani” 24 (1927), 432–450; L. OLIGER, *Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (1877–1927)*, „Antoniano” 3 (1928), 124–125; V. MENEGHIN, *Il P. Fedele da Fanna ed il Collegio internazionale di S. Bonaventura a Quaracchi*, [w:] *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae Anno Sancto MCML celebrati*, Romae 1951, 53–77. Bardzo dobrym, wyczerpującym i wnikliwym studium o historii Kolegium w Quaracchi jest praca zbiorowa z racji 100-lecia fundacji (1877–1977), która najpierw ukazała się drukiem

Na kilka lat przed głośnymi publikacjami Pelzera zakon koncentrował swoją uwagę głównie na promocji kultu Jana Dunsza Szkota – jak można było zauważyć w pierwszym rozdziale, w perspektywie wznowienia procesu beatyfikacyjnego. Wszelkie nadzieje z tym związane bazowały przede wszystkim na wkładzie, jaki Doktor Subtelny wniósł w rozwój doktryny o Niepokalanym Poczęciu NMP, która od blisko 70 lat cieszyła się w Kościele Powszechnym statusem dogmatu wiary. W tym też celu wszystkie dzieła Szkota w wydaniu Waddinga-Vivèsa przekazano do konsultacji dwóm teologom watykańskim. Ci natomiast po ich przebadaniu, a przynajmniej po analizie kwestii mariologicznych, które – jak wiadomo stanowią przede wszystkim integralną część trzeciej księgi sentencji – nie stwierdzili niczego, co byłoby przeciwne wierze i obyczajom (*contra fidem vel mores*). Jak jednak relacjonuje Balić, jeden z nich miał się wyrazić, że gdyby trzeba było ocenić doktrynę Szkota w konfrontacji z Tomaszową, byłaby to zupełnie inna sprawa⁸.

W kontekście sprawy jakości czy w ogóle wiarygodności wydania Waddinga-Vivèsa, a szczególnie wobec stanowiska, jakie zajął Pelzer, trzeba wrócić do dyskusji z 27 lipca 1920 roku, zainicjowanej przez Watykan w odpowiedzi na petycje zakonu związane z beatyfikacją. Głosy w niej były tak zróżnicowane, że w rezultacie stwierdzono konieczność rewizji wspomnianej edycji. Cała dokumentacja dotycząca sprawy została zebrana przez kardynała Frühwirtha w tomie liczącym prawie czterysta stron (tzw. *adnotationes*). Sądzić należy, że już z końcem 1920 roku kardynał musiał rozmawiać z wieloma mediewistami, także z Pelzerem, skoro ten, zanim opublikował teksty wspomnianych artykułów, które odbiły się szerokim echem nie tylko w środowisku franciszkańskim, swoją opinię wyraził w liście adresowanym do Frühwirtha z 9 marca 1921 roku. Stwierdził w nim, że o ile można być pewnym autentyczności takich tekstów jak: *De Rerum Principio* i *Theoremata*⁹, to już w przypadku *Reportatio Parisiensis* w „Archivum Franciscanum Historicum” 70 (1977), 241–680, a później została wydana jako oddzielna pozycja książkowa z bogatą dokumentacją fotograficzną: *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi. Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877-1977)*, Grottaferrata-Roma 1977. Należy przypomnieć, że w 1971 roku Kolegium zostało przeniesione z Quaracchi do Grottaferrata pod Rzymem, jednak bez drukarni. W styczniu 1973 do wspólnoty dołączyła grupa dominikanów z Komisji Leonińskiej, która była odpowiedzialna za wydawanie dzieł św. Tomasza. Druga przeprowadzka Kolegium nastąpiła niedawno, bo w listopadzie 2008 roku. Nową siedzibą Kolegium jest konwent S. Isidoro w Rzymie, który Bracia z Irlandii, dotychczasowi gospodarze, przekazali do dyspozycji Kurii generalnej. Wcześniej, bo w 2003 roku, z Grottaferrata wyjechali dominikanie, przenosząc się do Paryża.

⁸ Zob. K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 20.

⁹ Co do autentyczności obydwu dzieł zdania były raczej podzielone. W przypadku

takiej pewności nie ma. Jak się wyraził, istnieją pewne przesłanki – te zweryfikował w publikacjach – które wskazują, że jest to redakcja fałszywa¹⁰.

Poszlaki dotyczące wątpliwej wartości jednego z dzieł Szkota z wydania *Opera omnia* Waddinga-Vivèsa, których Pelzer nie mógł jeszcze potwierdzić w pełni, były aż nadto wystarczające, by Frühwirth wyraził pogląd o konieczności sprawdzenia i fachowego jego rozpoznania (*Ex his quae dicta sunt, iam satis apparet, scripta Ioannis Duns Scoti ulterius perquirenda diligenterque recognoscenda esse*)¹¹. Trzy lata później te obawy potwierdził sam Pelzer, który nie bez wysiłku wykazał, że istotnie, *Reportatio Prisiensis* u Waddinga nie jest autentycznym tekstem Szkota. Był to jakiś sygnał dla zakonu, że inne pisma franciszkańskiego teologa i filozofa, analogicznie do paryskiego, domagają się gruntownych badań.

Zupełnie obiektywnie przyznać trzeba, że studium Pelzera odegrało dużą rolę w ożywieniu kwestii nowego wydania dzieł Doktora Subtelnego. Zbędne wydaje się być szukanie odpowiedzi na pytanie, kto tak naprawdę zachęcił watykańskiego pisarza do analizy kodeksów Doktora Subtelnego, czy był to faktycznie – jak zakłada Balić i jak wynika z historycznych

pierwszego z nich istniało podejrzenie – a to na podstawie jedyne go kodeksu z biblioteki św. Izydora w Rzymie – iż za autentyczny został uznany nie przez samego kopistę, lecz przez kogoś innego już w XV wieku, niewykluczone, że bibliotekarza, który mógł pomylić słusznie przypisywane Szkotowi dzieło *De Primo Rerum Principio* z fałszywym *De Rerum Principio*. W drugim przypadku sprawa była bardziej skomplikowana, gdyż według badań Déodata Marie de Basly, do których z pewnością odwoływał się Pelzer, w oparciu o argumenty tzw. krytyki zewnętrznej (porównywanie licznych manuskryptów), dzieła nie uznawano za autentyczne. Biorąc natomiast pod uwagę argumenty krytyki wewnętrznej (weryfikacja treści dzieła), to trzeba powiedzieć, że różnica zdań była wyraźna. Jedni dopatrywali się zdecydowanej rozbieżności pomiędzy sposobem prezentacji niektórych argumentów w *Theoremata* i w innych pismach Szkota, uznawanych powszechnie za autentyczne. Nawet wysuwano tezę, iż doktryna z *Theoremata* była zgodna z argumentacją Ockhama, która jednak, zdaniem komentatorów, różniła się od Szkotowej. Drudzy natomiast nie mieli wątpliwości, że treści nauczania zawarte w dziele stoją w całkowitej zgodności z doktryną innych dzieł, chociażby *Opus Oxoniense*. O stopniu skomplikowania całej sprawy świadczy dobitnie przypadek Gilsona, który zmienił swoje wcześniejsze negatywne nastawienie. Po przeanalizowaniu szesnastu teorematów, doszedł do przekonania, że nie tylko nie sprzeciwiają się one doktrynie z *Ordinatio*, ale ją jeszcze potwierdzają. Szeroko na ten temat rozpisuje się K. Balić, *Note per la storia*, dz. cyt., 27–30. O *De primo principio*: L. CIGANOTTO, *Saggi di critica interna sull'autenticità redazionale integrale secondo l'edizione Waddingiana del trattato „De primo principio” del B. Giovanni Duns Scoti, Dottore Sottile*, Gemona 1926, 21–43.

¹⁰ A. PELZER, *Lettera del 9 marzo 1921 indirizzata al Card. Frühwirth (List z 9 marca 1921 roku do kardynała Frühwirtha)*, [w:] *Adnotationes super Revisione Scriptorum [Ioannis Duns Scoti]*, a card. Frühwirth red., Romae 1925, 312: „Quant aux Reportata de Paris sur les livres des Sentences, il existe cinq Reportations différentes sur la premier livre, dont deux ont été imprimées. Mais peu d'années après la mort de Jean Duns Scot, on parlait déjà d'une 'falsa reportatio'”.

¹¹ *Adnotationes super Revisione Scriptorum*, dz. cyt., 7.

uwarunkowań – kardynał Frühwirth, gromadzący z ramienia Stolicy Apostolskiej opinie o słuszności wniosku zakonu o beatyfikację, czy była to jakaś inna osoba, on sam, czy wreszcie jakiś bodziec wewnętrzny lub zewnętrzny. Jedno jest pewne, że wokół sprawy Szkota zrobiło się głośno, że padły konkretne postulaty otwierające drzwi dla opracowania krytycznej wersji jego dzieł, gdyż tylko taka ich forma mogła gwarantować naukową rzetelność wszelkich badań w przyszłości i tylko ona mogła sprawić, że każde potencjalne studium, które się do nich odwoła, trwale zachowa analityczną wiarygodność.

1.2. DZIAŁANIA WEWNĄTRZ ZAKONU

Rok 1923 był rokiem przełomowym w sprawie rewizji i ponownej redakcji dzieł Szkota, której podjęli się franciszkanie. Głosy płynące z zewnątrz, o których była mowa wyżej, nie wypływały – przynajmniej na podstawie merytorycznej ich oceny – z braku życzliwości do środowisk związanych z charyzmatem życia św. Franciszka, lecz podyktowane były naukowym kryterium, u podstaw którego stała obiektywność badawcza. Każdy wówczas rozumiał, że edycja Waddinga-Vivèsa nie wytrzymała krytyki czasu. Przykład porównawczego studium kodeksów *Reportatio* dowiódł, że wznowione przecież niedawno wydanie nie mogło stanowić dłużej dostatecznie wiarygodnego źródła myśli filozoficznej i teologicznej Doktora ze Szkocji. Z tego też względu nie spełniało już roli pewnego materiału analitycznego, a naukowców, którzy byli w trakcie badań, stawiało w kłopotliwej sytuacji. Sprawą zupełnie wtórną, choć nie mniej ważną, było to, że brak wiarygodnych tekstów uniemożliwiał pozytywny przebieg procesu beatyfikacyjnego, na którego szczęśliwe zakończenie zakon czekał od dawna.

Świadomość tej złożonej, jak widać, problematyki była motorem napędowym dla dwóch zakonnych inicjatyw, które rozwijały się paralelnie, lecz nie były ze sobą skoordynowane. Pierwsza z nich wyszła bezpośrednio od ówczesnego generała zakonu Klumpera, który za sugestią Bertoniego i Santarelliego – pierwszy był definityorem generalnym i prefektem studiów w zakonie, drugi natomiast postulatorem generalnym – 6 listopada 1923 roku przywołał do Rzymu Efrema Longpré celem zbadania możliwości, które pozwoliłyby przygotować krytyczne wydanie dzieł Szkota. Druga natomiast była wynikiem osobistych badań Karola Balicia, który właśnie w 1923 roku na Uniwersytecie w Louvain podjął się przygotowania doktorskiej dysertacji z zakresu mariologii Jana Dunska Szkota. Bezpośrednim impulsem do podjęcia takiej decyzji były wykłady jednego z profesorów

uczelnii, niejakiego Bittremieux, który w 600-letnią rocznicę kanonizacji Tomasza zaproponował studentom problematykę dotyczącą zagadnień mariologicznych Akwinaty.

Jak rozwijały się te projekty, które przez wielu mediewistów, nie tylko w łonie Rodzin Franciszkańskich, uważane były za autentyczną szansę rozwoju Szkotowej doktryny? Otóż w pierwszym przypadku generał przynaglany wciąż rosnącą koniecznością, biorąc pod uwagę głosy, jakie do niego napływały, podjął kilka wiążących dla sprawy decyzji. Między innymi Longpré, którego głównym zadaniem było najpierw współdziałanie na rzecz edycji dzieł Aleksandra z Hales, przeznaczony został do pracy w wolnym czasie nad wydaniem tekstów Doktora Subtelnego. Tym sposobem od 1923 roku Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi objęło szczególną troską dorobek intelektualny kolejnego scholastycznego filozofa i teologa zakonu.

Trzeba powiedzieć, że nie były to posunięcia czysto teoretyczne, gdyż odpowiedzialne zaangażowanie się Longpré w całe to przedsięwzięcie już po dwóch latach przyniosło wymierne owoce w postaci fotokopii wielu kodeksów, między innymi: asyckiego 137, wstępy do wszystkich kodeksów Biblioteki Watykańskiej, o których wspominał Pelzer, a także liczne kopie starodruków odnalezionych w Monachium, Erfurcie, Paryżu, Wiedniu czy w Worcester. Nawet okres zimowy, który nie zachęcał do podróży po Europie, nie był dla Longpré czasem jałowym. Wykorzystał go na przeszukiwanie bibliotek w Rzymie, głównie konwentów S. Isidoro i San Francesco a Ripa, czy tej na Watykanie, a przede wszystkim na wstępne oględziny zgromadzonego materiału celem poczynienia pierwszych uwag, które mogłyby pomóc w przyszłej pracy redakcyjnej¹². Bez wątpienia w swoich poszukiwaniach korzystał już po części z przetartych dróg przez Fidelisa da Fanna. Ten, zbierając materiał do wydania dzieł Bonawentury, nie omieszkał odnotować, w której z wizytowanych przez siebie bibliotek znalazł manuskrypty dotyczące tekstów Szkota¹³.

Z kolei Karol Balić, student z Chorwacji, który od profesora patrologii Lebona otrzymał zielone światło na zajęcie się problematyką mariologii Szkota, nawiązał łączność z Longpré dla skonsultowania sprawy ewentualnych źródeł, do których mógłby sięgnąć. Wiedział dobrze, że Kolegium w Quaracchi było właściwym środowiskiem badawczym, w którym mógł wejść w kontakt z dorobkiem doktrynalnym Doktora Subtelnego, a także zapoznać się z jego szerokim kontekstem historycznym. Z tego też względu nie zamierzał бага-

¹² Zob. *De editione "Operum Omnium" Ioannis Duns Scoti Relatio*, ad Claras Aquas, Florentiae 1937, 20.

¹³ Por. J. CAMBELL, *La Section Scotiste (1927-1938)*, [w:], *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi. Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877-1977)*, Grottaferrata-Roma 1977, 253.

telizować tak ważnego adresu, pod którym kryły się niezbędne narzędzia zaplanowanych przez siebie badań. Jak sam stwierdził, Longpré w sposób uprzejmy poinformował go o tekstach źródłowych mariologii, wskazując przede wszystkim na *Opus Oxoniense, Reportatio*, a także *Quodlibet*¹⁴.

Balić nie wiedział jednak, że jego kanadyjski współbrat z mandatu generała miał zająć się przygotowaniem krytycznego wydania dzieł Szkota. Ten szczegół jest o tyle ważny, że tłumaczy decyzję Chorwata o przygotowaniu aparatu krytycznego do tekstów mariologicznych – i to niezależnie od kroków, jakie Longpré podjął w stosunku do całego *Opera omnia*. Po publikacji Pelzera w wielu środowiskach mediewistycznych, także na uniwersytecie w Louvain, mówiło się głośno o wątpliwej autentyczności dzieł wznowionego wydania Waddinga i o potrzebie sporządzenia nowej ich edycji. Sam zresztą profesor Lebon wychodził z założenia, że jeśli Balić obstawałby przy obranym wcześniej zakresie badań, to musi je rozpocząć od opracowania krytycznego wydania mariologicznych tekstów Szkota.

Balić, zachęcony przez środowisko uniwersyteckie, w 1924 roku podjął się prac przygotowawczych do wspomnianej edycji. Rozpoczął je w Monachium. Konfrontując odnalezione tam manuskrypty z wydaniem Waddinga-Vivèsa, poznał tajemnice paleografii. Z tą wiedzą mógł przez następne dwa lata (1925–1926) analizować odnalezione teksty starodruków z bibliotek Paryża i Anglii. Co ciekawe, nie miał on zbyt wielkich możliwości badawczych. Nie dysponował bowiem środkami czy narzędziami, które umożliwiłyby mu na przykład sporządzenie fotokopii dokumentów, dlatego zmuszony był do ręcznego ich przepisywania. Bez tego zabiegu nie mógłby przeprowadzić porównania manuskryptów, a to było przecież zasadniczym warunkiem powstania doktoratu. W dobie współczesnych osiągnięć technicznych trudno sobie dziś wyobrazić człowieka takiego jak Balić, który, aby osiągnąć zamierzony cel badań, zdobyłby się na podobną determinację i cierpliwość.

W wyniku żmudnych poszukiwań, a także konfrontacji wielu przez siebie ręcznie sporządzonych kopii manuskryptów, był w stanie opracować rozprawę, którą opatrzył tytułem: *Elementa Theologiae Marianae Scotisticae*¹⁵. Był to tekst krytyczny sporządzony w oparciu o dziesięć najbardziej znanych kodeksów. Studium to prezentowało się tak okazale, że grono profesorów uniwersytetu zaproponowało Balicowi, aby przynajmniej niektóre jego wyniki opublikował w znanym czasopiśmie. Za ich namową badacz w krótkiej syntezie zaprezentował szerokiemu gremium czytelników rezultaty swych odkryć¹⁶.

¹⁴ K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 23.

¹⁵ Nie jest to jednak wersja ostateczna, zrewidowana i poszerzona, która doczekała się publikacji w 1933 roku: K. BALIĆ, *Ioannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa*, Sibenici 1933.

¹⁶ Por. C. BALIĆ, *Quelques precisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres*

Ta pierwsza publikacja wzmogła tylko apetyt na ciąg dalszy. Ograniczony bowiem zakres analizy z jednej strony i zaskakująco pozytywne echa docierające do autora z drugiej, stanowiły dostateczny bodziec, aby kontynuować podjęte wyzwanie. Co więcej, Balić miał już za sobą oficjalne wsparcie współbraci z Quaracchi, a Heysse, ówczesny rektor kolegium zaproponował mu nawet wejście do grona członków tej badawczej instytucji. Miało to miejsce dokładnie 6 lipca 1926 roku. Do tej chwili wszystko układało się po myśli chorwackiego franciszkanina. Uwieńczone sukcesem badania nad manuskryptami, obroniony doktorat z mariologii Szkota, pierwsza publikacja oraz perspektywa dalszych studiów pod kątem edycji krytycznej napawały go nadzieją na przyszłość. W związku z tym zdecydował się na odwiedzenie kilku bibliotek we Włoszech (w Mediolanie, Pawii, Padwie, Florencji, Asyżu, Watykanie i Rzymie). Będąc we Florencji, nie wypadało mu nie odwiedzić braci z Quaracchi, tym bardziej, że oczekiwano go tam w charakterze współpracownika.

Wizyta w kolegium, a przede wszystkim rozmowa z Longpré zachwiały jednak jego optymizmem. Dyskutując bowiem o edycji krytycznej, Kanadyjczyk miał mu oznajmić, że nie widzi możliwości zrealizowania jej w Quaracchi. Uzasadniał to zbyt złożoną sytuacją kolegium. Tak do końca nie wiadomo, co stało u podstaw tego sądu. Chodziło bądź o samo kolegium, które z racji zainteresowania wieloma autorami średniowiecza, z Bonawenturą na czele, nie dawało gwarancji poświęcenia się wyłącznie dziełom Szkota – chociaż, jak wiadomo, od trzech lat Longpré z polecenia generała miał się zajmować tylko tym autorem – bądź też o fizyczną niemożliwość zebrania niezbędnego materiału, który gwarantowałby obiektywność studium, a co za tym idzie, wiarygodność przyszłego wydania. Czy w tle krył się jakiś czysto ludzki odruch ze strony Longpré wobec innego stanowiska w tej samej kwestii, tego nie da się absolutnie wykluczyć. W każdym razie Balić wyjechał z Quaracchi zrażony, wręcz zniechęcony (*scoraggiato*)¹⁷. Drogi obydwu mediewistów zjeżdża się dopiero w bezpośredniej konfrontacji na komisji zwołanej specjalnie przez kurię generalną w lutym 1938 roku, o której poniżej.

Chorwata nie podbudował duchowo także pobyt w Paryżu, dokąd udał się bezpośrednio z Italii. Chciał kontynuować swoje prace nad edycją z poparciem i pomocą francuskiej prowincji, lecz spotkał się z odmową jej prowincjała. Nie pozostawało mu nic innego jak powrót do Louvain. A ponieważ miał dostateczną ilość materiału zebranego w czasie ostatnich poszukiwań, uznał za stosowne, by opracować go w formie książkowej. Idee tę żywo poparli także jego profesorowie, którzy skłonni byli nawet zawiesić dotychczasową

et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot, „Revue d'histoire ecclésiastique” 22 (1926), 551–566.

¹⁷ K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 24.

formę czasopisma „Revue d’histoire ecclésiastique” i dać początek nowej, dającej możliwość publikacji monografii w integralnej postaci.

Pierwszym tomem nowej serii „Biblioteki” było właśnie studium Balicia. Jednak droga wiodąca do publikacji była ciernista. W tle całej sprawy stała polemika pomiędzy zakonem a władzami uniwersytetu o *imprimatur*. Zasadniczo o pozwolenie na wydruk pozycji swego studenta zwykle zabiegała uczelnia. Balić natomiast uprzedził uczelnię i sam o nie poprosił w liście skierowanym do generała Klumpera. Ten jednak nie przychylił się do prośby, argumentując, że sprawa nie była należycie przeprowadzona. Zarządził nawet, aby Balić wycofał książkę z druku. Tak też by się stało, gdyby nie interwencja profesorów uniwersytetu u przyjaciół na Watykanie. Ostatecznie, po wielkich perypetiach i osobistych nieprzyjemnościach, jakich doświadczył autor, studium zostało opublikowane, chociaż bezimiennie¹⁸.

Dodać należy, że dopiero w tym wydaniu, obejmującym poszerzone spektrum badań, Balić dał wyraźny sygnał o programie prac nad kolejnym studium, w którym określi dokładnie aparat krytyczny dla dzieł Szkota. Miał oczywiście na myśli publikację *Theologiae Mariana Elementa* z 1933 roku, której propozycje uznane zostaną za swoisty prototyp *editio critica*.

2. *Sectio Scotistica* w Quaracchi – Efreim Longpré (1928)

Dotychczasowe inicjatywy zmierzające do publikacji krytycznego wydania dzieł Jana Duns Szkota, jak się można było zorientować, oparte były zasadniczo na zupełnie niezależnych działaniach dwóch osób: Longprégo w ramach istniejącego w zakonie ośrodka badań nad twórczością scholastycznych autorów w Quaracchi oraz Balicia w kontekście uniwersyteckich studiów doktoranckich w Louvain. Z uwagi na fakt, że ta druga droga badań była zupełnie przypadkowa i nieplanowana, co więcej, zdana

¹⁸ Chodzi o pozycję *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences*, Louvain, 1927. O wspomnianych problemach z *imprimatur* Balić rozpisuje się szeroko w *Note per la storia*, dz. cyt., 24–25. O tym, że Balić nie był sam w trudnej sytuacji, świadczą mogą słowa Alberta De Meyera, jednego z profesorów, skierowane do niego w liście z 16 grudnia 1927 roku. Ponieważ cytuje je sam Chorwat, dlatego warto przytoczyć przynajmniej fragment, szczególnie ten, w którym mowa, że sprawa dotyczy także obrony honoru samej uczelni: „Si l’obéissance vous interdit de livrer au public le résultat de vos recherches, nous ne sommes pas tenus par cette défense: le ms. nous avait été confié légitimement; il avait été totalement imprimé; annoncé au monde scientifique, etc. Il n’y avait plus moyen de refuser sans exposer vos supérieurs et nous-mêmes au mépris et à la risée du monde des savants. Si autres sont prêts à lâcher la vérité, en face du monde, pour donner satisfaction soit à des ambitieux sans titre, soit à des timorés, nous autres, qui avons le devoir de défendre l’honneur de l’université catholique de Louvain, nous ne pouvons, sans trahir notre Alma Mater, faire la moindre concession”.

jedynie na siły i środki jednego człowieka, można powiedzieć, że statusem oficjalnej cieszyła się wyłącznie pierwsza forma aktywności badawczej, chociaż także ona, z racji niedostatecznie sprecyzowanej formuły prawnej, mogła co najwyżej spełniać rolę działalności wstępnej, a nigdy docelowej. Aby nie pogrzebać przedwcześnie nadziei, jakie się zrodziły wraz z projektem wydania na światło dzienne rzetelnie, a przede wszystkim krytycznie przygotowanych pism Szkota, należało temu przedsięwzięciu nadać bardziej formalne kształty i objąć solidnym mecenatem zakonu, który zatroszczyłby się o potencjał zarówno personalny, jak i finansowy, nie mniej ważny dla powodzenia całej sprawy.

Takim formalnym posunięciem zmierzającym do nadania legislacyjnej powagi dotychczasowej formie prac nad *editio critica* było powołanie do istnienia Sekcji Szkotystycznej w Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi. Mowa jest o decyzji ministra generalnego o. Bonawentury Marraniego z 24 lipca 1928 roku, który erylując sekcję, powołał jednocześnie na stanowisko jej pierwszego prezesa, a mianowicie Efrema Longprégo¹⁹. Zlecając temu dobrze zapowiadającemu się mediewiście zadanie organizowania prac sekcji i ich koordynowania, generał wypełniał poniekąd zarządzenia kapituły generalnej, zakończonej rok wcześniej w Asyżu, która obligowała jego i cały zarząd generalny do większej troski w propagowaniu franciszkańskiej filozofii i teologii, szczególnie przez udostępnianie czytelnikom krytycznych dzieł scholastycznych autorów: Bonawentury, Aleksandra z Hales, Jana Readinga oraz Jana Dunsza Szkota²⁰. To na wspomnianej kapitule, jeszcze przed zamknięciem jej obrad, opowiedziano się pozytywnie za utworzeniem w istniejącym Kolegium w Quaracchi sekcji przeznaczonej wyłącznie do przygotowania krytycznego wydania dzieł Szkota.

Dodać należy, iż Longpré 25 lipca 1920 roku obronił doktorat w Papiejskim Instytucie Wschodnim²¹, a pod wpływem namowy Aubaina Heysse'a,

¹⁹ Tej decyzji nie wolno mylić z postanowieniem poprzedniego generała, a mianowicie Klumpera, który zlecił Longprému w 1923 roku zajęcie się edycją dzieł Szkota w ramach aktywności Kolegium, ale bez powołania do istnienia oddzielnej sekcji, jak to się stało tym razem. Zob. J. CAMBELL, *La Section Scotiste (1927-1938)*, dz. cyt., 263-264; B. KOROSAK, *A edição crítica das Obras completos do Venerável Servo de Deus Frei João de Duns*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 281-289.

²⁰ Zob. H. LEMAY, *Bibliographie du R. P. Ephrem Longpré, O.F.M.*, Québec 1931, 11. Jest to cenne studium biograficzne dotyczące Longprégo, które między innymi czerpie informacje z wiarygodnego źródła, jakim są jego listy do najbliższych, szczególnie do rodziców i brata Anzelma.

²¹ O obronie dysertacji pod tytułem *De Processione Spiritus Sancti apud auctores scolasticos saeculi XIII* informował zarówno Anzelma, swego brata, listem datowanym na 11 kwietnia 1920 roku, a także swoich rodziców, do których pisał na tydzień przed egzaminem, to jest 18 lipca.

ówczesnego prefekta studiów zakonnych w Kolegium w Quaracchi, jeszcze w tym samym roku przyłączył się do grona odpowiedzialnych za wydawanie dzieł św. Bonawentury i innych mistrzów szkoły franciszkańskiej. To wówczas powierzono mu szczególne zadanie polegające na odnalezieniu w najważniejszych bibliotekach Italii i Francji możliwie jak największej liczby manuskryptów Aleksandra z Hales oraz innych przedstawicieli szkoły franciszkańskiej. Do jego ścisłej kompetencji należała także redakcja wstępów, które miały uwzględniać naukowy profil tekstu²². Nie była to jednak wyłączna płaszczyzna jego działań, włączał się bowiem do ogólnych zadań członków kolegium, na przykład brał udział w przygotowaniu uroczystości związanej z 700-letnią rocznicą urodzin św. Bonawentury i czuwał nad jej przebiegiem. To wtedy poświęcił się między innymi studiowaniu zagadnień z zakresu mistyki Doktora Serafickiego.

W kronice franciszkańskiej Kanady odnotowano, iż Longpré prowadził badania historyczne nad średniowieczną literaturą mistrzów franciszkańskich, która nie była do tej pory publikowana. Owocem tych prac badawczych była seria artykułów, które ukazały się na łamach największych franciszkańskich czasopism. Wśród autorów, których tekstami szczególnie się zajmował, byli między innymi: Bonawentura, Wilhelm z Ware, Duns Szkot, Piotr z Trabes, Piotr Jan Olivi, Wilhelm z Auvergne, prekursor szkoły franciszkańskiej w Paryżu, a także Tomasz z Pawii, jeden z pierwszych lektorów uczelni zakonnych w Parmie, Bolonii i Ferrarze²³.

Jednak w jego pracy badawczej coraz większą uwagę zaczął przykuwać Szkot i jego twórczość. Jednym z powodów tego zainteresowania, zupełnie zewnętrznym – w przeciwieństwie do wewnętrznych potrzeb zespołu kolegium – była praca doktorska obroniona 13 czerwca 1922 roku na Sorbonie w Paryżu przez niejakiego Bernarda Landry na temat filozofii Jana Dunsza Szkota. Nie byłoby w tym nic nadzwyczajnego, gdyby nie śmiały ton dysertacji o zdecydowanym krytycznym nastawieniu do Doktora Subtelnego oraz fakt, iż przedstawiciel paryskiej księgarni F. Alcan tak był zachwycony pracą nowego doktora, że postanowił ją umieścić w swojej – znanej skądinąd – kolekcji: *Les Grands Philosophes*. Longpré nie chciał zostawić tak tej sprawy. Postanowił, że wkrótce odpowie na zarzuty,

²² W każdym przypadku należało dokonać ścisłej syntezy dzieła obejmującej źródła, metodę oraz formę.

²³ P. ROBERT, *Chronique franciscaine du Canada. Bibliographie du R. P. Ephrem Longpré et R. P. Victorin Doucet*, Montreal 1941, 64. Cenną pozycją, wspomagającą badania nad dorobkiem Longprého jest studium jego współpracownika Douceta o franciszkańskich myślicielach Paryża: V. DOUCET, *Maitres franciscains de Paris. Supplément au «Répertoire des Maitres en Théologie de Paris au XIII^e siècle» de M. Le Chan. P. Glorieux*, „Archivum Franciscanum Historicum” 26 (1933), 531–564; 27 (1934), 585–589.

jakie wysunął w swojej dysertacji Landry. Począł więc studiować pewne zagadnienia z myślą o przygotowaniu kompleksowej monografii z filozofii Szkota. Uważał bowiem, iż jako franciszkanin ma obowiązek, a wręcz moralny nakaz, aby bronić doktryny Doktora Subtelnego, która kolejny już raz została wystawiona na szwank w kontekście uniwersyteckiej debaty. Pragnieniem badacza było więc stworzenie jakiegoś definitywnego wykładu jego myśli (*faire l'exposé définitif de la pensée du B. Duns Scot*). Chciał tym samym podkreślić wartość Szkotowego systemu nie tylko w studium franciszkańskich wspólnot zakonnych, lecz także – co wydaje się być istotne w tym kontekście – jego walor w powszechnej debacie filozoficznej²⁴.

Wracając do roku 1928 i lat następnych, trzeba przyznać, że był to okres niezwykle ważny w działalności sekcji, tej nowej i niezwykle obiecującej jednostki badawczej nad twórczością Szkota, która przejęła od poprzednich pokoleń szacunek i należne uszanowanie wobec geniuszu tego twórcy. Wyraźnie przeorientowany w swojej misji – gdyż po decyzji generała miał się trzymać zdecydowanie opcji szkotystycznej swoich poszukiwań i badań – Efreem Longpré zabrał się energicznie do zbierania materiałów. W dziele tym miało go wesprzeć kilku oddelegowanych przez zarząd generalny zakonników, którzy we wrześniu 1929 roku stworzyli formalnie Sekcję Szkotystyczną z jasno określonymi celami. Na pierwszych jej członków powołano: Atanazego Ledoux, Ludgera Meiera, Diomedego Scaramuzziego oraz Victorina Douceta. Dwóch z nich, a mianowicie Meiera i Scaramuzziego wymienili później Leon Amorós i Dominik Savall²⁵.

Działalność sekcji w pierwszej kolejności dotyczyła „pracy przygotowawczej” polegającej na systematycznym wizytowaniu różnych bibliotek Europy i poszukiwaniu w katalogach nie tylko kodeksów dzieł Doktora Subtelnego, ale również wszelkiego rodzaju innych dokumentów, które stanowiły choćby najmniejszy ślad jego kultu, historii szkotyizmu w ogóle, ikonografii czy też not biograficznych. Te ostatnie były ważne chociażby z tego względu, że dawały szerszy i bardziej krytyczny wgląd w *curriculum vitae* Szkota.

To właśnie w tej ostatniej kwestii zespół sekcji poczynił kilka cennych historycznie obserwacji. Wnikliwsza rewizja danych biograficznych pozwoliła bowiem potwierdzić jednoznacznie datę święceń kapłańskich Szkota, które odbyły się w Northampton 17 marca 1291 roku. Jeszcze inne

²⁴ Por. E. LONGPRÉ, *Studi sulla filosofia di G. D. Scoto*, dz. cyt., a także: tenże, *Pour la defense de Duns Scot*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica” 18 (1926), 322–342. Więcej o szczegółach reakcji Longprégo wobec opinii Bernarda Landry’ego i jego doktoratu, a także o argumentach użytych w obronie Doktora Subtelnego w: P. ROBERT, *Chronique franciscaine*, dz. cyt., 65–71.

²⁵ Por. J. CAMBELL, *La Section Scotiste (1927-1938)*, dz. cyt., 264.

uściślenia – dotyczące chociażby listu generała Gonsalvo z 18 listopada 1304 roku, w którym ten zleca przełożonemu w Paryżu przedstawienie Szkota do doktoratu władzom uczelnianym, czy wreszcie ustalenie chwili opuszczenia Paryża (rok 1307) w następstwie kryzysu wywołanego przez króla Francji, Filipa Pięknego – dały możliwość ukończenia krytycznej wersji biografii w 1932 roku.

Jakże ważnym źródłem w kontekście oceny zakresu prac sekcji na etapie przygotowań do kompilacji krytycznego wydania, a przede wszystkim aktywności samego Longprégo, są jego słowa, jakie kierował do współpracowników w liście z lutego 1929 roku! Pisał w nim między innymi, że od sześciu miesięcy przebywa w Anglii i że czas w głównej mierze upływa mu na fotografowaniu odnalezionych manuskryptów. Cztery miesiące zajęło mu wykonanie zdjęć, których naliczył około sześciu tysięcy, dwa następne miesiące natomiast poświęcił na ich badanie. Z radością jednak przyznał, że poszukiwania, choć znajdują się w stadium początkowym, to jednak już teraz dają dobre rezultaty (*les recherches ont donné de bons résultats*). Ważną – jak zaznaczył – kwestią było odnalezienie podstawowego tekstu Szkota, a mianowicie *Ordinatio*²⁶.

W cały ten przebieg działań mających na celu zgromadzenie kopii kodeksów dzieł Szkota, do jakich można było dotrzeć, zaangażowani byli wszyscy członkowie sekcji. Dość powiedzieć, że w ciągu pierwszych czterech lat od powołania sekcji z manuskryptów odnalezionych w wizytowanych bibliotekach całej Europy sporządzono imponującą liczbę fotografii, sięgającą niemal 36 tysięcy²⁷. Ponadto przygotowano 1200 kopii dzieł opublikowanych, rzadko występujących i bardzo trudno dostępnych. Praca, która wymagała od członków sekcji ogromnej mobilności, a więc zdolności prowadzenia badań w miejscach często geograficznie od siebie odległych, cierpliwości w relacjach z władzami administracyjnymi odwiedzanych bibliotek, a także w samym poszukiwaniu i archiwizacji zdjęciowej, nie mówiąc już o swoistej badawczej intuicji, okazała się fundamentalnym przedsięwzięciem, w oparciu o które powstaje po dzień dzisiejszy nowe krytyczne wydanie.

Samo zbieranie materiału, zadanie wstępne i warunkujące dalsze kroki badawcze, które zmierzają do określenia autentyczności pism Szkota, nie było jednak jedynym obowiązkiem członków sekcji. Innym zadaniem, nie mniej ważnym – jeśli nie najważniejszym z punktu widzenia literackiego – dla dalszych prac nad redakcją dzieł, było wypracowanie metodologii

²⁶ H. LEMAY, *Bibliographie*, dz. cyt., 14.

²⁷ Duże znaczenie miał kodeks asycki o numerze 172, który oprócz materiałów Szkota, zawiera także niektóre teksty Bonawentury: Zob. V. DOUCET, *Descriptio codicis 172 Bibliothecae Communalis Assisiensis*, Firenze–Quaracchi 1932.

badania, za pomocą której miałyby zostać opracowany zebrany materiał. W języku warsztatowym określano go mianem *ratio editionis criticae*.

Aby rzucić światło na przywołaną kwestię, należy odwołać się do dwóch propozycji, a mianowicie do modeli, które brane były pod uwagę w przygotowaniu redakcji pism Doktora Subtelnego. Członkowie sekcji szkotystycznej z Quaracchi opowiadali się za porządkiem chronologicznym wydania krytycznego, który będzie odwzorowywał chronologię powstawania tekstów²⁸, natomiast K. Balić był gorącym zwolennikiem porządku systematycznego, który z powodzeniem zastosował w wydaniu niektórych tekstów maryjnych Szkota²⁹. W konstruktywnej debacie nad określeniem porządku, który należało uwzględnić (*ordine da sequire*), wzięli udział specjaliści spoza zakonu, a przede wszystkim uczeni pozostałych gałęzi franciszkańskich, dla których równie ważna, jak dla obserwatorów, była sprawa krytycznego wydania dzieł Szkota i samej jego beatyfikacji.

Najważniejszym jednak elementem w sprawie, swoistym punktem zwrotnym w konfrontacji dwóch stanowisk, który definitywnie określił kryterium przyszłego wydania dzieł, a przez to zaważył o przyszłym jego kształcie, była komisja zwołana przez generała zakonu o. Leonardo Bello³⁰. Zwołanie wspomnianej komisji było nieuniknione, ponieważ, po pierwsze, metoda proponowana przez Balicia, określona mianem systematycznej, coraz cieplej była przyjmowana przez środowiska mediewistów; po drugie, metoda chronologiczna, czyli *ratio editionis* sekcji szkotystycznej z Quaracchi, którą Longpré przedstawił w relacji przygotowanej na kapitułę generalną 1939 roku w Asyżu, krańcowo różniła się od koncepcji Balicia. Z tego względu, zarząd generalny uznał za konieczne, by przedyskutować kwestię w gronie przedstawicieli zainteresowanych stron i zając ostatecznie wiążące stanowisko, ponieważ relacja o tej sprawie, jak zresztą o każdej innej, która obejmowała dzieło podległe jurysdykcji generała, musiała być rozesłana przed kapitułą do wszystkich prowincjałów.

Przyznać trzeba, że z różnych stron napływały pozytywne echa odnośnie do metody krytycznej, jaką Balić zastosował do tekstów maryjnych Szkota. Już w rok po ukazaniu się dzieła *Ioannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa* pojawił się artykuł Cicchittiego, który wprost uważa, że metoda, którą posłużył się Balić w opracowaniu niektórych tekstów Doktora Subtelnego,

²⁸ Według wspomnianego porządku jako pierwsze miałyby być opracowywane teksty filozoficzne, następnie Komentarze z Oksfordu, *Additiones magnae, Reportatio* (w przypadku *Reportationes Parisienses* należało wziąć pod uwagę kilka ich redakcji z lat 1302–1303, 1304–1305), *Collationes*, aż wreszcie na końcu *Quodlibet*.

²⁹ K. BALIĆ, *Ioannis Duns Scoti Theologiae Marianae Elementa*, dz. cyt.

³⁰ K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 36.

powinna posłużyć jako docelowa w najbliższym przygotowaniu i publikacji *Ksiąg Sentencji*. Co więcej, metoda ta powinna być zastosowana jako norma dla całej edycji *Opera omnia*. Cicchitto był zdania, że pierwszeństwo należy się bardziej porządkowi systematycznemu niż chronologicznemu, gdyż – jak przyznał – ten kto naprawdę chciałby sprecyzować datę powstania różnych dzieł Szkota, znalazłby się w niemałym zakłopotaniu. Zaznaczył również, że lepiej jest dla „zwykłego naukowca”, jeśli w pierwszy kontakt z Doktorem ze Szkocji wejdzie poprzez fundamentalne dzieło *Ordinatio*, które zawiera definitywną i dojrzałą myśl autora, niż miałby go poznawać przez teksty o znaczeniu drugorzędym. Jego ostateczny wniosek był taki, że wydanie krytyczne jest jakąś nieodwołalną koniecznością³¹.

Równie życzliwy ton miał pogląd Amadeusza Teetaerta, kapucyna, który w jednym ze swych artykułów przychylnie odniósł się między innymi do porządku systematycznego Balicia, oceniając go jako logiczny, naukowy oraz praktyczny. Uznał tym samym, iż ten porządek mógłby być odpowiednim wzorcem dla kompleksowej edycji *Ordinatio*. Kapucyn przychylił się do stanowiska Balicia, ponieważ, jak zaznaczył, ze względu na liczne redakcje dzieła z Oksfordu nie byłoby rzeczą stosowną wydawać je oddzielnie³².

Sytuacja, która poprzedziła i wręcz uwarunkowała zwołanie komisji, była więc następująca: z jednej strony E. Longpré, który na prośbę generała przygotował na kapitułę 1939 roku w Asyżu relację o stanie przygotowań do wydania krytycznego dzieł Jana Dunsza Szkota; z drugiej natomiast

³¹ L. CICHITTO, *Un contributo all'auspicata nuova edizione dell'Opera omnia di Scoto*, „Miscellanea Francescana” 34 (1934), 359–362: „I motivi che danno ragione a questa preferenza non sono, a nostro parere, né pochi né lievi. C'è innanzitutto la difficoltà non indifferente in cui si troverebbe impigliato chi volesse seriamente seguire l'ordine cronologico, di precisare con sicurezza la data di composizione delle varie opere di Scoto. Ma anche ciò a parte, non pare desiderabile né opportuno che il pubblico degli studiosi venga messo a contatto con il Dottore Mariano attraverso un lento stillicidio di opere secondarie prima di metterlo di fronte all'opera fondamentale, l'*Opus Oxoniense*, che accoglie il pensiero definitivo e maturo di Scoto”.

³² A. TEETAERT, *Ioannis Duns Scoti Operum absolutae Editionis efficax propositum*, „Collectanea Franciscana” 5 (1935), 273: „Cum ipso Balić et quamplurimis scholae franciscanae cultoribus et doctinarum medievalium historiographis aestimamus ordinem systematicum ordini chronologico esse anteponendum et ideo omnino desiderari ut monumentalibus editio ab Ordinatione seu Opere Oxoniensi incipiat. Multae graves rationes pro hoc ordine allegari possunt [...]. Ob graves rationes ordo systematicus nobis videtur magis logicus, scientificus, practicus, aptus proindeque nobis, sicut de cetero quamplurimis aliis, longe praepiacet, et hoc eo amplius, quod editione textuum marianorum nunc efficacissimum exemplum exstat *Ordinationis* absolutae editionis [...] De modo in variorum Subtilis operum editione adhibendo C. Balić etiam praestantissimum propositum exhibet. Ita prout ad Ordinationem attinet, de qua variae redactiones exstant, omnino necessarium non est ut diversae redactiones separatim edantur”.

strony K. Balić, który po publikacji krytycznej edycji maryjnych tekstów Doktora Subtelnego spotkał się z jej przychylnym przyjęciem. W tej właśnie publikacji zawierały się konkretne wskazania, jak powinna wyglądać przyszła edycja krytyczna wszystkich dzieł franciszkańskiego autora. W oparciu o aparat krytyczny zastosowany do tekstów maryjnych, chorwacki badacz ustalił autentyczny tekst Szkota na bazie pięćdziesięciu przeanalizowanych kodeksów.

Nie dziwi zatem, że patronujący nowej *editio critica* generał, który był pośrednio odpowiedzialny za powodzenie całego redakcyjnego przedsięwzięcia, znalazł się w nader kłopotliwej sytuacji. Nie mógł bowiem przejść obojętnie wobec niezależnie rozwijającej się inicjatywy współbrata z Chorwacji, tym bardziej, że zewnętrzne recenzje coraz wyraziściej przyznawały mu rację. Nie był również w stanie zdystansować się od relacji Longprégo – zwłaszcza, że przecież zakon tak wiele mu zawdzięczał, szczególnie gdy chodzi o jego zaangażowanie w tworzenie Sekcji Szkotystycznej i pierwsze inicjatywy badawcze, o których już była mowa. Generał był jednak świadomy ostro rysującej się polaryzacji stanowisk, tym bardziej, że we wspomnianej relacji z Quaracchi nie brakowało wyraźnie sprecyzowanego tonu krytyki pod adresem propozycji Balicia³³. Rozbieżność nie dotyczyła już wyłącznie porządku, który miał być zastosowany w edycji krytycznej: systematycznego lub chronologicznego, lecz rozszerzyła się na samą metodę, a więc objęła – rzec by można – sam nerw formy przyszłego wydania dzieł Szkota. Odmienność założeń nie dotyczyła zatem tylko drogi dojścia, lecz także punktu docelowego. Nie chodziło bowiem o pojedyncze elementy dzieła, ale o jego produkt finalny. Przyznać trzeba, że jedynym rozsądnym rozwiązaniem dla dobra *editio critica* mogło być jedynie bezpośrednie spotkanie zainteresowanych stron celem przedyskutowania kwestii spornych.

Tak też się stało. Posiedzenie komisji odbyło się w dniach 11–12 lutego 1938 roku w kurii generalnej pod przewodnictwem generała zakonu z jasno sprecyzowanym celem zebrania: *in causa editionis Operum omnium Duns Scoti, praeside Rev.mo Ministo Generali*. Trzeba podkreślić ważkość tego spotkania, które miało wymiar decydujący w kwestii przyszłości prac edytorskich

³³ *De editione "Operum Omnium" Ioannis Duns Scoti Relatio*, dz. cyt., 20. Przytoczony niżej fragment z relacji świadczy o krytycznym nastawieniu członków sekcji do wizji *editio critica*, jaką zaproponował K. Balić. „Exinde patet nos omnino reicere methodum supra propositam (to znaczy Balicia) pro edendo *Opere Oxoniensi*. Haec enim methodus (quam quidam vocabunt rectius pseudo-methodum) fundatur unice in hypothesi eorum qui habent redactionem cod. lat. National. Parisiens. 15.854 et codicum affinium non ut opus Scoti, sed eius posteriorum discipulorum. Falsa autem est haec hypothesis”. Balić był bowiem zdania, że w przypadku dzieł Szkota nie obowiązuje kryterium *Lectio brevior probabilior*, według którego członkowie sekcji oceniali kodeks paryski.

nad dziełem Doktora Subtelnego i warunkowało dalsze decyzje w łonie zakonu. Warto zatem prześledzić najistotniejsze elementy jego przebiegu³⁴.

Na pierwszym posiedzeniu komisji zapoznano się z relacją przygotowaną przez prezesa sekcji na kapitułę asyską o tym, co już uczyniono w sprawie krytycznej edycji dzieł Jana Dunsza Szkota (przedstawił ją Longpré), zajęto się również poszukiwaniem środków dla przyspieszenia poszczególnych etapów wydania. Rozważano, czy można by podzielić pracę nad wydaniem w ten sposób, że jedni członkowie redakcji poświęciliby się przygotowaniu dzieł filozoficznych, drudzy natomiast byłiby odpowiedzialni za *Opus Oxoniense*. W przypadku przychylnego przyjęcia propozycji przez komisję drugie pytanie brzmiało: w jaki sposób zadbać o jednolitość całości edycji?

Dyskutowano też o tym, jak najszybciej zrealizować systematyczne i w miarę definitywne przeszukiwanie bibliotek w różnych regionach Europy. Chodziło głównie o biblioteki klasztorne, a także te znajdujące się przy kościołach katedralnych, ważne o tyle, że życie kulturalne, z piśmiennictwem włącznie, koncentrowało się wokół katedr – serc Kościołów lokalnych. Ostatni problem dotyczył wyboru metody, jakiej miano użyć w poszukiwaniu kodeksów i w ich opisie.

Tak wyartykułowana problematyka stanowiła punkt wyjścia do wyrażenia przez członków komisji³⁵ swojego osobistego zdania w kwestii najbardziej skutecznego sposobu postępowania przy edycji krytycznej dzieł Szkota. Wszyscy zebrani mieli możliwość zaproponowania rozwiązań, które ich zdaniem mogłyby wydatnie przyczynić się do sprawnego kontynuowania rozpoczętych już prac. Z uwagi na to, że na wspólną dyskusję przeznaczono wcześniej dwa dni, przewidziano cztery posiedzenia: dwa przedpołudniowe i dwa popołudniowe, w których – według protokołu – udział wzięli wszyscy zgromadzeni członkowie komisji z wyjątkiem W. Lampena, który był obecny

³⁴ Głównym źródłem informacji o spotkaniu komisji jest pozycja już cytowana: K. BALIĆ, *Note per la storia*, 36–40. Autor wspomina wprawdzie o aktach posiedzenia (18), które powinny być w Archiwum Komisji Szkotystycznej w Rzymie (*Acta Congressus Romae diebus 11–12 februarii habiti in causa editionis Operum Ioannis Duns Scoti, praeside Rev.mo P. Ministro Generali*, [w:] *Archivum Commissionis Scotisticae*, Romae 1938), które mogłyby stanowić pomoc w szczegółowej rekonstrukcji spotkania. Niestety w archiwum nie ma tego dokumentu, najprawdopodobniej zaginął. Balić musiał jednak z niego korzystać, kiedy redagował powyższy tekst. O ustaleniach rzymskiej komisji i ich konsekwencjach wspomina także: B. HECHICH, *Il contributo della Commissione Scotista nella causa e nello studio del B. Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 39–40.

³⁵ W skład komisji oprócz przewodniczącego, Generała L. Bello, weszli: prezes sekcji szkotystycznej Efreim Longpré, jej członkowie: L. Oligier, F. Delorme, V. Doucet, Ph. Böhner, M. Müller, W. Lampen, a także F. Antonelli, rektor Papieskiego Ateneum „Antonianum” oraz K. Balić jako strona w sprawie.

jedynie na ostatnim z nich. W pierwszym dniu obydwu sesjom przewodniczył sam generał L. Bello. On też czuwał nad ostatnią turą rozmów, zamykając spotkanie. Trzecim natomiast posiedzeniem, tym z przedpołudnia drugiego dnia, kierował rektor Antonianum F. Antonelli.

Minister generalny ze zrozumiałych względów wezwał na początku pierwszej sesji zebranych do konstruktywnej dyskusji w duchu pokoju, miłości i wolności. Wielkość odpowiedzialności za dzieło domagała się bowiem spokojnego dialogu, który ukazałby drogę, środki i metodę realizacji podjętego przed laty przedsięwzięcia. Longpré zabrał głos jako pierwszy, dając do zrozumienia, że w pracy chodzi mu zasadniczo o pokój i zgodę, o środki finansowe i nowych współpracowników, którzy podjęliby się kontynuacji stojących przed sekcją zadań. W kwestii wcześniej zarysowanej, a mianowicie podziału wydania przy jednoczesnej obronie jego jednorodności, wyznał, że jedność taka będzie możliwa do osiągnięcia wyłącznie przy zachowaniu jedności metody i kierownictwa. To natomiast oznacza, że powinien być tylko jeden dyrektor i zarazem moderator całej edycji. Nie ulega wątpliwości, że tak sprecyzowany postulat – skądinąd bardzo czytelny – wykluczał jakiegokolwiek kompromisowe rozwiązanie, które uwzględniałoby podział kompetencji, że mianowicie Longpré odpowiadałby za edycję pism filozoficznych Szkota, Balić natomiast za *Opus Oxoniense*³⁶.

Trzeba przyznać, że co do jedności wydania krytycznego nie było w gronie zabranych żadnych rozbieżności. Rektor Antonelli, a za nim inni zebrani, jednomyślnie uznali, że priorytetową sprawą dla przyszłości dzieła będzie obrona jego jednorodności. W dalszym ciągu dyskusji głos zabrało jeszcze czterech członków komisji. Jeden z nich, Böhner, podsunął trzy propozycje, po pierwsze, aby zwiększyć liczbę współpracowników zewnętrznych; po drugie, by sporządzić wykaz bibliotek, które należało zwizytować; wreszcie po trzecie, ażeby zlecić komuś zadanie sporządzenia kartoteki. Trzy kolejne głosy dotyczyły relacji pomiędzy prezesem a współpracownikami. Oliger postulował, aby każdy współpracownik miał pełny dostęp do katalogu dzieł Szkota. Delorme z kolei, mając na względzie istotne znaczenie konsultacji jako takiej, uwrażliwiał, aby przewodniczący informował swoich współpracowników o tym wszystkim, czego sam się dowiedział w sprawie wydania. Balić natomiast sugerował, że współpracownicy zewnętrzni mogliby publikować pod własnym nazwiskiem informacje i wyniki badań osobistych, o ile nie dotyczą one samej edycji Szkota i o ile wcześniej został poinformowany o tym przewodniczący³⁷.

³⁶ Tamże, 37.

³⁷ Tamże, 37.

Drugą, popołudniową sesję dyskusji prawie w całości wypełnił swoim wystąpieniem Balić, przedstawiając swój punkt widzenia w oparciu o znane już założenia zawarte w *Theologiae Marianae Elementa*. Nie ograniczył się jednak do swoich wcześniejszych przemyśleń, lecz odniósł się także do bieżących postulatów, jakie wypłynęły z *exposé* o. Longpré. To w oparciu o nie rozpoczął swoją wypowiedź. Nawiązał więc do przyśpieszenia edycji, stwierdzając, że wszyscy współpracownicy powinni poświęcić się studiom, które stanowią bezpośrednie, a więc nieodzowne narzędzie w pracy edytorskiej nad średniowiecznymi tekstami. Następnie przekonywał słuchaczy, że w wydaniu powinno się unikać jakiegokolwiek apologetycznego tonu oraz że istnieje konieczność wyznaczenia kogoś wyłącznie do badań i kwerend w bibliotekach Europy. Wreszcie uznał za niezbędne zredagowanie norm ogólnych dla opisu kodeksów.

Uwagi te stanowiły jednak swoisty prolog przed podjęciem szeregu zagadnień, które, ze względu na odmienną stanowiska w porównaniu z wydawcami z Quaracchi, były bezpośrednim powodem zwołania komisji. Chorwat przeszedł zatem – jak sam się wyraził – do węzła gordyjskiego dyskusji, czyli do porządku wydania, potwierdzając także i tym razem przewagę porządku systematycznego nad chronologicznym, za którym opowiadała się druga strona. Natomiast co do metody, jakiej należałoby się trzymać w wydaniu, stanowiącej dodatkową przyczynę rozbieżności, mówca opowiedział się za wydaniem *Ordinatio* w formie protoredakcji Szkota, a więc zwartego tekstu, który będzie owocem weryfikacji i porównań tekstów poszczególnych kodeksów, a nie – jak proponowali wydawcy Quaracchi – sporządzonej spójnej publikacji tychże kodeksów, językowo zrekonstruowanych i uwspółcześionych. Nie podjęto nad tymi delikatnymi zagadnieniami dyskusji, najprawdopodobniej z braku czasu. Zasugerowano jedynie, aby przenieść ją na drugi dzień spotkania³⁸.

Utartym już trybem wznowione nazajutrz obrady rozpoczęto od odczytania sprawozdania z dnia poprzedniego, które po korektach zasugerowanych przez Balicia i Antonellego, zostało przyjęte przez wszystkich zebranych. Dodano między innymi klauzulę, aby dwie relacje, które odgrywają zasadniczą rolę w dyskusji, zostały przekazane w integralnej formie definitorium generalnemu. Po tych przewidzianych protokołem czynnościach, dyskusja skoncentrowała się na kontrowersyjnym temacie porządku edycji. Pytano się zatem, jaki układ ma obowiązywać w przyszłych pracach: chronologiczny czy systematyczny?

³⁸ Tamże, 38.

Po przesłedzeniu wypowiedzi członków komisji nasuwa się jeden podstawowy wniosek, ten mianowicie, że we wspomnianej kwestii głósy były podzielone, i że – co najważniejsze – nie było zbyt dużej dysproporcji poparcia pomiędzy jedną i drugą propozycją, ponieważ Balić ze swoją opcją porządku systematycznego nie był zupełnie samotny. Za wspomnianym układem opowiedzieli się bowiem Müller i Delorme. Ten ostatni uzasadniał nawet, iż porządek ten stosowany jest z powodzeniem w pracach edytorskich związanych z tekstami Bonawentury. Nawet Oliger, który był zwolennikiem obydwu porządków, wychodził z przekonania, że jeśli istnieją szczególne racje stosowania porządku systematycznego, to należy tak uczynić.

Sprzymierzeńcami zaś porządku chronologicznego, poza oczywiście o. Longpré, byli Doucet i Böhner. Pierwszy powoływał się na autorytet Gilsona, drugi natomiast wychodził z założenia, że skoro wydanie *Opus Oxoniense* nastrecza tak wielu problemów – jak wynika z kontrowersji na linii Longpré-Balić – jedynym rozsądnym rozwiązaniem byłoby rozpoczęcie prac od dzieł łatwiejszych. Innym istotnym argumentem przemawiającym za porządkiem chronologicznym jest, według niego, fakt, że w komentarzu z Oksfordu są cytowane kwestie filozoficzne, i że na przykład *Super Porphyrium* mogłoby być spokojnie opublikowane przez jeden rok w formie zeszytu³⁹.

Dyskusja – jak się można było spodziewać – przekształciła się w żywą wymianę zdań, szczególnie pomiędzy Longprém i Baliciem. Zamknął ją Antonelli, przewodniczący sesji, a uczynił to godną uwagi salomonową sentencją. Stwierdził bowiem, że jeśli chronologia dzieł jest znana, to należy z oczywistych względów stosować porządek chronologiczny, jeśli natomiast nie ma co do niej całkowitej pewności, trzeba posługiwać się tym drugim układem, to znaczy systematycznym⁴⁰.

Pozostawała jeszcze do omówienia kwestia metody edycji, która, jak się wydaje, jeszcze bardziej poróżniła strony, gdyż warunkowała sam kształt dzieła, które czytelnik miał wziąć do ręki, determinowała jego przyszlą formę. Wcale nie chodziło o jakiś zewnętrzny jego wygląd. W tym przypadku szło o wewnętrzną strukturę tekstu, od której zależała sama jego czytelność. Mówiąc inaczej, chodziło o to, czy ma to być swoista protoredakcja *Opus Oxoniensis* Szkota, zbliżona do pierwotnego kształtu, skonstruowana w oparciu o późniejsze redakcje opracowane przez jego uczniów, czy należy każdą z nich opublikować oddzielnie, ponieważ raz uznane za Szkotowe, zasługiwałyby na osobne rozpowszechnienie⁴¹.

³⁹ Tamże, 39.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Poniższy tekst wyraża zasadniczy dylemat, przeciwstawiając dwie odmienne wizje

Podobnie jak w poprzednim przypadku, to znaczy gdy chodziło o porządek, tak i w kwestii metody głosy się podzieliły i to równomiernie, nawet z lekkim wskazaniem na opcję Balicia. Opowiedzieli się za nią ci sami członkowie, którzy poparli go wcześniej, a więc Delorme, Oligier i Müller. Ostatecznego zdania co do metody nie wypowiedzieli natomiast Böhner i Doucet, tłumacząc się koniecznością dodatkowych badań, które pomogłyby rozstrzygająco zaważyć na jej wyborze. Podsumowując dyskusję i zamykając tym samym trzecią sesję obrad komisji, głos zabrał Antonelli. Stwierdził, iż jeśli nie ma wątpliwości, że wszystkie redakcje są autentycznie Szkota, to należy je opublikować oddzielnie, w przeciwnym razie trzeba przygotować dzieło w formie protoredakcji. Dodał jednak z troską, że byłoby dalece niezrozumiałe, a wręcz niebezpieczne dla sprawy wydania dzieł Szkota, gdyby dano zgodę na jego rozpoczęcie bez uprzedniego rozwiązania dylematu. Dał tym samym do zrozumienia, że problem metody jest do tego stopnia ważny, że każda pochopna decyzja może kosztować nie tylko utratę czasu i środków, ale przede wszystkim wystawi na szwank autorytet osób za to odpowiedzialnych, nie mówiąc już o zakonie, który inicjatywie patronował. Wszyscy zdawali sobie z tego sprawę, dlatego jednogłośnie przystali na propozycję Müllera, który poddał myśl, aby strony, to znaczy Balić i Longpré przygotowali dziełka ilustrujące ich propozycje.

Pozostała jeszcze jedna, popołudniowa sesja, kończąca całe dwudniowe spotkanie, na której był obecny także Lampen. Pod przewodnictwem generała, po proceduralnym odczytaniu protokołu, podjęto w dyskusji sprawę przygotowania dziełek, które uwzględniałyby proponowane metody. Na ich opracowanie wyznaczono rok czasu. Balić poprosił przy tej okazji o udostępnienie mu materiału z Kolegium w Quaracchi. Ponieważ Longpré nie wyraził na to zgody, rozwiązanie problemu pozostawiono w gestii generała.

Zupełnie nową i nieporuszaną dotychczas kwestią było przeniesienie Kolegium lub przynajmniej sekcji szkotystycznej z Quaracchi do Rzymu. Chcąc uniknąć na koniec nowej konfrontacji, wszyscy wyrazili na to zgodę. Nie było jednak pełnego konsensusu w sprawie drugorzędnej – co nie znaczy wcale, że peryferyjnej – a mianowicie dotyczącej propozycji wydania biografii Szkota poprzedzającej edycję dzieł. Bez wchodzenia w szczegóły sprawy zaznaczono jedynie, że wystarcza znajomość biografii w punktach zasadniczych, co do których nie ma wątpliwości.

edycji; pierwsza jest autorstwa Balicia, druga Longprého: „An sola *protoredactio* ut opus Scoti Operis Oxoniensis sit danda, ceteris postpositis tamquam redactionibus elaboratis a Scoti discipulis, vel an omnes redactiones ut ipsius Scoti sunt habendae atque ut tales separatim edendae”. K. BALIĆ, *Note per la storia*, 39.

Wydaje się, że istotnego znaczenia nabrały w końcowej fazie dyskusji te głosy, które odnosiły się do argumentów sformułowanych na początku spotkania. Tak więc między innymi stwierdzono zgodnie, że jeśli prace przygotowawcze edycji miałyby być rozdzielone na kilka sekcji, to dla samej jednorodności dzieła wskazane byłoby kierownictwo jednego moderatora. Müller sugerował dokonanie podziału na sekcje, lecz w ramach jednej instytucji, za którą byłaby odpowiedzialna jedna osoba. Böhner wyraził natomiast obawę, że skoro są problemy ze wzmocnieniem personalnym sekcji w obecnym jej kształcie, to trudno spodziewać się obsady kilku jednostek. Powstało zatem pytanie: czy decyzji o podziale na sekcje nie odłożyć lepiej o rok, kiedy wyjaśni się sprawa samej metody, która – jak wynikało z dyskusji – jest najbardziej wiążąca? Dopiero wówczas – nalegał Böhner – będzie można ostatecznie rozstrzygnąć o kształcie samego warsztatu pracy. Propozycję poparł Antonelli, a generał Bello przychylił się do niej, uznając, iż wykrystalizowanie się metody prac edytorskich podpowie również rozwiązanie kwestii dotyczącej modelu zespołu personalnego⁴².

Na uwagę zasługują jeszcze dwie obserwacje, jakie w końcowej fazie spotkania poczynili członkowie komisji. Sami uznali je za ważne z punktu widzenia wstępnych decyzji, które mogły wpłynąć na jakość późniejszego działania. Pierwsza z nich, autorstwa Oligera, dotyczyła konieczności naukowego przygotowania przyszłych współpracowników. Stwierdził on, że bardzo niebezpieczne dla rezultatów przedsięwzięcia byłoby przyjmowanie młodych pracowników bez dobrze opanowanego, specjalistycznego warsztatu pracy. Swoją opinię w przywołanej sprawie wyraził także rektor Antonelli, stwierdzając, iż w tym względzie chodziłoby bardziej o ludzi wtajemniczonych w paleografię niż o uczonych, których erudycja nie koniecznie sprawdziłaby się w tak specyficznym sektorze badań, jak te mające służyć krytycznemu wydaniu dzieł Szkota. Druga obserwacja odnosiła się do prac poszukiwawczych w bibliotekach, które należało bezwzględnie kontynuować. W tym wypadku nie było jednak problemu z zapleczem personalnym, ponieważ dotychczasowi członkowie sekcji, zaprawieni już w trudach penetracji bibliotecznych zasobów, dawali gwarancję sumiennego spełnienia tego typu zadania⁴³.

Już zupełnie na koniec, jeszcze przed podpisaniem protokołu sporządzonego przez Douceta członkowie komisji wyrazili wolę, aby generał wraz z zarządem generalnym poinformowali wszystkich prowincjałów zakonu o koniecznych wydatkach finansowych związanych z edycją i zadbali

⁴² Tamże, 40.

⁴³ Tamże.

o wzmocnienie personalne dla dzieła, które ma wejść w nową fazę swego istnienia i działania.

Od pamiętnej konferencji minęło z górą 70 lat, trudno zatem z perspektywy tego minionego czasu odnieść się do jej całościowego znaczenia dla sprawy wydania dzieł Szkota, ale nie sposób nie przyznać, że odegrała ona jakąś przełomową rolę w podejściu do problematyki określonej mianem *editio critica*. Sama dyskusja o porządku edycji, a już najbardziej o metodzie, ujawniła przełom w sposobie myślenia o przyszłym kształcie dzieła. Kto wie, jak potoczyłaby się sprawa wydania, gdyby nie postać Balicia i jego oryginalna propozycja wydania tak zwanej „protoredakcji” *Opus Oxoniense*, która stanęła naprzeciw zamysłom Longprégo, aby wydawać wszystkie kodeksy, a ich zawartość – mimo iż spisana przez uczniów Szkota – potraktować jako jego własną. Historia pokazała, że była to opatrnościowa konfrontacja. Nie ulega wątpliwości, że oryginalność koncepcji Balicia najlepiej oceniać z punktu widzenia tego, co dziś badacz dorobku i myśli Doktora Subtelnego ma w ręku, czyli jaki kształt dzieła konfrontuje w swoich badaniach. Nie będzie więc przesadą stwierdzenie, że aktualna postać dzieła rodziła się gdzieś w cieniu debaty tamtego spotkania, że głosy dyskusji torowały nieśmiało drogę projektowi brata mniejszego z Chorwacji.

Na uznanie zasługuje przede wszystkim sama inicjatywa generała Leonardo Bello, który w obliczu zbliżającej się kapituły generalnej w Asyżu musiał zapoznać się z aktualnym stanem prac nad wydaniem dzieł Doktora ze Szkocji. Z pewnością jego obecność w czasie dwudniowej dyskusji oraz nawoływanie wszystkich członków spotkania do rzetelnej, twórczej, a przede wszystkim spokojnej i odpowiedzialnej rozmowy o problemach, wniosły wiele dla utrzymania względnie harmonijnej atmosfery. Ważną, jak wynika z relacji, rolę odegrał rektor Antonianum F. Antonelli, który szczególnie w czasie prowadzonej przez siebie trzeciej sesji, a głównie w podsumowujących rozmowę konkluzjach wykazywał się niezwykłym wyczuciem poruszanych zagadnień i trafnym ich podsumowaniem. Jego głos odegrał jeszcze większe znaczenie ze względu na pełnioną funkcję kierownika ośrodka naukowych badań w zakonie. Jako rektor *Antonianum* miał przecież wpływ na takie sprofilowanie toku studiów, czy wręcz na wprowadzenie pewnych jego kierunków, które wyszłyby naprzeciw zapotrzebowaniom Sekcji Szkotystycznej oczekującej na dobrze i przedmiotowo przygotowanych współpracowników. Chodziło przecież o kadre ludzi prezentujących solidnie opanowany warsztat do prac nad średniowiecznymi tekstami.

Ocena spotkania jednak byłaby niepełna, gdyby nie uwzględniła roli jaką odegrali jej protagoniści, to znaczy Longpré i Balić. Przecież ze względu na nich, a właściwie na ich odmienne sposoby podejścia do edycji

dział Szkoła kuria generalna zwołała komisję roboczą dla rozpatrzenia rozbieżności i określenia na przyszłość *modus procedendi*. Pierwszy z nich – znany w zakonie i w europejskim kręgu mediewistów – miał już za sobą szeroko zakrojoną aktywność w zespole roboczym w Quaracchi. Longpré pełnił funkcję przewodniczącego i podejmował się inicjatyw, które służyły stworzeniu zaplecza i swoistego *instrumentum laboris* dla krytycznego wydania. Drugi natomiast, Balić – o nieznanym jeszcze nazwisku – publikował niektóre teksty maryjne Doktora Subtelnego i proponował ciekawą metodę dla wydania całego *Ordinatio*, czyli najważniejszego dzieła z Oksfordu. Pochlebne recenzje, jakie zbierał jego system prac, nie mógł ujść uwadze władzom zakonu, a zatem konfrontacja była raczej nieunikniona.

Wyniki wstępnego porównania stanowisk można było poznać z ustaleń wspólnej komisji, jednak na realizację podjętych wówczas postulatów należało jeszcze poczekać. Niektóre z nich wymagały bowiem czasu i zharmonizowanego działania kilku co najmniej czynników. Kwestia chociażby znalezienia odpowiednich współpracowników zależała nie tylko od samego generała, ale w głównej mierze od możliwości i dyspozycyjności poszczególnych prowincji. Kapituła generalna zatem, na której przewidziano merytoryczne przedstawienie problematyki prowincjałom, miała odegrać decydującą rolę w rozwoju całego przedsięwzięcia. Odpowiedzialność bowiem zarówno finansowa, jak i kadrowa zebranych na kapitule prowincjałów była gwarancją optymistycznego patrzenia w przyszłość. Wszyscy zgromadzeni na konferencji doskonale zdawali sobie z tego sprawę. Teoretyczne założenia i plan działań leżały w gestii członków komisji, ich realne urzeczywistnienie natomiast było w mocy całego zakonu.

3. *Commissione Scotistica* w Rzymie – Karol Balić (1938)

3.1. NOTA HISTORYCZNA

Na pierwsze decyzje administracyjne po posiedzeniu nie trzeba było długo czekać. A były one zarówno szybkie, jak i zaskakujące. Zaskoczenie nie dotyczy wcale przeniesienia siedziby sekcji szkotystycznej z Quaracchi do Rzymu i przemianowania jej na komisję⁴⁴, ponieważ na ten krok, jak wiadomo, zgodzili się wszyscy członkowie lutowego spotkania. Zdziwienie budzić może przede wszystkim zmiana przewodniczącego, która

⁴⁴ Jak wielu twierdzi, utworzona na wzór już istniejącej *Commissio Leonina*, która z powodzeniem przygotowywała krytyczne wydanie dzieł św. Tomasza z Akwinu. Por. E. BETTONI, *L'edizione dell'opera omnia di Scoto. Motivi, preparazione, criteri, progressi*, „Studi Francescani” 38 (1941), 240–247, zwłaszcza: 244.

nastąpiła dwa miesiące po jego zakończeniu⁴⁵. Można powiedzieć, że nic nadzwyczajnego się nie wydarzyło. Zmiana personalna łączyła się z decyzją o zainstalowaniu komisji w Rzymie, czyli związana była z początkiem nowego okresu w jej działalności, a to w zupełności usprawiedliwiało rozsadę na szczeblu kierownictwa. Należałoby przyjąć zatem zarządzenie kurii generalnej jako naturalny bieg sprawy. Jest tylko jedno „ale”. Otóż, skoro dano Longprému i Baliciowi rok czasu na zredagowanie próbnego dziełka, które miało zaprezentować metodę edycji przez nich proponowaną, to można było przypuszczać, że dopiero po porównaniu wyników tych prac nastąpi ostateczny wybór przyszłego kształtu edycji dzieł Szkota, a co za tym idzie, także osoby odpowiedzialnej za przyszłą redakcyjną działalność komisji.

Stało się jednak inaczej. Nie czekając na wyniki konfrontacji opracowań, zarząd zakonu dokonał zmiany na funkcji przewodniczącego. Chcąc wytłumaczyć to posunięcie, albo należałoby przyjąć powód wyżej przytoczony, ten mianowicie, że przeprowadzka z Quaracchi do Rzymu była dostateczną racją personalnej zmiany, albo też uwzględnić hipotezę – czego również nie da się wykluczyć – że już w trakcie prezentacji metod przez obydwu badaczy i w wyniku dyskusji nad nimi stało się jasne, która z nich jest bardziej przekonująca i która wygra rywalizację. Mogło być i tak, że przy podejmowaniu decyzji obydwie koncepcje brane były pod uwagę w równym stopniu. Trudno jednak przypuszczać, a jeszcze trudniej sobie wyobrazić taką sytuację, że Balić zostaje wybrany na przewodniczącego komisji z opcją przeniesienia jej do Rzymu, by później w formalnym przygotowywaniu edycji miał kierować się metodą swego poprzednika.

Sprawa była wówczas o tyle ważna, a także żywo dyskutowana, że wielu ludzi – szczególnie w łonie zakonu – nie potrafiło znaleźć sensownego wytłumaczenia owej personalnej zmiany. Nikogo nie dziwiło przeniesienie sekcji z Quaracchi do Rzymu, ponieważ w grę wchodziły większe możliwości warsztatowe i bardziej wszechstronny potencjał konsultacyjny, jakie oferowało rzymskie środowisko. Natomiast zasadność zmiany na kierowniczym stanowisku w tym właśnie czasie budziła duże wątpliwości. W próbach wyjaśnienia tej decyzji posunięto się nawet do przytoczenia racji czysto zewnętrznych o politycznym zabarwieniu. Chodzi o stanowisko Anzelma

⁴⁵ Sam Balić wyznał, że najważniejszym pytaniem dla członków Definitorium było: czy zachować ojca Longprého, aktualnego przewodniczącego, na czele komisji? Jak stwierdza dalej w oparciu o nieoficjalne źródła, wszyscy definitoryści byli temu przeciwni. Gdy zatem przyszło do przedstawienia kandydatury nowego, padły trzy nazwiska: Balić, Böhner i Ducet. Z głosowania na pierwszego – w którym kandydaci byli przedstawiani w porządku alfabetycznym – wynikało, że został wybrany przewodniczącym komisji szkotystycznej i odpowiedzialnym za jej przeniesienie do Rzymu. K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 41.

Longprégo, brata Efrema, który wysunął tezę, iż na zmianę w komisji mógł mieć wpływ nacjonalistyczny kryzys we Włoszech, rysujący się w ostrej konfrontacji pomiędzy blokiem hitlerowskim, w którym znajdowała się Italia, a krajami pozostającymi w opozycji do niego⁴⁶.

Po wnioskach przytoczonych powyżej, które zrodziły się na podstawie wyłącznie merytorycznej oceny metod proponowanych przez Kanadyjczyka i Chorwata, zbędna wydaje się ocena tego hipotetycznego – bo nie można go inaczej nazwać – tonu wypowiedzi. W niezrozumiały do końca sposób wiąże on mocno kontekst historyczny układu politycznego z 1938 roku z decyzjami zapadającymi na szczeblu zakonnej administracji. Sytuacja polityczna nie mogła bowiem determinować zarządzeń podejmowanych na szczeblu władz zakonnych. Franciszkanie kierowali się bowiem rzeczowymi argumentami, które wypływały z wizji kształtu krytycznego wydania pism Doktora ze Szkocji. U podstaw zmiany personalnej upatrywać należy bardziej motywu wypływającego z naukowego profesjonalizmu niż jakiegokolwiek innej przyczyny.

Zarządzenie o przeniesieniu sekcji szkotystycznej z Quaracchi do Rzymu, przekształceniu jej w komisję i zamianowaniu jej nowego prezesa odnotowane w *Acta Ordinis*, biuletynie zakonu, wyrażono w słowach: „Na Kongresie Definitorialnym dnia 21 kwietnia 1938 roku wielebny o. Karol Balić... mianowany został prezesem Komisji, to znaczy sekcji doradczej dla wydania Dzieł zebranych Doktora Subtelnego bł. Jana Szkota. Komisja ta, czyli Sekcja dla większej sprawności i pożytku studiowania została przeniesiona z Bonawenturiańskiego Kolegium z Quaracchi do Rzymu”⁴⁷.

Całe to wydarzenie z perspektywy czasu stało się faktem przełomowym już nie tyle dla samej zakonnej struktury badań nad dorobkiem doktrynalnym jednego z najbardziej rozpoznawalnych autorów franciszkańskich średniowiecza, jakim był niewątpliwie Jan Duns Szkot, ale w ogóle dla środowisk naukowych promujących studium scholastycznego dziedzictwa, które stanowi przebogaty skarbiec refleksji nad Objawieniem. Z niego przecież Kościół powszechny czerpie po dziś dzień natchnienie i myśli.

⁴⁶ A. LONGPRÉ, *Ephrem Longpré 1890–1965*, dz. cyt., 61. Chodzi głównie o tę wypowiedź: „le groupe canadien-français était le plus important de tous à Quaracchi. Italiens, Allemands, Yougoslaves, etc., n'étaient pas sans en éprouver quelques malaises. Il fallait briser ce bloc canadien-français”.

⁴⁷ „Acta Ordinis Fratrum Minorum”, Romae 1938, 223. Tekst oryginalny: „In congressu definitoriali diei 21 aprilis 1938, Rev. P. Carolus Balić, ... nominatus est praeses Commissionis seu Sectionis Consilii 'pro editione Operum omnium Doctoris Subtilis B. Ioannis Scoti': quae Commissio seu Sectio, ad maiorem opportunitatem studiorum commoditatem, a Bonaventuriano nostro Collegio Clararum Aquarum, Romam translata est”.

Etapy realizacji przedsięwzięcia, jakiego podjął się zakon, nie były jednak wolne od trudności. Prace redakcyjne w swoim przebiegu nie były tak efektowne jak ich owoc, który dziś można podziwiać. Zaczęło się bowiem zwyczajnie, żeby nie powiedzieć, prozaicznie. Otóż zaraz po nominacji na przewodniczącego komisji Balić udał się wraz z generałem do Quaracchi, aby zabrać materiał należący do sekcji szkotystycznej. Ze względu na nieobecność Longprégo wejście w posiadanie materiału, który miał zostać przewieziony do Rzymu, okazało się niemożliwe. Wszystkie zasoby były zamknięte w szafach, a nikt inny, oprócz oczywiście dotychczasowego prezesa, nie dysponował kluczami. Balić wrócił zatem do Rzymu z pustymi rękami. Z oceny sytuacji wywnioskowano, że przenosiny będą możliwe dopiero w czerwcu.

Jedyną cenną rzeczą, jaką udało się w międzyczasie przygotować, był około 40-stronicowy zeszyt zredagowany przez Douceta, zawierający wstęp i szczegółowy rejestr kodeksów, które były w posiadaniu sekcji⁴⁸. We wstępie autor naszkicował aktualny stan edycji dzieł Doktora Subtelnego. Chodziło głównie o kwestie filozoficzne w *In Porphyrium* z wykazem kodeksów, które zostały już przestudiowane, a także o zagadnienia w tekście *Quaestiones super libros Metaphysicorum* z inwentarzem kodeksów skonsultowanych całościowo lub częściowo. Część zasadnicza dziełka skomponowana jest z dwóch elementów:

Opera scotistica mss. quae photographice reproducta habentur (40) sive ex integro sive ex parte photographata. Opera Duns Scoti inedita transcript Rep. Parisiensia I, Oxon. II;

Ioannis Duns Scoti opera. Elenchus codicum sive complete sive partim photographatorum, z listą 462 kodeksów.

[Już całkiem na koniec Doucet przytoczył 29 kodeksów, w których znajdują się kwestie *In Metaphysicam*, autorstwa Antonia di Andrea].

Jak podkreślił Balić, wszystko, co udało się przenieść z sekcji szkotystycznej z Quaracchi do rzymskiej siedziby komisji przy Antonianum, zawarte zostało w powyższym rejestrze kodeksów. Sam wyznał, że materiału nie było mało, choć trudno mówić o całym zbiorze zgromadzonym przez Longprégo, który powinien był zasilic nowy warsztat pracy; lecz i to wystarczyło, aby pracownicy komisji mogli przystąpić do lektury tekstów i przygotowywania wstępnego tomu pierwszej księgi *Ordinatio*⁴⁹. Chorwat stanowczo zaprzeczał opiniom, według których cały materiał zgromadzony przez sekcję z Quaracchi został przeniesiony do Rzymu. Chodzi szczególnie o wypowiedź Parenta, który w artykule poświęconym dziełu Longprégo

⁴⁸ Chodzi o dziełko: B. *Ioannis Duns Scoti Opera, Elenchus Codicum Inventorum a Sectione Scotistica ad Claras Aquas usque ad Mensem Maii 1937*, ed. V. Doucet, ad Claras Aquas 1937.

⁴⁹ K. BALIĆ, *Note per la storia*, dz. cyt., 42.

wyraził opinię, iż nowa siedziba komisji w Rzymie odziedziczyła kompletny zbiór materiału nagromadzony przez o. Efrema i jego współpracowników⁵⁰. Według oceny Balicia oprócz kwestii z *Quaestiones super Metaphysicorum* czy tych z *In Porphyrium* do nowej siedziby Komisji dotarły tylko fotokopie kodeksów, bez opisu i jakiegokolwiek oceny, nie mówiąc już o transkrypcjach dzieł niewydanych Szkota, dokumentach dotyczących jego kultu, historii szkotyizmu, ikonografii czy not biograficznych, rzekomo zredagowanych w zwartym studium liczącym około 200 stron⁵¹.

Początki prac komisji w Rzymie pod nowym już kierownictwem to nie tylko troska o materiał, który stanowił fundament prac redakcyjnych, ale także wyteżone starania, zmierzające do zapewnienia jej składu personalnego. Trudno sobie bowiem wyobrazić, aby ogrom pracy czekający w komisji spoczywał na przewodniczącym i zaledwie kilku współpracownikach. Zakres prac nie obejmował tylko zadań, które wiązały się z szeregowaniem materiału już zgromadzonego, lecz wymagała ona wyteżonego wysiłku w dalszym poszukiwaniu nowych manuskryptów, które wzbogaciłyby, a przede wszystkim uwiarygodniły samą *editio critica*. Chodziło więc o zespół

⁵⁰ E. PARENT, *L'Oeuvre du P. Ephrem Longpré OFM*, „Archivum Franciscanum Historicum” 59 (1966), 466: „En 1938 la section scotiste de Quaracchi devenait la commission scotiste; elle se transportait à Rome avec tout le material accumulé par le P. Ephrem et ses collaborateurs, et passait sous la direction de l'actuel Président, le R. P. Charles Balić”. Podobnie przedstawił sytuację P. ROBERT, *Chronique franciscaine*, dz. cyt., s. 80: „[...] le R. P. Victorin Doucet, assistant du R. P. Longpré et Directeur des travaux en l'absence de celui-ci, pouvait dresser une liste de près de 450 manuscrits des oeuvres de Duns Scot connus des membres de la Section, et dont un grand nombre avaient été repérés et décrits pour la première fois par le P. Longpré lui-même. [...] En outre, les plus importants de ces manuscrits avaient été photographiés en tout ou en partie et formaient un ensemble de près de 35 850 photographies, dont pas moins de 29,650 des oeuvres même de Scot”. Jak widać relacje o przekazanych materiale różnią się diametralnie. Podawane liczby różnią się diametralnie.

⁵¹ Zeszyt ze spisem kodeksów kończy się deklaracją podpisaną przez Karola Balicia, Zachariasza Van de Woestyne, prezesa Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, oraz Douceta, autora rejestru, datowaną na 6 czerwca 1938 roku o następującej treści: „In nomine Domini. Amen. Ego infrascriptus, praefectus Sectionis Scotisticae ad Claras Aquas, huius Sectioni inventarium in praesenti fasciculo exhibitum accipio. Quae in hoc fasciculo indicantur sub rubricis: Opera Scotistica Mss., Status actualis editionis, Elencus codicum, a R. P. Victorino Doucet, membro Sectionis Scotisticae, confecta sunt iuxta notulas R. P. E. Longpré, immediate Ex-Praefecti eiusdem Sectionis, quas ille usque ad finem mensis Maii 1937 scripsit. Reproductiones photographicas codicum hic signatas in Collegio S. Bonaventurae inveni, exceptis photocopiis sequentium codicum: Barcelona, cod. Ripoll. F 3, f. Ia-70a; Cracovia, Bibl. Univ. cod 1408; Troyes, Bibl. Municip. cod. 661; Valencia, Bibl. Eccl. Cathed. 139; Milano, Bibl. Univers. AF.X.7; Praga, Bibl. Ecc. Cathed. 1439; Ragusa, Bibl. PP. Praed. cod. 408; Roma, Borgh. lat. 317 [następują podpisy wyżej wymienionych]”.

ludzi odpowiednio przygotowanych, którzy wzięliby odpowiedzialność za dzieło jako pracownicy wewnętrzni oraz zewnętrzni. Istotną sprawą było zachowanie ciągłości prac z Quaracchi. Z tego względu do współpracy zaproszono Douceta, jako pracownika wewnętrznego, i Meiera do pomocy z zewnątrz, którzy wcześniej doskonale radzili sobie w zespole badawczym Longprégo, zdobywając cenne doświadczenie⁵².

Ustalono zatem zakres prac, które należało w najbliższym czasie wykonać. Szczególnie gdy chodzi o poszukiwania w bibliotekach Europy, stwierdzono, że w pierwszej kolejności należy zbadać zbiory klasztorne i katedralne. Niestety wybuch drugiej wojny światowej uniemożliwił zupełnie realizację tego zamierzenia, które wymagało przemieszczania się z miejsca na miejsce.

⁵² W relacji na Kapitułę 1939 roku w Asyżu Balić wymienia całą listę współpracowników wewnętrznych i zewnętrznych. Warto przytoczyć ich nazwiska, ponieważ po przeniesieniu Komisji Szkotystycznej z Quaracchi jest to pierwszy skład jej członków, którzy formalnie – w oparciu o normy szczegółowe Komisji (tzw. *Ordinationes Peculiares Commissionis omnibus Operibus I. Duns Scoti ad fidem codd. edendis*, Ramae 1939, zatwierdzone przez Ministra Generalnego 1 maja 1939 roku), otrzymali nominacje do współpracy w dziele wydania krytycznego dzieł Szkota. Por. *Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum: Assisi A. D. 1939 celebrando* [*Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti*], Romae 1939, 106: [Collaboratores externi]: P. Bernardus Aperribay, Provinciae Cantabrigiae S. Mariae de Rubo; P. Timotheus Barth, Provinciae Thuringiae S. Elisabeth; P. Antonius Braña Arese, Provinciae Cantabrigiae S. Mariae de Rubo; P. Ioannes Boeri, Provinciae Genuae S. Annuntiationis; P. Sophronius Clasen, Provinciae Coloniae SS. Trium Regum; P. Petrus Čapkun, Provinciae SS. Redemptoris in Dalmatia; P. Ferdinandus Delorme, Provinciae Aquitaniae S. Ludovici; P. Henricus Escribano, Provinciae Baeticae; P. Patricius Herzog, Provinciae Silesiae S. Hedvigis; P. Albanus Heysse, Provinciae Belgiae S. Ioseph et membrum S. Bonaventurae ad Claras Aquas; P. Methodius Kelava, Provinciae SS. Redemptoris in Dalmatia; P. Willibrordus Lampen, Provinciae Hollandiae SS. Martyrum Gorcomiensium; P. Hyppolitus Legowicz, Provinciae Immaculatae Conceptionis in Polonia; P. Ludgerus Meier, Provinciae Bavariae S. Antonii; P. Marianus Müller, Provinciae Coloniae SS. Trium Regum; P. Seraphinus Raič, Provinciae SS. Redemptoris in Dalmatia; P. Gabriel Reidy, Provinciae Angliae Immaculatae Conceptionis; P. Palmatius Rucker, Provinciae Bavariae S. Antonii; P. Dominicus Savall, Provinciae Valentiae S. Ioseph; P. Fidelis Schwendiger, Provinciae S. Leopoldi in Tirolio; P. Conradus Walmsley, Provinciae Immaculatae Conceptionis in Anglia. [Collaboratores interni]: P. Martinus Bodewig, Provinciae SS. Trium Regum in Germania; P. P. Stanislaus Bušelić, Provinciae SS. Redemptoris in Dalmatia; P. Iacobus Cambell, Provinciae Galliae S. Dyonisii; P. Alfonsus Camilleri, Provinciae Melitensis S. Pauli; P. Victorinus Doucet, Canadiensis Provinciae S. Ioseph; P. Aquilinus Emmen, Provinciae Hollandiae SS. Martyrum Gorcomiensium; P. Basilius Pergamo, Napolitanae Provinciae Matrisdomini; P. Celestinus Piana, Provinciae Bononiensis S. Catharinae de Bononia; P. Iulius Reinhold, Provinciae Saxoniae S. Crucis; P. Patricius Robert, Canadiensis Provinciae S. Ioseph; P. Claudius Romeri, Provinciae Venetiarum S. Antonii; P. Odolphus Schäfer, Provinciae Thuringiae S. Elisabeth, qui venit in locum P. Gratiani Raspudić, Provinciae Hercegovinensis Assumptionis B. M. Virginis. [Nuper inter membra Commissionis adnumeratus est P. Stephanus Bianchi], 112–113.

Skoncentrowano się zatem wyłącznie na pracy wewnątrz komisji, polegającej głównie na lekturze i ocenie kodeksów będących w jej posiadaniu. Także i w tym przypadku nie obyło się bez trudności, zwłaszcza od strony technicznej. W latach 1939–1945 udało się wydać jedynie trzy zeszyty, w których poruszono fundamentalne problemy *Ratio Editionis*.

Bezcennym źródłem wiedzy informującym obszernie świat nauki o niemal wszystkich płaszczyznach programu wydawniczego były i pozostają nadal coroczne komunikaty przygotowane przez Balić i jego współpracowników. Najczęściej były to relacje przygotowywane w formie sprawozdań na kapituły generalne. Szczególnie ważne były te z okresu 1939–1950⁵³, ponieważ z jednej strony dawały obraz zakresu prac Komisji Szkotystycznej po przekształceniu jej i przeniesieniu z Quaracchi do Rzymu, z drugiej natomiast, kreśliły wyraźnie kształt, jaki miała przybrać nowa *editio*.

W oparciu o wspomniane relacje da się wyróżnić cztery etapy działania Komisji od jej powstania, czyli od 1938 roku, do momentu wydania pierwszych tomów, a więc do 1950 roku. I tak pierwszy etap obejmuje lata 1938–1941, w których współpracownicy wewnętrzni zajęli się przede wszystkim interpretacją manuskryptów, zarówno tych dotyczących pierwszej Księgi *Ordinatio*, jak i pierwszej Księgi *Lectura*, a także pewną częścią *Additiones* i *Reportationes*. Następnie zajęto się pozostałymi trzema Księgami *Ordinatio* oraz tekstami *Collationes* i *Quodlibet*.

Drugi okres, a więc lata 1941–1943, poświęcony był na wypracowanie zasad krytyki tekstualnej, jaką należało zastosować przy opracowywaniu wydania. Każdy z członków Komisji mógł wyrazić swoją opinię co do metody krytycznej, uwzględniając oczywiście charakter materiału archiwalnego, nad którym należało pracować. Trzeci etap, zamykający się w latach 1943–1945, był czasem ostatecznego określenia reguł i bezpośredniego przygotowania do pracy nad tekstami manuskryptów. W czwartej fazie prac, a mianowicie w latach 1945–1950, opracowywano już tekst – zgodnie z ustalonym wcześniej aparatem krytycznym – I tom zawierający Prolog do *Ordinatio* oraz II z początkowymi dystynkcjami pierwszej Księgi Komentarza⁵⁴.

⁵³ *Relatio a Commissione Scotistica exhibita*, dz. cyt.; *Annua relatio Commissionis Scotisticae quam p. Carolus Balić, o.f.m. die 8 novembris a. 1940 publice exhibuit: anno II, 1939–1940*, dz. cyt.; *Annua relatio Commissionis Scotisticae: anno VIII, 1945–1946*, dz. cyt.; *Annua relatio Commissionis Scotisticae quam p. Carolus Balić, o.f.m. die 8 novembris a. 1947 publice exhibuit*, dz. cyt.; *Nuntia Scotistica - an. III-XII: 1940–51*, dz. cyt.

⁵⁴ Informacjami o pracach przygotowawczych z tego okresu Balić dzielił się z różnymi środowiskami niemal na bieżąco. Przykładem tego jest jego artykuł w holenderskim czasopiśmie franciszkańskim: C. BALIĆ, *Duns Scotus' werken in het licht van de tekstkritiek*, „Collectanea Franciscana Neerlandica” 7 (1946), 5–28.

W ten sposób dwa pierwsze tomy, które otwierały serię woluminów *Ordinatio*, zostały przekazane oficjalnie do rąk czytelników 8 września 1950 roku, czyli w roku trwającego w Kościele jubileuszu. W święto Narodzenia Najświętszej Maryi Panny generał zakonu, Pacyfik M. Perantoni, wraz z przewodniczącym Baliciem – który był wówczas także rektorem Papieskiego Ateneum Antonianum – i członkami Komisji zaprezentował dwa pierwsze tomy *editio critica*, które obejmowały Prolog i wstępne zagadnienia pierwszej księgi Sentencji (*Opus Oxoniense*). Prezentacja była punktem kulminacyjnym Międzynarodowego Kongresu w Rzymie, poświęconego historii scholastyki, na którym zebrało się gremium najbardziej rozpoznawanych w świecie mediewistów, z Gilsonem na czele.

Minister generalny na początku swojej mowy z okazji prezentacji nie krył wielkiej radości i wzruszenia z faktu, że po dwunastu latach pracy Komisji w nowym kształcie udało się opublikować pierwszy owoc żmudnych badań nad teksami Doktora Subtelnego. Powiedział wprost: „W tej chwili cisną się na usta słowa orędzia Anioła: ‘zwiastuję wam radość wielką’, orędzia, które wzbudza dreszcz entuzjazmu w całym Serafickim Zakonie, jak również w świecie kultury: prezentujemy bowiem w tym momencie dwa pierwsze tomy monumentalnej edycji dzieł bł. Jana Dunsza Szkota. Dziesiątki lat niecierpliwego oczekiwania, pełnych lęków i ofiar, dzisiaj zostają w nadmiarze zrekompensowane przez dwa woluminy, które ukazały się nakładem Drukarni Watykańskiej”⁵⁵.

Niezmiernie ważne słowa padły wtedy z ust prezesa Balicia. Świadomy doniosłości wydarzenia wyznał szczerze, na czym tak naprawdę polega wielkość wydania krytycznego pism Szkota. Powiedział, że wydawcy z *Leonina*, to znaczy komisji przygotowującej teksty św. Tomasza, mieli zdecydowanie łatwiejsze zadanie, ponieważ przy analizie różnych dodatków mogli w oparciu o tekst spisany ręką Akwinaty stwierdzić z dużym prawdopodobieństwem, czy były one w nim obecne, czy też nie. Z Komisją Szkotystyczną, która nie miała niestety szczęścia posiadania takich autografów, czyli tekstów spisanych własnoręcznie przez Szkota, było inaczej. Jej członkowie byli zdani na własne wyczucie, co z kolei rodziło niebezpieczeństwo pójścia na skróty, a mianowicie publikowania jako Szkotowych wszystkich tekstów, które zostały zredagowane na przestrzeni wieków przez kopistów. Jedynym pocieszeniem i pomocą w żmudnej redakcyjnej pracy była kopia średniowiecznej wersji krytycznej *Ordinatio*, a mianowicie kodeks asycki, przechowywany w miejskiej bibliotece w Asyżu, który mógł posłużyć za tekst priorytetowy w konfrontacji z innymi manuskryptami.

⁵⁵ Cały tekst wystąpienia dostępny w: *Nuntia Scotistica - an. III-XII: 1940-1951*, dz. cyt., 199-204.

Najważniejszym zadaniem, a właściwie celem prac Komisji – tu należałoby przywołać raz jeszcze nerw dyskusji z lutego 1938 roku, a więc punkt sporny o metodę pomiędzy Longprém i Balićm – było, jak stanowczo wyznał ten drugi, oddanie do lektury i badań naukowych czystego tekstu Szkota, a nie zbioru tekstów tego, czy innego redaktora, takiego, czy innego *Scotulusa*⁵⁶. Jest zrozumiałe, że Komisja nie mogła iść za wersjami szkotystów, którzy na przestrzeni wieków dbali o to, aby tekst mistrza uczynić bliższy czytelnikowi, często zmieniając słowa czy całe zwroty. Tekst natomiast, który miał być oddany do powszechnej konsultacji w świecie nauki, musiał przybliżyć się – i to najbardziej, jak było to możliwe – do autografu, a to możliwe było wyłącznie przez eliminowanie wiekowych naleciałości deformujących wyjściowy przekaz myśli Szkota.

Intencją członków komisji było więc to, aby nie poprawiać starych edycji, lecz by przygotować możliwie zbliżony do prawdziwego tekst Szkota, uwzględniając w tym względzie obiektywne wymogi obowiązujące powszechnie w krytyce tekstualnej. Można powiedzieć, że bez względu na uwagi krytyczne dotyczące pewnych elementów nowej edycji, bardziej technicznych niż merytorycznych⁵⁷, te dwa pierwsze tomy podarowane przez komisję były przysłowiowym światelkiem w tunelu dla studiujących Szkota. Dawały bowiem nadzieję, iż edycja najważniejszego i najdojrzałego dzieła przyczyni się do poznania autentycznej myśli tego franciszkańskiego autora.

Kolejne woluminy *editio critica* – powstające przy zmieniającym się z biegiem czasu składzie personalnym komisji – pojawiały się z różną częstotliwością i obejmowały zarówno komentarz *Ordinatio*, jak i ten *Lectura*. Niżej podano porządek chronologiczny, w jakim ukazywały się poszczególne tomy oraz aktualny skład członków komisji odpowiedzialnych za ich wydanie. Należy zauważyć, że przygotowywane teksty drugiego komentarza, czyli *Lectura*, wychodziły z numeracją rozpoczynającą się

⁵⁶ Zob. K. BALIĆ, *Priorum voluminum criticae editionis expositio*, [w:] *Nuntia Scotistica – an. III–XII: 1940–1951*, dz. cyt., 206.

⁵⁷ Cenne uwagi zawał w swojej recenzji R. ŠILIC, *De prioribus novae editionis operum Scoti voluminibus iudicia quaedam*, [w:] *Nuntia Scotistica – an. III–XII: 1940–1951*, dz. cyt., 217–230. Po pozytywnej wstępnej ocenie, którą wyraził między innymi w tych słowach [Habemus ergo opus quod natum est ex amore, conexione et collaboratione modernae «critico-editorialis auctoritatis» et erumpentis renovationis circa investigationem scholasticae ex una parte, et ex ingenii acumine scientificaque diligentia P. Balić eiusque collaboratorum ex altera parte (219)], daje uwagi odnośnie do sposobu cytowania tekstów innych autorów, do których Szkot się odnosił (najczęściej swoje racje rozpoczyna zwrotami: *Mea est opinio necessarium esse...*, czy też *Editio potuit haberi...*). Chodzi przede wszystkim o te fragmenty, których Doktor Subtelny nie cytuje wyraźnie albo czyni to w dość ograniczonym zakresie, a Komisja podaje ich szerszy kontekst. Uwagi dotyczą również formy oznaczania tekstów biblijnych.

od XVI tomu, ponieważ przewidywano, iż *Ordinatio* zakończy się na XV woluminie. A zatem:

[Ordinatio]

Tom I i II (1950): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Ioanne Jurić, Ioseph Montalverne, Sebastiano Nanni, Basilio Pergamo, Faustino Prezioso, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom III (1954): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Ioseph Montalverne, Sebastiano Nanni, Faustino Prezioso, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom IV (1956): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Sebastiano Nanni, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom V (1959): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Sebastiano Nanni, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom VI (1962): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić, Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Sebastiano Nanni, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom VII (1973): Praeside – P. Carlo Balić

Sociis – PP.: Cherubino Barbariće, Stanislao Bušelić, Barnaba Hechich, Luca Modrić, Sebastiano Nanni, Rogerio Rosini, Saturnino Ruiz de Loizaga, Caesare Saco Alarcón.

Tom VIII (2001): Praeside – P. Barnaba Hechich

Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Loizaga, Caesare Saco Alarcón.

Tom IX (2006): Praeside – P. Barnaba Hechich

Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Loizaga.

Tom X (2007): Praeside – P. Barnaba Hechich

Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Loizaga.

Tom XI (2008): Praeside – P. Barnaba Hechich

Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Loizaga, Vitoldo Salamon, Hieronymo Pica F.I.

Tom XII (2010): Praeside – P. Barnaba Hechich
Sociis – PP.: Iosepho Percan, Stephano Recchia, Saturnino Ruiz de Loizaga,
Vitoldo Salamon, Hieronymo Pica F.I.

[Lectura]

Tom XVI (1960): Praeside – P. Carlo Balić
Sociis – PP.: Martino Bodewig, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić,
Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Sebastiano
Nanni, Iulio Reinhold, Odulpho Schäfer.

Tom XVII (1966): Praeside – P. Carlo Balić
Sociis – PP.: Cherubino Barbariće, Stanislao Bušelić, Petro Čapkun-Delić,
Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Brunone Korošak, Luca Modrić, Sebastiano
Nanni, Saturnino Ruiz de Loizaga, Caesare Saco Alarcón, Odulpho Schäfer.

Tom XVIII (1982): Praeside – P. Luca Modrić
Sociis – PP.: Stanislao Bušelić, Barnaba Hechich, Ioanne Jurić, Iosepho
Percan, Rogerio Rosini, Saturnino Ruiz de Loizaga, Caesare Saco Alarcón.

Tom XIX (1993): Praeside – P. Luca Modrić
Sociis – PP.: Barnaba Hechich, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Loizaga,
Caesare Saco Alarcón.

Tom XX (2003): Praeside – P. Barnaba Hechich
Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Lo-
izaga, Caesare Saco Alarcón.

Tom XXI (2004): Praeside – P. Barnaba Hechich
Sociis – PP.: Benedicto Huculak, Iosepho Percan, Saturnino Ruiz de Lo-
izaga, Caesare Saco Alarcón.

3.2. NOTA KRYTYCZNA

Po nocie historycznej, która wprowadziła w splot wydarzeń, decyzji podejmowanych przez różne instancje, a także prób ich realizacji, warto przyjrzeć się samej metodzie krytyki tekstualnej zastosowaną przez wydawców w *editio critica*. Nie ulega wątpliwości, że chodzi o formułę, która przynajmniej w jakiejś mierze była stosowana przy wydaniu krytycznym pism św. Bonawentury, wypracowana przez Fidelisa da Fanna oraz o elementy metody wykorzystanej przez dominikanów w Komisji Leonińskiej przy opracowywaniu dzieł św. Tomasza. Jednak ostateczny kształt metody zależy zawsze od materiału, którym dysponuje dana komisja, a więc od specyfiki tekstów odnalezionych manuskryptów. To oznacza, że również kształt dorobku piśmienniczego Szkota, który w ciągu wieków przetrwał bądź to w formie druków zwartych, bądź też w rękopisach, wycisnął znamię na metodzie zastosowanej przy opracowaniu materiału.

Ogólnie rzecz ujmując, nie jest dzisiaj możliwe określenie sposobu, w jaki Szkot publikował swoje dzieła. Czy dawał polecenie ich przepisywania, czy też wyrażał jedynie wolę ich rozpowszechnienia? Czy to on sam lub któryś z jego uczniów, czy też ktokolwiek inny dbał o nadzór nad przepisywaniem i czy *editio princeps* była dokładną kopią rękopisu autora, czy też kompilacją wielu różnych elementów?

W przypadku dwóch pierwszych ksiąg *Ordinatio* z różnych przesłanek wynika, że musiały one powstać zaraz po śmierci Doktora Subtelnego, a może nawet jeszcze w tym samym roku, i że był to jeden egzemplarz spisany przez zdolnego ucznia lub nawet przez wielu wychowanków, którzy opatrując tekst notami krytycznymi, pragnęli nadać mu rangę rękopisu autora. Zdaniem Balicia żaden z autorów nie puściłby w obieg tekstu z brakami, z rozpoczętymi i w połowie urwanymi myślami. Szkot mógł odkładać na później jego uzupełnienie, tym bardziej że doktryna była już rozpowszechniona w postaci wielu *Reportationes*, lecz przedwczesna śmierć uniemożliwiła mu to⁵⁸. Przyjąć zatem należy, że owa *editio princeps* jest uzupełnionym przez uczniów tekstem – może nawet materiałem, który Doktor przekazał im ustnie – i że to z niej zaczęto przepisywać, czyli kopiować inne egzemplarze już według własnej oceny i kryteriów. W oparciu o powyższe dane można sądzić, że z *Ordinatio* we wspomnianej *editio princeps* powstawały w pierwszych dziesięcioleciach XIV wieku liczne i różniące się pomiędzy sobą kopie określane jako wydania popularne, powszechne czy prywatne. Nic więc dziwnego, że ta różnorodność wersji wzorcowej edycji nie dawała żadnej gwarancji, że materiał w niej zawarty jest czystym tekstem Doktora Subtelnego⁵⁹.

W organizacji pracy nad wydaniem krytycznym należało zatem pamiętać o kilku fundamentalnych elementach, które miały być swoistym *vademecum*. Po pierwsze, należało znaleźć przyczyny rozróżnienia słów, czy zwrotów, które znajdowały się w różnych kodeksach tego samego dzieła.

⁵⁸ Por. C. BALIĆ, *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoto*, Città del Vaticano 1946, 4–5.

⁵⁹ Balić wymienia trzy elementy charakteryzujące obiektywnie wszystkie wydania średniowieczne; takie też cechy będą mieć teksty Szkota. A zatem są one *kompilacyjne*, *zachowujące* i *progresywne*. Kompilacyjne, ponieważ czerpią materiał z wielu źródeł; zachowujące, gdyż wielokrotnie zaznaczają istnienie naleciałości, ale rzadko je poprawiają; progresywne, jako że dostrzec można rosnącą tendencję do poprawiania tekstów przepisywanych. Poprawki są dokonywane przed spisaniem, w trakcie pisania albo też po jego zakończeniu. Najczęściej czynione są w oparciu o inne przekazy, ale nie brakuje też przypadków, w których kopista poprawia tekst według własnego upodobania. Takich kopistów określa się mianem „estetów”, ponieważ trudne fragmenty interpretują według własnej oceny. Zob. C. BALIĆ, *Segni e note critiche*, dz. cyt., 5–6.

Po drugie, trzeba było ustalić obiektywne prawa, w oparciu o które można było poznać, który tekst – wśród wielu innych – zawiera najczystsza myśl autora. Po trzecie, chodziło o ujęcie tekstu w taki sposób, aby czytelnik wpiery mógł zapoznać się z wykładem doktryny w kształcie proponowanym przez autora, a dopiero później z ewentualnymi poprawkami czy z rozwojem myśli. Wreszcie po czwarte, należało dokładnie sprecyzować źródła, z których autor korzystał, zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio, jeśli to było oczywiście możliwe⁶⁰.

Już na pierwszy rzut oka widać, że droga, jaką sobie wyznaczyła komisja dla przygotowania nowej edycji nie prowadziła na skróty, że nie był to szlak przetarty, lecz cały do przejścia w swojej nieprzewidywalnej złożoności. Członków komisji nurtowały fundamentalne dylematy: jak poznać przyczyny powstania owych różnorodnych wersji, które udało się odnaleźć w bibliotekach całej niemal Europy? Jak w oparciu o zdobytą wiedzę rozstrzygnąć obiektywnie, który tekst wyszedł spod pióra Szkota lub też która myśl została naprawdę przez niego wypowiedziana? Jakich z kolei tekstów z pewnością nie można uznać za autentyczne? Przy ustalaniu autentyczności tekstu, którego autograf się nie zachował, trudności się nawarstwiają, rosną bowiem proporcjonalnie do liczby manuskryptów.

Z badań nad dużą ilością materiału z kodeksu A (asyski) – najbardziej wiarygodnego źródła, opatrzonego adnotacjami typu: *non in libro Scoti* lub *extra manu Scoti*, a także na podstawie studium tekstów innych kodeksów, które zawierają podobne wyjaśnienia: *vacat*, *extra* czy *non est in originali* – dało się po pierwsze ustalić, że o ile kodeks A pochodzi od oryginału, który zaginął (nie mógł być czymś innym, jak apografem lub przynajmniej tekstem mu bliskim), o tyle pozostałe kodeksy musiały mieć inne źródło niż to, z którego wywodził się przekaz asyski⁶¹. Zresztą wartość tego kodeksu wzmacniają jeszcze inne zawarte w nim sformułowania, a mianowicie: *Extra de manu Scoti*, *Sic Scotus*, czy też *Sic in libro Scoti*, które wskazują na to, że są

⁶⁰ C. BALIĆ, *La critica testuale applicata alle opere di Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 491.

⁶¹ Zob. *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, [w:] *Ioannis Duns Scoti Opera omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita*, Romae 1950, 240*–254*; 259–270*. Ocenia się, że tekst kodeksu „A” już w pierwszym dziesięcioleciu po śmierci Szkota był konfrontowany z jego autografem i że właśnie wynikiem tejże weryfikacji są liczne adnotacje krytyczne wskazujące wyraźnie, które z tekstów tego kodeksu nie znajdują się w dziele Doktora Subtelnego albo w których fragmentach swego pisma Szkot zostawił wolne miejsca do dalszego uzupełnienia, albo też, które teksty zostały skreślone przez niego, a które zostały osobiście dodane później, lub wreszcie, które zostały wcielone do tekstu przez któregoś z uczniów, na co wskazywałyby słowa krytyki wewnętrznej typu: „non Scotus”. Można powiedzieć, że kodeks „A” jest swoistą edycją krytyczną Szkota, badającą tekst według możliwości oceny tamtego czasu. Por. P. ČAPCUN-DELIĆ, *L'edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 444–445.

to teksty dodane przez samego Szkota. Znaczy to, że mógł on uściślać swoją myśl czy też sprawdzać wykład albo poszerzać horyzont argumentacji. Tego typu noty wydawcy mają więc ogromne znaczenie⁶².

Z badań nad wspomnianym kodeksem wynika, że tylko w nim mowa jest wyraźnie o księdze Szkota (*Liber Scoti*) i o różnicy pomiędzy tą księgą a innymi, które do niego nie należą. Pozostałe natomiast kodeksy nie odwołują się do Szkotowych sentencji, a jeśli nawet to czynią, gubią się wówczas w jakichś nieścisłościach albo sprawiają wrażenie, że pochodzą z jakiegoś wątpliwego źródła, w którym znajdowały się niejasne lub mylne ślady not krytycznych, istniejących w *editio princeps*, czyli apografie. W oparciu o te ustalenia, a także w myśl reguły: *Codices non sunt numerandi sed ponderandi*, Komisja do dalszych badań wybrała jako przekaz podstawowy kodeks asycki. Zresztą, wśród specjalistów mówi się otwarcie, że kodeks „A” jest redakcją krytyczną i precyzyjną tekstów Szkota, a zatem może być uważany za miarodajne źródło, ponieważ odróżnia wyraźnie tekst mistrza od późniejszych redakcji. Pozostałe rodziny manuskryptów P[aryż], B[azylię], T[ortosa] są późniejsze i zawierają liczne skażenia wtrętami obcej ręki, dlatego w badaniach mogą służyć wyłącznie jako teksty konsultacyjne o drugorzędnym znaczeniu⁶³. Oceniając wartość kodeksu asyckiego o numerze 137, Balić stwierdził, że obok wydań aleksandryjskich i Wulgaty biskupa Teodulfa kodeks ten zajmuje znamienite miejsce w historii tradycji tekstów i że pomimo swoich niedoskonałości stanowi wyjątkowy przykład krytycznego dzieła, jakie powstało w średniowieczu⁶⁴.

Jaką zatem rolę odegrał kodeks A w badaniach nad autentycznością myśli Szkota? Czy wystarczyło, jak dowcipnie pytał sam Chorwat, przepisać go i załatwić tym samym całą sprawę nowego wydania?⁶⁵ Oczywiście, że nie. Byłoby to zbyt proste rozwiązanie, nie mające wiele wspólnego z krytyką tekstualną, o którą przecież cały czas chodziło. Miał być przecież przygotowany tekst najbliższy Szkotowi, a nie kolejne wznowienie istniejących reprodukcji, o czym już była mowa. Badania dowiodły, że kodeks A od zaginionego oryginału dzieli łańcuch niezachowanych kopii pośrednich. Podczas przepisywania w kolejnych wersjach pojawiało się coraz więcej błędów, opuszczeń i dodatków (głos, komentarzy itp.), omyłkowo włączanych w wykład Jana Dunsza jako

⁶² Por. C. BALIĆ, *Segni e note critiche*, dz. cyt., 8.

⁶³ Zob. J. CAMBELL, *La Section Scotiste (1927-1938)*, dz. cyt., 278. Należałoby jeszcze dodać, że do bezpośrednich badań w przypadku *Ordinatio* brane są pod uwagę cztery rodziny manuskryptów: APBT, czyli A (z Asyżu 137), P (z Paryża 15854 z mss 12-16) B (z Bazylei B I 20 z mss 17-19) oraz T (z Tortosa 49 z mss 20-23). Rodzina kodeksu „A”, najbliższa autografowi Szkota, gdyż powstała zaraz po jego śmierci, liczy osiem manuskryptów.

⁶⁴ Zob. Por. C. BALIĆ, *Segni e note critiche*, dz. cyt., 14.

⁶⁵ Por. C. BALIĆ, *La critica testuale*, dz. cyt., 495.

jego własne myśli, przez co logiczność wywodu i rytmiczność lektury zostały zaburzone. Mimo wysiłku kopisty-krytyka opatrującego tekst manuskryptu asyckiego adnotacjami w miejscach wątpliwych, oddzielenie pracy Szkotowej od późniejszych wtrętów nastęrcza wielu problemów i możliwe jest wyłącznie na drodze żmudnej analizy lingwistycznej⁶⁶.

Podział tekstu edycji krytycznej odzwierciedla zasadniczo intencje autora, co nie oznacza wcale, że odpowiada im w całej rozciągłości. Jedną z istotnych kwestii w tej materii jest układ dystynkcji (*distinctiones*), które dzielą się nie tylko na kwestie (*quaestiones*), ale i na części (*partes*). Ten ostatni podział na części, wprowadzony przez komisję, był konieczny z jednej strony po to, aby wyjść z labiryntu sprzeczności, jakie zawierały poprzednie wydania oraz kodeksy, z drugiej natomiast, aby ominąć tak zwane kwestie poboczne. Ta innowacyjna korekta podziału była intuicyjnym odczytaniem zamysłu Szkota, który sam często używał w tekście słowa *pars*, dzieląc tym samym materię na różne części.

Warto wspomnieć jeszcze o sposobie określania różnicy pomiędzy autentycznym tekstem Szkota a tym pochodzącym od wydawców. Otóż tekst Doktora Subtelnego drukowany jest czcionką o wielkości 12, natomiast interpolacje komisji czcionką mniejszą. Chodzi tu przede wszystkim o tytuły czy podtytuły. Ponadto, aby wykluczyć jakąkolwiek pomyłkę, dodany tekst jest zawsze umieszczony w nawiasie kwadratowym, podczas gdy dodatki proveniencji Szkota wprowadzane dla uzupełnienia wywodu myśli podawane są w nawiasie okrągłym⁶⁷.

Sprawę numeracji tekstu rozwiązano w ten sposób, iż po jednej stronie, zawsze zewnętrznej (na stronach parzystych po lewej, na nieparzystych po prawej) podana jest numeracja wierszy, między innymi dla ułatwienia cytowania. Po przeciwnej stronie natomiast, mniejszą czcionką i w nawiasie kwadratowym, oznaczona jest numeracja odpowiadająca edycji Waddinga-Vivèsa.

Na koniec należałoby wyjaśnić zastosowany poniżej tekstu aparat krytyczny, mimo iż poszczególne jego elementy tłumaczy doskonale zestaw skrótów i znaków interpretacyjnych zamieszony jeszcze przed tekstem wprowadzającym do lektury *Ordinatio*, czyli przed *Disquisitio historico-critica*. Tak więc w miejscu przeznaczonym na przypisy pojawia pierwszy element aparatu, którym jest *textus interpolatus*, a więc tekst uzupełniający w jakimś zakresie argumentację wykładu.

⁶⁶ Zob. P. ČAPCUN-DELIĆ, *L'edizione critica*, dz. cyt., 445.

⁶⁷ Por. P. ČAPCUN-DELIĆ, *Commissio omnibus operibus Joannis Duns Scoti critice edendis*, dz. cyt., 8.

Następnym elementem, chociaż systemowo pierwszym, jest wykaz konsultowanych w danej materii kodeksów, które oznaczono dużymi literami alfabetu łacińskiego (kodeksy pierwszej klasy) i greckiego (kodeksy drugiej i trzeciej klasy, czy też ich podstawowe grupy, tzw. rodziny), a także zestaw wcześniejszych wydań, oznakowanych małymi literami greckimi. Zaraz po tym wykazie, już z użyciem skrótów, edytorzy przedstawili różnice pomiędzy kodeksami w sposobie użycia poszczególnych terminów, pojęć, czy zwrotów. Ten element jest bardzo rozbudowany i dla przeciętnego czytelnika zupełnie zbędny, jednak dla tych, którzy analizują gruntownie doktrynę Szkota może być wielką pomocą w ocenie rozmiaru zmian, jakie zachodziły w historycznym przekazie myśli Doktora Subtelnego⁶⁸.

Ostatni element aparatu krytycznego identyfikuje źródła, z których Jan Duns czerpał inspirację. Dla ich określenia używa się dwóch sposobów. Jeden dotyczy źródeł bezpośrednich, a więc tych, do których odnosił się wyraźnie sam autor. Drugi zaś podaje źródła pośrednie, których autor nie cytował. Pierwsze zostały oznaczone literą „F” (*fontes*), drugie literą „T” (*testimonia*). Łatwo więc przychodzi czytelnikowi rozoznać, którzy autorzy są cytowani przez Szkota, a którzy zostali odnalezieni przez redaktorów lub też dodani dla lepszej ilustracji myśli⁶⁹.

Dla pełności przeglądu aparatu krytycznego należy jeszcze dodać, że na końcu każdego tomu znajdują się trzy indeksy. Pierwszy z nich jest indeksem imiennym ogólnym. Drugi z kolei dotyczy autorów cytowanych w źródłach bezpośrednich (F) oraz pośrednich (T). Trzeci wreszcie informuje czytelnika o zgodności lub rozbieżności pomiędzy wydaniem krytycznym *Editionis Vaticanae* a wersją Waddinga-Vivèsa. Indeks ten określa się najczęściej jako swoistą konkordancję najważniejszych zagadnień w obydwu wydaniach⁷⁰.

4. Wydanie *Opera philosophica*

Powołanie w 1938 roku Komisji Szkotystycznej – nowej badawczej placówki zakonu dla krytycznego wydania dzieł Jana Dunsza Szkota, która miała działać na przedłużeniu doświadczeń i aktywności sekcji z Quaracchi – od samego początku wiązało się z jasno określonym zakresem prac. Wszystkie wcześniej podejmowane badania, a nade wszystko wizyty w bibliotekach w poszukiwaniu manuskryptów, ich zbieranie czy też szeregowanie pod względem ważności oraz przydatności czynione były pod kątem przyszłej publikacji teologicznego dzieła, a mianowicie *Opus Oxoniense*. W wydaniu Waddinga-Vivèsa obejmuje

⁶⁸ *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, dz. cyt., 211*–215*.

⁶⁹ *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, dz. cyt., 297*–298*.

⁷⁰ *De Ordinatione I. Duns Scoti disquisitio historico-critica*, dz. cyt., 298*–299*.

ono 14 tomów (od VIII do XXI włącznie). Zaraz po nim trzy kolejne woluminy (XXII–XXIV) zawierają *Reportata Parisiensia*, dwa ostatnie zaś (XXV–XXVI) to *Quaestiones Quodlibetales*. W pierwszych siedmiu tomach przedstawiony został zarys doktryny filozoficznej Doktora Subtelnego.

Ponieważ dzieła teologiczne stanowiły uprzywilejowaną przestrzeń redakcyjnych prac Komisji, było jasne, że teksty filozoficzne musiały niestety czekać na swoją kolejkę. Nikt nie mógł przewidzieć, że prace redakcyjne z przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych będą trwały tak długo i że same teologiczne teksty pochłoną energię i czas wielu ludzi, którzy dla dobra dzieła zobowiązali się przed władzami zakonu wykorzystać zarówno swoje zdolności, jak i wszystkie narzędzia, jakimi dysponowali.

Co zatem z krytycznym wydaniem dzieł filozoficznych, na które przecież różne środowiska filozofów, szczególnie tych, dla których średniowiecze stanowiło podstawowy obszar badań, czekały z nie mniejszą niecierpliwością, jak teologowie na teologiczne? Nie chodzi tu oczywiście o wszczynanie kolejnego sporu *inter theologos et philosophos*, mającego rozstrzygnąć, kto i jakich tekstów potrzebował najbardziej. Było bowiem jasne, że dla lepszego poznania myśli doktora konieczne były zarówno jedne, jak i drugie. W średniowieczu granica między filozofią a teologią stała się nieostra, tak więc dorobek Szkota, podobnie jak innych przedstawicieli szkoły scholastycznej, wymagał kompleksowego filozoficzno-teologicznego studium.

Mimo iż w pracach *editio critica* zainicjowanych w Rzymie w ramach Komisji Szkotystycznej nie podjęto badań dotyczących *opera philosophica*, to jednak nie wykluczało to możliwości krytycznego opracowania i publikacji filozoficznego materiału przez inny zespół, który byłby tym zainteresowany. Tak też się stało. Grupa profesorów z Uniwersytetu św. Bonawentury w Nowym Jorku w Stanach Zjednoczonych podjęła się przygotowania do druku dzieł filozoficznych Szkota w porozumieniu z członkami rzymskiej komisji i przy ich współpracy.

Pierwszym owocem prac zespołu amerykańskich franciszkanów były dwa tomy *Quaestiones super Libros Metaphysicorum Aristotelis*, wydane w 1997 roku staraniem Uniwersytetu. Po czterdziestu siedmiu latach od ukazania się dwóch tomów *Ordinatio*, pierwsze dzieło filozoficzne, komentarz Szkota do *Metafizyki* Arystotelesa, zostało przedstawione publicznie na spotkaniu, które przekraczało zdecydowanie ramy akademickiego środowiska. W zamyśle wydawców to nie ten komentarz Doktora miał otwierać serię woluminów z doktryną filozoficzną, dlatego opublikowano go jako tom III i IV w przewidzianym pięciotomowym układzie całej edycji. Dwa lata później, to jest w 1999 roku, ukazał się tom I, który zawierał dwa dzieła: *Quaestiones in Librum Porphyrii Isagoge* oraz *Quaestiones super Praedicamenta Aristotelis*.

Natomiast w 2004 i 2006 roku wydawcy skompletowali serię o brakujące dzieła, publikując odpowiednio: tom II z *Quaestiones in Libros Perihermeneias Aristotelis*, z *Quaestiones super Librum Elenchorum Aristotelis* oraz z *Theoremata*, a także tom V zawierający *Quaestiones super secundum et tertium de Anima*.

W skład zespołu redakcyjnego przy pierwszych dwóch tomach (III, IV) wchodził: R. Andrews, G. Etzkorn, G. Gál, R. Green, F. Kelley, G. Marcil, a także T. Noone oraz R. Wood. Nad tomem wydanym w 1999 roku (I), który był trzecim z kolei, pracowało sześciu dotychczasowych pracowników, spośród których G. Gál zmarł jeszcze przed jego publikacją. W gronie redaktorów ostatnich dwóch tomów (II, V) znalazły się jeszcze nowe nazwiska: P. Plevano, R. Traver, O. Bychkov, S. Ebbesen, C. Bazán, K. Emery. Przy tekście *Theoremata* pracował zupełnie oddzielny zespół złożony z trzech naukowców. Byli to: M. Dreyer, H. Möhle oraz G. Krieger jako ich zewnętrzny współpracownik.

Trzeba dodać, że cała seria *Opera philosophica Scoti* została opublikowana staraniem Instytutu Franciszkańskiego wspomnianego Uniwersytetu św. Bonawentury. W wydaniu dwóch ostatnich tomów (II, V) współpracował także Katolicki Uniwersytet Ameryki z Waszyngtonu.

5. *Editio minor*

Jest to wydanie, które ukazało się nakładem wydawnictwa Alberobello z inicjatywy Giovanniego Lauriola z franciszkańskiej prowincji w Bari. Jest on zresztą na południu Włoch inicjatorem wielu działań, które mają na celu szerzenie kultu bł. Jana Dunsza Szkota, głównie poprzez rozpowszechnianie jego doktryny, ze szczególnym uwzględnieniem teologicznej. Nie da się ocenić jakości wszystkich tych projektów, których podjął się franciszkanin, jednak ich liczba jest imponująca. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę na zapoczątkowaną przez niego serię wydawniczą o nazwie *Quaderni Scotistici*, w ramach której od 1991 roku do 2003 ukazało się 19 tomów opracowań różnych autorów proponujących refleksję opartą na nauczaniu Doktora Subtelnego. W przeważającej części są to akta konferencji, które cyklicznie organizował Lauriola, wsparty współpracą współbraci z prowincji oraz osób świeckich, którym, podobnie jak jemu, zależy na popularyzacji myśli Szkota.

To w tej serii zamieszczono między innymi dokumentację, która dotyczyła procesu beatyfikacyjnego, i to w niej opublikowano wspomnianą *editio minor* obejmującą zarówno dzieła filozoficzne (t. 11-I), jak i teologiczne (t. 12-II/1; 14-II/2; 16-III/1; 17-III/2). Całe wydanie zamyka się w pięciu woluminach, średnio o ponad 1200 stronach druku każdy. Główny redaktor Lauriola zadbał również o *Index Scotisticus* wydany w 19 tomie *Quaderni Scotistici*. Rodzi się jednak pytanie: po co w ogóle

taka forma wydania? Przecież dwa specjalistyczne zespoły w Rzymie i w Nowym Jorku pracowały odpowiednio nad dziełami teologicznymi i filozoficznymi, stosując wypróbowany już aparat krytyczny.

We wstępie do pierwszego tomu tegoż wydania, który w całości zawiera dzieła filozoficzne, na podobnie sformułowane pytanie odpowiedział sam redaktor. Wyraził się zwięźle, że głównym celem powstania tej formy wydania dzieł Szkota jest ułatwienie popularyzacji i poznawania jego myśli. To jednak nie cała jego motywacja. Stwierdził ponadto, iż łatwiej przychodzi zrozumieć sens niniejszego przedsięwzięcia, mając na względzie publikację edycji krytycznej (*Città del Vaticano, 1950...*), w której do chwili obecnej⁷¹ ukazała się zaledwie ⅓ *Opera omnia*. Co więcej, przypomniał przy tym zamysł władz zakonu przy okazji ukazania się wydania Waddinga z 1639 roku. Oprócz wydania zasadniczego, które liczyło 12 woluminów *in folio*, planowano wówczas wydanie edycji mniejszej w ośmiu tomach. Wszystko po to, aby umożliwić wszystkim franciszkańskim klasztorom posiadanie tekstów Dunsza Szkota i ułatwić tym samym powszechne ich studiowanie. Na przeszkodzie realizacji tego projektu miały stanąć rzekomo problemy finansowe. Tak więc dzieło, które nie mogło być zrealizowane w przeszłości, zostało podjęte przez *Centro Studi Personalisti* „Giovanni Duns Scoto” w Castellana Grotte – i tym razem z myślą rozkrzewiania na świecie myśli Doktora Subtelnego⁷².

Jest wiele pytań dotyczących podstawy źródłowej wydania mniejszego, a Lauriola, redaktor i wydawca, nie daje na nie odpowiedzi. Wprowadzenia do poszczególnych tomów rejestrują wprawdzie obszerną historyczną debatę na temat autentyczności poszczególnych pism, jednak trudno się zorientować, która z ich wersji znalazła się w edycji *minor*. Odnieść można wrażenie, że jest to kompilacja tekstów wywodzących się zarówno z wydania Waddinga-Vivèsa, jak i Watykańskiego. Jest bardzo prawdopodobne, że w przypadku komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa redaktor czerpał materiał z wydania amerykańskiego, gdyż ten tekst był już gotowy w 1997 roku w swojej krytycznej wersji, a więc zanim w Alberobello ukazały się *Opera philosophica*. Nie ma natomiast wątpliwości, że gdy chodzi o *Reportata Parisiensia*, dzieła, które czeka jeszcze na pełne krytyczne opracowanie⁷³, mamy do czynienia ze słowo w słowo przepisaną wersją Waddinga-Vivèsa,

⁷¹ Chodzi o rok 1998, w którym ukazał się pierwszy wolumin *editio minor*.

⁷² IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia, editio minor I Opera philosophica*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1998, I.

⁷³ Pierwsza księga *Reportatio* została już opracowana krytycznie, a nawet przetłumaczona na język angielski przez zespół amerykańskich specjalistów. O tym więcej w części o tłumaczeniach na języki współczesne.

bez scholiów, czyli redakcyjnego komentarza do zagadnień. Trzeba przy tym dodać, że już sama objętość przedruku paryskiego komentarza do *Sentencji* Lombarda jest mało zachęcająca do lektury, nie mówiąc już o studium, liczy bowiem 2010 stron⁷⁴.

Dzieło wydawców z Castellana Grotte nie jest z pewnością wiarygodnym narzędziem badawczym dla naukowca (np. źródłem cytatów), może jednak spełniać inne zadanie. Służy rozpowszechnianiu myśli Szkota wśród tych, dla których lektura rozbudowanego aparatu krytycznego jest zbędna, a nawet niezrozumiała, pozwalając, by nauczanie Doktora Subtelnego mogło dotrzeć do jak największej liczby czytelników. Należy ubolewać nad faktem, że poziom wiarygodności poszczególnych tomów *editio minor* jest nierówny, gdyż nie wszystkie teksty opublikowano w brzmieniu ustalonym na drodze badań krytycznych, mimo wszystko jednak jej ukazanie się jest bez wątpienia wydarzeniem wydawniczym, które należy odnotować.

Co do jednej sprawy należy zgodzić się z wydawcą, a mianowicie, że doktrynę Duns Szkota należy promować, że należy go studiować, by odkryć na nowo jego wielkość jako filozofa i jako teologa, który może przemówić także do świata kultury współczesnej. Lecz by się tak stało, musi być pewność, że materiał badawczy jest oczyszczony z wszelkich dodatków i naleciałości obcego pochodzenia. Niestety, *editio minor* nie może być uważana za czysty, a więc wiarygodny głos Szkota, a tym bardziej za rzetelne i obiektywne narzędzie we współczesnej debacie filozoficznej i teologicznej. Bardziej przydatnym narzędziem w propagowaniu jego myśli byłoby tłumaczenie na język włoski tekstów krytycznych już istniejących. Takie dzieło byłoby przyjęte z entuzjazmem przez czytelnika, który niekoniecznie musi znać łacinę, będącą w większości przypadków nadal jedyną drogą poznania bogatej spuścizny wieków przeszłych.

Przychylnie natomiast należy odnieść się do wszystkich innych propozycji naukowych Laurioli w ramach działalności wspomnianego Centro Studi Personalisti „Giovanni Duns Scoto”, a więc kongresów, zjazdów międzynarodowych czy wreszcie publikacji akt zawierających materiały naukowych spotkań, jako że stanowią one refleksyjne odbicie myśli Szkota i udostępniają ją dla potrzeb współczesnej debaty⁷⁵.

⁷⁴ IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia, editio minor II/2 Opera theologica*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999.

⁷⁵ Takim przykładem są materiały zjazdów zawarte w kolejnych zeszytach zjazdów wspomnianego Centrum: *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scoto*, a cura di G. Lauriola, Bari 1994, (4); *Giovanni Duns Scoto. Antologia*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1997, (7); *Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto. V Convegno internazionale di studi scotistici*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999, (13); *Diritti umani e libertà in Giovanni Duns Scoto*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999, (15); *Duns Scoto nell'arte*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 2001, (18).

6. Tłumaczenia na języki współczesne

Jak widać, w ostatnim czasie ukazały się dzieła filozoficzne Szkota, a od połowy XX stulecia dostępna jest także dostatecznie duża ilość tekstów teologicznych opracowanych według wymogów metody historyczno-krytycznej. Wszystko jednak w języku oryginalnym, to znaczy łacińskim. Jak natomiast wygląda sytuacja z tłumaczeniami tego bogatego materiału na języki współczesne? Pytanie o tyle ważne, o ile ważna jest sama idea promocji doktryny autora, o czym była mowa wyżej przy okazji omawiania kwestii *editio minor*. Język łaciński, w którym powstawały nie tylko teksty okresu średniowiecza, pozostaje nadal podstawowym medium doktryny Szkota. Dla mediewistów i znawców łaciny oryginalne teksty stanowią fundamentalne źródło badań i analitycznych studiów. Co natomiast z tymi czytelnikami, którzy pragną zapoznać się z refleksją Doktora Subtelnego, ale brak dostatecznej znajomości łaciny uniemożliwia im swobodny do niej dostęp? Najrozsądniejszym rozwiązaniem jest w tym wypadku posłużenie się tłumaczeniem dzieł na języki współczesne.

Prześledzenie wyników prac translatorskich wszystkich współczesnych ośrodków zajmujących się mediewistyką przekracza ramy niniejszej pracy. Przedstawione zostaną zatem najważniejsze tłumaczenia dzieł Szkota na te języki, które umożliwiają zapoznanie się z jego dorobkiem szerokim rzeszom zainteresowanych.

6.1. ANGIELSKI

1. Niezwykle cennym przykładem tłumaczenia dzieła Szkota na język współczesny – cennym, ponieważ dokonany przez ten sam zespół redakcyjny, który przygotował jego teksty według metody historyczno-krytycznej – jest angielska wersja komentarza do *Metafizyki* Arystotelesa. Dwutomowe dzieło w przekładzie Girarda J. Etzkorna oraz Allana B. Woltera ukazało się drukiem niemal w tym samym czasie, co edycja krytyczna, to znaczy w latach 1997–1998, dzięki staraniom Instytutu Franciszkańskiego na Uniwersytecie św. Bonawentury w Nowym Jorku. Prace nad tłumaczeniem rozpoczęły się jednak o wiele wcześniej. Już w 1980 była gotowa pierwsza jego wersja przygotowana przez Woltera, także latem tego samego roku mógł on wraz z Etzkornem skonfrontować ją z łacińskim oryginałem. W momencie, kiedy wersja krytyczna nabrała już ostatecznych kształtów, z oczywistych względów należało zweryfikować tłumaczenie i tam, gdzie było to konieczne, poprawić je. W tym celu obydwaj redaktorzy podjęli się w grudniu 1995 roku mozolnego zadania porównania tekstu angielskiego

z łacińskim, jak sami później wyznali, linijka po linijce, paragraf po paragrafie, nota po nocie⁷⁶.

Tom pierwszy *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus* zawiera pięć ksiąg (I–V) z rozpoczynającym je prologiem, drugi natomiast obejmuje kolejne cztery księgi (VI–IX). Zrezygnowano z aparatu krytycznego w dolnych przypisach, który znajduje się w wersji łacińskiej, dla – jak to tłumaczyli sami redaktorzy – większej przejrzystości i płynniejszej lektury.

We wstępie do angielskiej wersji komentarza czytelnik dowiaduje się między innymi, że Szkot nie wyjaśniał dalszych ksiąg *Metafizyki* (chodzi szczególnie o trzy następne X–XII) i że komentarze do tychże właśnie ksiąg, które mu przypisywano, musiały być innej proveniencji. W tym kontekście wspomina się najczęściej Antoniego Andreasa, ucznia Szkota, jako najbardziej prawdopodobnego ich autora⁷⁷.

2. Równie cennego angielskiego przekładu doczekało się inne dzieło Szkota, a mianowicie *Reportatio I-A* paryskiej lektury, przygotowane staraniem Allana B. Woltera i Olega Bychkova. Jego dobrą stroną jest to, że w dwóch dotychczas opublikowanych tomach dzieła zawiera się zarówno tekst łaciński, jak i angielski⁷⁸. W słowie wstępnym wydawca zaznaczył, iż jest to owoc prac dwóch generacji, dwóch tradycji, dwóch różnych sposobów studium nad średniowiecznymi tekstami. Chodzi tu o życiowe doświadczenie franciszkanina Woltera, niezmordowanego szkotysty, które zostało wsparte wkładem filologicznym i hermeneutycznym młodej generacji w osobie Bychkova. Redaktor wydania komplementuje współpracownika, przyznając, że współdziałanie może przynieść wyłącznie dobre rezultaty w pracy nad teksami Doktora Subtelnego⁷⁹.

3. Staraniem Allana Woltera ukazało się tłumaczenie sześciu kwestii z drugiej Księgi *Lectura* dotyczących zasady indywidualizacji *haecceitas*, a więc problematyki, która ze względu na implikacje teologiczne – jako że mówiło się o niej w kontekście angelologii – była szczególnie dyskutowanym zagadnieniem w środowiskach uniwersyteckich w końcu XIII wieku, zwłaszcza w Paryżu i Oksfordzie⁸⁰.

⁷⁶ *Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, I–II translated by G. J. Etzkorn and A. B. Wolter, O.F.M., Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, New York 1997–1998, XVI.

⁷⁷ Tamże, XIV.

⁷⁸ JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report of the Paris Lecture Reportatio I-A. Latin text and English translation*, St. Bonaventure, NY 2004.

⁷⁹ JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report*, dz. cyt., V.

⁸⁰ JOHN DUNS SCOTUS, *Early Oxford Lecture on Individuation. Latin text with English Translation and Introduction of A. B. Wolter, O.F.M.*, St. Bonaventure, NY 2005.

4. Ważne miejsce w zbiorze tłumaczeń tekstów Szkota zajmuje traktat *De primo principio*, które Allan Wolter opublikował w 1966 roku⁸¹.

5. Wolter zebrał także i tematycznie uszeregował w ramach antologii tekstów filozoficznych niektóre argumenty z zakresu metafizyki, naturalnego poznania Boga, Jego istnienia i jedności, a także zagadnień związanych z ludzkim poznaniem, czy też duchowością i nieśmiertelnością ludzkiej duszy. Istnieją dwa wydania tej antologii: pierwsze z 1962, drugie z 1987 roku⁸².

6.2. CHORWACKI

W 1997 roku środowisko filozoficzne Chorwacji i inny krajów bałkańskich otrzymało przekład traktatu *De primo principio*⁸³. Mile Babić, franciszkański teolog i filozof, tłumacz oraz autor wprowadzenia, sam zafascynowany metafizyką Szkota, realizując ten projekt, dał możliwość szerszego poznania założeń średniowiecznego systemu tworzenia metafizyki postrzeganej w kategorii prawdziwej ontologii.

6.3. FRANCUSKI

Francuskojęzyczne przekłady pism Szkota, do jakich można było dobrać, to przede wszystkim dwa woluminy opublikowane na łamach serii wydawniczej Épipiméthée.

1. Pierwszy z nich – śledząc daty wydania – to zbiór tekstów Doktora Subtelnego, które traktują o problematyce poznania Boga i o związanej z nią ściśle koncepcji jednoznaczności bytów w ramach szeroko pojętej analogii. Tłumaczeniem objęte zostały zatem dwie dystynkcje z *Ordinatio* i jedna z *Collatio*, które bezpośrednio odnoszą się do tych zagadnień⁸⁴.

2. Drugi wolumin zawiera przekład Prologu do *Ordinatio* dokonany i opatrzony prezentacją przez Gérarda Sondaga⁸⁵. Zaletą pozycji jest zamieszczenie w niej także wersji łacińskiej, która umożliwia bezpośrednią konfrontację z oryginałem i ewentualną konsultację myśli czy pojedynczych

⁸¹ JOHN DUNS SCOTUS, *A Treatise on God as First Principle*, ed. A. Wolter, Chicago 1966.

⁸² [wydanie pierwsze:] DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings. Selection*, edited and translated by A. Wolter, Edinburgh 1962; [wznowienie:] JOHN DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings. A Selection*, translated, with introduction and notes by A. Wolter, O.F.M., with a foreword by M. McCord Adams, Indianapolis-Cambridge 1987.

⁸³ IVAN DUNS ŠKOT, DOCTOR SUBTILIS, *Rasprava o prvom principu*, priredio i preveo M. Babić, Zagreb 1997.

⁸⁴ JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordinatio I – Distinction 3 – 1^{re} partie; Ordinatio I – Distinction 8 – 1^{re} partie; Collatio 24. Introduction, Traduction et Commentaire par Olivier Boulnois*, Paris 1988.

⁸⁵ JEAN DUNS SCOT, *Prologue de l'Ordinatio*, présentation et traduction annotée de G. Sondag, Paris 1999.

pojęć. Należy podziękować redaktorowi szczególnie za to, że we wstępie zamieścił wykaz innych tekstów Szkota tłumaczonych na język francuski w aspekcie określonych argumentów filozoficznych lub teologicznych. Poniżej podaje się przekłady według wspomnianego rejestru:

3. DUHMEN P., *Le Système du Monde*, t. VII, chap. 3 et 4 (traduction commentée d'extraits de l'*Ordinatio* concernant le lieu, le temps et le mouvement), Paris 1959.

4. JEAN DUNS SCOT, *Pluralité des formes et unité de l'être (Ordinatio IV, d. 11, q. 3, et Ordinatio II, d. 16, q. unica)*, traduction et introduction d'A. de Muralt, [w:] *Studia philosophica*, Bâle 1974, p. 57–92.

5. JEAN DUNS SCOT, *Traité du premier principe (Tractatus de primo principio)*, trad. Franç. sous la direction de R. Imbach, Genève 1983 (Cahiers de la revue de théologie et de philosophie, 10).

6. JEAN DUNS SCOT, *Commentaire du premier livre des Sentences, d 3, q 1–2*, traduction d'A. de Muralt, [w:] *Philosophes médiévaux des XIII^e et XIV^e siècles, édité par R. Imbach and M.-H. Méléard*, Paris 1986.

7. JEAN DUNS SCOT, *Le Principe d'individuation (Ordinatio II, d. 3, p. 1)*, traduction et commentaire de G. Sondag, Paris, Vrin 1992.

8. JEAN DUNS SCOT, *L'image (Ordinatio I, d. 3, p. 3, q. 1–4)*, traduction et commentaire de G. Sondag, Paris, Vrin 1993.

9. JEAN DUNS SCOT, *Contingence et alternatives (Ordinatio I, d. 42–44)*, textes traduits et présentés sous la direction d'O. Boulnois, [w:] *La puissance et son ombre, de Pierre Lombard à Luther, édité par O. Boulnois*, Paris, Aubier 1994.

10. JEAN DUNS SCOT, *La théologie comme science pratique (Lectura, Prologue)*, traduction et commentaire de G. Sondag, Paris, Vrin 1996.

11. JEAN DUNS SCOT, *Signification et vérité. Questions sur le „Peri hermeneias” d'Aristote*, textes latins introduits, traduits et annotés par G. Sondag, Paris 2009.

6.4. HISZPAŃSKI

1. W 1960 roku Madrycie nakładem „Biblioteki Autorów Chrześcijańskich” ukazał się hiszpański przekład prologu oraz pierwszej i drugiej dystynkcji komentarza *Opus Oxosiense*, a także filozoficznego dzieła *De Primo Principio*. Przekład zawiera również tekst łaciński, zamieszczony na każdej stronie poniżej tłumaczenia. Jest to praca zbiorowa kilku tłumaczy, którzy podjęli się przygotowania poszczególnych partii materiału. I tak prolog przełożył Bernardo Aperribay; pierwszą dystynkcję – Bernardo de Madariaga; drugą – Isidro de Guerra, a traktat *O pierwszej zasadzie* – Felix Alluntis. Autorem natomiast wprowadzenia ogólnego był Miguel Oromi⁸⁶.

⁸⁶ JUAN DUNS ESCOTO, I. *Prólogo del Comentario de Oxford. II, Objecto, esencia y sujeto de la*

2. Osiem lat później, staraniem tej samej witryny wydawniczej, wyszło drukiem tłumaczenie *Quaestiones Quodlibetales*, przygotowane i wstępem opatrzone przez Felixa Alluntisa. Zawiera ono XXI kwestii łącznie z tekstem łacińskim, zamieszczonym poniżej wersji hiszpańskiej, jak poprzednio⁸⁷.

3. W roku 2000 opublikowano nową wersję tłumaczenia dwóch kwestii: XIII oraz XV ze zbioru *Quodlibetales*, a także trzeciej dystynkcji z pierwszej księgi *Ordinatio*, tym razem już z edycji krytycznej. Chodzi zasadniczo o niektóre tylko zagadnienia wspomnianej trzeciej dystynkcji. Takie zestawienie tekstów, wywodzących się przecież z różnych zbiorów Szkota, może się wydawać niezrozumiałe i przypadkowe. Trzeba jednak od razu dodać, że ta swoista antologia została świadomie ułożona przez redaktora Guzmána I. Manzano pod kątem jednego wiodącego tematu, a mianowicie: *Studia o poznaniu u Jana Duns Szkota*. Redaktor i tłumacz w jednej osobie po obszernym studium dotyczącym koncepcji poznania u Szkota, zamieścił tłumaczenia tych tekstów, które o poznaniu traktują w sposób bezpośredni. W ich przekładzie pomagał mu Juan Ortín García⁸⁸.

4. W języku hiszpańskim ukazała się jeszcze jedna antologia tekstów Doktora Subtelnego, tym razem zebranych pod kątem problematyki chrystologicznej i mariologicznej pod wspólnym tytułem: *Jezus Chrystus i Maryja*. Jest to zbiór zawierający komentarze do trzeciej księgi *Sentencji* Piotra Lombarda zarówno z *Ordinatio*, jak i z *Lectura*. Z pierwszego dzieła przetłumaczono dystynkcje 1–17, gdyż do czasu tłumaczenia tylko one były w wersji krytycznej. Z drugiego natomiast, zostały zaczerpnięte pozostałe, czyli 18–22. Redaktorem i autorem wstępu ogólnego jest José Antonio Merino, zaś tłumaczenie całości i komentarze do tekstów są dziełem Alejandro Villalmonte⁸⁹.

6.5. NIEMIECKI

Na język niemiecki najczęściej tłumaczone były teksty filozoficzne Szkota. Ich pierwsze wersje nie ukazywały się w formie książkowej, lecz publikowane były na łamach czasopisma „Franziskanische Studien”. Dzięki

fruição. III. De Dios y de las divinas Personas. IV. Tratado del Primer Principio. Edición bilingüe, Madrid 1960.

⁸⁷ JUAN DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetales. Edición bilingüe, introducción, resúmenes y versión de F. Alluntis, O.F.M., Madrid 1968.*

⁸⁸ G. I. MANZANO, *Estudios sobre el conocimiento en Juan Duns Escoto. Edición bilingüe. Cuestiones Cuodlibetales: Cuestiones XIII y XV. Ordinatio I, d. 3, p. 1, qq. 1–2; p. 3, qq. 2–3, traducción: J. O. García y G. I. Manzano, Murcia 2000.*

⁸⁹ BEATO JUAN DUNS ESCOTO, *Jesucristo y María. Ordinatio III, Distinciones 1–17; Lectura III, Distinciones 18–22, dirección, presentación e introducción general de J. A. Merino; traducción del texto latino y comentarios de A. Vilalmonte, Madrid 2008.*

tej formie teksty były bardziej dostępne dla bibliotek, które prenumerowały periodyk. Raz po raz pojawiały się różne fragmenty dzieł Doktora Subtelnego, które przybliżały wciąż to nowe aspekty jego doktryny. Oto przykłady takiego częściowego przekładu:

1. BARTH T., *Duns Scotus und die Notwendigkeit einer übernatürlichen Offengarung. Ordinatio, Prolog, q. 1*, „Franziskanischen Studien” 40 (1958), 382–404; 42 (1960), 51–65.

2. FÄH H. L., *Johannes Duns Scotus: Ist Gottes Dasein durch sich bekannt? Ordinatio I, d. 2, q. 2*, „Franziskanischen Studien” 43 (1961) 348–373.

3. FÄH H. L., *Johannes Duns Scotus: Gottes Dasein und Einzigkeit. Ordinatio I, d. 2, q. 1 und 3*, „Franziskanischen Studien” 44 (1962) 192–241; 343–382.

4. FÄH H. L., *Johannes Duns Scotus: Die Erkennbarkeit Gottes. Ordinatio I, d. 3, pars 1, q. 1-3*, „Franziskanischen Studien” 47 (1965) 187–299.

Kolejne wersje przekładów przybierały coraz częściej formę druków zwartych, tematycznie określonych, zawierających najczęściej tłumaczenia integralnych części materiału Dunsza Szkota. Chodzi o następujące pozycje:

5. *Duns Scotus: Die Unbefleckte Empfängnis Mariens (Ordinatio III d. 3 q. 1)*, [w:] *Im Ringen um die Wahrheit*, edited by R. Bäumer et al., Weilheim 1997, 711–733.

6. *Johannes Duns Scotus: Die Univozität des Seienden. Texte zur Metaphysik. (Lectura I d. 3 p. 1 et d. 8 p. 1 q. 3)*, translated by T. Hoffmann, Göttingen 2002 (Sammlung Philosophie 1).

6.6. POLSKI

1. Polskie tłumaczenie *De primo principio* ukazało się w serii „Biblioteka Klasyków Filozofii”⁹⁰. Tekst przełożył, a także opatrzył wstępem i komentarzem Tadeusz Włodarczyk. Cennych uwag dotyczących przekładu udzieliła redaktor Ewa Głębińska, natomiast Iwo Edward Zieliński OFMConv, profesor filozofii na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, tekst starannie przejrzał i gruntownie poprawił. Samych merytorycznych poprawek przekazał tłumaczowi cały brulion. Jak wyznał Włodarczyk, długie dyskusje z Zielińskim rzuciły wiele światła na trudne aspekty doktryny Szkota i przyczyniły się tym sposobem do podniesienia poprawności oraz przejrzystości samego przekładu.

We wstępie autor przekładu uznał za stosowne przybliżyć nieco sylwetkę Doktora Subtelnego, a także podał katalog dzieł w trzech blokach: (A) publikowane dzieła autentyczne; (B) autentyczne dzieła dotychczas nie wydane; (C) dzieła nieautentyczne zawarte w wydaniu Wadding-Vivèsa.

⁹⁰ JAN DUNS SZKOT, *Traktat o pierwszej zasadzie*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk, przekład przejrzał I. E. Zieliński. Kraków 1988.

Odnosząc się do samego dzieła, Włodarczyk już na samym początku przywołał powszechną opinię co do autentyczności dzieła, na którą wskazują zarówno świadectwa zewnętrzne, jak i krytyka wewnętrzna tekstu.

2. Z polskich przekładów należałoby odnotować jeszcze trzy, a zasadniczo dwa krótkie fragmenty materiału filozoficznego, które zostały umieszczone w zbiorze tekstów o poznaniu⁹¹. Antologia podaje wprawdzie trzy fragmenty, ale pierwszy z nich jest przedrukiem z wyżej prezentowanego tłumaczenia traktatu *O pierwszej zasadzie*. Tekst ten w antologii opatrzony jest tytułem: *Intuicyjna władza rozumu* [74–76]⁹². Dwa inne passusy, przełożone przez Leszka Kuczyńskiego, dotyczą rozróżnienia typów poznania oraz poznania Boga. Pierwszy fragment to *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2 [76–77], drugi natomiast: *Ordinatio* I, d. 8, p. 1, q. 3 [77].

3. W wydanej przez wydawnictwo naukowe PWN *Antologii testów filozoficznych z XIV wieku*⁹³ zamieszczono tłumaczenia fragmentów z komentarza do *Sentencji*, które dotyczą dwóch zagadnień: (1) *Wiedza człowieka o Bogu*, 33–51⁹⁴ – tłum. M. Gensler, D. Gwis, E. Jung-Palczewska; (2) *Czy substancja materialna ze swej natury jest substancją jednostkową i indywidualną*, 51–75⁹⁵ – tłum. M. Koszkało.

6.7. PORTUGALSKI

Tłumaczenia na język portugalski obejmują zasadniczo wybrane urywki różnych dzieł Dunsza Szkota, zebrane pod kątem określonej tematyki, jak na przykład: istnienie Boga, ludzkie poznanie czy przygodność. Oto ich zestawienie według daty wydania:

1. JOÃO DUNS ESCOTO, *Pode-se provar a existência de Deus?* (Contains parts of *Ordinatio* I d. 2 p. 1 q. 1–2), tradução por R. Vier, Petropolis 1972.

2. JOÃO DUNS ESCOTO, *Sobre o conhecimento humano. O conhecimento natural do homem a respeito de Deus*, São Paulo 1973.

3. JOÃO DUNS ESCOTO, *Tratado do Primeiro Princípio. Tradução do latim e nótula introdutória por Mário Santiago de Carvalho*, Lisboa 1998.

4. JOÃO DUNS ESCOTO, *Tractatus de primo principio: Capítulo II*, tradução de L. A. De Boni, Veritas: „Revista de filosofia” 53 (2008), 91–117.

⁹¹ *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, pod redakcją Z. Cackowskiego i M. Hetmańskiego, Wrocław 1992, 74–77.

⁹² Zob. JAN DUNS SZKOT, *Traktat o pierwszej zasadzie*, dz. cyt., 68–70; 73–74; 76–77.

⁹³ *Jan Duns Szkot*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, 27–75. Wprowadzenie przygotował M. Gensler (27–33).

⁹⁴ Z *Ordinatio* I, d. III, p. I, q. 1–2 (Vat III, 1–48).

⁹⁵ Z *Ordinatio* II, d. 3, p.1, q. 1 (Vat VII, 391–410).

5. HOFMEISTER PICH R., *A questão 15 do livro IX das Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis de Duns Scotus: Introdução, estrutura e tradução*, „Veritas: Revista de filosofia” 53 (2008), 118–157.

6. JOÃO DUNS ESCOTO, *Textos sobre poder, conhecimento e contingência (Lectura I d. 39–d. 45; Ordinatio I d. 38–d. 48; Reportatio I A d. 38–d. 44)*, tradução de R. Hofmeister Pich, Porto Alegre 2008.

6.8. WŁOSKI

1. Na pierwszym miejscu trzeba wymienić dwa tłumaczenia *De Primo Principio*, autorstwa Pietro Scapina, pierwsze z 1968 roku⁹⁶, drugie z 1973⁹⁷. Porównując oba wydania przekładów, trzeba powiedzieć, że drugi nie jest zwykłym przedrukiem pierwszego, lecz tekstem zrewidowanym i poprawionym. Podobnie gdy chodzi o wstępy ogólne, jakimi zostały opatrzone, każdy z nich rządzi się swoim porządkiem i układem treści.

2. Należy odnotować jeszcze przekład zbioru tekstów Szkota, wydany w Neapolu dzięki staraniom Fortunato di Marino, nie do końca adekwatnie do zawartości nazwany *Antologią filozoficzną*. Zbiór ten bowiem dzieli się na cztery rozdziały: I. Teologia i Filozofia; II. Gnoseologia i Psychologia; III. Teologia naturalna; IV. [Teologia] Moralna⁹⁸. Każdy z nich zawiera tłumaczenia zagadnień wyciągniętych z *Opus Oxoniense* obydwu wydań Waddinga-Vivèsa i Watykańskiego uszeregowanych w logiczny wykład. Antologia naprawdę sprawia wrażenie podręcznika zagadnień filozoficznych i teologicznych, a więc akademickiego narzędzia pracy ze studentami. Redaktor w słowie wstępnym wyznał, że pozycja ta, dana dla powszechnej lektury, przygotowana została z dwóch powodów. Pierwszy z nich jest okazjonalny i odwołuje się do przeszłości. Wiąże się bowiem z uczczeniem jubileuszu 700-lecia urodzin Szkota. Drugi natomiast dotyczy przyszłości, gdyż pragnieniem wydawcy było, aby przekład umożliwił zwykłym czytelnikom poznanie przynajmniej niektórych aspektów doktryny scholastycznego autora, doktryny, która mimo, iż nie łatwa, to jednak zachwyca oryginalnością odniesień do porządku naturalnego i nadprzyrodzonego⁹⁹.

3. Jedną z ostatnich propozycji przekładów na język włoski jest Prolog do *Ordinatio*, wydany przez Seminarium Teologiczne Pośredniczki Niepokalanej, nowo powstałej Wspólnoty Franciszkanów Niepokalanej. Tekst

⁹⁶ DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Roma 1968.

⁹⁷ DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, introduzione-traduzione-commento a cura di P. Scapin, Padova 1973.

⁹⁸ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia filosofica*, a cura di F. di Marino, Napoli 1966.

⁹⁹ GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia filosofica*, dz. cyt., VII.

dwujęzyczny jest przekładem całego Prologu, który wcześniej tłumaczony był jedynie w pewnych fragmentach¹⁰⁰.

II. Projekty wydawnicze doktryny Szkota

Troską wydawniczą objęte były nie tylko same pisma Doktora Subtelnego, czy ich przekłady na języki współczesne. Przejawiała się ona przede wszystkim w szerokiej promocji studiów biograficznych czy syntez doktryny filozoficznej i teologicznej. Trudno porównywać te wydawnicze inicjatywy i określać ich priorytety – pierwsza bowiem, prowadzona pod auspicjami władz zakonu, warunkowała wiarygodność przynajmniej niektórych projektów tej drugiej – mimo to nie można powiedzieć, że studia nad Szkotem i szkotyzyzm są jakimś dodatkiem do wielkiego dzieła, jakim była *editio critica*. Każda z tych inicjatyw spełnia określone cele, a za jedną i drugą stoi jasno sprecyzowana intencja: propagowanie dorobku Szkota. Nie jest możliwe kompleksowe odniesienie się do szerokiego spektrum propozycji wydawniczych, które tej intencji wychodziły i po dziś dzień wychodzą naprzeciw. Niemniej warto przedstawić kilka przykładów, które od drugiej połowy XX wieku przyczyniły się do lepszego poznania postaci Doktora Subtelnego oraz rozpowszechnienia jego twórczości.

1. *Societas Internationalis Scotistica* (SIS)

Międzynarodowe Stowarzyszenie Szkotystyczne było instytucją zrzeszającą członków, którzy zjednoczeni wokół idei promocji wszystkiego, co się wiązało ze Szkotem i szkotyzyzmem – najczęściej we współpracy z ośrodkami studiów uniwersyteckich czy centrami badań naukowych – realizowali projekty służące wspomnianej promocji. Co więcej, w tym dziele nie chodziło wcale o jakieś kultuwanie skostniałej przeszłości, raz zdefiniowanej i hermetycznie zamkniętej w sobie, lecz o zbliżenie się do niej w konkretnym wzorcu myślenia zaproponowanym przez Dunsę Szkota, który nawet po swojej śmierci na przestrzeni wieków inspirował umysły innych w poszukiwaniu prawdy. Skoro już wcześniej dał się poznać jako dynamiczny inspirator zdolny otworzyć następującym po sobie pokoleniom nowe przestrzenie intelektualnego poszukiwania, to znaczy, że w każdym czasie jego twórczość jest w stanie pobudzać wysiłki związane z refleksją

¹⁰⁰ BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO, *Prologo dell'Ordinatio. Traduzione italiana con testo latino a fronte*, a cura del Seminario Teologico "Immacolata Mediatrix" dei Frati Francescani dell'Immacolata, introduzione di A. M. Apollonio, FI, Frigento 2006. Częściowe tłumaczenia, o których mowa w tekście, odnaleźć można w: O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Padova 1996; GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia*, dz. cyt., Alberobello 1999.

nad prawdą, do której człowiek pragnie zbliżyć się dzięki wysiłkom własnego rozumu. W każdym bowiem okresie czasu nie brakuje prób zmierzających do przełamania ograniczeń, które stają na drodze ludzkiego myślenia. Członkowie stowarzyszenia wychodzili więc z założenia, że Szkot i jego myślenie może być propozycją, dzięki której da się lepiej zrozumieć sens ludzkiego życia „tu” i „teraz”¹⁰¹.

Jak doszło do powstania stowarzyszenia, jakie były jego najważniejsze statutowe zadania i kim byli jego pierwsi członkowie? Otóż, u początku jego istnienia leżał splot kilku czynników związanych z zamknięciem II Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego w Oksfordzie i Edynburgu w 1966 roku. Choć kwestia samych kongresów będzie stanowić oddzielny rozdział opowieści o rozwoju szkotyizmu, to już teraz należy go zapowiedzieć, właśnie ze względu na rolę, jaką odegrał w powstaniu SIS.

Po pierwsze, trzeba przyznać, że już sama rocznica 700-lecia urodzin Szkota pociągał za sobą zwiększone zainteresowanie dorobkiem tego scholastycznego twórcy. Jubileusz stanowił więc wspaniałą okazję, aby mocnym akordem zaznaczyć wielkość i geniusz filozofa i teologa, który nadał nowy kierunek rozwojowi szkole franciszkańskiej. Po drugie, w toku realizacji były kolejne tomy *Ordinatio* w jego krytycznej wersji, a to z kolei umożliwiało prowadzenie nowych analitycznych badań, przynajmniej nad zagadnieniami pierwszej księgi dzieła, których rezultaty, dzięki zestawieniu z edycją Waddinga-Vivèsa, mogły doprowadzić do zaskakujących wniosków. Wreszcie po trzecie, w różnych częściach Europy indywidualni autorzy coraz częściej publikowali wyniki swoich osobistych dociekań. Godnym tego przykładem była publikacja É. Gilsona, znanego wówczas na całym świecie kanadyjskiego mediewisty¹⁰². Wydaje się, że w powstaniu wiążącego te wszystkie inicjatywy organizmu widziano szansę na to, by bardziej skoordynować badania tworzących go członków.

Zapewne wielu szkotyistów zgodziłoby się z opinią, że już kongres w Rzymie z 1950 roku, na zakończenie którego zaprezentowano dwa pierwsze woluminy nowej edycji, był tym pierwszym krokiem, chociaż nieformalnym, w kierunku powołania do istnienia stowarzyszenia. Tak naprawdę dopiero rocznica urodzin Doktora ze Szkocji, która skądinąd dała znaczący impuls dla studiów szkotyistycznych, a przede wszystkim upamiętniający ją naukowy kongres, przyczyniły się do formalnego powstania Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotyistycznego.

¹⁰¹ „Bollettino della Società Internazionale Scotista” 1 (1970), 3.

¹⁰² Chodzi o monumentalne dzieło: É. GILSON, *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.

Wola powołania do istnienia takiej struktury, wyrażona jednomyślnie przez uczestników kongresu, stanowiła poniekąd pierwszy krok ku jej realizacji. Powołano więc komitet wykonawczy, a odpowiedzialnością za wdrażanie pomysłu w życie obarczono K. Balić. Sprawa realizacji tego projektu nie była jednak prosta. Balić zdawał sobie z tego doskonale sprawę. By wcielić w życie uchwałę kongresu, należało zaangażować siły i możliwości wszystkich czterech Rodzin Franciszkańskich. Bez poparcia ze strony przełożonych generalnych, bez ich dobrej woli dzieło nie miało szans powodzenia. Balić zatem pismem z 24 kwietnia 1968 roku poprosił zarządy generalne o wyznaczenie ze swoich wspólnot osób, które same przekonane do idei stowarzyszenia, mogłyby włączyć się w proces aktualizacji zamysłu. Nadzwyczaj szybka i przychylna odpowiedź przełożonych pozwoliła uformować komisję z ośmiu członków, po dwóch z każdej zakonnej rodziny. I tak w jej skład weszli: Maurycy Grajewski i Karol Balić OFM; Antonio Coccia i Pietro Scapin OFMConv; Clemente da S. Maria in Punta i Adrian Borak OFMCap, a także Francesco Provenzano i Marco Japundić, TOR¹⁰³.

Pierwszym i podstawowym zadaniem było przygotowanie przez uformowany zespół statutu stowarzyszenia, który miał określić formalnie jego strukturę, sposób regulacji prawnej oraz zadania. Szkic takiego statutu rozesłany został do konsultacji profesorom z tych europejskich uniwersytetów, które miały swoich przedstawicieli na Kongresie w Oksfordzie i Edynburgu, czyli do Paryża, Kolonii, Monachium, Bochum i Mediolanu. W oczekiwaniu na uwagi i poprawki do projektu członkowie Komisji zajęli się przygotowaniem III Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego, który miał się odbyć w Wiedniu w 1970 roku.

Ostateczna forma statutu, już po uwzględnieniu uwag profesorów, z którymi się konsultowano, w artykule pierwszym wymienia trzy najważniejsze zadania stowarzyszenia. Oto one:

- promocja badań i studiów historyczno-krytycznych, a także spekulatywnych o dorobku i życiu Jana Dunsza Szkota;
- nawiązanie dialogu zarówno z filozofią, jak i teologią współczesną, które są bliskie myśli Szkota i duchowi doktryny franciszkańskiej;
- ukazanie skuteczności doktryny szkotystycznej w promocji kultury współczesnej.

Drugi natomiast artykuł statutu precyzuje cztery narzędzia, z pomocą których powyższe zadania miałyby być realizowane. Chodzi więc o to, aby:

¹⁰³ *Bollettino della Società*, dz. cyt., 23.

- co pięć lub sześć lat zwoływać Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny doktorów i światłych specjalistów; według uznania organizować akademickie spotkania i sympozja; faworyzować narodowe kongresy;
- promować narodowe Stowarzyszenia Szkotystyczne, które mogłyby być agregowane do struktury międzynarodowej;
- zainicjować współpracę z innymi akademiami i stowarzyszeniami;
- zatroszczyć się o wydawanie serii, do której wpisują się przede wszystkim *Studia Scholastico-Scotistica* oraz *Acta Societatis Internationalis Scotisticae*¹⁰⁴.

Według wykazu, który znajduje się w pierwszym biuletynie stowarzyszenia, w jego szeregach było 102 formalnie zadeklarowanych członków. Listę rozpoczynają: prezes K. Balić OFM, É. Gilson, M. Gandillac, kard. Piotr Parente, W. Hoeres, A. Coccia OFMConv, P. Scapin OFMConv, M. Grajewski OFM, A. Ciappi OP, C. Bérubé OFMCap, E. Bettoni OFM¹⁰⁵. Dalej zostały wymienione nazwiska innych znanych szkotystów z różnych środowisk, którzy reprezentowali wówczas imponujący potencjał intelektualny, zespolony w jednym celu, a mianowicie krzewienia myśli i propagowania świętości życia Doktora Subtelnego. Jak widać, świat nauki zainteresowany scholastycznym patrymonium Kościoła – po inicjatywach obejmujących dorobek św. Tomasza i innych przedstawicieli szkoły dominikańskiej, a także tych biorących pod uwagę promocję myśli autorów franciszkańskich poprzedzających Szkota – pozyskał dzięki stowarzyszeniu kolejne mocne ogniwo dla wzmocnienia efektywności i nośności badań mediewistycznych w ogólności, a szkotyizmu w szczególności.

2. *Studia Scholastico-Scotistica*

To nazwa serii wydawniczej, w ramach której wydawano akta kongresów szkotystycznych, począwszy od jubileuszowego II Kongresu z Oksfordu i Edynburga. Decyzja o stworzeniu tej serii zapadła na spotkaniu komisji uformowanej przez definitorium generalne dla wydania akt wspomnianego wyżej kongresu. W czasie trwania spotkania jednym z koniecznych do omówienia punktów związanych z publikacją akt, był właśnie ten dotyczący nazwy serii, w której miałyby być zamieszczone materiały z II Kongresu i wszystkich następnych. W grę wchodziły trzy możliwości:

¹⁰⁴ Za: *Bollettino della Società*, dz. cyt., 23–25, w którym przytoczony jest cały tekst łaciński: *Statuta Societatis Internationalis Scotisticae*. Kolejne artykuły wyrażają prawną strukturę stowarzyszenia i obowiązki poszczególnych jego organów. Mowa jest więc o członkach, składzie konsylium, a także o obowiązkach prezesa, wiceprezesa, sekretarza, wice sekretarza oraz ekonomia.

¹⁰⁵ Zob. *Bollettino della Società*, dz. cyt., 26–28.

albo publikacja w którejś z serii już istniejących – chodziło głównie o dwie: *Bibliotheca Franciscana* i *Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani*, w której wydrukowano akta kongresu z 1950 roku, albo w zupełnie nowej, stworzonej dla materiałów pochodzących z międzynarodowych zjazdów. Przy tym należało też pamiętać, że na zakończenie obrad w Edynburgu zdecydowano o powołaniu do istnienia SIS z zadaniem promowania studiów szkotystycznych.

Komisja ustaliła jednogłośnie, co wynika ze sprawozdania¹⁰⁶, że akta kongresowe nie będą publikowane w żadnej z istniejących już serii wydawniczych, lecz w nowej pod nazwą *Studia Scholastico-Scotistica*, które je wyróżnią spośród innych edytorskich serii dedykowanych Szkotowej twórczości. W ten oto sposób narodził się nowy zbiór pozycji książkowych z jasno określonym celem, a mianowicie publikowaniem akt kongresów, które będą odbywać się regularnie w przyszłości. Odnośnie do stowarzyszenia, które miało się niebawem prawnie ukonstytuować, zdecydowano, że do każdego wychodzącego tomu akt kolejnych kongresów organizowanych przez jego członków dodawać się będzie uściślenie: *cura Societatis Scholastico-Scotisticae edita*¹⁰⁷.

3. *Quaderni di Studi Scotistici* i *Scripta Scolastica Antiqua*

To dwie serie edytorskie, które ukazują się staraniem Seminarium Teologicznego Niepokalanej Pośredniczki (*Seminarium Theologicum Immaculatae Mediatrix*), ośrodka studiów Wspólnoty Franciszkanów Niepokalanej (FI).

Pierwsza seria, to znaczy *Quaderni di Studi Scotistici* jest czasopismem ukazującym się raz w roku, na łamach którego publikowane są wyniki badań nad doktryną filozoficzną i teologiczną Jana Dunska Szkota. Są to materiały, które wcześniej zostały przedstawione na sesji naukowej organizowanej co roku 8 listopada, a więc w liturgiczne wspomnienie Doktora ze Szkocji. Dotychczas ukazało się pięć zeszytów serii, a jej wydanie specjalne zawiera przekład Prologu do *Ordinatio*, o którym już była mowa wyżej. Projekt wydawniczy został wdrożony w życie w 2004 roku¹⁰⁸ z okazji jubileuszu 150-lecia ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP monografią o życiu i dziele Szkota. Drugi zeszyt rozpoczął natomiast cykl studiów

¹⁰⁶ Zob. *Duns Scotus Congress, Oxford-Edimburgo, 11-17 sett. 1966. Echi nella stampa*, collegit p. B. Hechich 1966–1967, Biblioteca della Commissione Scotistica, sygn. P 119^a, 44–48.

¹⁰⁷ *Duns Scotus Congress*, dz. cyt., 48.

¹⁰⁸ Dotychczas opublikowano: N. 1–2004; N. 2–2005; N. 3–2006 (dodatkowy numer specjalny, jaki ukazał się w tym właśnie roku, zawiera przekład Prologu *Ordinatio*); N. 4–2007; N. 5–2008.

dotyczących samej jego myśli, które w założeniu wydawców ma iść w trzech kierunkach: teologicznym, filozoficznym oraz duchowości.

Warte podkreślenia jest to, że oprócz nowego spojrzenia na dziedzictwo szkotystyczne w postaci przemyśleń młodych badaczy, pojawiają się w zeszytach także przedruki starszych opracowań – są to najczęściej teksty tłumaczone z łaciny albo współczesnych języków na język włoski – przez co odnieść można wrażenie, iż zamiarem wydawców jest rzucenie pomostu pomiędzy przeszłą a teraźniejszą formą badań nad dorobkiem Doktora Subtelnego. Przykładem tego łaskawego spojrzenia na wysiłek intelektualny minionych lat są chociażby dwa artykuły, a mianowicie Gilsona o strukturze fundamentalnej bytu ludzkiego oraz Balicia na temat listu apostołskiego Pawła VI *Alma parens*. Pierwszy został przetłumaczony z języka francuskiego, a drugi z łaciny.

Scripta Scolastica Antiqua jest natomiast drugą propozycją edytorską wspólnoty (FI), w ramach której redakcja zamierza drukować faksymilia starych tekstów odzwierciedlających wkład przeszłych wieków w studium nad Szkotem i szkotyzyzmem. Serię rozpoczął dwutomowy reprint *Promptuarium Scoticum*, to zanczy indeksu rzeczowego, wydane w Wenecji przez Andrzeja Poletiego w 1690 roku¹⁰⁹.

4. *Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie*

Pełna nazwa propozycji wydawniczej środowiska naukowego Niemiec z Mönchengladbach, promującego szeroko pojętą kulturę franciszkańskiej szkoły filozoficzno-teologicznej, brzmi: *Publikacje Akademii Jana Dunsza Szkota dotyczące problematyki filozofii, teologii oraz duchowości franciszkańskiej (Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie für franziskanische Geistesgeschichte und Spiritualität)*. Odpowiedzialna jest za nią grupa franciszkanów niemieckich, na co dzień związanych z różnymi ośrodkami akademickimi, niekoniecznie w Niemczech. Na przykład jeden z nich, Johannes B. Freyer, jest od wielu lat stałym członkiem zespołu badawczego kontynuującego tradycję z Quaracchi. Całemu zespołowi przewodzi natomiast rektor Akademii Herbert Schneider, który jest jednocześnie moderatorem i koordynatorem wszystkich podejmowanych w ramach uczelni inicjatyw, a więc zarówno spotkań naukowych, jak i projektów edytorskich.

Woluminy z serii *Veröffentlichungen* od lat dają sposobność zaprezentowania przez naukowców swoich opracowań monograficznych, które za teren badań miały obszerny materiał filozoficzno-teologiczny Doktora ze Szkocji. Jest to poniekąd znak firmowy serii, że publikacje dotyczą przyczynków

¹⁰⁹ *Promptuarium Scoticum*, [w:] *Scripta Scotistica Antiqua*, t. I–II, Frigento 2005.

monotematycznych, a nie są kolekcją artykułów sprofilowanych pod kątem jakiegoś określonego argumentu.

Od momentu, w którym zaczęły ukazywać się owoce tego wydawniczego projektu, czyli monografie, to jest od roku 1991, ukazało się już 26 tomów. Osiem z nich poświęconych jest wyłącznie myśli Jana Dunsza ze Szkocji. Warto zatem przedstawić tytuły poszczególnych woluminów, które świadczą o tematycznej różnorodności traktowanych zagadnień. Pomimo iż większość z nich nie zawiera bezpośredniej analizy doktryny Doktora Subtelnego, to jednak z racji ogólnego odniesienia do okresu średniowiecza, w jakieś mierze ją przywołują:

1. Johannes B. Freyer, *Der demütige und geduldige Gott. Franziskus und sein Gottesbild*, Mönchengladbach 1991.
2. Giovanni Papa-Roberto Zavalloni, *Dokumente zur Seligsprechung von Johannes Duns Scotus. Informatio und Summarium*, Köln 1992.
3. Johannes B. Freyer, *Mystik in den franziskanischen Orden*, Köln 1993.
4. Norbert Hartmann, *Person und Sittlichkeit. Grunglegung einer Ethik verantworteter Selbstbejahung*, Köln 1994.
5. Robert Jauch, *Franziskanische Frauengestalten*, Köln 1995.
6. Frank Peters, *Aus Liebe zur Liebe. Der Glaubensweg des Menschen als Nachfolge Christi in der Spiritualität des hl. Franziskus von Assisi*, Köln 1995.
7. Giovanni Pizzo, *Intellectus und memoria nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Das menschliche Erkenntnisvermögen als Vollzug von Spontaneität und Rezeptivität*, Köln 1998.
8. Robert Jauch, *Kirchenrecht und Spiritualität*, Köln 2002.
9. Herbert Schneider, *Johannes Duns Scotus zur Frage: Kann ich Gott über alles liben? (Mit dem Text des Johannes Duns Scotus in vier Sprachen)*, Köln 1999.
10. Herbert Schneider, *Johannes Duns Scotus – Seine Spiritualität und Ethik*. Köln 2000.
11. Reinhold Beil, *Der kosmologische Gottesbeweis und die Einheit der Natur*, Köln 2000.
12. Herbert Schneider, *Menschwerdung Gottes – Hoffnung des Menschen*, Köln 2000.
13. Johhanes B. Freyer, *Homo Viator – der Mensch im Lichte der Heilsgeschichte. Eine theologische Anthropologie aus franziskanischer Prospektive*, Köln 2001.
14. Herbert Schneider, *Fons salutis Trinitas – Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Köln 2002.
15. Cesar Ribas Cezar, *Das natürliche Gesetz und das konkrete praktische Urteil nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Köln 2004.

16. Herbert Schneider, *Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das faranziskanische Verständnis der Person?*, Köln 2004.
17. Franz Förschner, *Plato Metaphysicus – Aristoteles und die Folgen*, Köln 2004.
18. Michał Chabada, *Cognitio intuitiva et abstractiva*, Mönchengladbach 2005.
19. Franz Förschner, *Prolegomena zur einer zeitgemäßen Metaphysik*, Mönchengladbach 2005.
20. Volker Stadler, «Ich kenne Christus, den Armen, den Gekreuzigten», Mönchengladbach 2005.
21. Herbert Schneider, *Das franziskanische Verständnis des Wirkens des Heiligen Geistes in Kirche und Welt*, Mönchengladbach 2005.
22. Siegfried Staudinger, *Das Problem der Analyse des Glaubensaktes bei Johannes Duns Scotus*, Mönchengladbach 2006.
23. Herbert Schneider, *Primat der Libe nach Johannes Duns Scotus*. Mönchengladbach 2006.
24. Frank Finkenbergh, *Ancilla theologiae? Theologie und Wissenschaften bei Roger Bacon*, Mönchengladbach 2007.
25. Johannes Schneider, «Candor Lucis – Eterne-Glanz des ewiges Lichtes». *Die Legende der heiligen Agnes von Böhmen*, Mönchengladbach 2007.
26. Herbert Schneider – Marianne Schlosser – Paul Zahner, *Duns-Scotus-Lesebuch*, Mönchengladbach 2008. Jest to tom poświęcony Szkotowi z racji 700-letniej rocznicy jego śmierci. Wielu autorów współuczestniczyło w wydaniu pozycji, której podział daje szeroki obraz intelektualnej i duchowej tożsamości Doktora: I. Wprowadzenie do życia i myśli Jana Dunsza Szkota; II. Szkot-filozof; III. Szkot-teolog; IV. Szkot-etyk; V. Szkot-brat mniejszy i miłośnik modlitwy.

*

Zamiar opracowania krytycznej edycji dzieł Szkota, który zrodził się w zakonie niemal zaraz po ukazaniu się ostatniego tomu reedycji Waddinga w 1895, był z jednej strony odpowiedzią na wynikłe w związku z toczącym się procesem beatyfikacyjnym obiekcje kard. A. Frühwirtha co do autentyczności dotychczasowych wersji publikacji i ich wiarygodności, a z drugiej, miał ułatwić studiującym dostęp do katalogu autentycznych dzieł, z tekstem pewnym i krytycznie przygotowanym. Etapy opracowywania Szkotowego dorobku według metody krytycznej, jak można było się zorientować, wymagały wysokiej sprawności organizacyjnej i zaangażowania intelektualnego potencjału wielu badaczy zakonu. Członkowie Sekcji Szkotystycznej z Quaracchi, a później Komisji z Rzymu wykazali się niezwykle cierpliwością w odszukiwaniu i badaniu wielu manuskryptów zachowanych w bibliotekach Europy, zarówno tych kościelnych, jak

i świeckich. Z wielką skrupulatnością śledzi się po dziś dzień dane tradycji starodruków, uzupełniając wyniki badań o uważne studium źródeł bezpośrednich i pośrednich, do których Szkot się odwoływał.

Mediewiści zakonni tacy jak: E. Longpré i K. Balić, abstrahując od trudnych aspektów bezpośredniej konfrontacji ich metod w pracy nad wydaniem krytycznym, są synonimami całkowitego oddania sprawie Szkota. Ich inicjatywy sprawiły, że dzisiaj mamy pokaźny, a co najważniejsze, krytycznie opracowany materiał tekstowy z zakresu teologii, który z powodzeniem służy naukowcom do badań i konsultacji. Biorąc jeszcze pod uwagę inicjatywę zespołu amerykańskich badaczy pod kierunkiem A. Woltera i opracowane przez nich dzieła filozoficzne, jak również opublikowaną w ostatnim czasie I Księgą *Reportatio Parisiensis*, okazuje się, że dysponujemy pokaźnym materiałem źródłowym dotyczącym twórczości Szkota o jakości, która nie budzi żadnej zastrzeżeń – co więcej – która daje badaczom pewność, że mają do czynienia z czystym tworzywem jego intelektualnego wysiłku.

Nieocenionym przedsięwzięciem w propagowaniu myśli Szkota są przekłady jego tekstów z oryginału, czyli z łaciny na języki współczesne. Z różnych przyczyn podane zostały wyżej niektóre tylko przykłady tej jakże ważnej pracy, bo dzięki niej poszerza grono czytelników o ludzi, dla których łacina stanowi poważną przeszkodę w lekturze tekstów. Trzeba dodać, że w wielu krajach środowiska mediewistów zakonnych bądź świeckich zadbały o przekłady najbardziej charakterystycznych fragmentów zarówno z zakresu filozofii, jak i teologii. Z badań wynika, że z filozofii najchętniej tłumaczony był traktat o *Pierwszej Przyczynie*, z teologii natomiast prolog do *Ordinatio*.

Wydania krytyczne dzieł Doktora Subtelnego, jak również ich częściowe przekłady umożliwiły szeroki zakres badań oraz pogłębione studium jego doktryny. Dla publikacji rezultatów tychże badań powstały liczne projekty, jak ta w Niemczech: *Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie* z własną serią wydawniczą, czy też we Włoszech: *Societas Internationalis Scotistica* z serią *Studia Scholastico-Scotistica*, bądź *Quaderni di Studi Scotistici* oraz *Scripta Scolastica Antiqua*. Ponieważ największe zasługi dla rozwoju doktryny Doktora ze Szkocji miała *Societas Internationalis Scotistica*, powołana w celu organizowania międzynarodowych kongresów, podczas których szkotyści mogliby prezentować wyniki osobistych badań, dlatego też następny rozdział poświęcony zostanie w całości tej właśnie formie promocji myśli Szkota.

ROZDZIAŁ III

Kongresy scholastyczno-szkotystyczne

W pierwszych dziesięcioleciach XX wieku zajęto się gorliwie wdrażaniem do niemal wszystkich dziedzin nauk teoretycznych metody historyczno-krytycznej – także do badań nad spuścizną filozoficzno-teologiczną – był to czas nie tylko krytycznej rewizji materiału odziedziczonego z przeszłości, o czym można się było przekonać w poprzednim rozdziale, ale i początek całego szeregu inicjatyw, w ramach których ten historyczny materiał mógł stać się polem dla analitycznych studiów i dzięki temu być konfrontowany ze zdobyczami współczesnych kierunków refleksji. Jak wcześniej wielokrotnie podkreślano, teksty twórców scholastycznych tylko wtedy stanowią przejrzyste tworzywo doktrynalne dla badań i analizy porównawczej, jeśli są oryginalnym materiałem autorskim.

Kongresy scholastyczno-szkotystyczne stanowią bez wątpienia szeroką przestrzeń takiej konfrontacji, w której styka się dążąca do oczyszczenia myśli przeszłości z aktualną refleksją poszukującą swoich uzasadnień. Kongresy szkotystyczne są nadzwyczajną formą spotkań przedstawicieli różnych środowisk naukowych zainteresowanych Szkotem i jego doktryną – podobnie jak inne tego typu zjazdy, na przykład tomistyczne – którzy mobilizują swoje siły w rozwinięciu jakiejś skonkretyzowanej problematyki badań.

Ponieważ w minionym stuleciu spełniły one nieocenioną rolę w rozwoju szkotyizmu, stąd też pożyteczną rzeczą będzie zatrzymanie nieco dłużej uwagi na okolicznościach ich zwołania, na poruszanych podczas obrad zagadnieniach i znaczeniu, jakie odegrały w procesie przybliżania szkotystycznego systemu doktrynalnego współczesnym środowiskom, nie tylko naukowym. Nieocenioną pomocą w analitycznej ocenie kongresów, a tym samym w bardziej precyzyjnym sformułowaniu wniosków co do ich przedmiotowego znaczenia, są wydane drukiem akta zawierające bogaty materiał zjazdów. Dzięki pracy wielu różnych zespołów redakcyjnych, które w sobie właściwym czasie i okolicznościach podjęły się trudu rejestracji

przebiegu obrad, przetrwały naprawdę wartościowe materiały źródłowe, których w aktualnej pracy badawczej nad Szkotem nie można zlekceważyć.

1. *Scholastica ratione historico-critica instauranda* – Rzym (1950)¹

Rok 1950 był Rokiem Świątym w Kościele powszechnym. Oprócz celebracji liturgicznych upamiętniających jego przebieg ukazały się dwa ważne dokumenty poruszające ważne aspekty doktryny Kościoła. Papież Pius XII bullą *Munificentissimus Deus* ogłosił dogmat o Wniebowzięciu Najświętszej Maryi Panny, a w encyklice *Humani genesis* odniósł się między innymi do zagadnień z dziedziny kracjonizmu i ewolucjonizmu, otwierając tym samym perspektywę bardziej otwartego i przychylnego dialogu pomiędzy teologią a naukami ścisłymi. Ten Rok Jubileuszu był dla wszystkich wspólnot eklezjalnych okazją do zaznaczenia swojej specyficznej misji w Kościele przez różnorodność inicjatyw. Jedną z form jego uczczenia, a jednocześnie zaprezentowania własnej działalności były dla rodzin zakonnych kongresy naukowe, które dawały sposobność przedstawienia owoców badań nad dorobkiem swoich uznanych autorów, stanowiącym ważną część tożsamości zakonu i przejaw jego żywotności w łonie Kościoła.

Tylko w samym miesiącu wrześniu tegoż roku odbyły się dwa kongresy dotyczące badań nad scholastyką. Pierwszy z nich – to o nim będzie mowa w tej części studium – odbył się w dniach 6–10 września z inicjatywy Rodzin Franciszkańskich pod charakterystycznym tytułem: *Congressus Scholasticus Internationalis*. Drugi natomiast o nazwie *III Congressus Thomisticus*, inspirowany przez zakon dominikanów, a szczególnie przez Akademię Papieską św. Tomasza „Angelicum”, rozpoczął się 11 września – a więc tuż po zakończeniu pierwszego – i trwał do 17 września. Obydwu kongresom przewodniczył kardynał Giuseppe Pizzardo, ówczesny prefekt Kongregacji do spraw Seminariów i Uniwersytetów, a mediewiści tacy jak: Gilson czy Van Steenberghe przedstawiali swoje referaty zarówno na jednym, jak i na drugim zjeździe.

1.1. Scholastyczny czy szkotystyczny?

Wielu specjalistów stawiało sobie pytanie: dlaczego nie odbył się jeden kongres ogólny o „scholastyce”, który podejmowałby wielość tematów z nią związanych? Wówczas ostateczny profil kongresu, w myśl zasady: *denominatio fit a potiori*, można byłoby sprecyzować, kierując się liczbą

¹ Zob. *Scholastica ratione historico-critica instauranda. Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae Anno Sancto MCML celebrati*, Romae 1951.

zagadnień z obszaru poszczególnych kierunków: arystotelesowsko-tomistycznego czy arystotelesowsko-augustyńsko-franciszkańskiego. Z taką propozycją do komitetu organizacyjnego na Rok Jubileuszowy wyszedł Balić, jednak nie znalazła ona poparcia wśród zgromadzonych, i to nie dlatego, że Angelicum już od lat zwoływała kongresy tomistyczne i trudno byłoby zmienić ich formę. U podstaw decyzji stały zupełnie inne racje.

Chodziło głównie o kontrowersje, jakie w kręgu mediewistów wzbudzał sam termin „scholastyka”. Jedni pod tym terminem rozumieli wiedzę, której nauczano w szkołach średniowiecza, podczas gdy drudzy identyfikowali scholastykę ze średniowieczem w ogóle. Tak więc scholastyka dla jednych była jakąś syntezą myśli, idei czy doktryn przyjmowanych przez większość przedstawicieli tego okresu, dla drugich z kolei wyrażała jakieś ogólne nastawienie ducha, najczęściej utożsamiane z chrześcijaństwem. Ponadto różnica dotyczyła stopnia wdrażania do badań metody historyczno-krytycznej. Jedni stosowali ją powszechnie i rygorystycznie, lub też wdrażali ją stopniowo, ale sukcesywnie, podczas gdy dla drugich miała charakter zupełnie opcjonalny, w każdym razie podchodzono do niej relatywnie, oceniając indywidualnie poszczególne przypadki².

Czas pokazał, że nawet w Kościele termin „scholastyka” gdzieś się zawieruszył, po tym jak Sobór Watykański II sam nie chciał go używać, właśnie z racji wspomnianych kontrowersji i wieloznaczności, jakie niósł ze sobą. Doszło do tego, że niektóre katolickie czasopisma, które miały dotychczas w tytule zwroty „Neoscholastique” lub po prostu „Scholastik”, poczęły je zmieniać. Z podobnych względów watykańska Kongregacja do spraw Wychowania Katolickiego w *Ratio studiorum*, zamiast wcześniej obowiązującej terminologii „historia teologii scholastycznej” zaczęła posługiwać się nazwą: „historia teologii popatrystycznej”. Z tego też względu wielce kłopotliwą rzeczą było dla mediewistów określanie kongresów zarówno tomistycznych, jak i szkotystycznych mianem „scholastyczny”.

Według Balićca cała ta dyskusja była nie do końca uzasadniona. Nie usuwała bowiem aktualnych wątpliwości i nie porządkowała spraw z przeszłości. Co więcej, w wielu przypadkach debata ta mogła zniekształcić czy wypaczyć wnioski wypływające z analizy doktryny okresu scholastycznego. Popierał zatem zamysł, aby mimo pewnej rozbieżności w rozumieniu terminu „scholastyka” użyć go w nazwie nowej serii wydawniczej akt kongresów szkotystycznych. Tak też uczyniono, nazwano ją: „Studia Scholastico-Scotistica”³.

² O całej problematyce szerzej we wstępie do wydania akt kongresu: *Scholastica ratione*, dz. cyt., VII–IX. Pewne jej elementy można odnaleźć także w: *Bollettino della Società*, dz. cyt., 30.

³ Zob. *Bollettino della Società*, dz. cyt., 31–32.

Sądzić należy z tego, że Balić postulował potrzebę integralnego sposobu rozumienia scholastyki. Świadczy o tym chociażby jego mowa na rozpoczęcie rzymskiej konferencji, w której tłumaczył sprawę organizacji dwóch następujących po sobie kongresów o zbliżonej problematyce. Stwierdził wówczas, że nie chodzi o to, aby odnawiać jakieś mało istotne pytania scholastyki czy kwestie już przewyciężone, że nie chodzi też o wprowadzanie nowych kontrowersji pomiędzy katolickimi szkołami, lecz o stworzenie integralnego systemu scholastycznego, który byłby skuteczny w walce przeciwko współczesnym błędom, o których wspominał Pius XII w *Humani generis*. Trudno jednak byłoby ten cel osiągnąć, a jeszcze trudniej zrozumieć rozwój scholastycznego systemu wiedzy i roli, jaką odegrały w nim obie szkoły: tomistyczna i szkotystyczna, gdyby nie przyjęło się zasady stanowiącej część reguły, według której w argumentach koniecznych, fundamentalnych powinna być jedność, w wątpliwych wolność, a we wszystkich miłość (*in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*)⁴.

Jak widać, na organizację i program kongresu w jakimś mierze miała wpływ problematyczna kwestia rozumienia i stosowania pojęcia „scholastyka”, a także sprawa związana ze specyfiką zagadnień traktowanych w ramach tradycji tomistycznej bądź szkotystycznej. Nie sposób zaprzeczyć jednak, że nawet najbardziej zawężony zakres badań, który uwzględnia zaledwie mały aspekt jakiejś problematyki, będzie równoczesnym wzbogaceniem pojęcia scholastyki, gdyż jako taki stanowi jej integralną część. W ten sposób każdy kongres szkotystyczny śmiało może być nazwany scholastycznym. Natomiast z racji, że na kongresie w 1950 roku osoba Jana Dunsza Szkota, a przede wszystkim jego teksty były w centrum zainteresowania, całe przedsięwzięcie zostało określone również jako I Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny⁵.

⁴ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, 92. Por. C. BALIĆ, *De programmata Congressus*, [w:] *Scholastica ratione*, dz. cyt., 16: „Non agitur itaque de renovandis inutilibus quaerelis scholasticis, de quaestionibus iam superatis; non agitur de aliqua controversia inter scholas catholicas instauranda, sed admissio principio: «in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas»; admissa illa iusta libertate de qua summi pontifices Benedictus XV, Pius XI et Pius XII feliciter regnans saepe locuti sunt et absque qua intelligi nequit progressus scientiae scolasticae, agitur de instauranda scholastica *integrali* in bello immani contra modernos errores, praelucentibus litteris encyclicis *Humani generis*”. Odnosząc się do obydwu kongresów, w których mieli wziąć udział w większości ci sami specjaliści, Balić stwierdził jeszcze, że lepszemu poznaniu integralnej scholastyki posłużyć ma sama różnorodność poruszanych na nich tematów. Pierwszy z nich miał bowiem badać scholastykę w świetle krytyki tekstualnej i aplikacji metody historyczno-krytycznej, drugi natomiast zamierzał pogłębić niektóre ważne doktrynalne aspekty z punktu widzenia relacji pomiędzy wiarą a rozumem.

⁵ Balić zaznaczył, iż nie brakowało wówczas głosów, aby za taki uznać Kongres

1.2. Uczestnicy i problematyka

Jak wcześniej wspomniano, obradom kongresu przewodniczył ówczesny prefekt Kongregacji do spraw Seminariów i Uniwersytetów, kard. Giuseppe Pizzardo. Na początku obrad pierwszego dania zjazdu, tj. 6 września, zwrócił się on do wszystkich zebranych, wyrażając podziw dla inicjatywy o wyjątkowo szerokim spektrum przewidzianych problematyk, wśród których wiodącą rolę miała odegrać tematyka dotycząca metody historyczno-krytycznej. Swoje wystąpienie oparł o aktualny status badań filozoficznych i teologicznych w Kościele. Nawiązał zatem do papieskich dokumentów: *Aeterni Patris* Leona XIII oraz *Divino afflante Spiritu* i *Humani generis* Piusa XII. Fragmenty tej ostatniej encykliki przytaczał wielokrotnie, zawsze podkreślając przebijającą w niej troskę papieża o czystość eklezjalnej doktryny, która w obliczu wyzwań współczesnej kultury miała do spełnienia wielkie zadanie. Z tego też względu aplikacja metody historyczno-krytycznej do studium filozoficzno-teologicznego wydaje się nieocenionym narzędziem zbliżenia i co więcej – wzbogacenia innych dziedzin wiedzy, które przeżywają swój rozkwit. Bogactwo myśli minionego czasu jest dla współczesnej nauki wartością samą w sobie raz ze względu na doświadczenie, jakie ze sobą niesie, raz z racji wewnętrznej harmonii, jaką gwarantuje Boże Objawienie (*a scientia illa tum saeculorum experientia tum etiam divinae revelationis consonantia comprobata*)⁶.

Jeszcze przed odczytaniem przygotowanego do Ojca Świętego Piusa XII telegramu z informacją o spotkaniu kongresowym i ze słowami synowskiej ufności wyrażonej przez organizatorów i uczestników oraz podziękowaniami za inspirujące słowa z encykliki *Humani generis*, kardynał Pizzardo

Szkotystyczny, który odbył się w parlamencie chorwackim w Zagrzebiu 25–29 września 1935 roku. Por. *Acta primi Congressus – Zagrebiae 25–29 sept. 1935*, Sibenici 1937, I–XXIV; 1–621 (Collectanea Franciscana Slavica, 1). Trudno się dziwić, iż chciano, aby to właśnie zjazd w Zagrzebiu rozpoczął serię Szkotystycznych Kongresów, gdyż większość zawartych w aktach materiałów dotyczyła *stricte* myśli Szkota i szkotyzmu. Inaczej miała się sprawa z II Kongresem w Krakowie w 1937 roku, na którym poruszano zagadnienia z obszaru franciszkanizmu w ogóle: *Acta secundi Congressus – Cracoviae 25–29 aug. 1937*, Sibenici 1940, I–XX; 1–339 (Collectanea Franciscana Slavica, 2). Jedynym artykułem wnoszącym wkład w rozwój myśli Szkota był tekst rozpoczynający kongres: C. BALIĆ, *De regula fundamentali theologiae marianae scotisticae* (3–38). Według zapowiedzi, następny kongres miał się odbyć w Bratysławie na Słowacji we wrześniu 1939 roku. Niestety wybuch II wojny światowej uniemożliwił kontynuację tej dobrze zapowiadającej się inicjatywy słowiańskich prowincji franciszkańskich. Aby jednak nie zaprzepaścić samej idei spotkań, we wrześniu 1939 roku postanowiono, że III kongres odbędzie się w Zagrzebiu w 1941 roku we współpracy sześciu prowincji bałkańskich i będzie miał charakter przygotowania do obchodów 1300. rocznicy chrztu narodu chorwackiego.

⁶ I. PIZZARDO, *Sermo auspicalis*, [w:] *Scholastica ratione*, dz. cyt., 6.

nie omieszkał zwrócić uwagi wszystkim zebranych na cel nadrzędny kongresu. Wyraził opinię, że aby katolickie nauczanie mogło w ogóle przyczynić się do postępu w nauce, katolicki doktor powinien naśladować świątłych magistrów scholastycznych, przede wszystkim w praktykowaniu cnót: wiary, nadziei, pokory i miłości. Cnoty bowiem, a także pobożność najbardziej uzdalniają człowieka do zaczerpnięcia prawdy i jej smakowania, ponieważ z nich przy wsparciu wiedzy rodzi się prawdziwa mądrość⁷.

Odnosząc się do zagadnień, jakie zostały przewidziane w programie zjazdu, należałoby na początku zaznaczyć, że układ tekstów poszczególnych prelegentów w wydanym drukiem aktach kongresu nie odpowiada kolejności wystąpień według przygotowanego wcześniej programu, który zresztą zamieszczony został we wstępie do publikacji całości materiału (XIII–XVI). Jest to efekt pracy zespołu redakcyjnego, który postanowił sporządzić akta według pewnego chronologicznego porządku, jakiego w układzie programu brakowało. Tak więc po tekstach wprowadzających, na które składają się: mowa powitalna i ocena końcowa kard. Pizzardo, cały materiał został zgrupowany w pięciu blokach tematycznych. Aby umożliwić czytelnikowi zapoznanie się z ogółem zaprezentowanych kwestii i wyrobienie sobie przynajmniej wstępnej oceny zakresu problematyki, podaje się listę artykułów w układzie zaproponowanym przez redaktorów. Może on służyć jako pomoc bibliograficzna dla tych wszystkich, którzy w przyszłości zechcą pogłębić któryś z tematów. Wykaz zagadnień uwzględnia języki oryginalne:

Studia generaliora (Studia podstawowe):

- C. Balić, *De programme Congressus* (13–22).
- F. Van Steenberghen, *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé* (23–39)⁸.

⁷ Tamże: „Ut tamen catholica scientia sit vere fautrix scientiarum progressus, catholicus doctor imitari debet clarissimos scholasticae magistros, praesertim in exercitio virtutum: fidei, spei, humilitatis et caritatis. Virtus, namque, et pietas maxime conferunt ad veritatem attingendam et hauriendam: ex quibus, per scientiae subsidium, prodit sapientia”.

⁸ Wypada w kilku słowach zaprezentować ten pierwszy głos na Kongresie, ponieważ spełniał on wówczas rolę wprowadzenia do problematyki, która miała być poruszana. Otóż, Ferdynand Van Steenberghen, profesor Instytutu Filozofii Uniwersytetu w Louvain w Belgii, przedłożył opracowanie zatytułowane *L'interprétation de la pensée médiévale au cours du siècle écoulé* (*Interpretacja myśli średniowiecznej w nauczaniu szkół współczesnych*). We wstępie zaznaczył, że bierze pod uwagę dwa środowiska interpretacyjne, a mianowicie szkoły laickie, racjonalistyczne (*rationaliste*) oraz katolickie (*catholique*), i że tym samym uwzględnia – jak się wyraził – dwie grupy historyków: niewierzących i wierzących. W konkluzji odnotował między innymi, że myśl średniowieczna w pierwszym środowisku interpretacyjnym ma wyraźną pesymistyczną nutę, a to głównie za sprawą

- F. Pelster, *Heinrich Denifle O.P. und Franz Ehrle S.J. in ihrer Bedeutung für die Erforschung mittelalterlichen Scholastik* (41–52).
- V. Menghin, *Il P. Fedele da Fanna ed il Collegio internazionale di S. Bonaventura a Quaracchi* (53–77).
- L. Meier, *Die Statuten der theologischen Fakultät der Universität Erfurt* (79–88); „Statuta Facaltatis Theologicae Universitatis Erfordensis” [Editio critica] (89–130).
- S. Gilson, *Les recherches historico-critiques et l’avenir de la scholastique* (131–142).

Saeculo XII – Transmissiones philosophiae graecae (Wiek XII – Przekazy dotyczące filozofii greckiej):

- Ph. Delhay, *Un cas de transmission indirecte d’un theme philosophique grec* (143–167).
- V. Miano, *Commento alle Lettere di s. Paolo di Gilberto Porretano* (169–199).

Doctores ac magistri saeculi XIII (Doktorzy i magistrzy XIII wieku):

- S. Doimi, *Carattere letterario e finalità delle opere di S. Antonio* (201–232).
- Cl. Suermondt, *Il contributo dell’edizione leonine per la conoscenza di S. Tommaso* (233–282).
- P. a Zamayón, *Variaciones en el texto de la ‘Summa contra gentiles’* (283–306).
- O. Lottin, *Pour une réorganisation du traité thomiste de la moralité* (307–351).
- I. Isaac, *Saint Thomas interprète des oeuvres de Aristote* (353–363).
- A. Pisvin, *L’intuition sensible selon S. Bonaventure* (365–378).
- T. Szabó, *De distinctionis formalis origine bonaventuriana disquisitio historico-critica* (379–445).
- I. Cairola, *L’opposizione a S. Tommaso nelle «Quaestiones disputate» di Ruggero Marston* (447–460).
- A. C. Pegis, *Matthew of Aquasparta and the cognition of non-being* (461–480);

Magistri et doctores saeculi XIV (Magistrzy i doktorzy XIV wieku):

- P. M. Perantoni, *I due primi volume dell’edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto* (481–488).

ogólnej wrogości historyków laickich do spraw Kościoła. W szkołach katolickich – wprost przeciwnie – ocena jest optymistyczna. Panuje powszechne przekonanie, że ruch intelektualny wieków średnich był autentyczny, dynamiczny i płodny, że wpłynął znacząco na chrześcijaństwo. Podkreśla się jego pozytywny wpływ na współczesne czasy głównie z tej racji, że stymuluje badania, podpowiada wielość tematów i faworyzuje pracę intelektualną na różnych płaszczyznach. Jego mankamentem jest natomiast – jak wypunktował prelegent – to, że wielu filozofów tamtych czasów nie ustrzegło się poważnych interpretacyjnych błędów.

- C. Balić, *La critica testuale applicata alle opere di Giovanni Duns Scoto* (489–501).
- S. Gilson, *Duns Scot à la lumière des recherches historico-critiques* (503–516).
- E. Bettoni, *Punti di contatto fra la dottrina bonaventuriana dell'illuminazione e la dottrina scotista dell'univocità* (517–532).
- P. Stella, *La critica all'ilemorfismo universale in Duns Scoto* (533–559).
- I. De Sousa Ribeiro, *Positio fr. Francisci a S. Augustino Macedo explanatoris Scoti* (561–566).
- M. Batllori, *Arnau de Vilanova antiscolastique d'après les textes catalans et italiens* (567–581).
- B. M. Xiberta, *Methodus historico-critica et auctores scholastici Ord. Carmeli* (583–594).
- N. Balthasar, *Nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu* (595–605).

De aristotelismo, augustinismo et variis tendentiis scholasticis (O arystotelizmie, augustynizmie i różnych kierunkach scholastycznych):

- B. Nardi, *L'Aristotelismo della scolastica e i francescani* (607–626).
- L. Veuthey, *Les divers courants de la philosophie augustino-franciscaine au moyen âge* (627–652).

W całej gamie tematów, jakie zaproponowało grono specjalistów w zakresie myśli średniowiecznej, centralne miejsce zajmuje osoba Jana Duns Szkota. Ich rozwinięcie uwarunkowane było prezentacją dwóch pierwszych tomów edycji krytycznej dzieł Doktora. Nie dziwi zatem, że to właśnie sprawa metody historyczno-krytycznej była ową nicią przewodnią większości wystąpień. Jak najbardziej uzasadniony wydaje się głos wprowadzający Klemensa Suermonda, dominikanina, prezesa Komisji Leonina dla edycji dzieł św. Tomasza, który mówił o wkładzie nowego krytycznego wydania w poznanie doktryny Akwinaty. Nie zabrakło w tym wystąpieniu słów podkreślających rolę papieża Leona XIII w całym tym przedsięwzięciu, bo to przecież z jego inicjatywy powstała komisja⁹. Dominikanin poświęcił dużo uwagi krytyce tekstualnej edycji, gdyż to ona była wiodącym kryterium prac komisji z jednej strony i narzędziem warunkującym ich efekt końcowy z drugiej. Przypomniał, że w wielu wypadkach, szczególnie

⁹ Papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* z 4 sierpnia 1879 roku wyraził wolę, aby powrócić do studium doktryny św. Tomasza, która byłaby swoistą odpowiedzią Kościoła na problemy czasów współczesnych. Zdawał sobie jednak sprawę z tego, że jego zachęta promująca to studium będzie pustym apelem tak długo, aż nie będą udostępnione powszechnie dzieła Akwinaty opracowane według metody historyczno-krytycznej. Nie można bowiem badać doktryny na podstawie skażonych źródeł, trzeba czerpać z czystego źródła. To właśnie ta apostołska idea, jak się ją określa, dała życie monumentalnemu wydaniu *Opera omnia* św. Tomasza.

gdy chodziło o *Collationes*, sprawa nie dotyczyła wyłącznie wyboru takich wariantów manuskryptów, których krytyka wewnętrzna dawała pewność autentyczności, lecz starano się wyjaśnić także przyczyny błędów lub też nieautentyczności niektórych manuskryptów. Konieczne były zatem badania nad genealogią poszczególnych ich wariantów, gdyż jak twierdzono: *sine genealogia vero res critica non agitur nisi provisorie et interim*¹⁰.

W kontekście przedstawionych zasad postępowania w przygotowywaniu krytycznej edycji dzieł św. Tomasza, któremu towarzyszyło solidne zaangażowanie dominikańskich naukowców, franciszkanie zaprezentowali pierwsze dwa tomy krytycznego wydania dzieł Szkota, które wyrosły z równie ważnych motywacji i według podobnych kryteriów, zredagowane przez nie mniej kompetentnych badaczy. Jedyną cechą różniącą obydwie edycje jest czas ich publikacji. Dwa pierwsze tomy dzieł Tomasza wyszły z końcem marca 1886 roku, a więc po sześciu latach istnienia i działalności Komisji Leonina, powołanej do życia 18 stycznia 1880 roku. Natomiast dwa pierwsze woluminy pism Szkota opublikowane zostały dwanaście lat po powstaniu Komisji Szkotystycznej. W tym jednak przypadku trzeba wziąć pod uwagę sześćioletni okres wojny, która nie sprzyjała pracom redakcyjnym.

1.3. Znaczenie

Jaką rolę odegrał w historii rozwoju szkotyizmu *Congressus Scholasticus*, który został powszechnie uznany za Pierwszy Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny? Co mu zawdzięcza środowisko mediewistów, franciszkańska rodzina czy wreszcie sam Kościół? Bez wątpienia podstawowym motywem jego zwołania były pierwsze dwa tomy dzieł Szkota, których publikacja po latach żmudnych badań nie mogła przejść bez echa. Oddanie do rąk czytelników krytycznie opracowanych tekstów jednego z największych mistrzów scholastyki po Tomaszu czy Bonawenturze domagało się odpowiedniej oprawy ich prezentacji. Kongres międzynarodowy dawał gwarancję, że będzie ona godna i okazała.

Franciszkanie mogli się cieszyć, że pierwsze próby zmierzające do urzeczywistnienia edycji, podjęte nieśmiało w latach dwudziestych, przyniosły namacalne efekty, że dzięki własnym siłom udało im się osiągnąć to, co zdaniem wielu wydawało się niewykonalne. Zaznaczyć należy, że dominikanie w dziedzinie studiów i badań nad dorobkiem swoich scholastycznych doktorów czerpali w jakiejś mierze z doświadczeń ośrodka badawczego w Quaracchi.

¹⁰ C. SUERMONDT, *Il contributo dell'edizione leonina per la conoscenza di S. Tommaso*, [w:] *Scholastica ratione*, dz. cyt., 257.

Środowisko badaczy-mediewistów wraz z krytycznym opracowaniem dorobku Szkota otrzymało wyjątkowy i niezwykle cenny dokument – świadectwo umysłowości i duchowości średniowiecza w swojej najczystszej i najszlachetniejszej formie, świadectwo ważne dla konstytucji tożsamości epoki i jej przedstawicieli

Co natomiast zyskał Kościół? Czas, w którym ukazały się pierwsze dzieła Szkota jest czasem, w którym papież Pius XII encykliką *Humani generis* otworzył nowy rozdział w dialogu Kościoła z kulturą i nauką współczesną¹¹. Dopatrzeć się tu można jakiejś analogii do okresu, w którym papież Leon XIII w encyklice *Aeterni Patris* apelował o powrót do myśli św. Tomasza i o konieczność przygotowania krytycznej edycji jego pism, które gwarantowałyby rzetelność studium, ponieważ doktryna i język Akwinaty brane były pod uwagę w konfrontacji z modernizmem. Idąc więc śladem tej bardziej lub mniej uzasadnionej analogii, można powiedzieć, że Kościół dostał krytyczne teksty Szkota jako swoiste narzędzie komunikacji ze światem nauki, szczególnie tych jej dziedzin, które wprawdzie w swoich badaniach nie wychodzą od pytań o sens ludzkiej egzystencji, ale do nich pośrednio prowadzą.

Pierwszy Kongres Szkotystyczny z 1950 roku w dobie obowiązującej metody historyczno-krytycznej czytania tekstów był więc skutecznym otwarciem drzwi do pewnego i wiarygodnego obcowania z doktryną Doktora Subtelnego, który dzięki zaprezentowanym woluminom, wprawdzie jeszcze w ograniczonym wymiarze, mógł przemówić do swego audytorium – można powiedzieć, że po raz drugi od swoich wykładów na katedrach Europy – lecz już bez pośredników.

2. *De doctrina Ioannis Duns Scoti* – Oksford i Edynburg (1966)

Drugi Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny, który odbył się w Oksfordzie i Edynburgu w dniach 11–17 września 1966 roku, jest jednym z najbardziej rozpoznawalnych kongresów ubiegłego stulecia: po pierwsze z tej racji, że został zorganizowany w roku jubileuszu 700-lecia urodzin Jana Dunsza Szkota; po drugie dlatego, że Doktor Subtelny oraz jego doktryna mogły być przedstawione w środowisku, w którym dorastał do misji wnikliwego i subtelnego interpretatora prawd przyrodzonych i nadprzyrodzonych; po trzecie, dlatego, że wyjątkowości kongresu dodał z pewnością List apostolski Pawła VI *Alma parens*, w którym Ojciec Święty z papieskim autorytetem pisał o franciszkańskim doktorze średniowiecza oraz o wkładzie jego myśli w życie i nauczanie Kościoła. O tym papieskim

¹¹ Warto przypomnieć w tym miejscu, że kardynał Pizzardo we wstępnym przemówieniu do uczestników kongresu wielokrotnie odwoływał się do myśli Piusa XII z *Humani generis*.

głosie była już mowa w pierwszej części niniejszego studium, poświęconej wypowiedziom Stolicy Apostolskiej.

Zachowało się bardzo dużo świadectw dokumentujących tamto historyczne międzynarodowe wydarzenie – i to zarówno tych, które dotyczą fazy przygotowań i samego przebiegu zjazdu, jak i tych, które są jego pokłosiem. Nie chodzi tu wyłącznie o akta kongresu, wydane w imponująco obszernym, bo czterotomowym zbiorze opatrzonym wspólnym tytułem *De doctrina Ioannis Duns Scoti*¹², ale także o echa dobiegające ze strony różnych środowisk naukowych i eklezyjalnych, wyrażających pochlebne opinie na temat przedsięwzięcia, które z wielkim rozmachem uczciło okrągły jubileusz jednego z największych umysłów scholastyki.

2.1. W perspektywie 700-lecia urodzin

Po Kongresie w Rzymie w 1950 roku i po prezentacji pierwszych owoców prac Komisji Szkotystycznej w postaci krytycznej edycji Prologu i początkowych dystynkcji z pierwszej *Księgi Ordinatio* zainteresowanie Szkotem i jego myślą wzrosło niepomierne. Impuls wysłany z komisji do środowisk zajmujących się mediewistyką był odbierany jednoznacznie: Jan Duns Szkot – który w swoim czasie zasłynął jako filozof i teolog o nadzwyczaj krytycznej intuicji w analizowaniu problemów własnej epoki oraz myśliciel o wyjątkowej naukowej prawości, z jaką analizował wkład swoich poprzedników w ich rozwiązanie – wchodzi odważnie w dzisiejszy świat ze swoją myślą oczyszczoną w duchu współczesnej krytyki, gotową na udział w pomnażaniu dóbr intelektualnych aktualnego systemu wiedzy. Otworzyła się więc ponownie, z jeszcze większą niż na początku XX wieku motywacją – wówczas szkotyści tego pokroju co: Minges, Garcia, Longpré, czy Bettoni, nie dysponowali jeszcze krytycznymi tekstami, aczkolwiek pragnienie ich opracowania było już wtedy bardzo żywe – perspektywa studium nad doktryną Szkota, czego dowodem były liczne badania, rozprawy czy monografie, jak chociażby ta Gilsona: *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, najbardziej rozpoznawalna i poczytna w tamtym okresie.

Przy tak rozbudzonym apetycie na studia szkotystyczne, podsycanym dodatkowo przez publikację kolejnych tomów *editio critica* – z nieregularną co prawda częstotliwością¹³ – zbliżała się okrągła rocznica 700-lecia urodzin

¹² Zob. *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. I-IV, Romae 1968. Poniżej zostanie podany podział tomów i ich porządek tematyczny.

¹³ Do roku jubileuszu, a więc do 1966 roku, wydanych już było 8 tomów edycji krytycznej. Sześć z nich dotyczyło całej pierwszej *Księgi Ordinatio*, dwa inne obejmowały Prolog i początkowe dystynkcje drugiego *Komentarza: Lectura*.

Doktora ze Szkocji. Stanowiła ona doskonałą okazję do nowego zainteresowania się jego dorobkiem. W atmosferze zbliżającego się jubileuszu, który w oczywisty sposób sprzyjał promocji tego wszystkiego, co ze Szkotem się wiązało, Komisja Szkotystyczna pod przewodnictwem Balicia podjęła się prac przygotowawczych do kongresu.

Już w 1964 roku, w czasie trwania Soboru Watykańskiego II, przy okazji dorocznych uroczystości ku czci Szkota celebrowanych 8 listopada w Antonianum, Balić zaprosił biskupów Szkocji obecnych na obradach soborowych, aby mógł przedstawić im plany zorganizowania kongresu szkotystycznego w kraju pochodzenia Doktora Subtelnego. W tym samym jeszcze roku pomysł ten skonsultował wstępnie z profesorami: Wilpertem i Platzeckiem. Dalsze bardziej szczegółowe ustalenia zapadły 31 maja 1965 roku w Paryżu w gronie czterech osób, którymi byli: Gilson, Balić, Wilpert oraz Gandillac, dwaj ostatni to wiceprezydenci SIEPM (Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale). To oni uformowali załączek komitetu organizacyjnego i wykonawczego. W następstwie dyskusji naszkicowano program przyszłego kongresu oraz podjęto wstępne ustalenia. Poddano myśl, aby zjazd odbył się w okresie uroczystości Pięćdziesiątnicy oraz by honorowym jego prezesem był Gilson. Zasugerowano też tematykę ogólną dla wszystkich wystąpień, która brzmiała następująco: „Obraz intelektualny Doktora Subtelnego w świetle jego dzieł oraz w relacji do jego poprzedników, jemu współczesnych i następców” (*Imago intellectualis Doctoris Subtilis, in luce operum eius necnon relationis eius ad praedecessores, coaevos et posteros considerata*)¹⁴.

Kolejnym krokiem w przygotowaniach była wizyta Balicia wraz z definitywem generalnym M. Grajewskim w Wielkiej Brytanii. Po rozmowach z naukowcami różnych środowisk uniwersyteckich, placówek kulturalnych, z przedstawicielami wspólnot zakonnych, a także po uwzględnieniu pewnych racji technicznych związanych ze specyfiką miejsc, w których miał się odbywać kongres, nastąpiły korekty co do czasu zjazdu. Potencjalnym gospodarzom odpowiadała najbardziej połowa września, a nie jak wcześniej zakładano okres Zesłania Ducha Świętego. Ustalono zatem ostatecznie, że kongres odbędzie się w dwóch częściach: w Oksfordzie (11–13 IX) oraz w Edynburgu (14–17 IX). Uznano również za słuszne, aby upamiętnić rocznicę urodzin przez wzniesienie pięciu różnych pomników ku czci Doktora Subtelnego. Trzy z nich miały stanąć w samym mieście jego

¹⁴ Zob. *De apparatione et celebratione Congressus Scholastico-Scotistici Internationalis*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. I, 4, a także K. BALIĆ, *Verso il II° Congresso Internazionale della Filosofia Scolastica*, „L'Osservatore Romano” z 7.08.1966, 181 (1966), 6.

urodzin, to jest w Duns. Dwa pozostałe w miejscach, w których kształtował się jego twórczy geniusz i autorytet, a więc w Oksfordzie i w Cambridge¹⁵.

Zważywszy, iż miało to być wydarzenie o międzynarodowym zasięgu, że należało zaprosić do współpracy nie tylko wszystkie Rodziny Franciszkańskie czy przedstawiciele jak największej liczby ośrodków akademickich, dla których badania mediewistyczne stanowiły integralną część toku studiów, ale również, a może przede wszystkim, uwzględnić udział, przynajmniej honorowy, reprezentantów hierarchii kościelnej od watykańskich struktur poczynając, a na odpowiedzialnych za kościoły lokalne Anglii i Szkocji kończąc. Przedsięwzięcie samo w sobie imponujące, domagało się zarówno pewnych decyzji natury merytorycznej, aby dobrać adekwatnie do potrzeb i okoliczności zestaw zagadnień do przestudiowania, a co za tym idzie – skład koreferentów, jak i dostatecznie wrażliwego rozeznania dyplomatycznego, aby uwzględnić obecność przedstawicieli odpowiednich władz Kościoła.

W dzieło kongresowej promocji doktryny Szkota włączyli się specjaliści z wielu Uniwersytetów Europy, szczególnie tych, z którymi Doktor Subtelny był związany, a więc z Canterbury, Oksfordu, Paryża, a ściślej Sorbony oraz Kolonii. Ponadto do współpracy zostali zaproszeni przedstawiciele ośrodków akademickich Szkocji, głównie z Edynburga, gdzie miała się odbyć druga część kongresu, Aberdeen, St. Andrews i Glasgow. Tak duży potencjał intelektualny dawał gwarancję zarówno solidnego przygotowania kongresu od strony merytorycznej, jaki i samego jego przebiegu.

Dla zobrazowania rozpiętości prac przygotowawczych do jubileuszowego kongresu można przytoczyć kilka wartości liczbowych. W samym tylko gronie komitetu honorowego było 46 osób¹⁶, a wśród nich między

¹⁵ *De apparatione et celebratione*, dz. cyt., 4.

¹⁶ Dokładny skład komitetu honorowego według łacińskiego dokumentu programowego: *Duns Scotus Congress, Secundus Congressus*, dz. cyt., 3: Consilium honoris: [*Em.mi ac Rev.mi Domini Cardinales*:] Ioseph PIZZARDO – Sacrae Congr. de Seminariis et Studiorum Universitatibus Praefectus; Hamletus Ioannes CICOGNANI – Suae Sanctitatis Secretarius Status; Maximus IV SAIGH – Patriarcha Antiochenus Melchitarum; Ioseph FRINGS – Archiepiscopus Colonensis; Mauritius FELTIN – Archiepiscopus Parisiensis; Franciscus KÖNIG – Archiepiscopus Vindoboniensis et Secretarius pro non-credentibus Praeses; Paulus MARELLA – Sacrae Congr. Rev. Fabricae S. Petri Praefectus et Secretarius pronon-christianis Praeses; Ioannes LANDÁZURI RICKETTS – Archiepiscopus Limanus; Ioannes Carmelus HEENAN – Archiepiscopus Westmonasteriensis; Guilelmus CONWAY – Archiepiscopus Armachanus; Alaphridus OTTAVIANI – Sacrae Congr. Pro Fidei Doctrina Pro-Praefectus; Arcadius M. LARRAONA – Sacrae Congr. Rituum Praefectus; Guilelmus Theodorus HEARD – Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae Membrum; Augustinus BEA – Secretarius pro Christianorum unione Praeses; [*Excellentissimus Dominus*:] Eamon DE VALERA – Reipublicae Hibernicae Praeses; [*Exc.mi ac Rev.mi Domini Archiepiscopi et Episcopi*:] Gabriel GARRONE – Sacrae Congr. de Seminariis et Studiorum Universitatibus Pro-Praefectus;

innymi prymas wspólnoty anglikańskiej Ramsey, który już w 24 marca 1966 w Rzymie na spotkaniu z Ojcem Świętym Pawłem VI przy okazji prezentacji nowego tomu *editio critica* przyjął z rąk przewodniczącego Komisji Szkotystycznej dzieła Szkota i potwierdził chęć udziału w planowanym na wrzesień Kongresie¹⁷. Komitet wykonawczy liczył natomiast 11 członków¹⁸. Do wygłoszenia referatów zaproszono aż 146 prelegentów z całego świata, podczas gdy na rzymskim kongresie było ich 28.

Składy te naturalnie poszerzyli przedstawiciele lokalnych władz miejscowości, w których kongres miał się odbyć, łącznie z Duns, miejscem urodzin Szkota. O całym naukowym przedsięwzięciu poinformowane były najwyższe władze państwowe Wielkiej Brytanii z królową Elżbietą II na

Antonius SAMORÈ – Sacrae Congr. Negotiis Ecclesiasticis extraordinariis Secretarius; Angelus Dell'ACQUA – Suae Sanctitatis Secretariae Status Substitutus; Petrus PARENTE – Sacrae Congr. pro Fidei Doctrina Secretarius; Ferdinandus Ioseph ANTONELLI – Sacrae Congr. Rituum Secretarius; Dinus STAFFA – Sacrae Congr. de Seminariis et Studiorum Universitatibus Secretarius; Hyginus CARDINALE – Legatus Apostolicus pro Britannia Maiore; Augustinus Ioseph SEPIŃSKI – Legatus Apostolicus pro Palestina et Hierosolymis; Cordonius Ioseph GRAY – S. Andreae et Edimburgensis Archiepiscopus; Pacificus Aloisius M. PERANTONI – Archiepiscopus Lancianensis et Ortonensis; Iacobus Donaldus SCANLAN – Archiepiscopus Glasguensis; Georgius Patricius DWYER – Archiepiscopus Birminghamiensis; Ioannes WILLEBRANDS – Secretarius pro Christianorum unione Secretarius; Thomas Leo PARKER – Episcopus Northantiensis; [Rev.mi Patres:] Christophorus BUTLER – Abbas Praeses Congregationis Angliae OSB; Ferdinandus ANICETO – Magister Generalis OP; Constantinus KOSER – Vicarius Generalis OFM; Basilius M. HEISER – Minister Generalis OFMConv; Clementius A VLISSINGEN – Minister Generalis OFMCap; Ludovicus SECONDO – Minister Generalis TOR; [Admodum Reverendi Patres:] Rodericus O'HAGAN – Minister Provincialis OFM Provinciae Angliae; Camillus FLANAGAN – Minister Provincialis OFMConv Provinciae Angliae; Ricardus A CRAWLEY – Minister Provincialis OFMCap Provinciae Angliae; Celsus O'BRIAIN – Minister Provincialis OFM Provinciae Hiberniae; [Insuper, rogati, humaniter adhaeserunt:] Michael RAMSEY – Archiepiscopus Cantuariensis; Leonardus SMALL – Moderator Synodi Generalis Ecclesiae Scotiae; F. H. MONCRIEFF – Primas Ecclesiae episcopalis Scotiae; Ioannes MOORMAN – Episcopus Riponensis; H. Iacobus CARPENTER – Episcopus Oxoniensis; Robertus GORONWY – Gubernii Status a publica institutione et scientia Administer; Thomas LENNIE – Praepositus oppidi Duns.

¹⁷ Zob. „Acta Ordo Fratrum Minorum” 85 (1966), 492–493.

¹⁸ Consilium Directivum: Prof. Stephanus GILSON – Academicus Galliae Praeses honorarius; Prof. Mauritius DE GANDILLAC – Universitatis Parisiensis Vice-praeses SIEPM; Prof. Paulus WILPERT – Universitatis Coloniesis Praeses Inst. Thomae Aq. Vice-praeses SIEPM; P. Carolus BALIĆ – Commissionis Scotisticae Praeses; [Membra associata:] Prof. Ioachim CARRERAS y ARTAU – Universitatis Barcinonensis Praeses SIEPM; Prof. Raimundus KLIBANSKY – Universitatis McGilliane Vive-praeses Inst. Intern. Phil. Vive-praeses SIEPM; Dr W. A. PANTIN – Archivista Universitatis Oxoniensis; Dr. T. F. TORRANCE – Professor dogmatum christianorum in Universitate Edimburgensi; Dr. P. PEACOCK OFMCap – Lector in Universitate Oxoniensi; [A Secretis:] P. Alan KEENAN OFM – Superior Conventus Cantabrigiae; P. Ioannes JURIĆ OFM – Secretarius Commissionis Scotisticae Romae.

czelę, która na ręce przewodniczącego Balicia wystosowała okolicznościowy list do wszystkich uczestników zjazdu¹⁹.

2.2. Sesja w Oksfordzie (11–13 IX 1966)

II Kongres Scholastyczno-Szkotystyczny zainaugurowano uroczyście w niedzielę 11 września w kościele Najświętszej Maryi Panny w Oksfordzie. Zjazd rozpoczął legat apostolski w Wielkiej Brytanii abp Cardinale, który odnosząc się do listu Pawła VI *Alma parens*²⁰, stwierdził między innymi, że kongres ten nabiera znaczenia swoistego aktu zadośćuczynienia i jednocześnie naprawy zdeformowanej pamięci o jednym z największych synów Oksfordu, jakim był Jan Duns Szkot. Powołując się na Gerarda Manleya Hopkinsa, przyznał też, że Szkot, który wykazał się ogromnym zainteresowaniem wobec tego, co aktualne, konkretne i jednostkowe, który w prezentowaniu swojej doktryny posługiwał się pozytywną argumentacją – kładł bowiem nacisk na istniejącą harmonię pomiędzy „naturalnym” i „nadprzyrodzonym” – mógłby wiele podpowiedzieć przedstawicielom współczesnego systemu myślenia i to w wielu jego sektorach²¹.

W ramach okolicznościowych przemówień na rozpoczęcie kongresu głos zabrali jeszcze anglikański biskup Oksfordu, Carpenter, który przemówił również w imieniu prymasa anglikańskiego Ramseya, a także minister szkolnictwa i nauki Goronwy-Roberts, który odczytał wspomniany list królowej Elżbiety. W końcowej części otwarcia kongresu miał miejsce akt poświęcenia pamiątkowej tablicy na ścianie kościoła Najświętszej Maryi Panny ku czci Doktora Subtelnego²², którego dokonali: bp Carpenter oraz katolicki arcybiskup Birmingham, Dwyer.

¹⁹ Tekst oryginalny listu królowej Elżbiety II, datowany na 19 sierpnia 1966, cytuje się za: *De apparatione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 8: „Balmoral Castle. The Very Reverend Father Charles Balić, OFM, Organising Committee of Duns Scotus Congress, et St. Bernardine’s Franciscan College, London Road, Buckingham. I have received with great interest and pleasure the message which the Organizing Committee have sent me in the name of all those participating in the Congress at Oxford and Edinburgh to commemorate the seventh centenary of birth of John Duns Scotus. To all those associated with this message I express my warm thanks for their kind greetings which I much appreciate. At the same time I send my cordial good wishes for the success of the Congress and its endeavors on this notable occasion. Elizabeth R. 19th August, 1966”.

²⁰ Pełny tytuł wystąpienia abp. Cardinale brzmiał: *The significance of the apostolic Letter «Alma parens» of Pope Paul VI*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., 51–61.

²¹ Por. I. E. CARDINALE, *The significance*, dz. cyt., 54.

²² Napis na tablicy: „Jana Duns Szkota, OFM, który Komentarzami Oksfordzkimi wyraził myśl Dawidową ‘Pan moim światłem’ [jest to motto Oksfordzkiego Uniwersytetu], upamiętnia się tą tablicą umieszczoną przez jego braci po siedmuset latach od urodzin. A. D. MCMLXVI” (Ioannes Duns Scotus, OFM, qui lecturis Oxoniensibus reperavit

Już na zakończenie uroczystości otwarcia głos zabrał K. Balić, główny organizator i *spiritus movens* kongresu. W imieniu komitetu organizacyjnego pozdrowił wszystkich zebranych, wyrażając radość, iż zjazd z okazji rocznicy urodzin Szkota pozwolił zgromadzić tak znamienite grono uczestników, a przede wszystkim prelegentów, reprezentujących wiele różnych środowisk uniwersyteckich. Przywołując słowa św. Pawła: „bądźcie wdzięczni” (Kol 3, 16), podziękował przede wszystkim królowej Elżbiecie za pamięć i skierowane w liście słowa solidarnej łączności, a także wszystkim przedstawicielom Wspólnot Chrześcijańskich Anglii za gościnność. Legatowi apostolskiemu, abp. Cardinale, wyraził wdzięczność za przedstawienie znaczenia listu Pawła VI *Alma parens*, który zresztą w swoich najważniejszych fragmentach został na koniec odczytany.

Przewodniczący komitetu organizacyjnego wytłumaczył zebranim, że zasadniczą intencją tego jubileuszowego kongresu jest rzucenie nowego światła na intelektualną sylwetkę Doktora Subtelnego poprzez rygorystyczną metodę historyczno-krytyczną. Odnosząc się do słów Gilsona – którego zdaniem Szkot nie potrzebuje apologetów, lecz ludzi, którzy będą go uważnie czytać, a także rozważać w kontekście historycznym i kulturowym jego czasów i jego systemu – Balić stwierdził, że podjęte próby badań nad Szkotem w ramach jakiegoś szerokiego kierunku szkotystycznego, który go odróżnia od innych scholastycznych mistrzów, posłużą odnalezieniu pomostu pomiędzy dawną i dzisiejszą nauką i pozwolą stworzyć bazę do dialogu między samymi Wspólnotami Chrześcijańskimi. Wyraził też nadzieję, że w oparciu o przygotowany materiał będzie można zobaczyć, w jakim stopniu Duns Szkot w swoim życiu i nauczaniu ucieleśnił to szacowne motto oksfordzkiej uczelni: „Pan moim światłem”²³.

Cała oksfordzka część kongresu odbywała się w Kolegium Mertona (*Merton College*), w którym – jak podają dawne tradycje – Szkot miał się zarówno kształcić, jak i nauczać. Program prac obejmujący relacje, komunikaty i oczywiście dyskusje był tak przeładowany, że uczestnicy poza porami posiłków praktycznie cały czas przebywali na obradach. Przedpołudnia były przeznaczane na sesje plenarne z referatami dla wszystkich uczest-

Davidicum illud ‘Dominus illuminatio mea’, hoc lapide a Fratibus suis posito post annos septingentos commemoratur. A. D. MCMLXVI).

²³ Zob. *De apparitione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 10. Już całkiem na zakończenie uroczystości inauguracyjnych odczytano treść depezy do Ojca Świętego, Pawła VI, w którym przede wszystkim zawarte są słowa podziękowania za List apostolski *Alma parens*. Jeszcze w czasie trwania kongresu do Wielkiej Brytanii dotarł telegram z Watykanu, sygnowany przez kard. Cicognaniego, który w imieniu papieża życzył udanego przebiegu obrad zjazdu i osiągnięcia szczytnych jego owoców.

ników, natomiast popołudniowe wystąpienia, mające bardziej charakter komunikatów, podzielone były na sekcje.

Tak więc 12 września w sesji plenarnej, która rozpoczynała maraton wystąpień, a której przewodniczył M. Gandillac, udział wzięli²⁴: F. Van Steenberghen²⁵, E. Bettoni OFM²⁶, J. I. Alcorta²⁷, A. Borak OFM²⁸, P. Vignaux²⁹, C. K. Brampton³⁰. Z przedstawionych na sesji zagadnień wynika, że większość z nich analizuje filozoficzny wymiar refleksji Szkota, oscylując pomiędzy metafizyką a filozofią człowieka. Tylko tekst, który przedstawił Bettoni jest jakimś ogólnym spojrzeniem na rzeczywistość kulturową XIII wieku i na figurę Doktora Subtelnego w jej kontekście.

Popołudniowe wystąpienia, jak wyżej wspomniano, pogrupowane były w sekcjach A, B, C i D. W pierwszej (A), której przewodniczył B. Bonansea (na moderatorów wyznaczano zazwyczaj kogoś z sekcji), swoje refleksje zaprezentowali: M. Belić SJ³¹, T. Crowley OFM³², T. Barth OFM³³,

²⁴ Dla wyjaśnienia należy podać, że kolejność przedstawianych na Kongresie tematów różni się nieznacznie od porządku, w jakim zostały one uszeregowane w aktach, które uwzględniły raczej porządek problemowy. Zawartość tomów przedstawia się następująco: **tom I: Documenta et Studia in Duns Scotum introductoria** [cz. I: De apparatione et celebratione Congressus (1–30); cz. II: Documenta (31–62); cz. III: De ambitu historico (63–324); cz. IV: De Ioannis Duns Scoti vita, operibus ac metodo (325–422)]; **tom II: Problemata Philosophica** [cz. I: Ex gnoseologia et metaphisica (1–360); cz. II: Ex theologia naturalis (361–574); cz. III: Ex philosophia hominis (575–734)]; **tom III: Problemata Theologica** [cz. I: Ex teologia fundamentali et dogmatica (1–508); cz. II: Ex theologia morali (509–630); cz. III: De oecumenismo (631–786)]; **tom IV: Scotismus decursu saeculorum** [cz. I: *Initia et progressio scotismi (saeculis XIV–XV)* (1–188); cz. II: *Aurea aetas scotismi (saeculis XVI–XVIII)* (189–534); cz. III: *Lapsus et instauratio scotismi* (535–816)]. Zdarza się również, że autor w aktach zamieścił materiał pod zmienionym nieco tytułem.

²⁵ *La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot* [t. I, 65–74].

²⁶ *Duns Scoti nella scolastica del secolo XIII* [t. I, 101–111].

²⁷ *De primate entis in cognitione humana* [temat według akt: *De ente ut primo cognitum secundum Scotum*, t. II, 93–103].

²⁸ *Aspectus fundamentalis platonismi in doctrina Ioannis Duns Scoti* [t. I, 113–138].

²⁹ *L'infini et l'être chez Duns Scot et chez Jean de Ripa* [temat według akt: *Etre et infini selon Duns Scot et Jean de Ripa*, t. IV, 43–56].

³⁰ *Scotus and the Doctrine of the «potentia Dei absoluta»* [t. II, 567–574].

³¹ *Aristotelis doctrina de individuo et Duns Scotus* [temat według akt: *Aristotelis doctrina de individuo et Ioannes Duns Scotus*, t. I, 245–256].

³² *Some Aspects of the Knowability of God in the «Ordinatio» of Duns Scotus* [brak w aktach, jest natomiast inny jego artykuł, lecz o treści teologicznej].

³³ *Das Notwendige Sein in Gottesbeweise des Johannes Duns Scotus* [temat według akt: *Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Johannes Duns Scotus*, t. II, 409–425].

R. Prentice OFM³⁴, A. Coccia OFMConv³⁵, B. Bonansea OFM³⁶, S. Macken OFM³⁷, C. Solaguren OFM³⁸.

Drugą sekcję (B), której prace animował C. Bérubé, tworzył zespół siedmiu prelegentów, a mianowicie: wyżej wspomniany C. Bérubé OFMConv³⁹, Ch. Kržanić OFM⁴⁰, R. Dumont⁴¹, A. J. Gondras OFM⁴², I. Brady OFM⁴³, H. Hunning OFM⁴⁴ oraz A. Trapé OSA⁴⁵.

³⁴ *Evolution of Scotus' Doctrine on the Unity of the Three Metaphysical Primacies* [temat według akt: *The Evolution of Scotus' Doctrine on the Unity and Unicity of the supreme Nature*, t. II, 377–408].

³⁵ *Ens est ratio rem in se obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi* [temat według akt: *Ens est ratio rem obiective cognoscendi ideoque empirismum emendandi et existentiam Dei demonstrandi*, t. II, 105–113].

³⁶ *Duns Scotus and St. Anselm's ontological Argument* [t. II, 461–475].

³⁷ *L'argument contre une éternité possible du monde chez Henri de Gand* [temat według akt: *L'argumentation contre une éternité possible du monde chez Henri de Gand*, t. I, 309–323].

³⁸ *Contingencia y creación en Escoto* [temat według akt: *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, t. II, 297–348].

³⁹ *Vitalité et communauté de l'object de l'intellect chez Duns Scot* [temat według akt: *Jean Duns Scot: critique de l'«aviccennisme augustinisant»* (zmiana tematu, jak wyjaśnia sam autor we wstępie, nastąpiła pod wpływem sugestii É.. Gilsona. Trudno określić, w jakiej mierze opublikowany tekst różni się od tego, który został wygłoszony. Wziąwszy jednak pod uwagę fakt, iż akta ukazały się drukiem dwa lata po Kongresie, nie da się wykluczyć, że temat raz jeszcze został przez Bérubégo przestudiowany i podany do druku już w nowej wersji), t. I, 207–243.].

⁴⁰ *La conoscenza diretta ed immediata del singolare da parte dell'intelletto secondo* [Duns] *Scoto* [t. II, 65–70].

⁴¹ *The Role of the Phantasm in Scotistic Abstraction and Intuition* [temat według akt: *Scotus' Intuition Viewed in the Light of the Intellect's Present State*, t. II, 47–64].

⁴² *La théorie scotiste de l'actualité de la matière chez Pierre de Falco* [temat według akt: *La matière selon Pierre de Falco*, t. I, 297–308].

⁴³ *A Forgotten Controversy «De esse intelligibili» in Scotus and his School* [brak w aktach].

⁴⁴ *Ein Vorkämpfer des Duns Scotus in der Lehre vom Formalunterschied: Petrus de Trabibus* [temat według akt: *Petrus de Trabibus: ein Vorläufer des Johannes Duns Scotus in der Lehre vom Formalunterschied*, t. I, 285–295].

⁴⁵ *Rapporto tra Egidio Romano e Scoto intorno al concetto di ente* [brak w aktach].

Sekcją trzecią (C) kierował P. Čapkun-Delić OFM, natomiast w roli koreferentów wystąpili: F. Alluntis OFM⁴⁶, I. Gavran OFM⁴⁷, P. Scapin OFMConv⁴⁸, F. Wetter⁴⁹, W. Messerich OFM⁵⁰, R. Effler OFM⁵¹ oraz K. Balić OFM⁵².

Ostatnią grupę tego dnia obrad (D), która rozszerzała wachlarz rozważanych na kongresie problematyk, tworzyli kolejni naukowcy: W. Kleibach⁵³ (on też był jej przewodniczącym), S. Browns OFM⁵⁴, R. McInerny⁵⁵, E. Platzeck OFM⁵⁶, G. Montalverne OFM⁵⁷, G. Cittadini⁵⁸, M. Mignucci⁵⁹, A. a Castronovo OFM⁶⁰.

Pierwszy dzień był bez wątpienia sprawdzianem możliwości zarówno dla organizatorów, prelegentów, jak i dla słuchaczy. Doświadczenie bowiem płynące z przebiegu obrad mogło podpowiedzieć ewentualne korekty porządku na dni następne. Popołudniowe wykłady w czterech sekcjach o nadzwyczaj szerokim spektrum tematycznym dawały słuchaczom możliwość wyboru nie tylko jednej z grup, ale nawet poszczególnych prelekcji, jeśli tylko zagadnienie czy naukowy autorytet prelegenta zapowiadały się

⁴⁶ *The Notion of Person in the Teaching of Duns Scotus* [w aktach autor opublikował inny tekst w języku hiszpańskim: *Filosofia y la existencial de Dios según Escoto*, t. II, 447–460].

⁴⁷ *The Idea of Freedom as basic Concept of human Existence according to John Duns Scotus* [t. II, 645–669].

⁴⁸ *Il significato fondamentale della libertà divina per Duns Scoto* [temat według akt: *Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto*, t. II, 519–566].

⁴⁹ *Die Freiheit Gottes im Denken des Duns Scotus* [temat według akt: *Die Erkenntnis der Freiheit Gottes nach Johannes Duns Scotus*, t. II, 477–517].

⁵⁰ *The Awareness of causal Initiative and existential Responsibility in the Thought of Duns Scotus* [t. II, 629–644].

⁵¹ *Duns Scotus and the Question of necessary Knowledge* [temat według akt: *Duns Scotus and the Necessity of First Principles of the Knowledge*, t. II, 3–20].

⁵² *De methodo scientifica in operibus Ioannis Duns Scoti* [temat według akt: *De methodo Ioannis Duns Scoti*, t. I, 395–422].

⁵³ *Aporia resultans ex doctrina Scoti de univocitate et analogia entis* [t. II, 123–126].

⁵⁴ *The Univocity of Being in the First Quarter of the Fourteenth Century* [temat według akt: *Scotus' Univocity in the early Fourteenth Century*, t. IV, 35–41].

⁵⁵ *Scotus and Aquinas on Univocity* [temat według akt: *Scotus and Univocity*, t. II, 115–121].

⁵⁶ *De reductione analogiae ad univocationem medio conceptus scotistici «relationes univocitae»* [temat według akt: *De reductione analogiae ad univocationem ope conceptus scotistici relationis univocae non universalis seu relationis uni-interpretativae*, t. II, 127–141].

⁵⁷ *The Univocity of the Concept of Being and the Orthodoxy of John Duns Scotus' Theodicy* [brak w aktach].

⁵⁸ *De univocitate entis in doctrina Scoti et Rosmini* [w aktach ten sam tekst w języku włoskim: *L'univocità dell'essere nella dottrina di Scoto e di Rosmini*, t. IV, 553–570].

⁵⁹ *Le scotistiche «Quaestiones in libros Analyticorum Aristotelis» e la silogistica dello Stagirita* [temat według akt: *Le Pseudo-Scotiste «Quaestiones super libros Priorum analyticorum Aristotelis» e la silogistica dello Stagirita*, t. IV, 57–71].

⁶⁰ *Il fondamento metafisico delle formalità di Duns Scoto* [temat według akt: *Il fondamento metafisico della distinzione formale «ex natura rei» in Scoto* (pod nazwiskiem: Mariano Traina OFM^{Cap}), t. II, 143–173].

interesująco, a co najważniejsze, gwarantowały zaspokojenie osobistych zainteresowań w danym temacie. W godzinach wieczornych wszyscy mogli wziąć udział w ekumenicznych modlitwach, jakie towarzyszyły obradom.

Podobny porządek zjazdu obowiązywał dnia następnego. Sesja plenarna przed południem, poprowadzona przez ministra generalnego M. Heisera OFMConv, obejmowała pięć wystąpień według następującej kolejności referujących: A. Trapé OSA⁶¹, abp P. Parente, sekretarz Kongregacji Wiary⁶² (z powodu nieobecności prelegenta, którego w Rzymie zatrzymały obowiązki, tekst wykładu odczytał E. Bettoni), F. Guimet⁶³, E. Dhanis⁶⁴; E. Miguéns OFM⁶⁵. Godziny popołudniowe, zaplanowane jak poprzednio na obrady w czterech sekcjach, dały sposobność zbliżenia się do doktryny Doktora Subtelnego w nad wyraz bogatym wyborze problematyki o zdecydowanie teologicznej treści. Oto pełna lista prelegentów według ustalonego porządku wystąpień:

Sekcja (A): T. Šagi-Bunić OFMCap⁶⁶, E. Beaucamp OFM⁶⁷, H. de S. Corde OCD⁶⁸ (jednocześnie moderator grupy), B. Alaimo OFM⁶⁹, A. Ciappi OP⁷⁰, G. Cardaropoli OFM⁷¹ oraz B. Vinas OFM⁷².

⁶¹ *La nozione della teologia presso Scoto e la scuola agostiniana* [poprzednio przy autorze widniało imię Hieronim, w aktach natomiast występuje imię Augustyn – może to być pomyłka albo też jedno z imion jest zakonne, t. IV, 73–81].

⁶² *Libertà umana nella visione beatifica secondo il pensiero di Scoto* [t. III, 501–507].

⁶³ *La théologie de la charité chez Duns Scot: attaches traditionnelles et structures a priori* [temat według akt: *Conformité à la droite raison et possibilité surnaturelle de la charité (Attaches traditionnelles et structures dialectique de la doctrine scotiste)*, t. III, 539–597].

⁶⁴ *A propos de la doctrine scotiste du primat du Christ dans la création* [brak w aktach].

⁶⁵ *Scriptural Basis of Scotus' Speculation on Christ's Primacy* [w aktach ten sam tekst w języku hiszpańskim: *Base escriturística de la doctrina de Escoto sobre el primado de Cristo*, t. III, 105–168].

⁶⁶ *Positio Christi in genere humano iuxta Duns Scotus* [brak w aktach].

⁶⁷ *Genèse et formation dans l'Ancien Testament de la thèse scotiste: Le Christ premier-né de la création* [brak w aktach].

⁶⁸ *Juan Duns Escoto en la doctrina de los teólogos «Salamanticenses» sobre el motivo de la encarnación* [Nazwisko: H. Del Sdo. Corazón OCD, t. IV, 461–515].

⁶⁹ *Attualità della dottrina scotistica della carità* [t. III, 599–615].

⁷⁰ *Il pensiero del P. Ambrogio Catarino, OP, su Giovanni Duns Scoto* [temat według akt: *Duns Scoto e Ambrogio Caterino, OP, difensori dell'Immacolata alla luce del Magistero*, t. IV, 249–258].

⁷¹ *Il cristocentrismo nel pensiero di Duns Scoto e di Theilhard de Chardin* [t. III, 259–290].

⁷² *El motivo final de la encarnación en Ramón Lull y en Escoto* [brak w aktach].

Sekcja (B): B. Monsegú CP⁷³, B. de Armellada OFM⁷⁴Cap⁷⁴, B. Aperribay OFM⁷⁵, A. Matanić OFM⁷⁶, H. I. Beckmann⁷⁷, E. Magrini OFM⁷⁸, A. Marchesi⁷⁹, G. Concetti OFM⁸⁰. Obrady prowadził A. Borak OFM^{Cap}.

Sekcja (C): abp. F. Franić⁸¹, ordynariusz Splitu, S. Zecević OFM⁸², A. Eguiluz OFM⁸³, A. Zumkeller OSA⁸⁴, on też przewodniczył sesji, T. Szabó OFM⁸⁵, B. Giuliani OFM⁸⁶, B. Hechich OFM⁸⁷.

Sekcja (D): L. Iammarrone OFMConv⁸⁸, O. D'Allerit⁸⁹, C. De Pamplona OFM^{Cap}⁹⁰, A. Toniolo⁹¹, P. C. Botte OFM⁹², V. Bouvlík⁹³, M. Bertagna OFM⁹⁴.

⁷³ *Anticipaciones de [Juan] Duns Escoto al signo actual de la teología* [t. III, 51–83].

⁷⁴ *El sobrenatural en el escotismo del siglo XVII* [temat według akt: *El problema del sobrenatural en la escuela escotica del siglo XVII*, t. IV, 421–459].

⁷⁵ *Nexo entre lo natural y lo sobrenatural en Escoto* [brak w aktach].

⁷⁶ *Doctrina Ioannis Duns Scoti de virtutum relationibus speciali respectu ad pauperatem habito* [w aktach ten sam tekst w języku włoskim: *Dottrina di Giovanni Duns Scoto sulla connessione delle virtù morali (con speciale riguardo alla povertà)*, t. III, 617–630].

⁷⁷ *Idea radicalis et formalis Duns Scoti in doctrina eius de Ecclesia et in encyclicis «Mystici Corporis» Pii XII et «Ecclesiam suam» Pauli VI* [brak w aktach].

⁷⁸ *Notio «populus Dei» in lumine doctrinae Ioannis Duns Scoti considerata* [według akt *De notione* zamiast *Notio*, t. IV, 750].

⁷⁹ *Il pensiero politico di Duns Scoto* [temat według akt: *L'autorità politica e la legge naturale nel pensiero di Giovanni Duns Scoto e di S. Tommaso d'Aquino*, t. II, 671–682].

⁸⁰ *De bono communi Reipublicae iuxta Scotum* [brak w aktach].

⁸¹ *De peccato originali iuxta Duns Scotum et recentiores theorias* [według akt *secundum* zamiast *iuxta*, t. III, 439–448].

⁸² *Duns Scotus et textus S. Pauli «Omnia in gloriam Dei facite» (I Cor 10, 31)* [w aktach tekst o tytule: *Problema actuum moraliter indifferentium*, t. III, 525–538].

⁸³ *Presupuestos metafísicos de la teología de la preservación en Juan Duns Escoto* [t. III, 385–437].

⁸⁴ *Ein Bologneser «Sermo magistralis» des Augustinus de Roma, OESA, zur Verteidigung der Immaculata* [temat według akt: *Ein «Sermo magistralis» des Augustinus von Rom, OESA, zur Verteidigung der Immaculata*, t. IV, 117–137].

⁸⁵ *Ioannes Duns Scotus et evolutio dogmatis Immaculatae Conceptionis* [t. III, 449–460].

⁸⁶ *Ioannes Duns Scotus et bulla dogmatica «Ineffabilis Deus»* [brak w aktach].

⁸⁷ *De libro II «Lecturae» Duns Scoti in allegationibus Roberti de Cowton et Thomae de Sutton* [brak w aktach].

⁸⁸ *L'io psicologico in Cristo secondo Scoto* [temat według akt: *L'io psicologico di Cristo secondo la dottrina di G. Duns Scoto*, t. III, 291–316].

⁸⁹ *Ego psychicum Christi secundum doctrinam Scoti* [brak w aktach].

⁹⁰ *El Yo de Cristo y de las tres divinas personas según Escoto y De Basly* [temat według akt: *El Yo de Cristo y de las divinas personas según Duns Escoto y Déodat Marie de Basly*, t. IV, 717–737].

⁹¹ *L'interpretazione scotista del «nous poieticos»* [pojęcie „nous poieticos” oddane w originalu: νοῦς ποιητικός, t. II, 21–31].

⁹² *Doctrina Ioannis Duns Scoti de constitutivo formali personae Patris* [t. III, 85–104].

⁹³ *Duns Scoti doctrina de paedestinatione et S. Thomas* [w aktach ten sam tekst w języku włoskim: *S. Tommaso e la dottrina di Scoto sulla predestinazione*, t. III, 487–499].

⁹⁴ *S. Bernardino fedele interprete della teologia di Giovanni Duns Scoto* [temat według akt:

Spotkanie poprowadził I. Brady OFM. Na tych wykładach i dyskusjach, które najczęściej następowały zaraz po nich jako bezpośrednia odpowiedź słuchaczy na zaprezentowane treści – często bardzo żywe, a nawet niespokojne w swoim wyrazie, jak to zaznaczono w relacji (*post singulas relationes aperiebantur discussiones publicae, quae saepius vivacitatem ac significationem non modicam attingebat*)⁹⁵ – zakończyła się oksfordzka część kongresu. Po niej uczestnicy różnymi środkami lokomocji przemieścili się do Edynburga, stolicy kraju pochodzenia Doktora Subtelnego. Taka zresztą była idea organizatorów, aby zjazd rozpocząć najpierw w Oksfordzie, najbardziej rozpoznawalnej obok Cambridge uczelni w Anglii, będącej ważnym ośrodkiem uniwersyteckim w dziejach Szkota i szkotyizmu, a następnie kontynuować go w szkockiej metropolii.

2.3. Sesja w Edynburgu (14–17 IX 1966)

Przeprowadzka do Edynburga wymagała czasu. Niewielka grupa skorzystała z połączeń lotniczych, zasadniczo jednak uczestnicy na miejsce przeznaczenia dotarli drogą kolejową z Birmingham. W związku z tym organizatorzy praktycznie cały dzień, 14 września, musieli zarezerwować na spokojne dotarcie do celu. Dopiero na godzinę 20.00 przewidziana była inauguracja drugiej części kongresu w nowej siedzibie Uniwersytetu w Edynburgu – The New Science Building. Otwarcia dokonał prymas Szkocji, metropolita Edynburga i St. Andrews abp Joseph Gray, a po nim głos zabrali przedstawiciele różnych wspólnot chrześcijańskich ze Szkocji, władz uniwersytetu oraz stolicy. Ze strony komitetu organizacyjnego głos zabrał K. Balić, który w krótkich słowach wyjaśnił powody przeniesienia do Edynburga, po czym podziękował gospodarzom za przyjęcie i patronowanie dalszym obradom.

Zamiast przewidzianego wykładu inauguracyjnego F. Chauveta OFM z Meksyku na temat pozycji szkotyizmu w scholastyce wieków średnich (*The position of Scotism in Medieval Scholasticism*)⁹⁶ uczestnicy sesji usłyszeli wystąpienie wikariusza generalnego C. Kosera OFM. Zwrócił on przede wszystkim uwagę zebranych na kontrast pomiędzy tendencjami obowiązującymi obecnie w nauce a tymi, które charakteryzowały okres średniowiecza. Wyraził opinię, iż warto skorzystać z tych elementów naukowych osiągnięć z przeszłości, które niosą w sobie nieprzemijający, wieczny blask, i przeświecić nimi współczesne naukowe trendy, ponieważ te z różnych względów ciążą

Riflessi scotistici nella predicazione di S. Bernardino da Siena, t. IV, 139–153].

⁹⁵ Zob. *De apparatione et celebratione Congressus*, 12.

⁹⁶ Temat przedłożenia widnieje w programie. Zob. *Duns Scotus Congress*, dz. cyt., 15. Tekst chociaż niewyłożony, to jednak znalazł się w aktach kongresu: t. I, 75–99.

ku zarozumiałej powierzchowności, osłabiając tym samym znaczenie badań czy studium w ogóle. W kontekście tego – jak się wyraził mówca – bogactwo doktryny Szkota oferuje takie trwałe jej elementy, które mogą stanowić pomoc w rozwiązaniu niepokojących problemów dnia dzisiejszego, a pośrednio przyczynić się do konsolidacji nauki jako takiej⁹⁷.

Program kongresu w swojej edynburskiej odsłonie nie różnił się niczym od porządku, jaki obowiązywał w Oksfordzie. Przedpołudnia zarezerwowane były na sesje plenarne, natomiast popołudniowe spotkania przebiegały, jak poprzednio, w czterech sekcjach. Do dyspozycji prelegentów zostały dwa pełne dni 15 i 16 września, a także przedpołudnie dnia następnego, co dawało możliwość przeprowadzenia trzech sesji plenarnych i dwóch szczegółowych z ośmioma grupami.

Przy zastosowaniu w przybliżeniu tego samego klucza zagadnień w tekście zasadniczym przedstawieni zostaną prelegenci, w przypisach zaś podane będą tematy wystąpień z uwzględnieniem wszelkich zmian i uaktualnień, jakich dokonano przed ich wydrukiem w aktach kongresu.

Dnia 15 września w plenarnej części, za której przebieg odpowiadał C. Koser OFM, udział wzięli: C. Giacon SJ⁹⁸, A. Lobato OP⁹⁹, W. Hoeres¹⁰⁰, A. B. Wolter OFM¹⁰¹, E. O'Connor CSC¹⁰². Z kolei w sesjach szczegółowych, w grupach dzielonych według przyjętego porządku argumentów, głos zabrali niżej wymienieni prelegenci¹⁰³:

⁹⁷ *De apparatione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 17: „Unde sub hoc respectu, in thesauro doctrinae Scoti uberrima elementa perennis validitatis inveniuntur quae etiam hodie rectam viam indicare possunt in multis quaestionibus nostram aetatem exagitantibus”.

⁹⁸ *L'intuizione dell'essere in Duns Scoto* [t. II, 33–45].

⁹⁹ *La metafísica cristiana de Duns Escoto* [t. II, 71–85].

¹⁰⁰ *Platonismus und Gegebenheit bei Duns Scotus* [t. I, 139–168].

¹⁰¹ *Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or What?* [t. II, 175–182].

¹⁰² *Theology as Science according to John Duns Scotus* [Tytuł wg akt: *The Scientific Character of Theology according to Scotus*, t. III, 3–50].

¹⁰³ Trzeba zaznaczyć, że wielu z tych, którzy widnieją w programie, nie zostało wymienionych w sprawozdaniu, co może oznaczać, że fizycznie nie byli obecni, a w ich miejsce poproszono innych koreferentów. Zostanie to odnotowane w notach przy tytule. Nieobecność prelegenta podczas obrad kongresu nie oznacza wcale, że jego tekst nie został zamieszczony w aktach. To również zostanie zaznaczone.

Sekcja (A): E. Buytaert OFM¹⁰⁴, R. Zavalloni OFM¹⁰⁵, C. Markoč OFM¹⁰⁶, H. Bettini OFM¹⁰⁷, C. Vigna¹⁰⁸, Ch. Bigi OFM¹⁰⁹, G. Giamberardini OFM¹¹⁰.

Sekcja (B): M. De Gandillac¹¹¹, G. Marcil OFM¹¹², H. Pontoglio OFM¹¹³, F. Ruello¹¹⁴, I. Bonafede¹¹⁵, J. W. Zielińska¹¹⁶, A. Mellone OFM¹¹⁷.

Sekcja (C): H. L. Van Breda OFM¹¹⁸, A. Epping OFM¹¹⁹, R. Messner OFM¹²⁰, G. Allegra OFM¹²¹, A. Franchi OFM¹²², I. Ferreira OFM¹²³, A. Poppi OFMConv¹²⁴.

¹⁰⁴ *The Difference between Revelation and Philosophy according to Duns Scotus* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁰⁵ *Personal Freedom and Scotus' Voluntarism* [t. II, 613–627].

¹⁰⁶ *De primatu voluntatis iuxta mentem Ioannis Duns Scoti* [temat według akt: *Primatus voluntatis iuxta mentem Duns Scoti*, t. II, 605–612].

¹⁰⁷ *Rerum omnium universitas iuxta Scotum, in existentiae limitatione radicitus constituitur* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁰⁸ *Come Duns Scoto fonda la possibilità della metafisica* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁰⁹ *La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scoto* [temat według akt: *Il concetto di «tempo» in S. Bonaventura e in Giovanni Duns Scoto*, t. II, 349–359].

¹¹⁰ *Tesi scotiste nella tradizione egiziana* [temat według akt: *Due tesi scotiste nella tradizione copta: il primato assoluto di Cristo e l'immacolata concezione di Maria*, t. III, 317–384].

¹¹¹ *Le problème du pacte social et des fondaments de la loi politique chez Duns Scot* [temat według akt: *Loi naturelle et fondaments de l'ordre social selon les principes du Bienheureux Duns Scot*, t. II, 683–734].

¹¹² *Main-Free Will and the Unconscious. A Comparison between Scotus and Freud* [temat według akt: *The Unconscious and Free Choice. A Comparison between Freud and Scotus*, t. IV, 647–652].

¹¹³ *Attualità di Duns Scoto nella scuola fenomenologica* [temat według akt: *La dottrina scotista dell'intenzionalità nell'interpretazione di M. Heidegger*, t. IV, 653–657].

¹¹⁴ *Deux précurseurs de Jean Duns Scot: Albert le Grand et Ulger d'Angers* [t. I, 271–284].

¹¹⁵ *Presenza di Duns Scoto nel pensiero di Antonio Rosmini* [t. IV, 537–551].

¹¹⁶ *A Neo-Scotist Theory of Perception in Twentieth Century Philosophy* [t. IV, 659–706].

¹¹⁷ *Critiche delle opinioni sullo atteggiamento di Dante di fronte a Duns Scoto* [temat według akt: *Esaltazione di Duns Scoto nel Paradiso di Dante Alighieri*, t. IV, 83–104].

¹¹⁸ *La preuve de l'existence de Dieu dans la «Lectura»* [t. II, 363–375].

¹¹⁹ *L'argument de St. Anselme chez Jean Duns Scot et chez Gottfried Wilhelm Leibniz* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹²⁰ *Die oekumenische Bedeutung der skotistischen Trinitätslehre* [t. III, 653–726].

¹²¹ *Il primato assoluto di Cristo secondo S. Paolo e Duns Scoto nelle mie conversazioni col P. Teilhard de Chardin SJ* [temat według akt: *Il primato di Cristo in S. Paolo e in Duns Scoto (Dialogo col P. Teilhard de Chardin SJ)*, t. III, 219–258].

¹²² *Il «Filioque» al Concilio II di Lione (1274) e il pensiero di Giovanni Duns Scoto* [t. III, 777–785].

¹²³ *Auteurs scotistes commentateurs des «Summulae logicales» de Hispanus († 1277)* [brak w aktach].

¹²⁴ *Analysis et momentum tractatus «De formalitatibus» Duns Scoti tributi, in ms. Bodl. Digby 54 Oxonii servati* [Temat wg akt w języku włoskim: *Il significato storico di un «Tractatus formalitatum» attribuito a Giovanni Duns Scoto*, t. IV, 171–183].

Sekcja (D): I. Cacciatore CSSR¹²⁵, M. Grajewski OFM¹²⁶, E. Borchert¹²⁷, T. J. Cronin SJ¹²⁸, A. Combes¹²⁹, H. Docherty¹³⁰, E. Doyle OFM¹³¹.

Dzień następnny, 16 września, był ostatnim pełnym dniem obrad kongresu. Uwzględniał on ten sam porządek: jedna sesja plenarna i cztery sesje szczegółowe, w których referaty lub komunikaty złożone zostały przez organizatorów – jak można się już było zorientować – w odpowiednio dobranych blokach tematycznych. Sesji przedpołudniowej przewodniczył P. Wilpert, wiceprezydent SIEP i współtwórca merytorycznego programu kongresu, a udział w niej wzięła kolejna grupa naukowców, zainteresowanych analizą doktryny Szkota i jej historycznym rozwojem na przestrzeni wieków. Według przewidzianego porządku wystąpili zatem: W. Kluxen¹³², B. Echeverria OFM, biskup Ambato w Ekwadorze¹³³, N. Petruzzellis¹³⁴, T. Cranny SA¹³⁵, W. Borowsky¹³⁶, T. F. Torrance¹³⁷. Na sesjach popołudniowych swoje wykłady prezentowali natomiast:

¹²⁵ *L'unità dell'individuo come determinazione intrinseca dell'essere secondo Duns Scoto* [temat według akt: *L'unità dell'individuo come interiorità del concreto, secondo Duns Scoto*, t. II, 199–228].

¹²⁶ *Some Observations concerning the Conciliation of Scotistic and Thomistic Thought* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹²⁷ *Aus Untersuchungen zu Fragen über Zeit und Ewigkeit in der Trinitätstheorie des Scotus-schülers Johannes de Ripa* [brak w aktach].

¹²⁸ *The Doctrine of divine Ideas in Henry of Ghent and Duns Scotus* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹²⁹ *Les dossiers de Du Plessis d'Argentré sur Duns Scotus et Jean de Ripa* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹³⁰ *The Brockie Mss. and Duns Scotus* [t. I, 327–360].

¹³¹ *The importance of Scotistic Thought in Great Britain in Pre-Reformation Times* [temat według akt: *Duns Scotus and Ecumenism*, t. III, 633–652].

¹³² *Die Bedeutung der Allgemeinbegriffe in tomistischen und scotistischen Denken* [temat według akt: *Bedeutung und Funktion der Allgemeinbegriffe in tomistischen und scotistischen Denken*, t. II, 229–240].

¹³³ *John Duns Scotus and the Immortality of the Soul* [t. II, 577–587].

¹³⁴ *L'infinità di Dio secondo la dottrina di S. Tommaso e di Duns Scoto* [temat według akt: *L'infinito nel pensiero di S. Tommaso e di G. Duns Scoto*, t. II, 435–445].

¹³⁵ *Duns Scotus and Christian Unity* [t. III, 727–756].

¹³⁶ *Human Being and the Things according to Scotus* [Tekst w języku niemieckim: *Mensch-Sein und Dinge nach Scotus (Die Personhaftigkeit und das Nichtpersonhafte des Menschen nach Scotus)*, t. II, 589–604].

¹³⁷ *Intuitive and Abstractive Knowledge from Scotus to John Calvin* [t. IV, 291–305].

Sekcja (A): L. Veuthey OFMConv¹³⁸, E. A. La Verdière SSS¹³⁹, E. Rosales OFM¹⁴⁰, W. Dettloff¹⁴¹, J. Jarosz OFM¹⁴², A. McDevitt OFM¹⁴³, M. Brlek OFM¹⁴⁴.

Sekcja (B): R. Klibansky¹⁴⁵, P. T. Stella SDB¹⁴⁶, R. Masson OP¹⁴⁷, V. Heynck OFM¹⁴⁸, E. Elorduy SJ¹⁴⁹, A. Martinez OFM¹⁵⁰, P. Čapkun-Delić OFM¹⁵¹.

Sekcja (C): J. Barbet¹⁵², A. Sullivan OCD¹⁵³, G. a S. Teresia OCD¹⁵⁴, P. Sa-güés Azcona OFM¹⁵⁵, S. Graen OFM¹⁵⁶, V. Legeard OFM¹⁵⁷, C. Giblin OFM¹⁵⁸, B. Millet OFM¹⁵⁹.

¹³⁸ *Le mystère de la transsubstantiation eucharistique. Essai scotiste d'approfondissement* [temat według akt: *Duns Scot et le mystère de la transsubstantiation*, t. III, 461–471].

¹³⁹ *Divine Worship and the Presence of Christ in the Eucharist* [temat według akt: *Divine Worship and the Presence of Christ in the Eucharist according to Duns Scotus*, t. III, 473–486].

¹⁴⁰ *La visión escotista y la teología moral* [t. III, 511–523].

¹⁴¹ *Duns Scotus und der Scotismus, besonders des XVI. Jahrhunderts* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁴² *Duns Scotus and the Meaning of the Resurrection in Christ's Redemptive Sacrifice* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁴³ *The Sacramental Nature of the Episcopate according to John Duns Scot* [brak w aktach].

¹⁴⁴ *De momento Duns Scoti pro iure et iuris formatione* [t. IV, 767–816].

¹⁴⁵ *Duns Scotus and Master Eckhart* [brak w aktach].

¹⁴⁶ *La teoria ilemorfica nel sistema Scotista* [t. II, 241–295].

¹⁴⁷ *Duns Scotus and 17th Century Thomism: John of S. Thomas* [temat według akt: *Duns Scotus according to John of Saint Thomas: an appraisal*, t. IV, 517–534].

¹⁴⁸ *Der Einfluss des Scotismus auf dem Konzil von Trient* [w aktach z podtytułem: *(Bonaventura Pio da Costacciaro, OFMConv., der Führer der skotistischen Gruppe in der ersten Tagungsperiode, 1545–1547)*, t. IV, 259–290].

¹⁴⁹ *Duns Scoti influxus in Francisci Suarez doctrinam* [t. IV, 307–337].

¹⁵⁰ *Influxus doctrinae Scoti in Scheeben in «De Deo uno»* [temat według akt: *De distinctione virtuali intrinseca et distinctione formali a parte rei (doctrina Scheeben cum doctrina Scoti collata)*, t. IV, 589–616].

¹⁵¹ *Prospetto e valutazione delle recensioni sull'edizione delle Opere di Duns Scoto* [temat według akt: *Commissio omnibus Operibus Ioannis Duns Scoti critice edendis*, t. I, 361–373].

¹⁵² *Un témoin de la discussion entre les écoles scotiste et thomiste selon François de Meyronnes* [t. IV, 21–33].

¹⁵³ *St. Thomas and Duns Scotus in the Thought of the Blessed Baptist Mantuanus* [temat według akt: *A Contribution to the History of Intellectual Freedom: the «Opus aureum in thomistas» of Blessed Baptista Mantuanus, O.Carm. (1447–1516)*, t. IV, 155–169].

¹⁵⁴ *La «Apologia» del Beato Battista Mantovano per Pietro da Novellara* [brak w aktach].

¹⁵⁵ *El Maestro Pedro de Navarra, OFM, (†1347), y su comentario sobre el Libro I de las Sentencias* [temat według akt: *Apuntes para la historia del escotismo en España en el siglo XIV*, t. IV, 3–19].

¹⁵⁶ *P. Parthenius Minges, ein Foerderer des modernen Scotismus* [t. IV, 707–715].

¹⁵⁷ *P. Déodat Marie de Basly, un Scotiste moderne* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach. Brak tekstu w aktach].

¹⁵⁸ *Hugh MacCagwell (Cavellus) and Scotism at St. Anthony's College, Louvain* [według akt OFM zamiast (Cavellus), t. IV, 375–397].

¹⁵⁹ *Irish Scotists at St. Isidore's College, Rome, in the Seventeenth Century* [t. IV, 399–419].

Sekcja (D): G. Anawati OP¹⁶⁰, E. Freitas Barbosa OFM¹⁶¹, V. Gidziunas OFM¹⁶², B. Duda OFM¹⁶³, G. Besutti OSM¹⁶⁴, I. Vazquez OFM¹⁶⁵, Z. Włodek¹⁶⁶, A. Marciniak OP¹⁶⁷.

Dnia 17 września przed południem przewidziano jeszcze jedną sesję plenarną, kończącą jubileuszowy II Kongres Scholastyczno-Szkotystyczny. Przewodniczył jej pomysłodawca i główny organizator K. Balić, który dokonał, zupełnie na gorąco, podsumowania przebiegu obrad zarówno z edycji oksfordzkiej, jak i tej z Edynburga. Przed tą wstępną oceną przewodniczącego wystąpić miało jeszcze sześciu referentów, a mianowicie: T. Gregory¹⁶⁸, M. Schmaus¹⁶⁹, M. Cruz Hernández¹⁷⁰, Madkour D'Ibrahim¹⁷¹, I. MacQueen¹⁷² oraz A. Thomas SJ¹⁷³. Pierwsi dwaj najprawdopodobniej nie pojawili się na obradach, gdyż ich nazwiska nie widnieją w sprawozdawczym wykazie autorów, a teksty nie zostały opublikowane w aktach kongresu. Pozostali natomiast prelegenci zaprezentowali swoje refleksje według porządku obrad i zgodnie z obraną przez siebie tematyką.

W związku z zamknięciem obrad kongresu warte podkreślenia wydają się być dwie inicjatywy. O pierwszej była już mowa przy okazji przedstawiania projektów wydawniczych, a mianowicie o powołaniu do życia Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (*Societas Scotistica Internationalis*), które to – dla przypomnienia – ukonstytuowało się w celu rozpowszechnienia studium nad doktryną szkotystyczną oraz jej promocji poprzez organizowanie

¹⁶⁰ *Avicenne et Duns Scotus* [brak w aktach].

¹⁶¹ *De argumentatione Duns Scoti pro infinitate Dei* [t. II, 427–434].

¹⁶² *Scotism and Scotists in Lithuania* [t. IV, 239–248].

¹⁶³ *Duns Scotus in Croatia praesens* [w sprawozdaniu brak adnotacji o udziale prelegenta w obradach, brak tekstu w aktach].

¹⁶⁴ *Influenze Scotiste nell'Ordine dei Servi di Maria durante il secolo XV* [według akt i secoli XV e XVI zamiast il secolo XV, t. IV, 221–238].

¹⁶⁵ *Principales centros de enseñanza y representantes del escotismo en España* [według akt temat *La enseñanza del escotismo en España*, t. IV, 191–220].

¹⁶⁶ *Les manuscrits des oeuvres de Jean Duns Scot et de ses disciples conservés dans les bibliothèques polonaises* [wspólny tekst Zofi Włodek i Mieczysława Markowskiego: *Les oeuvres de Jean Duns Scot et de ses adhérents dans les manuscrits médiévaux de la bibliothèque Jagellone à Cracovie*, t. I, 375–394].

¹⁶⁷ *Michel de Bystrzyków, chef de l'ècole scotiste en Pologne au XV^e siècle. Etat actuel des recherches* [brak w aktach].

¹⁶⁸ *L'eschatologia in Duns Scoto* [brak].

¹⁶⁹ *Die Funktion des skotistischen Formalunterschiedes für die trinitarische Gotteslehre* [brak].

¹⁷⁰ *El avicenisimo de Duns Escoto* [t. I, 183–205].

¹⁷¹ *Duns Scotus between Avicenna and Averroës* [w aktach tekst w języku francuskim: *Duns Scot entre Avicenne et Averroës*, t. I, 169–182].

¹⁷² *Duns Scotus and William Langland* [t. IV, 105–115].

¹⁷³ *Was Hopkins a Scotist before he read Scotus?* [t. IV, 617–629].

kolejnych kongresów. Druga dotyczyła wznowienia starań o beatyfikację Jana Duns Szkota, o którą miała prosić Stolicę Apostolską hierarchia kościoła katolickiego Wielkiej Brytanii wsparta autorytetem innych wspólnot chrześcijańskich na Wyspach. Trzeba przyznać, że po II wojnie światowej był to pierwszy tak dobitnie brzmiący głos zarówno duchowieństwa, jak i świeckich, który dawał nadzieję na doprowadzenie sprawy beatyfikacji do jej szczęśliwego zamknięcia. Sądzić należy, iż głos Pawła VI wyrażony w *Alma parens* odegrał w podjęciu tych kroków swoją niepoślednią rolę.

II Kongres Szkotystyczny nie zamknął się jednak w Edynburgu, chociaż jego część naukowa skończyła się w południe sesją plenarną. W ramowym czasie jego trwania miała jeszcze wizyta w Duns, miejscu narodzin Doktora Subtelnego położonym blisko szkockiej stolicy, podczas której w obecności całej hierarchii katolickiej Szkocji, przedstawiciele innych wspólnot chrześcijańskich oraz władz świeckich odsłonięto aż trzy monumenty upamiętniające rocznicę 700-lecia urodzin¹⁷⁴. Tak naprawdę obchody jubileuszu zamknięto kilka dni po kongresie, a ściślej mówiąc 19 września w Cambridge, w auli kolegium Sidney Sussex College, wybudowanego na fundamentach konwentu franciszkańskiego, w którym Duns Szkot żył i wkładał. W uroczystościach wziął udział K. Balić, który w imieniu komitetu organizacyjnego kongresu podziękował władzom akademickim za pomoc udzieloną podczas jego przebiegu, a także za pamięć, jaką Uniwersytet w Cambridge zachowuje dla wielkiego mistrza. W tym kolegium odsłonięto również okolicznościową tablicę pamiątkową¹⁷⁵.

¹⁷⁴ Chodzi o odsłonięcie kolumny przed antycznym zamkiem zwanym The Pavilion Lodge, w którym według tradycji miał się urodzić Jan Duns Szkot. Na monumencie zamieszczono napis: „Jan Duns Szkot, Doktor Subtelny, członek Franciszkańskiego Zakonu, urodził się w tym miejscu w 1266 roku. Gdziekolwiek jego wyróżniające się imię jest wymawiane, rozślawia on Duns i Szkocję, miasto i kraj, które go zrodziły. Wzniesiona przez Zakon Franciszkański w siedem wieków po jego narodzeniu. Wrzesień 1966 rok” (John Duns Scotus, the Subtle Doctor, and Member of the Franciscan Order, was born on this site in 1266. Wherever his distinguished name is uttered, he sheds lustre on Duns and Scotland, the town and land which bore him. Erected by the Franciscan Order on the Seventh Centenary of his Birth. Sept. 1966). Następnie w parku miejskim odsłonięto kolejną kolumnę, tym razem z popiersiem Szkota i napisem: „Jan Duns Szkot. Franciszkanin i Doktor Subtelny, urodził się w tym mieście Duns. Jego nauczanie rozślawiło Duns i Szkocję, miasto i kraj, które go zrodziły. Szkocja ma kołyskę, sławę ma świat, szczątki są nad Renem, niebo ma duszę, tu zaś tchnie obraz wielkiego męża” (John Duns Scotus, Franciscan and Subtle Doctor, was born in 1266 in this Town of Duns. His learning has shed lustre on Duns and Scotland, the town and land which gave him Birth. Scotia habet cunas, famam orbis, funera Rhenus, caelum anima, hic magni spirat imago viri).

¹⁷⁵ Zob: *Bollettino della Società*, dz. cyt., 8–9. Napis na tablicy brzmi: „Pod koniec wieku XII Jan Duns Szkot Zakonu Braci Mniejszych tutaj, dając wielkie świadectwo wnikliwego geniuszu i bystrego umysłu, rozślawił ten Uniwersytet pięknym kształtem swej nauki.

Rekonstruuając dane historyczne związane z kongresem i jubileuszem, warto krótko zaznaczyć, iż miał on jeszcze jedną, tym razem rzymską odsłonę. Chodzi mianowicie o ceremonię zamknięcia uroczystości upamiętniających rocznicę urodzin Szkota, która odbyła się, podobnie jak inauguracja, w auli Antonianum 8 listopada oraz o audiencję prywatną u Ojca Świętego Pawła VI z 5 grudnia, na której K. Balić osobiście podziękował papieżowi za list apostolski i wręczył pisemną relację z obchodów wielkiego naukowo-kulturalnego wydarzenia z Wielkiej Brytanii. W audiencji udział wzięli również T. Lennie, burmistrz miasteczka Duns, a także jego kanclerz W. Renton¹⁷⁶.

2.4. Próba oceny

Nie sposób po latach obiektywnie ocenić inicjatywę, która w połowie lat sześćdziesiątych XX wieku poruszyła niezliczoną liczbę środowisk, od uniwersyteckich poczynając, a na eklezjalnych i świeckich o różnorakich szczeblach indywidualnej odpowiedzialności kończąc. Trudno też wyrazić pogląd o kongresie w oparciu o jakieś współczesne wzorce, ponieważ naukowych zjazdów na szczeblu międzynarodowym o tak szerokiej strukturze organizacyjnej, z tak dużą liczbą imprez towarzyszących, a przede wszystkim z tak niebywałą paletą intelektualnych propozycji dzisiaj praktycznie się nie organizuje. Może ktoś zaprotestować w tym miejscu i uznać te słowa za mało zasadne czy wręcz niezgodne z prawdą. Nawet jeśli weźmie się pod uwagę międzynarodowe zjazdy naukowe, kongresy, tudzież seminaria w dzisiejszym ich kształcie – a stanowią one przecież naturalne narzędzia wymiany doświadczeń i dzielenia się zdobyczami naukowymi każdego pokolenia – to jednak II Kongres Scholastyczno-Szkotystyczny w swoim zamyśle i realizacji zaliczyć należy do wyjątkowych w swoim rodzaju.

Skoro kongres był wydarzeniem wyrastającym ponad standardy powszechnie przyjęte w organizowaniu tego typu zjazdów, to może warto sięgnąć do niektórych komentarzy z tamtych czasów i zastanowić się nad ich wymową. Nie brakowało wtedy zarówno szybkiej, dokonywanej niemal na bieżąco oceny, jak i refleksyjnej krytyki, zdystansowanej od miejsc i czasu trwania obrad, zwerbalizowanej na łamach różnych czasopism. Przytoczenie

W roku zaś siedemsetnym od narodzin Bracia Mniejsi, którzy w tym miejscu mieli znakomity konwent zakonny, skąd wychodziło promieniejące światło, ten wzniesli znak pamięci. XIII Oct. A. D. MCMLXVI” (Saeculo exeunte XIII, Ioannes Duns Scotus, Ordinis Fratrum Minorum subtilis ingenii mentisque acutae, testimonia hic proferens conspicua, speciosa doctrinae forma hanc illustravit studiorum Universitatem. Anno vero a nativitate spetingentesimo, Fratres Minores, qui in loco conventum Ordinis habuerunt insignem, unde lux manavit fulgida, hoc erexere monumentum. XIII Kal, Oct. A. D. MCMLXVI).

¹⁷⁶ Szerzej w: *De apparatione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 23–24.

przynajmniej niektórych przykładów takich odniesień do jubileuszowego kongresu pozwoli sprecyzować w jakiej mierze jego wielowymiarowe znaczenie. Aby nie padło posądzenie o wybiórcze i stronnicze przywoływanie wyrażonych przed laty sądów, należałoby uwzględnić zarówno stanowisko samych organizatorów, jak i postronnych obserwatorów, którzy byli uczestnikami tego intelektualnego spotkania. Rzeczą niezmiernie ważną jest również to, aby odróżnić ocenę merytoryczną kongresu – a więc próbę wykazania, w jakiej mierze sama doktryna Szkota analizowana na wielu płaszczyznach odniesień przez specjalistów różnych dziedzin nauki stanowi system, który może być atrakcyjną propozycją dla obecnie obowiązujących kryteriów studiowania i badań naukowych, czy w ogóle ma jakieś znaczenie w dzisiejszym sposobie postrzegania świata i człowieka – od oceny przedsięwzięcia od strony zamierzeń organizacyjnych i sprawności jego przebiegu. Ta druga bowiem zawsze będzie oceną drugorzędą.

Wspomniano wyżej o pisemnej relacji, jaką K. Balić wręczył Pawłowi VI w grudniu 1966 roku w czasie indywidualnej audiencji. Stanowi ona pierwsze wewnętrzne źródło refleksyjnego spojrzenia na II Kongres Szkotystyczny, wewnętrzne, ponieważ pochodzi od przedstawiciela z komitetu organizacyjnego, a więc od kogoś, kto ustalał program i kto wie, jak przebiegała jego realizacja. Możliwość zestawienia tych dwóch wyobrażeń o zjeździe, a mianowicie „jaki miał być” i „jaki był w rzeczywistości” może dać interesujący końcowy pogląd na sprawę.

Na co więc w swojej relacji zwrócił uwagę prezes kongresu? O jakich aspektach tej inicjatywy chciał poinformować papieża? Otóż, na wstępie oznajmił, że życie i nauczanie Doktora Subtelnego studiowano z uwagą w perspektywie historycznej, filozoficznej, ze szczególnym uwzględnieniem metafizyki, że badano je pod kątem fundamentalnych tez teologicznych, aktualnego wpływu na współczesną myśl Kościoła, a także kultu, który był mu przypisywany od wieków. Z radością zakomunikował Pawłowi VI, który dopiero co zakończył obrady Soboru Watykańskiego II, że uczestnicy kongresu pochodzący z ponad dwudziestu krajów, około pięćdziesięciu ośrodków uniwersyteckich, różnych szkół filozoficznych i teologicznych, nadto różnych wyznań, z powagą i w atmosferze spokojnego dialogu przedstawili dzieje szkotyizmu w kontekście pojmowanej kompleksowo scholastyki, unikając przy tym zbędnej retoryki. W kwestii merytorycznej Balić odniósł się do wielokrotnie podkreślanej przez naukowców aktualności myśli Szkota, wypływającej z tych argumentów jego doktryny, które w wyjątkowy sposób są bliskie wrażliwości współczesnego człowieka i dyskutowanej szeroko problematyki ekumenicznej. Chodzi przede wszystkim o aspekt godności osoby ludzkiej, o jej wolność, miłość czy też

równowartościowe przyjmowanie treści wiary, którą się wyznaje. Zdaniem Chorwata zakończony kongres stanowił z jednej strony jakiś punkt dojścia głównie dla tych, którzy chętnie studiują Szkota, a z drugiej punkt wyjścia, szczególnie gdy weźmie się pod uwagę nagłą potrzebę odnowionego dialogu pomiędzy myślą chrześcijańską a kulturą świata współczesnego¹⁷⁷.

W kontekście nauczania Soboru Watykańskiego II na szczególną uwagę zasługuje ostatnia myśl Balicia o dialogu, który przekracza zdecydowanie ramy czasu. Dokumenty soborowe, a także encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*, wyraźnie widzą Kościół w jego misji potrójnego dialogu, a mianowicie wewnątrz samego Kościoła, z braćmi odłączonymi oraz ze światem współczesnym. Potrzeba tego dialogu stanowi poniekąd fundamentalny element posłannictwa Kościoła, który otwiera się na człowieka poszukującego uzasadnienia swojej wiary czy przekonań. Oczywiście także w dzisiejszym rozumieniu dialogu należy pamiętać, że nie chodzi koniecznie o poszukiwanie porozumienia lub o wyszczególnienie elementów, które takie porozumienie mogłyby umożliwić. Dialog wskazuje bardziej na potrzebę wzajemnego poznawania się poprzez studium, które ułatwi w jakimś stopniu zrozumienie różnorodności poglądów bądź stanowisk. Nie ulega wątpliwości, że dialog jest z natury narzędziem, które do porozumienia może prowadzić. Doświadczenie podpowiada jednak, że nie jest to pospolity rezultat każdorazowej próby nawiązania dialogu pomiędzy stronami. Wizja człowieka, który określa się w wolności i wypowiada w działaniu, a jeszcze bardziej swoistego rodzaju egzaltacja wobec indywiduum – będące nieodłącznymi elementami Szkotowego sposobu myślenia – także i dziś są szczególnymi właściwościami umysłu osób starających się budować relacje otwartości, albo mówiąc inaczej, posiadających prostolinijną ciekawość drugiego.

Z wielości zewnętrznych ocen kongresu należałoby przytoczyć głosy mediewistów F. Van Steenberghe'na z Louvain i W. Hoeresa z Salzburga. Pierwszy wyraził opinię, iż sukces tego spotkania i jego nadzwyczaj uroczysty przebieg to zasługa zarówno komitetu organizacyjnego z K. Baliciem na czele, jak i całej plejady specjalistów, znawców scholastycznego systemu filozoficznego i teologicznego, którzy gwarantowali solidną refleksję nad myślą Jana Duns Szkota. Profesor z Louvain pozytywnie ocenił także fakt, iż na zjeździe obecni byli przedstawiciele naukowych środowisk anglikańskich i protestanckich. Konfrontacja z nimi nie mogła dać innych rezultatów, jak tylko pozytywne¹⁷⁸. Drugi znany naukowiec, podsumowując kongres, wypowiedział sentencję, która przed zgromadzeniem na Wyspach

¹⁷⁷ Zob. *De apparatione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 24–25.

¹⁷⁸ Zob. F. Van STEENBERGHEN, *Le Congrès Duns Scot*, „Revue Philosophique de Louvain” 64 (1966), 621–624.

Brytyjskich nie brzmiałyby aż tak wyraziście, a mianowicie, że po Tomaszu z Akwinu Szkot jest najmocniejszym spekulatywnym myślicielem średnio-wieczna, który pozostawił potomnym zdumiewająco oryginalną i głęboko wymowną syntezę platonizmu z arystotelizmem, filozofii z teologią, syntezę, która stanowi fantastyczne połączenie franciszkańskiej żarliwości i najwyższej racjonalności¹⁷⁹.

Z wielkim uznaniem pisał o pozytywnym wydźwięku kongresu pastor luterański W. Borowsky, odnosząc się szeroko do jego wymiaru filozoficznego, teologicznego i ekumenicznego. Wyraził między innymi pogląd, iż w zachodnich Kościołach Szkot jest prawie nieznan. Jego znajomość natomiast dla teraźniejszości i przyszłości miałyby konkretne ekumeniczne znaczenie. Przyznał szczerze, że udział w tak znaczącym zgromadzeniu, jakim był kongres, oraz poznanie zakresu prac Komisji Szkotystycznej, która przygotowuje krytyczne wydanie dzieł Doktora Subtelnego, ku jego zaskoczeniu ukazały, jak ważną sprawą jest spojrzenie poza granice własnego wyznania¹⁸⁰.

Do tego retrospekcyjnego spojrzenia na intelektualny wymiar kongresu można jeszcze dołączyć wypowiedzi dwóch jego uczestników, którzy wzięli czynny udział przez przedłożenie swoich wykładów. Są to: franciszkanin P. Scapin OFMConv, włoski szkotysta znany z opracowań oraz z tłumaczeń tekstów, oraz dominikanin R. Masson. Obydwaj wydrukowali swoje recenzje na łamach poczytnych czasopism, pierwszy uczynił to nawet dwukrotnie,

¹⁷⁹ W. HOERES, *Ist Duns Scot aktuell? Marginalien zum Internationalen Scholastischen Kongress*, „Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit” 76 (1967), 18–24: „Nach Thomas von Aquin ist er (*Duns Scotus*) der wohl gewaltigste spekulative Denker des Hochmittelalters, der eine überraschend originelle und tiefsinnige Synthese von Platonismus und Aristotelismus, Philosophie und Theologie hinterlassen hat, die eine faszinierende Verbindung franziskanischer Glut, höchster Rationalität und angelsächsischer Nüchternheit darstellt”. Viele cennych uwag dotyczących oceny kongresu odnaleźć można w aktach: *De apparitione et celebratione Congressus*, dz. cyt., 25–29.

¹⁸⁰ Zob. W. BOROWSKY, *Die 700-Jahrfeier des Duns Scotus*, „Deutsches Pfarrerberblatt” 66 (1966), 689: „Wiewohl Duns Scotus theologisch und philosophisch eine grosse Wirkung ausgeübt hat, ist er selbst in abendländischen Kirchen fast unbekant... Etwa im umgekehrten Verhältnis dazu steht die Bedeutung, die er für die Gegenwart und Zukunft haben könnte ... Das Erleben dieses so bedeutenden Kongresses und die Kunde von der mühsamen Kleinstarbeit der Duns Scotus Kommission haben mir überzeugend gezeigt, wie notwendig ist, auch über die Grenzen seiner Konfession zu schauen. Nicht zuletzt werden dadurch Vorurteile abgebaut, und man kann manches lernen – für sich und für seine Kirche”; O wydźwięku ekumenicznym pisał w innym tekście między innymi w takich słowach: „Der Duns Scotus Kongress bildete durch seine ökumenische Ausrichtung und durch die Beteiligung nichtkatholischer Theologen einen Schritt der Kirchen zueinander”: tenże, *Die ökumenische Bedeutung von Duns Scotus*, „Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg” 61 (1966), 7.

publikując dwa teksty, z których drugi, jako że ukazał się później, jest obszerniejszy i treściowo bardziej precyzyjny. Szczególnie teksty Scapina pozwalają odczuć całą atmosferę kongresu, ponieważ dotyczą wszystkich najważniejszych tematów poruszanych w czasie obrad. Zważywszy, iż ukazały się jeszcze przed publikacją całości materiału w aktach, dawały przedsmak wielkiej intelektualnej uczyty, jaką przygotowali organizatorzy i referenci. Scapin analizuje poszczególne zagadnienia, porządkując je w następujących blokach tematycznych: środowisko, metafizyka, teologia naturalna, chrystocentryzm, antropologia oraz znaczenie szkotyizmu. Dokładność i precyzja odniesień obecna w recenzji bierze się nie tylko z bystrości umysłu autora, ale także z udostępnionego mu przez sekretariat kongresu źródła, jakim był tekst sprawozdania. Analiza, którą przedstawił, nie jest zatem oparta na pamięciowym odtworzeniu poszczególnych kwestii, lecz na spisanych źródle, które zawierało wiarygodny wyraz myśli poszczególnych prelegentów¹⁸¹.

Ogólna ocena kongresu szkotystycznego wyrażona przez Scapina jest pozytywna. Zaskoczony liczbą uczestników przyznał, że może to być zapowiedź kolejnych inicjatyw o takim zakresie, które wyrażą większe niż dotychczas zainteresowanie Szkotem i jego dorobkiem intelektualnym. Postulował, aby dalej prowadzić badania z zastosowaniem metody historyczno-krytycznej, i to zarówno w pracach dotyczących doktryny, jak w kwestii edycji dzieł, gdyż tylko w ten sposób można dać współczesnej kulturze materiał czysty i godny zainteresowania. Podzielił zdanie wielu szkotystów, iż tezy doktrynalne takie jak: wolność osoby, transcendencja Boża, wolność Boga, duch konkretności (jednostkowości), zmysł historii zbawienia i rozwój historyczny rozumiany jako stopniowa realizacja jedyne go planu, którego najważniejszym elementem jest osoba Chrystusa, stanowiące rdzeń Szkotowego systemu nauczania, mogą być dla kultury i nauki XX wieku aktualną propozycją odniesień¹⁸². Osobiście był pod wrażeniem atmosfery, w jakiej przebiegało spotkanie. Uczestnicy reprezentujący różne wyznania, prezentowane kierunki filozoficzne czy teologiczne rozmawiali bez zacierzwienia czy przesadnej retoryki, autor nie krył nadziei, że te zjawiska w dyskursie naukowym należą już do przeszłości¹⁸³.

¹⁸¹ Por. P. SCAPIN, *Scotus International Congress, (Oxford-Edimburgo, 11-17 settembre 1966)*, „Divus Thomas” 69 (1966), 372.

¹⁸² Zob. P. SCAPIN, *Il II Congresso Scolastico Internazionale*, dz. cyt., 180.

¹⁸³ Warto przytoczyć w tym kontekście jego własne słowa: „Il passato, irto di spunti polemici e di intenti apologetici, sembra veramente superato e in maniera irreversibile. Come non ammirare quanto mons. Parente, con ponderatezza e obiettività impareggiabili, dice delle possibilità di integrazione tra esigenze diverse come quelle intellettualistiche, peculiari del tomismo e quelle volontaristiche, proprie dello scotismo?”: P. SCAPIN, *Scotus International Congress*, dz. cyt., 329.

Recenzja autorstwa dominikanina Massona była w stosunku do poprzednich sądów zdecydowanie krytyczna. Dla ścisłości trzeba przyznać, że docenił on bardzo sam zakres inicjatywy z niewiarygodnie dużą liczbą uczestników, w tym przeważnie naukowców z prestiżowych uniwersytetów całego świata, że mile zaskoczyła go atmosfera, jak się wyraził, niezwyklej prostoty franciszkańskiej, która sprawiała, że każdy czuł się swobodnie (*un'atmosfera di semplicità francescana che metteva ognuno a suo agio*)¹⁸⁴. Co do niektórych wykładów wypowiedział się ze szczerym uznaniem, szczególnie odnosząc się to tych naukowców, których wiedza czy autorytet były powszechnie znane i nie podlegały dyskusji. Wyraził swoje pozytywne zdanie – wydaje się, że równie szczerze – na temat konieczności promowania tak zwanej „integralnej scholastyki”, do czego skłaniała chociażby atmosfera Soboru Watykańskiego II, w której Szkot odnalazłby swoje godne miejsce. Jednak w końcowej części swojej recenzującej kongres wypowiedzi stwierdził z mocno krytycznym akcentem, że prawdziwych znawców Szkota jest niewiele, że przede wszystkim jego dzieła są nieznanne, że nie ma na rynku wydawniczym zbyt wielu poważnych monografii o doktrynie Doktora Subtelnego, a w tych, które się ukazują, nagminnie cytowany jest Gilson, którego tezy nie przez wszystkich były podzielane, że wśród wielu znanych mediewistów obecnych na kongresie, trudno było znaleźć prawdziwego znawcę Szkota, aż wreszcie, że w kwestii poprawności niektórych opinii i wniosków nie można mieć pewności, ponieważ nie zostały dostatecznie udokumentowane¹⁸⁵.

Przytoczone sądy, zarówno te wcześniejsze o pozytywnym nastawieniu, jak i ten ostatni o bardziej krytycznym wydźwięku, stanowią obraz przedsięwzięcia, które nie przeszło bez echa wśród znawców przedmiotu. Wcale nie chodzi w tym wypadku o zasługę mediów, szczególnie prasy, na bieżąco informującej opinię publiczną o przebiegu kongresu – Komisja Szkotystyczna zebrała nawet wycinki z niektórych dzienników i czasopism, szczególnie anglojęzycznych¹⁸⁶ – ale przede wszystkim o odnotowanie wydarzenia w środowiskach naukowych, mediewistycznych, uniwersyteckich, bo to one przecież gwarantowały ciągłość zainteresowania scholastyką reprezentowaną także przez Szkota. Można kwestionować z jednej strony pochlebne zdania, uważając je za zbyt uczuciowo, czy nawet infantylnie sformułowane, można też się nie zgadzać z ostrą krytyką, chociaż i w tym względzie należałoby przyznać rację, że znajomość Szkota i jego dzieł,

¹⁸⁴ R. MASSON, *Breve cronaca degli incontri scotisti di Oxford e di Edimburgo*, dz. cyt., 491.

¹⁸⁵ Zob. R. MASSON, *Breve cronaca*, dz. cyt., 497.

¹⁸⁶ Pozycję, o której mowa, przywołano już raz przy okazji omawiania serii wydawniczych: *Duns Scotus Congress, Oxford-Edimburgo, 11-17 sett. 1966*, dz. cyt., 1-49.

nawet w środowiskach franciszkańskich pozostawia wiele do życzenia. Mimo to jedna rzecz pozostaje ważna i niezmienna, ta mianowicie, że Szkot zaczął wychodzić powoli z zapomnienia, z ciążących na nim stereotypów, i że zajmuje w Kościele obok Tomasza równorzędne miejsce jako stróż prawd objawionych oraz interpretator ludzkich dylematów.

3. *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti* – Wiedeń (1970)

3.1. Okoliczności zwołania

Powstanie Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (*Societas Scholastico-Scotistica Internationalis*), jak słusznie zakładano, zwiększyło zainteresowanie Szkotem i szkotyżmem. Jego członkowie zaraz po prawnym ukonstytuowaniu się i zatwierdzeniu statutów szybko przeszli do działania. Już w cztery lata po zakończeniu zjazdu w Wielkiej Brytanii zwołali nowy kongres do Wiednia, który przewidziano w terminie od 28 września do 2 października 1970 roku. Główny temat spotkania, który miał określić zakres debaty, brzmiał: „Bóg i człowiek w doktrynie Szkota i w filozofii współczesnej”.

Impulsem do takiego właśnie określenia myśli przewodniej kongresu była z pewnością ówczesna sytuacja Kościoła, który poszukiwał narzędzi do skutecznego wcielania w życie nauczania, jakie określił Sobór Watykański II. Poprzedni zjazd na Wyspach Brytyjskich, którego termin – ustalony ze względu na rocznicę urodzin Szkota – pokrywał się niemal z zakończeniem soboru, nie mógł z tego względu podjąć dyskusji na temat wyzwań, jakie ten postawił przed Kościołem. Było zdecydowanie za wcześnie, brakowało bowiem gruntownej refleksji nad dokumentami soborowymi w ich ostatecznym kształcie, a przede wszystkim nie wszystkie episkopaty zadbały o ich kompletne przekłady. Perspektywa czterech lat, w których dokonywało się pogłębione studium myśli soborowej, dała możliwość nowego spojrzenia na doktrynę Szkota i na taką jej interpretację, która uwzględni wymogi posoborowych przemian.

Myślą przewodnią członków stowarzyszenia, zwołujących III już Kongres Szkotystyczny do Wiednia, było to, aby dostrzec, czy w dziełach Szkota znajdują się elementy, które mogły by być pomocą w rozwiązaniu dylematów nurtujących współczesnego człowieka, żyjącego w epoce atomowego strachu i zimnej wojny pomiędzy największymi mocarstwami świata. Co Duns Szkot ma do powiedzenia w takich kwestiach jak: ateizm, śmierć Boga, dowody na Jego istnienie, Opatrzność Boża, początek, natura i przeznaczenie człowieka, humanizm areligijny z jednej strony i wyznawanie Boga z drugiej,

rozum i wiara, porządek przyrodzony i nadprzyrodzony, etyka sytuacyjna i inne, które tak żywo zajmowały umysły teologów i nie tylko¹⁸⁷? Z takim spektrum problematyk przyszło się zmierzyć gronu szkotystów, których zaproszono do twórczego współtworzenia wiedeńskiej debaty.

3.2. *Quaestiones disputate*

Obrady III Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego rozpoczęły się 28 września 1970 roku o godz. 9.00 w auli Uniwersytetu Wiedeńskiego mową inauguracyjną kardynała F. Königa, Arcybiskupa Wiednia, który po słowach serdecznego powitania uczestników kongresu, nawiązał do dwóch pojęć obecnych w temacie, a mianowicie: „Bóg i człowiek”. Określając je jako słowa kluczowe, stwierdził, że nabierają one pełnego znaczenia, jeśli rozważane są integralnie w obszarze teologicznej, historycznej i filozoficznej refleksji, a także jeśli stanowią fundament naukowych pytań o rodzaj metody, która by je najlepiej tłumaczyła na współczesny język. Kardynał ucieszył się, że postawione przez organizatorów i prelegentów pytania znalazły wielowymiarowy kontekst, że objęte programem zagadnienia były studiowane z różnych punktów widzenia, między innymi kulturalnego, socjalnego i religijnego¹⁸⁸.

Zwracając uwagę na ten ostatni aspekt ludzkiej egzystencji, czyli na religijną płaszczyznę odniesień człowieka, a także na religijność jako zjawisko samo w sobie, kard. König zaznaczył na zakończenie wystąpienia, że psychologiczny sposób wyjaśniania religijnych zachowań nie jest wcale wystarczający, a tym bardziej nie może być miarodajny, i że w takim razie konieczne jest sięgnięcie do jakiegoś historycznego wymiaru religii, a także do obiektywnych źródeł religijności. Psychologia bowiem zbyt mocno ją subiektywizuje. Dopiero wtedy będzie można zaobserwować, że zachowanie religijne osoby ludzkiej nie jest żadnym błahym monologiem, a więc wypowiedzią jednego podmiotu, mówieniem do siebie, lecz że od zarania jest prawdziwie dialogiem, Szkot dodałby, dialogiem w wolności i miłości¹⁸⁹.

Pomijając inne głosy z bloku wypowiedzi inauguracyjnych¹⁹⁰ – nie mniej interesujące i istotne dla wprowadzenia w klimat obrad i dyskusji, jak

¹⁸⁷ Zob. *Bollettino della Società*, dz. cyt., 33.

¹⁸⁸ Zob. F. KÖNIG, *Sermo inauguralis*, [w:] *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept. – 2 oct. 1970, Romae 1972*, 9.

¹⁸⁹ F. KÖNIG, *Sermo inauguralis*, dz. cyt., 14.

¹⁹⁰ Na część inauguracyjną złożyły się oprócz głosu kard. Königa wystąpienia następujących osobistości: K. Balicia, ze strony organizatorów, prof. F. Zerbsta, prorektora Uniwersytetu Wiedeńskiego, a także kard. J. Sliptyja, hierarchy katolickiego Kościoła na Ukrainie, związanego przed wojną ze środowiskiem uniwersyteckim Lwowa, który

kardynała – warto przejść do przedstawienia zaproponowanych w czasie zjazdu wykładów oraz ich autorów. Już na wstępie trzeba zaznaczyć, iż liczba prelegentów przewidzianych do wystąpień z ustalonymi wcześniej tematami nie odpowiada indeksowi artykułów opublikowanych w końcowych aktach. Sądzić należy, iż brakujące w nich materiały miały formę krótkich komunikatów, których ewentualny wydruk z założenia nie był brany pod uwagę. Nie wyklucza się także i tej możliwości, że niektórzy referenci nie stawili się na wiedeńskie spotkanie i nie przesłali swoich materiałów do publikacji. Niemniej nazwiska autorów i tematy ich przedłożeń zostaną podane w przypisach, aby na kongres nie patrzeć wyłącznie z pozycji ostatecznego owocu, jakim są akta, lecz objąć go także w wyjściowym, to znaczy w programowym zamyśle organizatorów.

Wydaje się, że najprostszym i najbardziej czytelnym sposobem przedstawienia poruszanych w Wiedniu zagadnień będzie śledzenie porządku systematycznego, jaki posłużył za klucz przy wydaniu końcowego *dossier*. Analizowane tematy zgrupowane zostały w czterech sekcjach problemowych: Bóg, człowiek, relacje pomiędzy Bogiem a człowiekiem oraz kwestie różne. Idąc zatem tym śladem, podaje się kompletny wykaz traktowanych zagadnień z uwzględnieniem ramowych stron w aktach. Ponadto zaznacza się, że w przypadku różnicy pomiędzy pierwotną wersją tematu a jego ostatecznym ujęciem, ta pierwsza zostanie zamieszczona w przypisach dla zobrazowania zakresu zmiany. Łatwiej przyjdzie rozpoznać, czy była ona wyłącznie jakimś retuszem stylistycznym, językowym, czy raczej korektą rzeczową.

Porządek zagadnień jest następujący:

DEUS

Probationes existentiae Dei

- C. Bérubé (OFM^{Cap}), *Pour une histoire des preuves scotistes de l'existence de Dieu*¹⁹¹ (17–46).
- W. Kluxen, *Welterfahrung und Gottesbeweis. Eine Studie zum «Tractatus de primo principio» des Johannes Duns Scotus* (47–59).
- F. Chauvet (OFM), *La causalidad eficiente en la demostración de Duns Escoto sobre la existencia de Dios*¹⁹² (61–72).

z przyczyn politycznych znajdował się wówczas na uchodźctwie, zajmującego się w przeszłości doktryną Szkota, szczególnie jego pneumatologią: J. SLIPYJ, *Utrum spiritus sanctus distingueretur a Filio, si not procederet ab eo = Q in I Sent. q. 56, „Bohoslovia”* 5 (1927) 2–19; 6 (1928) 1–17.

¹⁹¹ *Du dynamisme intellectuel à l'existence de Dieu selon Duns Scot? Pierwotne wersje tytułów podawane są według wykazu uczestników III Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego zamieszczonego w Bollettino della Società, 39–44.*

¹⁹² *La contingenza del mondo finito e l'esistenza di Dio.*

- W. Keilbach, Überlegungen zum ontologischen Gottesbeweis bei Johannes Duns Scotus (73–79).
- R. Dumont, *Intuition: Prescript or Postscript to Scotus' Demonstration of God's existence*¹⁹³ (81–87).
- E. W. Platzeck (OFM), *Versuch eines modernen Ansatzes um scotistischen Gottesbeweis*¹⁹⁴ (89–107).

Cognoscibilitas et natura Dei

- A. Coccia (OFMConv), *De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum* (109–118).
- E. Marini (OFM), *Il concetto di ente infinito di Duns Scoto in una prospettiva eidetico-fenomenologica* (119–136).
- Ch. A Pamplona (OFMConv), *De infinitate apud Scotum*¹⁹⁵ (137–139).
- B. De Armellada (OFMConv), *Trascendencia divina y voluntarismo*¹⁹⁶ (141–147).
- V. Bajsić, *Einige soziologisch bedingte Noten des heutigen Gottesbegriffes* (149–152).
- A. Ghisalberti, *Il Dio dei teologi e il Dio dei filosofi secondo Duns Scoto*¹⁹⁷ (153–164).
- H. Schulte (SJ), *Pesonales und sachorientiertes Denken. Zwei typen mittelalterlicher Gotteslehre: Bonaventura und Johannes Duns Scotus* (165–173).
- A. Muñoz-Alonso, *Actualidad y vigencia de la doctrina de Juan Duns Scoto sobre Dios* (175–180).
- W. Borowsky, *Duns Scotus und die Gott-ist-tot Theologen* (181–189).

HOMO

Anthropologia philosophica et theologica

- E. Magrini (OFM), *Il rapporto uomo-Dio nella metodologia di G. Duns Scoto*¹⁹⁸ (191–205).
- P. Ch. Botte (OFM), *Duns Scoti indagatio praesuppositorum sensus metaphysici et religiosi hominis* (207–244).
- E. Bettoni (OFM), *Duns Scotus denuncia l'insufficienza dell'antropologia filosofica* (245–257).
- K. Pichl, *Die Philosophie des „pro statu isto“ und die gegenwärtige philosophische Anthropologiae* (259–268).
- P. Scapin (OFMConv), *Capisaldi di un antropologia scotista* (269–291).

¹⁹³ *Scotus' Intuition of the Existence of God, Postscript or Prescript to his Demonstration.*

¹⁹⁴ *Eine moderne Abwandlung des skotistischen Gotteserweises aus dem Begriff begrenzter Herrschaft und Wirkmacht.*

¹⁹⁵ *Argumenta Duns Scoti pro infinitate Dei.*

¹⁹⁶ *La trascendencia divina en la proyección voluntarista de Escoto.*

¹⁹⁷ *Il dio dei filosofi e il Dio dei teologi secondo Duns Scoto.*

¹⁹⁸ *La metodologia teologica scotista ieri e oggi.*

- E. Rivera de Ventosa (OFM^{Cap}), *Doble plano metafísico de la persona en la filosofía de Duns Escoto y su interpretación en el pensamiento actual*¹⁹⁹ (293–315).

Voluntas et libertas

- L. D. Roberts, *John Duns Scotus and the Concept of Human Freedom* (317–325).
- P. R. Prentice (OFM), *The Degree and Mode of Liberty in the Beatitude of the Blessed*²⁰⁰ (327–342).
- W. Kölmel, *Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des «Humanismus»* (343–358)²⁰¹.

Relationes libertatis et ethicae

- A. B. Wolter (OFM), *Native Freedom of the Will as a Key to the Ethics of Scotus* (359–370).
- A. Marchesi, *Singularità irripetibile e continua perfettibilità della persona umana, fondata nella volontà libera secondo Duns Scoto* (371–377).
- B. Bošnjak, *Gott gewordener Mensch als Mensch gewordener Gott?* (379–387).
- J. Gałkowski, *La développement de la notion de liberté: Duns Scot, Kant, Sartre* (389–400).
- L. Paskai (OFM), *Die heutige Freiheitsproblematik im Lichte der skotistischen Freiheitlehre* (401–407).

Ordo socialis

- G. Cirelli (OFM^{Cap}), *Prospettive sociologiche nel pensiero di Duns Scoto* (409–415).
- M. Brlek (OFM), *De potestate auctoritatis civilis in vitam hominis ad mentem Ioannis Duns Scoti* (417–428).

RELATIONES INTER DEUM ET HOMINEM

Doctrina participationis

- M. Traina (OFM^{Cap}), *La nozione di partecipazione e le sue implicazioni metafisiche* (429–444).
- F. J. Kovach, *Divine and Human Beauty in Duns Scotus' Philosophy and Theology* (445–459).
- L. Iammarrone (OFM^{Conv}), *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto* (461–480).
- D. Compton, *The Creativity of the Creature in the Philosophy of Duns Scotus and Charles H[e]artshorne*²⁰² (481–486).

¹⁹⁹ *Tendencias actuales de la filosofía de la educación a la luz del voluntarismo escotista.*

²⁰⁰ *The Degree and Mode of Human Liberty in Heaven.*

²⁰¹ Brak w wykazie uczestników.

²⁰² *The Relation of God to the World in the Philosophy of Duns Scotus and the Panentheism of Heartshorne.*

- A. M. Schmidt, *Göttliche und geschöpfliche Wirklichkeit im Quodlibet des Johannes Duns Scotus*²⁰³ (487–493).

Historia salutis

- P. Vignaux, *Infini, liberté et histoire du salut* (495–507).
- W. Boublík, *Ungewissheit und Wagnis nach der Prädestinationslehre des Duns Scotus* (509–512).
- W. Hoeres, *Die Hinordnung der menschlichen Verstandes auf die Wahrheit und die Möglichkeit seines Abfalls von Gott und der Ordnung der Dinge nach Scotus* (513–550).
- B. Korošak (OFM), *De homine ante et post lapsum doctrina Ioannis Duns Scoti*²⁰⁴ (551–556).
- M. Belić (SJ), *Relationes hominis ad Deum indicatae in eius cognitione spirituali* (557–564).
- G. Baldanza, *I problemi moderni del rapporto tra Dio e l'uomo nell'insegnamento del Vaticano II* (565–572).

QUAESTIONES VARIAE

De natura theologiae

- G. Ostdiek (OFM), *Faith, Language, and Theological Discourse about God in Duns Scotus*²⁰⁵ (573–608).
- O. Todisco (OFMConv), *Dio «ut ens infinitum» e «ut haec essentia» oggetto primo della teologia scotista*²⁰⁶ (609–625).
- G. A. Manno (OFM), *Valore semantico della teologia razionale secondo Duns Scotus* (627–652)²⁰⁷.
- E. D. Iriarte de Puyau, *La teología como ciencia en Juan Duns Escoto* (653–660).

De ontologia

- L. Honnefelder, *Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus* (661–671).
- R. Rosini (OFM), *Gli «intelligibili» nella dottrina di Giovanni Duns Scotus* (673–691).
- B. P. Thum (OSB), *Bemerkungen zur Possibilenlehre des Duns Scotus und ihrer Fortwirkung*²⁰⁸ (693–698).
- I. J. Alcorta, *Esse ens. Esse plenissimum. Creatio. Infinitudo*²⁰⁹ (699–704).

²⁰³ *Gott und Mensch (oder Schöpfer und Geschöpf) im Quodlibet des Johannes Duns Scotus.*

²⁰⁴ *Ioannis Duns Scoti doctrina de homine ante et post lapsum.*

²⁰⁵ *Faith, Language and Theological Discourse in Duns Scotus.*

²⁰⁶ *Dio «ut haec essentia» e «ut ens infinitum».*

²⁰⁷ *Brak w wykazie uczestników.*

²⁰⁸ *Die Possibilenlehre von Duns Scotus. Ihrer geschichtliche Fortwirkung in der Possibilenmetaphysik des 17/18. Jh.*

²⁰⁹ *El ser, el ente, el ente plenísimo o infinito (Creación y Contingencia).*

- R. Schubert-Soldern, *Das Individuazionsprinzip bei Duns Scotus*²¹⁰ (705–711). *De arte critica et de historia scotismi*
- C. Balić (OFM), *Considerationes criticae in materiam I. Duns Scoti «de esse Dei et eius unitate»*²¹¹ (713–722).
- A. Zimmermann, *Analoge und univoke Bedeutung des Terminus 'ens' nach einem anonymen Metaphysikkommentar des 14. Jahrhunderts* (723–730).
- F. Corvino, *L'influenza di Giovanni Duns Scoto sul pensiero di Guglielmo d'Occam* (731–748).
- K. Binder, *Zum Einfluss des Duns Scotus auf Theologen der mittelalterlichen Universität in Wien*²¹² (749–760).

Porządek, który został zastosowany przez wydawców akt, przynajmniej w części odpowiadał założeniom programu, jaki był realizowany w Wiedniu, a którego zapis się nie zachował. Jednak z wykazu uczestników, który posłużył do określenia zakresu zmian tematów przedłożeń, wynika, iż w aktach brakuje nazwisk dwudziestu prelegentów. Ponieważ argumenty zadane do analizy odpowiadają tematowi ogólnemu: *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, z tego też względu poniżej umieszcza się ich wykaz. Nie da się bowiem wykluczyć, iż materiał ten doczekał się publikacji na łamach różnych czasopism. Zestawienie ma zatem za zadanie służyć pomocą przy ich poszukiwaniach. Znając nazwisko autora i temat opracowania, nawet jeśli była to tylko jego wersja robocza, będzie można łatwiej dotrzeć do pozycji drukowanych, w których zostały zamieszczone²¹³.

²¹⁰ Die «pluralitas formarum» im Lichte der heutigen Naturphilosophie.

²¹¹ *Considerationes criticae in Duns Scoti quaestionem «de esse Dei eiusque unitate»* (Ord., I d. 2 n. 1–190).

²¹² *Duns Scotus' Einfluss auf Theologen der mittelalterlichen Universität in Wien*.

²¹³ F. ALLUNTIS (OFM), *Divine Omnipotence and Natural Reason*; A. BAIŠIĆ, *Einzige soziologisch bedingte Noten des heutigen Gottesbegriffes*; H. J. BECKMANN, *Die Materie. Eine vergleichende Untersuchung über die Relation Gott und der Mensch und die Materie bei Johannes Duns Scotus und bei Henri Bergson*; B. M. BONANSEA (OFM), *Intellect and Will in the Philosophy of Duns Scot*; H. BORAK (OFM Cap), *Fidei possibilitas et limites ad mentem Duns Scoti*; K. BORMANN, *Die Welt hat einen Anfang in der Zeit. Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit. Die Frage nach der Anfangslosigkeit der Welt in der mittelalterlichen Philosophie, vornehmlich bei Johannes Duns Scotus*; Ch. BOTTE, *Duns Scoti indagatio praesuppositorum sensus metaphysici et religiosi hominis*; G. CACCIATORE (CSSR), *Note sull'antropologia di Duns Scoto*; S. CAPITANIO, *Aspetti dell'analogia in S. Tommaso d'Aquino e in Duns Scoto*; G. CARDAROPOLI (OFM), *La libertà dell'uomo nella storia della salvezza secondo il pensiero di Duns Scoto e di Teilhard de Chardin*; G. CITTADINI, *La teoria della conoscenza in Duns Scoto paragonata a Rosmini*; M. De GANDILLAC, *Le rôle du 'status iste' dans la argumentation scotiste*; M. ERBURU (OFM Cap), *Estne praeceptum radix culpabilitatis? Doctrina Duns Scoti*; C. GNEO (OFM Cap), *L'opzione radicale come fondamento della realtà*; O. HOLZER (OFM), *Die Relationslehre des Johannes Duns Scotus und ihre Bedeutung für die Anthropologie*; J. LEGOWICZ, *Immanence objective du savoir philosophique chez J. Duns Scot - sa*

3.3. Konkluzje

Sam zamysł, aby uczestników III Kongresu Szkotystycznego w Wiedniu pobudzić do refleksji nad wielopłaszczyznowym problemem definiowanym jako dwumian Bóg-człowiek, był wyraźnym sygnałem, że w obszarze zainteresowania będą musiały się znaleźć takie zagadnienia jak: istnienie Boga, istnienie człowieka, ich wzajemne odniesienie w perspektywie aktu stwórczego, który jawi się jako pierwszy wymiar relacyjności pomiędzy stwarzającym i stwarzanym. Co więcej, ten splot odniesień Boga do człowieka i człowieka do Boga, o tak wyraźnie dialogicznej wymowie, pociąga za sobą konieczność opisanego rodzaju i natury tej wzajemności. Tym sposobem, analizując relację od strony osoby ludzkiej, po pierwsze nie sposób nie mówić o religijności i wierze, rozumianej jako jej naturalny wyznacznik, a po drugie nie można zapomnieć o wymiarze etycznym, socjalnym, kulturowym i każdym innym, poprzez które człowiek wypowiada się w swojej wolności.

Określanie właściwości i kryteriów wolnego wypowiedzania się istoty ludzkiej, a także szukanie odpowiedzi na pytanie, czy artykułując temat wolności, można jednocześnie mówić o jej ograniczeniach, były i nadal są intelektualnym wyzwaniem, które wbrew oczekiwaniom nie przynosi ludzkości gotowych i jednoznacznie sprecyzowanych wyjaśnień. Ludzie zanurzeni w środowiskach zawodowych i społecznych, które nie zawsze są im w stanie zapewnić stosowne wsparcie dla godnej egzystencji, a co za tym idzie, nie gwarantują spokojnego jutra, zachowują się tak, jakby w swoich wyborach nie byli do końca wolni, jakby ta wolność wystawiana była pod prężność zniewalającego otoczenia. Rodzi się zatem pytanie: czy wiara w Boga, odniesienie do rzeczywistości nadprzyrodzonej, jest środkiem na tyle skutecznym, aby tę wolność w człowieku wyzwolić z wszelkich czynników determinujących jej funkcjonowanie, aby mu uprzytomnić, że jest ona jego nieutralną własnością, której nikt inny zawłaszczyć nie może.

Sobór Watykański II, szukając sposobów, aby jak najskuteczniej przez nauczanie i pastoralną troskę dotrzeć do człowieka w świecie współczesnym, uznał za stosowne przede wszystkim przypomnieć tę fundamentalną prawdę o ludzkiej wolności. Chciał przez to zwrócić uwagę, że wiara w Boga jest dla człowieka najbardziej naturalną przestrzenią dla jego

valeur et actualité; A. MELLONE (OFM), *Attualità della sfiducia di Scoto e di Dante nella dimostrazione razionale dell'immortalità dell'anima*; O. R. MESSNER (OFM), *Die christliche Zusammenschau von Gott und Mensch. Was kann man sich von der Skotusforschung für die Gewinnung, Vertiefung und Vermittlung dieses Zusammenschau versprechen?*; T. ŠAGI-BUNIĆ (OFMCap), *Libertà come fondamento della personalità in Duns Scoto e presso i filosofi neomarxisti*; T. F. TORRANCE, *The Conception of Space in the Thought of Duns Scotus and its Significance for the History of Thought*; J. ZIELIŃSKA, *The Elemente of the Neo-Scotistic Philosophy of Man*.

działania w wolności²¹⁴. Wydaje się zatem, że przewodnia myśl III Kongresu Szkotystycznego: *Bóg i człowiek* zarówno w początkowym zamierzeniu, jak i w późniejszej refleksyjnej dyskusji, zamierzała podjąć najbardziej palące problemy z zakresu teologii i antropologii i w oparciu o doktrynę Szkota podać współczesnemu człowiekowi sugestie co do sposobu oceny statusu bycia istotą wolną, statusu, który najpełniej i najdoskonalej definiuje jego relacja z Bogiem. Nie ma wątpliwości co do tego, że tematy, jakie zaproponowano podczas kongresu, a także poszerzające je dyskusje, nie wybiegały gdzieś poza obszar problemów czasu, ale precyzyjnie dotyczyły ich newralgicznych przejawów. Tym sposobem wstępne uwagi kardynała Königa doskonale uzasadniają wniosek, że wiara i wyrażające ją życie religijne dotąd nie będą spełniały sobie właściwych funkcji w egzystencji człowieka, dokąd ten nie przejdzie od monologu do dialogu, ponieważ tylko w dialogu, a więc relacji odniesienia do kogoś, może on autentycznie wypowiedzieć się w działaniu z wolności i w wolności.

4. *Regnum hominis et Regnum Dei* – Padwa (1976)

4.1. Z kroniki przygotowania

Kongres w Padwie, który odbył się w dniach 24–29 września 1976 roku, a więc sześć lat po wiedeńskim forum, był czwartym z kolei Międzynarodowym Scholastyczno-Skotystycznym zjazdem znawców myśli Doktora Subtelnego, a drugim z rzędu wyzwaniem organizacyjnym dla członków Stowarzyszenia (SIS). Stanowił on kolejne ważne przedsięwzięcie dla grup mediewistów w ogólności, a szkotystów w szczególności, którego rozmiary określał nie tylko czas trwania (zazwyczaj tydzień obrad), lecz także liczba naukowców, którzy wyrazili pragnienie uczestnictwa w kongresie. Według katalogu zamieszczonego aktach, przewidziano czynny udział 83 prelegentów, którzy mieli wnieść swój wkład w rozwój myśli Szkota. Wybór Padwy na miejsce nowej szkotystycznej debaty podyktowany był przede wszystkim faktem, iż jako jedno z najstarszych ośrodków uniwersyteckich odegrała ona w historii znaczącą rolę w studium i w propagowaniu myśli Doktora ze Szkocji.

Biorąc pod uwagę zakres zagadnień dotychczas traktowanych na kongresach, a także specyfikę miejsca, organizatorzy ustalili, iż kongres uwzględni dwie płaszczyzny badań. Pierwszą i podstawową płaszczyznę uściślał temat generalny: *Królestwo człowieka i królestwo Boga (Regnum hominis et Regnum Dei)*. Chodziło głównie o ukazanie przeznaczenia człowieka żyjącego w kontekście

²¹⁴ Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, dz. cyt., 17.

aktualnie rozwiniętej kultury współczesnej, laickiej i humanistycznej, z odniesieniem do chrześcijańskiej kultury średniowiecza. Pierwszy bowiem typ kultury, naukowy, dąży do poznania wszechświata i praw natury dla lepszej służby człowiekowi. Drugi typ natomiast wywodzi się z Biblii oraz filozoficznych systemów starożytności i dąży do realizacji królestwa Bożego już tu na ziemi i spełnienia w rzeczywistości pozaziemskiej. Jak widać, temat kongresu skonstruowany został jako antyteza świata człowieka i królestwa Boga. W swoim założeniu natomiast stanowił kontynuację wiedeńskiego kongresu, który poddawał refleksji dwumian: Bóg-człowiek.

Druga płaszczyzna badań, bardziej szczegółowa, przewidywała podjęcie studium nad wenecko-padewską tradycją szkotystyczną, ze specyficznym uwzględnieniem okresu od początków XIV do końca XVIII wieku. Ta część sesji miała przywołać przykłady studiów nad doktryną Szkota z regionu wenecko-padewskiego i poddać je krytycznej ocenie. Jednym słowem, miała odpowiedzieć na pytanie, w jakim świetle stawiają one dorobek Doktora ze Szkocji i w jaki sposób prowadzą z nim dyskurs.

Tak zdefiniowanej problematyce zjazdu sprostać miało 101 naukowców, którzy wyrazili gotowość aktywnego udziału w kongresie. Podjęli się oni przygotowania opracowań z zakresu badań wyznaczonego tematem generalnym i szczegółowym.

Sesja inauguracyjna odbyła się w budynku centralnym Uniwersytetu Bolonii. Powitalnymi wystąpieniami otworzyli ją: L. Merigliano, rektor uczelni oraz sekretarz Stowarzyszenia Szkotystycznego C. Bérubé, który zastępował przewodniczącego K. Balicia, nieobecnego z powodu choroby. Pierwszy zaznaczył, iż nie jest łatwo poszukiwać punktów styecznych pomiędzy kulturą średniowieczną, którą w całej rozciągłości reprezentował Jan Duns Szkot – w przeważającej mierze unitarną i chrześcijańską – a współczesną o istotowo pluralistycznym i tendencyjnie świeckim wyrazie. Przyznał, że podjęte przez uczestników kongresu wyzwanie nabiera wartości nie tyle ze względu na naukowe pryncypia, które mu przyświecają, ile bardziej z racji jego życiowej wymowy i znaczenia. Większość bowiem trudności, w których się znalazł dzisiejszy człowiek, wypływa głównie z niezrozumienia transcendentnego wymiaru naszej egzystencji²¹⁵.

Drugi natomiast przypomniał, że to przewodniczący SIS K. Balić miał otworzyć obrady IV Kongresu Szkotystycznego, jednak zły stan zdrowia nie pozwolił mu przybyć do Padwy. Bérubé odczytał więc krótki list, w którym ten niezmordowany promotor doktryny Szkota pisał tak: „Z łoża

²¹⁵ Por. L. MERIGLIANO, *Saluto del Rettore dell'Università, [w:] Regnum hominis et Regnum Dei: acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24-29 septembris 1976*, edidit C. Bérubé, t. I, sectio generalis, Romae 1978, 11.

boleści posyłam serdeczne pozdrowienie organizatorom, referentom oraz wszystkim uczestnikom i życzę udanego przebiegu obrad zacnych naukowców, wszystkich proszonych do tego, by poznali sami a także dali poznać innym skarby ukryte w doktrynie naszego zawsze wielkiego Doktora Subtelnego. Ojciec Karol Balić²¹⁶. Był to nadzwyczaj wzruszający moment dla wszystkich zebranych, ponieważ większość z przybyłych miała szczęście i honor nie tylko znać osobiście chorwackiego naukowca, ale także z nim czynnie współpracować, chociażby przy organizowaniu dotychczasowych kongresów promujących myśl Doktora ze Szkocji lub w badaniach nad prawdami maryjnymi, ze szczególnym uwzględnieniem tajemnicy Niepokalanego Poczęcia NMP, której Szkot był niestrudżonym obrońcą i orędownikiem.

Po odczytaniu listu i podkreśleniu roli, jaką Balić odegrał w powojennej próbie wskrzeszenia szkotyizmu i jego późniejszym rozwoju, C. Bérubé odniósł się do kwestii, które dotyczą spotkania w Padwie. Przede wszystkim wyraził życzenie dłuższej i ściślejszej współpracy ze środowiskiem naukowym Uniwersytetu w Padwie, a szczególnie z gronem działających na nim mediewistów. Na koniec zaś życzył wszystkim owocnego spotkania, które na nowo przeświecili niektóre elementy nauczania Szkota, mogące być następnym krokiem w budowaniu królestwa człowieka w królestwie Bożym (*Regnum hominis in Regno Dei*)²¹⁷.

W części inauguracyjnej głos zabrał jeszcze M. Gentile z Uniwersytetu w Padwie, który zwrócił uwagę zebranych na znaczenie filozofowania dzisiaj w kluczu filozoficznej drogi Szkota (*in via Scoti*) oraz P. Vignaux z Uniwersytetu w Paryżu z odczytem poruszającym bezpośrednio aktualność i znaczenie dzieła szkockiego Doktora (*Lire Duns Scot aujourd'hui*)²¹⁸.

W kwestii programu i organizacyjnych ustaleń należy jeszcze zaznaczyć, że wszystkie sesje generalne i szczegółowe, poza oczywiście inauguracyjną, odbywały się w Instytucie Teologicznym św. Antoniego. Wyjątek stanowiła

²¹⁶ C. BÉRUBÉ, *Ouverture du Congrès*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., t. I, 13. Dla przypomnienia należy dodać, że pisząc te słowa, Balić był już po dwóch wylewach krwi do mózgu, po których jednak powracał do częściowej sprawności. Pierwszy raz choroba dotknęła go na zakończenie uroczystości związanych z 50. rocznicą święceń kapłańskich w Chorwacji, drugi atak, który miał miejsce w 1975 roku, czyli na rok przed rozpoczęciem omawianego kongresu, jednoznacznie sygnalizował powagę sytuacji. Trzeci z kolei, dwa lata później, spowodował nieodwracalne skutki dla organizmu, stąd też dwa dni po nim, 15 kwietnia 1977 roku Karol Balić w wieku 78 lat zamknął swój ziemski przedział życia. Zob. P. Carlo Balić OFM, *Profilo - Impressioni - Ricordi*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 22-23.

²¹⁷ C. BÉRUBÉ, *Ouverture du Congrès*, dz. cyt., 16.

²¹⁸ Zob. P. SCAPIN, *Preparazione e svolgimento del Congresso*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., t. I, 9.

debata przy okrągłym stole, w całości poświęcona aktualności myśli Dunsza Szkota, która miała miejsce w siedzibie Wydziału Literatury i Filozofii Uniwersytetu w Padwie. Wzięli w niej udział znani naukowcy z różnych ośrodków akademickich: W. Pannenberg i W. Dettloff z Uniwersytetu w Monachium, E. Rivera de Ventosa z Salamanki, L. Roberts z Nowego Jorku oraz O. Todisco z Papieskiego Fakultetu Teologicznego św. Bonawentury z Rzymu.

4.2. Spektrum zagadnień

Wykaz autorów i lista tematów opracowań przez nich przygotowanych podane zostaną poniżej według schematu, który zastosowano przy publikacji dwutomowego zbioru materiałów z kongresu. Jak poprzednio, w przypisach znajdują się tytuły prac badawczych w ich wersji pierwotnej, co nie oznacza wcale roboczej. Dzięki liście opublikowanej w drugim numerze Biuletynu Stowarzyszenia²¹⁹, na której tytuły te zostały zamieszczone, będzie sposobność porównania ich z wariantami ostatecznymi, jakie uwzględniono w aktach.

Problemy układ pierwszego tomu akt²²⁰ przedstawia się następująco:

Regnum hominis et Regnum Dei

- M. Gentile, *Che cosa significa filosofare «in via Scoti»*²²¹ (29–32).
- P. Vignaux, *Lire Duns Scot aujourd'hui* (33–46).
- C. Bérubé, *De l'être à Dieu chez Duns Scot*²²² (47–70).
- A. De Villalmonde, *Búsqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad según J. Duns Escoto* (71–83).
- G. Manzano, *El humanismo implicado en la comprensión escotista de la visión beatífica*²²³ (85–94).
- E. Mariani, *Elementi per un personalismo scotista* (95–108).
- Ph. Delhaye, *L'espérance selon Duns Scot* (109–111).
- E. Bettoni, *L'aspirazione all'infinito secondo S. Bonaventura e Duns Scoto*²²⁴ (113–124).
- M. De Gandillac, *Foi et raison chez Duns Scot* (125–132).
- O. Todisco, *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto*²²⁵ (133–153).
- R. Rosini, *I limiti della ragione e la necessità della rivelazione in Duns Scoto* (155–168).

²¹⁹ Zob. *Bolletino della Società Internazionale Scotista (SIS)*, 2, Roma 1976, 22–27.

²²⁰ *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., t. I.

²²¹ Tamże.

²²² *De l'homme à Dieu selon Duns Scot*.

²²³ *L'umanesimo implicito nella comprensione scotista della visione beatifica*.

²²⁴ *L'aspirazione umana all'infinito di Duns Scoto e nella filosofia moderna*.

²²⁵ *Il carattere teologico della filosofia scotiana*.

- P. Scapin, *Libertà, storia e salvezza secondo Duns Scotus* (169–176).
- M. A. Schmidt, *Zufall, Glück und Göttliche Vorsehung nach dem «Quodlibet» (a. 21) des Johannes Duns Scotus* (177–185)²²⁶.
- S. Lorici, *Il mondo dell'uomo come storia della liberazione per il regno di Dio* (187–193).
- W. Dettloff, *Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie* (195–211).
- W. Pannenberg, *Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre* (213–218).
- B. J. Van der Walt, «Regnum hominis et Regnum Dei». *Historical-Critical Discussion on the Relationship between Nature and Supernature according to Duns Scotus*²²⁷ (219–229).
- G. Basetti-Sani, *Il primato assoluto di Gesù Cristo e la teologia delle religioni* (231–238).
- G. Baget-Bozzo, *Duns Scotus e la teologia negativa*²²⁸ (239–248).
- A. M. Prástaro, *Filosofia e teologia di Dio. Duns Scotus si è contraddetto?*²²⁹ (249–274).

Themata philosophica

- A. Poppi, *Classicità del pensiero filosofico di Duns Scotus* (277–302).
- W. Kluxen, *Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Bertachtung* (303–313).
- M. Belić, *Quaedam elementa analogiae entis secundum philosophiam Duns Scoti* (315–324).
- L. Honnefelder, *Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce. Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium*²³⁰ (325–332).
- J. P. Beckmann, *Realismus und Pragmatismus: zum Möglichkeitsbegriff bei Duns Scotus und Peirce*²³¹ (333–345).
- C. Giacon, *Il significato dell'individuale in Duns Scotus* (347–354).
- A. Ghisalberti, *Individuo ed esistenza nella filosofia di Giovanni Duns Scotus* (355–365).
- H. Schulte, «Unius entis unum esse». *Zu spekulativen Implikationen der Anthropologie des Johannes Duns Scotus*²³² (367–374).

²²⁶ Brak na liście uczestników. Tekst musiał być dodany do akt.

²²⁷ *Nature et Supernature according to D. Scotus (in the Last Part of the Prologue to his 'Ordinatio')*.

²²⁸ *Il Dio degli scienziati, dei filosofi e dei cristiani: i rapporti con la teologia negativa.*

²²⁹ Brak na liście uczestników.

²³⁰ Brak na liście uczestników.

²³¹ Brak na liście uczestników.

²³² *Spekulative Implikationen der Anthropologie des Scotus.*

- D. Stella, *Il tema dell'individuale tra innovazione e regressione*²³³ (375–387).
- D. A. Cress, *Duns Scotus, Spinoza and the Ontological Argument*²³⁴ (389–399).
- M. Traina, *Teologia del dolore di Dio e filosofia di Scoto* (401–416).
- L. Iammarone, *La risposta di Scoto al problema del «divenire di Dio»* (417–434).
- G. Motta, *Heidegger interprete di Duns Scoto: un primo tentativo di superamento della metafisica*²³⁵ (435–446).
- A. G. Manno, *Scoto e Kant sul problema di Dio* (447–462).
- A. Marchesi, *La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scoto* (463–475).
- F. J. Kovach, *Action at a distance in Duns Scotus and modern science* (477–490).
- V. Rolandetti, *Contributo all'ambientazione storico-dottrinale del pensiero di G. Duns Scoto*²³⁶ (491–498).
- E. Benvenuto, *L'itinerario di Duns Scoto di fronte all'epistemologia moderna*²³⁷ (499–511).
- H. A. Puyau, *El sentido de la univocidad en la teoria scotista de la ciencia* (513–516).
- D. E. Iriarte de Puyau, *Naturaleza de la lógica en Scoto* (517–522).
- G. Lauriola, *Il rapporto tra esperienza e conoscenza scientifica nelle Questioni sulla Metafisica di G. Duns Scoto*²³⁸ (523–529).
- G. Arrighi, *Le scienze matematiche ai tempi di Scoto*²³⁹ (531–534).
- L. D. Roberts, *The contemporary relevance of Duns Scotus' doctrine of human freedom* (535–544).
- E. Rivera de Ventosa, *Los caminos de la libertad en J. Duns Escoto y J. P. Sartre*²⁴⁰ (545–565).
- W. Borowski, *Die Freiheit nach den Psychologen, den Philosophen und den Theologen und nach Duns Scotus* (567–575).
- R. Macken, *La liberté humaine dans la philosophie d'Henri de Gand* (577–584).
- A. Coccia, *Persona humana in doctrina Ioannis Duns Scoti est finis et fundamentum optimae societatis* (585–594).
- I. Cacciavillani, *Proiezione del volontarismo scotista nell'evoluzione normativa in democrazia*²⁴¹ (595–604).

²³³ Brak na liście uczestników.

²³⁴ *Quaestiones subtilissimae super metaphysicam Aristotelis*.

²³⁵ Brak na liście uczestników.

²³⁶ Brak na liście uczestników.

²³⁷ *Il Dio dei scienziati, dei filosofi e dei cristiani: recupero di alcune suggestioni scotiste di fronte all'epistemologia contemporanea*.

²³⁸ Brak na liście uczestników.

²³⁹ *Le scienze esatte al tempo di D. Scoto*.

²⁴⁰ *Entorno a la libertad en orden de la plena realización del hombre en cuanto hombre*.

²⁴¹ *Proiezione giuridica del volontarismo scotista*.

- V. Facchetti, *Stato e Chiesa nel Medioevo dalle origini alla vigilia dell'attività di Scoto*²⁴² (605–623).
- T. Cranny, *Modern man: Scotus through Hopkins* (625–640).
- M. Moynihan, *Neo-Scotism. A note in praise of Duns*²⁴³ (641–646).

Drugi tom akt kongresu²⁴⁴ zawiera te teksty odczytów, które dotyczyły wspomnianej drugiej perspektywy badań, a mianowicie szkotystycznej tradycji wenecko-padewskiej. Materiały zgrupowane są w trzech blokach: studium wprowadzające, teologia oraz filozofia.

Studio introduttivo

- P. Marangon, *Le origini e le fonti dello scotismo padovano*²⁴⁵ (11–49).

Teologia

- G. Piaia, «Sacerdotium» e «Regnum» in Giovanni Duns Scoto²⁴⁶ (53–60).
- D. Cortese, *Francesco della Rovere e le orationes sull'Immacolata del vescovo di Padova Frantino Dandolo*²⁴⁷ (1448) (61–68).
- C. Vasoli, *Lo scotismo nella corrente platonica del Quattro/Cinquecento* (69–87).
- J. C. Margolin, *Duns Scot et Erasme* (89–112).
- F. Costa, *Motivi filosofici nel dissenso tra lo scotista B. Belluto e Scoto in merito alla «somma» grazia di Cristo* (113–133).
- G. Panteghini, *L'insegnamento della teologia nella facoltà delle arti dell'Università di Padova dal 1517 al 1807*²⁴⁸ (135–143).
- M. Baggio, *La teologia morale degli scotisti padovani nel secolo XVII* (145–152).
- C. Squariese, *I presupposti metodologici nel «De justitia et jure» del P. Bartolomeo Matri* (153–159).
- G. Butturini, *Infalibilità della Chiesa e infallibilità del Papa nel dibattito fra le scuole scotistica e tomistica all'Università di Padova nel primo Settecento*²⁴⁹ (161–173).
- A. Poppi, *L'insegnamento biblico all'Università di Padova. Lo scotista Bonaventura Luchi docente dal 1744 al 1785* (175–184).

Filosofia

²⁴² *Lo stato e la Chiesa nel medioevo e oggi.*

²⁴³ *Neo-Scotism. In praise of Duns: a layman tribute.*

²⁴⁴ *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., t. II, sectio specialis, *La tradizione scotista veneto-padovana.*

²⁴⁵ *Diffusione dello scotismo nell'area veneta attraverso l'analisi dei codici.*

²⁴⁶ *Chiesa e impero in Marsilio da Padova e G. Duns Scoto.*

²⁴⁷ *Il primo scotista Padovano: Lodovico Bailardi dal Fiume.*

²⁴⁸ *Insegnamento della teologia dogmatica nell'università di Padova dal secolo XVI.*

²⁴⁹ *Spunti scotisti in alcuni teologi Padovano del secolo XVIII.*

- G. F. Vescovini, *Duns Scoto e Biagio Pelacani a Padova*²⁵⁰ (187–197).
- S. Da Valsanzibio, *La «via Scoti» in Gaetano di Thiene*²⁵¹ (199–205).
- L. Elders, *La théorie scotiste de l'acte indifférent et sa critique par Cajetan*²⁵² (207–214).
- E. P. Mahoney, *Duns Scotus and the School of Padova around 1500*²⁵³ (215–227).
- H. S. Matsen, *The Influence of Duns and his Followers on the Philosophy of Alessandro Achillini*²⁵⁴ (1463–1512) (229–247).
- A. Antonaci, *Il pensiero di Duns Scoto negli scritti di Marcantonio Zimara* (249–256).
- G. Papuli, *Girolamo Balduino e la logica scotistica*²⁵⁵ (257–264).
- G. Di Napoli, *Duns Scoto nel Rinascimento italiano*²⁵⁶ (265–282).
- F. Bottin, *L'opera logica di Giacomo Zabarella e gli scotisti padovani del XVII secolo* (283–288).
- W. F. Edwards, *The Scotist Elements in the Thought of Iacobo Zabarella (1533–1589)* (289–290)²⁵⁷.
- Ch. J. T. Lewis, *Scotist Influence on the Natural Philosophy of Francesco Piccolomini (1520–1604)*²⁵⁸ (291–296).
- F. Volpi, *La «univocatio entis» secondo Filippo Fabri*²⁵⁹ (297–304).
- Ch. B. Schmitt, *Filippo Fabri's Philosophia Naturalis Io. Duns Scoti and its Relation to Paduan Aristotelianism*²⁶⁰ (305–312).
- W. A. Wallace, *Galileo's Knowledge of the Scotistic Tradition*²⁶¹ (313–320).
- C. Natali, *La metafisica e i limiti della teologia naturale in Bartolomeo Mastri (1602–1673)*²⁶² (321–329).

²⁵⁰ *Biagio Pelacani in relazione a temi o problemi scotisti.*

²⁵¹ *Elementi scotisti in Gaetano da Thiene, con riferimento alla «via modernorum».*

²⁵² *Scot et Cajetan à propos des préceptes de la loi naturelle.*

²⁵³ *Lo scotismo negli aristotelici padovani del XV–XVI secolo.*

²⁵⁴ *Lo scotismo in A. Achillini.*

²⁵⁵ *La presenza di Duns Scoto nelle opere di Girolamo Balduino.*

²⁵⁶ *Il pensiero di Duns Scoto nei filosofi italiani del Rinascimento: Giovanni Pico della Mirandola Bernardino Telesio e Tommaso Campanella.*

²⁵⁷ Jest to jedynie streszczenie końcowe tekstu, którego niestety wydawca nie mógł odczytać z dysku.

²⁵⁸ *Scoto nelle opere di F. Piccolomini.*

²⁵⁹ *Sulla metafisica di F. Fabri.*

²⁶⁰ *Scotismo nel ambiente patavino.* Zakres materiału podzielony był między dwóch autorów: wyżej wymienionego Schmitta oraz E. Petersena.

²⁶¹ Ten sam tytuł z uściśleniem (*in relazione a Lychetus, A. Andreae, J. Canonicus and the «Scotistae»*).

²⁶² *Sulla metafisica di B. Mastri.*

- L. Conti, *L'univocatio della concezione aristotelica dell'essere in Bartolomeo Mastri*²⁶³ (331–335).
- A. Baù, *P. Francesco Macedone e P. Antonio Maria Bianchi docenti all'Università di Padova in filosofia*²⁶⁴ (337–343).
- M. L. Soppelsa, *Il ruolo dello scotismo nella «Philosophia naturalis» post-galilena a Padova*²⁶⁵ (345–354).
- R. Rebellato, *La dinamica della conoscenza dell'essere in Scoto e Rosmini* (355–366).
- L. Malusa, *Echi del pensiero di Duns Scoto e della Scuola scotista nelle ricerche storico-filosofiche dei docenti dell'Ateneo patavino tra la fine del Settecento ed i primi decenni del nostro secolo*²⁶⁶ (367–386).

W aktach kongresu nie ukazało się kilka tytułów, które znajdują się natomiast w zestawieniu autorów i problematyk w *Bolletino* Stowarzyszenia. W przypisie poniżej podaje się ich pełny wykaz, aby uzupełnić w ten sposób obraz zamierzonego przez organizatorów zakresu problemów, które zostały zadane do rozważenia podczas szkotystycznego spotkania w Padwie²⁶⁷.

4.3. Myśli końcowe

Na wstępie należy zaznaczyć, że kongres sam w sobie był bez wątpienia wydarzeniem naukowym godnym odnotowania. Dzięki koncentracji odpowiedniego potencjału specjalistów z najważniejszych Uniwersytetów Europy organizatorzy, czyli członkowie Stowarzyszenia Szkotystycznego, także i tym razem osiągnęli wyznaczony statutowo cel, a mianowicie: uczynili kolejny krok na drodze rozpowszechniania myśli Doktora Subtelnego. Propozycja kongresu była czytelnym sygnałem dla naukowych środowisk, że Szkot, mimo iż autor odległej scholastycznej tradycji, podobnie jak inni wielcy tego okresu jest autorem, który nie przestaje przemawiać do współ-

²⁶³ Brak na liście uczestników.

²⁶⁴ Brak na liście uczestników.

²⁶⁵ *Lo scotismo in alcuni professori padovani dei sec. XVII e XVIII*.

²⁶⁶ Brak na liście uczestników.

²⁶⁷ F. ALESSIO, *Tracce scotiste nell'Università di Pavia*; H. BORAK, *L'inizio metafisico del dinamismo umano si trova nell'Assoluto*; M. DAL PRA, *Elementi scotistici nei filosofi Padovano del secolo XIV*; M. DEL TORRE, *Lo scotismo nel pensiero di Cesare Cremonini*; E. GARIN, *Schede scoto-pichiane*; R. HABACHI, *L'actualité de Duns Scot*; I. DA MILANO, *La dottrina dello Scoto circa laici nella Chiesa*; E. Mc DONAGH, *Duns Scotus and Moral Theology*; D. MONTAGNA, *Spunti scotistici nei teologi serviti veneti*; F. POLOTTO, *Fede e politica nella prospettiva scotiana e nel contesto attuale*; A. POMPEI, *Dottrine scotiste nell'insegnamento padovano di Pietro Filargo*; L. POZZI, *Elementi stolico-teoretici dello scotismo padovano*; G. POZZO, *Rapporto tra laicismo contemporaneo e la religiosità scotista*; R. TURA, *Sulla grazia nei seguenti tre autori: Fabri, Mastri, Ferchić*; H. J. WERNER, *Die Ermöglichung des endlichen Seins nach J. D. Scotus*; G. ZOPPETTI, *Lo scotismo di Giorgio Veneto*.

czesności i przekonywać do swoich racji. Tym natomiast, którzy poddają w wątpliwość zasadność odwoływania się do autorytetów z przeszłości, kongres przypominał, że zajmowanie się filozofem lub teologiem okresu średniowiecza albo starożytności będzie zawsze wyrazem swoistej „intelektualnej wolności”²⁶⁸. Tak żywe zainteresowanie Szkotem, jakie miało miejsce w Padwie, określić można śmiało jako zjawisko o wyjątkowym znaczeniu dla humanistyki.

Szeroki zakres tematyczny dał możliwość swobodnego poruszania się w obszarze różnorodnych zagadnień, które z kolei wzbogaciły samą debatę. Propozycja dwóch tematów: generalnego i szczegółowego została przyjęta z uznaniem przez wszystkich niemal uczestników. Ze sprawozdania podsumowującego kongres, autorstwa E. Bertiego²⁶⁹, wynika dobitnie, że środowisko uniwersyteckie Padwy wyjątkowo przychylnie przyjęło możliwość przestudiowania szkotyizmu w jego historycznych przykładach związanych z lokalną tradycją. Ten bowiem typ badań pozwolił powiedzieć coś więcej o samej tożsamości naukowej uniwersytetu i o tym, czy i w jakim zakresie społeczność akademicka kultywuje współcześnie dziedzictwo kulturowe wieków przeszłych.

Jeśli chodzi o aktualność i oryginalność doktryny Szkota, to w debacie padewskiej szczególnie trzy kwestie rozbłysły w nowym świetle. Chodzi o porównanie, jakiego dokonał Rivera de Ventosa w zakresie interpretacji wolności, o nauczanie określane mianem: *acceptatio divina*, temat zaprezentowany przez Dettloffa i Pannenberga, który odniósł się do reformacyjnego rozumienia Bożego działania wobec człowieka; oraz o typowo historyczne ujęcie ludzkiej kondycji w Szkotowej teologii czy antropologii.

De Ventosa zauważa wprawdzie pewną analogię pomiędzy szkotystycznym pojmowaniem wolności człowieka a tym, które jest obecne w myśli współczesnej, odnoszącej się do systemu Sartre’a, zwraca jednak uwagę, iż u francuskiego filozofa wolność ma wartość kreatywną samą z siebie, a więc bez odniesień do bytu osoby ludzkiej jako takiej, podczas gdy u Szkota nabywa pozytywnej wartości na tyle, na ile jest manifestacją istoty ludzkiej²⁷⁰. Z tego też względu w wizji Doktora Subtelnego wolność jawi się jako integralnie wpisany w ludzką naturę mechanizm oceny jego czynów.

Omówienie problemu akceptacji człowieka, zaprezentowanego zarówno z punktu widzenia teologów franciszkańskich czy dominikańskich przed

²⁶⁸ P. VIGNAUX, *Lire Duns Scot aujourd’hui*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, t. I, 33–46.

²⁶⁹ E. BERTI, *Rapporto conclusivo*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 19.

²⁷⁰ Zob. E. RIVERA DE VENTOSA, *Los caminos de la libertad en J. Duns Escoto y J. P. Sartre*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 565.

reformacją (Dettloff)²⁷¹, jak i w zestawieniu z teologią reformowaną, głównie Melanchtona (Pannenberg), odsłoniło interesujące aspekty interpretacji sposobów działania Bożego wobec człowieka odkupionego przez krzyż i zmartwychwstanie Jezusa Chrystusa. Wizja Szkota reprezentuje tradycyjną wrażliwość Kościoła na sprawę zbawienia przez uczynki, kładzie nacisk na zasługi człowieka, wypływające z miłości do Boga, który usprawiedliwia. Teologia reformowana natomiast rozważa *acceptatio divina* z perspektywy wolnego przyjęcia przez Boga nie czynów, lecz osoby²⁷². Cała dyskusja odzwierciedla ważny aspekt w dialogu ekumenicznym pomiędzy wspólnotami reformowanymi a Kościołem katolickim. Trzeba było czekać jeszcze dwadzieścia lat, aby strony podpisały w tej kwestii dokument zgody²⁷³.

Trzecia kwestia dotyczy historycznej koncepcji ludzkiej egzystencji, jaką prezentuje Doktor Subtelny. Według niego chrześcijańska wizja świata ma istotowo charakter historyczny, ponieważ zasadniczo dotyczy serii wydarzeń teologicznie określanych mianem zbawczych, a mianowicie: stworzenia, grzechu, wcielenia, odkupienia czy zbawienia. Ich historyczność stanowi istotny element współczesnej refleksji teologicznej.

5. *Homo et Mundus* – Salamanka (1981)

5.1. Sytuacja historyczna

Członkowie SIS pod przewodnictwem Kamila Bérubégo, wybranego na prezesa jeszcze w czasie obrad kongresu w Padwie, ustalili datę i miejsce piątego już zjazdu szkotystów. Zdecydowano, że odbędzie się on w Salamance w dniach od 21 do 26 września 1981 roku. Tak więc w pięć lat po konferencji na Uniwersytecie w Padwie, a w cztery lata po śmierci nieodżałowanego K. Balicia, który dla rozwoju szkotyzytu XX wieku oddał nieocenione usługi, międzynarodowe gremium naukowców wyznaczyło sobie nowe spotkanie dla omówienia wyników badań nad myślą Doktora ze Szkocji. Dlaczego wybór padł na Salamankę? Odpowiedzi na to pytanie udzielił sam prezes Stowarzyszenia w nocy wprowadzającej do materiałów kongresowych.

Otóż przede wszystkim należy sobie zdać sprawę, że podjęte przed laty inicjatywy – które za główny cel miały ukazanie fenomenu myśli Szkota oraz

²⁷¹ Zob. W. DETTLOFF, *Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatrischen Theologie*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 195–211.

²⁷² Zob. W. PANNENBERG, *Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 213–218.

²⁷³ Kwestia teologiczna usprawiedliwienia, bo o nią tu chodzi, znalazła swoje – przynajmniej częściowe – rozwiązanie w wspólnej katolicko-luterańskiej Deklaracji podpisanej w Augsburgu 31 października 1999 roku.

przybliżenie jego subtelnej i krytycznej debaty filozoficznej i teologicznej – weszły już na stałe w krąg zainteresowań międzynarodowych środowisk mediewistycznych. Chociaż dominującą rolę w wykładzie akademickim odgrywał św. Tomasz i jego szkoła, to jednak o Doktorze ze Szkocji, w myśl soborowych sugestii o potrzebie studiowania scholastyki integralnej, zaczęto mówić głosem bardziej wyraźnym i bardziej kompetentnym. Krytyczne wydanie dzieł, które dawało możliwość poznawania wciąż nowych tekstów, sprawiło, że w oczach specjalistów prace badawcze nad dorobkiem Szkotowej twórczości stawały się bardziej wiarygodne. Nieocenionym narzędziem promocji dorobku Szkota stała się też zintensyfikowana współpraca specjalistów ze wszystkich Rodzin Franciszkańskich, widoczna szczególnie od kongresu jubileuszowego w Oksfordzie i Edynburgu.

Ze świadomością odpowiedzialności za współtworzenie nowych czasów w nauce, kulturze, a przede wszystkim w trosce o człowieka, o którym Kościół zawsze mówi w kategoriach: usprawiedliwiony, odkupiony, powołany do komunii z Bogiem w wieczności, członkowie stowarzyszenia ustalili temat przewodni, który brzmiał: „Człowiek i świat” (*Homo et mundus*). Wyznaczyli na miejsce spotkania Salamankę, a to z tej racji, że tamtejszy uniwersytet był w przeszłości najbardziej dynamicznym ośrodkiem rozwoju myśli szkotystycznej w całej niemal Hiszpanii. Przedstawiciele salamanckiej wszechnicy z radością wyrazili gotowość pełnienia honorów gospodarzy V Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego.

Temat, jak nie trudno zauważyć, stanowił kontynuację i pogłębienie problematyki dwóch ostatnich zjazdów z Wiednia i Padwy. Widocznie odpowiedzialni za jego ustalenie uznali zgodnie, że człowiek w odniesieniu do Boga i Jego królestwa musi we właściwym świetle widzieć także swoje miejsce i swoją rolę we wszechświecie. Tak więc kwestie dotyczące istoty ludzkiej w złożoności jej natury – z jednej strony ograniczonej materią do granic ziemskiej rzeczywistości, z drugiej natomiast dzięki duchowi sięgającej horyzontów wieczności – wydawały się właściwym kierunkiem studium dla prelegentów²⁷⁴. Ponadto opracowania doktryny Szkota miały być przedstawione w świetle Pisma Świętego i kryteriów, jakie podpowiadał aktualny stan wiedzy. Nie chodziło tyle o ducha krytycznej konfrontacji, ile bardziej o pozytywne ukazanie, na ile myśl Doktora ze Szkocji jest integralną częścią współczesnego systemu wiedzy.

²⁷⁴ C. BÈRUBÈ, *Homo et mundus. Celebratio quinti Congressus Scotistici Internationalis*, [w:] *Homo et Mundus. Acta quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21-26 septembris 1981*, edidit C. Bèrubè, Romae 1984, 4.

5.2. Myśli komunikowane i zebrane

Materiał zebrany w jednym tomie akt podzielony został na cztery sekcje tematyczne. W pierwszej podjęte zostały argumenty teologiczne i antropologiczne pod jedną wspólną nazwą: *Humanizm i historia zbawienia*. Tak więc teksty w niej zawarte sytuują człowieka w kontekście zbawczego planu Bożego, uwarunkowanego historycznością sposobu realizacji. W drugiej sekcji zamieszczono *kweszie psychologiczne*, które ujmują człowieka w jego wolnym działaniu. Trzeci dział obejmuje *zagadnienia o tematyce kosmologicznej* – to znaczy dotyczy analizy związanej ze stworzeniem świata i naturą przyrodzoną. Ostatni czwarty blok tematów odzwierciedla badania nad *historią szkotyizmu* w Hiszpanii. Nic dziwnego, że naukowcy środowisk uniwersyteckich Salamanki i innych ośrodków naukowych Hiszpanii wykorzystali sytuację i wzorem kolegów z Padwy, dzięki pogłębionym studiom, dali możliwość poznania historii szkotyizmu w ich kraju szerokiemu gronu słuchaczy, a przez akta kongresu, także czytelników.

Podaje się więc pełny wykaz tematów, które ukazały się w aktach kongresu według wyżej wymienionych działów. Ponieważ nie zachował się zapis porządku obrad spotkania, nie będzie można, jak poprzednio, porównać tematów wystąpień ani też stwierdzić, kto faktycznie przedłożył swój materiał na kongresie, a nie zamieścił go w aktach, lub które teksty znalazły się w zbiorze pokongresowym, a nie były przewidziane w programie.

Humanismus et historia salutis

- C. Bèrubè, *Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot* (7–25).
- E. Rivera de Ventosa, *Visión de la historia en Duns Escoto* (27–39).
- C. F. Miguel, *Fundamentos de la historia en Escoto* (41–51).
- P. Vignaux, *Valeur morale et valeur de salut* (53–67).
- M. Traina, *Fondamento della distinzione della legge delle due tavole in Scoto* (69–79).
- B. De Armellada, *El Infinito, ¿barrera o apertura teológica? Visión desde el escotismo* (81–92).
- J. L. Illanes Maestre, *Fin y comprensión del mundo en la doctrina de Duns Escoto* (93–109).
- A. De Villalmonste, *Influencia de Duns Escoto en el pensamiento teológico de Fray Luis de León* (111–136).
- G. Marcil, *Joannes de Rada and the Argument for the Primacy of Christ in his Controversiae Theologicae* (137–144).
- G. B. Bloch, *La posición natural de hombre según Duns Escoto y Teilhard de Chardin* (145–157).

Quaestiones psychologicae

- J. A. Merino, *El hombre como soledad radical y apertura en Duns Escoto y en Ortega y Gasset* (161–168).
- A. Coccia, *La dignità della persona umana nella filosofia di Duns Scoto. L'efficacia nel risolvere l'aporie dell'umanesimo hegeliano* (169–179)²⁷⁵.
- F. Rodríguez Pascual, *Interpretación antropológica del pensamiento. Reflexiones sobre Escoto y S. Tomás* (181–185).
- P. Scapin, *Verità e storia nel pensiero di Scoto* (187–190).
- V. Muñiz Rodríguez, *La estética según Escoto* (191–208).
- P. G. Castillo, *La crítica de la iluminación en D. Escoto, a la luz del neoplatonismo plotiniano* (209–215).
- J. Pérez de Tudela y Velasco, *La esencia pura escotista y el paradigma de la luz. Un ensayo de interpretación* (217–228).
- B. Bonansea, *Scotus and Aquinas on the Human Mind's Ability to Know God* (229–238).
- M. Alvarez Gómez, *Orden esencial y estructura racional. Reflexiones sobre el 'De primo principio' de Duns Escoto* (239–250).
- D. E. Iriarte de Puyau, *Sobre las pruebas escotistas de la existencia de Dios* (251–253).
- M. Belić, *Scoti doctrina circa momentum amoris in extruendo ente et quaedam eius applicationes* (255–263).
- L. D. Roberts, *A Comparison of Duns Scotus and Thomas Aquinas on Human Freedom of Choice* (265–272).
- A. M. Pràstaro, *Il primato della volontà in Duns Scoto* (273–290).
- W. Borowsky, *Skotistische Möglichkeiten zur Frage des personhaften und nichtpersonhaften Wirkens des Menschen in der Welt* (291–298).

Quaestiones cosmologicae

- O. Todisco, *Il metodo della concordanza e l'unione attitudinale dei fenomeni naturali. Progetto scotista di una «scienza cristiana»* (301–320).
- F. de Jesús Chauvet, *El devenir según la doctrina de Escoto* (321–329).
- R. Rosini, *La suprema distinzione tra Dio e il mondo in Duns Scoto* (331–343).
- A. Rigobello, *La nozione di corporeità in Duns Scoto* (345–353).

²⁷⁵ Tytuł na stronie: *La dignità della persona umana in Duns Scoto e in Hegel*, różni się w sformułowaniu od tego w spisie treści. Ponadto, od strony 179 spis treści nie oddaje faktycznego stanu zawartości tomu. Następują w nim bowiem tytuły artykułów Pietro Scapina i Vicente Muñiz Rodrígueza, a nie uwzględniony jest wcale tekst: F. Rodríguez Pascuala, *Interpretation antropológica del pensamiento. Reflexiones sobre Escoto y S. Tomás* (181–185). Zgodność referatów ze spisem treści powraca dopiero od strony 191, od której rozpoczyna się tekst Vicente Muñiza Rodrígueza.

- A. Marchesi, *Il principio di individuazione delle realtà naturali e create secondo Duns Scoto* (355–362).
- P. O. Bettini, *Il principio di individuazione in Scoto e il codice genetico* (363–375).
- G. Manzano, *Posición de Escoto y Zubiri sobre el individuo* (377–387).
- C. Martínez Santamarta, *Estructura del individuo en J. Duns Escoto y Xavier Zubiri* (389–406).
- E. Paschetto, *Duns Scoto e Pietro d'Abano sul problema astrologico del Grande anno* (407–415).

Historia scotismi

- I. Vázquez Janeiro, *Rutas e hitos del escotismo primitivo en España* (419–436).
- M. De Castro, *Bibliografía de franciscanos escotistas españoles* (437–458).
- G. Zamora, *Jaque mate al escotismo en la universidad de Valladolid* (459–473).
- D. Garbajo, *La provincia franciscana de Cartagena y el escotismo* (475–483).
- A. Antonaci, *Risonanze scotistiche nello studio di S. Lorenzo a Napoli nel primo Cinquecento* (485–494).
- Celina A. Lértora Mendoza, *El escotismo en el Río de la Plata (1600–1800)* (495–500)²⁷⁶.
- E. Llamas, *Bartolomé de Torres (1512–1568) entre el tomismo y el scotismo del siglo XVI* (501–517).
- F. Chavero-Blanco, *Blas de Benjumea, O.F.M., escotista andaluz* (519–535).
- J. Fernández-Largo, *Junípero Serra, escotista inédito* (537–542).
- J. Uscatescu, *Ecos de Duns Escoto en Heidegger y en el pensamiento contemporáneo* (543–549).
- L. Modrić, *I lavori in corso per l'edizione delle opere di Giovanni Duns Scoto (1973–1981)* (551–558).
- V. Richter, *Duns Scotus literarisches Werk. Legende und Wirklichkeit* (559–563).

Sądzić należy, iż trzy ostatnie argumenty z sekcji historycznej, ze względu na tematykę wychodzącą poza ramy rozpatrywanych wcześniej zagadnień, zostały dodane przy redagowaniu akt, natomiast nie były prezentowane podczas trwania kongresu.

5.3. Wymowa hiszpańskiego forum

Przede wszystkim trzeba przyznać, że Kongres Szkotystyczny w Salamance, piąty już od pamiętnego zjazdu w Rzymie sprzed trzydziestu z górą lat, osiągnął podwójny cel. Po pierwsze, jako kolejne międzynarodowe spotkanie specjalistów w dziedzinie studiów nad Szkotem i szkotyżmem podarowało ponownie nieoceniony wkład w rozwój myśl Doktora

²⁷⁶ Mylnie jako pierwszy podano w spisie artykuł E. Llamasa. Jest on oczywiście drugi.

Subtelnego. Regularność bowiem takich inicjatyw była pozytywnym bodźcem dla samego środowiska badaczy mogących poddać wyniki swoich badań krytycznej dyskusji w gronie ludzi, dla których ten scholastyczny autor przełomu XIII i XIV wieku jest niekwestionowanym autorytetem. Zarówno taka publiczna debata, która ułatwiała konfrontację różnych punktów widzenia oraz umożliwiała zaprezentowanie swojego sposobu czytania i interpretowania tekstów Szkota, jak i możliwość prowadzenia zakulisowych dyskusji, ciekawej wymiany zdań, czy po prostu nawiązania nowych znajomości i kontaktów, nie mogły nie przysporzyć całej sprawie szkotyizmu rozgłosu i poważania.

Po drugie, forum w Salamance miało wielkie znaczenie dla środowisk uniwersyteckich i naukowych całej Hiszpanii. Jak wykazały odczyty dotyczące historii szkotyizmu, zakres jego oddziaływania i wpływ na poszczególnych przedstawicieli świata akademickiego był imponujący. Wystarczy prześledzić bibliografię franciszkanów hiszpańskich poczynając od XIV do XX wieku, którzy przeszli do historii jako wierni propagatorzy myśli Doktora Subtelnego²⁷⁷, aby zdać sobie sprawę, że nie brakowało w Hiszpanii na przestrzeni wieków prawdziwych mecenasów i wiernych ambasadorów jego geniuszu.

Z bloku opracowań tematu: *Homo et mundus* na szczególną uwagę zasługują dwa uzupełniające się głosy: C. Bérubego o humanizmie Szkota oraz A. Cocci o godności osoby ludzkiej w konfrontacji z heglowskim systemem filozoficznym.

Zdaniem pierwszego mówienie o humanizmie w wydaniu Szkota oznacza w efekcie mówienie o wrodzonej ludzkiej naturze podwójnej zdolności: poznania i miłowania, lecz zawsze w odniesieniu do teologicznego założenia *a priori*, to znaczy do możliwości i konieczności naturalnego poznania i miłowania Boga, który jest architektem tej natury i który się objawił. W ten sposób zdolność poznania i miłowania Boga jest dzięki Jego woli uczestnictwem w inteligencji i miłości, którymi Bóg sam siebie poznaje i sam siebie miłuje.

W kontekście tych stwierdzeń nurtują jednak pytania: czy teolog może mówić o humanizmie? Czy mówienie o człowieku nie jest raczej próbą ujęcia specyficznej sfery ludzkiego działania, np. kulturalnego, społecznego czy politycznego? Bérube odpowiada, że teologia przez samą swoją naturę nie koncentruje się wyłącznie na Bogu, lecz jest także nauką wiary, a więc nauką o człowieku wchodzącym w relację z Bogiem właśnie przez wiarę.

²⁷⁷ M. DE CASTRO, *Bibliografía de franciscanos escotistas españoles*, [w:] *Homo et mundus*, dz. cyt., 437–458.

Od momentu wcielenia wiara nie jest już w stanie wyrażać się inaczej, niż ujmując Boga i człowieka we wzajemnym odniesieniu.

Teologowie, uwznioślają ludzką naturę, mówiąc o człowieku, patrząc na niego jako na arcydzieło Stwórcy, na przedmiot Jego upodobania, o którym Biblia mówi, że Bóg uczynił go niewiele mniejszym od aniołów, obdarzył go czcią i chwałą (por. Ps 8, 6)? Istotnie, zdaniem Bérubégo humanizm Szkota jest przez wielu jego komentatorów nazywany humanizmem teologicznym, ponieważ obejmuje człowieka w świetle Objawienia judeo-chrześcijańskiego, humanizmem, który daje ludzkiej naturze zdolność uczestnictwa w wolności Boga w takim wymiarze, jakiego ani filozofowie, ani poeci nie są w stanie ukazać²⁷⁸.

Ciekawą metodę w analizie dotyczącej aspektów godności osoby ludzkiej w rozumieniu Doktora Subtelnego zastosował A. Coccia. Posłużył się on bowiem dla kontrastu skrajnym przykładem redukcji tejże godności w filozofii Hegla. Polega ona przede wszystkim na negacji transcendencji absolutnej, jaka występuje w religii hebrajskiej i chrześcijańskiej, i na zachowaniu idei obecności Boga w ludzkim duchu, sprowadzając tym samym Objawienie do tak zwanej zasady immanentnej historii. Jasne jest, że w takim historycyzmie absolutnym zostaje zbagatelizowana godność osoby ludzkiej, jej wolność i nieśmiertelność. Chociaż w tej teorii dostrzegalna jest jakaś inspiracja chrześcijańska, to samo chrześcijaństwo zostaje w niej przekształcone przez prawdy, które przestają być Boskie, a są jedynie ich racjonalną ludzką reinterpretacją. Znika z takiego chrześcijaństwa Bóg, który stwarza na swój obraz i podobieństwo, a zostaje wyłącznie ubóstwiony człowiek jako centrum całej historii. Ma się więc do czynienia ze współczesną koncepcją egzystencji, która odwróciła uwagę człowieka tak, że zamiast na niebo kazała mu patrzeć na ziemię, zamiast na Boga przymuszała do patrzenia na świat. Jednym słowem koncepcja ta zastąpiła metafizyczną zasadę stwarzającego Bytu transcendentnego w immanentyzm ateistyczny²⁷⁹.

Jest to wyraźny przejaw konstytuowania się filozofii ludzkiej poprzez krytykę boskiej, lub inaczej, przekształcenie teologii w antropologię w myśl zasady *homo homini deus est*.

Na kanwie tej modernistycznej teorii wypływa geniusz Szkotowej spekulacji. Otóż Doktor Subtelny nie traci z oczu rzeczywistości historycznej faktów i świata materialnego podległego zmysłom. Uznaje zatem, że poznanie człowieka wychodzi od doświadczenia rzeczywistości zmysłowej, zewnętrznej, jednak jego intelekt nie ogranicza się wyłącznie do niej,

²⁷⁸ C. BÉRUBÉ, *Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot*, [w:] *Homo et mundus*, dz. cyt., 8.

²⁷⁹ A. COCCIA, *La dignità della persona umana in Duns Scoto e in Hegel*, [w:] *Homo et mundus*, 172.

a więc do bytu materialnego zmysłowo uchwytne, lecz ma zdolność jej przekroczenia. Faktycznie, *ex natura potentiae* intelekt przekracza byty skończone, zmysłowe i kieruje się do ich Pierwszej Przyczyny. Bóg jest bowiem pierwszym obiektem naszego intelektu. To właśnie w zdolności poznania Go, czyli inaczej transcendowania, manifestują się wielkość i godność każdej ludzkiej istoty, która byłaby ograniczona, gdyby poznawała wyłącznie to, co zmysłowe. Jej wyższość wobec innych stworzeń przejawia się w tym, że nie przez instynkt, ale dzięki intelektowi i woli może poznawać prawdę i wybierać dobro oraz zwracać się ku Nieskończonemu.

6. Jan Duns Szkot w historii – Kraków (1986)

6.1. O kongresie w zarysie

VI Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny, który odbył się w Krakowie w dniach 22–26 września 1986 roku, nie doczekał się niestety publikacji swoich akt. Nie jest więc możliwa całościowa ocena krakowskiego spotkania ze Szkotem i jego myślą. Mimo to dzięki zachowanemu programowi jest możliwe odtworzenie przynajmniej listy prelegentów oraz zagadnień, jakie miały być poruszane na forum zjazdu. Przewodniczący Stowarzyszenia Szkotystycznego C. Bérubé na rok przed mającym się odbyć kongresem za pośrednictwem „L'Osservatore Romano” poinformował opinię publiczną, a przede wszystkim zainteresowane środowiska, o przygotowaniach do niego. Pisał między innymi, że pod honorowym patronatem metropolity krakowskiego kard. Franciszka Macharskiego i pod mecenatem Uniwersytetu Jagiellońskiego, centrum rozwoju szkotyizmu w Europie Wschodniej, a także przy pomocy przełożonych różnych wspólnot franciszkańskich w Polsce – którzy przejęli część odpowiedzialności za sprawy organizacyjne – odbędzie się szósty już kongres promocji myśli Doktora Subtelnego²⁸⁰.

Zostali nań zaproszeni przede wszystkim członkowie stowarzyszenia, ale także wszyscy ci, którzy byli zainteresowani doktryną Szkota, jego wpływem w rozwój filozofii i teologii na przestrzeni wieków oraz aktualnością w XX stuleciu. Szczególnie cenny wkład miały stanowić komunikaty dotyczące recepcji doktryny Jana Dunsza w średniowieczu, dobie oświecenia oraz w czasach współczesnych, ponieważ temat wiodący, jaki zaproponowano, brzmiał: *Jan Duns Szkot w historii*.

W odniesieniu do dotychczasowych zjazdów, których dominującym wyznacznikiem była przede wszystkim opcja spekulatywna, oprócz

²⁸⁰ Zob. C. BÉRUBÉ, *Giovanni Duns Scoto nella storia*, „L'Osservatore Romano” 23 novembre 1985, 3.

oczywiście pewnych elementów historycznych dotyczących w głównej mierze Włoch i Hiszpanii, kongres krakowski przewidziany był zasadniczo jako historyczny i to w dwóch aspektach: po pierwsze, genezy myśli Szkota, aby móc ją zrozumieć w jej początkach, czyli w jej odniesieniu do innych istniejących już kierunków myślowych, a po drugie, jej rozwoju poczynsz od XIV do XVIII wieku, a także od jej odrodzenia w początkach XX wieku do czasów aktualnych. Organizatorom chodziło zatem o to, aby historyczne ujęcie dorobku intelektualnego Szkota objęło między innymi takie kwestie jak: konfrontację z jego poprzednikami, początki szkoły szkotystycznej i jej rolę w propagowaniu myśli mistrza, znaczenie uniwersalne i ekumeniczne doktryny Doktora ze Szkocji, aż wreszcie historyczne próby oczyszczenia jej z zarzutu herezji czy wątpliwej wartości merytorycznej zawartych w niej myśli²⁸¹.

6.2. Sesje i ich tematyczny wyznacznik

Niniejszy wykaz prelegentów podaje się w oparciu o program kongresu, którego niestety nie będzie można zweryfikować, jak poprzednio, na podstawie akt, a więc nie będzie można wykazać ewentualnej modyfikacji prezentowanych tematów. Warte odnotowania jest natomiast to, że przedłożenia polskich naukowców doczekały się publikacji w „Studiach Franciszkańskich”, głównie w ich trzecim numerze²⁸².

Oto pełny zestaw tematów według programu sesji²⁸³. W pięciu sesjach plenarnych zaplanowano przedstawienie następujących zagadnień:

- M. Markowski, *Szkotyizm na Uniwersytecie Krakowskim w wiekach średnich*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 105–120.
- S. Loric, *L'indagine critica sulla figura, la scienza e l'attualità di Giovanni Duns Scoto*.
- S. Sousedik, *Joannes Duns Scotus und Böhmen*.
- C. Bérubé, *Le dialogue de Scot et de Maître Eckhart*.
- L. Honnefelder, *Vernunft und Metaphysik – Die dreistufige Konstitution ihres Gegenstandes bei Duns Scotus und Kant*.
- A. Manno, *Il volontarismo scotista e il suo sviluppo nel pensiero moderno*.
- J. Uscatescu, *Duns Escoto y la moderna filosofia del lenguaje*.

²⁸¹ Por. C. BÉRUBÉ, *Importancia y actualidad de Juan Duns Escoto. Sobre el VI Congreso Escotista Internacional (Cracovia 1986)*, „Naturaleza y Gracia” 32 (1985), 291–298.

²⁸² Zob. „Studia Franciszkańskie” 3 (1988). O polskich prelegentach wspomina także: R. MARYJKA, *VI Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny, Kraków 22–25 IX 1986*, „Fraternitas” 7 (63), 7–8.

²⁸³ *VI Congressus Scotisticus Internationalis, Cracoviae, 22–26 Septembris 1986. Ioannes Duns Scotus in historia. Societas Internationalis Sacotistica (SIS)*, Roma 1986, 3–8.

- I. Vazquez, *Lo scotismo nella Spagna attraverso i secoli.*
- G. Piaia, *Immagini di Giovanni Duns Scoto nel secolo dei lumi.*
- P. Vignaux, *La référence à Scot dans les controversies du XVII^e siècle sur la prescience divine: l'exemple de Mastrius.*
- F. E. Hoško, *Philosophische und theologische Franziskanerschulen im 17. und 18. Jahrhundert als Unterricht - und Verbreitungsstellen des Scotismus in Kroazien.*
- Q. Turiel, *Does Rahner, for his Supernatural Existential, Depend on the Scotist Thinker Léon Veuthey OFM?*
- B. Garcia de Armellada, *Dimensión personalista de la gracia en la doctrina escotista de la acceptation divina.*
- M. Traina, *La sovranità del popolo in Duns Scoto.*
- A. Marchesi, *Il rapporto norma-Dio nel pensiero medievale.*
- B. Hechich, *L'edizione critica delle Opere di Duns Scoto: consuntivo, prospettive, traguardi.*
- D. Esser, *Um die Seligsprechung des Johannes Duns Scotus.*
- V. Richter, *Zu der frühen Rezeption von Scotus' Reportatio.*
- O. Todisco, *Duns Scoto in Pascal.*

W dniach 23 i 24 września w ramach sesji popołudniowych zaplanowano prace w trzech sekcjach, na których przewidziano kilka wystąpień. Niżej podaje się wykaz autorów i tematy ich przedłożeń:

23 IX [Sectio I]

- J. L. Illanes, *El concepto de teología de Duns Escoto y su transcendencia histórica.*
- Y. Spiteris, *Il primato di Cristo in Massimo il Confessore e Duns Scoto.*
- F. Ch. Blanco, *Blas de Benjumena OFM y la teología de la gracia.*
- L. J. Elders, *L'influence de Scot sur Cajetan dans son commentaire sur la Somme théologique de saint Thomas.*
- F. Rosiński, *Koncepcja człowieka u Jana Dusnsa Szkota, „Studia Franciszkańskie” 4 (1991), 171–183²⁸⁴.*
- G. Zamora, *Escotismo, ilustración y universidad espagnola.*

[Sectio II]

- T. Kobusch, *Der Begriff des ‚ens rationis‘ in der skotistischen Tradition. Zum Problem der Metaphysik als transzendentaler Wissenschaft.*
- O. Boulnois, *Participation et univocité selon Duns Scot.*
- J. P. Beckmann, *Die Bedeutung des Scotismus für die moderne Metaphysik.*
- M. Dreyer, *Die Theoremata als eine Gattung philosophischer Erörterungen.*
- J. Perzanowski, *Essence and Individuation.*

²⁸⁴ Według programu tytuł brzmi: *Obraz człowieka u Jana Dusnsa Szkota.*

[Sectio III]

- H. Błażkiewicz, *Szkotyizm we franciszkańskich studiach filozoficzno-teologicznych w Polsce*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 33–61.
- V. Kapetanović, *Lo scotismo negli studi filosofico-teologici della Provincia francescana del Santissimo Redentore in Croazia nel Settecento*.
- Z. Kaluza, *L'opposition antiscotiste à l'Université de Paris vers 1320*.
- Z. Włodek, *Poglądy Jana Bremera OFM, uczonego erfurckiego z XV w.*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 147–153²⁸⁵.
- S. Buscaroli, *Giovanni Duns Scoto fra gli «auctores» di P. Carabellese?*

24 IX [Sectio I]

- E. Llamas, *Juan de Consuegra y su intento de renovación del escotismo en el siglo XVIII*.
- I. Manzano, *El P. Miguel Oromí, escotista español del siglo XX*.
- G. Basetti-Sani, *Cinquanta anni dalla morte di un grande scotista, P. Déodat Marie de Basly OFM. Suo contributo alla cristologia*.
- V. Crisculo, *Lo scotismo di un domenicano del '500: Ambrogio Catarino Politi (1484–1553)*.
- A. Rigobello, *L'influenza di Scoto nella nozione di pensiero in M. Heidegger*.
- F. Alluntis, *Junípero Serra OFM, Scotistic University Professor*.

[Sectio II]

- P. R. Blum, *Metaphysik und natürliche Theologie bei Skotisten des 17. Jahrhunderts*.
- A. Coccia, *Il concetto della creazione secondo G. Duns Scoto*.
- V. Facchinetti, *Animazione educativa del discorso filosofico di G. Duns Scoto e suo contributo all'evoluzione della pedagogia*.
- J. Legowicz, *Uwagi nad metodologicznym sensem przesłanki «haecceitas» u Jana Duns Szkota*.
- H. M. Stamm, *Das Naturrecht bei Aleksander von Hales, Bonaventura und Duns Scotus*.
- G. Błoch, *Jan Duns Szkot w dokumentach władz kościelnych*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 63–77²⁸⁶.

²⁸⁵ Tytuł według programu: *Jan Bremer, szkotysta erfurcki z XV w.*

²⁸⁶ O. Grzegorz Błoch OFM był w tym okresie członkiem Komisji Szkotystycznej w Rzymie. Z okazji mającego się odbyć w Polsce kolejnego kongresu przygotował w języku polskim pozycję o życiu i twórczości Jana Duns Szkota: *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, doktor maryjny*, Rzym-Poznań 1986. Doczekała się ona wznowienia w 1996 roku. Wspomina i tym we wstępie.

[Sectio III]

- A. Walko, *Polskie badania nad szkotyzyzmem (stan badań do 1980)*, „Studia Franciszkańskie” 6 (1994), 155–186²⁸⁷.
- E. Paschetto, *Duns Scot sur quelques problèmes de médecine discutés à son temps*.
- R. Rosini, *Il soggetto della metafisica in Duns Scoto secondo il P. Ciganotto OFM*.
- S. F. Marchewka, *Punkt wyjścia w dowodzeniu istnienia Boga u Dunsza Szkota. Aspekt logiczny*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 97–103.
- I. E. Zieliński, *Kontekst i funkcja teorii jednoznaczności transcendentálnych u Jana Dunsza Szkota*, „Studia Franciszkańskie” 3 (1988), 155–170.

6.3. Inne wydarzenia

Przy okazji kongresu została zorganizowana wystawa poświęcona osobie i twórczości Szkota. W sali Franciszkańskiego Zakonu Świeckich przy kościele św. Kazimierza konwentu Braci Mniejszych Prowincji Matki Bożej Anielskiej, gdzie zresztą mieścił się sekretariat kongresu, wystawione zostały eksponaty pochodzące z różnych źródeł, także Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Wystawę, którą otwarto na rozpoczęcie kongresu, tj. od 22 września i którą można było podziwiać do 9 października, obejrżeli nie tylko uczestnicy zjazdu, ale również przedstawiciele wielu bibliotek kościelnych, świeckich, a także profesorowie i studenci ośrodków akademickich Krakowa. Inicjatywa ta, która cieszyła się wielkim zainteresowaniem wśród zwiedzających, bez wątpienia pomogła w ciekawy sposób przybliżyć postać Dunsza Szkota, a przede wszystkim umożliwiła zapoznanie się z polską tradycją szkotyzyzmu²⁸⁸.

W ostatnim dniu kongresu, tj. 26 września, na zakończenie obrad odbył się wybór nowych władz zarządu Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (SIS). Dotychczasowego jego przewodniczącego C. Bérubégo, który pełnił tę funkcję od 1976 roku, czyli od kongresu w Padwie, zastąpił I. Vazquez, profesor Papieskiego Ateneum Antonianum w Rzymie.

Ostatnim punktem programu była wizyta uczestników kongresu u metropolity krakowskiego, kard. Franciszka Macharskiego.

²⁸⁷ Tytuł według programu: *Polskie badania nad szkotyzyzmem po roku 1945*.

²⁸⁸ Więcej w: R. MARYJKA, *Expositio de Ioanne Duns Scoto et scotismo in Polonia*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 105 (1986), 209–211.

7. *Via Scoti methodologica ad mentem* *Joannis Duns Scoti* – Rzym (1993)

7.1. W przededniu beatyfikacji

Kiedy Stolica Apostolska ogłosiła zakończenie procesu beatyfikacyjnego Sługi Bożego Jana Dunsza Szkota i wyznaczyła na dzień 20 marca 1993 roku uroczystą ceremonię zatwierdzenia kultu, równoznacznego z beatyfikacją, było jasne, że szczególnie środowisko Papieskiego Ateneum Antonianum będzie się do tej chwili godnie przygotowywać i to co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, dlatego, że w tym środowisku kultywowana była zawsze żywa troska o szczęśliwy finał procesu i że to w nim dzięki żmudnej pracy i nieocenionemu zaangażowaniu o. Roberto Zavalloniego powstała wymagana przez prawo kanonizacyjne *Positio*. Po drugie, dlatego, że jest to jedno z miejsc, w którym dla promocji Szkota i szkotyizmu zrobiono bardzo wiele, od dzieł Komisji Szkotystycznej poczynając, a na refleksji nad doktryną kończąc²⁸⁹.

Zaznaczył to rektor Antonianum J. A. Merino OFM na otwarciu Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego, który był właśnie pomyślany jako jedna z inicjatyw przygotowujących do beatyfikacji. Mówił wówczas między innymi: „Wobec wydarzenia o tak ważnym znaczeniu historycznym «Antonianum» nie mogło pozostać obojętne i bierne z tej prostej przyczyny, że Skot jest integralną częścią jego życia, jego myśli i jego badań. Najbardziej znane osobowości świata kultury poświęciły w tym domu najlepszą część swoich sił nauczaniu i badaniom”²⁹⁰. W dalszej części wypowiedzi, nie wymieniając imion naukowców związanych z zakonnym centrum studiów Antonianum w Rzymie, rektor przywołał na pamięć postać K. Balicia i jego wyjątkowe dzieło.

W ten oto sposób mająca nastąpić beatyfikacja Jana Dunsza Szkota, wyczekiwana od wieków mimo otaczającej ją atmosfery niezrozumienia, stawiania przeszkód, a nawet otwartego sprzeciwu, dała możliwość środowiskom naukowców spotkać się na kolejnym wielkim forum szkotystycznym i poddać analitycznemu studium myśli Doktora Subtelnego według klucza:

²⁸⁹ Przy tej okazji należy wspomnieć o jeszcze jednej inicjatywie naukowej w środowisku włoskich szkotystów, zorganizowanej z racji uroczystego zatwierdzenia kultu. Chodzi o sympozjum, które odbyło się w Bolonii w dniach 18–20 lutego 1993. Jego owocem jest monografia zawierająca omówienie tematów tam poruszanych: *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi: Bologna, 18–20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994.

²⁹⁰ J. A. MERINO, *Saluto del Rettore Magnifico*, [w:] *Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 7 (tłumaczenie własne).

via Scoti. W zamyśle organizatorów to główne hasło kongresu miało otworzyć drogę ku interdyscyplinarnej wizji nauki, drogę, która ułatwiłaby dialog pomiędzy filozofią a teologią, fizyką a metafizyką, pomiędzy prawodawstwem a etyką egzystencji komunikatywnej, jak się wyraził cytowany już J. Merino, zdaniem którego *via Scoti* powinna być rozumiana jako droga ku nowemu chrześcijańskiemu humanizmowi²⁹¹.

To intelektualne forum w Rzymie, które odbyło się w dniach 9–11 marca 1993 pod hasłem *via Scoti*, było nieoficjalnie siódmym Międzynarodowym Kongresem Szkotystycznym. Nad jego organizacją czuwał L. Sileo OFM, prezes Wyższej Szkoły Studiów Scholastycznych i Franciszkańskich przy Antonianum. Trzeba dodać, że po roku 1986, a więc od VI Kongresu Szkotystycznego w Krakowie, swoją działalność w pewnym stopniu zawiesiło Stowarzyszenie Szkotystyczne, którego członkowie statutowo byli odpowiedzialni za organizację zjazdów i wydawanie materiałów pokonferencyjnych. Można powiedzieć, że w jakimś sensie dotychczasowe kompetencje i zadania Stowarzyszenia przejęła wspomniana Szkoła Studiów Scholastycznych i jej aktualnie urzędujący prezes, chociaż w założeniach programowych przygotowań do uroczystości, a więc z roku 1992, mowa jest o odradzającym się organizmie Stowarzyszenia²⁹². W każdym razie cele kongresu w Rzymie, oprócz tego nadrzędnego, jakim było uczczenie zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską kultu Doktora Subtelnego, były te same jak wcześniej, a mianowicie: kontynuowanie studiów szkotystycznych, rozpoczętych z wielkim rozmachem w początkach XX stulecia a intensyfikowanych przy okazji kolejnych kongresów, jak również danie współczesnej myśli filozoficznej i teologicznej nowego impulsu i odkrywczych inspiracji o Szkotowym zabarwieniu.

7.2. *Via Scoti*: jaka w treści?

Na zaproszenie do czynnego udziału w kongresie odpowiedzieli liczni specjaliści i to zarówno doświadczeni uniwersyteccy profesorowie, dla których szkotyizm był od lat stałym terenem eksploatacji myśli, jak i dobrze zapowiadający się młodzi badacze, którzy od niedawna podjęli się próby lektury i interpretacji tekstów tego franciszkańskiego doktora schola-

²⁹¹ J. A. MERINO, *Saluto del Rettore Magnifico*, dz. cyt., 9.

²⁹² Jest o tym mowa w dokumencie komitetu organizacyjnego powołanego w związku z beatyfikacją Dunsza Szkota. Stwierdzono w nim, że najlepszą jednostką przy organizacji kongresu byłoby właśnie SIS, utworzone przed laty do takich celów, że należałoby ewentualnie zrewidować statuty Stowarzyszenia, a w nowych uwzględnić ściśle związanie SIS z władzami akademickimi rzymskich Instytutów Franciszkańskich, aby mogło ono działać nieprzerwanie: «Commissione per le celebrazioni in onore de Beato Duns Scoto. 5 dicembre 1991», 2, *Archivum Commissionis Scotisticae*, 7401–7599 (1988/1997), 7472.

styki. Forum naukowe poprzedzające beatyfikację realizowało program w czterech obszarach badań, według których zresztą pogrupowano cały pokonferencyjny materiał.

Chodzi przede wszystkim o metafizykę Szkota, która przewyciężała systemy naturalistyczne obecne w niektórych syntezach filozoficznych i teologicznych wieków średnich. Chodzi o porządek epistemologiczny, a właściwie o zależności pomiędzy różnymi typami wiedzy, wielorakimi źródłami poznania, wobec których człowiek staje w intelektualnej gotowości poszukiwania. Chodzi o trafne ujęcie zależności pomiędzy Bogiem a człowiekiem, o uchwycenie bogatej relacyjności, opartej na wolności jednej i drugiej strony. Chodzi wreszcie o zagadnienia dotyczące natury ludzkiej w jej konkretnym, indywidualnym wymiarze oraz w aspekcie wielorakich relacji, jakie człowiek nawiązuje jako członek wspólnoty eklezjalnej, społecznej czy politycznej. Oto wypełniona w treści i zaproponowana do przejścia *via Scoti*:

[Tom: I]

Relazioni Congressuali

- C. Bérubé, *Amour de Dieu chez Duns Scot, Porete, Eckhard* (51–75).
- L. Honnefelder, *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus* (77–93).
- O. Boulnois, *La présence chez Duns Scot* (95–119).
- O. Todisco, *Duns Scoto e il pluralismo epistemologico* (121–148).
- W. J. Courtenay, *Scotus at Paris* (149–163).
- A. B. Wolter, *God's Knowledge: a Study in Scotistic Methodology* (165–182).
- A. B. Wolter, *Duns Scot at Oxford* (183–192).
- S. D. Dumont, *The Question on Individuation in Scotus' «Quaestiones super Metaphysicam»* (193–227).
- S. F. Brown, *Scotus' Method in Theology* (229–243).
- I. G. Manzano, *In via Scoti: la via «Libertatis»* (245–259).
- J. Quillet, *De la nature humaine à l'ordre politique selon Jean Duns Scot* (261–273).
- A. Ghisalberti, *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla «Ordinatio» di Giovanni Duns Scoto* (275–290).

Comunicazioni Congressuali

[Prima Sezione: LOGICA, METAFISICA E GNOSEOLOGIA]

- S. Knuuttila, *Interpreting Scotus' Theory of Modality: Three Critical Remarks* (295–303).
- H. Kraml, *Beobachtungen zum Ursprung der «distinctio formalis»* (305–318).
- A. D. Conti, *Sviluppi e applicazioni della distinzione formale scotista ad Oxford sul finire del XIV secolo* (319–336).

- M. Kaufmann, *Ockham's Criticism of the Formal Distinction – A Mere «petitio principii»* (337–345).
- I. Miralbell, *La distinción entre metafísica, matemática y física según Duns Escoto* (348–358).
- E. P. Mahoney, *Duns Scotus and Medieval Discussions of Metaphysical Hierarchy: the Background of Scotus'. «Essential Order» in Henry of Gand, Godfrey of Fontaines and James of Viterbo* (359–374).
- G. Pini, *Scotistic Aristotelianism: Antonius Andreas' «Expositio» and «Quaestiones» on the Metaphysics* (375–389).
- T. B. Noone, *Scotus' Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the «Quaestiones in Libros Metaphysicorum», VII q. 13* (391–406).
- J. Decorte, *«Modus» or «res»: Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of Real Relation* (407–429).
- N. Den Bok, *Scotus' Theory of Contingency from a (post) Modern Perspective: Some Important Developments of the Notion of Contingency after Duns Scotus* (431–444).
- E. Dekker, *The Reception of Scotus' Theory of Contingency in Molina and Suárez* (445–454).
- A. Vos Jaczn, *The Theoretical Centre and Structure of Scotus' «Lectura»: Philosophy in a New Key* (455–473).
- O. Gérard, *La notion d'intuition et l'appréhension du contingent* (475–482).
- A. Söllinger, *Erkenntnistheoretische Implikationen der Memoria-Konzeption von Scotus* (483–493).
- I. Tonna, *La conoscenza umana in Duns Scoto* (495–508).
- V. Richter, *«Univocatio – Vestigium – Imago»: zu Scotus' theologischer Erkenntnislehre* (509–524).
- G. Pizzo, *Natura e funzione della memoria: il percorso scotiano tra Agostino e Aristotele* (525–560).
- E. Joós, *The Legacy of Duns Scotus: «Intentio intellectus»* (561–568).

[Tom: II]

[Seconda Sezione: TEOLOGIA E FILOSOFIA]

- H. Veldhuis, *Duns Scotus' Theory of Synchronic Contingency in «Lectura» I 39 and its Theological Implications* (571–576).
- A. Côté, *La critique scotiste du concept d'infini chez Thomas d'Aquin* (577–592).
- R. Zavalloni, *Ragione e fede in Duns Scoto nel contesto del pensiero medievale* (593–609).
- D. Crivelli, *La teologia come scienza pratica nel prologo dell'«Ordinatio» di Duns Scoto* (611–632).

- G. Alliney, *La contingenza della fruizione beatifica nello sviluppo del pensiero di Duns Scoto* (633–660).
- J. Andonegui, «Miscuit enim sectam suam»: Escoto entre Avicena y Averroes (661–679).
- M. Ninci, *Il concetto di essere e la teologia negativa: Duns Scoto ed Enrico di Gand di fronte allo Ps.-Dionigi* (681–737).
- Ch. Trottmann, *Vision béatifique et science théologique. Interférences scotistes dans le «Quodlibet» parisien de Guiral Ot (décembre 1333)* (739–747).
- O. Rossi, *Duns Scoto lettore di S. Anselmo. A proposito dell'argomento ontologico* (749–763).
- C. A. Lértora Mendoza, *Escoto y el hylemorfismo aristotélico: cuestiones metodológicas* (765–781).
- J. M. Udina í Cobo, *Duns Escoto y el argumento anselmiano* (783–805).
- R. O. Díez, *Una hermenéutica interpretación escotista acerca del argumento único de san Anselmo en el «De primo rerum omnium principio»* (807–822).

[Terza Sezione: PSICOLOGIA, ETICA E SPIRITUALITÀ]

- M. E. Ingham, *Duns Scotus' Moral Reasoning and the Artistic Paradigm* (825–837).
- M. McCord Adams, *Duns Scotus on the Will as Rational Power* (839–854).
- A. Boadas-Llavat, «Intellectus agens»: Bacon, Buenaventura, Escoto (855–872).
- M. Damiata, *Duns Scoto davanti a G. d'Ockham* (873–925).
- B. De Armellada, *Antropología escotista del «status iste» (¿Frente a otras situaciones posibles?)* (927–949).
- A. Lobato, *El cuerpo humano en Duns Escoto y Tomás de Aquino* (951–966).
- G. Lauriola, *Il concetto di persona in Duns Scoto come scelta ermeneutica* (967–984).
- R. Lambertini, *Il «De perfectione statuum» attribuito a Duns Scoto e la difesa dell'identità francescana. Osservazioni e problemi* (985–1010).
- R. Fischer de Díez, *La piedad del pensar: Lenguaje orante en Duns Escoto* (1011–1021).
- E. Briancesco, *En torno del himno medieval «Jesus, dulcis memoria»: Entre el argumento anselmiano y las metafísicas franciscanas del infinito* (1023–1046).

[Quarta Sezione: SCOTISMO E CONFRONTI]

- M. Rossini, «Quod coexistit existit»: Alessandro di Alessandria e i futuri contingenti (1049–1063).
- M. Gensler, *A Peep or a Gaze? References to Antonius Andreae in «Quaestiones super Physicam» by Theodoricus of Magdeburg* (1065–1072).

- R. M. Olejnik, *Attualità delle leggi logiche in Giovanni Duns Scoto (1073–1090)*.
- C. Del Zotto, *La «Via Scoti» nell'epistolario di Johann Amerbach (1443–1513): Approfondimenti (1091–1108)*.
- H. M. Stamm, *Johannes Duns Scotus in der Sicht Martin Luthers (1109–1115)*.
- G. Basetti-Sani, *Il teologo scotista P. Déodat Marie de Basly (1862–1937) (1117–1125)*.
- D. Verducci, *Scheler – Duns Scoto: Volontarismo e interpretazione del moderno (1127–1144)*.
- W. Kölmel, *Heidegger und Duns Scotus (1145–1155)*.
- D. Ciccarelli, *La circolazione di opere scotistiche in Sicilia (1157–1169)*.
- F. Chavero Blanco, *Sobre el Escotismo en la Provincia Bética. El ocaso de una tradición (1171–1197)*.

7.3. Dokąd prowadzi *via Scoti*?

Intrygująco brzmi to pytanie: dokąd prowadzi *via Scoti*? Czy kolejne spotkanie z Doktorem Subtelnym pomogło poszukującym – choćby częściowo – określić jej kierunek? A może było to jakieś spojrzenie na drogę kiedyś przez niego zaproponowaną, która z biegiem czasu stała się nie do przebycia.

Współcześnie jest trudno zarówno nadażyć za myślą Szkota, jak i mieć go za wzór świętości. Jednak Kościół w akcie uroczystej beatyfikacji podarował go wierzącym jako wzorzec doskonałości życia, wypełnionego dążeniem do Boga i osobliwego obcowania z Nim poprzez intelektualną spekulację prowadzoną w duchu zawierzenia i ufności, po to, by jego działalność, głównie jako duchowego przewodnika w ramach akademickiego kształcenia, mogła stać się dla potomnych oryginalną i aktualną *via Scoti*. Tak więc, nawet jeśli rzymska konferencja poprzedzająca uroczystości liturgiczne zatwierdzenia kultu była wewnętrznym dialogiem naukowców z doktrynalną propozycją Szkota, to propozycja ta stała się – właśnie dzięki ich badaniom – naturalną własnością czasów współczesnych, a to znaczy drogą wciąż przejezdną i to w różnych kierunkach.

Istotnie, poruszane zagadnienia z obszarów: teologii, duchowości, filozofii, metafizyki, etyki, psychologii, logiki, czy epistemologii świadczą dobitnie, że *via Scoti* jest szerokim traktem, po którym mogą poruszać się różne współcześnie obowiązujące w dziedzinie nauki nośniki wiedzy.

Poświęcony przez prelegentów czas na studium myśli Szkota uświadomił uczestnikom forum, że zrozumienie historii leży w gestii czasów współczesnych, że jest zadaniem na wielopokoleniowe „dzisiaj”, że dialog pomiędzy mądrością odległych czasów a tą dzisiejszą jest w końcowym rozrachunku monologiem jednej i tej samej mądrości. Z tekstów zamiesz-

czonych w aktach kongresu przebija jedna ważna myśl, ta mianowicie, że *via Scoti* nie była jedynie nową propozycją intelektualnego szlaku do przejścia na przełomie XIII i XIV wieku, bez połączeń z innymi wcześniej przetartymi, ale jest drogą wciąż aktualną, jako że prawda rozwija się zawsze wraz z postępującą ludzkością. Co więcej, Doktor ze Szkocji uczy pokory i cierpliwości w jej poznawaniu, a już zdecydowanie przestrzega przed gwałtownym pragnieniem jej zawłaszczenia²⁹³.

Podczas obrad kongresowych zebrani mieli okazję uświadomić sobie fenomen subtelności doktryny Jana Dunska doskonale odpowiadającej intelektualnym potrzebom człowieka współczesnego, który stara się podobnie jak jego poprzednicy w przeszłości ustalić zależność pomiędzy rozumem a wiarą. Mimo iż tłumaczy on wszechświat wyraźnie w teologicznym kluczu, wychodząc przy tym od antropologii teologicznej jako zasady *a priori*, to jednak dalece upraszczające całą sprawę byłoby stwierdzenie, że to wyłącznie wiara jest jakimś magicznym wytrychem, który otwiera wszystkie interpretacyjne przestrzenie, a szczególnie te, w których rozum milczy, ponieważ nie wie, jak wyjaśnić, i nie wie, dlaczego nie wie. Wręcz przeciwnie, dla Szkota świat pozostaje zawsze racjonalny, nie w znaczeniu pozytywistycznym jak u Tomasza, ale w takim sensie, że owa racjonalność w swojej niewystarczalności domaga się Objawienia Bożego, które skutecznie prowadzi intelekt do jego spełnienia. Co więcej, należy w tym przypadku mówić o naturalnym spełnieniu, ponieważ spełnienie jest naturalnym wymogiem rozumu.

*

W tej części opracowania zostały przedstawione kongresy naukowe, które odbyły się w drugiej połowie XX wieku, niemal wszystkie pod patronatem członków Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (SIS), które powołano do istnienia między innymi w celu promocji doktryny Dunska Szkota i szkotyzmu właśnie przez organizowanie naukowych międzynarodowych zjazdów. Za ich przygotowanie oraz przebieg odpowiedzialni byli kolejni prezesi: K. Balić, C. Bérubé oraz I. Vasquez. Samo przygotowanie zjazdu stanowiło nie lada wyczyn, ponieważ poza koniecznością podejmowania ważnych decyzji w kwestiach merytorycznych, takich jak wyznaczenie wiodącego tematu czy zaproszenie odpowiedniego grona prelegentów, na organizatorach spoczywał ciężar zapewnienia konferencjom godnej oprawy i sprawnej organizacji. Wystarczy przypomnieć kongres jubileuszowy z 1966 roku w Oksfordzie i Edynburgu, aby zdać sobie sprawę, ile energii należało włożyć w sam cykl przygotowań.

²⁹³ Zob. A. VILLALMONTE, *Congreso Escotista Internacional (Roma 9-11 de marzo de 1993)*, dz cyt., 195–232.

Można śmiało powiedzieć, że wspomniane kongresy stały się wyjątkowo skutecznymi narzędziami rozpowszechniania twórczości Doktora ze Szkocji, a to ze względu na mobilizację naprawdę okazałej liczby intelektualistów, którzy z sentymentem sięgali do skarbcza scholastyki, oraz na publikowane później materiały, których łącznie z tego okresu ukazało się 11 tomów²⁹⁴, i które po dziś dzień stanowią nieocenioną kopalnię opracowań Szkotowego filozoficznego i teologicznego dorobku myśli, chętnie i powszechnie studiowanych.

Początek obecnego stulecia, a szczególnie rok 2008 z przypadającą w nim rocznicą 700-lecia śmierci Doktora Subtelnego, zaowocował wśród uczonych odrodzonym zainteresowaniem jego postacią i myślą. W różnych ośrodkach uniwersyteckich świata zorganizowano naukowe sympozja i konferencje, w których współcześni szkotyści mogli wymienić się wynikami badań nad bogatym i wielowymiarowym dorobkiem Szkota²⁹⁵. Na akta tych zjazdów trzeba będzie jeszcze poczekać, ale już teraz można powiedzieć, że będą to publikacje, które posłużą za miarodajne źródło poznania myśli szkockiego myśliciela.

Spojrzenie na kongresy od strony ich przygotowania i przebiegu, od strony liczby zaangażowanych w nie osób, organizatorów i prelegentów, wskazuje na to, jak wielkim zainteresowaniem cieszyła się twórczość Szkota i zawarta w niej propozycja filozoficznych i teologicznych dociekań. Wielu spośród grona zainteresowanych wspomnianymi rozwiązaniami zasługuje na miano prawdziwych szkotystów. Następna część studium poświęcona będzie zatem niektórym z nich, szczególnie tym, którzy w rozwój szkotyizmu wnieśli, lub też wnoszą nadal swój wymierny wkład. Będą to naukowcy reprezentujący różne ośrodki uniwersyteckie świata, którzy dla sprawy Szkota poświęcili większość swojego badawczego czasu i intelektualnych zdolności.

²⁹⁴ Oczywiście bez krakowskiego forum. Byłoby rzeczą chwalebną i wielce pożyteczną przygotowanie brakującego tomu. Wiązałoby się to z koniecznością odnalezienia wystąpienia obcojęzycznych, niewykluczone że opublikowanych w czasopismach naukowych krajów, z których wywodzili się prelegenci.

²⁹⁵ Chodzi między innymi o kongres w czterech odsłonach w różnych ośrodkach uniwersyteckich, podejmujący specyficzną tematykę badań: The Quadruple Congress: John Duns Scotus 1308–2008: (1) The Franciscan Institute at St. Bonaventure University: *The Opera philosophica* of Scotus (18–21 October 2007); (2) Oxford University, Oriel College: *The Opera theologica* of Scotus (21–24 July 2008); (3) Bonn-Köln, Albertus Magnus Institut, Johannes Duns Scotus Akademie, Thomas Institut: *The Metaphysics and Ethics of Scotus* (5–9 November 2008); (4) Strasbourg, Université Marc Bloch, Universität Mainz: *Scotism through the Centuries* (18–22 March 2009). W 2008 roku odbyło się sympozjum jubileuszowe w Zagrzebiu (Chorwacja) oraz w Lublinie (Polska). Natomiast na Uniwersytecie Antonianum w Rzymie 15–16 stycznia 2009 roku miała miejsce sesja, która zakończyła cały cykl rocznicowych przedsięwzięć poświęconych Doktorowi ze Szkocji.

ROZDZIAŁ IV

Szkotyści i ich dzieła

Trudno byłoby sobie wyobrazić rozwój jakiegoś kierunku wiedzy, wielorakich nurtów myślenia, intelektualnej twórczości wielu szkół czy wreszcie dorobku ich przedstawicieli bez stałych, w miarę regularnych badań, które pozwoliłyby wydobyć na światło dzienne ich fenomen, oryginalność, bądź aktualność. Szkot nie byłby znany bez szkotystów – podobnie jak Tomasz bez tomistów – a szkotyizm rozumiany jako szkoła nigdy bez nich by się nie uformował. Bez prawdziwej i zgodnej z duchem Szkota kontynuacji jego myśli nie byłoby dzisiaj tego zakresu znajomości jego dorobku, jakim może się cieszyć.

W historii szkotyizmu da się wyróżnić co najmniej kilka etapów rozwoju. Licząc od śmierci Doktora ze Szkocji, a więc od początku XIV wieku można zaobserwować powolne rozszerzanie się jego doktryny, a to szczególnie za sprawą uczniów, którzy mieli żywo w pamięci mówione słowa swojego mistrza. W kolejnych wiekach, szczególnie w okresie od XVI do XVIII, notuje się burzliwy rozwój szkotyizmu, bowiem za przyzwoleniem wielu papieży doktryna Szkota znalazła swoje oficjalne miejsce w strukturach uniwersyteckich w postaci katedr, wychodząc jednocześnie poza ramy zakonnych studiów prowadzonych przez franciszkanów¹. To z tego okresu pochodzą sformułowania cytowane już wyżej: *Scoti schola fuit comunissima et acceptissima* oraz *Scoti schola numerosior est omnibus aliis simul sumptis*, które świadczą niezbiacie o wyjątkowej aktywności szkotystów w propagowaniu myśli Doktora Subtelnego, przez zajęła ona poczesne miejsce w doktrynie Kościoła i życiu chrześcijan.

Wiek XIX nie był czasem pomyślnym dla filozofów i teologów średniowiecza, przynajmniej jego pierwsza połowa. Jak wiadomo, był to czas spotkania i konfrontacji religijnej przeszłości znaczonej potrydenckim ładem doktry-

¹ Zob. R. ZAVALLONI, *Giovanni Duns Scoto*, 143–144. Autor przytacza dane, według których szkoła szkotystyczna miała w okresie świetności swoje własne katedry na uniwersytetach Włoch, Francji, Wielkiej Brytanii, Polski, Hiszpanii, Ameryki oraz na Ukrainie.

nalnym z terażniejszością, która coraz częściej szukała inspiracji w zupełnie innych źródłach. Nie brakowało także w Kościele głosów, że jego nauczanie jest opóźnione w stosunku do nowych nauk religijnych, i że powinno się go dostosować do wymogów świata współczesnego². Papież Leon XIII już na początku swego pontyfikatu był świadomy coraz większych wpływów kantyzy i idealizmu niemieckiego na eklezjalną doktrynę z jednej strony oraz zbyt zawężonego poziomu formacji filozoficznej w Kościele z drugiej. Encykliką *Aeterni Patris* papież na nowo wprowadza do seminariów i uniwersytetów nauczanie doktryny św. Tomasza, zachęcając do ponownego odczytania historii teologii i filozofii. Jak się później okaże, encyklika ta, która promowała odnowienie filozofii chrześcijańskiej w duchu Akwinaty, była decydująca dla przyszłości.

W Louvain przyszły kardynał Kościoła, D. Mercier (1851–1926), w oparciu o sugestie Leona XIII, zajął się opracowaniem projektu neoscholastyki, która wyrażała tendencje zmierzające do integrowania w tradycyjnym przekazie wiary postępów nauk fizycznych, psychologicznych oraz społecznych. To wówczas pojawiły się liczne instytuty i czasopisma, które dawały możliwość rzetelnego studium myśli Tomasza oraz publikacji jego osiągnięć³.

Tym sposobem rozwój neoscholastyki zwrócił uwagę uczonych również na innych autorów okresu średniowiecza. Zainteresowanie Bonawenturą i Szkotem, podyktowane poszukiwaniem wciąż nowych wzorców dla procesu odnowy filozofii i teologii przełomu XIX i XX wieku, stało się więc czymś naturalnym. Co więcej, zdaniem niektórych świeckich badaczy – chodzi o Gilsona, Maritaina i Chenu, którzy zainicjowali skądinąd swoistą deklerykalizację tomizmu i mediewistyki – studiowanie innych autorów pozwalało umieścić lepiej samego Tomasza w jego środowisku i tym sposobem gruntowniej go ocenić. W każdym razie początek XX wieku notuje wyraźny powrót do badań nad myślą Szkota, a przy tym ożywienie nadziei na jego beatyfikację, o której była mowa wcześniej.

² Chodzi o nauczanie Kościoła w kwestiach dotyczących przede wszystkim: natury Objawienia, natchnienia Pisma Świętego, poznania religijnego, osobowości Jezusa Chrystusa, Jego prawdziwej roli w powstaniu Kościoła i ustanowieniu sakramentów, natury i funkcji tradycji w nauczaniu, ograniczenia rozwoju dogmatów, autorytetu magisterium i realnego znaczenia pojęcia „ortodoksja”, a także wartości klasycznej apologetyki. Wykaz tych zagadnień podaje: C. BRESSOLETTE, *Modernismo*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, Roma 2005, 869. Por. R. AUBERT, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris 1975, 205.

³ Na uwagę zasługują: Akademia św. Tomasza w Rzymie [*Angelicum*] 1879; Instytut filozofii w Louvain; Uniwersytet we Fryburgu (Szwajcaria). Czasopisma: „Divus Thomas”, Piacenza (1880); „Revue néoscholastique de philosophie” w Louvain (1894); „Revue des sciences philosophiques et théologiques” w Paryżu 1893); „Rivista italiana di filosofia neoscholastica” w Mediolanie (1909).

W tej części studium poświęci się nieco uwagi tym autorom, którzy wnieśli swój wymierny wkład w badania nad myślą Jana Dunsza Szkota, dzięki czemu zapisali się w historii jako prawdziwi szkotyści. Z uwagi na ograniczoną możliwość prezentacji, przedstawieni zostaną wyłącznie ci naukowcy, którzy zgromadzili znaczący dorobek publikacji traktujących o doktrynie lub dziełach Doktora Subtelnego, bądź też odegrali ważną rolę przy redakcji krytycznego wydania jego pism. Autorzy zostaną przedstawieni według porządku alfabetycznego. W każdym przypadku opracowanie obejmie krótką notę biograficzną, zestawienie dokonań w zakresie badań nad Szkotem oraz końcową ocenę osiągnięć.

1. Karol Balić OFM (1899–1977)

Już na podstawie materiału zawartego w dwóch poprzednich rozdziałach można było się zorientować, że chorwacki franciszkanin był postacią wielostronnie uzdolnioną, że był jednocześnie sumiennym pracownikiem nauki, wyśmienitym teologiem i mariologiem, a także człowiekiem o niebywałych zdolnościach organizacyjnych, motywowanych przede wszystkim pragnieniem promocji kultury i teologii. Ponadto wynikami swoich badań i przemyśleń chciał dzielić się z całym Kościołem. Kiedy ma się przed sobą tak zasłużoną postać, nie jest łatwo bez ryzyka spłylenia noty biograficznej w miarę kompletnie przedstawić wymiary jej dokonań. Zresztą nie chodzi tu wcale o jakieś wyczerpujące opracowanie, które objęłoby wszystkie sektory badań Balicia⁴, ale wyłącznie o zebranie i uporządkowanie tych elementów, które dotyczą jego owocnego spotkania ze Szkotem i jego dziełem.

O. Karol Balić urodził się 6 grudnia 1899 roku w wiosce Katuni koło Splitu w Chorwacji. Na chrzcie dano mu imię Laurenty (Lovre). Do nowicjatu mieszczącego się na wyspie-konwencie Visovac na rzece Krka wstąpił 2 lutego 1917 roku, wdzierając franciszkański habit i przyjmując imię Karol, pod którym pozna go świat nauki. Pierwsze śluby zakonne złożył 10 lutego 1918 roku. Po nowicjacie musiał jednak dokończyć jedną klasę gimnazjum,

⁴ Więcej informacji na ten temat można odnaleźć w dwóch monografiach o Baliciu, jednej przygotowanej w rok po jego śmierci: *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo - impressioni - ricordi*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978; oraz drugiej, z okazji rocznicy 100-lecia urodzin: *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1° Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899-1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001; P. ČAPKUN-DELIĆ, *P. Carlos Balić, OFM, escotista y mariólogo*, [w:] *Studia mediaevalia et mariologia. P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, 9–36. W zakresie samej mariologii poleca się natomiast opracowanie: D. ARAČIĆ, *La dottrina mariologia negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980.

w którym przerwał naukę ze względu na wydarzenia związane z pierwszą wojną światową. Braki nadrobił w Zaostrog, mieszkając w konwencie braci mniejszych. Tam też uczęszczał do liceum filozoficznego (1918–1919), w którym po raz pierwszy spotkał się z światem filozofii, szczególnie za sprawą profesora Karola Eterovicia, również franciszkanina⁵.

W roku 1919 Balić rozpoczął naukę w Instytucie Teologicznym w Makarska, prowadzonym przez jego zakonną prowincję, w którym spędził cztery lata pod okiem między innymi profesora Piotra Grabicia, byłego prowincjała, pisarza apologetycznego. To Grabić zaraził go entuzjazmem do filozoficznej i teologicznej tradycji szkoły franciszkańskiej. W czasie studiów w Makarska 8 maja 1921 Balić złożył wieczyste śluby zakonne, które definitywnie inkardynowały go do chorwackiej prowincji Najświętszego Odkupiciela. Na zakończenie studiów przyjął świecenia kapłańskie, które odbyły się 29 lipca 1923 roku.

Ponieważ swymi osiągnięciami w nauce wykazał, że jest człowiekiem o niezwyklej inteligencji i zdolnościach w przyswajaniu wiedzy, przełożeni wysłali go na studia specjalistyczne na uniwersytet katolicki do Louvain w Belgii. Wpisany na listę studentów *Schola maior* Wydziału Teologicznego po dwóch latach obronił magisterium, a 13 lipca 1926 roku uzyskał stopień licencjacki na podstawie pracy: *Theologiae marianae Ioannis Duns Scoti ad fidem codicum editio*. Wystarczył mu rok, aby 11 lipca 1927 cieszyć się z tytułu doktora teologii po obronie dysertacji na temat: *Theologiae marianae scholae franciscanae saeculorum XIII et XIV fontes critice stabiliuntur et doctrina exponitur*. Zanim jednak doszło do obrony doktoratu jeszcze w 1926 roku na łamach czasopisma historycznego Balić opublikował studium, owoc jego podróży po Europie w poszukiwaniu manuskryptów, w którym ukazał rezultaty badań porównawczych nad odnalezionymi tekstami⁶. To studium stanowiło klucz do dalszych prac nad pismami Szkota.

Czteroletni pobyt w środowisku uniwersyteckim w Louvain i wspomniane badania, jakie był w stanie przeprowadzić, zaważyły na całej późniejszej jego aktywności naukowej. Pod okiem wielkich uczonych takich jak: De Meyer, Lebon, Bittremieux, przedstawicieli ruchu neoscholastycznego, którego ojcem i promotorem, jak wspominano wyżej, był kard. Mercier, wzrastało w Baliciu zamiłowanie do autorów scholastycznych z towarzyszącym mu pragnieniem wydawania krytycznych edycji ich dzieł. Szkot i tematyka mariologiczna, jak widać po tematach jego pierwszych prac

⁵ Zob. D. ARAČIĆ, *Profilo biografico di Carlo Balić*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M.*, dz. cyt., 11–13.

⁶ C. BALIĆ, *Quelques precisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*, dz. cyt., 551–566.

naukowych, szybko znalazły w jego twórczości miejsce uprzywilejowane⁷. O okolicznościach, w jakich powstawała pierwsza próbka krytycznie przygotowywanego dzieła Szkota: *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentence. Etude historique et critique*, ocenianego na uczelni jako prawdziwe arcydzieło, mowa była w rozdziale II. Warto dodać, że praca ta stanowiła milowy krok w poszukiwaniu odpowiedniej metody dla krytycznej edycji dzieł Szkota, której Balić pozostanie wierny.

Po opuszczeniu Uniwersytetu w Louvain w okresie 1927–1933 o. Karol przebywał w seminarium swojej prowincji w Makarska, w którym wykładał teologię moralną i pastoralną. W 1931 roku dla rozpowszechniania tekstów mariologicznych autorów średniowiecza założył serię wydawniczą: *Bibliotheca Mariana medii aevi*⁸. Jedną z pierwszych publikacji było opracowanie: *Ioannis Duns Scoti, Doctoris Mariani, theologiae marianae elementa*, w którym sprecyzował podstawy metody krytycznej do wydania wszystkich dzieł Szkota.

Od roku 1933 rozpoczyna się rzymski okres jego naukowej działalności, od dydaktycznej począwszy, a na pisarskiej, wydawniczej, administracyjnej i organizacyjnej skończywszy. Balić objął w Rzymie posadę w Antonianum, by prowadzić zajęcia z zakresu historii literatury teologicznej wieków średnich i mariologii. W czasie 44 lat swego pobytu w Wiecznym Mieście obok obowiązków wykładowcy pełnił wiele odpowiedzialnych funkcji: przewodniczącego Komisji Szkotystycznej (1938–1976), rektora Antonianum (1947–1953), przewodniczącego Papieskiej Akademii Maryjnej (1946–1976)⁹, prezesa Międzynarodowego Stowarzyszenia Szkotystycznego (1966–1976). Zmarł 15 kwietnia 1977 roku w Antonianum, a pochowany został w rodzinnej miejscowości Katuni. Dzień wcześniej papież Paweł VI skierował do Balicia list, w którym wyraził wielki podziw dla jego zasług w zakresie

⁷ Zob. R. LAURENTIN, *P. Balić al servizio di Maria e della Chiesa*, [w:] *Memoria eius in benedictione*, dz. cyt., 44–45.

⁸ Trzeba przy tym dodać, że seria ta została przeniesiona do Rzymu, kiedy sam Balić został zaproszony na wykładowcę do Kolegium Antonianum, które w 1933 roku zmieniło status i stało się Papieskim Ateneum. Do tej serii dołączyły później inne analogiczne, np.: *Bibliotheca assumptionis B. V. Mariae*; *Bibliotheca immaculate conceptionis*; *Bibliotheca mediationis B. V. Mariae*, *Bibliotheca mariana moderni aevi*; *Bibliotheca mariana biblico-patristica*.

⁹ W 1946 roku Zakon Braci Mniejszych utworzył Franciszkańską Komisję Maryjną (*Commissio Marialis Franciscana*) z myślą o koordynowaniu studiów i organizowaniu konferencji naukowych dotyczących doktryny i pobożności maryjnej, powierzając ją pieczy K. Balicia. Ten przekształcił ją w instytut dla wszystkich mariologów uczelni rzymskich, który stał się tym samym Akademią Maryjną, która w krótkim czasie, konkretnie w kontekście ogłoszenia dogmatu o Wniebowzięciu NMP, zyskała status międzynarodowej (1950). Natomiast 8 grudnia 1959 roku, mocą Motu proprio papieża Jana XXIII: *Maiora in dies*, Akademia otrzymała tytuł „Pontificia”.

studium świętej teologii oraz inicjatyw na rzecz rozwoju dyscyplin maryjnych. Stwierdził nadto, iż wielką radością napawa świadomość, jak wielki pożytek czerpały Zakon Franciszkański i cała wspólnota Kościoła z jego przedsięwzięć, porad i pism¹⁰.

O zasługach chorwackiego franciszkanina dla szkotyizmu była już mowa wielokrotnie, wydaje się jednak konieczne uporządkowanie pewnych szczegółów, aby obraz ten uczynić jeszcze bardziej czytelnym. Dzieło bowiem, którego dokonał, jest tak zróżnicowane w swojej problematyce, że bez jego usystematyzowania zrozumienie wszechstronności i geniuszu badacza może być znacznie utrudnione.

Od pobytu w Louvain aktywność naukowa Balicia rozwinęła się w dwóch kierunkach. Po pierwsze, chciał on odkryć i pokazać współczesnemu światu niezwykłe bogactwo doktrynalne średniowiecza, a szczególnie Jana Dunska Szkota, a po drugie, pragnął rozważać i przedstawiać w jasnym świetle przywileje maryjne¹¹. Można powiedzieć, że te dwa kierunki – trudne do rozdzielenia, podobnie jak trudno byłoby oddzielić Szkota od refleksji mariologicznej – stanowiły fundament wszystkich inicjatyw, jakie wpisały się na stałe w naukowe *curriculum* Chorwata. Co więcej, jeden kierunek warunkował drugi. Aby mariologia stała się „naukowa”, zarówno w scholastycznym, jak i w krytycznym znaczeniu tego słowa – do czego dążyli profesorowie Balicia zaszczepiający w nim zapał do tego typu badań – konieczne było sięgnięcie do korzeni, do źródła, a mianowicie do czystego materiału tekstowego autorów średniowiecza.

Pryncypialną zdobyczą i zasługą na polu badań nad dziełami Szkota było słuszne przekonanie Balicia o wątpliwej wartości dwóch istniejących wydań pism Szkota: Waddinga i Vivèsa, a co za tym idzie, o konieczności przygotowania udokumentowanego historycznie wykazu autentycznych dzieł Doktora ze Szkocji, eliminującego materiał niesłusznie mu przypisywany. Tego przekonania nabrał Balić podczas badań nad manuskryptami, kiedy okazało się, w jak fatalnym stanie przekazane zostały teksty Szkota, pełne poprawek i interpolacji dokonanych przez uczniów oraz kopistów. Aparat, jaki Balić zastosował w *Theologiae Marianae Elementa* – próbcie

¹⁰ Por. PAWEŁ VI, Lettera autografa *Laetifica prorsus*, Carolo Balić, sodali Ordinis Fratrum Minorum, 14 aprile 1977, [w:] P. Carlo Balić O.F.M., dz. cyt., 7–8: „Laetifica prorsus visio actuose vitae tuae, Dilecte Fili, tuaeque industriae praeclarae recreat magnopere animum Nostrum; recordatio pariter tuorum complurium meritorum de Ecclesiae Dei causis, de altioribus theologiae sacrae studiis, de Marialis disciplinae progressibus idcirco potissimum consolatur Nos quod probe scimus quot et quanta emolumenta perceperit tua Religiosa Familia et ipsa communitas ecclesialis ex tuis ipsius tum inceptis tum consiliis tum scriptis”.

¹¹ Por. B. HECHICH, *Gli studi del P. Balić sul B. Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 81.

krytycznego wydania, która wzbudziła powszechny aplauz wśród wytrawnych naukowców – stał się podstawą wydawanych do dzisiaj *Opera Scoti*. To jego koncepcja edycji jednolitego tekstu opracowanego na podstawie istniejących manuskryptów (szczególnie asyckiego [137]) dawała większą gwarancję dotarcia do czystego sytemu filozoficzno-teologicznego Szkota niż ta, którą proponował Longpré, a która zakładała publikację różnych wersji tekstów z osobna.

Ponadto trzeba uznać nadzwyczajny wkład Balicia w rozwój mariologii. Bronił on szczególnie zasług Szkota dla rozwoju doktryny o Niepokalanym Poczęciu NMP. Krytyczne opracowanie tekstów mariologicznych Szkota pomogło mu dowieść, jak wielki wpływ miało nauczanie Szkota w kwestii przywileju Maryi na późniejszą argumentację Kościoła wyrażoną przez papieża Piusa IX. Wystarczy wspomnieć prezydenta Papieskiego Wydziału Teologicznego „Marianum”, G. Roschiniego OSM, który atakował Szkota, stwierdzając, iż nie wniósł on praktycznie nic do teologii odnośnie do prawdy o ustrzeżeniu Maryi od grzechu pierworodnego¹².

Było rzeczą oczywistą, że po ogłoszeniu przez Roschiniego takiej opinii na odpowiedź Balicia nie będzie trzeba długo czekać. Franciszkanin miał za sobą nie tylko lata studiów i badań mariologicznych, publikacji i innych inicjatyw z kongresami włącznie, ale przede wszystkim miał teksty Szkota, które w wersji krytycznej przemawiały same za siebie. Protestując przeciwko nieuzasadnionym opiniom i krzywdzącym poglądom, Chorwat wykazywał, w jaki sposób Doktor Maryjny dążył do rozwiązania tego zagadnienia. Przede wszystkim podtrzymał w mocy twierdzenie, że to Szkot jako pierwszy wystąpił w Paryżu przeciwko ogólnie przyjmowanemu nauczaniu, które poglądy broniące przywileju niepokalanego poczęcia NMP przyjmowało jako hipotetyczne¹³. Balić na podstawie swoich badań wykazał, że dla Szkota była to sprawa bardziej niż prawdopodobna. Jego opinie na temat przywileju maryjnego wynikały przede wszystkim z rozważań o Chrystusie, doskonałym Odkupicielu, a więc opierały się na niepodważalnym fundamencie doskonałości samego dzieła zbawczego. Tym to sposobem Niepokalane Poczęcie, według Szkota, nie mogło być niczym innym, jak najdoskonalszym owocem odkupienia, dokonanego

¹² Zob. G. ROSCHINI, *Duns Scoto e l'Immacolata*, Roma 1955, 73–75. Znana w kontekście problematyki Niepokalanego Poczęcia była dysputa pomiędzy Bonnefoyem i Roschinim: J. BONNEFOY, *La negación del «debitum peccati» en Maria. Sintesis historica*, „Verdad y Vida” 45–46 (1954), 103–171; tenże, *L'Immaculée dans le plan divin*, Roma 1958; G. ROSCHINI, *Duns Scoto e l'Immacolata secondo il P. J. Fr. Bonnefoy O.F.M.*, Roma 1961.

¹³ Por. S. CECCHIN, *L'attività mariologica del P. Carlo Balić*, dz. cyt., 75.

przez Syna Bożego, doskonałego Pośrednika¹⁴. Była to jakże subtelna spekulatywna intuicja o „odkupieniu ustrzegającym”.

Dzięki Baliciowi – uczestniczącemu w przygotowaniu dokumentu *Munificentissimus Deus* o Wniebowzięciu Maryi, który w wigilię ogłoszenia dogmatu (30 października 1950) nakładał razem z Piusem XII korony na obraz Matki Bożej *Salus Populi Romani*, a także wniósł swój wkład w ostateczny kształt VIII rozdziału Konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* poświęconego Matce Najświętszej¹⁵ – genialna intuicja teologiczna Szkota mogła w połowie XX wieku stać się jeszcze bardziej wyrazista niż w przeszłości, i to nie tylko dlatego, że na stałe weszła do kanonów doktryny mariologicznej. Jak twierdzą niektórzy, nawet jeśli Szkot o przywileju maryjnym mówiłby wyłącznie w kategorii prawdopodobieństwa, to z uwagi na środowisko teologiczne jego czasów, które podtrzymywało stanowisko zupełnie przeciwne, już zasługiwałby na uznanie i pochwałę¹⁶. Ten jednak w oparciu o prawdę dotyczącą *excellenciam Christi*, najdoskonalszego Odkupiciela, bronił przywilejów Bożej Rodzicielki, a czynił to w myśl zasady, według której Maryi należałoby przypisać to, co jest bardziej wzniosłe, jeśli oczywiście nie sprzeciwia się to autorytetowi Kościoła i Pisma Świętego¹⁷.

Na uwagę zasługuje jeszcze jeden sektor działalności Balicia, który w głównej mierze przyczynił się do pogłębienia znajomości myśli Doktora ze Szkocji i oczywiście rozśławienia tego imienia w szerokim świecie nauki. Chodzi mianowicie o organizację kongresów. W okresie od 1935 do 1975 roku, a więc dokładnie w przeciągu 40 lat, chorwacki franciszkanin – wspierany oczywiście przez swoich współpracowników zarówno z Komisji Szkotytycznej, jak i z Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej (PAMI) – zorganizował łącznie 23 kongresy naukowe: scholastyczno-szkotytyczne, mariologiczno-maryjne, a także jeden bibliologiczny¹⁸.

¹⁴ Zob. C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculatae Conceptionis*, Romae 1955, 47–50, zwłaszcza: 47 i 49, gdzie mowa jest o *argumentatio Duns Scoti de perfectissimo redemptore*, a także o *defensio excellentiae Christi*; tenże, *De significatione interventum Iohannis Duns Scoti in historia dogmatis Immaculatae Conceptionis*, [w:] *Virgo Immaculata VII*, Roma 1958, 153.

¹⁵ Zob. R. LAURENTIN, *P. Balić al servizio*, dz. cyt., 38–39, 47, 52–56; D. ARAČIĆ, *Profilo biografico*, dz. cyt., 21; C. POZO, *La contribución del P. Carlos Balić, O.F.M. a la mariología*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M.*, dz. cyt., 47–62.

¹⁶ Por. A. POMPEI, *Il Beato Giovanni Duns Scoto e l'Immacolata Concezione*, [w:] *Memoria eius in benedictione*, dz. cyt., 152.

¹⁷ *Ord.*, III, d. 3, q. 1, n. 34 (ed. Vat. IX 181). Por. C. BALIĆ, *Ioannes Duns Scotus et historia*, dz. cyt., 51.

¹⁸ [1] Słowiańskie Kongresy Scholastyczne: Zagrzeb (1935), Kraków (1937), Zagrzeb (1941); [2] Kongresy asumpcjonistyczne: Rzym (1947), Lisbona-Fatima (1947), Madryt (1947), Buenos Aires (1948), Montréal (1948), Puy – Francja (1949), Waszyngton (1950). Już po ogłoszeniu dogmatu odbył się ósmy Kongres w Rzymie w dwóch cyklach konfe-

Jeden z biografów Balicia stwierdził wprost, że kongresy były jego specjalnością¹⁹. Z wyjątkowym talentem organizatorskim ustalał tematy, znajdował najlepszych specjalistów, mobilizując tym samym świat nauki, układał program przebiegu spotkań i prowadził sesje. Kongresy organizowane przez niego w różnych częściach świata miały charakter narodowy, międzynarodowy, a nawet międzywyznaniowy, zapraszał bowiem do czynnego udziału zarówno protestantów, jaki i prawosławnych, a zdarzało się także, że pojawiali się na nich muzułmanie. Często spotkaniom takim towarzyszyło zainteresowanie przedstawicieli prasy czy radia, starał się więc zawsze udzielić krótkiego wywiadu, informując o najważniejszych momentach spotkań. Co więcej, po kongresach zbierał cierpliwie materiały, aby przygotować je do publikacji w formie „Akt”. Intencją organizowanych zjazdów, głównie scholastyczno-szkotystycznych, było zawsze pragnienie przekazywania opinii publicznej, najszerszej jak było to możliwe, a w sposób szczególnie światu nauki i kulturze współczesnej, wielkiego dziedzictwa filozoficzno-teologicznego scholastyki, w którym dorobek Jana Dunsza Szkota zajmował wyjątkowo uprzywilejowane miejsce, nawet jeśli byli tacy, którzy tej opinii w pełni nie podzielali.

Aż trudno sobie wyobrazić, iż w jednym człowieku tkwił taki potencjał naukowy i organizacyjny, który umożliwiał mu koordynowanie wielu inicjatyw. Z perspektywy czasu można powiedzieć, że Balić dokonywał wielkich rzeczy z pasji do dziedzictwa filozoficznego i teologicznego średniowiecza ze szczególnym uwzględnieniem pism Jana Dunsza Szkota oraz z miłości do Maryi, Matki Odkupiciela. Dał się poznać jako uważny badacz i charyzmatyczny organizator, który potrafił animować naukowe dyskusje z niebywałą kompetencją. Życie upływało mu w rytmie wyznaczanym przez studium i wykłady, badania historyczno-krytyczne i redakcję tekstów, przygotowywanie i realizację kongresów.

Uważa się powszechnie, że Balić w XX wieku dzięki inicjatywom, jakich się podejmował, pozwolił wejść doktrynie Szkota do współczesnej debaty filozoficznej i teologicznej w odnowionej szacie. Nowe wydanie pism Doktora

rencyjnych (28–31 października 1951 roku oraz 28–31 października 1952 roku). Na temat wspomnianych kongresów szerzej w: B. De ARMELLADA, *Padre Balić e i Congressi Assunzionistici Francescani*, [w:] *Memoria eius in benedizione*, 91–116. [3] Międzynarodowe Kongresy Mariologiczno-Maryjne: Rzym (1950), Rzym (1954), Lourdes (1958), Santo Domingo (1965), Lisboa-Fatima (1967), Zagreb-Marija Bistrica (1971), Rzym (1975); o nich więcej w: L. GAMBERO, *La Pontificia Accademia Mariana Internazionale e i Congressi Mariologico - Mariani Internazionali*, [w:] *Memoria eius in benedictione*, dz. cyt., 117–136; [4] Kongres bibliologiczny Rzym (1949); [5] Opracowane w rozdziale III Kongresy Scholastyczno-Szkotystyczne: Rzym (1950), Oksford-Canterbury (1966), Wiedeń (1970), Padwa (1976).

¹⁹ Zob. D. ARAČIĆ, *Profilo biografico*, dz. cyt., 18.

Subtelnego, którego aparat krytyczny został przychylnie przyjęty i oceniony przez wielu znawców, a które zaświadcza o powadze naukowej, z jaką Balić zabierał się do pracy²⁰, stało się głosem pewnym i wiarygodnym. Szkot mógł wreszcie spełniać rolę interlokutora równie skutecznego jak Tomasz czy Bonawentura, gdyż przestał przemawiać słowami uczniów, kopistów czy interpretatorów, a zaczął się wypowiadać własnym językiem.

Według B. Hechicha zasługą Balicia jest zmiana stanowiska wielu ludzi Kościoła wobec franciszkańskiego doktora²¹, który niestety mimo błyskotliwego umysłu i wielu wyprzedzających swoje czasy spekulatywnych intuicji, szczególnie w zakresie teologii, nie cieszył się uznaniem pewnych kręgów eklezjalnych, a o jego doktrynie nie wypowiadano się pochlebnie. Skądinąd trzeba przyznać, że i dzisiaj nie brakuje w świecie nauki ludzi, którzy bazują wyłącznie na stereotypach z przeszłości, bez osobistego bezpośredniego studium tekstów Szkota. Co więcej, kopiują utarte już sądy, spychając Doktora Subtelnego w przestrzeń intelektualnego niebytu, a w najlepszym wypadku na margines naukowej debaty.

Balić natomiast nie przestawał powtarzać wszem i wobec, że kiedy Kościół rekomendował studium Akwinaty, to nie deprecjonował tym samym, a tym bardziej nie odrzucał innych doktorów i mistrzów przeszłości. Sobór Watykański II, jak to już było wcześniej akcentowane, w odniesieniu do dziedzictwa średniowiecznego użył jednoznacznie brzmiącego określenia: *patrimonium perenniter validum*²². Słynne już stało się napomnienie Balicia, który przestrzegał, aby nie wpaść w teologiczną pułapkę i nie mierzyć miarą dzieł Tomasza ortodoksji pism innych autorów. Dodawał, że taką miarą nie mogą być dzieła Tomasza, ani też żadnego innego świętego bądź mistrza teologii, choćby był najświętszy i największy, lecz takim wyznacznikiem może być wyłącznie Pismo Święte i Magisterium Kościoła²³.

Krytyczne wydanie dzieł Szkota, a także poświęcony mu znaczny dorobek pisarski Balicia²⁴, pozwoliły wreszcie ocenić właściwą relację Doktora

²⁰ Podczas lektury ponad 300-stronicowego tomu *Disquisitio historico-critica* Balić daje się poznać jako wytrawny specjalista w badaniu dawnych tekstów. Wypracowane przezeń normy są solidnym fundamentem krytycznego wydania, i to nie tylko w kwestii sposobu sprawdzania manuskryptów, ich oceny i opisu, ale również, a może przede wszystkim, w kwestii odpowiedniej metody mającej zredukować do minimum liczbę problemów, z którymi mimo wszystko należało się liczyć przy przygotowywaniu redakcji.

²¹ Zob. B. HECHICH, *Gli studi del P. Balić*, dz. cyt., 85.

²² Zob. SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Optatam totius*, dz. cyt., 15 n.

²³ Zob. B. HECHICH, *Gli studi del P. Balić*, dz. cyt., 85.

²⁴ Wykaz publikacji uszeregowanych chronologicznie w okresie 1926–1976 zawiera dokładnie 485 pozycji drukowanych: D. ARAČIĆ, *Bibliografia di Carlo Balić*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M.*, dz. cyt., 63–100. Zob. także: J. JURIC, *Bibliographia rev.mi P. Caroli Balić, O.F.M. (1927–1959)*, Romae 1960.

Subtelnego do Doktora Anielskiego. Okazało się bowiem, że wielokrotnie podtrzymywana teoria, iż Szkot jest największym krytykiem Tomasza, a jego doktryna to nic innego, jak oczywista, jawna kontrapozycja wobec nauczania Akwinaty, jest fałszywa i że można ją bez wyrzutów sumienia odrzucić. Ponadto, właśnie dzięki nowemu wydaniu i publikacjom, Chorwat mógł zilustrować poprawny sposób myślenia Szkota w odniesieniu do wielu teologicznych zagadnień, nie tylko Niepokalanego Poczęcia NMP, ponieważ mógł posłużyć się sprawdzonym i oczyszczonym materiałem źródłowym, wykazując równocześnie, jak bezpodstawne i ahisteryczne były pewne oceny, rozprzestrzeniane przez autorów pozbawionych możliwości dotarcia do autentycznych tekstów Szkota lub po prostu uprzedzonych do jego doktryny.

Balić zdawał sobie sprawę, że powaga badań nad Szkotem i szkotyzyzmem domaga się koordynacji istniejącego potencjału, rozsianego w różnych stronach świata, że dla uczynienia z Doktora Subtelnego głosu, który dotrze do szerokiego gremium ludzi odpowiedzialnych za rozwój wielu dziedzin nauki, a filozofii i teologii w szczególności, potrzebna jest jakaś struktura. Jak już wspomniano wcześniej, w tym celu zaproponował utworzenie stowarzyszenia o zasięgu międzynarodowym (SIS), które zajęłoby się szeroko rozumianą promocją myśli Szkota i zachęcało do studium nad nią. Balić wyciągnął z pewnością słuszny wniosek ze swoich doświadczeń związanych z nową edycją, rozumując w ten mniej więcej sposób, że skoro praca zespołowa z naukowo przygotowanymi współpracownikami w Komisji Szkotyzyzmu daje dobre rezultaty, to czemu nie podjąć podobnej współpracy w ramach stowarzyszenia dla dobra rozwoju samej doktryny. Chorwatowi chodziło bowiem o to, aby wyniki historyczno-krytycznych badań poddane były ocenie większej liczby specjalistów, ponieważ dzięki tak szerokiej konsultacji można było łatwiej odzyskać dla współczesnej kultury myśliciela wielkiego formatu, jakim był Duns Szkot, umysł o rzadkiej subtelności krytycznej i równie rzadkiej prawości intelektualnej²⁵. Stowarzyszenie, które działało z powodzeniem przez wiele lat, gdzieś do 1993 roku, a więc do kongresu w Rzymie, dawało gwarancję mobilizacji intelektualnej energii oraz różnych kompetencji już nie tylko w kwestii badań nad tekstami Szkota, ale też całego ruchu określanego mianem szkotyzyzmu, z uwzględnieniem jego geograficznych odcieni; a wszystko to dla lepszego dialogu ze współczesną kulturą. Ta inicjatywa to też zasługa Balicia.

Cóż więcej można dodać do tego, co w kontekście Szkota i szkotyzyzmu zostało powiedziane o K. Baliciu? Wielu przyjaciół zaraz po jego śmierci

²⁵ Por. P. SCAPIN, *La personalità scientifica di P. Carlo Balić, O.F.M.*, [w:] P. Carlo Balić O.F.M., dz. cyt., 42.

wypowiedziało swoje o nim wspomnienia²⁶ i trzeba przyznać, iż są one różnorodne, bynajmniej nie dlatego, że ocena przyjaciela wypadła różnie, lecz dlatego, że bogactwo jego osoby i osobiste doświadczenia płynące z codziennego z nim kontaktu dały w rezultacie wielobarwną mozaikę – piękny portret jednego z największych szkotystów XX wieku, jeśli nie największego.

We wspomnianym tomie, wydanym w rok po śmierci Balicia, zamieszczono wśród wielu innych fotografię przedstawiającą zespół jego współpracowników z dalmackiej Prowincji Franciszkanów, a więc: Bušelia, Juricia, Modricia, Čapkun-Delicia, Meladę. Nad zdjęciem oprócz nazwisk widniał znamieny dopisek: *Bez nich Balić nie byłby Baliciem*. Jego późniejszy współpracownik Hechich najwyraźniej nie zgadza się z opinią, którą wyraża adnotacja. Jak się wyraził: „jest zbyt redukcyjna, nie bierze bowiem pod uwagę setek innych współpracowników rozsianych po całym świecie, których zdołał odnaleźć i dowartościować, a przede wszystkim był w stanie zjednać ich do pracy na chwałę Boga. Balić był Baliciem przede wszystkim dla siebie samego, dla swojej postawy, ale był również Baliciem właśnie ze względu na nadzwyczajną zdolność gromadzenia przy sobie niebywalej liczby współpracowników dla wielkich przedsięwzięć, które promował i które zrealizował. Potrafił zahipnotyzować, usidlić, aby pracowano z radością w tych sektorach, które on wyznaczał, i które później też się podobały”²⁷.

2. Camille Bérubé OFMCap (1909–2007)

C. Bérubé pozostawił trwały ślad w badaniach nad historią i filozofią średniowiecza. Urodził się 18 lipca 1909 roku w Saint Alexandre w Kanadzie, na północny wschód od Québecu, w wielodzietnej francuskojęzycznej rodzinie. Drogę powołania zakonnego rozpoczął bardzo wcześnie, bo już w 1920 roku, wstępując do niższego seminarium Kapucynów w Ottawie. Po okresie edukacji na poziomie szkoły średniej przeszedł cały normalny cykl formacji zakonnej oraz intelektualnej, a więc nowicjat w Québecu oraz studia filozoficzno-teologiczne w Montrealu, które zakończył święceniami kapłańskimi w 1934 roku. Po święceniach z woli przełożonych rozpoczął na Uniwersytecie w Montrealu studia specjalistyczne z zakresu filozofii średniowiecznej, w czasie których przebywał również we Włoszech (1936–1938) w poszukiwaniu materiału do dysertacji.

²⁶ Stanowią one większą część przytaczanej wielokrotnie w głosach różnych autorów pozycji zbiorowej poświęconej Baliciowi: *Come lo ricordano gli amici*, [w:] P. Carlo Balić O.F.M., dz. cyt., 101–213.

²⁷ B. HECHICH, *Gli studi del P. Balić*, dz. cyt., 84.

W wywiadzie udzielonym V. Criscuolo z okazji swojej 80. rocznicy urodzin podzielił się wrażeniami z tego okresu, w którym krystalizowała się problematyka jego doktoratu. Pierwszy bowiem temat, ustalony wcześniej z prof. Keelerem dotyczący jednoznaczności bytu jako przedmiotu intelektu w filozofii i teologii Szkota (*l'inivocité de l'être comme object de l'intelligence selon la philosophie et la théologie de Scot*), z różnych przyczyn musiał być zmodyfikowany. Pod wpływem sugestii Balicia, z którym rozmawiał w Rzymie, ostatecznie określił zagadnienie, nad jakim zamierzał pracować: możliwość intelektualnego poznania indywiduum (*la connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot*)²⁸.

Po obronie doktoratu (1938) pracował w Instytucie Studiów Średniowiecznych Uniwersytetu w Montrealu, lecz nie ograniczał się do prowadzenia wykładów z zakresu filozofii czy historii filozofii, które były przecież jego podstawową specjalnością, ani do badań nad franciszkańską myślą średniowiecza, ale prowadził zajęcia z dziedzin, które w różnym stopniu graniczyły z jego studyjnymi priorytetami, między innymi: historii duchowości, historii filozofii hinduskiej, historii franciszkanizmu czy nawet prawa kanonicznego. Ponadto pełnił jednocześnie wiele funkcji w zakonie, takich jak: dyrektor zakonnego studium filozoficzno-teologicznego, prefekt lokalny i prowincjalny studiów, definitor prowincji, nie wymieniając już obowiązków wynikających ze święceń kapłańskich.

W 1966 roku z Montrealu przeniósł się do Rzymu, gdzie do 1999 roku, a więc równe 33 lata, był członkiem Instytutu Historycznego Kapucynów. Był to najbardziej płodny intelektualnie czas, w którym Bérubé poprzez pracę badawczą dał się poznać jako wytrawny historyk i znawca filozofii wieków średnich. Po rzymskim okresie intensywnych studiów, badań i publikacji, wrócił do Kanady, spędzając swoje ostatnie lata w klasztorze w Montrealu, gdzie zmarł 29 września 2007, w wieku 98 lat.

Oprócz myśli Szkota interesowały Bérubégo poglądy innych przedstawicieli szkoły franciszkańskiej. Byli to: Roger Bacon, Robert Grosseteste, Guilbert z Tournai, Mateusz z Aquasparta, a także Bonawentura. Szkotowi jednak poświęcił najwięcej swego naukowego czasu. Pierwszy raz usłyszał o nim w 1926 roku, w którym celebrowano 700-lecie śmierci św. Franciszka. W zorganizowanym z tej racji sympozjum wziął udział E. Longpré, wówczas już prezes sekcji szkotystycznej w Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi. Wyjaśniał on pewne zagadnienia z zakresu filozofii Szkota, które żywo były dyskutowane w kontekście kontrowersji, jakie wzbudzała książka

²⁸ Zob. V. CRISCUOLO, *Dialogue avec Camille Bérubé, historien et philosophe capucin*, [w:] *Mélanges Bérubé. Etudes de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé OFMCap pour son 80^e anniversaire*, Roma 1991, 9–43; na wspomniany temat zwłaszcza: 17–19.

Landry'ego²⁹. Jak wcześniej można było zauważyć, Longpré wielokrotnie reagował na łamach czasopism, publikując artykuły korygujące wypaczony sposób interpretacji filozofii Doktora Subtelnego.

Trzeba przy tym dodać, że w tamtych czasach ożywione zainteresowanie mediewistyką w Kanadzie to przede wszystkim dzieło Gilsona i Longprégo, którzy przemierzali swój kraj z wieloma konferencjami, a zasługą pierwszego było nawet założenie Instytutu Studiów Scholastycznych w Toronto. Longpré mówił przede wszystkim o Dunsie Szkocie, o jego doktrynie i dziełach, za których nowe wydanie był odpowiedzialny z ramienia zakonu. Miał już wówczas za sobą pierwsze badania manuskryptów, zatem sądzić należy, że to, co zaprezentował podczas spotkań, zainteresowało słuchaczy. Przedstawiane idee, które z pewnością odbiegały od tradycyjnego wykładu z tomizmu, publikowane tu i ówdzie w prasie, wzbudzały ożywione dyskusje, a nawet kontrowersje. Bérubé wspominał o tym w udzielonym wywiadzie, uznając te wydarzenia za decydujące dla określenia swoich zainteresowań naukowych i późniejszej pracy badawczej³⁰.

Zainteresowanie filozofią średniowieczną ze szczególnym uwzględnieniem pozycji Doktora Subtelnego mogło się rozwinąć na dobre w Rzymie. Bérubé przybył do niego w 1966 roku, w którym miał odbyć się II Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny w Oksfordzie i Edynburgu. Dostrzeżony jako obiecujący mediewista, został nań zaproszony nie tylko w charakterze prelegenta. W pierwszym bowiem dniu konferencji wystąpił również w roli animatora jednej z grup roboczych. Podczas obrad zaprezentował temat: *Żywotność i wspólnota przedmiotu intelektu u Dunsza Szkota (Vitalité et communauté de l'objet de l'intellect chez Duns Scot)*³¹. Doświadczenia zdobyte na zjeździe tak ważnym dla świata nauki pozwoliły mu z jeszcze większym entuzjazmem oddać się studium kwestii filozoficznej w wydaniu Dunsza Szkota. Natomiast możliwość spotkania i wymiany poglądów z wieloma autorytetami w dziedzinie mediewistyki w ogóle, a szkotyizmu w szczególności, dały mu sposobność konfrontacji swoich własnych przemyśleń,

²⁹ Zob. V. CRISCUOLO, *Dialogue avec Camille Bérubé*, dz. cyt., 15.

³⁰ Zob. tamże, 16: „Les pères franciscains organisèrent une tournée de conférences sur Duns Scot, laquelle suscita l'enthousiasme parmi les jeunes, mais aussi bien la réaction des milieux universitaires, qui refusèrent d'ouvrir à Longpré les portes de leurs châteaux-forts thomistes. Comme les conférences de Gilson, celles de Longpré étaient publiées in extenso dans les journaux, il s'ensuivit une controverse, qui eut une grande résonance dans la presse. Mon professeur nous lisait les passages les plus intéressants et les plus croustillants, et parfois nous emmenait aux conférences mêmes pour nous faire connaître ces grands personnages de l'actualité franciscaine”.

³¹ Bérubé w wydanych po kongresie aktach opublikował ostatecznie zagadnienie pod tytułem: *Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinisant»*.

a później stały się też jedną z przyczyn coraz mocniejszej jego pozycji w tym zacnym gronie.

Duży wpływ na propagowanie myśli Szkota miała aktywność pisarska C. Bérubégo. W jubileuszowej księdze zebrana jest większa część jego twórczości³², jednak w tym miejscu przytoczone zostaną tylko opracowania monograficzne, które bezpośrednio traktują o myśli Szkota:

- *La connaissance intellectuelle du singulier matériel chez Duns Scot*, „Franciscan Studies” 13/1 (1953), 29–49; 13/4 (1953), 27–58;
- *La connaissance de l'individuel au moyen age*, Montréal-Paris 1964;
- *Dynamisme psychologique et existence de Dieu chez Duns Scot*, Henri de Gand, J. Maréchal et B. Lonergan, „Antonianum” 48 (1973), 5–45;
- *De l'homme à Dieu selon Duns Scot*, Henri de Gand et Olivi, Roma 1983;
- *Le dialogue de Duns Scot et d'Eckhart à Paris en 1302*, „Collectanea Franciscana” 55 (1985), 323–350;
- *L'amour de Dieu selon Jean Duns Scot*, Porrete, Eckhart, Benoît de Canfield et les Capucins, Roma 1997;
- *Raison principale de l'Incarnation du Verbe selon Bonaventure et Duns Scot*, [w:] *Clavis scientiae: miscellanea di studi offerti a Isidoro Agudo da Villapadierna in occasione del suo 80° compleanno*, edited by Vincenzo Criscuolo, Bibliotheca seraphico-capuccina 60, Rome 1999, 67–91.

Do tych pozycji książkowych dochodzi znaczny dorobek w postaci artykułów publikowanych zarówno w czasopismach naukowych trzech gałęzi zakonu franciszkańskiego, jak i w pismach mediewistycznych oraz w aktach kongresów szkotystycznych, które w pewnym okresie sam redagował.

To jest właśnie kolejna forma aktywności kanadyjskiego kapucyna w zakresie promocji Szkota i szkotyizmu. Po zawiązaniu się stowarzyszenia (SIS) w 1966 roku jako jego członek Bérubé podjął się redagowania akt III Kongresu w Wiedniu z 1970 roku i kolejnych dwóch, które odbyły się w Padwie (1976) i Salamance (1981). Co więcej, na zakończenie spotkania szkotystycznego w Padwie został wybrany na przewodniczącego stowarzyszenia, zastępując tym samym schorowanego już wówczas Balicia. Trzeba przyznać, że spotkanie szkotystów w Padwie, a na pewno dwa kolejne w Salamance i w Krakowie, odbyły się z jego inicjatywy. Wprawdzie nie ukazały się akta z krakowskiego zjazdu i trudno po latach wskazać, kto był za ich publikację odpowiedzialny, jednak w kwestiach organizacyjnych (w których wspomagali go aktywnie franciszkanie z Polski³³) a szczególnie

³² Zob. O. SCHMUCKI, *Bibliographia Camilli Bérubé*, „Collectanea Franciscana” 60 (1990), 709–731.

³³ Chodzi szczególnie o prowincjałów krakowskich prowincji franciszkańskich. Obowiązki wyższych przełożonych w swoich wspólnotach pełnili wówczas: Wacław

w informacyjnych był niezawodny. W „L'Osservatore Romano” dość często ukazywały się zapowiedzi kongresu z odpowiednim merytorycznym komentarzem jego autorstwa³⁴.

Wielkim osiągnięciem C. Bérubégo dla sprawy Szkota jest przede wszystkim to, że na podstawie wnikliwej analizy jego doktryny o aktywności intelektualnej i wolitywnej człowieka ukazał go jako prawdziwego inicjatora humanizmu chrześcijańskiego. Do takiej konkluzji swoich badań doszedł przede wszystkim na podstawie konfrontacji stanowiska Szkota z poglądami innych autorów, poprzedników bądź jemu współczesnych, wywodzących się z różnych kręgów kulturowych i zróżnicowanych środowisk intelektualnej formacji³⁵. Trzeba przyznać, że doskonała znajomość kultury średniowiecza, jej uwarunkowań i etapów rozwoju pozwoliła mu poprawnie czytać wielu scholastycznych myślicieli, na czym skorzystał oczywiście sam Szkot, ponieważ konfrontacja umożliwiła wypunktowanie tych elementów jego doktryny, które właśnie dzięki odmienności założeń nadały jej oryginalność.

Wystarczy tylko przytoczyć kwestię dotyczącą przedmiotu intelektu lub poznawalności indywiduum, nad którą Bérubé medytował wnikliwie i często, aby przekonać się o zdolności przystępnego sposobu wyjaśniania przez niego poglądów Szkota, a przede wszystkim ich oceny w zestawieniu ze stanowiskami innych autorów. Można powiedzieć, że to sam Szkot wkłada do rąk interpretatora argumenty przemawiające za intelektualną poprawnością i spekulatywną wiarygodnością wywodu. To prawda, lecz jeśli się weźmie pod uwagę fakt, iż kanadyjski kapucyn musiał pokonać wiele trudności wewnętrznych, związanych z samymi tekstami Doktora Subtelnego, które pod pewnymi względami jawiły się jako wewnętrznie sprzeczne, to wówczas jego rola nie ogranicza się wyłącznie do pozytywnego komentarza tekstu lub tekstów, lecz do wyjaśnienia przyczyny, dlaczego o jednym zagadnieniu różne redakcje nie mówią tego samego³⁶.

Michalczyk OFM, Franciszek Rydzak OFM, Jerzy Pająk OFM^{Cap}, Feliks Stasica OFM^{Conv}.

³⁴ Chociażby ta, która dotyczy kongresu w Krakowie: C. BÉRUBÉ, *Giovanni Duns Scoto nella storia*, dz. cyt., 3.

³⁵ W każdej bowiem z przytoczonych wyżej pozycji Bérubé rozważa stanowisko Szkota w konfrontacji z innymi, a to oznacza gruntowne, a nie wyłącznie powierzchowne studium tychże autorów. Same tytuły opracowań wskazują na szeroki kontekst historyczny, w którym autor analizuje poglądy Doktora ze Szkocji. Tylko w pozycji: *La connaissance de l'individuel au moyen age*, Montréal-Paris 1964, na dziewięć rozdziałów trzy to bezpośrednie odniesienie do Szkota, zaś pozostałe autor poświęca studium doktryny innych autorów.

³⁶ Traina, który recenzował publikację kapucyna: *La connaissance de l'individuel au moyen age* zaraz po jej ukazaniu się w 1966, po 25 latach stwierdził, że musiał swoją recenzję zrewidować i w wielu kwestiach przyznać rację Bérubému. Wyznał ponadto, że nie znalazł w ciągu tego czasu publikacji na ten temat, które nie uwzględniałyby jego spekulatywnych zdobyczy, nikt też go nie oskarżał o powierzchowność czy o błędy w interpretacji. Prze-

Wielkość Bérubégo jako naukowca polegała właśnie na tym, że nie zadowalał się on ekspozycją myśli Szkota w formie streszczenia, ale badał wnikliwie sposób jej wykładu w zachowanych pismach doktora. Już na kongresie w 1966 roku pokazał, że jego studium nad Szkotem będzie się rozciągać na wszystkie testy mistrza, jakie tylko istnieją. Może tym różnił się od dotychczasowej awangardy mediewistyki, między innymi także od Gilsona, ponieważ liczne dotychczas pozycje, uznane powszechnie za klasyczne, Bérubé wziął na nowo na warsztat, dyskutując z nimi, kwestionując je lub nawet eliminując niektóre. W ten oto sposób otworzył – jak przyznał Traina – drogi do interpretacji bardziej dojrzałej³⁷. Nie bez racji w odniesieniu do kanadyjskiego kapucyna używa się do dziś określeń: historyk i filozof; metoda bowiem historyczna, jakiej używał, gdy uprawiał filozofię, kwalifikowała ją naprawdę jako sztukę wiarygodną. Dla doktryny Szkota i propagowania jej we współczesnej kulturze nie mogła się znaleźć bardziej adekwatna i skuteczna metoda jak właśnie ta, którą zaproponował Bérubé.

3. Efrem Bettoni OFM (1909–1979)

Ten włoski filozof franciszkański, którego badania nad myślą filozoficzną przedstawicieli szkoły franciszkańskiej przypadają generalnie na pierwszą połowę XX wieku, rozwinął swoje zainteresowania głównie w zakresie antropologii filozoficznej. Urodził się 5 grudnia 1909 roku w Sulzano (Brescia). W młodym wieku wstąpił do zakonu franciszkanów, prowincji w Mediolanie. Święcenia kapłańskie przyjął w 1934 roku, po czym rozpoczął studia specjalistyczne z zakresu filozofii. W 1959 roku Agostino Gemelli, założyciel Uniwersytetu Katolickiego Świętego Serca w Mediolanie, powierzył mu katedrę Historii Filozofii Średniowiecznej. Ulubioną dziedziną badań, której zresztą poświęcił najwięcej uwagi i czasu w całej swojej naukowej karierze, była filozofia franciszkańska w wydaniu największych jej przedstawicieli okresu scholastycznego³⁸.

Bettoni podejmował najważniejsze tematy z pogranicza filozofii i teologii autorów takich, jak Aleksander z Hales, Bonawentura czy Szkot. Ostatnim, niedokończonym jego dziełem była *Historia Szkoły Franciszkańskiej*. Był przekonany, że mimo iż było w niej tak wielu myślicieli o różnej dyna-

ciwnie, zaznaczył, że Instytut Historyczno-Scholastyczny w Bochum w Niemczech, zalecał studentom tę pozycję jako przykład monografii historiograficznej. Zob. M. TRAINA, *Profilo storico filosofico del P. Camillo Bérubé*, [w:] *Mélanges Bérubé*, dz.cyt., 50–51 [45–70].

³⁷ Zob. M. TRAINA, *Profilo storico filosofico*, dz. cyt., 46.

³⁸ Niniejsza nota biograficzna została przygotowana w oparciu o nekrolog: *Fr. Ephraem Bettoni, prov. Mediolanensis S. Caroli alumnus*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 98 (1979), 176–177.

mice twórczości, intuicji, a nawet osobowości, to jednak charakteryzuje ją ciągłość doktrynalnych założeń wypływających z inspiracji Franciszka z Asyżu. Może właśnie dlatego szkoła ta faworyzowała przez wieki pluralizm filozoficzno-teologiczny, który przyczyniał się do odnowy teologicznych poszukiwań w Kościele. Śmierć Bettoniego, która nastąpiła 30 stycznia 1979 roku, przerwała przygotowywanie wspomnianego studium i zamknęła jego naukowy życiorys.

Oto publikacje dotyczące ściśle studium nad doktryną Dunsza Szkota:

- *Dalla dottrina degli universali alla teoria della conoscenza in Duns Scotto*, Firenze 1941;
- *Duns Scotto e l'argomento del moto*, Milano 1941;
- *L'ascesa a Dio in Duns Scotto*, Milano 1943;
- *Vent'anni di studi scotistici (1920-1940)*, Milano 1943;
- *Duns Scotto*, Brescia 1946;
- *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scotto)*, Padova 1950 [o Szkocie, 251–406];
- *Duns Scotto filosofo*, Milano 1966³⁹.

Oprócz tych monografii autor napisał znaczącą liczbę artykułów, które najczęściej są materiałem przedstawianym na kongresach szkotystycznych, począwszy od Kongresu Scholastycznego z roku 1950. Wystarczy więc sięgnąć do akt wspomnianych konferencji, aby zapoznać się z treścią poruszanej przez niego problematyki. Z tematów opracowań, które wyżej wymieniono, wynika, jak znaczące miejsce w twórczości Bettoniego zajął Doktor Subtelny i jego doktrynalna spuścizna, szczególnie z obszaru teodycei oraz antropologii filozoficznej.

W studium o charakterze historycznym, a mianowicie *Vent'anni di studi scotistici (1920-1940)*, w panoramicznej analizie i jednocześnie ocenie czynników wewnętrznych i zewnętrznych przedstawił jeden z najbardziej dynamicznych okresów w dziejach szkotyizmu w ogóle. Nikt nie zaprzeczy, że pierwsza połowa XX wieku, a w sposób szczególnie właśnie czasokres analizowany przez Bettoniego, był dla sprawy Szkota niezwykle ważny, głównie gdy chodzi o kwestię nowego wydania jego pism.

Sam autor przyznaje we wnioskach ze swoich badań, że po roku 1920 zainteresowanie postacią Szkota i jego doktryną znacznie się zwiększyło. Jak zaznaczył, fakt ten nie dotyczy myśli Doktora ze Szkocji samej w sobie, lecz jej aktualności i znaczenia w kontekście konkretnej sytuacji historycznej. Bettoni stawia zatem następujące pytanie: „Czy większa znajomość myśli

³⁹ Podobne publikacje, które podejmują zagadnienia filozoficzne u innych autorów franciszkańskich: *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano 1959; *S. Bonaventura da Bagnoregio: gli aspetti filosofici del suo pensiero*, Milano 1973.

szkotystycznej zaznaczy tylko rozwój poznania historycznego, czy udzieli cennych elementów dla żywej walki katolickiej myśli przeciwko błędowi modernizmu?⁴⁰

Najważniejsze jest – jak wyznał Bettoni – to, że doktryna Szkota w konfrontacji z myślą Tomasza w poprzednich latach spotkała się z przychylną oceną nie tylko w kręgach franciszkańskich i że poza małymi wyjątkami filozofowie i teologowie są zgodni co do tego, iż jest on myślicielem prawdziwie katolickim, którego spekulatywna synteza z punktu widzenia wiary nie budzi podejrzeń. Jak zaznaczył, nawet porównywanie go z Akwinatą, jak to się często zdarza, nie musi oznaczać przyjęcia jednego kosztem odrzucenia drugiego. Można przecież dowartościować jednego bez jednoczesnego pogardzania drugim (*aprezzare l'uno senza disprezzare l'altro*)⁴¹.

W ten właśnie sposób tworzył swoją syntezę Doktor Subtelny, dowartościowywał Augustyna bez lekceważenia Arystotelesa. Dwa kierunki myśli mogą być oddzielne – dlatego wskazuje się na przykład, że coś jest w duchu Augustyna czy w duchu Arystotelesa – ale nie przeciwstawne, stąd też możliwe do pogodzenia, przynajmniej w pewnych aspektach. Bettoni konkluduje więc, że taka właśnie synteza, jakiej dokonał Szkot, może stać się programem filozofii współczesnej. Szkot w swojej syntezie uzewnętrznia naprawdę mistrzowski zmysł równowagi. Poszukuje zawsze rozwiązania wyważonego, które satysfakcjonowałoby punkt widzenia augustyników, a równocześnie uwzględniało rozumowe racje arystotelików, jak chociażby w przypadku ochrony zasadniczych elementów doktryny kreacjonistycznej – skoncentrowanej na niczym niezdeterminowanej wolności Stwórcy oraz na powołaniu człowieka do ostatecznej z Nim komunii miłości – która nie przeszkodziła mu docenić arystotelesowskiego wymogu obrony autonomii działania stworzenia⁴².

Bettoni, który przecież sam w obliczu zainteresowania Szkotem i jego doktryną w pierwszych czterech dziesięcioleciach XX wieku przyznawał, że może to być doskonały środek do walki z błędami modernizmu, zadbał również o wyjaśnienie kwestii, która przez filozofów współczesnych mogłaby być błędnie zinterpretowana. Chodzi bowiem o *passus* z Prologu

⁴⁰ E. BETTONI, *Vent'anni di studi scotistici (1920–1940)*, dz. cyt., 104: „La maggior conoscenza del pensiero scotista segnerà solo un progresso di cognizioni storiche, oppure potrà recare elementi preziosi per la sempre viva battaglia del pensiero cattolico contro gli errori moderni?”

⁴¹ E. BETTONI, *Vent'anni*, dz. cyt., 105.

⁴² Zob. E. BETTONI, *L'ascesa a Dio in Duns Scoto*, Milano 1943, 66–79, o stworzeniu zwłaszcza: 68–69, a także o wolności działania wobec Dobra Nieskończonego: *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto)*, Padova 1950, 377–378; E. BETTONI, *Vent'anni*, dz. cyt., 54–58.

do *Ordinatio*, w którym Szkot zwraca uwagę na konieczność Objawienia i łaski w drodze do Boga. Kiedy bowiem mówi on o człowieku i jego naturalnym pragnieniu wizji uszczęśliwiającej, która jest jego rzeczywistym celem, i że nie jest on zdolny swymi naturalnymi siłami ani go poznać, ani go osiągnąć, ponieważ dla poznania potrzebuje Objawienia, a dla jego osiągnięcia łaski, to nie można w tym sposobie myślenia dopatrywać się absolutnie deprecjacji samej natury ludzkiej. Przypominając myśl Vignaux w tej kwestii, Bettoni zauważa, że nawet jeśli na pierwszy rzut oka taka degradacja natury mogłaby się wydawać oczywista, to w rzeczywistości jest ona tylko pozorna, ponieważ dla Szkota wymóg Objawienia i łaski nie wskazuje na słabość samej ludzkiej natury, lecz na wielkość nadprzyrodzonego celu, do którego człowiek został powołany⁴³.

Przywołując ten temat, Bettoni chciał zwrócić uwagę na to, że wielkość celu wpływa raczej na wartość, na prestiż samej natury człowieka niż ją umniejsza, i że w tym stanowisku kryje się istota teologicznego humanizmu Jana Dunsza Szkota. Jest to konstatacja o tyle ważna, że filozofia, spełniając warunek wstępny poszukiwania Absolutu i dochodzenia do Niego, w systemie Szkota spełnia zarazem rolę monitu dla wiary⁴⁴.

Można śmiało powiedzieć, że dzięki zastosowanej przez Bettoniego typowo akademickiej formie przekazu filozofii Szkota, a także prostego przedstawienia historii szkotyizmu i jego znaczenia dla współczesnej debaty filozoficznej i teologicznej, odziedziczono przystępny klucz lektury tekstów, które wydawać by się mogło, są zbyt zawile, hermetyczne i mało pociągające. Nie brakuje jednak głosów stawiających Bettoniemu zarzut zbyt płytkiego podejścia do tekstów Szkota. Trzeba jednak zaznaczyć, że większość jego prac powstała jako materiał do wykładów dla studentów mediolańskiego uniwersytetu, mogły zatem nie uwzględniać wymaganego w publikacjach rygoru systematycznej prezentacji myśli Szkota. Nie oznacza to wcale, że została ona merytorycznie spłycona.

Nie da się ukryć, że dzięki takiej akademickiej wrażliwości i wnikliwości zarazem, Bettoni zwrócił uwagę na istotne zagadnienia filozofii Doktora Subtelnego. Przybliżył ich znaczenie dla współczesnych badań, zmierzających do zrozumienia człowieka w jego wewnętrznej złożoności, która zakłada równowagę pomiędzy władzą intelektualną a wolitywną. Ta formalna struktura duszy ludzkiej warunkuje bowiem konkretne pytania o relację do Bytu nieskończonego, celu wewnętrznych i zewnętrznych aspiracji każdej istoty rozumnej i wolnej. Ten jakże przystępny sposób

⁴³ Por. E. BETTONI, *Vent'anni*, 75; P. VIGNAUX, *Humanisme et théologie chez J. Duns Scot*, „France Franciscaine” 19 (1936), 209–225, odnośnie do poruszanej sprawy: 224.

⁴⁴ Zob. E. BETTONI, *Vent'anni*, 76.

analitycznego wglądu w myśl Szkota sprawia, że łatwiej przychodzi człowiekowi rozumieć i interpretować rzeczywistość, w której przyszło mu żyć, i która – co najważniejsze – raz po raz nie przestaje zaskakiwać swoją niezglębioną złożonością.

4. Werner Dettloff (1919–)

Był profesorem Ludwig-Maximilians Universität w Monachium. To tam zachęcony przez swojego profesora Michaela Schmausa, zainteresował się Janem Dunsem Szkotem z konkretnym wskazaniem na problematykę *acceptatio divina*. Opublikowana w 1954 roku praca jest owocem analizy wielu tekstów Doktora Subtelnego, które w różnych kontekstach podejmowały to zagadnienie. Wziął więc pod uwagę: *Lectura* (I, d. 17, q. 1), *Reportatio Parisiensis* (I, 17, q. 1–2), *Quodlibet* (q. 17) oraz *Ordinatio* (I, d. 17, q. 1–3), aby wyniki badań nad tekstami powiązać potem z całym systemem doktrynalnym Szkota⁴⁵ i określić w ten sposób teologiczną wartość nauczania o *acceptatio divina*⁴⁶. Ta tematyka tak go zainteresowała, że powracał do niej wielokrotnie, szczególnie przy okazji kongresów szkotystycznych, na które był chętnie zapraszany. Tym samym mógł on poszerzyć horyzonty studiowanego przez siebie zagadnienia i podzielić się wynikami pracy w nowych publikacjach, z których na uwagę zasługują między innymi:

- *Die Lehre von der «Acceptatio Divina» bei Johannes Duns Scotus: mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954;
- *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther: mit besonderer Berücksichtigung der Franziskanertheologen*, Münster 1963.
- *Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie*, [w:] *Regnum hominis et regnum Dei*, t. 1, 195–211.
- *Johannes Duns Scotus*, [w:] *Klassiker der Theologie. Von Irenäus bis Martin Luther*, t. 1, München 1981, 226–237;
- *Duns Scotus. Scotismus*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 9, Berlin 1982, 218–231;
- *Die franziskanische Theologie des Johannes Duns Scotus*, „Wissenschaft und Weisheit” 46 (1983), 81–91;
- *Das Gottesbild und die Rechtfertigung in der Schultheologie zwischen Duns Scotus und Luther*, „Wissenschaft und Weisheit” 27 (1964), 197–210;

⁴⁵ W. DETTLOFF, *Der Zusammenhang der Akzeptationstheorie mit dem übrigen Lehrsystem des Duns Scotus*. Temat ten został rozwinięty w dwóch paragrafach: *Akzeptationstheorie und Gotteslehre* oraz *Akzeptationstheorie und Christologie*.

⁴⁶ W. DETTLOFF, *Die theologische Bewertung der Akzeptationslehre des Duns Scotus*.

- *Die christozentrische Konzeption des Johannes Duns Scotus als Ansatz für eine Theologie der Welt*, „Wissenschaft und Weisheit” 48 (1985), 182–196;
- *Wege zur Wahrheit (Bonaventura u. Duns Scotus)*, „Wissenschaft und Weisheit” 54 (1991), 128–156.

Jak sam zaznaczył w przedmowie do publikacji doktoratu, myśl Szkota jest jakimś początkiem większego poszukiwania, którego przedmiotem miał być rozwój doktryny o usprawiedliwieniu w całym XIV wieku, Dettloff chciał bowiem, jak się wyraził, prześledzić to zagadnienie, aby w efekcie lepiej zrozumieć genezę luteranńskiej teologii, która gdzieś w tym okresie ma swoje korzenie⁴⁷. Istotnie, niemal dziesięć lat później opublikował drugą monografię, która bierze w rachubę zapowiadany obszar badań z uwzględnieniem omówienia poglądów teologów franciszkańskich.

Tematyka *acceptatio divina*, której Dettloff poświęcił znaczną część swego studium – a która generalnie rozważa problematykę Boskiego zbawczego dzieła wobec człowieka z jednej strony i ludzkiej woli i wolności czy zasługi z drugiej – stała się siłą rzeczy próbą zobrazowania roli, jaką myśl Dunsza Szkota odegrała w kształtowaniu się koncepcji teologicznej następnych wieków. Uwzględnienie myśli Doktora Subtelnego, który franciszkańskiej szkole pozostawił teologię przepracowaną od strony historiozbowczej, dało Dettloffowi możliwość wnikliwego spojrzenia na współzależność łaski i woli. W świetle wniosków bowiem, jakie z niej wypływały, mógł lepiej ocenić specyfikę luteranńskiego stanowiska w tym względzie.

Pytanie, jakie go nurtowało, a na które do końca przynajmniej na tym etapie badań nie mógł odpowiedzieć, brzmiało: czy jest pomiędzy Szkotem a Lutrem jakieś podobieństwo? Czy Doktor Subtelny ze swoją doktryną o *acceptatio divina* mógł utarować drogę utrzymywanemu przez niego założeniu: *simul iustus et peccator*. Jeśli jest pomiędzy tymi koncepcjami jakiś związek, to czy rzeczywiście Szkot wpłynął na Lutra? Dettloff stwierdził ostatecznie, że o ile formalnie można dostrzec podobieństwo pomiędzy „przyjęciem” przez Boga a „usprawiedliwieniem” przez Boga, o tyle w zasadniczym ujęciu sprawy różnica jednak istnieje. Polega ona na tym, że Szkot nie dostrzega wyłącznie jednej strony, a mianowicie przyjęcia ze strony Boga, ale chętnie i często mówi o drugiej stronie, to znaczy o aktywności człowieka, a także o odpowiedniej przemianie, jaka zachodzi w nim i w jego działaniu pod

⁴⁷ W. DETTLOFF, *Die Lehre von der «Acceptatio Divina» bei Johannes Duns Scotus: mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954, VIII: „Außerdem ist diese Arbeit nur der erste Teil einer geplanten größeren Untersuchung, die ich bis Luther hin fortsetzen möchte. Es handelt sich ja hier um eine für die Rechtfertigungslehre des gesamten 14 Jahrhunderts sehr wichtige Frage, die damit auch für die Vorgeschichte der lutheranischen Theologie von Bedeutung sein dürfte”.

wpływem przychodzącej od Boga miłości i oddziaływującej na wnętrze istoty ludzkiej, podczas gdy teologowie protestanccy nie czynią tego, mimo iż owo *simul iustus et peccator* rozumieją nie tylko w ontologicznym, ale również w historyczno-zbawczym znaczeniu⁴⁸.

Dzięki temu wnikliwemu badaniu kwestii *acceptatio divina*, a także za sprawą opracowania cennych z punktu widzenia popularyzatorskiego encyklopedycznych haseł o Doktorze ze Szkocji i o szkotyźmie Dettloff dał się poznać jako sumienny uczony i wybitny znawca tematu. Jego konsekwentne dążenie do tego, by dzięki doktrynie Szkota zrozumieć cokolwiek z przemian, jakie zaszły w teologicznym sposobie myślenia w kontekście reformacji, zasługuje naprawdę na uznanie. Nie wolno również zapominać, że jego tłumaczenie na język niemiecki monografii É. Gilsona o doktrynie Dunsza Szkota⁴⁹ – wydane w niespełna siedem lat po ukazaniu się tekstu autorskiego – które w środowiskach naukowych tego języka zebrало pochlebne recenzje, przyczyniło się do większej i bardziej profesjonalnej znajomości scholastycznego Doktora szczególnie wśród tych, dla których brak znajomości języka francuskiego stanowił naturalną przeszkodę w dostępie do dzieła.

5. Ludger Honnefelder (1936–)

Honnefelder urodził się w Kolonii w 1936 roku, obecnie emerytowany profesor filozofii na Uniwersytecie w Bonn kształcił się również na uczelniach w Innsbrucku i Bochum. Doktorat i habilitację obronił w Bonn i z tym środowiskiem akademickim związał się na dłużej. Do 1993 roku pełnił funkcję dyrektora Departamentu Etyki Biomedycznej Instytutu Nauki i Etyki. Jest doktorem *honoris causa* Uniwersytetu w Innsbrucku, gdzie w latach 1972–1988 prowadził wykłady z zakresu filozofii. W tym okresie miał również zajęcia z filozofii na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu

⁴⁸ W. DETTLOFF, *Die Lehre von der «Acceptatio Divina»*, dz. cyt., 230–231: „Soviel darf hier vielleicht gesagt werden: Rein begrifflich führt wohl einige Verbindung von der «Annahme» durch Gott zur «Gerechtnennung» durch Gott. Ein wesentlicher Unterschied aber besteht darin, daß Scotus nicht nur die eine Seite, nämlich die Annahme durch Gott, sondern sehr wohl auch die andere, nämlich die Aktivität des Menschen und die seinsmäßige Veränderung im Menschen selbst und in seinem Akt durch die hinzukommende und mitwirkende caritas sieht und wertet, während es Theologen nicht tun, die das «simul iustus et peccator» auch im ontologischen Sinne und nicht etwa bloß im konkret-heilsgeschichtlichen Sinne verstehen”.

⁴⁹ É. GILSON, *Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre*, Düsseldorf 1959. Nadmienić trzeba, że przekład Dettloffa był jedynym aż do 2007 roku, w którym tekst Gilsona doczekał się wersji hiszpańskiej. W roku 2008 ukazało się również tłumaczenie włoskie.

w Trewirze, w Seminarium Katolickiej Teologii oraz w Instytucie Filozofii Wolnego Uniwersytetu w Berlinie. Był członkiem delegacji Niemiec do Zarządu Komitetu Etyki przy Radzie Europy, członkiem Reńsko-Westfalskiej Akademii Nauk, członkiem Stałego Komitetu „Nauki i Etyki” wszystkich europejskich akademii, a także członkiem Komisji Badawczej „Prawo i Etyka Współczesnej Medycyny” przy Niemieckiej Izbie Reprezentantów (Bundestag). Zakres jego naukowych zainteresowań i badań jest naprawdę szeroki. Wymienić tu należy: metafizykę, etykę i jej zastosowanie, historię średniowiecza oraz wczesną filozofię współczesną.

W tym panoramicznym spektrum dyscyplin Honnefelder znalazł miejsce dla Dunsza Szkota, i trzeba przyznać, że nie jest to wcale jakieś marginalne, okazjonalne zainteresowanie, sterowane chwilową potrzebą uzasadnienia własnych tez, własnego sposobu myślenia. Wręcz przeciwnie, zmierzył się on z obszernym materiałem autorstwa Doktora Subtelnego, szczególnie metafizycznym, w sposób programowy i systematyczny. Począwszy od kongresu w Wiedniu w 1970 roku, starał się brać udział w tych naukowo ważnych dla rozwoju szkotyizmu wydarzeniach lub przynajmniej pozostawiał swój wkład w postaci artykułu, który wzbogacał później publikację kongresowego materiału. Miał również czas, aby dokonywać szerszej i wnikliwszej oceny dorobku Szkota, nierzadko w zespole swoich naukowych kolegów, by następnie dzielić się spostrzeżeniami w wydawanych monografiach. Warto więc przypomnieć przynajmniej niektóre pozycje:

- *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seinden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1979;
- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolf - Kant - Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990;
- *John Duns Scotus, Metaphysics and Ethics. L. Honnefelder, W. Rega, D. Mechthild (edd.)*, Brill, Leiden 1996;
- *Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 2005;
- *Die Lehre von der doppelten «Ratitudo entis» und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus, [w:] Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 661-671;
- Étienne Gilson et Jean Duns Scot. «L'Être et l'essence» et l'histoire de la métaphysique, [w:] *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, edités par O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols 2004, 179-194.
- *Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce. Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium, [w:] Regnum hominis et Regnum Dei*, 325-332;

- *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, [w:] *Via Scoti*, 77–93;
- *Zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des Scotus*, [w:] *Duns-Scotus-Lesebuch*, Mönschengladbach 2008, 106–118⁵⁰.

Aby przekonać się, jakie miejsce w historii filozofii przynajmniej Honnefelder Doktorowi ze Szkocji, wystarczy przytoczyć jego wypowiedź, która padła na kongresie poprzedzającym zatwierdzenie kultu w 1993 roku. Mówił on wówczas ogólnie o tym, że każdy okres historii znał jakiegoś myśliciela, którego wielkość wynikała z nowego sposobu stawiania pytań i rozumowania, który doprowadzał do prawdziwego przełomu w istniejącym systemie myślenia, jak na przykład Arystoteles w starożytności czy Kant w epoce oświecenia. Pytając się o takiego filozofa średniowiecza, Honnefelder wyznał, że na pierwszym miejscu należy wymienić właśnie Duns Szkota, gdyż – jak tłumaczył – żaden ze scholastycznych autorów przed nim nie zmienił tak radykalnie pytań i sposobu mówienia, jak on to uczynił, a co za tym idzie, nikt nie miał tak wielkiego wpływu na historię filozofii, jaki miał właśnie on dzięki tej zmianie. Niemiecki naukowiec dodał jeszcze, że „po Szkocie” zarówno w filozofii, jaki i w teologii mówi się „inaczej”⁵¹.

Mówiąc o gruntownej zmianie w sposobie myślenia u Szkota, Honnefelder przede wszystkim zwraca uwagę na jego metafizykę. Nowatorskie podejście do tej dyscypliny franciszkańskiego myśliciela zaowocowało wypracowaniem metody, która dała podstawy rozumienia tajemnicy bytu u filozofów takich jak Suárez czy Kant. Metodologiczny kształt doktryny Jana Duns oraz jej punkt wyjścia to, zdaniem Honnefeldera, kluczowe elementy stanowiące o oryginalności tej koncepcji. Niemiecki badacz oparł swoją opinię na wnikliwych studiach nad licznymi tekstami Szkota⁵².

⁵⁰ Dodać należy również opracowane przez niego encyklopedyczne hasło: *Duns Scotus/Scotismus II*, [w:] *Theologische Realenzyklopädie*, t. 9, Berlin 1982, 232–240.

⁵¹ L. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 77: „Fragt man nach solchen Denkern im Mittelalter, so ist wohl an erster Stelle Johannes Duns Scotus zu nennen. Niemand der mittelalterlichen Autoren vor ihm hat wie er als einzelner die der Philosophie eigene Art des Fragens und Sprechens so stark verändert und niemand hat wie er mit dieser Veränderung eine so starke Wirkungsgeschichte ausgelöst. «Nach Scotus», so könnte man schlagwortartig sagen, spricht man in Philosophie und Theologie 'anders'”. Autor dodał na koniec tej wypowiedzi, że czyta się także innych autorów tego okresu – Ockhama czy chociażby XV wiecznych tomistów – by zrozumieć lepiej odmiennosc ich stanowisk wobec systemu Doktora Subtelnego.

⁵² Chodzi głównie o: *Metaph.* VI, q. 1, nn. 1–29 (*Vivès VII*, 302–323); *Ord.*, prol., p. 3, q. 1–3, nn. 124–207 (*Vat. II*, 89–140); *Lect. prol.*, p. 2, q. 1–3, nn. 52–106 (*Vat. XVI*, 23–37); *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 3, nn. 186–187 (*Vat. III*, 112–114).

Według Szkota metafizyka powinna być nauką pomiędzy filozofią a teologią, dlatego nie może być ona rozumiana ani jako pierwsza filozofia – pojęcie funkcjonujące u Arystotelesa – ani tym bardziej jako nauka traktująca o Bogu, ponieważ w pierwszym przypadku byłaby po prostu fizyką, a w drugim teologią, nie wnosząc zupełnie nic nowego. Przedmiotu metafizyki należy więc szukać poza samą fizyką, przekraczając ją. Czy zatem teologia daje możliwość poznania takiego przedmiotu? Z pewnością nie, ale kieruje do poziomu poznania innego niż fizyczny, umożliwiając równocześnie odkrycie ontologicznego sensu rzeczywistości i jej racji ostatecznych. W rezultacie metafizyka jako nauka o bycie jako takim (*ens inquantum ens*) ze swoim przedmiotem pierwszym⁵³ staje się z jednej strony uprzednią, inaczej pierwszą ontologią, z drugiej natomiast, jest jakimś węzłem wiążącym filozofię z teologią. Tym samym można mówić o jej *onto-teo-logicznej* strukturze⁵⁴.

Widać, iż Honnefelderowi zależało na przedstawieniu racji, jakie kierowały Szkotem w nadaniu metafizyce nowego znaczenia, oraz do czego ona była mu potrzebna, a jednocześnie chciał wykazać, iż oryginalność jego sposobu myślenia daje mu pierwsze miejsce wśród scholastycznych filozofów. Otóż to miejsce należy mu się z tego powodu, że to on pierwszy zaczął mówić o metafizyce jako nauce transcendentalnej, która za przedmiot ma być jako byt. W rezultacie pozwoliło mu to przyjąć Boga za przedmiot metafizyki, bez konieczności negowania faktu, że jest On równocześnie przedmiotem teologii. Te jego interesujące i naukowo atrakcyjne założenia sprawiły, że wywarł on wielki wpływ na metafizyków wieków następnych, z Kantem włącznie, co Honnefelder z satysfakcją wielokrotnie potwierdza w swoich opracowaniach⁵⁵.

⁵³ Zob. *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1–3, nn. 1–201 (Vat. III, 1–122); *Lect.* I, d. 3, p. 1, q. 1–3, nn. 1–207 (Vat. XVI, 223–309).

⁵⁴ L. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik möglich?*, 83–84: „Is die «erste Philosophie» Wissenschaft vom Seienden als Seienden, so könnte man die Hauptfrage formulieren, weil sie vom ersten ausgezeichnet Seienden Gottes oder der Substanz, also vom Inbegriff des Seienden, handelt oder ist sie dies, weil sie von dem allgemeinen Prädikat «Seiendes», also vom Begriff des Seienden handelt, oder andersgewendet ist sie – reintheoretisch aufgefaßt – *Ontotheologie* oder – ganzheitstheoretisch aufgefaßt – *Ontologie*”. Por. J. A. MERINO, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto. Introdizione al suo pensiero filosofico-teologico*, Assisi 2009, 19, 34–39.

⁵⁵ Zob. L. HONNEFELDER, *Wie ist Metaphysik möglich?*, 91: „Damit liegt nicht nur zum ersten Mal das bei Aristoteles angelegte, aber nicht durchgeführte Konzept einer Metaphysik als Ontologie in Form von Transzendentalwissenschaft vor, es ist dieses Konzept, das die weitere Geschichte der Disziplin nicht nur im frühen und späteren Scotismus und in der Ockham-Schule, sondern auch in der Spätscholastik maßgeblich bestimmt und das über Suárez, die Deutsche Schulmetaphysik und Christian Wolff bis zu Kant bestimmend

6. Luigi Iammarrone OFMConv (1923–2009)⁵⁶

Urodzony 19 sierpnia 1923 roku w Campolieto we Włoszech, wyświęcony na kapłana w zakonie Braci Mniejszych Konwentualnych 28 marca 1948 roku, Luigi Iammarrone swoją intelektualną działalność związał przede wszystkim z Papieskim Wydziałem Teologicznym św. Bonawentury w Rzymie, który jest historycznym przedłużeniem tzw. Studiów Generalnych Zakonu o charakterze uniwersyteckim zwanych później kolegiami. Z tym ośrodkiem naukowym wiąże się także działalność innych autorów franciszkańskich (m.in. P. Scapina i O. Todisco), o których będzie mowa niżej. Twórczość L. Iammarrone obejmuje zarówno zagadnienia z zakresu filozofii, jak i teologii, a więc doskonale odpowiada kanonom scholastycznego sposobu myślenia. Od 1955 do 1965 roku wykładał on metafizykę, teorię poznania i teologię dogmatyczną w filozoficzno-teologicznym Kolegium Misyjnym swego zakonu w Asyżu. Od 1965 roku natomiast nieprzerwanie prowadził wykłady na wspomnianym Papieskim Wydziale św. Bonawentury z zakresu teologii trynitarnej, chrystologii i mariologii. Zmarł 2 sierpnia 2009 roku.

Oto najbardziej znaczące i zasługujące na uwagę teksty tego autora, które przybliżają doktrynę Doktora Subtelnego:

- *Dio Uno e Trino in Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Problemi di attualità. Dio, a cura di A. Giacomo Manno*, Bologna 1978;
- *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma 1999;

bleibt". Por. także w aspekcie wpływu metafizyki Szkota na Kanta: L. HONNEFELDER, *Zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des Scotus*, [w:] *Duns-Scotus-Lesebuch*, Mönschengladbach 2008, 111–112: „Auch Immanuel Kant (1724–1804) knüpft mit seinem epochemachenden Versuch einer kritischen „Wiedergeburt“ (KrV B 21f.) der Metaphysik mittelbar an das scotische Konzept an, wenn er von einer Kritik des Vernunftvermögens ausgeht und über die Gegenstände hinaus nach unserem Begriffen fragt, über die wir a priori verfügen und unter denen wir die Gegenstände erfassen. «Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen beschäftigt. Ein System solcher Begriffe würde Transzendental-Philosophie heißen (ebd.)». Kant ist sich bewußt, daß er damit an die ‘Transzendentalphilosophie der Alten’ (KrV B 113) anknüpft, nämlich an die Konzeption der Metaphysik als *scientia transcendens*, wie sie von Scotus grundgelegt und von Suárez und der Schulmetaphysik des 17/18. Jahrhunderts fortentwickelt worden ist”.

⁵⁶ Pod tym samym nazwiskiem można też odnaleźć Giovanni Iammarrone OFMConv, teologa, który w swoim studium nad dorobkiem szkoły franciszkańskiej wiele miejsca poświęca doktrynie Jana Duns Szkota, szczególnie chrystologii. Ostatni jego tekst pojawił się z racji 700-lecia śmierci Doktora Subtelnego i dotyczył problematyki: *La cristologia di Giovanni Duns Scoto. Una valutazione alla luce di istanze cristologiche contemporanee*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008), 7–39.

- *Il problema della creazione nel pensiero di Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Contributi statistici: storia, dottrina, spiritualità*, Roma 1966, 147–193;
- *La teologia come scienza pratica secondo G. Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 93 (1993), 454–523;
- *La teologia come scienza pratica secondo Giovanni Duns Scoto. Premesse dottrinali e implicanze esistenziali*, [w:] *Il B. Giovanni Duns Scoto († 1308) interpreta san Francesco*, ed. F. Costa, Palermo 1994, 99–251;
- *L'incarnazione del Verbo nel pensiero del B. Giovanni Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 96 (1996), 171–226;
- *La dinamica della vita trinitaria nel b. Giovanni Duns Scoto e in alcuni teologi contemporanei*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008), 40–82.

Jak już wspomniano wyżej, zakres tematyczny twórczości L. Iammarrone obejmuje zarówno zagadnienia filozoficzne, jak i teologiczne. Ten eklektyczny nurt refleksji widoczny jest nie tylko w odniesieniu do doktryny Doktora Subtelnego, ale także wówczas, kiedy jego materiałem wyjściowym są dzieła innych autorów scholastycznych. Częstym zabiegiem większości publikacji tego franciszkańskiego autora, które bądź co bądź przywołują materiał historycznie odległy, jest próba konfrontacji wyników analizy ze współczesnymi trendami w filozofii lub teologii w celu uchwycenia ewentualnej aktualności omawianej koncepcji. Operacja taka, która skądinąd wymaga dodatkowego wysiłku intelektualnego, a nade wszystko zakłada dobrą znajomość najnowszych tendencji pojawiających się we wspomnianych dyscyplinach, zdecydowanie podnosi wartość całego badawczego przedsięwzięcia.

Uprzywilejowanymi kwestiami w twórczości Szkota były dla L. Iammarrone: stworzenie świata⁵⁷, możliwość poznania Boga, Trójca Święta oraz pewne aspekty tajemnicy wcielenia⁵⁸. Chociaż w obszernej monografii: *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, która doczekała się już dwóch edycji (1999 i 2003), autor przeanalizował jeszcze wiele innych zagadnień, które ze Szkotem kojarzą się najbardziej. Przywołując publikację Déodata Marie de Basly, można powiedzieć, że monografia, o której mowa, to kolejny zbiór w rodzaju *Capitalia Scoti*. Opasły, bo 857-stronicowy wolumin, który może sprawiać nawet wytrawnym specjalistom problemy w systematycznej lekturze, doskonale nadaje się jako pomoc do cyklicznych wykładów o najistotniejszych

⁵⁷ O tej kwestii traktuje również tekst wygłoszony w czasie jednego z Kongresów Szkotystycznych (Wiedeń 1970): *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, [w:] *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, dz. cyt., 461–480.

⁵⁸ *L'io psicologico di Cristo secondo la dottrina di G. Duns Scoto*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. III, 291–316.

punktach filozoficzno-teologicznej myśli Doktora Subtelnego. Istotnie jest on typową, pomimo swej objętości, syntezą jego doktryny, skonstruowaną z czterech tematycznych bloków: I. *Natura bytów*; II. *Antropologia filozoficzna*; III. *Teologia filozoficzna*; IV. *Teologia objawiona*. Poza drobnymi uwagami co do porządku rozmieszczenia niektórych partii materiału⁵⁹, ocena recenzentów tej pozycji jest pozytywna.

L. Iammarrone reprezentuje tradycyjną linię czytania i interpretowania dawnych tekstów z dokładnie wyartykułowaną treścią, uporządkowaną za pomocą niezwykle szczegółowego podziału, jak to było w zwyczaju scholastyków. Monografia, o której mowa wyżej, jest tego doskonałym przykładem.

Najchętniej poruszane przez niego zagadnienia odzwierciedlają swoiste *itinerarium* osoby ludzkiej w kierunku Boga. Autor chce podkreślić przez to jedną z najważniejszych tajemnic w relacji Bóg-człowiek, że mianowicie celem ostatecznym ludzkiej egzystencji jest uwielbienie i miłowanie Trójcy Świętej. Cel ten można osiągnąć wyłącznie w osobie wcielonego Słowa Bożego. Wzniosłość tego powołania polega na tym, że człowiek stworzony przez Boga w sposób wolny został wyniesiony do porządku nadprzyrodzonego w Jezusie Chrystusie. Każda więc próba poszukiwania przez człowieka prawdziwego zbawienia jest impulsem, który nie może pochodzić skądinąd, jak tylko z łaski Chrystusa: w Nim bowiem został on stworzony i z Jego pełni otrzymuje łaskę po łasce (por. J 1, 16). Faktycznie, aspirowanie do prawdziwego zbawienia oznacza dla człowieka kroczenie ku Chrystusowi, który jest światłem oświecającym każdego, kto na ten świat przychodzi (J 1, 9). Wniosek, jaki wysuwa L. Iammarrone, jest taki, że każde badanie filozoficzne, jeśli jest prawdziwe, to w gruncie rzeczy jest ustawieniem się w kierunku Chrystusa, bo prawdziwa antropologia jest dla Szkota wewnątrznie chrystologiczna⁶⁰.

⁵⁹ Na przykład, dlaczego treści dotyczące „ujednostkowania” autor zamieścił w dziale o antropologii, a nie wśród rozważań o metafizyce ogólnej, jak to zresztą czynił sam Szkot, lub dlaczego rozdział o Niepokalanym Poczęciu NMP pojawia się przed analizą absolutnego prymatu Chrystusa, z którego przecież przywilej maryjny czerpie swoje uzasadnienie. Por. I. G. MANZANO, *Recensiones*, „Antonianum” 75 (2000), 395.

⁶⁰ *Giovanni Duns Scoto, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma 1999, 20: „Ogni tentativo ispirato dalla ricerca della vera salvezza, è un influsso che proviene dalla grazia di Cristo, in vista del quale l'uomo è stato creato. Di fatto, per l'uomo aspirare alla vera salvezza è un tendere verso Cristo, che è la luce che illumina ogni uomo. La ricerca filosofica, se è vera ricerca, è una tendenza verso Cristo. La vera antropologia, per Scoto, è implicitamente cristologica”.

7. Déodat Marie de Basly OFM (1862–1937)

Należy on do grona teologów, którzy dzięki osobistemu zainteresowaniu doktryną Dunsza Szkota, przyczynili się do wskrzeszenia szkotyizmu na przełomie XIX i XX wieku. Urodził się 11 października 1862 roku w Basly we Francji, stąd dodatek „de Basly” przy nazwisku Marie⁶¹. Joseph, bo takie mu dano imię na chrzcie, wstąpił do Kolegium Serafickiego 3 września 1877 roku, mając zaledwie 15 lat, a po dwóch latach nauki na poziomie szkoły średniej wdział habit franciszkański i przyjął imię zakonne Déodat. Nie były to jednak spokojne czasy dla zakonów we Francji. W następstwie dekretu zawieszającego ich działalność, Marie de Basly wyemigrował do Anglii, do Upton Lane koło Londynu, gdzie w latach 1880–1885 podjął studia filozoficzno-teologiczne, na których po reformie programu studiów seminaryjnych dokonanej przez Leona XIII obowiązującą doktryną był tomizm. Wyświęcony na kapłana 22 marca 1885 roku wrócił później do Francji, aby objąć stanowisko dyrektora Kolegium Serafickiego, ale tylko na rok, ponieważ nowe prawo, nieprzychylnie Kościołowi, uniemożliwiało funkcjonowanie katolickiej instytucji edukacyjnej tego rodzaju.

Od 1887 do 1897 roku przebywał w klasztorze w Rennes, w którym zaczął pogłębiać swoją znajomość doktryny franciszkańskich myślicieli, a wśród nich Doktora Subtelnego. Twierdził bowiem, że nie może być prawdziwym franciszkaninem, jeśli nie będzie myślał jak franciszkanin. Studiował więc sam i uczył swoich studentów miłości do nauki scholastycznej wielkich franciszkanów. Aby lepiej przysłużyć się sprawie badań nad dorobkiem Szkota i innych twórców okresu scholastycznego, założył rezydencję w Le Havre, a nawet został pierwszym prezesem wspólnoty, która oddała się studium doktryny franciszkańskiej. Z małymi przerwami pozostał tam aż do śmierci, która nastąpiła 14 lipca 1937 roku⁶².

Sprawie Szkota przysłużył się, wznawiając dzieła szkotystów XVII wieku, takich jak Boyvin⁶³, czy Henno⁶⁴, chociaż tego ostatniego wydał zaledwie dwa pierwsze tomy z ośmiu istniejących (1894). Był to mniej więcej ten sam czas, gdy w Paryżu kończono drukowanie wznowienia Waddinga (1895), a w Rzymie

⁶¹ Nota biograficzna na podstawie pracy L. SEILLER, *Un théologien scotiste le Révérend Père Déodat de Basly: 1862-1937*, [w:] *Recherches de théologie, philosophie et histoire*, t. 21, Paris 1938; a także: G. Basetti-Sani, *Il teologo scotista P. Déodat Marie de Basly (1862-1937)*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., t. II, 1117–1125.

⁶² Zob. G. Basetti-Sani, *Il teologo scotista*, dz. cyt., 1118.

⁶³ J. G. Boyvin, *Theologia Scoti a prolixitate et subtilitas eius ab obscuritate libera et vindicata*, Parisiis 1682. To na tej pozycji Marie de Basly opierał głównie swoje wykłady dla studentów.

⁶⁴ F. Henno, *Summa Theologiae dogmaticae et moralis ad mentem Doctoris nostri Subtilis Joannis Duns Scoti*, Puay di Caen, Paris 1894.

kilka lat później ukazało się wznowienie Frassena⁶⁵. Zresztą Déodat Marie miał jeszcze plan zebrania podstawowych tekstów Szkota w jakiejś formie dostępnej powszechniej niż ta Wadding-Vivèsa. W tym też celu opublikował tzw. *Capitalia*, ale wyłącznie dwa tomy, ponieważ wydarzenia pierwszej wojny światowej uniemożliwiły mu dokończenia planowanej 12-tomowej serii⁶⁶. Marie de Basly chciał dzięki wznowieniom pobudzić wyobraźnię nie tylko studentów, ale także tych wszystkich, którzy już w przeszłości na różnych płaszczyznach zetknęli się z nauczaniem Doktora ze Szkocji.

Podjęcie inicjatywy, o której mowa, nie oznacza wcale, że Marie ograniczył się tylko do odkurzania istniejących już syntez doktryny Szkota. Sam bowiem podjął się badań z zakresu chrystologii, których owocem były następujące publikacje:

- *Le-Sacré-Coeur: conférences selon la doctrine du vénérable Jean Duns Scot*, Paris 1900;
- *Pourquoi Jésus-Christ?, ou, Dogmatique du Sacré Coeur: précédée d'une étude sur le vénérable Jean Duns Scot*, Rome-Paris 1902;
- *Introduction au livre pourquoi Jésus Christ?: le vén. Duns Scot*, Paris 1909;
- *Le-Sacré-Coeur: exposé selon la doctrine du bienheureux Jean Duns Scot*, Paris 1946;
- *Le Vén. Jean Duns Scot, Docteur Subtil*, Paris-Lille 1902;
- *Scotus Duns ou Duns Scotus enseignant la Philosophie, la Théologie, la Mystique. La construction doctrinale du B. Docteur Subtil par F. Déodat de Basly*, Paris-Le Havre 1934⁶⁷.

Te poszczególne pozycje wraz z innymi, dodatkowymi publikacjami z zakresu chrystologii⁶⁸ wyrażają stałe pragnienie Déodata Marie de Basly, aby prezentować możliwie kompleksowo problematykę tożsamości Jezusa Chrystusa, którego Doktor Subtelny określił mianem *Summum Opus Dei ad extra*. W rozważaniach powraca jak bumerang pytanie: kim jest Jezus Chrystus? Trzeba jednak od razu zaznaczyć, że nie zatrzymuje

⁶⁵ C. FRASSEN, *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologia dogmatica*, t. I–XII, Romae 1900–1902.

⁶⁶ Chodzi tu o dwa tomy wydane jako: *Capitalia opera Joannis Duns Scoti diversis ex locis ad litteram citatis, collecta labore R. P. Deodati Mariae a Baliaco*, Le Havre 1908–1911.

⁶⁷ Tekst skonstruowany w trzech blokach, na które składa się 56 tematów z filozofii, 101 z teologii, z czego aż 30 tematów dotyczących ściśle zagadnień chrystologicznych, a także 12 z zakresu mistyki.

⁶⁸ Chodzi o artykuły z różnych czasopism dotyczące unii hipostatycznej, relacji człowieka Jezusa z Trójcą Świętą, zebrane i opublikowane integralnie w dwóch tomach: *Avancement catholique. Dieu et son Christ*, Paris-Le Havre 1906; *Avancement catholique. Comment Jésus Christ est Dieu*, Paris-Le Havre 1906; a także o dwa tomy wyjątkowego poematu zabarwionego doktrynalnie – chrystologicznie: *La Christiade Française*, t. 1–2, Paris-Vrin 1927.

ono uwagi autora na postaci samego Chrystusa, ale odsyła bezpośrednio do misterium Trójcy Świętej, w której tajemnica Syna Bożego odnajduje swój właściwy interpretacyjny kontekst. W ten sposób pytanie o Jezusa Chrystusa, jakie stawia Marie, nie ogranicza się do obszaru ontologii, a więc nie jest to kwestia dotycząca istoty samej osoby Jezusa, ale zakotwicząc tematykę w misterium trynitarnym, wprowadza w wymiar decyzji, które dotyczą poziomu zbawczej ekonomii, a więc w obszar działającego Boga, ponieważ to On w Trójcy Osób w sposób wolny i z miłości decyduje się wyjść ze swojej transcendencji i objawić się jako miłość wybrania, miłość wspólnoty. Tak więc pytanie o ontologię staje się pytaniem o ekonomię, o ile jest pytaniem o wzajemną miłość Osób Trójcy Świętej, w której odnajduje się całe stworzenie. To misterium miłości stanowi główną myśl dzieła wieńczącego chrystologiczną medytację Déodata Marie de Basly, a mianowicie *Christiade Française*.

Nie da się ukryć, że twórczość, jaką Marie po sobie pozostawił, nosi apologetyczne znamiona. Po pierwsze, przełom XIX i XX wieku był dla Kościoła okresem szczególnym, jakimś wyraźnym wezwaniem do czujności, zwłaszcza gdy chodzi o obronę doktryny, a po drugie, myśl Szkota spotykała się z nieprzychylnym nastawieniem w wielu środowiskach katolickich. Nie brakowało bowiem głosów, które w nauczaniu Doktora Subtelnego upatrywały przyczyny modernistycznych błędów. Z tego też względu Marie de Basly zdecydował się w 1903 roku na wydawanie czasopisma szkotystycznego *La Bonne Parole*, w którym zamierzał bronić też franciszkańskiego mistrza scholastyki. Przewidział część dogmatyczną, której nazwa dość często podlegała korektom: „Revue des questions scotistes”, „Revue Scotiste”, „Revue Duns Scot”⁶⁹, lecz mimo to zawsze zawierała materiał precyzujący myśl Szkota w walce przeciwko modernizmowi. Taki charakter apologetyczny miały artykuły publikowane przez niego jako komentarze do encykliki Piusa X o modernizmie: *Positions du B. Duns Scot contre le modernisme*⁷⁰.

Sprawa o tyle jest ważna i zasługuje na uwagę, że jego artykuły, w których znajdowały się wyraźne odniesienia do tomizmu, zaniepokoiły środowiska tomistów, odczytujących je jako przeciwne ogólnej dyrektywie Kościoła, który zarekomendował przecież powszechne nauczanie doktryny Akwinaty. Nie brakowało więc replik sformułowanych na gorąco przez tomistów, którzy w duchu sprzeciwu bronili swoich pozycji. Tytuły artykułów były bardzo sugestywne: *Czy to oficjalny Doktor Zakonu Braci Mniejszych?, Św. Tomasz nie*

⁶⁹ Zob. G. BASETTI-SANI, *Il teologo scotista*, 1119.

⁷⁰ Zbiór: *Grandes thèses catholiques: Conférences selon la doctrine du Vén. Jean Duns Scot*, t. I-II, Paris-Lille 1900-1903.

jest oficjalnym Doktorem Zakonu Braci Mniejszych czy też Ograniczenia tomizmu⁷¹. Doszło więc do tego, że przedstawiciele Watykanu interweniowali u ówczesnego generała, Pacyfika z Monza, aby wpłynął na współbrata, który przez propagowanie tez szkotystycznych wydaje się walczyć ze św. Tomaszem i neotomizmem. Generał, listem z dnia 29 października 1912, nakazał więc współbratu zawieszenie wydawania czasopisma, a w zamian zalecił zajęcie się edycją wspomnianych *Generaliiów*, których dwa tomy ujrzały już światło dzienne i które mogłyby się realnie przysłużyć sprawie studiów nad scholastyką i Szkotem.

Zasługą Déodata Marie de Basly jest niewątpliwie rozwinięcie kwestii chrystologicznej w oparciu o założenia Szkota dotyczące absolutnego prymatu Chrystusa. To rozwinięcie tematu dotyczyło dwóch fundamentalnych dla niego pojęć: Serca Jezusa i królewskości Chrystusa. Nie wchodząc w meritum kwestii *Assumptus Homo*, która w pierwszych czterech dziesięcioleciach XX wieku była nader żywo dyskutowana w kręgach teologów⁷², trzeba przyznać, że w tajemnicy wcielenia, w której Serce Jezusa jawi się jako doskonałe centrum uczuć, dostrzegał on przede wszystkim najwyższy stopień uwielbienia boskości Słowa wcielonego⁷³.

8. Parthenius Minges OFM (1861–1926)

P. Minges należy do najbardziej znanych szkotystów z przełomu XIX i XX wieku, a to głównie za sprawą licznych publikacji, które torowały drogę do poznania myśli Szkota. Obok Déodata Marie de Basly był najbardziej twórczym i płodnym pisarzem tamtego okresu, który w bogatej twórczości franciszkańskich mistrzów średniowiecza najbardziej upodobał sobie doktrynę Doktora Subtelnego.

Urodził się 15 stycznia 1861 roku w miejscowości Flemlingen położonej w regionie Nadrenia-Palatynat w południowo-zachodnich Niemczech⁷⁴.

⁷¹ G. BASETTI-SANI, *Il teologo scotista*, dz. cyt., 1120.

⁷² Rzecz dotyczyła unii hipostatycznej i sposobu rozumienia podmiotowości Jezusa Chrystusa, a więc pytanie odnosiło się do owego osobowego „Ja” Jezusa. Na ten temat szerzej: C. De PAMPLONA, *El Yo de Christo y de las divinas Personas segun Duns Escoto y Déodat Marie de Basly*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. IV, 717–737; tenże, *El «assumptus homo» y el Yo humano de Cristo a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly*, „Estudios franciscanos” 63 (1962), 161–194; 67 (1966), 149–169. 301–335.

⁷³ Zob. *Le-Sacré-Coeur: exposé selon la doctrine du bienheureux Jean Duns Scot*, Paris 1946, 26: „Qu’il fait beau voir le Coeur de Jésus-Christ, pièce maîtresse de son organisme humain, centre religieux de tous les vœux créés, raison première de l’existence des mondes, point de soudure du fini avec l’infini, premier glorificateur et glorificateur suprême de la Divinité, chanté par les grandes Thèses de la Théologie catholique”.

⁷⁴ Nota biograficzna na podstawie tekstu: S. GRÄN, *P. Parthenius Minges, ein Foerderer*

Po ukończeniu w 1881 roku gimnazjum wstąpił do bawarskiej prowincji Zakonu Braci Mniejszych, w której odbył formację początkową w nowicjacie oraz studia filozoficzno-teologiczne zakończone święczeniami kapłańskimi w 1886 roku. Przez pięć lat w różnych klasztorach swojej prowincji gorliwie pełnił posługę duszpasterską, a w 1891 roku został wezwany przez przełożonych do Monachium w charakterze nauczyciela dogmatyki. W latach 1902–1905 uczęszczał na miejscowy uniwersytet, kończąc go dwoma doktoratami o Szkocie, najpierw z filozofii (1904), a później z teologii (1905).

To imponujące dokonanie, jakim była obrona dwóch doktoratów w ciągu dwóch lat z zakresu doktryny Doktora Subtelnego, nie mogło ująć uwadze władzom zakonu, tym bardziej, iż ministrem generalnym był wówczas Dionizy Schüler (1903–1911), wprawdzie z innej, bratniej prowincji fuldzkiej, ale dobrze orientujący się w realiach życia niemieckich franciszkanów. To on właśnie w listopadzie 1906 roku powołał Mingesę na stanowisko prefekta Kolegium św. Bonawentury w Quaracchi, którym miał być do 1913 roku, uczestnicząc aktywnie w przygotowywaniu krytycznego wydania pism Aleksandra z Hales. Po powrocie do Monachium kontynuował wykłady z dogmatyki i apologetyki, oddając się jednocześnie badaniom średniowiecznej twórczości wielkich franciszkanów. Owoce tych badań w postaci licznych artykułów publikował w różnych czasopismach, nie tylko w Niemczech. Swoje ostatnie lata spędził w małym klasztorze w Grafrath pod Monachium, w miarę sił i możliwości kontynuując badawcze prace aż do momentu śmierci, która 12 kwietnia 1926 roku przerwała życie w przeważającej części oddane sprawie studiów nad filozoficzno-teologiczną tradycją franciszkańskiego zakonu⁷⁵.

Na łącznie 3500 stronicach około 90 wydanych monografii i artykułów Minges szczególnie miejsce zarezerwował doktrynie Szkota. To, w jaki sposób ta doktryna zawładnęła sercem niemieckiego pisarza, tłumaczy najlepiej on sam w jednym ze swoich artykułów: „Moi nauczyciele byli bardziej tomistami niż szkotystami, zatem i mnie samemu nie wypadało być innym, kiedy byłem jeszcze klerykiem i młodym nauczycielem. Jednak straszne oskarżenia, jakie pod adresem Doktora Subtelnego podnosiły się ze wszystkich stron, zaczęły mnie denerwować i pobudziły mnie do zbadania stanu rzeczy. W krótkim czasie poznałem, jak głęboka, jak logiczna i harmonijna, jak wiarygodna, chrześcijańska i jak katolicka była doktryna, której Duns Szkot rzeczywiście nauczał”⁷⁶.

des modernen Scotismus, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. IV, 707–715.

⁷⁵ Zob. tamże, 708.

⁷⁶ P. MINGES, *Johannes Duns Scotus*, [w:] *Franciscan Educational Conference*, III, Cincinnati 1921, 51. Podobny tekst zamieszony jest w przedmowie do jego monumentalnego dzieła:

Warto więc w tym miejscu przytoczyć przynajmniej najważniejsze pozycje, które P. Minges poświęcił swojemu ulubionemu scholastycznemu autorowi:

- *Compendium theologiae dogmaticae specialis*, Monachii 1901;
- *Compendium theologiae dogmaticae generalis*, Monachii 1902;
- *Ist Duns Scotus Indeterminist? (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, t. 4, Münster 1905;*
- *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster 1906;
- *Bedeutung von Objekt, Umständen und Zweck für die Sittlichkeit eines Aktes nach Duns Scotus*, „Philosophisches Jahrbuch” 19 (1906), 338–347;
- *Der Gottesbegriff des Duns Scotus auf seinen angeblich excessiven Indeterminismus*, Wien 1907;
- *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach D. Scotus*, Paderborn 1908;
- *Bl. John Duns Scotus*, [w:] *The Catholic Encyclopedia*, t. V, New York, 1909, 194–199;
- *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts*, „Franziskanische Studien” 4 (1917), 49–67; 177–198;
- *Über Väterzitate bei den Scholastikern*, Regensburg 1923;
- *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica quoad res praecipuas proposita et exposita*, t. I–II, Ad Claras Aquas 1930.

Ten imponujący wykaz dzieł, jakim Minges może się pochwalić, jest efektem wnikliwej lektury pism Szkota i jego komentatorów. Po pierwszych latach nauczania teologii w centrum studiów zakonnych (1891–1896), w których nie zarysowywała się jeszcze u niego tak znacząco jak później różnica między tomizmem a szkotyzyzmem, przyszedł czas odkrywania oryginalności i prawdziwego sensu założeń filozoficznych i teologicznych Doktora ze Szkocji, a tym samym czas zachwycania się nimi. Można zrozumieć, że nie sprawiało mu większej trudności przygotowanie dwóch doktoratów w przeciągu dwóch lat, skoro miał za sobą prawie dziesięć lat intensywnej pracy badawczej. Dwutomowe kompendium dogmatyki⁷⁷ to pierwszy publikowany owoc jego badań, w którym jak żaden dotych-

Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica, t. I, ad Claras Aquas 1930, III: „Etiam Lectores mei olim potius thomistae quam scotistae fuere; non aliter ego ipse, quamdiu eram clericus et lector adolescens. Sed crimina horrenda Doctori Subtili undequaque facta me obstupefecerunt et exitaverunt ad proprium examen... Brevi vidi, quid revera doceat, quam profunda, logica, concinna, vera, christiana, catholica eius doctrina sit”.

⁷⁷ *Compendium theologiae dogmaticae specialis*, Monachii 1901; *Compendium theologiae dogmaticae generalis*, Monachii 1902.

czas przedstawiciel tej dziedziny wiedzy opiera się zasadniczo na myśli Szkota, a cytuje go tak często, że przez krytyków pozycja ta została uznana za imponującą *skotistische Dogmatik*⁷⁸.

W innej równie ważnej publikacji: *Ist Duns Scotus Indeterminist?*, która *nota bene* jest dysertacją filozoficzną dotyczącą doktryny o woli, Minges zbijał zarzuty, jakie różni autorzy stawiali Szkotowi. Chodzi między innymi o historyków filozofii Willmanna, Erdmanna, Wenera, czy Windelbanda, którzy posądzali Doktora Subtelnego o indeterminizm. Minges wykazał, że posługiwali się oni świadectwami z drugiej ręki, bez bezpośredniego wglądu w teksty Szkota. W podobnym apologetycznym duchu reagował na sugestie ze strony protestanckich biblistów, szczególnie Dieckhoffa, Harnacka i Seeberga, że Szkot popierał rzekomo czysto zewnętrzny aspekt dzieła odkupienia Chrystusa oraz że sakrament spowiedzi działa bez współudziału człowieka. W specjalnej publikacji Minges wykazywał więc, że Szkot – wprost przeciwnie – uczył stanowczo o wymaganiach dotyczących żalu za grzechy, postanowienia poprawy i zadośćuczynienia⁷⁹. Również stanowczo reagował Minges w kwestii zarzutów o pelagianizm i semipelagianizm, wykazując, że Doktor Subtelny w kontekście wykładu o łasce i stawianych w nim *ex professo* pytań, okazał się być aż nadto antypelagiański⁸⁰.

W roku jubileuszowym 600-lecia śmierci Szkota (1908) niemiecki franciszkanin nie ustawał w obronie doktryny Szkota. Prostował rozumienie tych zagadnień, które z różnych powodów były deformowane lub uległy szkodliwej nadinterpretacji. Kolejne jego publikacje na łamach czasopism dotyczyły rzekomego przesadnego realizmu w doktrynie o uniwersaliach, który miał ponoć utorować drogę panteizmowi⁸¹, a także zarzutu zniszczenia harmonii pomiędzy wiarą a rozumem i podtrzymywania tezy o podwójnej prawdzie⁸².

Marzeniem jednak Mingesego było wydanie takiego dzieła o Szkocie, które obejmowałoby możliwie wszystkie najważniejsze zagadnienia filozoficzne i teologiczne poruszone przez Jana Dunska. Chodziło mu o taką jego formułę, która przyczyniłaby się do szerokiej promocji doktryny Doktora Subtelnego i przysporzyłaby jej nowych zwolenników. Tak też się

⁷⁸ Por. B. JANSEN, *Auf dem Wege zur Wahrheit*, „*Stimmen der Zeit*” 3 (1926), 252.

⁷⁹ Zob. P. MINGES, *Die angebliche laxe Reuelehre des Duns Scotus*, „*Zeitschrift für Katholische Theologie*” 25 (1901), 231–257. Por. S. GRÄN, *P. Parthenius Minges*, dz. cyt., 710.

⁸⁰ Zob. P. MINGES, *Die Gnadenehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster 1906.

⁸¹ Zob. P. MINGES, *Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus*, Münster 1908.

⁸² Zob. P. MINGES, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach D. Scotus*, Paderborn 1908; a także: *Die «distinctio formalis» des Duns Scotus*, „*Theologische Quartalschrift*” 90 (1908), 409–436.

stało, bo jeszcze w roku jubileuszowym zdołał zebrać cały materiał, by po otrzymaniu *imprimatur* Kurii we Florencji – przebywał bowiem wówczas w Quaracchi – dwutomowe dzieło o nośnym tytule: *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, ujrzało światło dzienne w rok później, tj. w roku 1909⁸³. Nadzwyczaj entuzjastycznie, ze zrozumiałych względów, zareagował na nie postulator generalny, Paolini. Każda bowiem publikacja, a zwłaszcza tego typu – kompendium całościowej niemal doktryny – mogła tylko pomóc sprawie procesu beatyfikacyjnego⁸⁴.

Nie ulega wątpliwości, iż wkład, jaki wniósł Minges do studium nad myślą Szkota i do rozwoju szkotyizmu, jest ogromny. Kiedy sam pisał o tym, że w pierwszych dziesiątkach XX wieku podejście do tego myśliciela zmieniło się znacząco w porównaniu z wiekiem poprzednim, to w w pewnym stopniu odwoływał się także do swoich osiągnięć⁸⁵. Trzeba przyznać, że wykorzystał cały swój potencjał intelektualny oraz możliwe środki, aby przysłużyć się dobrze sprawie Doktora Subtelnego. Studiował go i publikował, bronił jego doktryny i uwierzytelniał jej ponadczasową żywotność. Już wówczas dostrzegał konieczność opracowania jego dzieł wedle wymaganej współcześnie techniki edycji⁸⁶, co miało się urzeczywistnić w niedalekiej przyszłości. Kiedy umierał, w Quaracchi pod okiem Longprégo zaczynała swoją pracę sekcja szkotystyczna.

Słowem, które najtrafniej ujmuje udział Mingesa w wielkiej sprawie odrodzenia szkotyizmu, jest wypowiedź jego współbrata Bonawentury Blattmanna, niegdyś ministra prowincjalnego. Stwierdził on między innymi, że Minges Szkota uważał za księcia szkoły franciszkańskiej, że odpierał zarzuty autorów złych i błędnych komentarzy, że bronił swego mistrza przed zniewagami, które mu wyrządzano. Najbardziej zasługuje na uznanie to, że dał impuls do prawdziwego i zdrowego badania doktryny Dunsza Szkota, która pod każdym względem jest zgodna z wiarą katolicką⁸⁷.

⁸³ Dzieło wydane zostało jeszcze raz w 1930 roku, również w Quaracchi.

⁸⁴ Zob. F. M. PAOLINI, *Pro causa et centenario B. Ioannis Duns Scoti*, Roma 1909, 17.

⁸⁵ *Zum Wiederaufblühen des Scotismus*, dz. cyt., 137–164, zwłaszcza 163: „Im ersten Dezenium des 20. Jahrhunderts ist für Scotus vielleicht schon mehr geschehen als im ganzen verflossenen 19. Säkulum”.

⁸⁶ Zob. *Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts*, dz. cyt., 196.

⁸⁷ *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, dz. cyt., t. I, IV: „Extra dubium est P. Parthenium in scribendo ductum fuisse fervente Doctoris Subtilis simul et veritatis amore et in unum intendisse ut hunc Scholae Franciscanae principem, vel neglectis stylo et metodo, vindicaret contra falsa et erronea commenta, immo defenderet et tueretur contra opprobria ei illata. Et hoc est P. Parthenii meritum omni aestimatione maius, quod ei diminui nequit, ut incitamentum dederit ad investigandam veram et genuinam, fidei catholicae ex omni parte consonam doctrinam B. Ioannis Duns Scoti”.

9. Pietro Scapin OFMConv (1930–1984)

Należał do grona badaczy naukowych z Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych, dla których myśl Szkota stanowiła uprzywilejowany, a co ważne – płodny obszar poszukiwań. Jego stosunkowo krótkie życie nie pozwoliło mu zrealizować zamierzeń, jakie wyznaczał czas twórczego zainteresowania postacią i dorobkiem Doktora Subtelnego. Istotnie, począwszy od ukazania się pierwszych krytycznie opracowanych tekstów Szkota, a szczególnie od II Kongresu w 1966 roku, Scapin, już jako członek Stowarzyszenia Szkotystycznego, był czynnym uczestnikiem inicjatyw, które służyły lepszemu poznaniu Szkota w systemie nauki i kultury początku drugiej połowy XX wieku. Związany był z Seraphicum, a także z Centrum Studiów Antonianińskich w Padwie, w którym często publikował swoje prace. Prawdą jest, że nie napisał żadnej monografii o doktrynie Szkota, może ze względu na przedwczesną śmierć, ale opublikowane artykuły mogłyby z powodzeniem takiej rozprawie nadać kształt. Oto niektóre z nich:

- *Contingenza e libertà divina in Giovanni Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 64 (1964), 3–37; 277–324;
- *La causalità nel pensiero di Scoto*, „Miscellanea Francescana” 66 (1966), 357–400;
- *Libertà divina e persona secondo Giovanni Duns Scoto*, „Il Santo” 6 (1966), 189–224;
- *Il significato fondamentale della libertà divina secondo Giovanni Duns Scoto*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. II, Romae 1968, 519–566;
- *Capisaldi di un’antropologia scotista*, [w:] *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, 269–291;
- *Attegiamento dello Scoto di fronte all’argomento anselmiano*, „Analecta Anselmiana” 4 (1975), 159–171;
- *Il prologo della ‘Summa Theologica’ di Tommaso e dell’‘Ordinatio’ di Duns Scoto*, [w:] *Tommaso d’Aquino nel suo VII centenario. Atti del congresso internazionale (Roma-Napoli, 17-24 aprile 1974)*, Napoli 1975–1978, t. 2, 297–305;
- *L’Itinerarium mentis in Deum e il De primo principio. Convergenze e divergenze nell’approccio razionale di Dio*, „Miscellanea Francescana” 75 (1975), suppl. 1: 21–40;
- *La metafisica scotista a Padova dal XV al XVII secolo*, [w:] *Storia e cultura al Santo*, Vicenza 1976;
- *Libertà, storia e salvezza secondo Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis et regnum Dei*, I, 169–176.

Większość tych tekstów Scapin przygotowywał na kongresy – i to zarówno szkotystyczne, jak i tomistyczne. Wskazują one zatem na jego powszechnie uznawaną kompetencję, skoro proszono go o przygotowanie analitycznego studium z zakresu myśli Doktora Subtelnego i przedłożenie go na międzynarodowym forum specjalistów, a także są trwałym śladem jego poświęcenia sprawie szkotyizmu. Biorąc jeszcze pod uwagę jego przekład na język włoski *De primo principio*⁸⁸, który oprócz samego tekstu Doktora Subtelnego zawiera także wstęp i obszerny komentarz, to ostateczna ocena roli, jaką ten włoski franciszkanin odegrał w nasycaniu współczesnego nurtu filozofowania oryginalnością Szkotowego sposobu myślenia i formułowania wniosków, wzrośnie jeszcze bardziej.

Treść najczęściej rozważanych przez Scapina elementów myśli Szkota wpisuje się w trójkąt, którego wierzchołki wyznaczane są przez pojęcia: *wolność*, *historia* i *zbawienie*. W ramach bowiem tych kategorii Duns Szkot najchętniej rozważał relację pomiędzy Bogiem, bytem wiecznym i działającym poza swoją naturą w wolności, a człowiekiem, czyli bytem określonym granicami przestrzeni i czasu, który życiowe cele realizuje w obszarze swojej woliwności. Schemat jest więc następujący: najwyższa wola Boga, której istotą jest wolność, daje początek historii, lecz w ujęciu Szkota rozumianej nie jako szereg chronologicznie następujących po sobie zdarzeń, lecz bardziej jako spoisty i sensowny projekt egzystencji⁸⁹. Ten logiczny zamysł obejmuje i jednocześnie ustawia w relacyjnym układzie Boga, człowieka i całe uniwersum⁹⁰. Jest to więc plan, którego przestrzenno-czasowym wyznacznikiem jest wolność Stwórcy, ta zaś w swoim zewnętrznym wyrazie manifestuje się jako udzielająca się i niczym nie ograniczona, zupełnie darmowa miłość. Bóg bowiem wszystko, co istnienie poza Nim, miłuje nie miłością przyjaźni, czyli miłością odwzajemnienia – co może oznaczać także ewentualne zasługi – lecz miłuje miłością najdoskonalszą, czyli miłością własnej natury, jaką ma wobec stworzeń⁹¹.

⁸⁸ DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, dz. cyt.

⁸⁹ Por. P. SCAPIN, *Libertà, storia e salvezza secondo Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis et regnum Dei*, dz. cyt., t. I, 173.

⁹⁰ Zob. *Ord.*, III, d. 32, q. un. n. 21 (Vat. X, 136–137).

⁹¹ *Ord.*, III, d. 32, q. un. n. 24 (Vat. X, 139): „Et hoc modo potest concedi quod Deus ex caritate diligit omnia, non volitione amicitiae, sed volitione tali qualis est habenda respectu eorum”. Ta sama myśl zawarta jest w pierwszej księdze *Ordinatio*, w której mowa jest o wolnym sposobie udzielania się Najwyższego Dobra: *Ord.*, I, d. 41, q. un., n. 53 (Vat. VI, 337): „Summa bonitas potest stare cum liberali communicatione, licet non sit illa aequalitas omnibus. Potest enim ‘summe bonus’ liberalitate se libere communicare, et ut ostendat se non necessario liberalem, sed liberalem ‘libere communicativum’”.

To jest właśnie ta miłość natury Boga, Najwyższego Dobra, która jest doskonałą miłością życia wewnątrztrynitarnego wspólnoty trzech Osób Boskich, to znaczy miłością konieczną (*ad intra*), natomiast w udzielaniu zewnętrznym wobec stworzeń manifestuje się jako wolna i bezwarunkowa, racjonalna i całkiem niearbitralna. Scapin, zwracając uwagę na akcent, jaki Szkot położył na miłości Bożej realizującej się w wolności, chciał dać do zrozumienia, że owa Boska wolność wyjaśnia doskonale nie tylko przygodność bytową wszechświata, ale również przygodność operatywną bytów przygodnych, rozumianą jednak nie jako przygodność przyczynowa, lecz jako wolność ludzka⁹².

W tym momencie trójkąt pojęć zamyka się. Człowiek będący centralnym zamysłem Boskiej wolności, a zanurzony we wszechświecie, rozpoznaje swoją własną rzeczywistość ze wszystkimi możliwościami i z każdym ewentualnym ryzykiem, które mu towarzyszy w ciągu rozwijającej się historii. Odkrywa siebie z jednej strony jako byt wewnętrznie wolny, niezależny, a z drugiej jako zdolny do autodeterminacji, czyli do wyboru. Pod względem zatem woli wolności człowiek podobny jest więc do Stwórcy. Zbawienie, którego odczuwa potrzebę, stawia go w dynamicznym i twórczym odniesieniu do Boga – dynamicznym, ponieważ woli wolnym, a twórczym, ponieważ wybierającym. Z jednej strony ma się do czynienia z wolnością człowieka, naznaczoną ambiwalencją wyboru pomiędzy dobrem a złem, z drugiej natomiast – z wolnością Boga, która zmanifestowała się w historii zbawienia wolą stwórczą i odkupieńczą⁹³.

Scapin dał do zrozumienia, że współzależność pomiędzy *wolnością*, *historią* i *zbawieniem* jest w rozumieniu Doktora Subtelnego przestrzenią, w której koegzystują w dialogicznym układzie wolność Boska i wolność ludzka. Co więcej, to współistnienie odkrywa podwójną możliwość, a mianowicie zarówno przyjęcia, jak i odrzucenia: człowiek może zaakceptować lub odtrącić własne dobro, czyli zbawienie; Bóg natomiast może usankcjonować tak jeden, jak i drugi wybór wolnej ludzkiej istoty, i to nie tylko w historii, ale także poza nią.

10. Orlando Todisco OFMConv (1938–)

W gronie współczesnych znawców i miłośników doktryny Szkota O. Todisco jest bez wątpienia jedną z pierwszoplanowych postaci. Urodził się

⁹² Zob. P. SCAPIN, *Libertà, storia e salvezza*, dz. cyt., 174; a także jeszcze szerzej w: *Necessité et liberté d'après Aristote et Jean Duns Scot*, „Diotima” 8 (1980), 120–127.

⁹³ Zob. P. SCAPIN, *Libertà, storia e salvezza*, 176; P. SCAPIN, *Significato e valore della prassi scotista*, [w:] *Studia mediaevalia et mariologia*, dz. cyt., 187–201, zwłaszcza 199–201.

w 1938 roku w Lettere we Włoszech. Wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych Konwentualnych prowincji neapolitańskiej, w której przyjął święcenia kapłańskie. Studia specjalistyczne z teologii ukończył doktoratem na Papieskim Wydziale w Neapolu, po czym kształcił się dalej w zakresie filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie i na Uniwersytecie w Neapolu, zdobywając ten sam stopień naukowy⁹⁴. Do niedawna był profesorem historii filozofii średniowiecznej na Uniwersytecie w Cassino i na Papieskim Wydziale Teologicznym św. Bonawentury w Rzymie. Badania, jakie przeprowadził do chwili obecnej, obejmują zasadniczo dwa obszary wiedzy: scholastyczną metafizykę z problematyką relacji pomiędzy bytem nieskończonym a skończonym oraz krytyczny humanizm filozofii współczesnej. Liczne publikacje z zakresu wspomnianych sfer badawczych, poprzez które dał się poznać jako wnikliwy uczony harmonijnie integrujący myśl filozoficzną przeszłości ze współczesnym humanizmem, stawiają go w szeregu najbardziej zasłużonych włoskich filozofów.

W swojej twórczości chętnie sięga do dorobku przedstawicieli szkoły franciszkańskiej, szczególnie do Bonawentury, Dunsza Szkota czy Ockhama. Czyni to nie tylko w celu poznania ich systemów wiedzy, lecz także po to, aby odnaleźć ich ślady we współczesnych systemach filozoficznych, na przykład u takich filozofów jak R. Girard, E. Lévinas i L. Wittgenstein, co uczynił w jednej ze swoich ostatnich publikacji⁹⁵. Todisco poświęcił Szkotowi i jego doktrynie wiele artykułów oraz kilka poważnych pozycji monograficznych. Oto ich tematyczne zestawienie:

- *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1975;
- *G. Duns Scoto e Guglielmo d'Occam: dall'ontologia alla filosofia del linguaggio*, Cassino 1989;
- *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto. Riflessi nella filosofia contemporanea*, Roma 1993;
- *G. Duns Scoto filosofo della libertà*, Padova 1996;

⁹⁴ Krótki rys biograficzny zob.: *Problemi di attualità. Dio*, a cura di A. Giacomo Manno, Bologna 1978, 145.

⁹⁵ *Lo stupore della ragione: il pensare francescano e la filosofia moderna*, Padova 2003. W kontekście konfrontacji myśli franciszkańskiej z filozofią współczesną warto także sięgnąć do innych jego pozycji: *L'alienazione intellettuale: dalla metodologia della riduzione alla metodologia della coniugazione*, Roma 1979; *La crisi dei fondamenti: introduzione alla svolta epistemologica del 20. secolo*, Roma 1984; *Metafisica e scienza: alle origini del dibattito epistemologico*, Roma 1986; *Medioevo al bivio: il Dio della ragione e le ragioni di Dio*, Roma 1990; *Averroè nel dibattito medievale: verità o bontà*, Milano 1999; *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006; *La libertà fondamento della verità: ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Padova 2008.

- *I rapporti tra la filosofia e teologia*, [w:] *Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita*, Napoli 1967, 27–47;
- *Valore metafisico della nozione di ente*, [w:] *Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita*, 83–105;
- *L'uomo pellegrino dell'assoluto secondo G. Duns Scoto*, [w:] *L'anima*, Napoli 1979, 243–266;
- *La polarità uomo-Dio in G. Duns Scoto e Cartesio*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi*, Bologna, 18–20 febbraio 1993, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 159–178;
- *L'io e l'altro secondo G. Duns Scoto e E. Lévinas*, „*Antonianum*” 71 (1996), 265–306;
- *L'univocità scotista dell'ente e la svolta moderna*, „*Antonianum*” 76 (2001), 79–110'
- *Dall'io penso tomista all'io voglio scotista*, „*Miscellanea Francescana*” 104 (2004), 477–523/4.

Nie jest to oczywiście wyczerpujący wykaz artykułów o. Todisco poświęconych myśli Doktora Subtelnego. Dla przypomnienia dodać jedynie należy, że jego teksty znajdują się także w aktach kongresów, na które był zapraszany jako ceniony ekspert w dziedzinie Szkota i szkotyizmu, jak również w wielu czasopismach naukowych. Stanowiły one doskonałą okazję do zaprezentowania myśli Szkota w środowiskach, które nie zawsze odwołują się do wartości religijnych⁹⁶. Trzeba przyznać, że także w opracowaniach włoskiego autora nietraktujących bezpośrednio o myśli Szkota, pojawiają się treści, które w jakiejś mierze do niej nawiązują.

Łatwość, z jaką przychodzi mu wykład tej doktryny, jasność wyprowadzanych wniosków, a przede wszystkim niebywała umiejętność odnalezienia jej okruszyn w rozmaitych systemach filozofii współczesnej, sprawiają, że dla wielu młodych naukowców pragnących zaznajomić się z oryginalnością doktryny Doktora ze Szkocji stał się on ważnym punktem odniesienia i autorytatywnym ekspertem. Ma to niebagatelne znaczenie szczególnie w kontekście akademickich kontaktów studentów z profesorem – a jak można było się przekonać, Todisco wykładał w dwóch ośrodkach uczelnianych – w trakcie których konsultacje stanowią wręcz nieoceniony

⁹⁶ Dio «*ut ens infinitum*» e «*ut haec essentia*» oggetto primo della teologia scotista, [w:] *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti*, dz. cyt., 609–625; *Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis regnum Dei*, dz. cyt., 133–153; *Il metodo della concordanza e l'unione attitudinale dei fenomeni naturali. Progetto scotista di una «scienza cristiana»*, [w:] *Homo et mundus*, dz. cyt., 301–320; *Duns Scoto e il pluralismo epistemologico*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 121–148. Do tego należy dodać jeszcze artykuły w innych czasopismach: *G. Duns Scoto e il rifiuto della prova del movimento come via all'esistenza di Dio*, „*Sapienza*” 19 (1966), 457–463; *L'essere come esistenza nell'ascesa a Dio di G. Duns Scoto*, „*Sapienza*” 20 (1967), 444–462.

drogowskaz dla kształtującego się pokolenia, mającego w przyszłości przejąć odpowiedzialność za kierunek rozwoju różnych dyscyplin naukowych.

Doskonałym narzędziem owej konsultacji mogą być wspomniane pozycje monograficzne, które ułatwiają dostęp do systematycznego i przejrzystego kompendium doktrynalnego Dunsza Szkota. Ci spośród filozofów, którzy poszukują logicznego układu metafizycznych założeń tego mistrza scholastyki, szczególnie w pierwszej pozycji książkowej o. Todisco: *Chrześcijański duch filozofii Jana Dunsza Szkota* znajdują klucz do Szkotowego sposobu rozumienia i zarazem uprawiania dziedziny wiedzy, która zmierza do wyjaśnienia współzależności dwóch porządków: nadprzyrodzonego i przyrodzonego, z właściwymi dla nich podmiotami. Zagadnienia tego typu jak: pojęcie bytu rozumianego jako istota rzeczy (*essentia*) i jako istnienie (*esistentia*), jednoznaczność bytu, współzależność wiary i rozumu w procesie przejścia od pierwszej przyczyny do bytu nieskończonego, ontologiczna przygodność stworzeń oraz wolne działanie Boga w akcie stwarzania, Jego wolność a wszechmoc, Jego transcendencja a transcendencja człowieka, są fundamentami, na których spoczywa system metafizyki Szkota, inaczej *onto-teologii* albo lepiej *onto-teologii*.

Zasługą Todisca jest to, że w oparciu o teksty, w wielu wypadkach opracowane już według norm krytycznych, ukazuje on, w jaki sposób Doktor Subtelny, człowiek wiary i subtelnego intelektu, unika błędów racjonalizmu lub fideizmu. Ten bowiem przez podporządkowanie życia spekulatywnego życiu z wiary, dowartościował prymat wolności i miłości, które są najwyższymi przejawami bytu ludzkiego w porządku jego wyniesienia nadprzyrodzonego. W ten sposób broni człowieka zarówno przed subiektywizmem, jak i pseudomistycyzmem, a sama teologia staje się nauką praktyczną, nadającą, co ważne, samej antropologii dynamiczny wymiar⁹⁷.

W ujęciu myśli Szkota zaproponowanym przez Todisca daje się szybko zauważyć, że jest ona jednocześnie i nierozdzielnie filozofią, teologią, duchowością i mistyką oraz że czerpie swoje inspiracje i światło z Objawienia Bożego. Gilson mawiał kiedyś, że to, co w życiu jest jednością, w nauczaniu się dzieli, a w historii często rozdziela. Idąc tropem tej myśli, można stwierdzić, że Todisco w swoich badaniach nad Szkotem starał się klarownie zaakcentować ową generalną linię jedności argumentacji Doktora Subtelnego. W taki oto sposób ktoś, kto żył w odległych czasach może pomóc i dzisiaj zachować jedność filozofii, która dzięki Objawieniu nosi miano filozofii chrześcijańskiej⁹⁸.

⁹⁷ Zob. *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1975, 344–347; *L'uomo pellegrino dell'assoluto secondo G. Duns Scoto*, [w:] *L'anima*, Napoli 1979, 265–266.

⁹⁸ Por. *Il metodo della concordanza e l'unione attitudinale dei fenomeni naturali. Progetto*

11. Léon Veuthey OFMConv (1896–1974)

L. Veuthey⁹⁹ uznawany był powszechnie za jednego z największych znawców filozofii, teologii i duchowości franciszkańskiej. Mówi się o nim, że był w szkole duchowości św. Franciszka, a w doktrynie poruszał się z niezwykle łatwością pomiędzy Bonawenturą a Szkotem. Ten Sługa Boży, „człowiek nadprzyrodzony”, jak się o nim wyraził sam św. Maksymilian Maria Kolbe¹⁰⁰, przyszedł na świat 3 marca 1896 roku w Dorénaz w Szwajcarii, a na chrzcie dano mu imię Clovis. Już jako młodzieniec przejawiał wielką otwartość na świat wiedzy i drugiego człowieka. W latach 1915–1920 był nauczycielem młodzieży, zdobywając pierwsze dydaktyczne doświadczenia i powszechny szacunek. W połowie 1920 roku w niespokojnym sercu młodego Clovisa zrodziło się powołanie zakonne, niewykluczone, iż pod wpływem pielgrzymki do sanktuarium maryjnego w Einsiedeln. Losy swoje związał z Zakonem Braci Mniejszych Konwentualnych (Pères Cordeliers), wstępując do nowicjatu w Schwarzenbergu 6 października 1921 roku w wieku 25 lat¹⁰¹. Jeszcze tego samego miesiąca przyjmuje z rąk przełożonych habit i imię zakonne Léon, pod którym da się poznać jako wytrawny mistrz intelektu i świętości życia.

Śluby wieczyste złożył 25 lipca 1925 roku, a święcenia kapłańskie z rocznym wyprzedzeniem przyjął jeszcze tego samego roku 16 sierpnia.

scotista di una «scienza cristiana», [w:] Homo et mundus, dz. cyt., 317–318: „Si può dire, che gli interventi di Dio non sono estranei al mondo, quasi si trattasse di un mondo chiuso in sé, né sono espressione o rivelazione solo della sua potenza, ma anche di virtualità e di modificazioni che non è lecito disattendere ai fini di una conoscenza rigorosa del mondo stesso. Si comprende e si apprezza lo sforzo di Scoto di sostituire al connubio aristotelico scienza-metafisica pagana il connubio scienza-metafisica-teologica cristiana, e quindi il libro della natura e il libro della Scrittura”.

⁹⁹ O tym szwajcarskim szkotyście powstało wiele publikacji, zawierających zarówno jego pisma, jak analizę jego filozoficznej i teologicznej myśli. Oto niektóre tytuły: *Opera omnia- Leone Veuthey O.F.M.Conv.*; [scritti raccolti e ordinati da E. Piacentini], Roma 2003–2007: są to trzy woluminy: I. *Manuali di spiritualità francescana*; II. *Itinerario spirituale francescano*; III. *Itinerario dell'anima*; G. GRIECO, E. PIACENTINI, P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896–1974): *un maestro di dottrina e di vita*, Roma 1995; L. VEUTHEY, *Scuola francescana: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di L. di Fonzo, Roma 1996; C. G. CORRÀ, *Per una filosofia del concreto. Léon Veuthey*, Roma 2004; G. GRIECO, *Padre Leone Veuthey. «Uomo soprannaturale»*, Roma 1999; E. PIACENTINI, *Introduzione à Leone Veuthey, La Crociata di carità*, Roma 2001; R. SPINACI, *Il problema critico nel pensiero di Léon Veuthey*, „Rivista di filosofia neo-scolastica” 2 (2003), 259–272; tenże, *Eredità intellettuale di P. Leone Veuthey O.F.M.Conv.*, Roma 2005; G. IAMMARRONE, *Il naturale e il soprannaturale nella teologia attuale e nella visione di Léon Veuthey, OFMConv*, „Miscellanea Francescana” 104 (2004), 654–; M. VEUTHEY, *Léon Veuthey, messenger de l'amour*, Saint-Augustin 2006.

¹⁰⁰ Zob. M. M. KOLBE, *Pisma*, t. II, Niepokalanów 2008, 902.

¹⁰¹ G. GRIECO, E. PIACENTINI, P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896–1974), dz. cyt., 34.

W latach 1926–1930 był rektorem kolegium Père Girard i jednocześnie wykładowcą w gimnazjum St. Michel we Fryburgu. Ten czas wykorzystał także na indywidualne studia specjalistyczne na miejscowym uniwersytecie, broniąc doktoratu z zakresu filozofii: *Un grand Educateur: Père Girard (1765–1850)*, za którą skądinąd otrzymał wyróżnienie i nagrodę pieniężną. W 1932 roku został wezwany do Rzymu, gdzie przez dziesięć lat wykładał filozofię w Ateneum Rozkrzewiania Wiary (Athenaeum de Propaganda Fide). W latach 1934–1936 był wicerektorem Serafickiego Kolegium św. Teodora na Palatynie i jednocześnie profesorem ascetyki, historii religii oraz zagadnień doktrynalnych św. Bonawentury na Papieskim Wydziale Teologicznym. Za liczne i cenne publikacje indultem Kongregacji ds. Uniwersytetów i Studiów otrzymał w 1940 roku tytuł Nauczyciela Zakonu w Świętej Teologii (*Maestro dell'Ordine in Sacra Teologia*)¹⁰².

Przez dziewięć lat (1945–1954) był asystentem generalnym i członkiem zarządu całego zakonu. Na początku tej posługi, idąc za wskazaniem papieża Piusa XII¹⁰³, Veuthey powołał do istnienia stowarzyszenie „Crocata di carità”, które później połączyło się z ruchem „Focolari” Ch. Lubich dla promocji jedności, pokoju i miłości. Od 1965 roku Veuthey był ojcem duchownym w Kolegium św. Bonawentury i profesorem do 1971 roku. Trzy lata później 7 czerwca 1974 roku zmarł w Klinice Gemelli i został pochowany w grobowcu zakonnym na Campo Verano. Na nagrobku widnieją słowa, zapisane przez niego w dzienniczku: *Być drugim Chrystusem, aby uwielbiać Boga i zbawiać świat*¹⁰⁴.

Z zajęciami natury organizacyjnej szła w parze twórczość piśmiennicza, która odzwierciedlała naukowe zainteresowania Veutheya. Z bogatego zbioru warto przypomnieć te pozycje, które traktują bezpośrednio o myśli Doktora ze Szkocji:

- *Jean Duns Scot: Pensée théologique*, Paris 1967¹⁰⁵;
- *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, Roma 1996¹⁰⁶;
- *È Scoto un agostinista?* „Miscellanea Francescana” 47 (1947), 214–216.
- *Il destino dell'uomo nella prospettiva scotista*, „Il Santo” 6 (1966), 153–171;

¹⁰² E. PIACENTINI, *P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896–1974): profile biografico: elenco delle opere: per commemorarlo a un lustro della morte*, Roma 1979, 11.

¹⁰³ Chodzi o radiowe orędzie Ojca Świętego na Boże Narodzenie 1942 roku, w którym zachęcał on rozbitą wojną ludzkość do jednoczenia się w miłości.

¹⁰⁴ Zob. G. GRIECO, E. PIACENTINI, *P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896–1974)*, dz. cyt., 78. W aneksie zawierającym fotografie pod numerem 17 widnieje fotografia nagrobka z czytelnym napisem.

¹⁰⁵ Polskie tłumaczenie: L. VEUTHEY, *Jan Duns Szkot: Myśl teologiczna*, tł. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988.

¹⁰⁶ Pozycja wydana pod redakcją O. Todisco, OFMConv.

- *Duns Scot et le mystère de la transubstantiation*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. III, Romae 1968, 461–471;
- *Duns Scoti editio critica*, „Miscellanea Francescana” 51 (1951), 561–565;
- *Il concetto di Dio Uno e Trino nella teologia di Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 66 (1966), 448–474;
- *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 67 (1967), 3–17.

Liczne publikacje o Veuthey z zakresu filozofii, teologii, duchowości czy mistyki są w generalnych założeniach analitycznie zaadaptowaną franciszkańską tradycją scholastyczną. Potrafił on płynnie poruszać się w przestrzeniach wiedzy wyznaczonych przez dawnych mistrzów szkoły, do której sam należał. Z doktrynalnych założeń Szkota, jak widać, interesowała go przede wszystkim teologia, ze szczególnym uwzględnieniem zagadnień trynitarnych i chrystologicznych.

W odniesieniu do trynitologii trzeba przede wszystkim podkreślić wartość analizy Veutheya, w której wykazywał, że Szkot w wykładzie o Trójcy Świętej – oprócz oczywiście fundamentalnych treści takich jak: jedność natury, trzy osoby, pochodzenie osób w Bogu – dążył do jedności pomiędzy Wschodem i Zachodem w kwestii pochodzenia Ducha Świętego, zwanej powszechnie *Filioque*, której mimo wszelkich starań nie rozwiązał II Sobór w Lyonie (1274)¹⁰⁷. Pytanie brzmi: czy Duch Święty pochodzi od Ojca, czy od Ojca i Syna? Veuthey odpowiada, że tchnienie jest wspólne Ojcu i Synowi, lecz jest – jak twierdzi Szkot – pewien porządek tchnienia Ducha Świętego, jak zresztą w całej Trójcy, według którego przyczyną absolutną wszystkiego jest Ojciec. Wszystko pochodzi więc od Ojca, jeśli natomiast Syn razem z Ojcem jest przyczyną pochodzenia Ducha Świętego, to Jego moc tchnienia pochodzi od Ojca (*est tamen ibi ordo spirantium in spirando quia Pater in illo signo originis spirat a se, Filius autem non a se*)¹⁰⁸. Oto dlaczego Augustyn, jak zaznacza Szkot, mógł słusznie powiedzieć, że: „Duch Święty głównie pochodzi od Ojca... Powiedział zatem ‘pierwotnie’, ponieważ jeśli Syn tchnie, tchnie mocą daną Mu przez Ojca. Czy Hilary nie potwierdza może tej samej doktryny Greków, kiedy mówi, że Duch Święty pochodzi od Ojca przez Syna?”¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Zob. L. VEUTHEY, *Il concetto di Dio Uno e Trino nella teologia di Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 66 (1966), 473.

¹⁰⁸ *Ord.*, I, d. 12, q. 2, n. 62 (Vat. V, 61).

¹⁰⁹ *Ord.*, I, d. 12, q. 2, n. 63 (Vat. V, 61): „Per istud patet ad omnes auctoritates adductas, – quia propter hoc dicit Augustinus Patrem principaliter spirare; exponit enim se: «Ideo ‘principaliter’ dixi, quia quod Filius spirat, hoc habet a Patre...; tamże, 66 nn., (V, 62):

Tak więc, jak podkreśla Veuthey, dla Szkota jest oczywiste, że Duch Święty pochodzi od Ojca i od Syna, lecz, jak każde pochodzenie, bierze się przede wszystkim od Ojca jako pierwszej zasady, stąd też: „Ojciec dzięki swojej płodności tchnie bezpośrednio Ducha Świętego, a jako że daje tę samą zdolność tchnienia Synowi, którą On tchnie, można powiedzieć, że tchnie pośrednio: nie jakby była w tym jakakolwiek różnorodność w doskonałości, bądź niedoskonałość albo że dokonuje się zróżnicowanie w akcie, lecz chodzi tylko o inny sposób posiadania tej samej mocy, ponieważ Ojciec ma ją od siebie, Syn nie ma jej od siebie, ale od Ojca”¹¹⁰.

Z kolei w zakresie chrystologii Veuthey poświęca wiele miejsca kwestii pierwszeństwa Chrystusa. Inspiracje Doktora ze Szkocji czyni najwyraźniej swoim własnym wykładem, a co istotne, spajającym cały chrystologiczny traktat. Zwłaszcza kiedy stawia fundamentalne pytania o rację aktu stwórczego, pragnie zrozumieć kwestię miejsca, jakie Chrystus, Słowo wcielone, zajmuje wśród wszystkich stworzeń chcianych przez Stwórcę. Odpowiadając na to pytanie, sięga do rozwiązania Szkota dotyczącego sposobu interpretacji motywu wcielenia i stwierdza, że plan stworzenia zakłada jednocześnie zamiar wcielenia, objęte jednym i tym samym aktem doskonałej wolności ze strony Boga, chociaż na poziomie integralnym i racjonalnym tego aktu Chrystus jest centrum, jest Alfą i Omegą: centrum, w którym jest On początkiem i celem wszystkiego w mocy pierwszeństwa bezwzględne. Jest pierwszym Umiłowanym, który został przez Boga przeznaczony, aby w akcie nieskończonej miłości doprowadzić całe stworzenie do swoich początków. To w tym wolnym stworzeniu Bóg przez wcielenie Syna chce dobrowolnie przywieść do siebie wszystkie byty stworzone¹¹¹.

Veuthey rozważa dalej pisma Doktora Subtelnego i tłumaczy, że prymat Chrystusa rozważany jest przez niego w porządku rzeczywistym, a więc w porządku realizacji planu Bożego, a nie w porządku hipotetycznym.

Per idem patet ad Hilarium, quando dicit quod Spiritus Sanctus est a Patre per Filium».

¹¹⁰ Ord., I, d. 12, q. 2, n. 67 (Vat. V, 63): „Pater enim eadem fecunditate immediate spirat Spiritum Sanctum, sed in quantum dat Filio illam virtutem spirandi qua Filius spirat, potest dici mediate spirare: nec hic est difformitas aliqua perfectionis et imperfectionis, sive aliquid quod ponat diversitatem in actu, sed tantum alius modus habendi eandem virtutem, – quia Pater a se, Filius non a se, sed a Patre”. Por. *Il concetto di Dio Uno e Trino*, dz. cyt., 474.

¹¹¹ L. VEUTHEY, *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, „Miscellanea Francescana” 67 (1967), 5: „La ragione della creazione include la ragione dell’incarnazione, in un atto di perfetta libertà da parte di Dio, ma in un piano integrale e razionale nel quale il Cristo è il centro, l’alfa e l’omega, in cui Egli è la ragione e il fine di tutto in un primato assoluto, come l’Amante supremo destinato a ricondurre tutto il divenire alla sua origine in un atto d’amore infinito... E in questa creazione libera, Dio vuole liberamente ricondurre tutto a sé mediante l’incarnazione del Figlio”.

W ten sposób prymat widziany jest przede wszystkim w perspektywie miłości, to znaczy, że Chrystus jest pierwszym Chcianym, który może miłować najdoskonalej. Chrystus widziany jest też z perspektywy zasady metafizycznej, a to oznacza, że przyczyna celowa jest przyczyną przyczyn, a zatem coś, co jest doskonałe, nie może pełnić funkcji środka mniej doskonałego. Skoro Chrystus jest chciano dla Niego samego, to grzech nie może być motywem wcielenia; potrzeba wyzwolenia od grzechu nie może być pierwszorzędny powodem wcielenia¹¹².

W kontekście rozpatrywanej doktryny Veuthey zdemaskował błąd, jaki popełniali niektórzy szkotyści, gdy stwierdził, że w swojej interpretacji wychodzili od dzieła stworzenia i w nim rozpatrywali prymat Chrystusa. W takim ujęciu Chrystusa postrzegano jako ukoronowanie całego dzieła stwórczego. Doktor Subtelny w swoich rozważaniach wychodził natomiast nie od dzieła, lecz od jego podmiotu, a więc od samego Chrystusa, analizując Jego odniesienie do świata stworzonego¹¹³.

Na przykładzie powyższych zagadnień z twórczości Veutheya opartej na doktrynie Szkota widać, jak wnikliwym był badaczem i jak żarliwym naśladowcą tradycji franciszkańskiej. Należy także zaakcentować krytyczny rys jego twórczości, właściwy skądinąd epoce, w jakiej tworzył¹¹⁴.

Biorąc pod uwagę jego szerokie i zróżnicowane pod względem poziomu dydaktyczne doświadczenia, przedstawił Szkota nie tylko jako myśliciela scholastycznego, wielce zasłużonego dla szkoły, jaką reprezentował, ale przede wszystkim jako nauczyciela, który przez doktrynę pobudza do działania, do inicjatyw, które teoretyczne założenia wcielają w życie. To był chyba jego najważniejszy zamysł, aby nie zamykać myśli studiowanych autorów scholastyki w suchej werbalnej formie ksiąg i artykułów, lecz by uczynić ich doktrynę wiedzą skuteczną, zdolną zainspirować ludzkie

¹¹² Zob. L. VEUTHEY, *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, dz. cyt., 7. W kwestii tej Veuthey cytuje fragment: *Rep. Par.*, III, d. 7, q. 4, n. 4, (Vivès: XXIII, 303a). Mając jednak edycję krytyczną, można posłużyć się tekstem z *Ordinatio*, gdzie argumenty są podobne: *Ord.*, III, d. 7, q. 3, n. 63–66 (Vat.: IX, 288): „[63] Sed non propter illam solam (*scil. redemptionem*) videtur Deus praedestinasse illam animam (*scil. Christi*) ad tantam gloriam, cum illa redemptio sive gloria animae redimendae non sit tantum bonum quantum est illa gloria animae Christi. [64] Nec est verisimile tam summum Bonum in entibus esse tantum occasionatum propter minus bonum solum. [65] Nec est verisimile ipsum prius praeordinasse Adam ad tantum bonum quam Christum, quod tamen sequeretur. [66] Immo, quod absurdus est, ulterius sequeretur etiam quod, praedestinando Adam ad gloriam, prius praevidisset ipsum casurum in peccatum quam praedestinasset Christum ad gloriam, si praedestinatio illius animae tantum esset pro redemptione aliorum”.

¹¹³ L. VEUTHEY, *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, dz. cyt., 11.

¹¹⁴ Na temat jego rozumienia zasad krytycznego rozważywania kwestii zaleca się studium: R. SPINACI, *Il problema critico nel pensiero di Léon Veuthey*, dz. cyt., 264.

działanie. W takiej oto perspektywie należałoby tłumaczyć i interpretować dzieła Léona Veutheya.

12. Allan B. Wolter OFM (1913–2006)

Ten zmarły kilka lat temu naukowiec († 15 XI 2006) był jednym z najbardziej oddanych i zasłużonych przedstawicieli szkotyizmu XX wieku. Urodził się 24 listopada 1913 roku w mieście Peoria w stanie Illinois, w Stanach Zjednoczonych. W 1933 roku wstąpił do Zakonu Braci Mniejszych prowincji Najświętszego Serca Pana Jezusa i 19 sierpnia podczas obrzędu obłóczyn przywdział habit zakonny. Śluby wieczyste złożył 20 sierpnia 1937 roku, natomiast święcenia kapłańskie przyjął trzy lata później, dokładnie 24 czerwca 1940 roku. Mimo niesprzyjających warunków z racji II wojny światowej, podjął studia filozoficzne na Katolickim Uniwersytecie Ameryki w Waszyngtonie, na którym też obronił doktorat z filozofii i którego później był profesorem¹¹⁵. Dysertacja dotyczyła metafizyki Szkota i została w całości opublikowana: *Transcendentia i ich funkcja w metafizyce Duns Szkota*¹¹⁶. Zainteresowany filozofią scholastyczną, franciszkańską, a Szkotową w szczególności, dał się poznać jako doskonały analityk, sprawnie poruszający się w gąszczu *quaestiones*, często zawiłych albo ze względu na sam materiał wyjściowy, który pochodził z wielu źródeł, albo ze względu na zbyt złożony charakter wywodów.

Dzięki swej szerokiej, nabytej poprzez wnikliwe studium znajomości scholastycznej filozofii o. Wolter służył przez wiele lat światowej kulturze swoją wiedzą i doświadczeniem jako członek badań w Centrum Studiów Średniowiecza i Odrodzenia (*Center for Medieval and Renaissance Studies*). Z racji zainteresowania doktryną filozoficzną Doktora ze Szkocji, jak i Bonawentury oraz Ockhama, przez dziesięć lat (1950–1960) prowadził zajęcia z filozofii franciszkańskiej na Uniwersytecie św. Bonawentury. Był również wykładowcą w Seminarium w Cleveland. Z aktywnego życia akademickiego wycofał się w listopadzie 2002 roku i zamieszkał w klasztorze swojej prowincji w Saint Louis, gdzie dołączył do swojego rodzonego brata, również franciszkanina Martina Woltera, nie rezygnując jednak z pisania i publikowania rezultatów swoich badań, co czynił w miarę sił i możliwości aż do śmierci¹¹⁷.

¹¹⁵ W oparciu o informacje z przedmowy: JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report of the Paris Lecture. Reportatio I-A. Latin text and english translation*, t. II, New York 2008, V.

¹¹⁶ A. B. WOLTER, *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946.

¹¹⁷ Zob. *Duns Scotus on the Will and Morality*, selected and translated with an introduction

Trzeba przyznać, że działalność badawcza i pisarska dotycząca doktryny Szkota stanowi większą część całej jego twórczości naukowej. Można było się już o tym przekonać, kiedy w drugim rozdziale mowa była o wkładzie, jaki miał przede wszystkim w wydanie krytycznych pism filozoficznych Doktora Subtelnego i w tłumaczenie ich na język angielski. Należał do grupy badaczy, którzy zadbali o krytyczne opracowanie całej filozoficznej spuścizny Szkota. Niżej podaje się więc jedynie te pozycje, które stanowią jego osobistą analizę doktryny Jana Dunska, jak widać z poruszanych kwestii, nie tylko filozoficznych:

- *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, New York 1990;
- *Scotus and Ockham: Selected Essays*, New York 2003;
- *Doctrine of the Immaculate Conception in the Early Franciscan School*, „*Studia Mariana*” 9 (1954), 59–67;
- *Duns Scotus on the Predestinations of Christ*, „*The Cord*” 5 (1955), 366–372;
- *Alnwick and Scotus on Divine Concurrence*, [w:] *Greek and Medieval Studies in Honor of Leo Sweeney S.J.*, New York 1993, 255–283;
- *John Duns Scotus*, [w:] *Individuation in Scholasticism: The Later Middle Age and the Counter-Reformation 1150–1650*, New York 1994, 271–298;
- *Scotus's Cambridge Lectures*, „*Franciscan Studies*” 58 (2000), 313–326;
- *The Unshredded Scotus: A Response to Thomas Williams*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” 77 (2003), 315–356.

W powyższym wykazie na uwagę zasługują przede wszystkim dwie pierwsze monografie: *The Philosophical Theology of John Duns Scotus* (*Teologia filozoficzna Jana Dunska Szkota*) oraz *Scotus and Ockham: Selected Essays* (*Szkot i Ockham: wybrane opracowania*)¹¹⁸, które obejmują większość artykułów autora drukowanych wcześniej w licznych czasopismach Ameryki i Europy bądź też w publikacjach zbiorowych, ukazujących się najczęściej przy okazji kongresów naukowych czy innych analogicznych uczelnianych spotkań.

Rozpiętość poruszanych przez Woltera zagadnień, które zostały starannie uporządkowane według dziedzin w cyklicznie publikowanych monografiach, jest tak duża, iż trudno mówić o jakiejś preferencji tematycznej. Zdaniem współpracowników i przyjaciół, którzy działali na rzecz popularyzacji myśli Szkota, Woltera interesował zasadniczo obszar filozofii analitycznej, stąd badał, jakie są relacje pomiędzy Szkotową semantyką i metafizyką a dwudziestowieczną myślą analityczną¹¹⁹. Wolter pokazał, jak należy badać

by A. B. Wolter, Washington 1986.

¹¹⁸ Opracowania doktryny Szkota: 1–228; Oksfordzki dialog o języku i metafizyce: 229–281; Opracowania doktryny Ockhama: 283–334. Nadto zbiór ten zawiera szeroką bibliografię prac Woltera: 335–343.

¹¹⁹ Zob. *Foreword by Marylion McCord Adams*, [w:] A. B. WOLTER, *The Philosophical Theology*

teksty Szkota. Przede wszystkim zalecił powrót do źródeł, do wnikliwego ich czytania i analizowania. Trzeba przyznać, że zostawił po sobie dostatecznie przystępne i przedmiotowo wyważone opracowanie doktryny Doktora ze Szkocji, z którego z powodzeniem mogą korzystać filozofowie, teologowie, mediewiści czy historycy. Zakres traktowanej przez Woltera myśli Dunsza Szkota pozwala każdemu odnaleźć sobie właściwy sektor badań.

Wielkim osiągnięciem Woltera, nieporównywalnym chyba w skali światowej, są tłumaczenia tekstów Dunsza Szkota zbadanych krytycznie, zatem wiarygodnych, na język angielski. Na żaden inny bowiem język nie przełożono tyle materiału, ile na angielski i to dzięki jego inicjatywie. W ten sposób zalecenie Woltera, aby w studium Szkota nie czerpać myśli z drugiej ręki, ale sięgać do tekstów źródłowych i te właśnie analizować, staje się dzięki przekładom coraz bardziej praktyczną rekomendacją.

13. Iwo Edward Zieliński OFMConv (1939–2010)

Jest przedstawicielem polskiego szkotyizmu w jego filozoficznej warstwie. Związany z Katolickim Uniwersytetem Lubelskim jako jego wieloletni profesor, stanowi poniekąd filar lubelskiej szkoły filozoficznej o bonawenturiańsko-szkotystycznym nurcie. Urodził się 6 września 1939 roku, a więc w kilka dni po wybuchu II wojny światowej, w Kamionce koło Gniezna¹²⁰. Szkołę podstawową i gimnazjum ogólnokształcące ukończył w Gnieźnie. W 1955 roku wstąpił do Franciszkanów Konwentalnych warszawskiej prowincji Niepokalanego Poczęcia NMP, odbywając roczny nowicjat w Niepokalanowie (1955–1956). Przez dwa kolejne lata (1956–1958) w Jaśle i Niepokalanowie kontynuował naukę na poziomie szkoły średniej, którą zakończył zdaną eksternistycznie maturą w Grodzisku Mazowieckim. Kurs filozofii w ramach sześcioletnich studiów seminaryjnych odbył w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Łodzi (1958–1960), teologii natomiast w Wyższym Seminarium Duchownym oo. Franciszkanów w Krakowie (1960–1964), gdzie 4 lipca 1964 roku przyjął święcenia kapłańskie.

Studia specjalistyczne z zakresu filozofii podjął jeszcze tego samego roku na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, uzyskując w 1967 roku stopień magistra pod kierunkiem M. Kurdziałka na podstawie pracy: *Kwestie wstępne do «Disputata in veterem artem» według Benedykta Hesse*¹²¹. W latach 1968–1969

of John Duns Scotus, New York 1990, IX.

¹²⁰ Nota biograficzna na podstawie: A. KIJEWSKA, *Jeden z dawnych mistrzów. Biogram naukowy prof. Edwarda I. Zielińskiego OFMConv.*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), 9–21.

¹²¹ Praca ta została opublikowana pod tym samym tytułem [w:] „Acta Medievalia”, Lublin 1973, 159–230.

był na studiach doktoranckich w Rzymie na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim, lecz z powodu choroby musiał je przerwać. W grudniu 1971 roku rozpoczął pracę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim jako asystent dokumentacji naukowej w redakcji Encyklopedii Katolickiej. Był członkiem zespołu merytoryczno-leksykograficznego, który miał za zadanie przygotować tomy II–IV wspomnianej Encyklopedii, on też od strony merytorycznej weryfikował hasła z zakresu filozofii.

Doktorat o nieskończoności bytu Bożego u Szkota obronił w 1976 roku, będąc jakiś już czas asystentem dydaktycznym przy Katedrze Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej, kierowanej wówczas przez Kurdziałka. Od 1977 roku został adiunktem rzeczony katedry, a po uzyskaniu w 1988 roku habilitacji na podstawie pracy o jednoznaczności transcendentnej w metafizyce Doktora ze Szkocji, objął w niej stanowisko docenta. Od 1990 do 2008 roku był kierownikiem tejże katedry, odpowiadając za jej naukowy, personalny i administracyjny poziom. W roku 2006 uzyskał stanowisko profesora zwyczajnego, a od grudnia 2008 roku do śmierci 20 lipca 2010 roku kierował Katedrą Wiedzy o Kulturze Średniowiecznej w Instytucie Kulturoznawstwa na Wydziale Filozofii KUL.

W okresie pracy dydaktycznej w swojej macierzystej placówce akademickiej w Lublinie prowadził również wkłady w WSD Franciszkanów w Łodzi z zakresu filozofii starożytnej i średniowiecznej (1978–2002), a po uzyskaniu habilitacji także seminaria naukowe. Dojeżdżał z wykładami kursorycznymi do Krakowa (Instytut Studiów Franciszkańskich: 2000–2001), do Lewoczy na Słowacji, do Lwowa oraz Paryża, gdzie prowadzi nadal zajęcia dla studentów filozofii. W semestrze letnim 2007/2008 przeprowadził kurs monograficzny o filozofii Dunsza Szkota dla studentów kursów IV i V roku z pięciu prowincji franciszkańskich w ramach Ośrodka Studiów Franciszkańskich przy Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

O. Iwo Zieliński był cenionym dydaktykiem, mediewistą i znawcą filozofii franciszkańskiej zarówno Bonawentury, jak i Szkota, chociaż doktryna tego ostatniego, a świadczą o tym doktorat i habilitacja, zajęła w jego twórczości miejsce szczególne. Oto opracowania na temat filozofii Szkota, które ukazały się drukiem:

- *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980;
- *Jednoznaczność transcendentna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1988;
- *Nieskończoność w filozofii Jana Dunsza Szkota: rozumienie i niektóre konsekwencje systemowe*, „Summarium” 27 (1978), 316–328;
- *Möglichkeit und Grenzen der natürlichen Erkenntnis Gottes bei Johannes Duns Scotus*, „Wissenschaft und Weisheit” 48 (1985), 17–35;

- *Kontekst i funkcja teorii jednoznaczności pojęć transcendentalnych u Jana Duns Szkota* (referat wygłoszony podczas VI Międzynarodowego Kongresu Szkotystycznego, Kraków 22–26 IX 1986), „*Studia Franciszkańskie*” 3 (1988), 155–170;
- *Glosa do obrazu filozofii Jana Duns Szkota zarysowanego w „Historii Filozofii” Władysława Tatarkiewicza*, [w:] *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, pod redakcją M. Manikowskiego, Wrocław 1988, 183–197;
- *Anzelm jako poprzednik Jana Duns Szkota w teorii jednoznaczności transcendentnej*, [w:] *Saint Anselm Bishop and Thinker. Papers Read at a Conference Held in the Catholic University of Lublin on 24–26 September 1996*, edited by R. Majeran, E. I. Zieliński, 297–321;
- *Wykład o poznaniu Boga u Jana Duns Szkota*, [w:] *O filozoficznym poznaniu Boga dziś*, redakcja bp B. Bejze, Warszawa 1992, 120–141;
- *Błogosławiony Jan Duns Szkot – myśliciel trudnej syntezy*, „*Lignum Vitae*” 1 (2000), 71–85;
- *Jana Duns Szkota rozumienie metafizyki i jej przedmiotu*, [w:] *Metafizyka w filozofii*, red. nauk. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2004, 129–143 (*Zadania współczesnej metafizyki*, 6);
- *Istota wolności: Anzelm – Plotyn – Augustyn – Jan Duns Szkot*, [w:] *Czasy katedr – czasy uniwersytetów. Źródła jedności narodów Europy*, red. W. Sajdek, Lublin 2005, 39–56;
- *Różne metafizyki, a ten sam Bóg. Augustyn – Tomasz z Akwinu – Jan Duns Szkot*, [w:] *Filozofia franciszkanów*, red. S. C. Napiórkowski, E. I. Zieliński, t. II, Niepokalanów 2005, 7–24¹²².

W centrum zainteresowania o Zielińskiego jest Szkotowa metafizyka, a w niej kwestia nieskończoności bytu Boskiego, możliwości Jego poznania, a także jednoznaczności pojęć transcendentalnych. Chociaż badał naukę o jednoznaczności transcendentnej, co obszernie udokumentował w habilitacji i do czego jeszcze powracał przy innych okazjach, sam zadawał sobie pytanie, czy jednoznaczność wyklucza analogię, czy też da się z nią pogodzić?¹²³ Otóż, sprzeciw Jana Duns wobec analogii – precyzuje autor – powodowany był przede wszystkim sposobem jej rozumienia przez Henryka z Gandawy, dla Szkota niemożliwym do przyjęcia. Ten bowiem utożsamiał ją z czystą wieloznacznością, która postrzegana była jako środek naturalnego poznania Boga. Szkot natomiast wychodził z założenia, że skoro w naturalny sposób poznaje się rzeczywistość stworzoną,

¹²² Do tego wykazu należy dodać jeszcze hasła encyklopedyczne: E. I. ZIELIŃSKI, *Duns Szkot*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, 745–754; *Duns Szkot Jan*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, kol. 354–361.

¹²³ Zob. *Jednoznaczność transcendentna*, dz. cyt., 379.

to pojęcie bytu, które bierze się przecież z zetknięcia z tą doświadczalną rzeczywistością, nie może być źródłem wiedzy o pojęciu, za którym stoi inna rzeczywistość aniżeli stworzona.

Czy może to oznaczać, że dla Szkota opowiadającego się za jednoznacznością analogia atrybucji (*analogia attributionis*) nie jest adekwatną kategorią w poznawaniu natury bytu Nieskończonego? Niezupełnie, gdyż jak podkreśla o. Zieliński, zarówno Szkot, jak i Tomasz są zgodni co do tego, że byt stworzony jest analogiczny do bytu Boga, gdyż to On jest bytem pierwszym, źródłowym, natomiast wszystkie inne są bytami dlatego, że uczestniczą w owym pierwotnym bycie¹²⁴. A co z jednoznacznością przy tej widocznej różnicy rzeczywistości, oznaczanych przez byt stworzony i niestworzony? Autor tłumaczy, że według Szkota jednoznaczne jest pojęcie bytu, a nie rzeczywistość przez nie oznaczana. Mówiąc inaczej, jednoznaczność pojęcia, które tworzy umysł, nie wyklucza radykalnej odrębności Boga i stworzenia, a nawet ją zakłada. Ową odrębność tłumaczy bowiem sprawcze działanie Boga, na mocy którego stworzenie otrzymuje swoje istnienie.

Skot najwyraźniej szukał punktów stycznych pomiędzy płaszczyzną teologiczną a płaszczyzną metafizyczną w wyjaśnianiu wzajemnych odniesień bytów: Boga i stworzenia, nie chciał bowiem, aby ta ostatnia, która jest przecież dziełem intelektu, sprzeciwiała się pierwszej. Przeciwnie, pragnął, aby dzięki metafizyce naukę chrześcijańską o Bogu wyjaśnić w sposób możliwie spójny i racjonalnie przekonujący. Mimo iż jego metafizyka, określana mianem metafizyki jednoznaczności, różni się od metafizyki analogii Tomasza, to jednak z racji ich odmiennego sposobu rozumienia bytu, nie są to kierunki sprzeczne ani tym bardziej wykluczające się¹²⁵.

W osobie o. Zielińskiego i w jego twórczości środowisko filozoficzne w Polsce miało okazję odnieść się do bogatego dziedzictwa scholastycznej myśli reprezentowanego przez Dunsza Szkota i to zarówno w celu samego poznania czy konsultacji, jak i – czego nie należy wykluczać – dla zwyczajnej polemiki bądź krytyki. Dzięki jego stałemu zainteresowaniu tym franciszkańskim autorem, którego studiował, wykładał i wspominał w różnych jubileuszowych okolicznościach – jak to miało miejsce chociażby w 2008 roku przy okazji organizowania międzynarodowego sympozjum¹²⁶

¹²⁴ Zob. *Jednoznaczność transcendentálna*, dz. cyt., 380.

¹²⁵ Dla szerszego zapoznania się z argumentacją, odsyła się do konkluzji badań: *Jednoznaczność transcendentálna*, dz. cyt., 381–382.

¹²⁶ Zanim będzie można wziąć do rąk tom zawierający wszystkie zaprezentowane na sympozjum referaty, warto sięgnąć do sprawozdania, które w syntetycznym ujęciu sygnalizuje spektrum omawianych zagadnień: R. MAJERAN, «700-lecie śmierci bł. Jana Dunsza Szkota». *Międzynarodowe Sympozjum Naukowe. Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8–10 kwietnia 2008*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), 555–564. Autor, mówiąc o racjach zorga-

– otwierał przed studium oryginalną płaszczyznę Szkotowego sposobu filozofowania. Niektórzy postanowili nawet przejść ową *via Scoti*, decydując się na badania z zakresu filozofii Szkota.

Tak było w przypadku dvojga obiecujących naukowców, którzy szczęśliwie przeszli trakt Szkota, broniąc swoje doktorskie prace z obszaru jego filozoficznej myśli. Pierwszym z nich była Martyna Koszkało, która na dysertację wybrała zagadnienia indywiduum i jednostkownienia, dokonując w tym tematycznym zakresie szerokiej analizy wybranych tekstów Szkota¹²⁷. Drugim natomiast był franciszkanin, o. Grzegorz Witold Salamon z prowincji Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych, który zdecydował się przeanalizować problematykę poznania intuicyjnego u Doktora Subtelnego¹²⁸. W przypadku o. Salamona, doktorat zainicjował na dobre przygodę z Dunsem Szkotem, bowiem po specjalistycznym przygotowaniu w dziedzinie paleografii, umożliwiającej czytanie łaciny manuskryptów, zajął miejsce w Komisji Szkotystycznej w Rzymie i jako jej członek w zespole kwalifikowanych specjalistów przygotowuje kolejne tomy krytycznego wydania dzieł Doktora Subtelnego.

Tak oto ziarno fascynacji myślą Szkota, które w młodym pokoleniu zasiał o. Zieliński¹²⁹, wydaje swoje plony, proporcjonalne do możliwości

nizowania tegoż sympozjum, napisał: „Sympozjum pomyślane zostało przez o. Zielińskiego przede wszystkim jako obchód jubileuszu znakomitego filozofa, teologa i błogosławionego, dlatego zaproszono wielu badaczy z różnych specjalności: filozofów, teologów, historyków, historyków sztuki, prawników, których proszono o syntetyczne przedstawienie różnych aspektów sylwetki wielkiego franciszkanina bądź jego wpływu”. W czasie tego sympozjum o. Zieliński poruszył zagadnienie: *Jednoznaczność pojęcia bytu w metafizyce Jana Dunsza Szkota: zakres teorii i znaczenie*, uzasadniając przy tym, co skłoniło Szkota do odejścia od dotychczasowego sposobu pojmowania bytu i przyjęcia innej jego koncepcji.

¹²⁷ M. KOSZKAŁO, *Indywiduum i jednostkownienie. Analiza wybranych tekstów Jana Dunsza Szkota*, Lublin 2003.

¹²⁸ G. W. SALAMON, *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007.

¹²⁹ Trzeba powiedzieć, że w promowaniu doktoratów o myśli Dunsza Szkota o. Zieliński kontynuował i rozwinął tradycję, która była żywa na lubelskiej uczelni. Nawiązuje do niej: R. MAJERAN, «700-lecie śmierci bł. Jana Dunsza Szkota», dz. cyt., 555. Do grupy profesorów, u których pisano o Szkocie należał chociażby Marian Kurdziałek, u którego o. Iwo Zieliński sam się doktoryzował, czy Mieczysław A. Krąpiec OP, na którego seminarium powstała dysertacja autorstwa Franciszki Wilczkówny (Tuszyńskiej) na temat: *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota, Próba oceny stanowisk*, Warszawa 1958. Szczególne znaczenie dla rozwoju myśli Szkotowej miało seminarium Karola Wojtyły, u którego studiował Jerzy Gałkowski, autor dysertacji doktorskiej oraz wielu artykułów z dziedziny etyki Doktora Subtelnego, jak na przykład: *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967), 92–101; *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), 119–126; *Z historii pojęcia wolności: Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), 59–101; *Działanie moralne w etyce Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), 83–110; *Wolność i wartość: z pod-*

i okoliczności wzrastania. Trzeba przyznać, że nie jest łatwo pobudzić zainteresowanie autorem, którego doktryna nie należy do przystępnych i co jeszcze bardziej istotne, którego teksty nie są przetłumaczone na język ojczysty badacza. Tym większe uznanie pod adresem o. profesora, który umiał przekonać młodych naukowców do podjęcia studiów nad tą niezwykle oryginalną i wciąż aktualną filozoficzną spuścizną.

Wspomniani szkotyści nie wyczerpują oczywiście listy całego szerokiego grona naukowców, mediewistów i badaczy XX stulecia, którzy poświęcili swój czas i bogactwo intelektualnych zdolności, aby przybliżyć współczesnym dorobek Jana Dunsza Szkota. Są bez wątpienia jego godną reprezentacją. Nie został tu wymieniony E. Longpré, który zainicjował prace nad wydaniem krytycznym dzieł Doktora Subtelnego. Jego wkład w badania nad tekstami scholastycznego autora, a przede wszystkim trud gromadzenia kopii manuskryptów, został omówiony wcześniej, z tego też względu pominięto go w tej części opracowania, chociaż w pełni zasługuje na miano szkotyisty.

Do tego zacnego grona należałoby jeszcze zaliczyć od lat pełniącego funkcję prezesa Komisji Szkotystycznej, o. Barnabę Hechicha OFM, który od ponad pięćdziesięciu lat pracuje nad krytycznym wydaniem dzieł Szkota. Urodzony 8 lutego 1924 roku w miejscowości Sv. Petar (Šumi) w Chorwacji, wstąpił w 1941 roku do Zakonu Braci Mniejszych weneckiej prowincji, a 2 kwietnia 1949 roku otrzymał święcenia kapłańskie. W latach 1945–1951 studiował w Rzymie na Antonianum. Pod koniec studiów dołączył do grona członków Komisji Szkotystycznej¹³⁰. W 1958 roku obronił doktorat w oparciu o pracę: *De Immaculata Conceptione Beatae Mariae Virginiae secundum Thomam de Sutton OP et Robertum de Cowton OFM. Textus et doctrina*¹³¹. Jest aktualnie najdłuższym pracującym członkiem Komisji Szkotystycznej, cenionym specjalistą z zakresu krytyki tekstualnej. Napisał wiele artykułów dotyczących

stawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota, Lublin 1993. Również na seminarium z teologii u Wincentego Granata powstał, najprawdopodobniej jedyny z dziedziny teologii, doktorat dotyczący nauczania Szkota o miłości Bożej w kontekście dzieł stworzenia i zbawienia, przygotowany przez o. Euzebiusza Franciszka Wieczorka OFM z prowincji Wniebowzięcia NMP Zakonu Braci Mniejszych. W ostatnim czasie w perspektywie rozpoczęcia procesu beatyfikacyjnego o. Wieczorka, który zmarł w opinii świętości, jego współbracia z prowincji zadbali o publikację całej dysertacji doktorskiej: E. F. WIECZOREK, *Nauka Jana Dunsza Szkota o miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*, Lublin 1960, Katowice 2002, ponieważ wcześniej w "Rocznikach Teologiczno-Kanonicznych" została wydrukowana tylko pewna jej część: E. F. WIECZOREK, *Nauka Jana Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962), 37–59.

¹³⁰ Jemu poświęcono księgę pamiątkową na 80-lecie urodzin, w której zawarto wiele cennych szczegółów z życia i pracy o. Hechicha: *Religioni et Litteris. Miscellanea di studi dedicata a P. Barnaba Hechich OFM*, a cura di B. J. Huculak OFM, Città del Vaticano 2005.

¹³¹ Tekst opublikowany drukiem w Rzymie tego samego roku.

wydania krytycznego dzieł i samej doktryny Szkota. Był współredaktorem publikacji akt kongresów szkotystycznych. Nieprzerwanie z wielką intuicją przygotowuje kolejne tomy ostatniej już IV księgi *Ordinatio*. Posiada niebywałą erudycję i biegłość w odnajdywaniu tekstów, które stanowiły dla Szkota materiał źródłowy. Zaliczenie go do grona szkotystów to nie tylko kwestia jego osobistych dokonań i nieprzeciętnych predyspozycji intelektualnych, ale także oddanie historycznej sprawiedliwości.

Na uwagę zasługuje wreszcie Antonie Vos (ur. 1944), holenderski profesor Systematycznej i Historycznej Teologii na Protestantckim Uniwersytecie Teologicznym w Utrechcie. Publikacje poświęcone doktrynie Doktora ze Szkocji wprowadziły go szybko do gremium szkotystów końca XX wieku. Na szczególne uznanie zasługuje jedna z jego ostatnich pozycji, która kompleksowo w dwunastu rozdziałach ujmuje myśl filozoficzną Dunsza Szkota¹³².

*

Przedstawieni szkotyści, którzy reprezentują szerokie grono ludzi oddanych sprawie Jana Dunsza Szkota, zapisali niezwykle ważną kartę w historii rozwoju i popularyzacji jego twórczości. Każdy z nich w określonym czasie

¹³² A. VOS, *The Philosophy of Duns Scotus*, Edinburgh 2006. Inne studia tego autora: *Almacht volgens Thomas en Duns*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino, Jaarboek 1984*, Utrecht, 1984, 39–67; *De ethische optie van Duns Scotus*, „Kerk en Theologie” 44 (1993), 17–32; *Duns Scotus and Aristotle*, [w:] *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, edited by E. P. Bos, Amsterdam and Atlanta 1998, 49–74; *Duns Scotus at Paris*, [w:] *Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, edited by O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, and G. Sondag, Brepols, 2004, 3–19; *Ein Profil der scotischen Spiritualität*, [w:] *Johannes Duns Scotus: Seine Spiritualität und Ethik*, Kevelaer 2000, 84–104; *Gottes Dreieinigkeit und die Kontingenz*, [w:] *Fons Salutis Trinitas – Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Kevelaer 2002, 59–78; *Hauptlinien der scotischen Ethik*, [w:] *Johannes Duns Scotus: Seine Spiritualität und Ethik*, 3–38; *Individualität, Offenbarung und philosophia christiana*, [w:] *Wie beeinflusst die Christussoffenbarung das franziskanische Verständnis der Person?*, Kevelaer 2004, 55–75; *Individuality and Virtue according to Duns Scotus*, [w:] *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin and New York 1996, 436–449 (*Miscellanea Mediaevalia*, 24); *Johannes Duns Scotus*, „Kerk en Theologie” 36 (1985), 177–195; *Knowledge, Certainty and Contingency*, [w:] *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy*, 75–88; *Moments of the Ars Obligatoria According to John Duns*, „Franciscan Studies” 56 (1998), 383–419; *On the Philosophy of the Young Duns Scotus: Some Semantical and Logical Aspects*, [w:] *Mediaeval Semantics and Metaphysics: Studies Dedicated to L. M. de Rijk, Ph.D., on the Occasion of His 60th Birthday*, edited by E. P. Bos, Nijmegen 1985, 195–220; *The Indispensability of Freewill. Scotus can speak for himself*, „Medioevo” 30 (2005), 171–190; *The Scotian Notion of Natural Law*, „Vivarium” 38 (2000), 197–221; *The Theoretical Centre and Structure of Scotus’ Lectura*: *Philosophy in a New Key*, [w:] *Via Scoti*, t. I, 455–473; *Thomas en Duns over de goddelijke wil*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino*, dz. cyt., 7–30; *Thomas’ en Duns’ theorie van de goddelijke alwetendheid*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino*, dz. cyt., 40–68.

i na swój sposób angażował intelektualne uzdolnienia do przybliżania w swoich środowiskach myśli tego franciszkańskiego autora.

To fakt, że w wielu przypadkach rodzaj inicjatywy zależał od uwarunkowań historycznych, w jakich znalazł się Kościół, by wymienić choćby kryzys modernistyczny z przełomu XIX i XX wieku czy też wyzwanie, jakim było dla franciszkanów staranie o beatyfikację Doktora ze Szkocji. Nie dziwi zatem fakt, że znaczna część prób ukazujących oryginalność czy aktualność jego doktryny była podporządkowana tym właśnie specyficznym okolicznościom stymulującym zachowanie przedstawicieli Kościoła i zakonu.

Prezentacja szkotystów i ich dokonań wskazuje na szeroki wachlarz inicjatyw, między innymi wydawniczych, organizacyjnych, dydaktycznych, podejmowanych proporcjonalnie do możliwości, miejsca bądź czasu. Inicjatywy te często były współzależne, pomiędzy sobą komplementarne. Kroki bowiem zmierzające do zakończenia procesu beatyfikacyjnego pociągały za sobą potrzebę publikacji już nie tylko samej biografii Szkota, lecz także studiów opartych na jego twórczości. Z kolei, aby studia te zyskały wiarygodność, należało przygotować teksty według metody krytycznej, dającej pewność autentyczności dzieł autora. W zakresie tych właśnie potrzeb rozwijała się aktywność szkotystów pierwszej połowy XX wieku. W kolejnym półwieczu, okresie ważnym ze względu na pojawiające się co pewien czas tomy krytycznie opracowanego dorobku Szkota, działalność oddanych jego sprawie koncentrowała się głównie na dogłębnych analizach i na publikowaniu ich rezultatów.

Szkotyści to w przeważającej większości wytrawni dydaktycy, którzy na różnych katedrach uniwersyteckich, akademickich czy w szkołach wyższych, poprzez wykład doktryny Dunsza Szkota dawali studentom możliwość zapoznania się z jej nieprzemijającymi wartościami. Skuteczność przekazu zależała często nie tyle od posiadanego przez wykładowcę zakresu wiedzy z filozofii czy teologii Szkota, ile bardziej od osobistego do nich przekonania i od dynamiki, z jaką tę wiedzę komunikował.

Można śmiało przyznać, że wymienieni wyżej szkotyści, zarówno ci, którzy żyli i działali w pierwszej połowie XX wieku, jak i ci, którzy z powodzeniem dalej prowadzą swoje badania nad twórczością Szkota i dzielą się ich wynikami poprzez publikacje, przyczynili się do przedłużenia działalności *scholae Scoti*, do kultywowania jej chwalebnej tradycji, szczególnie wieków XVI–XVII, do włączenia jej w aktualny bieg historii. Każdy z nich, wykorzystując swoje możliwości, realizując różne projekty związane z postacią Szkota i jego myślą, wzbudzał zainteresowanie tą bogatą osobowością, w której pomiędzy wiarą a rozumem nigdy nie było rozdzwieku.

Skoro jedną z głównych intencji szkotystów było wzbudzenie zainteresowania aktualnością rozwiązań franciszkańskiego teologa i filozofa wśród badających scholastyczne dziedzictwo, wypada zatem w ostatniej części studium zastanowić się nad tym, czy Szkot naprawdę może być uznany za autora współczesności, czy jego mentalność – ukształtowana przecież w średniowieczu – nie sprzeciwia się kryteriom intelektualnego myślenia, jakie obowiązują aktualnie, czy jest z nimi spójna.

ROZDZIAŁ V

Scotus „modernus”: mentalność współczesna?

Niezależnie od tego, co dotychczas zostało powiedziane o Szkocie i szkotyzmie w kontekście ostatniego stulecia i początku obecnego, a ma wybitnie rys historyczny i jest, jak zresztą założono w punkcie wyjścia, jakąś rekonstrukcyjną relacją o tych przestrzeniach zainteresowania nim, które najbardziej wypuklą jego filozoficzno-teologiczną sylwetkę, wydaje się, że bez przynajmniej krótkiego, refleksyjnego spojrzenia z „góry” na to, co się zwykło nazywać szkotyzmem, cały wcześniejszy materiał pozostałby raczej jedynie suchym kronikarskim zapisem. Nie chodzi przecież wyłącznie o zarchiwizowanie przeszłości, czyli o skatalogowanie materiału według odpowiedniego klucza, aby odłożyć go spokojnie *ad acta* w przekonaniu, że pewien rozdział historii szkotyizmu został w jakimś stopniu zaprotokółowany, ale o to, aby ten protokół dał możliwość wyrobienia sobie zdania o tym, czy Szkot ze swoim myśleniem i rozwiązaniami, jakie zaproponował zarówno w dziedzinie filozofii, jak i w teologii, ma nam dzisiaj coś do zaferowania, czy jego dorobek jest czymś więcej niż ujęciem tematów, o których współcześnie mówi się inaczej? Jednym słowem, czy Jan Duns Szkot, którego myśli poświęcono tyle czasu w ubiegłym wieku i nadal się poświęca – stąd też to określenie *modernus* – ma coś do powiedzenia nauce, kulturze, Kościołowi i człowiekowi, pytającym o sens tej i przyszłej rzeczywistości? Czy jego mentalność filozoficzna i teologiczna może być określona jako współczesna?

Zamiar bezpośredniego odniesienia do myśli Dunsza Szkota będzie próbą odpowiedzi na stawiane wyżej pytania z nadzieją, że uwierzytlni ona również materiał z poprzednich rozdziałów. Nie należy jednak oczekiwać, że będzie to typ gotowej i wyczerpującej instrukcji rozumienia Szkotowych argumentów, ani tym bardziej metod czy sposobów ich zastosowania w praktyce – w tym celu należałoby od razu sięgać do specjalistycznych analiz z konkretnej dyscypliny lub tematyki – lecz będzie to forma swobodnego *vademecum*, które pokaże kierunek, zainspiruje do szukania i do dania

własnej odpowiedzi, może uwzględniającej owoce osobistych badań czy kontekst ich realizacji lub też ich szersze odniesienia w ramach studiów interdyscyplinarnych. Czytelnik może się poruszać w obszarze szkotyizmu zupełnie swobodnie – tak, aby Jan Duns stał się jego własnym odkryciem, twórczą inspiracją dla osobistych badań. Wspomniane *vademecum*, siłą rzeczy nabierające w jakimś stopniu subiektywnej tonacji, chociażby pod względem doboru kierunków rozważań, może być również doskonałym materiałem do krytyki, głównie dla tych, którzy Szkota jako filozofa czy teologa, metafizyka czy etyka, przekreślili już dawno, którym on, według ich mniemania, do tej pory nic ważnego i wiążącego nie powiedział i już nie powie. Nie wyklucza się i takich głosów krytyki, które w swoim przekonaniu twierdzić będą stanowczo, iż rozwiązania proponowane przez Doktora Subtelnego nie tylko niczego nie dodały do dziedzictwa filozoficznego i teologicznego myślenia, ale je jeszcze zanieczyściły czy zubożyły.

Podział tej części studium obejmie dwie zasadnicze przestrzenie twórczości Dunsza Szkota, a mianowicie filozofię i teologię. W ich zakresie będzie można wyartykułować te kwestie, które dzięki oryginalności rozwiązań nadal zachowują swoją aktualność, odgrywają poniekąd ponadczasową rolę. Zanim jednak przejdziemy do wspomnianych kwestii, skupimy uwagę na pewnym założeniu – określimy go jako wstępne – które wprowadzi do dalszej dyskusji, a także określi jej znaczenie.

1. Założenie wstępne

Aby lepiej zrozumieć samą twórczość Jana Dunsza Szkota i dokonać jej właściwej oceny, należy odnieść się do uwarunkowań historycznych w rozwoju filozofii i teologii okresu końca XIII i początku XIV wieku. Kontekst dziejów stanowi bowiem podłoże każdej ludzkiej aktywności; co więcej, naznacza ją swoistym znamieniem¹. W przypadku twórczości filozoficznej i teologicznej warto przyjrzeć się czynnikom kształtującym funkcjonowanie akademickich środowisk, z którymi Doktor Subtelny był związany. Trudno byłoby sobie wyobrazić jakikolwiek rozwój tych dziedzin, gdyby ci, którzy się nimi zajmują, nie szukali krytycznej konfrontacji z innymi myślicielami, a problemy i pytania, jakie wiążą się z poznawaną

¹ Współcześni szkotyści, którzy analizowali kontekst historyczny, są zgodni co do tego, że na twórczość Szkota wywarła wpływ kryzysowa sytuacja w filozofii końca XIII wieku: Por. E. Van STEENBERGHEN, *La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. I, 65–74; C. BÉRUBÉ, *Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinois»*, dz. cyt., 207–243; E. BETTONI, *Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, dz. cyt., t. I, 101–111.

rzeczywistością, rozwiązywali w jakimś samotnym, oderwanym od wszystkiego i wszystkich wewnętrznym monologu².

Na tle historycznych odniesień widać najlepiej owo *novum* myśli autora, które kryje w sobie zarówno oryginalność, jak i aktualność. ugruntować

Jak najogólniej można byłoby scharakteryzować okres historyczny, w którym Szkot przygotowywał się do objęcia katedry, by w imieniu Kościoła nauczać prawd objawionych? Otóż, historycy badający XIII wiek, a szczególnie drugą jego połowę, przyznają zgodnie, że był to czas powszechnego kryzysu: ekonomicznego, społecznego, politycznego, a także filozoficznego i duchowego³. W ogólnej ocenie sytuacji nie da się tych sfer od siebie oddzielić. Trudno byłoby sobie wyobrazić Duns Szkota, strzegącego chrześcijańskiej tradycji, umacniającego duchową więź z Bogiem czy rozwijającego się intelektualnie, który nie zajmowałby się absolutnie sprawami tożsamości narodowej, o którą Szkocja walczyła przecież z niezwykłą determinacją.

Na sposób jego myślenia i pisania największy wpływ wywarł kryzys filozoficzny z generalnym problemem w tle, jakim był arystotelizm. Wchodził on coraz śmielej ze swoimi założeniami z zakresu fizyki, a najbardziej metafizyki, do chrześcijańskiego systemu interpretacji rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, określając twórczość myślicieli końca XII i cały wiek XIII⁴. Chodziło nie tyle o antagonizm pomiędzy arystotelizmem a wypieranym przez niego augustynizmem, wiodącym dotychczas kierunkiem teologicznych syntez i komentarzy, ile o pewne formy arystotelizmu, zróżnicowanego w swoim rozwoju przede wszystkim przez komentarze, głównie arabskich filozofów, które go retuszują⁵. Mowa jest tu przede wszystkim o dwóch formach, a mianowicie

² Zob. E. BETTONI, *Duns Scoto filosofo*, dz. cyt., 24.

³ Szerzej o kryzysie końca XIII wieku: O. CAPITANI, *Duns Scoto e la crisi di un'età*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 7–33, a także o fundamentalnych założeniach etyczno-politycznych myśli Szkota: R. LAMBERTINI, *Aspetti etico-politici del pensiero di Duns Scoto*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 35–86.

⁴ Jednym z najbardziej obszernych opracowań o arystotelizmie scholastycznym, mimo iż wydanym w drugiej połowie XIX wieku jest: S. TALAMO, *L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia. Studi critici*, Siena 1881. Jest to drugie wydanie studium, które ze względu na krytyczny styl i zawarte treści, był cenną pomocą w badaniach nad problematyką arystotelizmu, stąd też – sądzić należy – aż trzy jego wydania: pierwsze w 1873, trzecie w 1900. Autor broni w swym opracowaniu scholastyków przed zarzutem serwilizmu wobec Arystotelesa. Do tej kwestii odnosi się również: F. Van STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e siècle*, dz. cyt., 10–11. O problematyce ogólnie: J. A. MERINO, *Historia de la filosofía medieval*, Madrid 2001, szczególnie rozdział VII: *Introducción a la Escolástica del siglo XIII: El nuevo horizonte cultural, 163–183* oraz VIII: *Juan Duns Escoto, 257–285*.

⁵ Por. E. Van STEENBERGHEN, *La philosophie à la veille*, dz. cyt., 67–68.

o arystotelizmie heterodoksyjnym Sigera z Brabancji (ok. 1240–ok. 1282) oraz arystotelizmie schrystianizowanym Tomasza z Akwinu. Pierwszy, wychodząc od całkowitej autonomii rozumu, wyznawał arystotelizm interpretowany przez Awerroesa i nie interesowało go, czy wchodzi to w konflikt z prawdami objawionymi, czy też nie. Drugi natomiast, przeciwny takiej radykalnej lekturze Stagiryty, poszukiwał w jego filozofii tych zasad, które jako racjonalne narzędzia pozwoliłyby lepiej zrozumieć teologię⁶.

Sytuacja była na tyle niespokojna czy wręcz kryzysowa, biorąc pod uwagę oficjalne spięcia w trakcie uczelnianych dyskusji, że biskup Paryża Szczepan Tempier potępił 219 tez doktrynalnych, które miały swoje źródło zarówno w awerroizmie, jak i w kierunkach filozoficznych opierających się na arystotelesowskiej wizji Boga i świata – doktrynie o podwójnej prawdzie, wieczności świata czy też konieczności stworzenia oraz innych jej elementach⁷.

Potępienie paryskie i późniejsze potępienia z Canterbury zostawiły głębokie znamię na twórczości następnych dziesięcioleci, a nawet wieków. Nie można było ich nie uwzględnić w teologicznych opracowaniach, które ukazywały się po dziełach Tomasza czy Bonawentury. Istotnie, stały się one jakimś granicznym punktem, bo z jednej strony kończyły okres nazbyt dużego, a w wielu wypadkach bezkrytycznego zaufania wobec Arystotelesa, z drugiej natomiast, bez kategorięcznego odrzucenia pożyteczności jego systemu, otwierały nowe możliwości filozofowania. Całą tę sytuację Gilson opisał dość sugestywnie: „Dla większości teologów XIII wieku i początku XIV wydaje się, że potępienie miało znaczenie pewnego decydującego doświadczenia: chciano ufać filozofii, a filozofią był Arystoteles i widziano dobrze, dokąd prowadził Arystoteles i filozofia. Z uwagi na to, że Arystoteles nie mógł dojść przy pomocy rozumu do fundamentalnych prawd religii chrześcijańskiej, przeto sama filozofia okazywała się niezdolna, by to uczynić. Potępienie było tego namacalnym dowodem. Wpływ Awerroesa w tym

⁶ Por. M. MARKOWSKI, *Szkotyizm na tle paryskich kierunków filozoficznych i teologicznych przełomu XIII i XIV wieku*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), 185–197, szczególnie pierwsza część opracowania: 185–188; J. A. MERINO, *Per cognoscere Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 26–27. Gdy chodzi o św. Bonawenturę, to trzeba powiedzieć, że wobec filozofii arystotelesowskiej był bardzo powściągliwy, co nie oznacza wcale, iż był do niej wrogo nastawiony, albo w ogóle nie brał jej pod uwagę w swoich rozważaniach. Nie był jedynie przekonany co do tego, że może ona pomóc w interpretacji teologicznej Objawienia. Poza tym uważał, że niektóre jej aspekty mogły wręcz zagrażać chrześcijańskiej ortodoksji.

⁷ Zob. R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977; A. MAIER, *Scienza e filosofia nel medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Milano 1984, 161–162; Ciekawe i szerokie ujęcie założeń teologicznych prezentowanych przez arabów proponuje: J. JOLIVET, *La teologia degli arabi*, Milano 2001, szczególnie pierwsze dwa rozdziały: 19–41.

punkcie rozciągnął się zdecydowanie poza kręgi awerroistyczne. Po 1277 roku zmienia się całe średniowieczne myślenie. Po krótkim miodowym miesiącu teologia i filozofia zdały sobie sprawę, że ich małżeństwo było błędem. W oczekiwaniu na fizyczną separację, która miała niezwłocznie nastąpić, należało przejść do podziału dóbr⁸.

Owa separacja faktycznie musiała w jakimś stopniu nastąpić, ale nie całkowicie, bo wzrost świadomości wśród filozofujących teologów następnego dziesięciolecia sprawi, że teologia i filozofia określą wyraźniej kryteria współzależności nowego związku. Jednym z nich będzie właśnie Jan Duns ze Szkocji, a jego zasługą będzie między innymi to, że formułując swoją teologiczną syntezę, sprecyzuje ramy towarzyszących jej kompetencji rozumu.

Doktor Subtelny, jak słusznie się go określa, był człowiekiem, a może raczej, myślicielem wieku kryzysu⁹, a jego odniesienie do zastanej sytuacji będzie nosiło znamiona krytycznej diagnozy i konstruktywnego poszukiwania dróg jej przezwyciężenia.

Sytuacja, w jakiej filozofia i teologia znalazły się po 1277 roku, ukształtowała w szczególny sposób profil Szkotowej doktryny. Jego intelektualny potencjał został bowiem w jakimś wymiarze zdeterminowany przez nowe warunki, jakie zapanowały po sankcjach nałożonych na arystotelików. W myśl tego, co powiedzieliśmy, trudno się zgodzić z hipotetycznym założeniem, że Szkot mógł wrócić do sytuacji sprzed paryskiej anatemy, opierając swój teologiczny komentarz do *Sentencji* Lombarda o materiał już istniejący Tomasza – którego zresztą także dotknęły potępienia – bądź Bonawentury¹⁰. Gdyby naprawdę tak się stało, mówienie o Szkocie, jego uniwersyteckich wykładach, o szkotyzmie czy szkołach szkotystycznych nie byłoby dzisiaj możliwe. Poza skopiowanym materiałem, który mógłby służyć najwyżej jako podręcznikowe wznowienie Akwinaty czy Doktora Serafickiego – przydatne może dla studentów w celu poznania tych scholastycznych myślicieli – ze Szkota nie mielibyśmy dzisiaj nic osobliwego, nic oryginalnego, nic co mogłoby pobudzić do refleksji, nic co by się dało wykorzystać. Jednak Szkot okazał się myślicielem „pobudzonym” do reakcji na kryzys, i dzięki temu pozostaje twórcą „pobudzającym” bez względu na czasy, na warunki, na tendencje, jakie panują w szeroko pojętym świecie ludzkiej twórczości.

⁸ É. GILSON, *La filosofia del medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1983, 724–725.

⁹ Por. A. M. PRÁSTARO, *Filosofia e teologia di Dio. Duns Scoto si è contraddetto?* [w:] *Regnum hominis et regnum Dei*, dz. cyt., 249–252.

¹⁰ Podobne hipotetyczne założenie postawił: E. BETTONI, *Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII*, dz. cyt., 102.

Bez przesady można powiedzieć, że czas kryzysu był dla Szkota swoistym punktem wyjścia w badaniu, że sprecyzował wizję jego doktrynalnej przestrzeni, co więcej, określił sposób, w jaki będzie formułował najważniejsze tematy z zakresu filozofii i teologii. Warto jeszcze zwrócić uwagę na fundamentalny rys jego twórczości, sprawiający że wszystkie niemal rozwiązania, jakie zaproponował w filozoficzno-teologicznej refleksji – a otrzymały one później od komentatorów miano „znaków firmowych” szkotyizmu – mają wspólny wyznacznik: *praxis*. Jego doktryna w swojej analitycznej warstwie dotyczyła bowiem wizji życia religijnego i moralnego i celowała w ich odnowę. Szkot zaproponował odnowioną miłość wobec teologii, rozumianej nie jako nauka spekulatywna, lecz jako wiedza praktyczna, ze wszystkimi konsekwencjami tegoż praktycyzmu. Chodziło mu przede wszystkim o aktualizację i realizację nauczania zawartego w Biblii, ponieważ w jego mniemaniu to jest najbardziej adekwatne narzędzie w zwalczaniu i eliminowaniu następstw wielorakich kryzysów, z politycznymi czy ekonomicznymi włącznie¹¹.

Obraz Dunska Szkota, jaki wyłonił się z historycznego tła, przedstawia go jako myśliciela twórczego a nie odtwórczego, jako autora, który wybiera trudną drogę konfrontacji i jednocześnie mediacji, który otwiera wrota bezpośredniej krytyki i równocześnie prostolinijnej szlachetności. Po tej wstępnej nocie, można przejść do kwestii bardziej szczegółowych, które przybliżą aktualność jego filozoficznego i teologicznego myślenia.

2. W aspekcie filozoficznej debaty

Aktualność danego systemu filozoficznego może wynikać bądź z samej metody, jaką autor stosuje w badaniach przy wyprowadzaniu końcowych wniosków, bądź też z proponowanych rozwiązań analitycznych, prezentowanych w ramach danej gałęzi filozofii. Na specyfikę aktualności metody Szkota, a więc sposobu podejścia do konkretnych zagadnień, składa się pozytywna krytyka i służebny charakter myślenia. Pierwsza wskazuje na jego odniesienie do dorobku innych autorów, druga zaś określa cel podejmowanych przez niego analiz. Natomiast ze względu na wielość zagadnień z obszaru filozofii, do jakich wraca się chętnie we współczesnych opracowaniach, sensownym rozwiązaniem będzie odpowiedzieć na pytanie o charakterze ogólnym, czy warto wzorować się na Szkotowym systemie filozofii.

¹¹ Por. A. M. PRÁSTARO, *Filosofia e teologia di Dio*, dz. cyt., 252.

W pierwszej kolejności spróbujemy zatem ukazać wymowę tych dwóch aspektów metody, aby przejść do omówienia niektórych założeń, które określiły z kolei walor filozofowania zaproponowanego przez Doktora ze Szkocji.

2.1. Mistrz pozytywnej krytyki

Czy Szkot był istotnie mistrzem pozytywnej krytyki uwzględniającym dorobek twórczości recenzowanych przez siebie towarzyszy pióra, czy raczej bezlitosnym cenzorem cudzych tekstów, ganiącym i przekreślającym tezy, których nie podziela, lub dla których widziałby inne rozwiązanie? Czy w oparciu o istniejące analizy tekstów Szkota, które dokonywane były z myślą uchwycenia merytorycznych różnic w argumentacji pomiędzy nim a innymi autorami¹², można powiedzieć, jaki rodzaj krytyki uprawiał, jak obchodził się z twórczością, która dotarła do jego rąk i którą przyszło mu studiować?

Odpowiedź na to pytanie znowu odsyła nas do sytuacji historycznej i kryzysu, w którym się znalazła debata filozoficzno-teologiczna. Na jej tle widać wyraźnie, jak subtelnie i szlachetnie zarazem Szkot podchodzi do dwóch zantagonizowanych ze sobą kierunków: augustynizmu i arystotelizmu, a czyni to w przekonaniu, że zwolennicy zarówno jednego, jak i drugiego mogą ofiarować cenne założenia dla chrześcijańskiej myśli. Zależało mu bardzo na tym, aby wyciągnąć ją z mielizny, na którą została zepchnięta przez zbyt sztywne przeciwstawienie obydwu kierunków, co wywołało konflikt, a przede wszystkim pochłonęło niepotrzebnie wiele ludzkiej energii¹³. Nie można bowiem zapomnieć, że najgorszy okres konfrontacji arystotelizmu i augustynizmu rozpoczął się właśnie po roku 1277, kiedy to wprost wytykano błędy w nauczaniu Tomasza i próbowano je poprawiać. Prym w tym wiedli zasadniczo franciszkanie, jak na przykład Wilhelm de la Mare ze swoim dziełem *Correctorium fratris Thomae* czy Jan Peckham, ale również wielu dominikanów stawiało pod znakiem zapytania wiarygodność niektórych doktrynalnych założeń Akwinaty. Jeden z nich Robert Kilwardby, abp Canterbury, w swoim analogicznym do paryskiego potępieniu wprost wymieniał pewne tezy Tomasza jako zanadto przesiąknięte arystotelesowską substancją¹⁴. Dominikanie jednak szybko otrząsnęli

¹² Było to i jest bardzo częstym aspektem studiów nad Szkotem, jak przykładowo: T. B. NOONE, *Scotus' Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the «Quaestiones in Libros Metaphysicorum», VII q. 13*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 391–406; J. DECORTE, «Modus» or «res»: Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of Real Relation, dz. cyt., [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 407–429; A. CÔTÉ, *La critique scotiste du concept d'infini chez Thomas d'Aquin*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 577–592.

¹³ Zob. E. BETTONI, *Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII*, dz. cyt., 106.

¹⁴ Cenną pozycją opisującą sytuację ostatnich dziesięcioleci XIII wieku z punktu

się z tej niezręcznej dla siebie sytuacji i po 1278 roku nikt nie mówił bez należytego szacunku o swoim współbracie, nawet jeśli myślał inaczej niż on. Niektórzy odpowiadali nawet na zarzuty Wilhelma i replikowali, pisząc teksty o wymownym tytule: *Correctoria corruptorii Thomae*. Jednym z pierwszych takich tekstów było *Correctorium 'Quare'*, zredagowane przez angielskiego dominikanina Ryszarda Klapwella ok. 1282 roku¹⁵.

Wielkość Szkota w kontekście całej tej sprawy polega właśnie na tym, że nie przyłączył się wówczas do swoich współbraci z zakonu, którzy nie szczędzili Tomaszowi ostrej krytyki, ale znalazł swoją własną, jakże subtelną drogę, która wymagała bez wątpienia większego wysiłku intelektualnego – chodziło przecież o staranne badania nad wieloma spornymi kwestiami i o odniesienie się do nich – ale za to przyniosła niezwykle pozytywne efekty, jak to się dało ocenić po studium samego Szkota. Ponieważ nie identyfikował się w sporze z żadną ze stron i nie stawał w obronie którejkolwiek, stąd też jego krytyka – właśnie dlatego że merytoryczna a nie emocjonalna – naturalnie nosiła znamiona krytyki pozytywnej, czyli takiej, która respektuje dorobek opozycyjnych stanowisk i szuka w nich dodatnich elementów.

Najlepiej widać to na konkretnym przykładzie. Najbardziej specyficzną i można powiedzieć wzorcową ilustracją takiej pozytywnej krytyki w procesie badawczym Szkota jest kwestia dotycząca właściwego przedmiotu ludzkiego intelektu, o której mowa w trzeciej kwestii, trzeciej dystynkcji *Ordinatio*¹⁶, a także w *Quaestiones in Metaphysicam*¹⁷. Jest to doktryna skądinąd znana i badana wielokrotnie¹⁸, dlatego nie zamierzamy prezentować jej pełnego kształtu, a tylko fundamentalne założenia, w których manifestuje się wyraźnie geniusz mediacyjny Doktora ze Szkocji. Jego tok myślenia sytuuje

widzenia niektórych postaci i ich dzieł jest: F.-X. PUTALLAZ, *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano 1996, 32–33.

¹⁵ Zob. tamże, 35. W dalszej części opracowania autor przybliży z kolei rolę, jaką odegrał Peckham, następca Kilwardby'ego na stolicy biskupiej w Canterbury, który kilka lat później, odbywając 29 października 1284 roku w Oksfordzie wizytę duszpasterską, podtrzymał sentencję swego poprzednika i raz jeszcze potępił tomistyczne tezy przez niego wskazane (36–38).

¹⁶ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 108–201 (Vat. III, 68–123).

¹⁷ *Quaestiones super libros Methaphysicorum Aristotelisi*, lib. IV, q. 1, n. 1–91 (O[pera] Ph[ilosophica]: III, 295–320), szczególnie 31–40 nn., cały wywód w ramach problematyki dotyczącej jednoznaczności.

¹⁸ Zob. A. COCCIA, *De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum*, [w:] *Deus et homo*, dz. cyt., 109–118; E. MARINI, *Il concetto di ente infinito di Duns Scoti in una prospettiva eidetico-fenomenologica*, [w:] *Deus et homo*, dz. cyt., 119–136; A. BOADAS-LLAVAT, «Intellectus agens»: Bacon, Buenaventura, Escoto, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 855–872; O. TODISCO, *Valore metafisico della nozione di ente*, [w:] *Giovanni Duns Scoti nel VII centenario della nascita*, dz. cyt., 83–105.

się bowiem wyraźnie pomiędzy tezą abstrakcjonistycznych arystotelików utrzymujących, iż właściwym przedmiotem intelektu jest istota, inaczej natura rzeczy materialnej (*quiditas rei materialis*)¹⁹, a tezą intuicjonistyczną augustyników, którzy twierdzą, że to Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania (*primum cognitum*)²⁰.

Tak więc Szkot ustawia swój wysiłek intelektualny pomiędzy jednym a drugim kierunkiem z zamiarem mediacyjnego wyjścia z impasu. Czyni to nie tyle z naturalnej życzliwości, jaką żywi do ich przedstawicieli – choć tej nie należy mu nigdy odmawiać, ponieważ jest to typowy sposób jego odniesienia do inaczej myślących – ile z pobudek merytorycznej ścisłości, która pozwala mu uchwycić pozytywne aspekty jednej i drugiej drogi badawczej. Otóż kluczem do rzeczowej mediacji jest według niego rozróżnienie pomiędzy intelektem w swojej naturalnej potencjalności (*ex natura potentiae*) a intelektem w jego stanie faktycznym (*pro statu isto*)²¹. Uważa zatem, iż przedmiotem pierwszym i właściwym intelektu *ex natura potentiae* jest sam byt, to znaczy byt jako byt (*ens in quantum ens*), natomiast przedmiotem właściwym intelektu *in statu isto*, czyli w jego aktualnej możliwości, jest istota rzeczy zmysłowej (*quiditas rei sensibilis*). W pierwszym przypadku intelekt w swojej radykalnej potencjalności aktem bezpośredniego poznania, to znaczy intuicyjnie, może poznać każdy byt, czyli zarówno stworzenia, jak i Boga. W drugim natomiast przypadku, kiedy mowa jest o aktualnym stanie intelektu, to jedynym możliwym dla człowieka sposobem poznania jest poznanie abstrakcyjne, ponieważ przedmiotem jest natura rzeczy zmysłowej, a więc podpadającej pod zmysły.

¹⁹ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 110 (Vat. III, 69): „In ista quaestione est una opinio quae dicit quod primum obiectum intellectus nostri est quiditas rei materialis, quia potentia proportionatur obiecto”.

²⁰ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 125 (Vat. III, 78): „Alia est opinio, quae ponit Deum esse primum obiectum intellectus, cuius rationes fundamentales sunt illae quae adductae sunt ad primam partem quaestionis arguendo ad principale. Et propter easdem ponit Deum esse primum obiectum voluntatis, quia ‘rationem volendi omnia alia’ sicut adduxit auctoritatem VIII *De Trinitate* 10 vel 27 [...]”.

²¹ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 186 (Vat. III, 112–113): „Respondeo. Obiectum primum potentiae assignatur illud quod adaequatum est potentiae ex ratione potentiae, non autem quod adaequatur potentiae in aliquo statu: quemadmodum primum obiectum visus non ponitur illud quod adaequatur visui existenti in medio illuminato a candela, praecise, sed quod natum est adaequari visui ex se, quantum est ex natura visus. Nunc autem, ut probatum est prius – contra primam opinionem de primo obiecto intellectus, hoc est adaequato, quae ponit quiditatem rei materialis primum obiectum – nihil potest adaequari intellectui nostro ex natura potentiae in ratione primi obiecti nisi communissimum; tamen ei pro statu isto adaequatur in ratione motivi quiditas rei sensibilis, et ideo pro isto statu non naturaliter intelliget alia quae non continentur sub isto primo motivo”.

Szkot swoim tokiem rozumowania doszedł do ostatecznych wniosków, w oparciu o które mógł wykazać, kiedy przedstawiciele jednego lub drugiego kierunku mają rację, a kiedy się mylą, czyli kiedy poprawnie rozumowali intuicjonistyczni augustynicy, a kiedy abstrakcjonistyczni arystotelicy. Otóż, biorąc pod uwagę intelekt w jego naturalnej potencjalności (*ex natura potentiae*), to należy przyznać rację augustynikom, kiedy utrzymują, że Bóg jest pierwszym jego przedmiotem poznania. Działając bowiem w swojej naturalnej doskonałości, nie mogłoby nie objąć w pierwszym rzędzie Boga, który w najwyższym stopniu manifestuje w sobie rację bytu jako takiego. To w Nim intelekt poznawałby wszystkie inne byty według ich natury i stopnia istotowej doskonałości. Jednak, kiedy mowa jest o intelekcie w jego stanie faktycznym (*pro statu isto*), to nie błądzili arystotelicy, gdy utrzymywali, iż Bóg nie może być jego pierwszym przedmiotem poznania, a jedynie rzeczy, które dają się uchwycić jego zdolności zmysłowego doświadczenia²².

Dla ścisłości, augustynicy uważali, że ludzkie poznanie abstrakcyjne lub inaczej pojęciowe, jest zawsze poznaniem rzeczy w Bogu, ponieważ uwarunkowane jest w swoim poruszeniu i rozwoju przez pojęcie Boga, które jest pierwsze i pierwotne. Utrzymywali więc, że Bóg jest pierwszym przedmiotem poznania. Według Szkota ten ich ontologizm nie jest do końca przekonujący przede wszystkim z tej racji, że poznanie pojęciowe Boga nie może być pierwsze, ponieważ każde pojęcie podpada pod pojęcie bytu, które jest nieredukowalnym źródłem wszelkich innych pojęć²³.

W odniesieniu natomiast do umiarkowanych arystotelików Szkot przyznawał im rację, że ludzkie poznanie zachodzi w następstwie procesu abstrakcyjnego, czyli że punktem wyjścia dla niego jest doświadczenie zmysłowe, nie podziela jednak ich zbyt kurczowego trzymania się empiryzmu Stagiryty. Wyłączność abstrakcyjnego procesu poznania arystotelicy tłumaczyli, odwołując się do założenia, że intelekt jest formą substancjalną ciała ludzkiego. Jeśli zatem struktura metafizyczna intelektu była niezmienna, to konsekwentnie natura rzeczy materialnej przyjmowała wartość pierwszego przedmiotu intelektu nie tylko w stanie jego aktualnych możliwości, ale również w całej jego naturalnej potencjalności. Taki sposób rozumowania kwestionował radykalną zdolność człowieka

²² Ord., I, d. 3, p.1, q. 3, n. 123 (Vat. III, 76): „Concordat hic Aristoteles et articulus, quod quoditas rei sensibilis est nunc obiectum adaequatum, intelligendo ‘sensibilis’ propriae, vel inclusi essentialiter vel virtualiter in sensibili”. Według Szkota można uznać rzecz zmysłową za adekwatny przedmiot intelektu, o ile ujmie się ją w całym jej bogactwie wewnętrznym. Por. O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia*, dz. cyt., 109.

²³ Zob. J. A. MERINO, *Per cognoscere Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 61–62.

umożliwiająca wyniesienie się do intuicyjnego i bezpośredniego poznania Boga, jak uznaje to chrześcijańska wizja człowieka²⁴.

Rozróżnienie, jakiego dokonał Szkot, na pierwszy przedmiot intelektu (*ex natura potentiae*) oraz na przedmiot drugi intelektu (*pro statu isto*), poprzez które chciał usunąć braki obydwu kierunków myślenia, jest doskonałym przykładem wypośrodkowanej koncepcji rozumowania²⁵. Dzięki niej, z jednej strony tonuje, najlepiej jak potrafi, przeciwstawne sposoby argumentacji w obszarze jednego zagadnienia, a z drugiej ratuje wystawioną na atak fałszywej interpretacji chrześcijańską wizję człowieka. Mówiąc bowiem, że pierwszym przedmiotem intelektu jest byt jako byt, Duns Szkot chciał dać do zrozumienia, że cała realna rzeczywistość bytów wchodzi w zakres jego operatywnego działania. Tym samym nie doznaje uszczerbku wizja wyniesienia człowieka w swojej najwyższej potencjalności intelektualnej do bezpośredniego i intuicyjnego poznania Boga, której tak energicznie bronił Doktor Subtelny. Innymi słowy, według niego intelekt nie osiągnąłby w pełni swojej potencjalności, gdyby nie był zdolny do radykalnego otwarcia na wszelki byt możliwy. W chrześcijańskim ujęciu, intuicyjne, bezpośrednie kontemplowanie Boga, czyli poznanie, nie byłoby wówczas możliwe.

Mając przed oczyma teksty Szkota, które doskonale dokumentują zakres jego intelektualnego zaangażowania w subtelny i szlachetny rozwiązywaniu doktrynalnych dylematów czy nieścisłości, wielką niesprawiedliwością byłoby zaliczyć go do grona myślicieli, którzy swoje spekulatywne wysiłki marnotrawią na demolowaniu dorobku innych tylko dlatego, że ich synteza bierze pod uwagę odmienne przesłanki. Jak widać na powyższym przykładzie, Szkot obrał odmienną metodę oceny dorobku innych myślicieli niż jego konfratry, którzy surowo cenzurowali

²⁴ Zob. E. BETTONI, *Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII*, dz. cyt., 108–109.

²⁵ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 187 (Wat. III, 113–114): „Sed quae est ratio huius status? – Respondeo. ‘Status’ non videtur esse nisi ‘stabilis permanentia’, firmata legibus sapientiae. Firmatum est autem illis legibus, quod intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando, secundum quod videmus quod potentia superior operatur circa idem quod inferior, si utraque habeat operationem perfectam. Et de facto ita est in nobis, quod quodcumque universale intelligimus, eius singulare actu phantasiamur. Ita tamen concordantia, quae est de facto pro statu isto, non est de natura intellectus unde intellectus est, – nec etiam unde in corpore, quia tunc in corpore glorioso necessario haberet similem concordantiam, quod falsum est. Undecumque ergo sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex iustitia puniente [...], sive – unquam – haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus unde potentia est et natura, nisi aliquid commune ad omnia intelligibilia, licet primum obiectum, adaequatum sibi in movendo, pro statu isto sit quidditas rei sensibilis”.

arystotelizm Tomasza²⁶. Jego krytyka nie miała nic wspólnego z rygorystycznym punktowaniem założeń poprzedników, ale była pozytywnym i konstruktywnym odniesieniem się do materiału, w którym mógł odnaleźć wiele wartościowych elementów.

Pozytywna krytyka Szkota wyraziła się szczególnie w pojęciu *coloratio argumenti* rozumianym jako zabieg metodologiczny polegający na podkolorowaniu, czyli nadaniu jakiemuś argumentowi bądź procesowi myślowemu interpretacji nieco innej od proponowanej przez jego poprzedników. Zabieg ten, zastosowany chociażby w badaniu ontologicznego argumentu Anzelm z Canterbury, a także pojęcia pierwszej przyczyny w rozumieniu Arystotelesa, obrazuje sposób podchodzenia Doktora Subtelnego do koncepcji prezentowanych przez jego poprzedników. Nie tylko wykazuje, że nie są one sprzeczne z jego poglądami, lecz że w jakimś zakresie potwierdzają słuszność proponowanych przez niego rozwiązań. Z jednej strony umie wypunktować słabe strony pozycji innych, z drugiej natomiast potrafi dostrzec w nich pozytywne aspekty, przydatne dla sformułowania końcowych wniosków i wskazuje na sposób ich udoskonalenia.

2.2. Czy jego myślenie to służba?

Skoro Szkot w swojej twórczości jawi się jako mistrz pozytywnej krytyki, a więc myśliciel, który rozwiązania innych traktuje z podziwu godną przychylnością, a różnice spowodowane odmiennością koncepcyjnych założeń wykorzystuje dla lepszego uchwycenia problematyki, to należy postawić pytanie: czy ten oparty na życzliwej konfrontacji sposób filozofowania nie jest autentyczną służbą? Czy nie jest tak, i czy nie można tego wyartykułować wyraźnie, że *ars cogitandi* nosi u Doktora ze Szkocji znamiona prawdziwej sztuki służenia (*ars serviendi*)? Można powiedzieć, że w powszechnym rozumieniu każde myślenie, każdy intelektualny wysiłek jest w jakimś stopniu służbą bądź to nauce jako takiej, bądź to szeroko pojętej kulturze, bądź, ujmując rzecz bardziej podmiotowo, środowisku osób, społeczności, narodom a nawet całej ludzkości, jak w przypadku wynalazków w fizyce, chemii, biologii czy medycynie, bez których trudno byłoby sobie wyobrazić ich rozwój. Jednak stwierdzenie tego wcale nie jest równoznaczne z zamknięciem tematu, gdyż myślenie równie dobrze może budzić poczucie wyższości i pragnienie dominacji, i to nie tylko w świecie nauki. Taki sposób ujmowania sztuki myślenia

²⁶ O właściwym stosunku Szkota do Tomasza: K. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, „Antonianum” 28 (1953), 297–305.

w historii ludzkości doprowadził do niejednej tragedii, czego dowodem są chociażby różne formy totalitaryzmu ostatniego stulecia.

Kilka lat temu o. Todisco w publikacji, której tytuł w przybliżonym tłumaczeniu brzmi: *Dar istnienia. Nieodkryte ścieżki franciszkańskiego średniowiecza*²⁷, pisał między innymi, że w przeszłości Zachód był bohaterem wspaniałych, ale i tragicznych kart historii pisanej pod dyktando motta R. Bacona „wiedza jest dominacją” (*nosse est posse*). Autor postawił więc aprioryczne założenie – a na stronach swego studium stara się go z pomocą franciszkańskich twórców uzasadnić – że na początku nowego milenium warto spojrzeć na egzystencję z punktu widzenia innej maksymy, opartej nie na dominacji, ale na służeniu, i to w taki sposób, ażeby człowiek poczuł się dłużnikiem drugiego²⁸. Oceniając teoretyczną płodność filozoficznej propozycji, autor stwierdził, że według niej dobro jest duszą prawdy, darmość z kolei jest miarą dobra, a myślenie jest służbą, inaczej mówiąc jest dziękczynieniem²⁹. W innym opracowaniu, badając reguły funkcjonowania franciszkańskiej hermeneutyki, Todisco zwrócił uwagę na jeszcze jedno cenne ogniwo franciszkańskiego spojrzenia na myślenie, to mianowicie, że wolność jest ukrytą tkanką prawdy³⁰.

Po co przytaczamy te wyniki badań włoskiego franciszkanina, filozofa, a także wprawnego szkotysty? Otóż jego zdaniem treści, jakie zaproponował Doktor Subtelny, szczególnie w filozoficznej warstwie twórczości – do teologicznej będziemy mieli okazję odnieść się już niebawem – posiadają specyficzną pragmatyczną konotację. Przy lekturze filozoficznych tekstów Szkota, które skądinąd są wymagającym sprawdzianem wytrwałości czytelnika i jego badawczej pasji, odnieść można wrażenie, że kryją w sobie specjalne założenie. O jakie założenie chodzi?

Za myśleniem Szkota rysuje się wyraźnie rzeczywistość bytu jako bytu, a więc istnienia bytu ludzkiego i boskiego, a także określonej formy religijności. Nie ma w tym nic nadzwyczajnego, ponieważ każdy rodzaj filozoficznej debaty kryje przecież podobne elementy, aczkolwiek w różny sposób akcentowane. Jednak refleksja Doktora ze Szkocji dyskusję o bycie wyostrza do tego stopnia, że można mówić nawet o pewnej formie realizmu ontycznego, który pozwala opisać kategoriami myślowymi ontyczną relację jednego i drugiego bytu, oczywiście nie w znaczeniu immanentnym, jak chciał tego na przykład Spinoza, ale ściśle transcendentnym.

²⁷ O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006.

²⁸ Zob. O. TODISCO, *Il dono dell'essere*, dz. cyt., 9–10.

²⁹ Zob. O. TODISCO, *Il dono dell'essere*, dz. cyt., 11.

³⁰ Por. O. TODISCO, *La libertà fondamento della verità. Ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Padova 2008, 63.

Wiemy już na podstawie wcześniejszych analiz, że koncepcję Szkota cechują zupełnie odmienne w stosunku do grecko-arabskich poglądów podstawy ontologiczne. Uwalniają one bowiem byt stworzony od warunków koniecznego uczestnictwa w dziejach świata, jak zakładał Awerroes, a jego egzystencję stawiają w pozycji zupełnie wolnego daru ze strony Stwórcy³¹. Koncepcja wolności, tak charakterystyczna i rozpoznawalna w twórczości Szkota, jak zresztą i innych przedstawicieli szkoły franciszkańskiej, jest nerwem rozumienia ontyczno-transcendentalnych odniesień Boga do świata³². Oznacza to, że pierwszymi kategoriami wyjaśniającymi istnienie świata i bytów stworzonych nie są ani wszechmoc, ani mądrość Boga, ale Jego wolność. Krótko mówiąc, świat istnieje, ponieważ Bóg tego chciał. Mógł stworzyć go w inny sposób, mógł go w ogóle nie stworzyć, a skoro świat istnieje i jest tak realny, jak realnie my istniejemy i odczuwamy jego warunki przestrzenno-czasowe, czy jak realne są pytania stawiane przez nas tej materii, to znaczy, że istnieje z woli Bożej, że jest darem³³.

W tym względzie Doktor Subtelny oddał naprawdę wielką przysługę człowiekowi, który mógł popatrzeć na swoje istnienie nie w kategorii deterministycznych przypadków, ale w kategorii dobrowolnego daru, do którego teologia dołączy kategorię miłości. Na fundamencie tych spostrzeżeń, które nam dotychczas towarzyszyły w dyskusji, można sformułować wniosek, że najbardziej adekwatną kwalifikacją bytu ludzkiego jest wolność, że to ona najdobitniej określa jego egzystencjalny sens. Innymi słowy, wolność jest najsubtelniejszą prawdą o bycie³⁴.

³¹ W tle poruszonej problematyki kryje się sposób rozumienia zasady przyczynowości w odniesieniu do Boga, a właściwie zmiana tego sposobu. Arystoteles, a za nim Awerroes, zgodnie z zasadą przyczynowości opartą na wynikaniu, przyjmował tezę, że jeśli zajdzie przyczyna, to koniecznie musi zająć skutek. Nie może się więc tak zdarzyć, że zajdzie przyczyna, a nie pojawi się skutek. Szkot natomiast w stosunku do pierwszej Zasady, czyli Boga jako przyczyny, tę relację pojmował inaczej. Wiąże się to z jego modalnym sposobem podejścia do sprawy. Świat istniał najpierw jako możliwy, a stał się realny na skutek decyzji Boga, to znaczy nie mechanicznie – jak zakładano – że wraz z istniejącym odwiecznie Bogiem musiał pojawić się także świat jako konieczny skutek. *Ord.*, I, d. 8, p.2, q. un., n. 295–301 (Vat. IV, 322–326). Zob. C. SOLAGUREN, *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, [w:] *De doctrina Duns Scoti*, dz. cyt., t. II, 297–348; L. IAMMARRONE, *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scoto*, dz. cyt., 461–480; A. MARCHESI, *La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 463–475.

³² Koncepcja wolności rozumiana w kategorii odpowiedzialności, a nie absolutyzmu. Zob. O. TODISCO, *La volontà come responsabilità in Giovanni Duns Scoto. La modernità antimoderna del pensatore francescano*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008), 309–356, szczególnie: 311–318; 323–328.

³³ Por. C. SOLAGUREN, *Contingencia y creación*, dz. cyt., 302.

³⁴ Por. O. TODISCO, *La libertà fondamento della verità*, 71.

Służebny charakter refleksji Dunska Szkota polega więc między innymi na tym, że jasno określił on granicę pomiędzy greckim myśleniem a chrześcijańskim orędziem wiary. Hannah Arendt zanotowała w jednym ze swoich dzieł (*The life of the Mind*), że „jeśli istnieje faktycznie «filozofia chrześcijańska», to powinno się rozpoznać w Dunsie Szkocie nie tylko «najważniejszego myśliciela chrześcijańskiego średniowiecza» (W. Windelband), ale może również i jedyne, który nie szukał kompromisu pomiędzy wiarą chrześcijańską a filozofią grecką, ale ośmielił się wyróżnić znak rozpoznawczy chrześcijan w stwierdzeniu, że Bóg działa w sposób wolny”³⁵.

Widać w miarę czytelnie, że myślenie Szkota tylko w tym konkretnym przypadku, rozpatrującym status bytu ludzkiego w kontekście aktu stworzenia, który wyklucza porządek konieczności, a jedyną rację jego istnienia widzi w Bogu i Jego wolnym działaniu, pozwala dostrzec, jak duże znaczenie ma przywracanie fundamentalnej chrześcijańskiej prawdy o zupełnie dobrowolnym akcie Boga, który obdarowuje egzystencją byty, ponieważ tego chce³⁶. Wyjście z greckiej koncepcji konieczności, która niczym węzeł gordyjski wiąże Boga, świat i człowieka w hierarchicznie ukształtowanej rzeczywistości, od formy czystej do materii wiecznej, w Szkotowej spekulacji znika wraz z przygodnością (*contingentia*), rozumianą jednak nie jako przyczółek przyczynowości, ale jako przestrzeń sensu³⁷.

Dlaczego ten przykład kreślonej energicznie przez Szkota odmienności pomiędzy filozofią grecką a fundamentalnym elementem chrześcijańskiej doktryny jest tak znaczący w jego twórczości; jest do tego stopnia doniosły, że można zasadnie powiedzieć, iż pełni niezmiernie ważną funkcję służebną w poprawnym rozumieniu *depositum revelatum*? Otóż doktryna ta jest przede wszystkim oznaką determinacji Doktora ze Szkocji, z jaką tłumaczy konstytutywną relację pomiędzy „Bytem” a „bytem”, pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Pod kategoriami i pojęciami metafizyki – określanej przez komentatorów często mianem metafizyki Księgi Wyjścia³⁸, a więc takiej, która wyraża *status viae*, która jest metafizyką *homo viator* – kryje się cały

³⁵ Tekst tłumaczony z włoskiego przekładu: H. ARENDT, *La vita della mente*, Bologna 1987, 345. [org. *The Life of the Mind*, New York 1978].

³⁶ Por. A. D. CONTI, *I presupposti metafisici del concetto di persona in Scoto*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 88; W. KLUXEN, *Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Betrachtung*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 303–313.

³⁷ Por. O. TODISCO, *La libertà fondamento della verità*, dz. cyt., 143–144.

³⁸ Chodzi o fragment z Księgi Wyjścia o gorejącym krzewie i o objawionym Mojżeszowi przez Boga imieniu: „Jestem, który Jestem” (Wj 3, 14). Zob. D. BUZZETTI, *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 121–158, a szczególnie: 146–147.

szereg doktrynalnych przesunięć, a co za tym idzie – także funkcjonalnie wiążących konsekwencji.

Mamy bowiem do czynienia z przejściem od konieczności do przypadłości, od prymatu intelektu do prymatu woli, od prymatu uniwersalności do prymatu jednostki, od pierwszeństwa immanencji do pierwszeństwa transcendencji. W oparciu o taki tok rozumowania można stwierdzić, że każde stworzenie ma wartość przez samą swoją egzystencję, ponieważ jest kresem wolnego działania Boga³⁹. To w Nim rozwiązuje się tajemnica bytu ludzkiego. W Bogu, Bycie najdoskonalszym, znajduje się cel istnienia człowieka: *Concedo Deum esse finem naturalem hominis*⁴⁰.

Czy myślenie Szkota jest służbą? Na to pytanie odpowiedziała pozytywnie jego twórcza konfrontacja z filozofią grecką oraz jego komentatorzy, nie zawsze wywodzący się ze środowisk franciszkańskich bądź też franciszkańskiej myśli szczególnie przychylnych. Ten wysiłek intelektualny uwypuklił ważny element w dziedzictwie doktrynalnym szkoły franciszkańskiej. Myślenie rozumiane jako służba stało się niezwykle czułym hermeneutycznym narzędziem lektury ludzkiej egzystencji i jej przyczynowych odniesień do Bytu, który swoje imię określił również w kategorii istnienia: *Jestem*. W myśleniu Szkota widoczna jest wyraźnie troska o prawdę. Służy Prawdzie, aby w oparciu o nią pomóc zrozumieć inne prawdy, choćby i cząstkowe, ale istotne właśnie ze względu na tę jedyną, wyczerpującą rzeczywistość bytów jako takich.

Szkot służy poprzez prawdę nie dlatego, że podkreśla prawdy objawione i ich broni, lecz dlatego, że usiłuje zrozumieć naukę zawartą w Biblii i racjonalnie bronić jej odmienności w stosunku do koncepcji, jakie prezentowała kultura świata greckiego w kwestii rzeczywistości zmysłowej i pozazmysłowej. Służenie poprzez dążenie do prawdy wykracza zatem poza ramy filozofii i dotyczy również teologii czy Biblii, z której pochodzi materiał do refleksji.

2.3. Czy warto filozofować *in viā Scoti*?

Pytać o to, czy warto filozofować drogą zaproponowaną przez Szkota, znaczy tyle, co pytać o wartość, jaką może mieć filozofia, która odwołuje się do jakiegoś konkretnego myśliciela oferującego charakterystyczny dla siebie sposób badania rzeczywistości. Nie będzie łatwo przekonywująco odpowiedzieć na to pytanie komuś, kto na filozofię patrzy nieco z dystansu

³⁹ Por. O. TODISCO, *La polarità uomo-Dio in G. Duns Scoti*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 160–161.

⁴⁰ *Ord.*, prol., p.1, q. un., n. 32 (Vat. I, 19).

(żeby nie powiedzieć, że podchodzi do niej instrumentalnie, oczywiście nie w negatywnym tego słowa znaczeniu). Patrząc na sprawę z szerokiej teologicznej płaszczyzny, filozoficzne założenia – jak pokazała to historia w ogólności, a synteza Szkota w szczególności – zawsze stanowiły rodzaj trampoliny dla dyskusji o Bogu i trzeba przyznać, że im ambitniejsze były spekulatywne przesłanki, tym bardziej wysublimowana stawała się teologiczna refleksja. Skądinąd przypadek scholastycznych myślicieli zawsze wprawiał w zakłopotanie tych, którzy jednostronnie podchodzili do ich doktrynalnego dorobku.

Rozwiązania problemu poszukamy przede wszystkim w oparciu o kwestię z pogranicza filozofii i teologii, a mianowicie z punktu widzenia często dyskutowanego zagadnienia wzajemnego stosunku rozumu i wiary, o czym wspomniano przy okazji analizowania wkładu kongresów w rozwój szkotystycznej doktryny.

Rozpocznijmy od przytoczenia fragmentu obszernego opracowania Czesława Bartnika: *Historia filozofii*. W haśle: *Skotyzm*, w punkcie: *Wiara a rozum*, czytamy: „Szkot przyjmował różnicę między dziedziną wiary a rozumu, ale tak, że radykalnie je rozrywał. Według Tomasza przedmiot materialny wiary i rozumu był ten sam (różny tylko przedmiot formalny). Według Szkota różny jest i przedmiot materialny. Przy tym «z pobożności» dziedzinę rozumu zacieśnił, a poszerzył dziedzinę wiary. Stąd żadna prawda objawiona (nawet nieśmiertelność duszy, wszechmoc Boża, opatrność i in.) nie może należeć do badań rozumowych, tj. do filozofii i nauki. Można w nie tylko wierzyć. A więc wiary nie da się w żaden sposób unaukować przez filozofię. Teologia też nie jest nauką, ale umiejętnością etyczno-praktyczną. W ten sposób Szkot dawał «przewagę» wierze nad rozumem, co ostatecznie wiodło do ograniczenia rozumu i do fideizmu oraz podkopania znaczenia teologii w Kościele i kulturze”⁴¹.

Przytoczony fragment posłuży jako schemat, w oparciu o który zostanie zarysowane autentyczne stanowisko Doktora Subtelnego, udokumentowane jego słowami, a więc świadectwem najbardziej wiarygodnym. Przy okazji czytelnik będzie mógł sobie w jakiejś mierze odpowiedzieć na postawione pytanie, czy warto filozofować *in viā Scoti?* – i to nie tylko po to, aby się z nim zgodzić, lecz aby móc się z nim – ewentualnie – krytycznie poróżnić, ze Szkotem jednak, a nie z opiniami, które z biegiem czasu powstawały na jego temat i fałszowały jego naukowy wizerunek.

Przypomnijmy stwierdzenie Bartnika: „Szkot przyjmował różnicę między dziedziną wiary a rozumu, ale tak, że radykalnie je rozrywał”.

⁴¹ Cz. S. BARTNIK, *Historia filozofii*, Lublin 2000, 248. Całe hasło: *Skotyzm* obejmuje strony: 247–249.

Faktycznie, trzeba przyznać, że problematyka stosunku wiary do rozumu była tak żywa w historii, jak żywe i realne było spotkanie idei biblijnych ze światem filozofii greckiej. Zajmowała umysły Ojców Kościoła, a zarzuty hellenizacji depozytu objawionego były częścią procesu przechodzenia od kerygmatu do dogmatu. Szczególnie w średniowieczu, kiedy teksty Arystotelesa i jego filozoficzne myślenie spotykały się z coraz większym zainteresowaniem na uniwersytetach i poczęły dominować w systemie ówczesnego nauczania, problematyka odniesień pomiędzy *fides* a *ratio* stawała się siłą rzeczy nośnym tematem w dyskusji. To przecież wówczas największe umysły zajęte były twórczo tym, jak najlepiej wyrazić dane Objawienia za pomocą rozumu.

Na przedłużeniu Anzelmowej zasady *fides quaerens intellectum*, która wskazuje na możliwość prowadzenia subtelnej racjonalnej medytacji o istocie wiary, scholastyka zaczyna świętować tryumf wiary, lecz nie ślepej, ale oświeconej światłem rozumu, który mocą swoich środków wyrazu sprawia, że chrześcijańskie tajemnice w pewnym stopniu stają się zrozumiałe⁴². Tak wygląda spojrzenie od strony wiary, natomiast z punktu widzenia rozumu można powiedzieć, że filozofowanie przez fakt związania się z wiarą, która dostarcza rozumowi nowych treści do refleksji, przekraczających porządek naturalny, weszło, jak nigdy dotąd, w obszar transcendencji. Oprócz filozofowania poza wiarą lub przeciwko wierze coraz mocniej dochodziło do głosu filozofowanie w obrębie wiary. Należałoby przy tej okazji zaznaczyć jeszcze, że takie skierowanie się wiary w stronę rozumu nie było wyłącznym zabiegiem w łonie filozofii określanej jako chrześcijańska, ale także w arabskiej czy żydowskiej⁴³.

Szkot, przynależąc duchem i ciałem – a więc i intelektem – do scholastycznego środowiska twórców, przyjmuje odziedziczony *status quo*, a więc różnicę pomiędzy wiarą a rozumem. Czy jednak radykalnie je rozrywał, jak utrzymuje Bartnik? Na ten temat będzie można coś zasadnie i odpowiedzialnie powiedzieć, gdy zajrzy się bezpośrednio do tekstów. Zasadniczo ta problematyka zawarta została przez Szkota w prologu do *Ordinatio* w ramach dysputy pomiędzy filozofami a teologami, aczkolwiek pewne jej elementy rozsiane są w różnych księgach tego dzieła. Wyjściowy tekst, który rzuca pierwsze światło na sprawę, zawiera się w numerze piątym prologu i dotyczy dwóch stanowisk wobec objawionej doktryny: „W tej kwestii dostrzec można kontrowersję pomiędzy filozofami a teologami. Filozofowie podtrzymują doskonałość natury a negują doskonałość nadprzyrodzoną, teologowie przeciwnie, uznają

⁴² Por. R. ZAVALLONI, *Ragione e fede in Duns Scoto nel contesto del pensiero medievale*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 593.

⁴³ Zob. J. A. MERINO, *Per conoscere Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 30.

braki natury i konieczność łaski oraz doskonałość nadprzyrodzoną. Filozof będzie zatem mówił, że w obecnym stanie nie jest człowiekowi potrzebne żadne poznanie nadprzyrodzone, lecz że wszelką konieczną wiedzę może on osiągnąć z działania przyczyn naturalnych⁴⁴.

Należy zdać sobie sprawę z tego, że doktryna Szkota jest jednym całościowym systemem filozofii, teologii i duchowości, mającym swoje źródło w objawiającym Słowie Boga i wyjaśnianym racjonalnie przez człowieka. Jest u niego widoczna jedność myśli i życia, jedność, a nie rozdzarcie, jedność, która uzasadnia się w rozumie oświeconym wiarą, a nie w rozumie czystym. Szkot wchodzi do całej dyskusji jako teolog, który przed rozumem kładzie specyficzny materiał, jakim są treści Objawienia, i jako teolog nie może nie uwzględniać grzechu pierworodnego, który naturę osłabił (*theologi vero cognoscunt defectum naturae*), ale jej nie zakwestionował. Intelpekt dalej poznaje, tyle że niedoskonale i w wyobrażeniach (*intellectus noster non intelligat pro statu isto nisi illa quorum species relucet in phantasmate, et hoc sive propter poenam peccati originalis, sive propter naturalem concordantiam potentiarum animae in operando*)⁴⁵. Stwierdzenie: *defectus naturae* nie jest punktem końcowym w dyskusji, nie jest jej zamknięciem, dla Doktora Subtelnego jest ono dopiero punktem wyjścia.

Szkot nigdy nie rozdziela rozumu i wiary; jego głos w dyskusji nie czyni absolutnie krzywdy rozumowi, wyraża jedynie sprzeciw wobec głoszonej przez filozofów jego samowystarczalności, a tym samym samowystarczalności filozofii i bezużyteczności teologii. Przedmiotem krytyki Szkota jest zatem ułomność filozofii w poznawaniu porządku nadprzyrodzonego. Krytyce tej towarzyszy jednocześnie postulat potrzeby Objawienia. Pytanie w tle kontrowersji pozostaje zawsze to samo: kto może wytłumaczyć racje przeznaczenia człowieka i jego zbawienia: filozof czy teolog? Dla Szkota *philosophi* to przede wszystkim myśliciele pogańscy, Arystoteles w szcze-

⁴⁴ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 5 (Vat. I, 4–5): „In ista quaestione videtur controversia inter philosophos et theologos. Et tenent philosophi perfectionem naturae, et negant perfectionem supernaturalem; theologi vero cognoscunt defectum naturae et necessitatem gratiae et perfectionem supernaturalem. Diceret igitur philosophus quod nulla est cognitio supernaturalis homini necessaria pro statu isto, sed quod omnem cognitionem sibi necessariam posset acquirere ex actione causarum naturalium” [*ARISTOTELES, *De anima*, III, t. 18 (Γ c. 5, 430a 14–15)]. Por. B. De ARMELLADA, *La gracia misterio de libertad. El “sobrenatural” en el Beato Escoto y en la escuela franciscana*, Roma 1997, 43–48; K. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, dz. cyt., 291–297.

⁴⁵ Ord., I, d. 3, p.1, q. 3, n. 187 (Vat. III, 113–114). Por. M. De GANDILLAC, *Foi et raison chez Duns Scot*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 131; B. HECHICH, *Ricerca e adesione alla verità nell’insegnamento del Beato Giovanni Duns Scoto*, „Antoniano” 84 (2009), 12–13, pełny tekst artykułu: 11–21; R. ROSINI, *I limiti della ragione e la necessità della rivelazione in Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 164.

gólności, którzy nie tyle wyznaczają status wiedzy filozoficznej, ile bardziej jej konkretną sytuację historyczną. O ile więc w pierwszym okresie historii filozofia stanowiła jakby konieczne narzędzie, dzięki któremu można było dojść do określonego zakresu wiedzy i zbawienia zarazem, o tyle wraz z pojawieniem się chrześcijańskiego Objawienia to idealne dotychczas narzędzie okazało się niewystarczające, pojawiła się bowiem nowa droga dostępu do zbawienia. Sytuacja jest więc następująca: ponieważ w grę wszedł nowy materiał poznawczy, nowa treść, dlatego też stało się jasne, że człowiek musi wykorzystać wszystkie swoje możliwości, jakie posiada i jakie zostały mu wraz z Objawieniem zaoferowane⁴⁶. W tym sensie wkład filozofa pogańskiego jawi się wyłącznie jako pewien rodzaj częściowego abstrakcyjnego poznania rzeczywistości.

Co zatem z twierdzeniem Bartnika o radykalnym rozrywaniu przez Szkota dziedzin rozumu i wiary? Dołączmy jeszcze kolejny zarzut, ten mianowicie, że „z pobożności” dziedzinę rozumu zacieśnił, a poszerzył dziedzinę wiary. Otóż, w odniesieniu do intelektu Szkot dokonał rozróżnienia pomiędzy intelektem w swojej naturalnej potencjalności (*ex natura potentiae*) a intelektem w aktualnej zdolności (*pro statu isto*)⁴⁷. W *Quaestiones quodlibetales* natomiast ujął to w nieco innych słowach, a mianowicie, że co innego jest „osiągnąć” (*posse attingere*) jakąś rzecz, na przykład poznać jakiś nowy zakres wiedzy, nawet jeśli tylko fragmentaryczny, a co innego móc ją „przyjąć” (*posse recipere*)⁴⁸.

Rozróżnienie to pozwala mu ustawić władzę poznawczą człowieka wobec przedmiotu przekraczającego porządek przyrodzony, ponieważ intelekt w swojej naturalnej możliwości może otwierać się na poznanie jakiegokolwiek przedmiotu poznania: *Intellectus possibilis quacumque cognitione naturaliter*

⁴⁶ Zob. O. BOULNOIS, *Duns Scoto, il rigore della carità*, Milano 1999, 64. W kontekście tej problematyki autor wskazuje na inne cenne źródło, mianowicie na opracowanie Chenu, w którym stwierdza on, że filozofowie nie są ludźmi, którzy dokonując abstrakcji własnej wiary, nabyli i ustanowili racjonalne prawdy. Oni są po prostu ludźmi, którzy nie mają wiary w znaczeniu pogańskim i pozbawieni światła łaski pozostawiają poza obszarem swoich dociekań problemy, o których rozum mógłby się na dobrą sprawę czegoś dowiedzieć. Święci natomiast cieszą się tymi nowymi perspektywami, które nie tylko otwierają ich na tajemnice nadprzyrodzone Boga i na Jego opatrność, ale czynią dla nich bardziej dostępnymi i zrozumiałymi obszary rzeczywistości ziemskiej czy prawd racjonalnych: M.-D. CHENU, *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*, „Revue des sciences philosophiques et théologiques” 26 (1937), 27–40, a szczególnie, 29.

⁴⁷ *Ord.*, I, d. 3, p.1, q. 3, n. 186 (Vat. III, 112–113).

⁴⁸ *Quaestiones quodlibetales*, q. 14, n. 2 (Vivès XXVI, 2b–3a): „Praemitto quod animam posse cognoscere aliquod obiectum, uno modo potest intelligi ipsam posse recipere illam cognitionem, alio modo ipsam posse attingere in illam cognitionem, et hoc, vel ex se sola, vel saltem ex concursu causarum, quae natae sunt concurrere naturaliter ad illum effectum”.

*perficitur et ad quamcumque cognitionem naturaliter inclinatur*⁴⁹. Zakres jego poznania jest więc nieograniczony. Inaczej mówiąc, ma taką zdolność przyjmowania (*posse recipere*), że jest w stanie przekroczyć ograniczenia natury i przyswoić doskonałość tak znakomitą, że nie może ona podlegać przyczynowości działania naturalnego: *Natura propter sui excellentiam ordinatur naturaliter ad recipiendum perfectionem ita eminentem, quae non possit subesse causalitati agentis naturalis*⁵⁰. Szkot nie poprzestaje na wypowiedzeniu tego stwierdzenia, lecz wyprowadza z niego wnioski: „Jeśli zarzuca się, że to pomniejsza naturę, gdyż nie mogłaby ona osiągnąć swojej doskonałości mocą sił naturalnych, chociaż z księgi II *De caelo et mundo*, wynika, że natura byłaby mniej ułomna w rzeczach bardziej szlachetnych, odpowiadam: jeśli nasza szczęśliwość polegałaby na największej spekulacji, do jakiej bylibyśmy zdolni dojść teraz w sposób naturalny, Filozof nie powiedziałby, że naturę pomniejsza brak rzeczy koniecznych. Teraz zaś przyznaję, że można posiadać naturalnie taką wiedzę, i ponadto mówię, że może być w sposób naturalny przyjęta inna, bardziej doskonała [nadprzyrodzona]. W tym więc bardziej uszlachetnia się natura niż gdyby się przed nią postawiło naturalną wiedzę największą z możliwych”⁵¹.

Myśl Szkota krystalizuje się wokół fundamentalnej opozycji, a mianowicie dysproporcji pomiędzy tym co naturalne, a więc ograniczone i niedoskonałe, a tym co nadprzyrodzone, co nieskończone, co doskonałe. A ponieważ natura, jak przyznaje Doktor ze Szkocji, uszlachetnia się bardziej przez poznanie tego, co doskonalsze, nie dziwi, że przy *defectus naturae*, wiara, czyli owa *necessitas gratiae* będzie stosownym światłem dla rozumu, aby penetrować objawione misteria. Można śmiało powiedzieć, że Szkot wypracował osobliwą miarę *intellectus fidei*⁵². Nie można tu nie wspomnieć

⁴⁹ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 60 (Vat. I, 37).

⁵⁰ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 73 (Vat. I, 45).

⁵¹ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 75 (Vat. I, 45–46): „Et si obicitur quod istud vilificat naturam quod ipsa non possit consequi perfectionem suam ex naturalibus, cum natura minus deficiat in nobilioribus, ex II *De caelo et mundo*, respondeo: si felicitas nostra consisteret in speculatione suprema ad qualem possumus nunc naturaliter attingere, non diceret Philosophus naturam deficere in necessariis (**). Nunc autem illam concedo posse haberi naturaliter, et ultra, dico illam eminentiorem posse recipi naturaliter. Igitur in hoc magis dignificatur natura, quam si suprema sibi possibilis poneretur illa naturalis”. HENRYK z GANDAWY, *Summa*, a. 1, q. 2 in corp. (I f. 4B). (***) ARYSTOTELES, *De caelo* II, t. 50 (B c. 8, 290a 29–35).

⁵² Według O. Todisco intencją Szkota było wykazanie, że wiara posługuje się narzędziami rozumu, słowem w szczególności, ponieważ bez niego nie mogłaby się zwrócić do człowieka. Myśl Doktora ze Szkocji rozwija się bez wątpienia w oparciu o regułę *fides quaerens intellectum* w takim znaczeniu, że przepracowanie podstawowych założeń filozoficznych uczyni świat wiary bardziej dostępnym oraz wykaże możliwość odzyskania i poprawienia tych argumentów, za pomocą których filozofowie dochodzili do zupełnie innych konkluzji:

o jego systemie metafizyki (onto-teologii) – który nie został z pewnością uwzględniony przez Bartnika, skoro w jego mniemaniu Szkot zacieśnił sferę rozumu i tym samym popadł w fideizm, a przecież nie gdzie indziej, jak właśnie w metafizyce Szkot podkreśla wartość poznawczą intelektu z racji jego otwarcia na rzeczywistość nadprzyrodzoną. Skądinąd metafizyka Doktora Subtelnego spotkała się z wielką przychylnością wielu naprawdę uznanych twórców filozofii, a niektóre jej kierunki były pod wyraźnym wpływem Szkotowego systemu⁵³.

Jak widać, Szkot nie zepchnął rozumu gdzieś na margines dyskusji, nie zacieśnił dziedziny rozumu kosztem dziedziny wiary. Wprost przeciwnie, według Doktora Subtelnego rozum wyszedł poza naturę i rozszerzył swój zakres poznania o to, czego dostarczyło mu Objawienie. W ten sposób otrzymał nowy obszar doświadczeń, pozostając w dalszym ciągu narzędziem werbalizacji treści, które wychodzą poza naturalną płaszczyznę. Wnikliwe studium pism Szkota każe stanowczo odrzucić twierdzenie o tym, że marginalizuje on rozum, że kiedy mówi o wierze, dokonuje destrukcji człowieka, bo krępuje mu intelekt, że działa ze szkodą dla humanizmu, i że w ogóle jest wyłącznie „pobożnym” teologiem, który stroni od filozoficznych zdobyczy. Lektura zachowanych pism Szkota, podobnie jak licznych i – jak mogliśmy się zorientować w poprzednich rozdziałach – różnorodnych opracowań jego doktryny dostarcza niezbitych dowodów przeciw utartym twierdzeniom o tym, że prawdy objawione (nawet nieśmiertelność duszy, wszechmoc Boża, opatrność i in.) nie podlegają rozumowej refleksji, a zatem, że można w nie tylko wierzyć. Szkot twierdził, że tych prawd nie da się rozumowo udowodnić dlatego, że postawił wyższe wymagania przed procesem dowodzenia, tj. wymagania natury logicznej.

Szkot zna i docenia dorobek filozofów, uważa jedynie, że ich wnioski w obliczu Objawienia są niewystarczające, stąd ten zabieg zintegrowania

O. TODISCO, *La ragione nella fede secondo G. Duns Scotus*, „Miscellanea Francescana” 77 (1977), 284. Odsyłamy jednak do całego studium: tamże, 261–296 oraz 78 (1978), 81–131.

⁵³ Większość tekstów Honnefeldera stanowi doskonały przykład i zarazem świadectwo wiarygodności metafizycznych założeń Szkota. Co więcej, autor prezentuje kierunki, które chętnie odwoływały się do doktryny Doktora Subtelnego: L. HONNEFELDER, *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1979; *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus-Suárez - Wolf - Kant - Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990; *John Duns Scotus, Metaphysics and ethics*, edd. L. Honnefelder, W. Rega, D. Mechthild, Brill, Leiden 1996; *Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, dz. cyt., 661–671; *Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce. Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium*, [w:] *Homo et Mundus*, dz. cyt., 325–332; *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, dz. cyt., 77–93.

ich z „nową” doktryną, stąd owa *necessitas doctrinae sacrae*, która jest w stanie zaspokoić najbardziej wewnętrzne potrzeby człowieka *in statu isto*. W swojej spekulacji nie wykazuje bezpodstawności filozofii, lecz jej niewystarczalność, nie ogranicza sfery poznawczej człowieka, ale prowadzi ją do przekroczenia założeń czystej immanencji⁵⁴. Czy można posądzić Szkota o przesadny supernaturalizm i czysty fideizm, zabójczy dla zdrowej filozofii?⁵⁵ On sam bronił się stanowczo przed takim zarzutem, kiedy stwierdzał: *dignifico naturam et non vilifico*⁵⁶.

To prawda, Duns Szkot w dyskusji porusza się jak osoba wierząca, podobnie jak Awicenna, który nie spekuluje jako czysty filozof, na wzór Arystotelesa, ale jako wierzący, i może właśnie dlatego nasz Doktor posiłkował się krytyką Awicenny względem Awerroesa, czyniąc tym samym arystotelizm jeszcze bardziej stonowanym. Jest jednak różnica pomiędzy wierzącym Awicenną a wierzącym Szkotem⁵⁷. Pierwszy mieszał swoją religię z prawdami filozoficznymi i był to błąd metodologiczny; po prostu nie rozróżnił ich właściwych poziomów, drugi natomiast, chociaż doszedł do podobnych wniosków, to jednak zachowywał status obydwu poziomów wiedzy⁵⁸. Czy taki zabieg może być potraktowany jako zawężenie sfery rozumu?

Warto odnieść się jeszcze do dwóch kwestii doktrynalnych Szkota, które nie zawsze były poprawnie interpretowane, a których zrozumienie odkrywa jego prawdziwe intencje. Pierwsza dotyczy teologii, która według Doktora Subtelnego rzekomo nie jest nauką, ale umiejętnością etyczno-praktyczną (Bartnik). Druga natomiast traktuje o woluntaryzmie, problematyce, która ze względu na dynamikę, jaka towarzyszyła jej rozwojowi, zasługuje na większą uwagę.

Teologii, jej naturze i przedmiotowi Szkot poświęca trzy części prologu⁵⁹. Trzeba przyznać, że nie jest to temat jednorodny. Szczególnie w średnio-

⁵⁴ Por. R. ZAVALLONI, *Ragione e fede in Duns Scotto nel contesto del pensiero medievale*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 607.

⁵⁵ Zob. Cz. S. BARTNIK, *Historia filozofii*, 249.

⁵⁶ *Lect.*, prolog p. 1, q. un., n. 37 (Vat. XVI, 16). Por. R. ROSINI, *I limiti della ragione*, 165.

⁵⁷ Por. P. PORRO, *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, [w:] *Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, édités par O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols 2004, 195-218.

⁵⁸ Zob. O. BOULNOIS, *Duns Scotto*, dz. cyt., 66; M. CRUZ HERNANDEZ, *Duns Scotto e o avicenisimo medieval*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 253-254.

⁵⁹ Pars Tertia: DE OBIECTO THEOLOGIAE: Quaestio 1: *Utrum theologia sit de Deo tamquam de primo obiecto*; Quaestio 2: *Utrum theologia sit de Deo sub aliqua speciali ratione*; Quaestio 3: *Utrum theologia sit de omnibus ex attributione ipsorum ad primum eius subiectum*; Pars quarta: DE THEOLOGIA UT SCIENTIA: Quaestio 1 et 2: *Utrum theologia in se sit scientia, et utrum subalternans vel subalternata*; Pars quinta: DE THEOLOGIA QUATENUS SCIENTIA PRACTICA: Quaestio 1: *Utrum theologia sit scientia practica*; Quaestio 2: *Utrum ex ordine ad praxim ut ad*

wiecznej refleksji dokonywano szczegółowego podziału na teologię boską (*theologia divina*)⁶⁰, teologię błogosławionych (*theologia beatorum*)⁶¹ i naszą teologię (*theologia nostra*)⁶². Pierwsza to wiedza, którą Bóg ma o sobie samym, czyli o swojej naturze oraz o prawdach jej dotyczących, a także o wszystkich rzeczach poznawalnych. Druga przynależy intelektom stworzonym (aniołom), które poruszone są przez natury stworzone do poznania prawd w nich zawartych, a więc siebie przede wszystkim. Dla nich prawda teologiczna obejmuje wspomniane natury z jednej strony jako objawione w boskiej naturze, a z drugiej jako przyczyny poruszające ich naturalne poznanie. Trzecia natomiast teologia, to znaczy nasza, jest – podobnie jak poprzednia – ograniczona wolnością Boga, który się objawia, a więc dotyczy tego, co Bóg nam objawił, a to znaczy, że ma wyraźnie charakter biblijny, gdyż dotyczy prawd zawartych w Piśmie Świętym i tych, które można z nich wywnioskować⁶³. Należy powiedzieć, że jest to powszechnie przyjmowany w scholastyce podział teologii.

Aby wyjaśnić bezpośrednio wątpliwość, czy dla Szkota teologia była nauką, czy też nie, należy sięgnąć do czwartej części prologu, poświęconej bezpośrednio temu zagadnieniu. Punktem wyjścia był poniekąd dylemat, czy można jednocześnie znać rzecz i w nią wierzyć? Czy prawda, którą można wykazać rozumem, może być równocześnie przedmiotem wiary?⁶⁴ Szkot odwołuje się do Arystotelesowskich kryteriów, jakie powinna spełniać dyscyplina, chcąc uchodzić za naukę. Chodzi o cztery warunki (*dico quod scientia stricte sumpta quattuor includit*)⁶⁵:

1. Aby była poznaniem pewnym, wolnym od oszustwa i wątpliwości (*quod sit cognitio certa, absque deceptione et dubitatione*);
2. Aby była o przedmiocie koniecznym (*quod sit de cognito necessario*);
3. Aby była efektem przyczyny oczywistej dla intelektu (*quod sit causata a causa evidente intellectui*);
4. Aby była wydedukowana za pomocą sylogizmu lub dyskursu syllogistycznego (*quod sit applicata ad cognitum per syllogismum vel discursum sillogisticum*).

Szkot nie widzi problemu w zaakceptowaniu dwóch kryteriów: pierwszego i czwartego. Przyjmuje zatem pewność teologicznych konkluzji oraz

finem dicatur per se scientia practica.

⁶⁰ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 200–201 (Vat. I, 135–136).

⁶¹ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 202–203 (Vat. I, 136–137).

⁶² Ord., prol., p. 1, q. un., n. 204–205 (Vat. I, 137–138).

⁶³ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 204 (Vat. I, 138).

⁶⁴ Por. J. A. MERINO, *Per cognoscere Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 133.

⁶⁵ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 208 (Vat. I, 141).

sposób dedukcji za pomocą sylogizmu, przy czym sama jego doktryna jest dostatecznie dostrzegalnym przykładem poprawności jego stosowania, a wnioskowanie wyraźnie cechuje metodę głównie matematyczną. Jan Duns twierdzi jednak, że postulowana konieczność przedmiotu nie jest w teologii możliwa, a to z tej racji, że nie traktuje ona wyłącznie o Bogu, lecz także o rzeczach przygodnych. Trudno mu się zgodzić także z trzecim kryterium, gdyż przedmiot teologii nie może być oczywisty dla rozumu, ponieważ należy do wiary.

Wniosek według Szkota jest jeden: teologia nie jest nauką w ścisłym sensie tego słowa; mówiąc inaczej, nie odpowiada wszystkim czterem kryteriom opracowanym przez Arystotelesa. Przede wszystkim nie opiera się na zasadach oczywistych dla rozumu, lecz na danych z Objawienia. Mimo to Doktor Subtelny uznaje teologię za prawdziwą nauką *sui generis*, ponieważ jej przedmiotem jest treść Pisma Świętego i to, co z niej można wywnioskować: *Igitur theologia nostra de facto non est nisi de his quae continentur in Scriptura, et de his quae possunt elici ex eis*⁶⁶.

Teologia będzie więc ograniczać się do skonstruowania pewnego abstrakcyjnego pojęcia Boga, które nie może liczyć na większą możliwość intelektualną człowieka niż ta, która jest *in statu isto*. Mogą być więc w teologii poznane wszystkie właściwości Boga, te konieczne (*ad intra*) i te przypadłościowe (*ad extra*), a niektóre z nich mogą być poznane także, chociaż niewyraźnie, w obrębie metafizyki. Z tego też względu, Bóg w ten czy w inny sposób (*sic et sic*), to znaczy jako indywiduum (*ut hic*) i jako niewyraźnie poznany (*ut confuse cognitus*), należy zarówno do teologa, jak

⁶⁶ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 204 (Vat. I, 138). Warto sięgnąć do pozycji: AE. MAGRINI, *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, Romae 1952. Autor całe studium poświęca problematyce teologii rozumianej jako nauka nie w sensie ścisłym, ale w jej szerszym ujęciu: I. *Theologia non est scientia proprie dicta* (7–38); II. *Theologia est scientia largo sensu sumpta* (39–76); III. *Theologia qua scientia synthesis totius laboris theologici* (77–106). Oto jeden z wniosków końcowych, w którym autor wyraźnie utrzymuje, że teologia nie spełnia kryteriów nauki postawionych przez Arystotelesa, ale mimo to jest prawdziwą nauką ze względu na pewne zasady i na rygor wnioskowania, jaki wprowadza sylogizm do interpretacji danych Objawienia: „Ipse cum maxima sui temporis theologorum parte negat quidem theologiam esse scientiam secundum scientiae notionem, quam Aristoteles tradidit in libro *Posteriorum*, ideoque negat ipsam scientiam esse secundum strictam scientiae notionem, at cum iisdem theologis docet theologiam esse scientiam veram, si communiter et large sumatur scientiae nomen. Theologiam docet esse scientiam veram secundum communem vocabuli usum, quia ibi habentur principia vera et certa, immo verissima et certissima omnium ratione adhaesionis, et habentur vere et propriae conclusiones, rigore syllogisticae argumentationis ex illis suis principiis deductae”. Zob. też: M. OLSZEWSKI, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków 2002, o Dunsie Szkocie: 201–230; J. ANDONEGUI, *Teología como ciencia. Aspectos peculiares del planteamiento escotista*, „Scriptorium Victorinese” 26 (1989), 379–430, głównie: 414–420: *Carácter científico de la teología en sí*.

i do metafizyka⁶⁷. Wiara pomaga człowiekowi przekroczyć barierę filozofii naturalnej i otworzyć się na metafizykę, dzięki której z kolei może on przejść do zrozumienia teologii, pojętej jednak nie jako *trans*-metafizyka, lecz jako ludzka nauka o Bogu⁶⁸.

Reasumując, Doktor Subtelny zdaje sobie sprawę z „braków” teologii jako nauki, usiłuje więc stworzyć taką teologię racjonalną, taki system, który uzupełniłby kryteria nauki w rozumieniu Arystotelesa. W tym celu rozpoczyna od tego, co przygodne, a następnie usiłuje wykazać możliwość przyczyny pierwszej. Jego system teologiczny, określane jako racjonalny, miał spełnić wymagania stawiane nauce przez Arystotelesa.

Gdy chodzi o problematykę woluntaryzmu, to trzeba zaznaczyć, że wzbudzała ona w historii szkotyizmu najwięcej dyskusji i polemik. Krytyka nie oszczędzała Doktora ze Szkocji, któremu dostawało się za to, że wysublimował władzę woli wną do gigantycznych rozmiarów kosztem władzy poznawczej i dlatego zdaniem wielu był relatywistą i moralnym pozytywistą. Bartnik w paragrafie: *rozum a wola*, napisał: „Szkot przyjmował, że poznanie rozumowe zależy w dużej mierze nie tylko od intuicji, ale i od woli. Jest poznanie, *cognitio prima* i *secunda*; otóż pierwsze odbywa się bez udziału woli, ale drugie z jej udziałem. I tutaj ma ona przewagę nad rozumem i jest doskonalsza. Ona nim kieruje, a nie odwrotnie, bo jest z natury wolna (*movens per se*). I dobro, do którego ona zdąża, jest wyższe niż prawda rozumu, prawda to tylko jedno z dóbr. Ona, nie rozum, stanowi istotę duszy. A nawet Boga należy pojmować jako wolę i to w pełni wolną. Nie ma jakis̄ zasad, reguł, do których Wola Boża miałyby się stosować. Prawda i dobro, nawet moralne, są takimi nie z natury rzeczy, ale z ustanowienia Bożego, dlatego, że Bóg je takimi postanowił. Gdyby On zechciał, byłby równie dobry inny porządek moralny, np. etyczne byłoby kłamstwo, zabijanie, kradzież itd. Podobnie może być z prawdą. W rezultacie jest to tzw. pozytywizm moralny i pewien relatywizm. W rezultacie rozbitcie religii i życia świeckiego zostało zapoczątkowane przez Szkota”⁶⁹.

Do pierwszej części zacytowanej wypowiedzi nie można mieć zastrzeżeń. Istotnie, Szkot wyróżnia dwa poziomy poznania, określając w każdym z nich

⁶⁷ Ord., prol., p. 1, q. un., n. 190 (Vat. I, 127–128): „[...] omne attributum ut hoc potest proprie sciri theologice de Deo, licet aliquod ut confuse cognitum sit metaphysice cognitum de ipso. Sicut enim Deus sic et sic, hoc est et sic, hoc est ut hic et ut confuse cognitum pertinet ad theologicum et metaphysicum, sic et quodlibet attributum sic et sic sumptum”. Zob. O. BOULNOIS, *Duns Scotus*, dz. cyt., 100; B. KÖRVER, *De natuur van de theologie volgens J. D. Scotus*, „Collectanea Franciscana Neerlandica” 7 (1946), 61–91, a szczególnie: 66–77: *Fides acquisita en fides infusa*.

⁶⁸ Por. J. A. MERINO, *Per cognoscere Giovanni Duns Scotus*, dz. cyt., 38.

⁶⁹ C. S. BARTNIK, *Historia filozofii*, dz. cyt., 249.

status wolitywności. Mówi więc o intelektualności, która jest następstwem kontaktu intelektu ze światem przedmiotów. W kolejnych aktach władza poznawcza prowadzona jest przez wolę, która nie zmieniając absolutnie jej logiki, naprowadza ją na splot problemów związanych z poznawanymi przedmiotami, naturalnie w zgodności z wymogami samego intelektu⁷⁰.

To prawda, że wola może wprowadzić intelektu w błąd zarówno praktyczny, jak i operatywny. Czyni to wtedy, kiedy pobudza intelekt do szukania środków dla osiągnięcia grzesznego celu, jednak nie może sprawić, aby intelekt uznał za prawdę to, co wydaje mu się fałszywe i odwrotnie⁷¹. Tak więc jeśli nawet wola jest zła i skłania intelekt do wyboru środków dla osiągnięcia złego celu, to nie może narzucić intelektowi, który zachowuje status i logikę swego działania tego, aby uznał za prawdziwe to, co jawi mu się jako fałszywe. Stwierdzenie, że u Szkota wola przejmuje funkcje intelektu jest bezpodstawne. Intelekt zresztą sam może się mylić co do przedmiotu poznawanego.

Woluntaryzm Szkota, jego sposób rozumienia wolności, należy badać, jak inne ważne tezy, z punktu widzenia konfrontacji nowości chrześcijańskiego Objawienia ze światem greckiego myślenia. W przeciwnym wypadku zarzutom wobec jego myśli nie będzie końca. Szkot bowiem przeciwstawia wolność ontyczną wierzącego chrześcijanina wolności poganina, to znaczy wolności politycznej, ekonomicznej, społecznej, kulturowej czy wolności myślenia. Nie wyobraża sobie, aby taki sposób pojęciowy, który funkcjonował w kulturze pogańskiej, mógł przejąć stery w pojęciowej przestrzeni chrześcijaństwa. Wolność nie jest bowiem jednym z wielu dóbr, ale stoi u źródeł wszystkich innych.

Wolność woli stoi w chrześcijaństwie u podstaw relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem i sprzeciwia się stanowczo pogańskiemu fatalizmowi, wynikającemu z „wiedzy”. Człowiek w relacji do Boga jest w posiadaniu

⁷⁰ Ord., II, d. 42, q. 4, n. 5 (Vivès: XIII, 454ab): „(5b) Dicitur igitur quod aliqua intellectio vel cogitatio est a voluntate imperata; et cum possit distingui cogitatio generaliter in primam et secundam, de prima probo quod non potest esse in potestate voluntatis, quia aliqua cogitatio praecedit necessario omne velle (saltem natura); sed quod praecedit omne velle, et est prius, natura saltem, non est in potestate nostra; hoc etiam dicit Augustinus 3. *De lib. arbit.*, cap. 15: *Non est in potestate nostra, quin visis tangamur.* (5a) Oportet actum intellectus esse in potestate voluntatis, ita quod possit intellectum avertere ab uno intelligibili ad aliud intelligibile convertendo”.

⁷¹ Ord., III, d. 36, q. un., n. 75 (Vat. X, 251): „Et quia talis habitus generatur ex imperio voluntatis male eligentis, pro tanto verum est quod voluntas mala excaecat, non quidem faciendo errare circa aliqua complexa, sed faciendo intellectum habere actum vel habitum considerandi alia media ad malum finem; et totus ille habitus error est in agibilibus, licet non sit error deceptivus quantum ad speculationem”. Zob. O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 325–326.

siebie, może go zaakceptować jako cel ostateczny, jako swoją ostateczną doskonałość (*perfectio et finis cuiuslibet creaturae rationalis est beatitudo*)⁷², a może też odrzucić, wybierając dobra skończone, może więc realizować siebie w Bogu, ale może też działać poza Nim (*beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam et humanam; tam ergo homo quam angelus suam beatitudinem meruit*)⁷³. Warto zauważyć, że to woluntaryzm u Szkota przeciwstawia się intelektualizmowi greckiemu⁷⁴. Chrześcijaństwo, zdaniem Doktora Subtelnego, dało człowiekowi świadomość odpowiedzialności za własną teraźniejszość i przyszłość, ponieważ Bóg dał mu przez wolność możliwość odpowiedzialności osobiście na Jego zbawczą wolę. Bóg sam, najwyższa wolność, nie mógł stworzyć człowieka innym, jak tylko wolnego, posiadającego siebie w wolności, spełniającego siebie w wolności słowa i dzieła. Istotnie, u Szkota widać zdecydowane przejście od greckiego, inaczej pogańskiego, „ja myślę” do chrześcijańskiego „ja chcę”⁷⁵. Nie sposób więc zgodzić się z twierdzeniem, że Szkot jest odpowiedzialny za rozbicie spójności religii i życia świeckiego, wiedząc, że ten szkocki franciszkanin stał na straży religii chrześcijańskiej, uzasadniając jej odmienną od greckiego spojrzenia na boskość i humanizm, na poznawczą i wolitywną sferę osoby ludzkiej⁷⁶.

3. W kontekście teologicznej refleksji

Ponieważ Szkot wychodzi w swoim systemie doktrynalnym przede wszystkim z pozycji teologa – chociaż jest to system spójny, obejmujący zarówno filozofię, jak teologię i duchowość, z wszystkimi praktycznymi konkluzjami, do jakich dochodzi w każdym z tych spekulatywnych obszarów – łatwiej nam będzie zmierzyć się z teologicznymi treściami, które z jednej strony są echem teoretyczno-filozoficznej dyskusji, z drugiej natomiast, zawierają w sobie praktyczno-duchowe implikacje. Najbardziej emblematycznym schematem w teologicznej medytacji Szkota jest relacja

⁷² *Ord.*, II, d. 4–5, q. 1–2, n. 16 (Vat. VIII, 7).

⁷³ *Ord.*, II, d. 4–5, q. 1–2, n. 16 (Vat. VIII, 7).

⁷⁴ Problem intelektualizmu greckiego (np. etycznego intelektualizmu Sokratesa) dzisiaj bywa przedstawiany już inaczej. Obecnie niektórzy skłonni są twierdzić, że właściwym celem filozofowania jest intuicja mistyczna (*intuitio mystica*).

⁷⁵ Por. O. TODISCO, *Il dono dell'essere*, 379–384.

⁷⁶ Jeśli przyjąć, że Szkot swoim nauczaniem dał początek rozbiciu spójności religii i życia świeckiego oraz zrelatywizował sferę moralności, ogłoszenie go błogosławionym, a więc kimś, kto spełnił doskonale swoje chrześcijańskie powołanie – do tego stopnia doskonale, że może być wzywany jako patron i orędownik u Boga – byłoby nie do pomyślenia. Jego prawomyślność została potwierdzona autorytetem Kościoła, zatem ci, którzy atakują doktrynę Doktora ze Szkocji, zarzucając mu przyczynienie się do rozprzężenia obyczajów wierzących, autorytet ten podważają

Bóg-człowiek. W jej ramy wpisuje się fenomen teologicznego myślenia Doktora. Nie dziwi więc, że dwa kongresy szkotystyczne wzięły go sobie za wiodącą myśl swoich dyskusji. *Regnum Dei et regnum hominis* oraz *Deus et homo*, to najbardziej eksploatowane przestrzenie Szkotowej teologii w drugiej połowie XX wieku. Przypatrzmy się im nieco bliżej.

3.1. *Regnum Dei*

Problematykę tę można byłoby sprofilować równie dobrze i w tych alternatywnych pojęciach: *Visio Dei* lub *imago Dei*. Zmiana terminów nie wpłynęłaby bowiem na kształt tej części opracowania, w której zamierza się wydobyć obraz Boga obecny w tekstach Szkota; inaczej mówiąc, planuje się odtworzyć najbardziej wiarygodną wizję Boga i Jego królestwa, jaką teksty te zawierają.

Za punkt wyjścia niech posłużą dwa teksty, które na pierwszy rzut oka ucinają całą dyskusję o Bogu, uniemożliwiając jej kontynuację. Oto one: „Mówię, że Bóg nie może być poznany przez człowieka w sposób naturalny, szczegółowym i adekwatnym poznaniem, to znaczy w swojej naturze, a tym samym taki, jaki jest w sobie”⁷⁷ oraz: „Żadna stworzona inteligencja nie może poznać Boga w Nim samym, żadna też natura poznawalna nie może nam dostatecznie w sposób naturalny przybliżyć natury Boga jako takiej”⁷⁸. Teza ogólna zawarta w obydwu wypowiedziach brzmi następująco: człowiek niezdolny jest własnym rozumem poznać natury Boga samej w sobie. Nie jest to jednak jakiś przykry zgrzyt w próbie opisu relacji pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Sprawa bowiem nie kończy się na wyznaniu niewydolności ludzkiego intelektu w określeniu, jaki jest Bóg w sobie. Szkot ten sam intelekt przestawia szybko na inne tory i kładzie przed nim słowo objawione, aby w nim mógł odnaleźć znaki szczególnie dotyczące natury Boga, wskazane dobrowolnie przez Niego samego. Wracamy poniekąd do problematyki *defectus naturae* i *necessitas gratiae*, która zwraca uwagę na to, aby w mowie o Bogu sięgać do Jego własnych słów i do tego, co przez nie zechciał o sobie objawić.

Co Bóg objawił o sobie? Jakie najważniejsze prawdy o własnej istocie zakomunikował człowiekowi? Spośród wielu tekstów biblijnych Szkot ze szczególną uwagą potraktował dwa z nich, które określają prawdę o Bogu jednym w naturze, nieskończonej i doskonałej [*Jestem, który*

⁷⁷ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 56 (Vat. III, 38): „Dico quod Deus non cognoscitur naturaliter a viatore in particulari et proprie, hoc est sub ratione huius essentiae ut haec et in se”.

⁷⁸ *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, n. 57 (Vat. III, 39): „Et ideo a nullo intellectu creato potest sub ratione huius essentiae ut haec est naturaliter cognosci, nec aliqua essentia naturaliter cognoscibilis a nobis sufficienter ostendit hanc essentiam ut haec”.

Jestem (Wj 3, 14)]⁷⁹, ale w trzech osobach, które żyją w wewnątrzboskiej, substancjalnej miłości [Bóg jest miłością (1 J 4, 8)]⁸⁰. W wyjątkowo głębokiej dialektyce Doktor Subtelny w oparciu o wspomniane kategorie: natury nieskończonej, a więc nieskończonego intelektu, woli oraz miłości i dobra, wywodzi wszystkie najważniejsze prawdy doktryny katolickiej dotyczące jedności Boskiej natury oraz Trójcy Osób. Należałoby wyraźnie zaznaczyć, że światło na wewnętrzne życie Boga, właśnie jako bytu trójjedynego, bytu nieskończonego, Stworzyciela świata, ale całkowicie od Niego odróżnionego, jest, zdaniem Szkota, rzucane przez Objawienie w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowiem Bożym. Podparty zatem autorytetem boskiego Objawiciela może stwierdzić, że Bóg w sobie (*in se*) jest ponad wszelką wątpliwość bytem osobowym. Nie chodzi nam w tym miejscu o kreślenie całej, złożonej w swoich pojęciach doktryny o życiu wewnątrzboskim, a więc o jedności natury i pochodzeniu osób w Bogu⁸¹, na ten temat zresztą są do dyspozycji bardzo dobre wieloaspektowe opracowania⁸², ale bardziej o podkreślenie

⁷⁹ Ord., I, d. 8, p. 1, q. 4, n. 198 (Vat. IV, 264): „Inter omnia nomina de Deo dicta, propriissimum est Qui est, quia esse dicit ‘quoddam pelagus infinitae substantiae’; cetera autem – ut dixit cap. 4 – dicunt illa quae ‘circumstant naturam’”. JAN DAMASCENSKI, *De fide orthodoxa*, c. 4 [I, c. 4] (PG 94, 799).

⁸⁰ Ord., I, d. 17, p. 1, q. 1–2, n. 173 (Vat. V, 221–222): „Absolute ergo argumenta Augustini praesupponunt quod Deus sit formaliter caritas et dilectio”. AUGUSTYN, *De Trinitate*, VIII, c. 7, n. 10 (PL 42, 957): „Qui proximum diligit, consequens est ut et ipsam praecipue dilectionem diligit; ‘Deus’ autem ‘dilectio est [1 Ioan. 4, 16], et qui manet in dilectione, in Deo manet’; consequens ergo est ut praecipue Deum diligit”.

⁸¹ Szkot czerpie z Objawienia zarówno odnosząc się do prawdy o Bogu jedynym, jak i o Bogu w Trójcy. Oto tematyka poszczególnych kwestii: Ord., I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 1–156 (Vat. II, 125–221): Pars Prima: DE ESSE DEI ET EIUS UNITATE: Quaestio 1. *Utrum in entibus sit aliquid existens actu infinitum*; Quaestio 2. *Utrum aliquod infinitum esse sit per se notum*; q. 3, n. 157–190 (Vat. II, 222–243): *Utrum sit tantum unus Deus*; Ord., I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 191–439 (Vat. II, 245–378): Pars Secunda: DE PERSONIS ET PRODUCTIONIBUS IN DEO: Quaestio 1. *Utrum possibile sit cum unitate essentiae divinae esse pluralitatem personarum*; Quaestio 2. *Utrum sit tantum tres personae in essentia divina*; Quaestio 3. *Utrum cum essentia divina possit stare in aliquo ipsum esse productum*; Quaestio 4. *Utrum in essentia divina sint tantum duae productiones intrinsecae*. Poleca się także studium tekstu paralelnego: Lect., I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 1–95 (Vat. XVI, 111–146); q. 3, n. 96–135 (Vat. XVI, 146–157); Lect., I, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 136–285 (Vat. XVI, 159–221).

⁸² Przede wszystkim: F. WETTER, *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1967; P. VIGNAUX, *Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot*, „Aquinas” 5 (1962), 301–323; L. IAMMARRONE, *Dio Uno e Trino in Giovanni Duns Scotus*, [w:] *Problemi di attualità. Dio*, dz. cyt., 93–128; L. VEUTHEY, *Jan Duns Szkot: Myśl teologiczna*, dz. cyt.; R. H. KOŚLA, «Voluntas est principium producendi amorem infinitum». *La productio e la complacentia nell’autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scotus*, Romae 1995, szczególnie: 65–163; B. J. HUCULAK, *Quomodo Ioannes Duns Scotus dictaverit theologiam de Trinitate*, „Antonianum” 77 (2002), 683–698; H. VELDHUIS, *Gott ist die Liebe: Über die Hervorbringung des Heiligen Geistes bei Johannes Duns Scotus*, [w:] *Fons salutis Trinitas – Quell des*

oryginalności Szkotowego *imago Dei*, znaczącego całą jego wizję królestwa Bożego swoistym znamieniem.

W Szkotowym obrazie Boga na pierwszy plan wysuwają się trzy zagadnienia: Jego nieskończoność, rozumiana jako najdoskonalsza forma istnienia, autonomia bytu Boskiego oraz prymat wolności. W ten właśnie trójkąt pojęć wpisuje się poniekąd materiał jego dyskusji o Bogu. Przede wszystkim kontakt ze światem bytów skończonych, które nie odnajdują w sobie racji swego istnienia, odsyła do Bytu, którego natura jest absolutną pełnią z wykluczeniem jakiegokolwiek możliwości nieistnienia. Taki byt, który nazywamy Bogiem, nie może nie być nieskończony. Jak stwierdza Szkot, koncepcja nieskończoności Boga jest najdoskonalszą i najbardziej prostą koncepcją, jaką możemy mieć o Bogu (*conceptus perfectior simul et simplicior*)⁸³. Kategoria nieskończoności jest najdoskonalsza dlatego, że w niej mieszczą się wszystkie inne kategorie, którymi możemy posługiwać się w opisie natury Boga, a przede wszystkim dlatego, że wyrażają całą doskonałość Boskiego Bytu. Jest natomiast kategorią najprostszą, ponieważ nieredukowalną do innych pojęć.

W ten sposób, dystansując się zdecydowanie od Arystotelesowskiego sposobu rozumienia nieskończoności, a mianowicie jako nieskończoności ilościowej, której towarzyszy możliwość ciągłego powiększania, Szkot mówi o nieskończoności intensywnej, gdyż chodzi w tym wypadku o nasilenie doskonałości bytu, a więc o doskonałość natury, której absolutnie niczego nie brakuje, do której niczego nie da się dodać⁸⁴. U Arystotelesa mamy więc do czynienia z negatywnym ujęciem nieskończoności, u Szkota natomiast z pozytywnym. Nic bardziej doskonałego od bytu Bożego nie istnieje i istnieć nie może, ponieważ tego, co nieskończone, nie można powiększyć⁸⁵. Co więcej, nieskończoność jest naturą metafizyczną Boga, a więc czymś, co o Nim samym stanowi, co Go odróżnia od wszelkiej innej rzeczywistości,

Heils Dreifaltigkeit, Köln 2002; L. IAMMARRONE, *La dinamica della vita trinitaria nel b. Giovanni Duns Scoto e in alcuni teologi contemporanei*, „Miscellanea Franceseana” 108 (2008), 40–82.

⁸³ Ord., I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 58 (Vat. III, 40): „Dico quod ad multos conceptus proprios Deo possumus pervenire, qui non conveniunt creaturis, – cuiusmodi sunt conceptus omnium perfectionum simpliciter, in summo. Et perfectissimus conceptus, in quo quasi in quadam descriptione perfectissime cognosciamus Deum, est concipiendo omnes perfectiones simpliciter et in summo. Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti”.

⁸⁴ Dla dogłębnego przestudiowania problematyki poleca się dwa artykuły analizujące zagadnienie nieskończoności zarówno u Stagiryty, jak i u Doktora Subtelnego: F. S. MARCHEWKA, *Nieskończoność w ujęciu Arystotelesa*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 311–339; tenże, *Nieskończoność w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 341–362.

⁸⁵ Zob. F. S. MARCHEWKA, *Nieskończoność w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, dz. cyt., 357.

a ponadto jest źródłem wszystkich innych atrybutów, które Jego naturę wyróżniają, jak intelekt, wola, dobro czy miłość⁸⁶.

Kiedy zaczynamy mówić o intelekcie i woli, należy zaznaczyć, że dotykamy Bytu Boskiego w Jego personalnym ustanowieniu. Intelekt bowiem i wola są władzami substancji duchowej, dlatego też Bytowi nieskończonemu, który posiada najwyższy stopień doskonałości natury lub, inaczej mówiąc, substancji duchowej, nie może brakować tych sprawności, które w dodatku stanowią o autonomii zarówno w bycie, jak i w działaniu. Dlatego Szkot potwierdza powszechne przekonanie i konstatuje, że Pierwsza Przyczyna poznaje i chce (*Primum efficiens est intelligens et volens*)⁸⁷. Nasz Doktor dodaje jednak, iż Bóg – nieskończony Intelekt i równie nieskończona Wola – jest całkowicie niezależny w swoim istnieniu, czyli że istnieje sam z siebie, w sobie i dla siebie w sposób niekomunikowalny poza sobą. Jeśli zaś jest niezależny w istnieniu, to należy przyznać, że tak samo niezależny jest w działaniu. Jeśli Bóg jest bytem nieskończonym i niezależnym, to w takim razie działa niezależnie od jakiegokolwiek innego bytu; co więcej, ta autonomia w działaniu oznacza, że jest On w stopniu najwyższym Bytem wolnym⁸⁸.

Doszliśmy więc do woli i wolności, wyznaczników *per excellentiam* Szkotowego obrazu Boga. Są one jakby ramami, w których wpisana jest tożsamość *Primum efficiens*. Aby dobrze zrozumieć prymat woli, trzeba uściślić, że nie o zakwestionowanie równości intelektu i woli chodzi w systemie Doktora Subtelnego, który aż nadto jasno się wyraził, kiedy stwierdził, że zarówno jedna, jak i druga władza to nie tyle atrybuty natury Boga, ile jej wewnętrzne doskonałości (*intrinsicae perfectiones*)⁸⁹. Kiedy Szkot mówi o woli i wolności Boga w działaniu, to odwołuje się do zupełnie odmiennego stanowiska filozofów pogańskich w tym względzie. W ich bowiem sposobie myślenia

⁸⁶ Por. E. ZIELIŃSKI, *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980, 27. Autor zwraca uwagę na to, że według Szkota byt Boży jest nieskończony w aspekcie bytowania, ponieważ tworzy najdoskonalszą całość, czyli że nie brakuje mu żadnej z tych doskonałości, które mogą współwystępować w jednym bycie. Zob. również: L. IAMMARRONE, *Dio Uno e Trino in Giovanni Duns Scoto*, dz. cyt., 100.

⁸⁷ *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 75 (Vat. II, 175).

⁸⁸ *Quaestiones quodlibetales*, q. 7, n. 28 (Vivès XXV, 307a): „Non est [Deus] nisi unicum ens a se, sive non ab alio; ex hoc enim sequitur quod non est nisi unicum agens non dependens in agendo, quod enim dependet in essendo, si agat, dependet in agendo”.

⁸⁹ *Ord.*, I, d. 26, q. un, n. 97 (Vat. VI, 59-60); [*in textu interpolato*]: „Essentia divina – circumscripto omni eo quod est quasi qualitas – habet in se ‘ut essentia est’ illa quae sunt principia propriae operationis convenientis Deo: huiusmodi sunt intelligere et velle. Concedo ergo quod, proprie vocando ‘attributa’ illa sola quae quasi qualitates perficiunt in esse secundo rem praesuppositam in perfecto esse primo (quantum scilicet ad omnem perfectionem quae convenit rei ut est essentia), hoc modo intellectus et voluntas non sunt attributa, immo sunt quaedam perfectiones intrinsicae in essentia”.

konieczność wyznaczała nie tylko najdoskonalszą formę istnienia bytu, ale konsekwentnie także sposób jego działania. Szkot wiedział, że takie myślenie doprowadza do niebezpiecznego determinizmu, dlatego stwierdził, że działanie najdoskonalsze to takie, które jest maksymalnie wolne. Nie zgadza się z wnioskiem, do jakiego dochodzą myśliciele greccy, że wolne działanie implikuje w podmiocie niedoskonałość, ponieważ zakłada zmianę woli. Plan Boga jest jeden jedyny i nie ma w nim żadnych zmian. Zgodnie z tym zamysłem Stwórcy chce odwiecznie stworzenia wszechświata i chce go aktualizować według określonego porządku⁹⁰.

Dla ścisłości, w przypadku natury Bożej wolność woli może być determinowana do działania zarówno koniecznego, jak i przypadłościowego. Wolność jest poza koniecznością i przypadłością, które skądinąd nie muszą stać absolutnie w opozycji do siebie. Jako modalne determinacje, obydwie dołączają się do woli niejako z zewnątrz, podczas gdy wolność jest pozytywną wewnętrzną właściwością natury woli. Zatem uzasadniona wydaje się dyskusja o wolności Boga zarówno w Jego działaniu *ad intra*, jak i *ad extra*. W pierwszym przypadku, to znaczy w intymności Boskiej natury, Bóg działa i z konieczności, i w wolności, przy czym obie kategorie nie stoją do siebie w opozycji (*necessitas non tollit libertatem*)⁹¹, chodzi bowiem o doskonałą i nieskończoną naturę. Można jedynie powiedzieć, że wobec doskonałości swojej natury Bóg nie ma wolności wyboru, czyli wyklucza się przypadłość, dzięki której wolność wobec dwóch przeciwieństw może wybrać jedno albo drugie⁹². W drugim natomiast przypadku, mamy do czynienia z działaniem Boga wolnym i przypadłościowym, ponieważ działa On wobec natury przypadłościowej. Działanie to charakteryzuje przynależną Bogu racjonalność, uporządkowanie i miłość⁹³. Tak więc racjonalne i wolne udzielanie się Boga na zewnątrz jest faktycznym aktem stwarzania, to znaczy ustanawiania wszystkich bytów, które otrzymują całość natury, ponieważ wcześniej nie istniały⁹⁴. Co więcej, Bóg, Dobro

⁹⁰ Por. DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, dz. cyt., Padova 1973, 37–39.

⁹¹ *Ord.*, I, d. 10, q. un, n. 57 (Vat. IV, 363).

⁹² Zob. G. RIPANTI, *La libertà in Dio*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 184.

⁹³ *Ord.*, II, d. 34–37, q. 1–5, n. 31 (Vat. VIII, 379): „Quidquid Deus facit, propter se ipsum facit: *Omnia propter se ipsum operatus est Altissimus*; sed a caritate perfectissima – quae ipse est [I Ioan. 4, 8]– facit; ergo talis actus est ordinatissimus, tam ex fine quam ex principio operativo”. Tekst paralelny: *Lect.*, II, d. 34–37, q. 1–5, n. 29 (Vat. XIX, 331): „Quidquid Deus facit, propter finem facit et ex caritate summa; igitur omnis actus causatus ab eo est ordinatus, quia est propter finem perfectum et ex caritate perfecta; igitur nullus actus est a Deo nisi actus ordinatus”.

⁹⁴ *Ord.*, II, d. 1, q. 4–5, n. 292 (Vat. VII, 145): „Dico quod creatio est productio totius creaturae in esse, non presupposita aliqua parte eius, – ita quod licet creatum habeat duas partes (quarum altera posset naturaliter praecedere alteram et eam recipere ut suam

Najwyższe, nie tylko jest racjonalną i wolną przyczyną istnienia bytów przygodnych, ale również przyczyną celową. W ten sposób porządek stwarzania wychodzi od Boga i wypełnia się w Nim jako ostatecznym celu wszystkich powołanych do istnienia bytów.

Oto *regnum Dei* nakreślone przez Duns Szkota w pełnym kontraście do obrazu, jaki naszkicowali filozofowie pogańscy. O ile w ich mniemaniu bogowie są silnie związani z wszechświatem, żyją bowiem wewnątrz kosmosu obok człowieka, który nie jest nawet ich stworzeniem, co więcej – żyją w jakiejś zależności od ludzkości, o tyle Bóg, o którym mówi Doktor Subtelny, jest Panem samego siebie, nieskończony w swojej istocie, która jest cała mądrością i intelektem, cała miłością i wolnością, który tą samą miłością nieskończonej natury kocha siebie i innych, który stwarza, ponieważ kocha i chce, chociaż jest zupełnie niezależny od bytów, które stworzył⁹⁵. Wolność Boga, niezależnego zarówno w istnieniu, jak i absolutnie wolnego w działaniu, przeciwstawił wyraźnie determinizmowi bogów pogańskich, rzekomo bardziej doskonałemu sposobowi działania. *Regnum Dei* Szkota jest więc nieskończone, absolutnie wolne od jakiegokolwiek determinacji, racjonalnie uporządkowane, a dzięki najdoskonalszej miłości także otwarte, gdyż ustanowione jako cel sam w sobie; otwarte, dlatego możliwe do osiągnięcia przez wolne dążenie stworzeń; otwarte i osiągalne zarazem w Jezusie Chrystusie, wcielonym Słowie Bożym, ponieważ On jest pierwszym chcianym i umiłowanym według jedynej ekonomii zbawienia.

3.2. *Regnum hominis*

Aby móc mówić o podstawach funkcjonowania *regnum hominis*, musimy zdać sobie sprawę z tego, że w systemie teologicznym Szkota jest ono ściśle powiązane z *regnum Dei* – rozumianym jako dynamicznie otwarta przestrzeń w Jezusie Chrystusie i docelowa przystań dla wszystkich stworzeń. Istotnie, kiedy mowa jest o stworzeniu, a więc o powołaniu do istnienia bytów według właściwego im stopnia doskonałości ontycznej, Szkot, jak można było zauważyć, rozważa ów akt wyboru nie tylko z pozycji jego przyczynowości sprawczej (*causa efficiens*), lecz także z punktu widzenia celowości (*causa finalis*). To integralne ujęcie Bożej inicjatywy jest uzasadnione tym, że jej podmiot jest jednocześnie Sprawcą i Celem, jest Najwyższym, Jedynym Dobrem, które dobrowolnie udziela się i jest w stanie zaspokoić najgłębsze pragnienia istot rozumnych⁹⁶.

perfectionem), tamen ut totum creatur”.

⁹⁵ Por. B. HECHICH, *Ricerca e adesione alla verità*, dz. cyt., 19; F. LOIRET, *Volonté et infini* chez Duns Scot, Paris 2003, 327–328.

⁹⁶ *Ord.*, III, d. 27, q. un, n. 30 (Vat. X, 58–59): „Praecisa autem ratio ‘huius essentiae’ est

Mówiąc o problematyce dotyczącej *regnum hominis*, nie zamierzamy absolutnie prezentować syntezy antropologii Dunsza Szkota, w tym względzie odsyłamy do istniejących opracowań⁹⁷. W niniejszej analizie chodzić będzie raczej o uwzględnienie tych jej aspektów, które ujmują człowieka w kontekście historycznej realizacji stwórczo-zbawczego zamysłu Boga. Pomijamy więc sprawę samej rzeczywistości człowieka – skądinąd będącej przedmiotem antropologii filozoficznej – czyli jego jedności i złożoności zarazem: jedyności, która ujmuje tożsamość osobową, złożoności, która z kolei wyraża jego naturę.

Popatrzymy więc na człowieka w kontekście planu zbawienia, według którego zmierza on ku definitywnej doskonałości, rozumianej jako uczestnictwo w życiu Bożym. Należy sięgnąć w tym względzie do klasycznego tekstu Szkota i przypomnieć raz jeszcze jego rozumienie porządku ekonomii zbawienia. Chodzi zaś o jedyny zamysł historii pojmowanej jako dzieje „łaski”, w których odnajdują się Bóg, Chrystus, aniołowie, człowiek i cały wszechświat. Jest to autentycznie czas łaski przenikającej rzeczywistość przestrzenno-czasową, której gwarantem jest Bóg w swoim wolnym działaniu z miłości. Najczęściej cytowanym tekstem w tej sprawie był fragment z *Reportatio*, ale ponieważ mamy już nowe wydanie *Ordinatio*, więc poniżej przytaczamy go w krytycznie zrekonstruowanej postaci⁹⁸.

formalis ratio terminandi omnem actum et habitum theologicum, et hoc in quacumque natura intellectuali (sicut tactum est supra in quaestione ‘De subiecto theologiae’, in proemio I [prol. n. 206 (I, 138)]). Quod probatur breviter ex hoc quod potentia, respiciens aliquod obiectum commune adaequatum sibi sive in ratione motivi sive in ratione termini, non potest perfectissime quietari nisi in eo solo in quo est perfectissima ratio obiecti adaequati; omnis potentia intellectiva et volitiva respicit pro obiecto primo adaequato totum ens terminative et motive; in nullo ergo ente, sive creato sive increato, potest quietari perfecte nisi in illo in quo invenitur perfectissima ratio entis”.

⁹⁷ Szczególnie: P. SCAPIN, *Capisaldi di un antropologia scotista*, [w:] *Deus et homo*, dz. cyt., 269–291; L. D. ROBERTS, *John Duns Scotus and the Concept of Human Freedom*, [w:] *Deus et homo*, dz. cyt., 317–325; W. KÖLMEL, *Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des «Humanismus»*, [w:] *Deus et homo*, dz. cyt., 343–358; W. DETTLOFF, *Die Lehre von der «Acceptatio Divina» bei Johannes Duns Scotus: mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, dz. cyt.

⁹⁸ *Ord.*, III, d. 32, q. un, n. 20–21 (Vat. X, 136): „(20) Ex hoc patet quod non est inaequalitas Dei in diligendo omnia, comparando actum ad agens. (21) Sed comparando actum ad connotata sive ad ea super quae transit, est inaequalitas, non tantum quia illa volita sunt inaequalia vel inaequalia bona sunt eis volita, sed etiam quia [actus dilectionis] secundum ordinem quemdam transit super ea: nam omnis rationabiliter volens, primo vult finem, et secundo immediate illud quod attingit finem, et tertio alia quae sunt remotius ordinata ad attingendum finem. Sic etiam Deus rationabilissime, licet non diversis actibus, unico tamen actu, in quantum ille [scil. actus] diversimode tendit super obiecta ordinata, primo vult finem, et in hoc est actus suus perfectus et intellectus eius perfectus et voluntas eius beata; secundo vult illa quae immediate ordinantur in ipsum, praedestinando scilicet electos, qui scilicet immediate attingunt eum, et hoc quasi reflec-

Fragment dostarcza istotnych treści, które odnoszą się do człowieka, jego wyboru i miejsca we wszechświecie. Z tekstu wynika, że należy on do grona współmiłujących (*condiligentes*), i że jest obiektem najdoskonalszej Bożej miłości (*velle alios habere amorem suum in se*). Ten wybór z miłości i w miłości Szkot nazywa prawdziwą predestynacją (*et hoc est praedestinare eos*). Dobro Najwyższe, cel ostateczny, jest wiecznym spełnieniem ludzkiego przeznaczenia (*bonum finaliter et aeternaliter*). Do jego osiągnięcia konieczne są dobra nadprzyrodzone (*necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae*).

Todisco o stanie człowieka według Szkotowej wizji planu Bożego na podstawie słów Doktora Subtelnego z prologu do *Ordinatio*, w którym czytamy: *Concedo Deum esse finem naturalem hominis, sed non naturaliter adipiscendum sed supernaturaliter*⁹⁹, napisał, że człowiek został poniżony i wywyższony jednocześnie¹⁰⁰. Fragment ten, będący częścią dyskusji pomiędzy filozofami a teologami, z jednej strony wskazuje na uniżenie, wynikające ze słabości natury ludzkiej w osiągnięciu celu, jakim jest Bóg (*non naturaliter*), z drugiej, na wielkość, która bierze się z łaski wynoszącej do niego (*sed supernaturaliter*). Tym sposobem zmienia się również samo ujęcie antropologii, która w mniemaniu Dunsza Szkota nie jest już samo wystarczająca i naturalistyczna, jak u filozofów¹⁰¹.

Co wnoszą do opisu *regnum hominis* wnioski z cytowanego wcześniej fragmentu oraz ostatnie uwagi? Przede wszystkim – chrześcijańskie spojrzenie na człowieka w świetle objawiającego się Boga, który miłuje i w miłości przeznacza do celu, jakim jest On sam, Wieczność sama: daje więc odmienną wizję człowieka niż ta, którą mieli antyczni myśliciele. Człowiek stracił swoją dotychczasową szlachetność, sztytą na miarę ambicji starożytnej kultury naturalizmu, a nabył szlachetności nadprzyrodzonej, którą Bóg

tendo, volendo alios condiligere idem obiectum secum (sicut prius dictum fuit de caritate, distinctione 28 huius III [n. 14–15]): qui enim primo se amat ordinate (et per consequens non inordinate, zelando vel invidendo), secundo vult alios habere condiligentes, et hoc est velle alios habere amorem suum in se, – et hoc est praedestinare eos, si velit eos habere huiusmodi bonum finaliter et aeternaliter; tertio autem vult illa quae sunt necessaria ad attingendum hunc finem, scilicet bona gratiae; quarto vult – propter ista – alia quae sunt remotiora, puta hunc mundum sensibilem pro aliis ut serviant eis, ut sic verum sit illud II *Physicorum* «homo quodammodo est finis omnium», sensibilem quidem, quia propter ipsum volitum a Deo quasi in secundo signo naturae, sunt omnia sensibilia volita quasi in quarto signo; illud etiam quod est propinquius fini ultimo, consuevit dici finis eorum quae sunt remotiora. Sive ergo quia in ordine ad hominem praedestinatum vult Deus mundum sensibilem esse, sive quodammodo immediatus vult hominem amare se quam mundum sensibilem esse, homo erit finis mundi sensibilis”.

⁹⁹ *Ord.*, prol., p.1, q. un., n. 32 (Vat. I, 19).

¹⁰⁰ Zob. O. TODISCO, *La polarità uomo-Dio in G. Duns Scotto*, 162.

¹⁰¹ *Ord.*, prol., p. 1, q. un., n. 75 (Vat. I, 46).

objawił mu w Jezusie Chrystusie, swoim Jednorodzonemu Synu, pierwszym w porządku predestynacji¹⁰². To Chrystus przez misterium wcielenia i paschę wprowadził naturę ludzką do boskiego świata transcendencji¹⁰³. Człowiek – wydaje się, że na podkreśleniu tego aspektu w antropologii Szkotowi najbardziej zależało – nie jest już tym, kim był, co więcej, nie będzie tym, kim jest. Odnosi się wrażenie, że człowiek filozofów szuka i znajduje, ale niczego nie oczekuje, ponieważ jego bogowie nie wychodzą do niego z żadną propozycją. Natomiast człowiek wiary, człowiek Biblii, oczekuje wypełnienia się obietnicy, którą pozostawił sam Bóg obecny wśród ludzi w realnym ciele. To wcielony Syn Boży w tajemnicy życia, śmierci i zmartwychwstania, to znaczy w historii znaczonej wydarzeniami ekonomii zbawienia, objawił prawdziwy horyzont egzystencjalny ludzkości, który nie jest naturalny, lecz nadprzyrodzony, albo inaczej, jest naturalny wtedy, gdy jest nadprzyrodzony, wieczny i nieskończony¹⁰⁴.

Widać wyraźnie, że w chrześcijańskiej wizji człowieka Szkot odwoływał się do kontrastujących z nią założeń antropologicznych filozofii pogańskiej. Konfrontacja ta doprowadziła go do podstawowego twierdzenia, że bez światła Objawienia człowiek nie byłby w stanie określić swojej prawdziwej tożsamości, że w wyjaśnieniu swego losu traci znaczenie i sens pojęcie „natura”, a jedynym adekwatnym kluczem w lekturze własnego położenia i przyszłości jest „nadprzyrodzoność”. To nie *regnum Dei* wyjaśnia się w *regnum hominis*, jak w świecie greckim, lecz odwrotnie, to królestwo człowieka tłumaczy się w oparciu o królestwo Boże, ponieważ nie Bóg zostaje sprowadzony do poziomu człowieka, ale człowiek wywyższony do poziomu Boga¹⁰⁵.

¹⁰² *Ord.*, III, d. 7, q. 3, n. 58 (Vat. IX, 284–285): „Respondeo. Cum ‘praedestinatio’ sit praeordinatio alicuius ad gloriam principaliter et ad alia in ordine ad gloriam, et huic naturae humanae in Christo praeordinata sit gloria et unio ista in Verbo in ordine ad gloriam, quia non tanta gloria fuisset sibi conferenda si non esset unita, sicut modo collata est, – quemadmodum ergo merita cadunt sub praedestinatione, sine quibus non ordinaretur de congruo quis ad tantam gloriam sicut cum eis, ita videtur ista unio, quae ordinatur ad tantam gloriam de congruo, licet [talīs gloria] non tamquam meritum, cecidisset sub praedestinatione; et ita sicut praedestinatum est hanc naturam uniri Verbo, ita praedestinatum est Verbum esse hominem et ‘hunc hominem’ esse Verbum”.

¹⁰³ Por. L. MATHIEU, Était-il nécessaire que le Christ mourût sur la croix? Réflexion sur la liberté absolue de Dieu et la liberté de Jésus-homme, d’après Jean Duns Scot (Op. ox. III, dist. 20, quaest. unīc.), [w:] *Duns Scot à Paris 1302–2002*, 581–591.

¹⁰⁴ Por. O. TODISCO, *Il cristocentrismo di G. Duns Scoto*, [w:] *Problemi di attualità*. Dio, dz. cyt., 133. Cały tekst opracowania: 129–145.

¹⁰⁵ Zob. O. TODISCO, *Il cristocentrismo di G. Duns Scoto*, dz. cyt., 133. Dodać należy, że także filozofowie pogańscy w swojej wizji rozwoju człowieka zakładali, że będzie on rozwijał w sobie boski element, duszę, i w ten sposób upodabniał się do bóstwa.

W świetle tych opinii łatwiej nam zrozumieć słowa już cytowane, że nic nie jest w stanie zaspokoić człowieka, jak tylko Bóg, który sam w sobie jest najdoskonalszą zasadą wszelkich bytów (*in nullo ergo ente, sive creato sive increato, potest quietari perfecte nisi in illo in quo invenitur perfectissima ratio entis*)¹⁰⁶. Człowiek w wolności woli nie zaspokoić się w pełni do momentu, w którym osiągnie i rozpozna Boga jako swoje najwyższe Dobro. Odczuwa on wewnętrznie *in statu isto* ciągły niedosyt, który nie nasyci się w posiadaniu jakiegokolwiek dobra naturalnego, lecz w bezpośredniej wizji trójjedynego Boga. Należy przy tym podkreślić, że Szkot tę pełnię zaspokojenia Bogiem i w Bogu określa jako wymóg natury, a to w takim znaczeniu, że przynależy ona do aktualnych potrzeb ludzkiej natury. Ten temat rozwija w prologu do *Ordinatio* w ramach problematyki dotyczącej władzy obediencjalnej (*potentia oboedientialis*) rozumianej jako nasze ontologicznie pozytywne nastawienie na Boga: *Homo naturaliter appetit finem illum quem dicis supernaturalem; igitur ad illum finem naturaliter ordinatur*¹⁰⁷.

Nie można w kontekście tego przyporządkowania do celu ostatecznego pominąć ewentualności zakwestionowania go w bardziej lub mniej świadomym działaniu człowieka. Pragnienie spełnienia się w doskonałej szczęśliwości nie wyklucza bowiem nieszczęścia związanego z doświadczeniem zła we wszystkich możliwych formach, a więc także grzechu. Negatywne strony życia nie przekreślają jednak fundamentalnej wewnętrznej potrzeby Boga, a może jeszcze bardziej uwrażliwiają człowieka na potrzebę zbawienia, czyli pełni szczęścia. Dla Doktora Subtelnego zrozumiałą jest rzeczą, że zbawienie nie może być inne jak tylko w Jezusie Chrystusie, który uwalnia od zła, grzechu czy śmierci, ale nadto przywraca ludzkości jej zwyczajny, właściwy status dzieci Bożych¹⁰⁸.

Pytamy ponownie: jakie jest *regnum hominis*? Nie jest ono samowystarczalne, przeciwne Objawieniu, naturalistyczne, abstrahujące

¹⁰⁶ *Ord.*, III, d. 27, q. un, n. 30 (Vat. X, 59). A także w innym miejscu: *Ord.*, I, d. 2, p. 1, q. 1-2, n. 130 (Vat. II, 205): „Voluntas nostra omni finito aliquid aliud maius potest appetere et amare, sicut intellectus intelligere; et videtur quod plus inclinatio est naturalis ad summe amandum bonum infinitum, nam inde arguitur inclinatio naturalis ad aliquid in voluntate, quia ex se, sine habitu, prompte et delectabiliter vult illud voluntas libera; ita videtur quod experimur actu amandi bonum infinitum, immo non videtur voluntas in alio perfecte quietari”.

¹⁰⁷ *Ord.*, prolog., p. 1, q. un., n. 23 (Vat. I, 15).

¹⁰⁸ *Ord.*, III, d. 15, q. un, n. 98 (Vat. IX, 519-520): „Videtur ergo quod sicut ratio superior non potuit iudicare hoc malum pro tunc, referendo ad finem ultimum, sed determinate bonum (vel quia immediate ordinabatur in finem ultimum, propter eius veritatem, velle mori, - vel mediate, scilicet mediante salute umana pro qua procuranda fuit volita), ita voluntas superior ut libera, ordinata, non potuit illud pro tunc nolle, sed determinate velle”. Zob. P. SCAPIN, *Libertà, storia e salvezza secondo Duns Scotto*, dz. cyt, 175-176.

od przeznaczenia nadprzyrodzonego. Według Szkota królestwo człowieka jest zawsze przyporządkowane królestwu Bożemu. Ze względu na ludzką władzę poznawczą i wolitywną otwiera się ono na wymiar nadprzyrodzony. Najgłębsze pragnienie pełni szczęścia, rozumianego jako wieczne zjednoczenie z Bogiem i w Bogu, człowiek realizuje w zależności od woli Bożej (*dependet mere [scil. vita aeterna] ex voluntate divina*)¹⁰⁹, a także własnej dyspozycji (*ad finem fides et caritas disponit*)¹¹⁰, z tym jednak zastrzeżeniem, że wieczne zbawienie jest efektem nie tyle zasług człowieka, ile darem Bożym, największym darem Jego wolności¹¹¹.

3.3. Do czego prowadzi teologiczne myślenie *in viā Scoti*?

O tym, że teologia według Szkota nie mieści się w systemie arystotelesowskiego pojmowania wiedzy i że wypracowuje własne doktrynalne stanowisko, wychodząc od danych wiary, przez co może być określana jako nauka *sui generis*, była już wcześniej mowa. Teologia nie jest wiedzą podporządkowaną jakiegokolwiek innej wiedzy i nie podporządkowuje sobie również żadnej z nich. Zasady nauki teologicznej, chociaż rozwinięte za pomocą filozofii, jednak nie zależą od niej, ponieważ mają swoje źródło w Objawieniu¹¹². Rygoru naukowości teologia nie czerpie z mistyki, czyli pewnego rodzaju poznania intuicyjnego, nie jest zatem cudownym darem Boga dla nielicznych, gdyby bowiem tak było, to zamiast studiować w celu poszukiwania prawdy, teologowie powinni siedzieć w kościele i prosić Boga o niezbędne światło¹¹³.

Często mówi się o praktycznym rozumieniu teologii przez Dunska Szkota. Sam zresztą pytał w prologu do *Ordinatio*: czy teologia jest nauką praktyczną czy spekulatywną? (*Utrum theologia sit scientia practica vel speculativa*). Swoją refleksję rozszerzył jeszcze o dalszą kwestię: czy teologia jest praktyczna ze względu na praktykę jako cel (*Utrum ex ordine ad praxim ut ad finem dicatur*

¹⁰⁹ *Ord.*, prolog., p. 1, q. un., n. 18 (Vat. I, 13).

¹¹⁰ *Ord.*, prolog., p. 1, q. un., n. 22 (Vat. I, 15).

¹¹¹ *Reportatio I-A*, d. 17, q. 2, n. 60 (Wolter-Bychkov: I, 477): „Dico ergo quod caritas non est formalis ratio acceptationis elicitiva respectu acceptationis sed voluntas divina”. Zob. W. DETTLOFF, *Die Lehre von der «Acceptatio Divina»*, dz. cyt., 84–94, szczególnie: 86–87.

¹¹² Por. L. VEUTHEY, *Jan Duns Szkot: Myśl teologiczna*, dz. cyt., 25–26; S. F. BROWN, *Scotus' Method in Theology*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 239, [229–243]; A. GHISALBERTI, *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla «Ordinatio» di Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Via Scoti*, dz. cyt., 287.

¹¹³ *Lect.*, III, d. 24, q. un., n. 47 (Vat. XXI, 142): „Si dicas quod non dat sic [naturaliter et non ut infusio miraculosa], sed cui vult ect., – sequitur quod frustra laboraremus in studio in inquirendo veritatem, et esset multo melior via veniendi ad scientiam theologiae sedere in ecclesia et rogare Deum quod daret nobis istud lumen”.

per se scientia practica)¹¹⁴? Pytania te biorą się, jak poprzednio, z konfrontacji z tezami filozofów, a w szczególności Stagiryty, dla którego nauka spekulatywna, teoretyczna jest najdoskonalszym typem nauki. Określił on metafizykę jako naukę spekulatywną. Należałoby więc sądzić, że w arystotelesowskim ujęciu nauki teologia – uznana za wiedzę praktyczną – musiałaby zostać podporządkowana właśnie metafizyce¹¹⁵.

Doktor Subtelny, przywołując nawet stanowisko Boecjusza zaliczającego teologię do nauk spekulatywnych¹¹⁶, jest jednak odmiennego zdania, ponieważ patrzy na sprawę z punktu widzenia miłości, która jest wypełnieniem prawa (por. Rz 13, 10). Celem Objawienia jest miłość; wszystko, co Bóg chciał o sobie powiedzieć, zamyka się w miłości, ponieważ On jest miłością. Treść Objawienia nie może odbiegać od istoty Objawiającego. Skoro więc celem Objawienia jest miłość, to aby ją realizować, potrzebne są akty, a nie myśli, miłość bowiem nie jest teoretyczna. Można powiedzieć, że ten tok rozważania posłużył Szkotowi za schemat w analizowaniu pojęcia nauki. Generalnie rzecz biorąc, to impuls płynący od celu przeznaczenia stymulował mechanizm, poprzez który Szkot chciał wykazać, iż teologia właśnie ze względu na ów cel jest nauką praktyczną.

Zapytajmy jednak, co Szkot rozumie pod pojęciem „działanie” (*praxis*)? Otóż aby mówić o działaniu, muszą być spełnione trzy warunki: po pierwsze, musi to być akt innej władzy niż intelektu (*est actus alterius potentiae quam intellectus*); po drugie, naturalnie późniejszy od poznania (*naturaliter posterior intellectione*); po trzecie, powinien być w zgodności z prawdziwym poznaniem, aby móc być prawdziwym działaniem (*natus elici conformiter intellectioni rectae, ad hoc ut sit rectus*)¹¹⁷. Przede wszystkim chodzi o to, że żaden akt intelektu nie rozszerza się w swoich działaniach, a zatem musi być inna władza, dzięki której rozszerza się poza siebie (*in actibus intellectus nulla est extensio intellectus, quia non extra se tendit nisi ut actus eius respicit actum alterius potentiae*). Szkot powie później wyraźnie, że dzieje się to dzięki woli¹¹⁸. Można powiedzieć, że nauka jest praktyczna nie dlatego, że myśli

¹¹⁴ Ord. prol., p. 5, q. 1–2, n. 217–366 (Wat. I, 151–237). Zob. J. ANDONEGUI, *Teologia como ciencia practica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática Filosofía-Teología del s. XIII. (Pars dissertationis)*, Roma 1985, 46–93.

¹¹⁵ Por. O. BOULNOIS, *Duns Scoto*, dz. cyt., 119.

¹¹⁶ Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 219 (Wat. I, 151): „Item, Boethius *De Trinitate* assignat tres partes speculativae, quarum una est theologia secundum eum; et quod loquatur de ista theologia, videtur, quia subdit ibi de subiecto illius quod subiectum eius est substantia prima, de qua dicit quod «substantia Dei materia caret»”. BOECJUSZ, *De Trinitate*, c. 2 (PL 64, 1250).

¹¹⁷ Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 228 (Wat. I, 155).

¹¹⁸ Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 230 (Wat. I, 156): „Sequitur corollarium, quod videlicet *praxis ad quam extenditur habitus practicus non est nisi actus voluntatis elicited vel imperatus*”.

działać, lecz dlatego, że przedstawia woli coś, co ją skłania do decyzji lub do uporządkowania (*actus voluntatis elicitus vel imperatus*). Należy przy tym uściślić, że to nie akt kierowany przez wolę (czyli akt intelektualnego poznania) uważany jest za pierwszy akt praktyczny, lecz ten, który idzie za prawdziwym poznaniem. Mówiąc inaczej, działanie (*praxis*) polega przede wszystkim na chceniu (*volitio*), ponieważ dzięki niemu ma się akt nakazany (*imperatus*), a zatem pierwsza racja *praxis* tkwi w akcie pochodzącym z woli¹¹⁹. Dla jasności wyводу, akt intelektualny jest teoretyczny, ale poznanie, które poprzez wolę rozszerza się na działanie (*praxis*), jest praktyczne. Różnica natomiast pomiędzy teorią a praktyką będzie więc jakby przypadłościowa (*quasi per accidens*) w relacji do przedmiotu, który jest zewnętrzny w stosunku zarówno do władzy poznawczej, jak i woliwnej.

Może właśnie po to, aby nie popaść w jakiś pragmatyzm teologiczny, Duns Szkot w opozycji do Henryka z Gandawy, który dokonał formalnego podziału pomiędzy poznaniem Boga jako celu (*teleologia*) a poznaniem Boga w Nim samym (*theologia*), uznał, że pojęcie *praxis* byłoby niepełne, wręcz fragmentaryczne, gdyby element praktyczny oderwać od elementu normatywnego, czyli teoretycznego¹²⁰. Doktor Subtelny bierze więc pod uwagę zgodność woli i prawd, do których ona się zwraca, więc można przyznać, że zakłada niemal identyczność pomiędzy działaniem a prawdami, pomiędzy wymiarem praktycznym a teoretycznym¹²¹. W myśl tych założeń, ów wymiar teoretyczny wskazuje na konkretną treść, a więc na cel rozumiany jako przedmiot, jednak nie w znaczeniu, że jest on aktualnie celem woli, lecz że jest on wewnętrznie zdolny do bycia takim, a staje się nim faktycznie, jeśli wola jest skłonna go osiągnąć. Upraszczając nieco, można powiedzieć, że teologia jest wiedzą praktyczną, ponieważ Bóg jako przedmiot determinuje wolę człowieka, aby ta mogła go osiągnąć¹²².

¹¹⁹ Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 234 (Vat. I, 159): „Sequitur quod actus imperatus a voluntate non est primo praxis, sed quasi per accidens, quia nec primo est posterior intellectione nec primo natus elici conformiter rectae rationi. Oportet ergo aliquem alium actum esse primo praxim; ille non est nisi volitio, quia per illam habet actus imperatus dictas conditiones; ergo prima ratio praxis salvatur in actu elicito voluntatis”.

¹²⁰ Por. O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia*, dz. cyt., 342.

¹²¹ Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 236 (Vat. I, 161): „De conformitate habetur ibidem, ubi dicit quod «veritas considerationis practicae est confesse se habens appetitui recto»”. Oczywiście ze względu na przedmiot poznania: „Scilicet conformitatem, habet per se ab objecto, quod vel est rectitudo praxis vel aliquid virtualiter includens illam rectitudinem, et ideo cognitioni illi est praxis conformabilis ut sit recta, quia cognitio est talis cogniti”; Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 265 (Vat. I, 179).

¹²² Ord., prol., p. 5, q. 1–2, n. 237 (Vat. I, 161): „‘Aptitudinali’ dixi, quia neutra relatio requiritur actualis. Quod enim praxis actualiter sequatur considerationem quae sit conformis ipsi considerationi, hoc omnino est accidentale considerationi et contingens;

To Bóg jako przedmiot poznania jest źródłem prawd oraz wynikających z nich implikacji. To ze względu na Niego teologia ma charakter wiedzy praktycznej. Prawdy bowiem, o których mowa, są konkretnym materiałem przychodzącym do człowieka niezależne od jego intelektu i woli. Z tego też względu *praxis* oznaczać będzie prawdziwe kierowanie naszego poznania ku tym prawdom oraz stosowanie się do nich za pomocą naszej woliwotywności.

Reasumując, można powiedzieć, że wiedza jest praktyczna, ponieważ proponuje poznanie celu. Jeśli mówimy, że Bóg jako Najwyższe Dobro jest celem ostatecznym człowieka, to znaczy, że teologia jest wiedzą praktyczną. Właśnie ze względu na cel, którym jest Bóg, teologia będzie z natury praktyczna, czyli że nie jest wiedzą spekulatywną, która zostaje zastosowana w praktyce, lecz że w swojej wewnętrznej strukturze (*in se*) jest praktyczna. Istotnie, jej praktyczność nie wynika z konsekwencji, do jakich prowadzą prawdy objawione, ale z ukazania Boga jako celu ludzkich pragnień. Praktyczność teologii polegać więc będzie nie na erudycji, czyli podniesieniu stopnia naszej wiedzy o Bogu, lecz na konsolidacji naszego wewnętrznego życia¹²³.

Powtórzmy pytanie: do czego prowadzi teologiczne myślenie *in via Scoti*? Odpowiedź nie może być inna, jak tylko ta: do *praxis*, do takiego ujęcia danych Objawienia, które pozwolą na interioryzację doktryny o Bogu i wynikających z niej prawd, które pozwolą spojrzeć na historię zbawienia jako na fakt osobisty, indywidualny, a więc angażujący intelektualność i woliwotywność w odniesieniu do aktu stwórczego i aktu odkupieńczego. Czy to nie w obszarze *praxis* Bóg manifestuje się jako Miłość i jako uszczę-

si enim ab actuali extensione diceretur *praxis*, nulla esset necessario practica, sed eadem quandoque practica quandoque speculativa, quod nihil est; igitur sufficit duplex aptitudinalis extensio sive aptitudo ad extensionem”.

¹²³ *Ord.*, prol., p. 5, q. 1–2, n. 253 (Vat. I, 170–171): „Si dicatur quod finis est causa prior, immo prima inter omnes causas, secundum Avicennam VI *Metaphysicae*, et ita ab ipsa potest esse consideratio talis naturae ut ei conveniat talis aptitudo, contra: finis non est causa nisi in quantum amatus et desideratus movens efficiens ad efficiendum. Sed aptitudo dicta convenit considerationi sive finis sit amatus sive non. Potest enim in intellectu esse dicta cognitio qualitercumque voluntas se habeat, immo si voluntas non esset coniuncta intellectui. Et ita a fine tamquam a finali causa non convenit aptitudo illa cognitioni; nihil enim inest ab aliqua causa quod inest illa non causante. Si dicas, finis aptus est amari antequam aptitudo illa insit cognitioni, contra: hoc non salvat propositum, quia effectus nihil habet ab aliquo causaliter quia illud natum esset causare nisi actu causet; igitur cognitio non habet aptitudinem, sive naturam illam quam consequitur talis aptitudo, a fine aptitudinaliter causante nisi actu causet; nec causat in actu ut causa finalis nisi ut actu amatus et desideratus moveat efficiens ad agendum; igitur etc.”. Zob. O. TODISCO, *Lo spirito cristiano della filosofia*, dz. cyt., 341–342; A. GHISALBERTI, *Riflessi della concezione della teologia nell’etica di Duns Scotus*, [w:] *Etica e persona*, dz. cyt., 224–225.

śliwiający Dobro i czy to nie w tej samej przestrzeni *praxis*, w sekwencji aktów wolnej woli, człowiek godzi się na to uszczęśliwiający spełnienie?

*

Czy Duns Szkot, jeden z najbardziej rozpoznawalnych przedstawicieli szkoły scholastycznej, przejawia mentalność współczesną? Czy jego rozwiązania w filozofii i teologii mogą być uznane za bliskie dzisiejszej metodzie badań i formułowania wniosków?

Trzeba przyznać, że na poziomie doktrynalnych rozwiązań, które Doktor Subtelny określał w cieniu mocnego kryzysu wywołanego ostrą konfrontacją arystotelizmu i augustynizmu, mamy do czynienia z próbą harmonizacji wymogów spekulacji filozoficznej i teologicznej z postulatami chrześcijańskiej mądrości. Przyjmując rozróżnienie pomiędzy filozofią a teologią, treści płynące z Objawienia uważał za przewodnika filozoficznego rozumowania.

Szkot wyrasta ponad swoją epokę przede wszystkim samą metodą filozoficznych i teologicznych dociekań. Jest mistrzem pozytywnej krytyki, który dzięki metodologicznemu zabiegowi *coloratio argumenti* nie przekreśla dorobku innych twórców, ale podkreśla u nich wartościowe elementy i ukazuje przynajmniej częściową zgodność z proponowanymi przez siebie rozwiązaniami. Dzięki temu myślenie Szkota nabiera znaczenia prawdziwej służby. Szlachetność badawcza i szacunek względem dorobku innych stoją u podstaw jego troski w dążeniu do prawdy, dlatego czerpiąc z chrześcijańskiego Objawienia, służył Bogu, Prawdzie Jedynej, w której świetle starał się zrozumieć prawdy cząstkowe przynależne zarówno do porządku przyrodzonego, jak i nadprzyrodzonego.

Konfrontacja chrześcijańskiej mądrości z mądrością świata i kultury hellenistycznej pozwala Doktorowi ze Szkocji spojrzeć w nowy sposób na relację zachodzącą między intelektem a wolą. Wiodąca rola, którą przypisuje woli jako władzy samodeterminującej się i prymat przyznany jej w stosunku do intelektu – co odróżnia go od poglądów Tomasza w tym względzie – zbliżają nauczanie Jana dunska bardziej do współczesnych systemów nobilitujących wolność, z tym jednak zastrzeżeniem, iż Szkotowy prymat woli nad intelektem służy przede wszystkim do tłumaczenia prawd ostatecznych, a mianowicie natury wiecznej szczęśliwości. Celem bowiem człowieka jest Bóg, Dobro najwyższe, a dobro jest przedmiotem woli, nie zaś intelektu. Chociaż i w porządku naturalnym można mówić o wyższości aktu wolitywnego nad aktem intelektualnym, ponieważ niekoniecznie chcemy poznać coś, co moglibyśmy poznać, natomiast poznajemy, aby chcieć.

W wypadku Szkota bliskość mentalności współczesnej przejawia się w jego sposobie rozumienia teologii. Teologia jest praktyczna nie w tym znaczeniu, że jako wiedza spekulatywna możliwa jest do zastosowania w praktyce, lecz jest praktyczna w swojej wewnętrznej strukturze. Takie ujęcie teologii sprawia, że zdecydowanie łatwiej przychodzi określić jej znaczenie i funkcje dla życia chrześcijańskiego. Podczas gdy współcześni teologowie wyciągają z teologii konsekwencje praktyczne, Szkot wykazuje, że teologia jest praktyczna w sobie i że sama z siebie zakłada pragmatyczne cele.

W metodzie zatem i w postępowaniu, mimo iż pozostają scholastyczne, Duns Szkot jawi się jako autor aktualny o mentalności niemal współczesnej. Wszystkie jego naukowe troski, odwaga, z jaką podejmował różne zagadnienia, duch pozytywnej krytyki, pragnienie, aby poznawać prawdę, a nie zatrzymywać się na wiedzy już zdobytej, koncepcja teologii rozumianej jako wiedza praktyczna, sprawiają, że jest bliski dzisiejszemu sposobowi rozumowania, że można go wskazać jako wzór kreatywnego myślenia w naszych czasach.

Zakończenie

Głównym zadaniem niniejszego studium było prześledzenie dziejów rozwoju szkotyizmu w XX wieku i pierwszym dziesięcioleciu obecnego stulecia. Chodziło więc o wyszczególnienie różnych przestrzeni zainteresowania postacią bł. Jana Dunsza Szkota, jak również jego szeroko pojętym dorobkiem intelektualnym. W gruncie rzeczy chodziło też o odpowiedź na istotne pytanie: w jakiej mierze i w jakim znaczeniu rozmiary tegoż zainteresowania, autorytet środowisk i ludzi ich reprezentujących, dla których Doktor Subtelny stał się rozpoznawalny i bliski, upoważniają nas do postrzegania go jako twórcy współczesnego (*Scotus modernus*)?

Uwzględnione zostały cztery zasadnicze środowiska, których inicjatywy przysłużyły się w sposób bezpośredni lub pośredni promocji Szkota i rozwiązań płynących z jego filozoficzno-teologicznej twórczości.

Pierwszym ze wspomnianych środowisk jest Stolica Apostolska, która wielokrotnie zajmowała stanowisko wobec sprawy Szkota, i to zarówno w oficjalnych głosach poszczególnych papieży, jak i w stanowiskach jej prawnych przedstawicieli, reprezentujących kongregacje czy Sekretariat Stanu. Na przestrzeni ponad stu lat da się zauważyć ogromną zmianę w podejściu do franciszkańskiego myśliciela. W pierwszym pięćdziesięcioleciu ubiegłego wieku dominują w tych wypowiedziach lakoniczne i ogólne, często nawet niebezpośrednie nawiązania do Szkotowej myśli. Związane głównie ze wszczynanymi kilkakrotnie procesami beatyfikacyjnymi głosy uznać można za naturalną reakcję na petycje, zwłaszcza Rodzin Franciszkańskich, zmierzające do usankcjonowania kultu żywego od wieków. Nawiązywanie do starań franciszkanów o uznanie heroicznego cnót swego współbrata odgrywa istotną rolę w omówieniu jego dorobku naukowego, gdyż ich skuteczność zależy od pozytywnej oceny wszystkich wymiarów życia i działalności kandydata na ołtarze, także twórczości piśmienniczej, szczególnie, gdy ta jest podstawowym przejawem zewnętrznej aktywności, a tak było w przypadku Dunsza Szkota. Co więcej, impulsem, który dał nadzieję na pomyślne ukończenie procesu, była w 1904 roku pięćdziesiąta

rocznica ogłoszenia dogmatu o Niepokalanym Poczęciu NMP, a więc prawdy szczególnie uprzywilejowanej w studium teologicznym Doktora Subtelnego.

Zdecydowany zwrot w stanowisku Stolicy Apostolskiej nastąpił po 1950 roku, po ukazaniu się pierwszych tomów krytycznego wydania dzieł Szkota. Szczególnym echem odbił się List apostolski *Alma parens* Pawła VI opublikowany z racji 700-lecia urodzin Jana Dunska. Tchnął we wspólnoty franciszkańskie i środowiska mediewistyczne nadzieję, że oto ten franciszkański myśliciel stanie się obok wielkich znamienitych autorytetów scholastyki, jak Tomasz czy Bonawentura, ważnym i uznanym przedstawicielem tego okresu, równie pewnym co do tworzywa doktrynalnego, jak jego wielcy poprzednicy. Z perspektywy czasu można śmiało powiedzieć, że ów sygnał papieża wysłany z Watykanu do świata nauki, był jakby znakiem wiarygodności, którym opatrzona została twórczość Doktora ze Szkocji. Potwierdzona w ten sposób czystość nauczania dawała współczesnym filozofom i teologom pewną badawczą orientację. Ową pieczęcią uwierzytelniającą ostatecznie jego dorobek stała się bez wątpienia szczęśliwie zakończona procedura beatyfikacyjna i samo zatwierdzenie kultu, które nastąpiło w 1993 roku. Słowa papieża Jana Pawła II podczas uroczystości wyrażają ponad wszelką wątpliwość przekonanie, iż postać tak wielkiego formatu ducha i zarazem intelektu może śmiało być przykładem wnikliwego poszukiwania prawdy, a w jakimś sensie także dialogującej konfrontacji ze współczesnymi kierunkami wiedzy. W przekonaniu papieża Szkot stał się ikoną wierności Prawdzie jedynej, bo objawionej w Jezusie Chrystusie.

Na przedłużeniu tegoż otwartego i pełnego życzliwości stanowiska Stolicy Apostolskiej wobec Szkota i tego, co szkotyżmem określać się zwykło, stoi List apostolski Benedykta XVI *Laetare, Colonia urbs* z 2008 roku, wydany z racji 700-lecia śmierci szkockiego franciszkanina. Każdy taki sygnał wychodzący od autorytatywnych papieskich urzędników jest nie tylko oficjalnym uwierzytelnieniem twórczości, która wyrosła w Kościele i dla Kościoła, ale jest także swoistą zachętą dla wszystkich chcących się inspirować wypracowanymi przez Dunska Szkota założeniami i tym samym powiększać skarbiec myśli, z którego można czerpać. Istotnie, jak się okazało, z chwilą uwierzytelnienia przez Stolicę Apostolską jego świętości ludzi oraz inicjatyw służących sprawie odkrywania geniuszu Doktora ze Szkocji zaczęło zdecydowanie przybywać.

W tym sprzyjającym rozwojowi szkotyżmu klimacie, wytworzonym przez różne instancje urzędów kościelnych, powstała cała seria wydawniczych przedsięwzięć, dotyczących zarówno dzieł Dunska Szkota, jak i samej jego doktryny. Te dwa kierunki były ze sobą poniekąd sprzężone, gdyż krytyczne wydania dzieł warunkowały solidność i wiarygodność badań nad

samą myślą. Z badań, jakie udało się nam przeprowadzić nad edytorskim wymiarem zainteresowania Szkotem, które uznać należy za kluczowe „w” i „dla” rozwoju szkotyizmu, wynika, że w pierwszej połowie XX wieku większe znaczenie miały plany zmierzające do opracowania krytycznego wydania pism Doktora ze Szkocji niż pojawiające się tu i ówdzie studia promujące jego twórczość. Po roku 1950 natomiast, kiedy to światło dzienne ujrzały pierwsze dwa tomy krytycznej edycji, można zanotować wzrost liczby publikacji uwzględniających samą doktrynę. Zamysł, jaki zrodził się w łonie Zakonu Braci Mniejszych, aby grupa ludzi kompetentnych i merytorycznie przygotowanych zajęła się wydaniem autentycznego tekstu pism odziedziczonych po Szkocie, realizowany był w z wielkim nakładem sił i środków. Co więcej, dzieło rodziło się z trudem, nawet opornie, wśród oczyszczających dysput wewnątrz zakonu i poza nim. Nazwiska takie, jak Longpré, Balić, czy Wolter na stałe będą się kojarzyć z konkretnymi planami wydawniczymi, a specjaliści z Sekcji czy Komisji Szkotystycznych z siedzibami w Quaracchi i Rzymie bądź naukowcy z Waszyngtonu, spod których ręki wyszedł pięciotomowy zbiór pism filozoficznych, zasługują na wielkie uznanie i pochwałę za to, że przyczynili się do udostępnienia tekstów Szkota – krytycznie opracowanych, a więc autentycznych i godnych wnikliwej refleksji studiujących.

Czy rosnącą liczbę studiów i opracowań dotyczących szeroko pojętej doktryny Szkota należy łączyć z krytycznymi wydaniami jego dzieł? Zdecydowanie tak. Wystarczy zajrzeć do przypisów i wykazów bibliograficznych, aby się przekonać, że teksty z krytycznych edycji stanowią zasadniczy materiał badawczy, często porównywany z wydaniami Waddinga-Vivèsa, które do czasu ukończenia przedsięwzięcia wydawniczego rzymskich szkotystów z konieczności będą jeszcze stanowić podstawę źródłową do prac naukowych. Z podziwem można spojrzeć na pracę badawczą pojedynczych autorów czy całych grup specjalistów, dzięki którym powstają cenne pozycje nawiązujące do wielowymiarowej myśli Szkota w jej profilu filozoficznym, metafizycznym, teoriopoznawczym czy teologicznym. Szczególnie aktywne są środowiska szkotystów w Stanach Zjednoczonych, Niemczech i Włoszech, co nie oznacza, że zwolennicy Szkota ze środowisk naukowych z innych krajów Europy czy świata są mało aktywni. Szczególnie jubileusze 700-lecia urodzin oraz śmierci stały się impulsem do ujawnienia się autentycznego potencjału kontynuatorów Szkotowej myśli.

Nadzwyczaj osobliwą formą promocji badań nad doktryną Doktora Subtelnego stały się Międzynarodowe Kongresy Szkotystyczne, których pierwowzorem były organizowane jeszcze przed II wojną światową zjazdy w Zagrzebiu (1935) i Krakowie (1937). O ile owe dwa konferencyjne spotkania

brały często pod uwagę zagadnienia dotyczące franciszkanizmu w ogóle, o tyle te zapoczątkowane po 1950 roku poświęcone były wyłącznie życiu i twórczości Dunsza Szkota. W latach 1950–1993 odbyło się siedem wielkich zjazdów naukowych o międzynarodowym zasięgu, skupiających naukowe autorytety niemal z całego świata. Licznie gromadzący się na nich mediewiści – świeccy, duchowni, zakonnicy, głównie franciszkanie wszystkich trzech zakonów, katolicy i przedstawiciele innych wspólnot chrześcijańskich, którzy swoimi przedłoženiami z zakresu różnych dyscyplin naukowych otwierali zakryte dotychczas wąskie ścieżki Szkotowego rozumowania – ukazali ponadczasowy wymiar rozwiązań proponowanych przez Doktora ze Szkocji.

Każde takie naukowe forum, a szczególnie to z 1966 roku z Oksfordu i Cambridge, upamiętniające 700-lecie urodzin Dunsza Szkota, zorganizowane z niespotykanym jak na owe czasy i możliwości rozmachem, angażujące wprost niewiarygodny potencjał ludzi nauki i kultury, można śmiało określić mianem niezwykle ważnego ogniwa w łańcuchu spraw składających się na rozwój szkotyizmu. Kiedy się jeszcze weźmie pod uwagę wydane drukiem materiały z owych kongresów, których jest aż jedenaście opasłych tomów, to można powiedzieć, że mamy do czynienia z niezwykle rozbudowaną strukturą promocji życia i twórczości Doktora Subtelnego, nie mającą sobie równych w stosunku do innych twórców franciszkańskich okresu średniowiecza, a porównywalną jedynie do inicjatyw dotyczących badań nad dziełem Tomasza z Akwinu.

Sam fakt, że do organizacji kongresów i publikacji związanych z nimi materiałów powołane zostało Międzynarodowe Towarzystwo Szkotystyczne (1966), skupiające w swoich szeregach największe znane w świecie nauki autorytety z zakresu interpretacji twórczości scholastycznych doktorów, świadczy niezbicie, z jak niespotykaną determinacją podchodzono do sprawy upowszechniania doktryny, która ze względu na swoje subtelne wywody i rozbudowane sylogizmy nie należała i nie należy do łatwych ani powszechnie przystępnych. Jednak determinacja ta świadczy niezbicie, że pozostawiony przez Szkota system myślenia ma coś do zaoferowania współczesnej nauce, zwłaszcza filozofii i teologii, że może on być przydatny dzisiejszym intelektualistom, którzy pragną zgłębić porządek przyrodzony i nadprzyrodzony, by lepiej zrozumieć samego człowieka i prawidła, jakie rządzą jego wielowymiarową egzystencją.

Odnosnie do kongresów dodać należy, że zostały one rozpatrzone generalnie z punktu widzenia okoliczności ich zwołania, a przede wszystkim z intencją swoistej kodyfikacji tematów, jakie były na nich poruszane. Jest to jednak jakiś fragmentaryczny wgląd w przedsięwzięcie wyjątkowo rozbudowane wewnętrznie. Należy zatem stanowczo wyznaczyć i podkreślić,

że każdy taki kongres w swoim strukturalnym schemacie, a więc biorąc pod uwagę miejsce, referentów czy poruszaną problematykę, mógłby stanowić sam w sobie materiał do oddzielnych badań. Studium takie mogłoby kompleksowo objąć analizę wydarzenia, które zarówno w przebiegu, jak i w realizacji publikacji materiałów jawi się jako wyjątkowo cenny wkład w rozwój szkotyizmu.

Rozwój natomiast ma to do siebie, że zależy od ludzkich możliwości, od twórczej pasji człowieka, który poświęca większość swego czasu, swoje zdolności, cały warsztat naukowo-badawczy jakiejś sprawie. Szkotyści, o których mowa w niniejszym studium, to jedynie skromna reprezentacja specjalistów, wybitnych znawców myśli Dunska Szkota, z upodobaniem wprowadzających ją do współczesnej debaty doktrynalnej. Można ich dzielić ze względu na religijne przekonania, na geograficzne pochodzenie, na czas, w jakim tworzyli, na zakres zainteresowania bądź uprawianą dziedzinę. Łączy ich jednak wspólna idea: studium, a przez to promocja myśli Dunska Szkota. Są więc pośród nich zarówno uczeni, którzy pracując w zespołach badawczych, przygotowywali bądź przygotowują nadal teksty edycji krytycznej. Są i tacy, którzy w zaciszu swoich naukowych gabinetów tworzyli lub tworzą analizy i syntezы oparte o Szkotowe zdobycze intelektu. Są filozofowie i teologowie, są świeccy i duchowni, przedstawiciele wspólnot franciszkańskich i innych zakonów, którzy rozwiązania Szkota uczynili swoim własnym narzędziem porozumiewania się w środowiskach intelektualnej wymiany myśli. Ci wyjątkowi ludzie solidarni w poszukiwaniu prawdy na sposób franciszkańskiego doktora, czyli równie odpowiedzialny, jak subtelny, prezentowali swoje mniej lub bardziej oryginalne sięgnięcia poprzez publikacje, udział w konwersatoriach bądź sympozjach, poprzez wykłady akademickie, pracę z młodzieżą, rozbudzając w ten sposób pragnienie poznawania wszechstronnego geniuszu Dunska Szkota.

Nie da się ukryć, że twórczość szkotystów pierwszej połowy XX wieku, szczególnie tych, którzy zaczęli publikować w kontekście narastającego konfliktu modernistycznego i powrotu Kościoła do tomizmu (D. Marie de Basly, P. Minges), miała charakter apologetyczny, nierzadko dosadnie polemiczny, w każdym razie skoncentrowany na wykazaniu, że Szkot ze swoją refleksją może być równie ważnym i skutecznym narzędziem w walce z modernizmem, jak Akwinata i jego nauczanie. Zupełnie inaczej ma się sprawa ze szkotystami drugiej połowy XX wieku i tymi, którzy aktualnie interpretują dorobek Szkota. Ich praca badawcza posiada bowiem solidne podstawy w krytycznych tekstach, stanowiących bazę źródłową dla refleksji oraz w beatyfikacji, która przerwała, przynajmniej w ogólnym

mniemaniu, historyczną nagonkę na rzekomo wątpliwą jakość literackiej spuścizny Doktora Subtelnego.

Podobnie jak w przypadku kongresów, szczegółowa analiza prac poszczególnych szkotystów – chodzi o szeroko pojęte badawcze inicjatywy obejmujące różne aspekty doktryny Doktora ze Szkocji – pozwoliłaby zrozumieć główne intencje, a przede wszystkim cel wprowadzania na współczesne areopagi kultury jego dorobku intelektualnego.

Czy wszystkie przejawy rozwoju szkotyizmu, o których była mowa w niniejszym studium, są wystarczającymi dowodami uzasadniającymi twierdzenie, iż dwudziestowieczna *Schola Scoti* – której zdobycze odziedziczyło społeczeństwo obecnego stulecia – to gmach o solidnych podstawach, z pokaznym materiałem źródłowo-badawczym, i co najważniejsze, z dostatecznie wykwalifikowanym personelem specjalistów, którzy nie tylko znają myśl Doktora ze Szkocji, ale potrafią użyć odpowiednich narzędzi, aby mogła się ona zadomowić we współczesnych filozoficzno-teologicznych syntezach? Czy – biorąc pod uwagę wagę i stopień rozpowszechnienia intelektualnych osiągnięć Szkota oraz świętość jego życia potwierdzoną autorytetem Stolicy Apostolskiej w akcie beatyfikacji – można wyrazić przekonanie, że jest on w jakimś sensie twórcą współczesnym (*Scotus modernus*), a więc takim, który z dystansu siedmiu wieków w swoich doktrynalnych propozycjach może przemówić do dzisiejszego odbiorcy?

Odpowiedź na te pytania wyłania się poniekąd z ostatniej części studium. W tym miejscu wypada jedynie podsumować najważniejsze elementy Szkotowych *scientia hominis* i *scientia divina revelata* oraz opinie specjalistów na jego temat.

Jan Duns jest oczywiście człowiekiem średniowiecza – zdeterminowanym czasem i miejscem, w których przyszło mu żyć, a także stanem ówczesnej wiedzy, sytuacją polityczną czy kontekstem kulturowym. Relację między Szkotem a jego czasami określają jednak zarówno przynależność, jak i wykraczanie poza ich ramy. Dzieje się tak ze względu na ogromny potencjał intelektualny tego myśliciela, wyrażony wyrafinowanymi aktami twórczymi umysłu i ducha.

Mianem *modernus* Doktor Subtelny może być określony w głównej mierze ze względu na inny w stosunku do swoich poprzedników czy jemu współczesnych sposób myślenia. Jest inny w widzeniu oraz poznawaniu rzeczywistości przyrodzonej i nadprzyrodzonej, inny w rozważaniu i wyciąganiu wniosków, inny w formułowaniu rozwiązań.

Po pierwsze, Szkot studiował najistotniejsze kwestie filozoficzne i teologiczne w okresie, w którym mocno odcisnęły się na metodach pracy uczonych potępienia paryskie z 1277 roku, przyszło mu zatem badać

koncepcje poprzedników pod kątem rozważania ich niedoskonałości oraz problematycznych rozwiązań. Korygując je za pomocą wypracowanej przez siebie metody *coloratio argumenti*, rozpoczynał jakiś nowy rozdział w historii ich interpretacji, a przede wszystkim – rozumienia.

Po drugie, z właściwą sobie inteligencją i wrażliwością całą swoją twórczą energię koncentrował na wnikliwym badaniu danych pochodzących z Objawienia, z tradycji Kościoła oraz filozofii, dostrzegając odmienność dyskusji teologicznej od filozoficznej i jednocześnie broniąc ich autonomii, co wyraził w Prologu do *Ordinatio* w kwestii określonej mianem *controverisa inter philosophos et theologos*. Uwalnia w ten sposób myśl chrześcijańską spod noża konieczności, jakim był awerroistyczny arystotelizm, i otwiera ją na wolność właściwą zarówno dla transcendencji samego człowieka, jak i Boga objawiającego się poza swoją boską naturą (*ad extra*). Trzeba jednak dodać, że Szkot nie bagatelizował myśli arystotelesowskiej i w ogóle filozofii antycznej, wskazując na jej potencjał, widoczny jeszcze wyraźniej w świetle Objawienia. Istotnie, do samej filozofii i jej potencjału nastawiony był przychylnie, jedynie do filozofów i ich filozofowania podchodził ostrożnie. Podkreślał przede wszystkim zasadniczą różnicę, jaka zachodzi pomiędzy autorami tekstów biblijnych a nimi.

Po trzecie, potraktowanie przez Szkota wiedzy objawionej jako swobodnego centrum, wokół którego krąży i ku któremu ciąży wiedza naturalna człowieka, sprawia, że możliwe jest odzyskanie godności dialektycznej ich podmiotów, z jednej strony – Boga ujętego w nieskończoności, a zarazem konieczności kondycji Jego istnienia i przygodności zewnętrznego działania, a z drugiej – człowieka postrzeganego w skończoności, ale także, a może przede wszystkim, w doskonałości, ku której zmierza.

Po czwarte, skoro Bóg w swojej wolności ofiarowuje się wolności człowieka, to znaczy, że wiedza o Bogu jest wiedzą miłości, jest wiedzą praktyczną, a to z kolei oznacza, że człowiek określa siebie najlepiej poprzez swoją aktualną odpowiedzialność moralną. Można nawet powiedzieć, że najlepiej definiuje siebie jako człowieka w obliczu Bożej wolności i miłości. *Regnum hominis* i *regnum Dei* zespala się w jedno *regnum libertatis*, a więc w przestrzeń osób dialogujących w wolności.

Po piąte, ten Szkotowy dialogujący humanizm skonstruowany w oparciu o transcendencję człowieka i objawiające działanie Boga, który udziela się w wolności i miłości, pozwala określić wszechświat jako *universum teologicum*, którego najistotniejsze dane zawierają się *a priori* w antropologii teologicznej, czyli wiedzy Boga o człowieku oraz *a posteriori* w antropologii filozoficznej, wiedzy człowieka o sobie samym.

Po szóste, ponieważ praktyczny wymiar teologii polega, według Szkota, zasadniczo na relacjach międzypersonalnych, które stają się autentycznymi *veritates practicae*, czyli relacjami ze swej natury inspirowanymi przez miłość i skierowanymi na miłość (*ostensum est dilectionem esse vere praxim*), przeto Chrystus, pośrednik i pełnia Objawienia Bożego, jest fundamentem relacji miłości człowieka z Bogiem i każdej relacji międzyludzkiej. On, jako *primus volitus, primus cognitus et amatus*, jest wzorcem ludzkiego chcenia, poznania i miłowania.

Materiał Szkota i o Szkocie, który udało się przestudiować, wskazuje na to, że Doktor Subtelny jest duchem twórczym, że jest oryginalnym myślicielem, którego nie da się zredukować ani do jego czasów, ani tym bardziej do źródeł, na których się opierał. Był w stanie tak dynamicznie uformować swoją myśl, że po dziś dzień stanowi ona jakąś spójną konstrukcję, składającą się z elementów filozofii, teologii i duchowości, które za swe źródło mają Boga objawionego i odbijają się w ludzkim rozumie. To, co było dla niego przedmiotem refleksji intelektualnej, było także inspiracją do przeżywania własnego życia.

Jego typowo personalistyczna wizja rzeczywistości może być dla współczesnego człowieka przykładem harmonijnego łączenia myśli i działania. Nie tłumaczył on spraw tego świata w oparciu o czysty rozum, ale szukał oświecenia w wierze. Zasada komplementarności *fides et ratio* była dla niego głównym kryterium oceny świata zmysłowego i ponadzmysłowego. Konieczność obecności czynnika zewnętrznego w stosunku do ludzkiej natury, czyli Objawienia ze strony Boga, była dla Szkota niepodważalna. Jak twierdził, czynnik taki (*agens supernaturale*) jest zdolny w sposób dostateczny skierować ludzki intelekt ku prawdzie objawionej, skłaniając go do przyzwolenia na tę prawdę (*Est sufficienter inclinativum intellectus ad istam veritatem, causando in ipso assensum quo proportionatur huic veritati*).

Współczesny odbiorca może docenić dążenie Doktora Subtelnego do pogodzenia zasadności interwencji rzeczywistości nadprzyrodzonej z autonomią rozumu – w jego ocenie możliwość działania owego *agens supernaturale* nie umniejsza bynajmniej zdolności poznawczej natury ludzkiej. Podziwu godna jest jego determinacja, z jaką dowodzi, że prawda objawiona przez Boga nie pomniejsza wartości samej natury ludzkiej (*non vilificat naturam*), lecz przeciwnie – zostaje przez to potwierdzona jej niezbywalna godność (*in hoc magis dignificatur natura*).

Analiza zgromadzonego przez nas materiału skłania do jednoznacznego wniosku, że Doktor ze Szkocji ze swoją doktryną wszedł głęboko w chrześcijańską kulturę XX wieku. Jego filozoficzno-teologiczne przemyślenia, nawet jeśli w pierwszych dziesięcioleciach tego stulecia ustępowały

popularnością odnowionemu spojrzeniu na dorobek św. Tomasza, dzięki inicjatywom wydawniczym i dziełom niestrudzonych szkotystów, przy jednoczesnej aprobachie Stolicy Apostolskiej, stawały się stopniowo równie zasługującym na uwagę Kościoła przejawem twórczości intelektualnej.

Czy Szkot może być pomocą zarówno dla teologów, jak i filozofów w lepszym zrozumieniu *praeambula fidei*? Zdecydowanie tak. Sposób, w jaki usiłował on wytłumaczyć relację pomiędzy wiarą a rozumem nie pozostawia w tym względzie wątpliwości. W jego systemie wiara nigdy nie pozostawała w jakiejś zubożonej, bądź też irracjonalnej formie, zawsze szukała zrozumienia.

Zatrzymanie się na przejawach rozwoju szkotyizmu, przedstawionych w niniejszym opracowaniu, nie pozwoliło niestety prześledzić wnikliwiej, w jakim zakresie elementy Szkotowej myśli odnaleźć można w powszechnie obowiązującej doktrynie Kościoła. Na przykład zasygnalizowana została jedynie pobieżnie sprawa wkładu szkotyizmu w dialog ekumeniczny z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, szczególnie z anglikańską. Byłoby rzeczą słuszną, a dla samego dialogu przydatną, zająć się z bliska tą kwestią, chociażby z uwagi na fakt, że Szkot reprezentuje tradycję Kościoła Wielkiej Brytanii jeszcze nie podzielonego. Cennym rozwinięciem badań nad Szkotem i jego doktryną byłoby studium o absolutnym prymacie Chrystusa w kontekście czasów współczesnych, w których wielu ludzi, a nawet niektóre wspólnoty chrześcijańskie nie odwołują się już do Chrystusa jako do jedynego pośrednika zbawienia. Osobne potraktowanie tej kwestii, do której oficjalnie odniósł się dokument *Dominus Iesus*, byłoby szczególnie interesujące dla rozwoju wiedzy na temat myśli Szkota, który mocno akcentował potrzebę mówienia o absolutnym prymacie Jezusa.

Mimo iż Szkot pozostaje twórcą przynależącym do średniowiecza, to jednak jawi się jako autor szczególnie inspirujący w naszych czasach. Jego spekulatywna wrażliwość, odwaga, z jaką używa w teologii narzędzi filozoficznych, duch krytyczny także w stosunku do siebie, konsekwentne dążenie do prawdy, kierowanie się rozumem oświeconym wiarą, sprawiają, że szkotyizm może być kierunkiem wzbogacającym wielowymiarowe prace badawcze z zakresu filozofii i teologii XXI wieku. Jedynym postulatem nagłym, i to nie tylko dla środowisk naukowych w Polsce, jest potrzeba opracowania przekładu tekstów krytycznie wydanych, który uczyniłby dorobek Dunsza Szkota ogólnie dostępnym materiałem do refleksji.

Bibliografia

I. Źródła podstawowe

1. Dzieła Jana Dunsza Szkota

IOANNIS DUNS SCOTI DOCTORIS SUBTILIS, ORDINIS MINORUM, *Opera omnia*, editio nova iuxta editionem L. Waddingi, XII tomos continentem a patribus franciscanis de observantia accurate recognita, apud L. VIVÈS, t. 1–26, Parisiis 1891–1895.

DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, a cura di P. Scapin, Roma 1968.

DUNS SCOTO, *Il primo principio degli esseri*, introduzione-traduzione-commento a cura di P. Scapin, Padova 1973.

DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI IOANNIS DUNS SCOTI, Ordinis Fratrum Minorum, *Opera omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Ordinatio*, t. I–XII, Civitas Vaticana, Romae 1950–2010.

DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI IOANNIS DUNS SCOTI, Ordinis Fratrum Minorum, *Opera omnia. Studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Lectura*, t. XVI–XXI, Civitas Vaticana, Romae 1960–2004.

BEATO GIOVANNI DUNS SCOTO, *Prologo dell'Ordinatio. Traduzione italiana con testo latino a fronte*, a cura del Seminario Teologico "Immacolata Mediatrix" dei Frati Francescani dell'Immacolata, introduzione di A. M. Apollonio, Frigento 2006.

B. IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera philosophica*, Franciscan Institute Publications, St. Bonaventure University, general editor G. J. Etzkorn, T. B. Noone, t. I–V, New York 1999–2006.

IOANNIS DUNS SCOTI, *Opera omnia. Editio minor*, t. I: *Opera philosophica*, t. II–III: *Opera theologica*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1998–2003.

IVAN DUNS ŠKOT, DOCTOR SUBTILIS, *Rasprava o prvom principu*, priredio i preveo M. Babić, Zagreb 1997.

JEAN DUNS SCOT, *Prologue de l'Ordinatio*, présentation et traduction annotée de G. Sondag, Paris 1999.

JEAN DUNS SCOT, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant. Ordinatio I – Distinction 3 – 1^{re} partie; Ordinatio I – Distinction 8 – 1^{re} partie; Collatio 24. Introduction, Traduction et Commentaire par Olivier Boulnois*, Paris 1988.

JOHN DUNS SCOTUS, *A Treatise on God as First Principle*, ed. A. Wolter, Chicago 1966.

JOHN DUNS SCOTUS, *Early Oxford Lecture on Individuation. Latin text with English Translation and Introduction of A. B. Wolter; O.F.M.*, St. Bonaventure, NY 2005.

- JOHN DUNS SCOTUS, *The examined report of the Paris lecture. Reportatio I-A. Latin text and English translation*, t. 1: *Prologus. Distinctio 1-Distinctio 21*, t. 2: *Distinctio 22-Distinctio 48*, [edited and translated by] A. B. Wolter, O. V. Bychkov, St. Bonaventure, NY 2004–2008.
- Questions on the Metaphysics of Aristotle by John Duns Scotus*, translated by G. J. Etzkorn and A. B. Wolter, O.F.M., t. I–II, Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, New York 1997–1998.
- Tractatus de primo Principio*, ed. M. Müller, Friburgi Brisgoviae 1941. JAN DUNS SZKOT, *Traktat o pierwszej zasadzie*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył T. Włodarczyk, przekład przejrzał I. E. Zieliński, Kraków 1988.

2. Antologie tekstów Szkota

- BALIĆ K., *Ioannis Duns Scoti Theologiae Mariana Elementa*, Sibenici 1933.
- B. IOANNIS DUNS SCOTI *Commentaria Oxoniensia ad IV libros magistri Sententiarum novis curis edidit P. Marianus Fernandez Garcia*, t. 1: *In I. Lib. Sententiarum*, ad Claras Aquas prope Florentiam 1912; t. 2: *In II. Lib. Sententiarum*, ad Claras Aquas prope Florentiam 1914.
- DUNS SCOTO, *Summula – Selta di scritti coordinati in dottrina. Con testo latino*, a cura di P. D. Scaramuzzi, Firenze 1932.
- Duns Scotus on the Will and Morality*, selected and translated with an introduction by A. B. Wolter, Washington 1986.
- DUNS SCOTUS, *Philosophical Writings. A selection*, edited and translated by A. Wolter, Edinburgh 1962.
- GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999.
- GIOVANNI DUNS SCOTO, *Antologia filosofica*, a cura di F. di Marino, Napoli 1966.
- FRASSEN C., *Scotus academicus seu universa Doctoris Subtilis theologia dogmatica*, t. I–XII, Romae 1900–1902.
- HENNO F., *Summa Theologiae dogmaticae et moralis ad mentem Doctoris nostri Subtilis Joannis Duns Scoti*, Paris 1894.
- Jan Duns Szkot*, [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIV wieku*, wybór, oprac. i wstęp E. Jung-Palczewska, Warszawa 2000, 27–75. Wprowadzenie przygotował M. Gensler [27–33].
- DUNS SCOTUS J., *Philosophical Writings: a selection*, translated, with introduction and notes by A. Wolter, O.F.M., with a foreword by M. McCord Adams, Indianapolis–Cambridge 1987.
- MARIE de BASLY D., *Capitalia opera Joannis Duns Scoti diversis ex locis ad litteram citatis collecta labore R.P. Deodati Mariae a Baliaco*, Le Havre 1908–1911.
- MARIE de BASLY D., *Scotus docens. Le B. Jean Duns Scot enseignant la Philosophie, la Théologie, la Mystique. Synthèse de sa construction doctrinale*, Paris 1934.
- MINGES P., *Ioannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, t. 1, ad Claras Aquas 1930. *Poznanie. Antologia tekstów filozoficznych*, pod redakcją Z. Cackowskiego i M. Hetmańskiego, Wrocław 1992.

3. Relacje Sekcji i Komisji Szkotystycznej

- Acta Congressus Romae Diebus 11-12 Februarii Habiti in Causa Editionis Operum Ioannis Duns Scoti, Praeside Rev.mo P. Ministro Generali*, [w:] *Archivium Commissionis Scoticisticae*, Romae 1938.
- Annua relatio Commissionis Scoticisticae quam p. Carolus Balić, o.f.m. die 8 novembris a. 1940 publice exhibuit: anno II, 1939-1940*, Romae 1941.

- Annuæ relatio Commissionis Scotisticae: anno VIII, 1945–1946 quam p. Carolus Balić, O.F.M. die 8 novembris a. 1946 publice exhibuit, Romae 1946.*
- Annuæ relatio Commissionis Scotisticae quam p. Carolus Balić, o.f.m. die 8 novembris a. 1947 publice exhibuit, Quaracchi 1948.*
- B. Ioannis Duns Scoti Opera, Elenchus Codicum Inventorum a Sectione Scotistica ad Claras Aquas usque ad Mensem Maii 1937, ed. V. Doucet, ad Claras Aquas 1937.*
- Ordinationes peculiæres Commissionis omnibus operibus J. Duns Scoti ad fidem codd. edendis, Romae 1939.*
- De editione "Operum Omnium" Ioannis Duns Scoti Relatio, ad Claras Aquas, Florentiæ 1937.*
- Nuntia Scotistica – an. III–XII: 1940–1951 ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Minorum A. D. 1951 Assisi celebrandum delata, [Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti (3)], Romae 1951.*
- Relatio a Commissione Scotistica exhibita Capitulo Generali Fratrum Minorum: Assisi A. D. 1939 celebrando [Ratio criticae editionis operum omnium I. Duns Scoti], Romae 1939.*

4. Kongresy szkotystyczne

- Acta primi Congressus – Zagrebiae 25–29 sept. 1935, , Sibenici 1937, t. I–XXIV (Collectanea Franciscana Slavica, 1).*
- Acta secundi Congressus – Cracoviae 25–29 aug. 1937, , Sibenici 1940, I–XX (Collectanea Franciscana Slavica, 2).*
- VI Congressus Scotisticus Internationalis, Cracoviae, 22–26 Septembris 1986. Ioannes Duns Scotus in historia. Societas Internationalis Sacotistica (SIS), Roma 1986*
- De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati, cura Commissionis Scotisticae, t. I–IV, Romae 1968.*
- Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti: Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis, Vindebonae, 28 sept. – 2 oct. 1970, Romae 1972.*
- Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994.*
- Homo et mundus: Acta Quinti Congressus Scotistici Internationalis, Salmanticae, 21–26 Septembris 1981, edidit C. Bérubé, Romae 1984.*
- Regnum hominis et Regnum Dei: Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis, Patavii, 24–29 septembris 1976, edidit C. Bérubé, t. 1–2, Romae 1978.*
- Scholastica ratione historico-critica instauranda: Acta Congressus Scholastici Internationalis Romae Anno Sancto MCML celebrati, Romae 1951.*
- Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti: Atti del Congresso Scotistico Internazionale Roma 9–11 marzo 1993, a cura di L. Sileo, t. I–II, Roma 1995.*

5. Zbiory bibliograficzne

- Bibliographia de vita, operibus et doctrina Ioannis Duns Scoti, Doctoris Subtilis ac Mariani, saec. XIX–XX, collegit O. Schäfer OFM, Commissionis Scotisticae socius, Romae 1955.*
- DA VARESE C. F., Promptuarium Scoticum: ob oculos exhibens quicquid in quatuor Sententiarum libris, & quodlibeto doctoris subtilis continentur... ingenti labore & studio Caroli Francisci de Varesio, Frigento 2005 [editione ristampa, a 315 anni dalla prima editione].*
- Lineamenta bibliographicae Scotisticae, quae exaravit U. Smeets; prolegomena C. Balic, Romae 1942.*
- MINGES P., Die skotistische Literatur des 20. Jahrhunderts, „Franziskanische Studien” 4 (1917), 49–67, 177–198.*

- MUÑIZ RODRÍGUEZ V., *Bibliografía escotista en lengua española 1967-1994*, „Naturaleza y Gracia” 41 (1994), 409-417.
- SCHÄFER O., *Conspectus brevis bibliographiae scotisticae recentioris*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 85 (1966), 531-555.
- SCHÄFER O., *Resenha abreviada da bibliografia escotista mais recente (1954-1966)*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 338-363.
- ZAMORA G., DE SOTIELLO G., *Dos años de Filosofía Escotista (1965-1966)*, „Naturaleza y Gracia” 15 (1968), 75-116.

II. Źródła pomocnicze

1. Ojcowie Kościoła i autorzy średniowiecza

- AUGUSTYN, *De Trinitate* (PL 42, 819-1098).
- BOECJUSZ, *De Trinitate* (PL 64, 1247-1256).
- BONAWENTURA, *Collationes in Hexaëmeron*, ed. F. Delorme, ad Claras Aquas 1938.
- BONAWENTURA z Bagnoregio, *Konferencje o sześciu dniach stworzenia albo oświecenia Kościoła. Wydanie synoptyczne tekstu oryginalnego redakcji A oraz B z przekładem polskim*, przełożył, zredagował i wstępem opatrzył A. Horowski OFMCap, Kraków 2008.
- BONAWENTURA, *Opera Omnia, iussu et auctoritate P. Bernardini a Portu Romatino*, edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, t. I-X, Ad Claras Aquas (Quaracchi) 1882-1902.
- HENRYK z GANDAWY, *Summae quaestionum ordinarium*, Paris 1520; reedited by E. M. Buytaert, t. I-II, St. Bonaventure, NY-Louvain-Paderborn 1953; *Henrici de Gandavo Summa (Quaestiones ordinariae)*, edidit R. Macken: t. XXVII (1991), G. A. Wilson: t. XXVIII (1994); L. Hödl: XXIX (1998); G. A. Wilson: t. XXI (2005), Leuven, 1991-2005.
- JAN DAMASCEŃSKI, *De fide orthodoxa* (PG 94, 789-1228).

2. Dokumenty papieskie

- BENEDYKT XV, *Tametsi natalis dies sanctorum...*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sede, Firenze 1929, 50-52.
- BENEDYKT XVI, List apostolski *Laetare, Colonia urbs*, „Acta Apostolicae Sedis” 101 (2009), 3-6.
- BENEDYKT XVI, Przemówienie o Janie Dunsie Szkocie. Audiencja generalna 7 lipca 2010, „L'Osservatore Romano” 8 lipca 2010, 1, 8.
- JAN PAWEŁ II, *Discorso In udienza dal Papa la Commissione Scotista*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” Ianuarii-Aprilis 2002, 10-11.
- JAN PAWEŁ II, *Epistula Iis qui ex omnibus nationibus VIII Conventui thomistico, Roma primo expleto saeculo ab institutione Pontificiae Academiae Romanae a S. Thoma Aq. habito, interfuere coram admissos*, „Acta Apostolicae Sedis” 72 (1980), 1036-1046.
- JAN PAWEŁ II, *Homiliae Ob decretos Dei Servis Dianae Bélanger et Ioanni Duns Scoto Beatorum caelium honores*, „Acta Apostolicae Sedis” 85 (1993), 884-888.
- LEON XIII, *Epistola encyclica Aeterni Patris*, 4 mensis Augusti 1879, [w:] *Sancti Thomae Aquinatus, Doctoris Angelici, Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita*, t. I, Romae 1882, III-XVI.

- PAWEŁ VI, *Esortazione Vive la Chiesa?*, alla pubblica udienza del 24 agosto 1966, „L'Osservatore Romano” 25 agosto 1966, 1–2.
- PAWEŁ VI, *Lettera autografa Laetifica prorsus*, Carolo Balić, sodali Ordinis Fratrum Minorum, 14 aprile 1977, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo – impressioni – ricordi*, A cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 7–8.
- PAWEŁ VI, *List apostolski Alma parens* z 14 lipca 1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 609–614.
- PIUS IX, *Bulla Ineffabilis Deus* (8 Decembris 1854), [w:] *Acta Pii IX*, pars I, vol. 1, 597–617.
- PIUS X, *Dilecto filio Dionysio Schuler, Ordinis Minorum Ministro Generali*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze (ad Claras Aquas) 1929, 45–46.
- PIUS XII, *Constitutio Apostolica (fidei dogma definitur Deiparam Virginem Mariam corpore et anima fuisse caelestem gloriam assumptam) Munificentissimus Deus* (1 Novembris 1950), „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), 753–771.
- PIUS XII, *Litterae encyclicae (Annus Marianus ubique gentium indicitur, primo exeunte saeculo a definito dogmate immaculatae conceptionis Beatae Mariae Virginis), Fulgens corona* (8 IX 1953), „Acta Apostolicae Sedis” 45 (1953), 577–592.
- PIUS XII, *Litterae Encyclicae Humani generis*, 12 mensis Augusti 1950, „Acta Apostolicae Sedis” 42 (1950), 561–578.

3. Dokumenty kościelne

- Adnotationes super Revisione Scriptorum* [Ioannis Duns Scoti] a card. Frühwirth red., Romae 1925.
- CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, OFFICIUM HISTORICUM, *Nolan. seu Colonien. Confirmationis cultus servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Minorum S. Francisci «Beati seu Sancti» nuncupati (1265 c.–1308). Positio super cultu ab immemorabili praestito atque virtutibus ex officio concinnata*, Romae 1988.
- CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, OFFICIUM HISTORICUM, *Nolan. seu Colonien. Confirmationis cultus servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Minorum S. Francisci «Beati seu Sancti» nuncupati (1265 c.–1308). Relatio et vota sulla seduta dei consultori storici tenuta l'11 aprile 1989*, Romae 1989.
- Declaratio Communis Pauli PP. VI et Michaelis Ramsey, Archiep. Cantuariensis*, 24 martii 1966, „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 287.
- Decretum canonizationis Servi Dei Ioannis Duns Scoti, sacerdotis professi Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci «Beati» seu «Sancti» nuncupati (1265 c.–1308)*, „Acta Apostolicae Sedis” 84 (1992), 396–399.
- GASPARRI P., *Edita a te*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze 1929, 49–50.
- GASPARRI P., *Ho il piacere...*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze 1929, 53–54.
- GIORGI O., *Je vous remercie*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze 1929, 56–57.
- MERRY Del VAL R., *Iucundum Summo Pontifici*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze 1929, 47–48.
- MERRY Del VAL R., *Missum ad me*, [w:] W. Lampen, B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes, Firenze 1929, 48–49.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Constitutio dogmatica de divina revelatione Dei Verbum* (18.11.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 817–836.

- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium* (21.11.1964), „Acta Apostolicae Sedis” 57 (1965), 5–67.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 1025–1115.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis humanae* (7.12.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 929–946.
- SOBÓR WATYKAŃSKI II, *Decretum de institutione sacerdotali Optatam totius* (28.10.1965), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), 713–727.

III. Studia o Janie Dunsie Szkocie i jego doktrynie

- ANDONEGUI J., *Teología como ciencia practica en Escoto. Acerca de la posición mediadora escotista en la problemática Filosofía-Teología del s. XIII (Pars dissertationis)*, Roma 1985.
- ANDONEGUI J., *Teología como ciencia. Aspectos peculiares del planteamiento escotista*, „Scriptorium Victorinense” 26 (1989), 379–430.
- A ZEDELGEM A., *Ioannis Duns Scoti operum absolutae editionis efficax propositum*, „Collectanea Franciscana” 5 (1935), 261–274.
- BALIĆ K., *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, „Antonianum” 28 (1953), 261–306.
- BALIĆ K., *De critica textuali scholasticorum scriptis accommodata*, „Antonianum” 20 (1945), 3–44; 267–308.
- BALIĆ K., *Duns Scotus' werken in het licht van de tekstkritiek*, „Collectanea Franciscana Neerlandica” 7 (1946), 5–28.
- BALIĆ K., *Ioannes Duns Scotus et Epistula Apostolica «Alma parens»*, Romae 1967, [Extractum ex „Antonianum”, 42 (1967), 95–127].
- BALIĆ K., *Ioannes Duns Scotus et historia Immaculae Conceptionis*, Romae 1955.
- BALIĆ K., *Johannes Duns Scotus und die Lehrentscheidungen von 1277*, „Wissenschaft und Weisheit” 29 (1966), 210–229.
- BALIĆ K., *La critica testuale applicata alle Opere di Giovanni Duns Scoti*, [w:] *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 489–501.
- BALIĆ K., *Les Commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences: etude historique et critique*, Louvain 1927.
- BALIĆ K., *Note per la storia della sezione e poi commissione scotista per l'edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoti*, Assisi 1976.
- BALIĆ K., *Quelques précisions fournies par la tradition manuscrite sur la vie, les oeuvres et l'attitude doctrinale de Jean Duns Scot*, „Revue d'histoire ecclésiastique” 22 (1926), 551–566.
- BALIĆ K., *Segni e note critiche nelle opere di Giovanni Duns Scoti*, Città del Vaticano 1946.
- BALIĆ K., *Zur kritischen Edition der werke des Johannes Duns Scotus*, „Scriptorium” 8 (1954), 304–318.
- BARBOSA FILHO D., *A vontade salvífica e predestinante de Deus e a questão do cristocentrismo. Um estudo sobre a doutrina de João Duns Escotuo e seus ecos na teologia contemporânea*, Roma 2007.
- BERTI E., *Rapporto conclusivo*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 19.
- BÉRUBÉ C., *Giovanni Duns Scoti nella storia*, „L'Osservatore Romano” 23 novembre 1985, 3.
- BÉRUBÉ C., *Jean Duns Scot: critique de l'«avicennisme augustinant»*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. I, Romae 1968, 207–243.

- BÉRUBÉ C., *Humanisme et vertus théologiques chez Duns Scot*, [w:] *Homo et Mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 7–25.
- BÉRUBÉ C., *Importancia y actualidad de Juan Duns Escoto. Sobre el VI Congreso Escotista Internacional (Cracovia 1986)*, „Naturaleza y Gracia” 32 (1985), 291–298.
- BETTONI E., *Duns Scoto filosofo*, Milano 1966.
- BETTONI E., *Duns Scoto nella scolastica del secolo XIII*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. I, Romae 1968, 101–111.
- BETTONI E., *L'edizione dell'opera omnia di Scoto. Motivi, preparazione, criterii, progressi*, „Studi Francescani” 38 (1941), 240–247.
- BŁOCH G. B., *Jan Duns ze Szkocji. Doktor subtelny, doktor maryjny*, Rzym-Poznań 1986.
- BOADAS-LLAVAT A., «Intellectus agens»: Bacon, Buenaventura, Escoto, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. II, Roma 1995, 855–872.
- BONNEFOY J., *La negación del «debitum peccati» en Maria. Sintesis historica*, „Verdad y Vida” 45–46 (1954), 103–171.
- BONNEFOY J., *L'Immaculée dans le plan divin*, Roma 1958.
- BOULNOIS O., *Duns Scoto, il rigore della carità*, Milano 1999.
- BROWN S. F., *Scotus' Method in Theology*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 229–243.
- BRZUSZEK B., *Sprawa beatyfikacji i kanonizacji Dunsza Szkota*, „Studia Franciszkańskie” 1 (1984), 209–214.
- BUZETTI D., *Metafisica dell'Esodo e psicologia del sacro: Scoto e Jung, un accostamento possibile*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 121–158.
- CAPITANI O., *Duns Scoto e la crisi di un'età*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 7–33.
- CHENU M.-D., *Les «philosophes» dans la philosophie chrétienne médiévale*, „Reve des sciences philosophiques et théologiques” 26 (1937), 27–40.
- CICCHITTO L., *Un contributo all'auspicata nuova edizione dell'Opera omnia di Scoto*, „Miscellanea Franciscana” 34 (1934), 359–362.
- CIGANOTTO L., *Saggi di critica interna sull'autenticità redazionale secondo l'edizione Waddighiana del trattato „De primo principio del B. Giovanni Duns Scoto, Dottore Sottile*, Gemona 1926.
- COCCIA A., *De cognoscibilitate Dei ex cognoscibilitate rerum*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 109–118.
- COCCIA A., *La dignità della persona umana in Duns Scoto e in Hegel*, [w:] *Homo et Mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 169–179.
- CÔTÉ A., *La critique scotiste du concept d'infini chez Thomas d'Aquin*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 577–592.
- CRUZ HERNANDEZ M., *Duns Scoto e o avicenisimo medieval*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 251–260.
- ČAPKUN-DELIČ P., *Commissio omnibus operibus Joannis Duns Scoti critice edendis*, „Acta Ordinis Fratrum Minorum” 6 (1966), 1–14.
- ČAPKUN-DELIČ P., *L'edizione critica delle opere di Giovanni Duns Scoto*, „La Scuola cattolica” 5–6 (1966), 438–449.
- D'ANDREA G., *Il culto di Giovanni Duns Scoto nella città e nella diocesi di Nola*, „Archivium Franciscanum Historicum” 61 (1968), 384–399.

- De ARMELLADA B., *La gracia misterio de libertad. El "sobrenatural" en el Beato Escoto y en la escuela franciscana*, Roma 1997.
- DECORTE J., «Modus» or «res»: Scotus' Criticism of Henry of Ghent's Conception of the Reality of Real Relation, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 407–429.
- De GANDILLAC M., *Foi et raison chez Duns Scot*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 125–132.
- DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. II, Parisiis, 1889.
- De PAMPLONA C., *El Yo de Christo y de las divinas Peronas segun Duns Escoto y Déodat Marie de Basly*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. IV, Romae 1968, 717–737.
- De PAMPLONA C., *El «assumptus homo» y el Yo humano de Cristo a la luz de la doctrina de Escoto y de Basly*, „Estudios franciscanos” 63 (1962), 161–194; 67 (1966), 149–169; 301–335.
- DETTLOFF W., *Die Akzeptationslehre des Johannes Duns Scotus in der vorreformatorischen Theologie*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 195–211
- DETTLOFF W., *Die Lehre von der «Acceptatio Divina» bei Johannes Duns Scotus: mit besonderer Berücksichtigung der Rechtfertigungslehre*, Werl 1954.
- Di FONZO L., *Il B. Giovanni Duns Scoto, O. Min. e L'«Alma parens» di Paolo VI*, 14 luglio 1966, „Miscellanea Francescana” 66 (1966), 271–301.
- Diritti umani e libertà* in Giovanni Duns Scoto, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999.
- DOUCET V., *Descriptio codicis 172 Bibliothecae Communalis Assisiensis*, Firenze-Quaracchi 1932.
- Duns Scot à Paris 1302-2002. Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002*, édités par O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols 2004.
- Duns Scoto nell'arte*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 2001.
- ESSER D., *Johannes Duns Scotus. Leben, Gestalt und Verehrung*, Mönchengladbach 2000.
- GAŁKOWSKI J. W., *Z historii pojęcia wolności: Duns Szkot, Kant, Sartre*, „Roczniki Filozoficzne” 19 (1971), 59–101.
- GAŁKOWSKI J. W., *Działanie moralne w etyce Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 22 (1974), 83–110.
- GAŁKOWSKI J. W., *Prawo naturalne w ujęciu Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 15 (1967), 92–101.
- GAŁKOWSKI J. W., *Uwagi o koncepcji prawa naturalnego Jana Dunsza Szkota*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970), 119–126.
- GAŁKOWSKI J. W., *Wolność i wartość. Z podstawowych zagadnień etyki Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1993.
- GHISALBERTI A., *Metodologia del sapere teologico nel Prologo alla «Ordinatio» di Giovanni Duns Scoto*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 275–290.
- GHISALBERTI A., *Riflessi della concezione della teologia nell'etica di Duns Scoto*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 207–226.
- GILSON É., *Jean Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris 1952.
- Giovanni Duns Scoto nel VII Centenario della nascita*, a cura dei Francescani di Napoli, Napoli 1967.
- GIUSTO E. M., *Vita del B. Giovanni Duns Scoto, Dottore Sottile e Mariano*, Assisi 1921.
- GIUSTO E. M., *Mitteralterliches Geistesleben*, München 1926, 50–64.

- HECHICH B., *Il contributo della Commissione Scotista nella causa e nello studio del b. Giovanni Duns Scotus*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 33–47.
- HECHICH B., *L'edizione critica delle Opera Omnia del beato Giovanni Duns Scotus*, [w:] *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive. Atti del Colloquio Internazionale*, Roma 29–30 maggio 1995, Roma 1997, 165–169.
- HECHICH B., *Ricerca e adesione alla verità nell'insegnamento del Beato Giovanni Duns Scotus*, „Antonianum” 84 (2009), 11–21.
- HOERES W., *Ist Duns Scot aktuelle? Marginalien zum Internationalen Scholastischen Kongres*, „Anzeiger für die Katholische Geistlichkeit” 76 (1967), 18–24.
- HONNEFELDER L., *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Aschendorff, Münster 1979.
- HONNEFELDER L., *Die Lehre von der doppelten Ratitudo entis und ihre Bedeutung für die Metaphysik des Johannes Duns Scotus*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 661–671.
- HONNEFELDER L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus – Suárez – Wolf – Kant – Peirce)*, Meiner, Hamburg 1990.
- HONNEFELDER L., *Wie ist Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 77–93.
- HONNEFELDER L., *Zum Begriff der Realität bei Scotus und Peirce. Formale Nichtidentität als logisch-ontologisches Kriterium*, [w:] *Homo et Mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 325–332.
- L. HONNEFELDER, *Zur Wirkungsgeschichte der Philosophie des Scotus*, [w:] *Duns-Scotus-Lesebuch*, Mönschengladbach 2008, 111–112.
- HUCULAK B. J., *Quomodo Ioannes Duns Scotus dictaverit theologiam de Trinitate*, „Antonianum” 77 (2002), 683–698.
- HUCULAK B. J., *Życie bł. Jana Duns Szkota*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 295–309.
- IAMMARRONE G., *La cristologia di Giovanni Duns Scotus. Una valutazione alla luce di istanze cristologiche contemporanee*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008), 7–39.
- IAMMARRONE L., *Contingenza e creazione nel pensiero di Duns Scotus*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 461–480.
- IAMMARRONE L., *Dio Uno e Trino in Giovanni Duns Scotus*, [w:] *Problemi di attualità. Dio*, a cura di A. Giacomo Manno, Bologna 1978, 93–128.
- IAMMARRONE L., *Giovanni Duns Scotus, metafisico e teologo: le tematiche fondamentali della sua filosofia e teologia*, Roma 1999.
- IAMMARRONE L., *La dinamica della vita trinitaria nel b. Giovanni Duns Scotus e in alcuni teologi contemporanei*, „Miscellanea Francescana” 108 (2008), 40–82.
- Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, a cura di G. Lauriola, Bari 1994.
- Johannes Duns Scotus. Untersuchung zur seiner Verehrung von D. Esser und Gioacchino D'Andrea*, Mönchengladbach 1986.
- John Duns Scotus, Metaphysics and ethics*, edd. L. Honnefelder, W. Rega, D. Mechthild, Brill, Leiden 1996.
- KLUXEN W., *Die Originalität der skotischen Metaphysik. Eine typologische Betrachtung*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 303–313.
- KOROSAK B., *A edição crítica das Obras completos do Venerável Servo de Deus Frei João de Duns*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 23 (1967), 281–292.
- KOSZKAŁO M., *Indywidualizm i jednostkowienie. Analiza wybranych tekstów Jana Duns Szkota*, Lublin 2003.

- KOŚLA R. H., «Voluntas est principium producendi amorem infinitum» La productio e la complacentia nell'autocomunicazione divina secondo il B. Giovanni Duns Scotus, Romae 1995.
- KÖLMEL W., *Wille und Freiheit in der Lehre des Duns Scotus und des «Humanismus»*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 343–358.
- KÖRVER B., *De natuur van de theologie volgens J. D. Scotus*, „Collectanea Franciscana Neerlandica” 7 (1946), 61–91.
- La connaissance de l'individuel au moyen age*, Montréal-Paris 1964.
- LAMPEN W., *B. Ioannes Duns Scotus et Sancta Sedes*, Firenze 1929.
- LOIRET F., *Volonté et infini chez Duns Scot*, Paris 2003.
- LOMBARDI E., *Presentazione. Lettera apostolica Alma parens di S. S. Paolo VI*, [w:] *Giovanni Duns Scoto nel VII Centenario della nascita*, a cura dei Francescani di Napoli, Napoli 1967, 7–14.
- LONGPRÉ E., *Pour la defense de Duns Scot*, „Rivista di Filosofia Neoscolastica” 18 (1926), 322–342.
- LONGPRÉ E., *Studi sulla filosofia di G. D. Scotus*, Roma 1923.
- MAGRINI AE., *Ioannis Duns Scoti doctrina de scientifica theologiae natura*, Romae 1952.
- MAJERAN R., «700-lecie śmierci bł. Jana Duns Szkota». Międzynarodowe Sympozjum Naukowe. *Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 8–10 kwietnia 2008*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), 555–564.
- MANNO A. G., *Introduzione al pensiero di Giovanni Duns Scotus*, Bari 1994.
- MARCHESI A., *La dottrina della creazione nel pensiero di Duns Scotus*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 463–475.
- MARCHEWKA F. S., *Nieskończoność w ujęciu Arystotelesa*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 311–339.
- MARCHEWKA F. S., *Nieskończoność w ujęciu Jana Duns Szkota*, „Przegląd Kalwaryjski” 13 (2009), 341–362.
- MARIE De BASLY D., *Grandes thèses catholiques: Conférences selon la doctrine du Vén. Jean Duns Scot*, t. 2, Paris-Lille 1900–1903.
- MARIE De BASLY D., *Le-Sacré-Coeur: exposé selon la doctrine du bienheureux Jean Duns Scot*, Paris 1946.
- MARINI E., *Il concetto di ente infinito di Duns Scotus in una prospettiva eidetico-fenomenologica*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 119–136.
- MARYJKA R., *VI Międzynarodowy Kongres Szkotystyczny, Kraków 22–25 IX 1986*, „Fraternitas” 7 (63), 7–8.
- MATHIEU L., *Était-il nécessaire que le Christ mourût sur la croix? Réflexion sur la liberté absolue de Dieu et la liberté de Jésus-homme, d'après Jean Duns Scot (Op. ox. III, dist. 20, qaest. unic.)*, [w:] *Duns Scot à Paris 1302–2002*, edités par O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols 2004, 581–591.
- MERINO J. A., *Per conoscere Giovanni Duns Scotus. Introduzione al suo pensiero filosofico-teologico*, Assisi 2009.
- MINGES P., *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach D. Scotus*, Paderborn 1908.
- MINGES P., *Der angebliche excessive Realismus des Duns Scotus*, Münster 1908.
- MINGES P., *Die angebliche laxe Reuelehre des Duns Scotus*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 25 (1901), 231–257.
- MINGES P., *Die «distinctio formalis» des Duns Scotus*, „Theologische Quartalschrift” 90 (1908), 409–436.

- MINGES P., *Die Gnadenlehre des Duns Scotus auf ihren angeblichen Pelagianismus und Semipelagianismus geprüft*, Münster 1906.
- MINGES P., *Johannes Duns Scotus*, [w:] *Franciscan Educational Conference*, t. III, Cincinnati 1921.
- NOONE T. B., *Scotus' Critique of the Thomistic Theory of Individuation and the Dating of the «Quaestiones in Libros Metaphysicorum»*, VII q. 13, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 391–406.
- ORDINIS MINORUM, *Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servo Dei Ioanni Duns Scoto sacerdoti professo Ordinis Minorum beato et sancto nuncupato. Adnotationes R. P. D. Promotoris Generalis Fidei super revisione scriptorum*, Romae 1925.
- PAOLINI F. M., *Pro causa et centenario B. Ioannis Duns Scoti*, Roma 1909.
- PELSTER F., *Duns Scotus nach englischen Handschriften*, „Zeitschrift für katholische Theologie” 51 (1927), 65–80.
- PELSTER F., *Handschriftliches zu Scotus mit neuen Angaben über sein Leben*, „Franziskanische Studien” 20 (1923), 1–32.
- PELZER A., *A propos de Jean Duns Scot et des études scotistes*, „Revue Néoscholastique de Philosophie” 25 (1923), 410–420.
- PELZER A., *Le Premier Livre des Reportata parisiensia de Jean Duns Scot*, „Annales de l'Institut Supérieur de Philosophie” 5 (1924), 447–491.
- POMPEI A., *Il Beato Giovanni Duns Scoto e l'Immacolata Concezione*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1° Centenario della nascita di P. Carlo Balic' (1899-1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 137–155.
- PORRO P., *Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne*, [w:] *Duns Scot à Paris 1302-2002*, édités par O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, G. Sondag, Brepols 2004, 195–218.
- Positio super scriptis. Ordinis Minorum. Confirmationis cultus ab immemorabili tempore praestiti servo Dei Ioanni Duns Scoto sacerdoti professo Ordinis Minorum beato et sancto nuncupato*, Romae 1920.
- PRÁSTARO A. M., *Filosofia e teologia di Dio. Duns Scoto si è contraddetto?*, [w:] *Regnum hominis et regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 249–252.
- RIPANTI G., *La libertà in Dio*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18–20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 184.
- RIVERA DE VENTOSA E., *Los caminos de la libertad en J. Duns Escoto y J. P. Sartre*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 565.
- ROBERTS L. D., *John Duns Scotus and the Concept of Human Freedom*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 317–325.
- ROSATO L., *Ioannis Duns Scoti doctrina de Scriptura et Traditione*, [w:] *De Scriptura et Traditione*, Romae 1963, 233–252.
- ROSCHINI G., *Duns Scoto e l'Immacolata*, Roma 1955.
- ROSCHINI G., *Duns Scoto e l'Immacolata secondo il P. J. Fr. Bonnefoy O.F.M.*, Roma 1961.
- ROSINI R., *I limiti della ragione e la necessità della rivelazione in Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 155–168.
- SALAMON G. W., *Koncepcja poznania intuicyjnego u Jana Dunsza Szkota*, Niepokalanów 2007.
- Scienza e filosofia della persona in Duns Scoto. V Convegno internazionale di studii scotistici*, a cura di G. Lauriola, Alberobello 1999.
- SCAPIN P., *Libertà, storia e salvezza secondo Duns Scoto*, [w:] *Regnum hominis regnum Dei*, t. I, 169–176.
- SCAPIN P., *Necessité et liberté d'après Aristote et Jean Duns Scot*, „Diotima” 8 (1980), 120–127.

- P. SCAPIN, *Significato e valore della prassi scotista*, [w:] *Studia mediaevalia et mariologia. P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, 187–201.
- SLIPYJ J., *Utrum spiritus sanctus distingueretur a Filio, si not procederet ab eo = Q in I Sent. q. 56, „Bohoslovia”* 5 (1927) 2–19; 6 (1928) 1–17.
- SOLAGUREN C., *Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto*, [w:] *De doctrina Duns Scoti*, t. II, 297–348.
- ŠILIC R., *De prioribus novae editionis operum Scoti voluminibus iudicia quaedam*, [w:], *Nuntia Scotistica - an. III-XII: 1940-1951 ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Minorum A. D. 1951 Assisi celebrandum delata*, 217–230.
- TEETAERT A., *Ioannis Duns Scoti Operum absolutae Editionis efficax propositum*, „Collectanea Franciscana” 5 (1935), s. 261–274.
- TODISCO O., *Giovanni Duns Scoto. Filosofo della libertà*, Padova 1996.
- TODISCO O., *Il cristocentrismo di G. Duns Scoto*, [w:] *Problemi di attualità. Dio*, a cura di A. Giacomo Manno, 129–145.
- TODISCO O., *Il dono dell'essere: sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova 2006.
- TODISCO O., *Il metodo della concordanza e l'unione attitudinale dei fenomeni naturali. Progetto scotista di una «scienza cristiana»*, [w:] *Homo et Mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 301–320.
- TODISCO O., *La libertà fondamento della verità: ermeneutica francescana del pensare occidentale*, Padova 2008.
- TODISCO O., *La polarità uomo-Dio in G. Duns Scoto*, [w:] *Etica e persona. Duns Scoto e suggestioni nel moderno. Convegno di studi, Bologna, 18-20 febbraio 1993*, atti a cura di S. Casamenti, Bologna 1994, 159–178.
- TODISCO O., *La volontà come responsabilità in Giovanni Duns Scoto. La modernità antimoderna del pensatore francescano*, „Miscellanea Franciscana” 108 (2008), 309–356.
- TODISCO O., *La ragione nella fede secondo G. Duns Scoto*, „Miscellanea Franciscana” 77 (1977), 261–296; 78 (1978), 81–131.
- TODISCO O., *Lo spirito cristiano della filosofia di Giovanni Duns Scoto*, Roma 1975.
- TODISCO O., *L'uomo pellegrino dell'assoluto secondo G. Duns Scoto*, [w:] *Problemi di attualità, L'anima*, Napoli 1979, 243–266.
- TODISCO O., *Valore metafisico della nozione di ente*, [w:] *Giovanni Duns Scoto nel VII centenario della nascita*, Napoli 1967, 83–105.
- Van STEENBERGHEN E., *La philosophie à la veille de l'entrée en scène de Jean Duns Scot*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. I, Romae 1968, 65–74.
- VELDHUIS H., *Gott ist die Liebe: Über die Hervorbringung des Heiligen Geistes bei Johannes Duns Scotus*, [w:] *Fons salutis Trinitas - Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Köln 2002.
- VEUTHEY L., *Jean Duns Scot. Pensée théologique*, Paris 1967. Tłumaczenie polskie: *Jan Duns Szkot. Myśl teologiczna*, tł. M. Kaczyński, Niepokalanów 1988.
- VEUTHEY L., *Il concetto di Dio Uno e Trino nella teologia di Duns Scoto*, „Miscellanea Franciscana” 66 (1966), 448–474.
- VEUTHEY L., *Il cristocentrismo di Duns Scoto*, „Miscellanea Franciscana” 67 (1967), 3–17.
- VIGNAUX P., *Humanisme et théologie chez J. Duns Scot*, „France Franciscaine” 19 (1936), 209–225.
- VIGNAUX P., *Recherche métaphysique et théologie trinitaire chez Jean Duns Scot*, „Aquinas” 5 (1962), 301–323.
- VOS A., *De ethische optie van Duns Scotus*, „Kerk en Theologie” 44 (1993), 17–32.

- VOS A., *Duns Scotus and Aristotle*, [w:] *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy. Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996)*, edited by E. P. Bos, Amsterdam and Atlanta 1998, 49–74.
- VOS A., *Duns Scotus at Paris*, [w:] *Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, edited by O. Boulnois, E. Karger, J.-L. Solère, and G. Sondag, Brepols, 2004, 3–19.
- VOS A., *Ein Profil der scotischen Spiritualität*, [w:] *Johannes Duns Scotus: Seine Spiritualität und Ethik*, Kevelaer 2000, 84–104.
- VOS A., *Gottes Dreieinigkeit und die Kontingenz*, [w:] *Fons Salutis Trinitas – Quell des Heils Dreifaltigkeit*, Kevelaer 2002, 59–78.
- VOS A., *Hauptlinien der scotischen Ethik*, [w:] *Johannes Duns Scotus: Seine Spiritualität und Ethik*, 3–38.
- VOS A., *Individualität, Offenbarung und philosophia christiana*, [w:] *Wie beeinflusst die Christusoffenbarung das franziskanische Verständnis der Person?*, Kevelaer 2004, 55–75.
- VOS A., *Individuality and Virtue according to Duns Scotus*, [w:] *Individuum und Individualität im Mittelalter*, Berlin and New York 1996, 436–449 (*Miscellanea Mediaevalia*, 24).
- VOS A., *Johannes Duns Scotus, „Kerk en Theologie”* 36 (1985), 177–195.
- VOS A., *Knowledge, Certainty and Contingency*, [w:] *John Duns Scotus, Renewal of Philosophy*, 75–88.
- VOS A., *Moments of the Ars Obligatoria According to John Duns*, „Franciscan Studies” 56 (1998), 383–419.
- VOS A., *On the Philosophy of the Young Duns Scotus: Some Semantical and Logical Aspects*, [w:] *Mediaeval Semantics and Metaphysics: Studies Dedicated to L. M. de Rijk, Ph.D., on the Occasion of His 60th Birthday*, edited by E. P. Bos, Nijmegen 1985, 195–220.
- VOS A., *The Indispensability of Freewill. Scotus can speak for himself*, „Medioevo” 30 (2005), 171–190.
- VOS A., *The Philosophy of Duns Scotus*, Edinburgh 2006. Inne studia tego autora: *Almacht volgens Thomas en Duns*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino, Jaarboek 1984*, Utrecht, 1984, 39–67.
- VOS A., *The Scotian Notion of Natural Law*, „Vivarium” 38 (2000), 197–221.
- VOS A., *The Theoretical Centre and Structure of Scotus’ ‘Lectura’: Philosophy in a New Key*, [w:] *Via Scoti*, t. I, 455–473.
- VOS A., *Thomas en Duns over de goddelijke wil*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino, dz. cyt.*, 7–30.
- VOS A., *Thomas’ en Duns’ theorie van de goddelijke alwetendheid*, [w:] *Werkgroep Thomas van Aquino, dz. cyt.*, 40–68.
- WETTER F., *Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus*, Münster 1967.
- WIECZOREK E. F., *Nauka Jana Dunsza Szkota o miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*, Lublin 1960, Katowice 2002.
- WIECZOREK E. F., *Nauka Jana Dunsza Szkota o roli miłości Bożej w planie stworzenia i zbawienia*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 9 (1962), 37–59.
- WILCZKÓWNA-(Tuszyńska) F., *Ontologiczne podstawy dowodów na istnienie Boga według Tomasza z Akwinu i Dunsza Szkota, Próba oceny stanowisk*, Warszawa 1958.
- WOLTER A. B., *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, New York 1990.
- WOLTER A. B., *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946 (Catholic University of America. Philosophical series, 96).
- WOLTER A. B., *Scotus and Ockham: Selected Essays*, New York 2003.
- ZAVALLONI R., *Giovanni Duns Scoto. Maestro di vita e pensiero*, Bologna 1992.

- ZAVALLONI R., *Ragione e fede in Duns Scoto nel contesto del pensiero medievale*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. II, Roma 1995, 593–609.
- ZIELIŃSKI E. I., *Duns Szkot*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. II, Lublin 2001, 745–754.
- ZIELIŃSKI E. I., *Duns Szkot Jan*, [w:] *Encyklopedia Katolicka*, t. IV, Lublin 1983, k. 354–361.
- ZIELIŃSKI E. I., *Jednoznaczność transcendentálna w metafizyce Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1988.
- ZIELIŃSKI E., *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota*, Lublin 1980.

IV. Studia o szkotystach i szkotyzmie

- Acta Ordinis Fratrum Minorum, Romae* 1938.
- D. ARAČIĆ, *Bibliografia di Carlo Balić*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo - impressioni - ricordi*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 63–100.
- ARAČIĆ D., *La dottrina mariologia negli scritti di Carlo Balić*, Roma 1980.
- ARAČIĆ D., *Profilo biografico di Carlo Balić*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo - impressioni - ricordi*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 11–23.
- ARENDRT H., *La vita della mente*, Bologna 1987. [org. *The life of the Mind*, New York 1978].
- AUBERT R., *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 5, Paris 1975.
- BALIĆ K., *Verso il II° Congresso Internazionale della Filosofia Scolastica*, „L'Osservatore Romano” z 7 agosto 1966, 181 (1966), 6.
- BARTNIK Cz., *Historia filozofii*, Lublin 2000.
- BASSETTI-SANI G., *Il teologo scotista P. Déodat Marie de Basly (1862–1937)*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. II, Roma 1995, 1117–1125.
- BÉRUBÉ C., *Homo et mundus. Celebratio quinti Congressus Scotistici Internationalis*, [w:] *Homo et Mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 3–4.
- BÉRUBÉ C., *Ouverture du Congres*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 13–16.
- BETTONI E., *Vent'anni di studi Scotistici (1920–1940)*, Milano 1943.
- „Bollettino della Società Internazionale Scotista” 1 (1970).
- „Bollettino della Società Internazionale Scotista” 2 (1976).
- BOROWSKY W., *Die 700-Jahrfeier des Duns Scotus*, „Deutsches Pfarrerblatt” 66 (1966), 689.
- BOROWSKY W., *Die ökumenische Bedeutung von Duns Scotus*, „Evangelisches Gemeindeblatt für Württemberg” 61 (1966), 7.
- BRESSOLETTE C., *Modernismo*, [w:] *Dizionario critico di teologia*, Roma 2005, 868–870.
- CAMBELL J., *La Section Scotiste (1927–1938)*, [w:] *Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi. Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877–1977)*, Grottaferrata-Roma 1977, 253–286.
- CARDINALE I. E., *The significance of the apostolic Letter «Alma parens» of Pope Paul VI*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. I, Romae 1968, 51–61.
- CECCHIN S., *L'attività mariologica del P. Carlo Balić*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1° Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899–1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 61–78.
- Come lo ricordano gli amici*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Profilo - impressioni - ricordi*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 101–213.
- Contributi scotistici: storia, dottrina, spiritualità*, Roma 1966.
- CORRÀ C. G., *Per una filosofia del concreto. Léon Veuthey*, Roma 2004.

- CRISCUOLO V., *Dialogue avec Camille Bérubé, historien et philosophe capucin*, [w:] *Mélanges Bérubé. Etudes de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé OFM Cap pour son 80^e anniversaire*, Roma 1991, 9–43.
- ČAPKUN-DELIĆ P., *P. Carlos Balić, OFM, escotista y mariólogo*, [w:] *Studia mediaevalia et mariologia. P. Carolo Balić OFM septuagesimum explenti annum dicata*, Roma 1971, 9–36.
- De ARMELLADA B., *Padre Balić e i Congressi Assunzionistici Francescani*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1^o Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899–1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 91–116
- DE CASTRO M., *Bibliografía de franciscanos escotistas españoles*, [w:] *Homo et mundus*, edidit C. Bérubé, Romae 1984, 437–458.
- DOUCET V., *Maitres franciscains de Paris. Supplément au «Répertoire des Maitres en Théologie de Paris au XIII^e siècle» de M. Le Chan. P. Glorieux*, „Archivum Franciscanum Historicum” 26 (1933), 531–564; 27 (1934), 585–589.
- Duns Scotus Congress, Oxford-Edimburgo, 11–17 sett. 1966. Echi nella stampa*, collegit B. Hechich 1966–1967, Biblioteca della Commissione Scotistica, sygn. P 119^a.
- GAMBERO L., *La Pontificia Accademia Mariana Internazionale e i Congressi Mariologico Mariani Internazionali*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1^o Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899–1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 117–136.
- GILSON É., *La filosofia del medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, Firenze 1983.
- GRABMANN M., *Die Bonaventurakolleg zur Quaracchi in seiner Bedeutung für die Methode der Erforschung der mitteraterlichen Scholastik*, „Franziskanische Studien” 2 (1924), 62–78.
- GRABMANN M., *Mitteralterliches Geistesleben*, München 1926, 50–64
- GRÄN S., *P. Parthenius Minges, ein Foerderer des modernen Scotismus*, [w:] *De doctrina Ioannis Duns Scoti. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 Sept. 1966 celebrati*, cura Commissionis Scotisticae, t. IV, Romae 1968, 707–715.
- GRIECO G., *Padre Leone Veuthey. «Uomo soprannaturale»*, Roma 1999.
- GRIECO G., PIACENTINI E., *P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896–1974): un maestro di dottrina e di vita*, Roma 1995.
- HECHICH B., *Gli studi del P. Balić sul B. Giovanni Duns Scoto e l'edizione critica delle sue Opere*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1^o Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899–1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 79–90.
- HISSETTE R., *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris 1977.
- IAMMARRONE G., *Il naturale e il soprannaturale nella teologia attuale e nella visione di Léon Veuthey, OFMConv*, „Miscellanea Francescana” 104 (2004), 654–666.
- Il Collegio San Bonaventura di Quaracchi. Volume commemorativo del Centenario della fondazione (1877–1977)*, Grottaferrata-Roma 1977.
- JANSEN B., *Auf dem Wege zur Wahrheit*, „Stimmen der Zeit”, Band 111, 4 (1926), 251–265.
- JOLIVET J., *La teologia degli arabi*, Milano 2001.
- JURIĆ J., *Bibliographia rev.mi P. Caroli Balić, O.F.M. (1927–1959)*, Romae 1960.
- KIJEWSKA A., *Jeden z dawnych mistrzów. Biogram naukowy prof. Edwarda I. Zielińskiego OFMConv.*, „Roczniki Filozoficzne” 56 (2008), 9–21.
- KOLBE M. M., *Pisma*, t. II, Niepokalanów 2008.
- KÖNIG F., *Sermo inauguralis*, [w:] *Deus et homo*, Romae 1972, 9–14.

- LAURENTIN R., *P. Balić al servizio di Maria e della Chiesa*, [w:] *Memoria eius in benedictione. Atti del Simposio internazionale per 1° Centenario della nascita di P. Carlo Balić (1899-1999)*, a cura di G. Calvo e S. Cecchin, Città del Vaticano 2001, 37-59.
- LEMAI H., *Bibliographie du R. P. Ephrem Longpré, O.F.M.*, Québec 1931.
- LONGPRÉ A., *Éphrem Longpré: 1890-1965*, Québec 1974.
- MAIER A., *Scienza e filosofia nel medioevo. Saggi sui secoli XIII e XIV*, Milano 1984.
- MANZANO I. G., *Recensiones*, „*Antonianum*” 75 (2000), 394-396.
- MARKOWSKI M., *Szkotyzm na tle paryskich kierunków filozoficznych i teologicznych przełomu XIII i XIV wieku*, „*Roczniki Filozoficzne*” 56 (2008), 185-197.
- MARYJKA R., *Expositio de Ioanne Duns Scoto et scotismo in Polonia*, „*Acta Ordinis Fratrum Minorum*” 105 (1986), 209-211.
- MASSON R., *Breve cronaca degli incontri scotisti di Oxford e di Edimburgh*, „*Sapienza*” 4 (1966), 491-497.
- MENCHERINI S., *Il Colleggio di Quaracchi*, „*Studi Francescani*” 24 (1927), 432-450.
- MENEGHIN V., *Il P. Fedele da Fanna ed il Collegio internazionale di S. Bonaventura a Quaracchi*, [w:] *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 53-77.
- MERINO J. A., *Historia de la filosofía medieval*, Madrid 2001.
- MERINO J. A., *Saluto del Rettore Magnifico*, [w:] *Via Scoti*, a cura di L. Sileo, t. I, Roma 1995, 7-9.
- MINGES P., *Zum Wiederaufblühen des Scotismus*, „*Franziskanische Studien*” 1 (1914), 137-164.
- OLIGER, L., *Collegium S. Bonaventurae ad Claras Aquas (1877-1927)*, „*Antonianum*” 3 (1928), 124-125.
- OLSZEWSKI M., *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii*, Kraków 2002.
- PANNENBERG W., *Das Verhältnis zwischen der Akzeptationslehre des Duns Scotus und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 213-218.
- PARENT É., *L'Oeuvre du P. Ephrem Longpré OFM*, „*Archivum Franciscanum Historicum*” 59 (1966), 463-479.
- PIACENTINI E., *Introduzione a Leone Veuthey. La Crociata di carità*, Roma 2001.
- PIACENTINI E., *Eredità intellettuale di P. Leone Veuthey O.F.M.Conv.*, Roma 2005.
- PIACENTINI E., *P. Leone Veuthey O.F.M.Conv. (1896-1974): profile biografico: elenco delle opere: per commemorarlo a un lustro della morte*, Roma 1979.
- PIZZARDO I., *Sermo auspicalis*, [w:] *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 1-8.
- POZO C., *La contribución del P. Carlos Balić, O.F.M. a la mariología*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Perfil - impresiones - recuerdos*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 47-62.
- PUTALLAZ F-X., *Figure francescane alla fine del XIII secolo*, Milano 1996.
- Religioni et Litteris. Miscellanea di studi dedicata a P. Barnaba Hechich OFM*, a cura di P. B. J. Huculak OFM, Città del Vaticano 2005.
- ROBERT P., *Chronique franciscaine du Canada. Bibliographie du R. P. Ephrem Longpré et R. P. Victorin Doucet*, Montreal 1941.
- SCAPIN P., *Il II Congresso Scolastico Internazionale (Oxford-Edimburgo, 11-17 settembre 1966)*, „*Miscellanea Francescana*” 67 (1967), 143-180.
- SCAPIN P., *La personalità scientifica di P. Carlo Balić, O.F.M.*, [w:] *P. Carlo Balić O.F.M. Perfil - impresiones - recuerdos*, a cura di P. Melada e D. Aračić, Roma 1978, 29-46.
- SCAPIN P., *Preparazione e svolgimento del Congresso*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 9-10.

- SCAPIN P., *Scotus International Congress (Oxford-Edimburgo, 11-17 settembre 1966)*, „Divus Thomas” 69 (1966), 369-392.
- SCHMUCKI O., *Bibliographia Camilli Bérubé 1933-1990*, „Collectanea Franciscana” 60 (1990), 709-731.
- SEILLER L., *Un théologien scotiste le Révérend Père Déodat de Basly: 1862-1937*, [w:] *Recherches de Théologie, Philosophie et Histoire*, t. 21, Paris 1938.
- SOCIETAS INTERNATIONALIS SCOTISTICA. *Statuta Societatis Internationalis Scotisticae*, Romae 1969.
- SPINACI R., *Il problema critico nel pensiero di Léon Veuthey*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” 2 (2003), 259-272.
- SUERMONDT Cl., *Il contributo dell'edizione leonine per la conoscenza di S. Tommaso*, [w:] *Scholastica ratione historico-critica instauranda*, Romae 1951, 233-282.
- TALAMO S., *L'aristotelismo della Scolastica nella storia della filosofia. Studi critici*, Siena 1881.
- TRAIANA M., *Profilo storico filosofico del P. Camillo Bérubé*, [w:] *Mélanges Bérubé. Etudes de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé OFMCap pour son 80^e anniversaire*, Roma 1991, 45-70.
- Van STEENBERGHEN F., *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain 1966.
- Van STEENBERGHEN F., *Le Congrès Duns Scot*, „Revue philosophique de Louvain” 64 (1966), 621-624.
- VEUTHEY L., *Giovanni Duns Scoto tra aristotelismo e agostinismo*, a cura di O. Todisco, Roma 1996,.
- VEUTHEY L., *Scuola francescana: filosofia, teologia, spiritualità*, a cura di L. di Fonzo, Roma 1996.
- VEUTHEY M., *Léon Veuthey, messenger de l'amour*, Saint-Augustin, St-Maurice 2006.
- VIGNAUX P., *Lire Duns Scot aujourd'hui*, [w:] *Regnum hominis et Regnum Dei*, edidit C. Bérubé, t. 1, Romae 1978, 33-46.
- VILLALMONTE A., *Congreso Escotista Internacional (Roma 9-11 de marzo de 1993)*, „Estudios Franciscanos” 95 (1994), 195-232.

Indeks osób

A

Adam z Marisco 26
Alaimo B. 132
Albert Wielki 5
Alcan F. 63
Alcorta J. I. 129
Aleksander VII 41
Aleksander z Hales 5, 13, 26, 29, 58, 62, 63,
201, 218
Alkuin 13
Allegra G. 136
Alluntis F. 99, 100, 131
Amorós L. 64
Anawati G. 139
Andrews R. 93
Aniceto F. 126
Antonelli F. 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 126
Antonio di Andrea 79, 97
Antoni z Padwy 13, 26
Anzelm z Canterbury 256
Aperribay B. 81, 99, 133
Arendt H. 259
Armellada B. de 133
Arystoteles 92, 94, 96, 203, 209, 210, 248,
256, 258, 262, 263, 267, 269, 270, 275, 284
Augustyn 46, 203, 230
Awerroes 248, 258, 267
Awicenna 267

B

Babić M. 98
Bacon R. 257
Balić K. 41, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 66, 67,
68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79,
80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 106, 107,

109, 112, 115, 116, 124, 126, 127, 128,
131, 134, 139, 140, 141, 142, 143, 148,
156, 157, 165, 177, 183, 187, 188, 189,
190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 199, 291

Barbarić Ch. 85, 86
Barbet J. 138
Barth T. 81, 129
Bartnik C. 261, 262, 264, 267, 270
Bazán C. 93
Bea A. 33, 125
Beaucamp E. 132
Beckmann H. I. 133
Bélanger D. 39
Belić M. 129
Bello L. 66, 69, 70, 74, 75
Benedykt XIII 41
Benedykt XV 17, 116
Benedykt XVI 14, 22, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 290
Bernardyn z Portogruaro 54
Bertagna M. 133
Berti E. 164
Bertoni A. 57
Bérubé C. 107, 130, 156, 157, 165, 170, 171,
172, 176, 183, 196, 197, 198, 199, 200, 201
Besutti G. 139
Bettini H. 136
Bettoni E. 107, 123, 129, 132, 201, 202, 203,
204
Bigi Ch. 136
Bittremieux J. 58, 188
Blattmann B. 221
Błoch G. B. 8, 175
Bodewig M. 81, 85, 86
Boecjusz 284
Böhner Ph. 69, 70, 72, 73, 74, 77

Bonafede I. 136
 Bonansea B. 129, 130
 Bonawentura 5, 13, 14, 18, 26, 27, 29, 42, 60,
 62, 63, 121, 186, 194, 197, 201, 225, 233,
 236, 248, 249, 290
 Bonnefoy J. 191
 Borak A. 106, 129, 133
 Borchert E. 137
 Borowsky W. 137, 144
 Botte P. C. 133
 Bouvlík V. 133
 Boyvin J. G. 214
 Brady I. 130, 134
 Brampton C. K. 129
 Braña Arese A. 81
 Breda H. L. Van 136
 Brlek M. 138
 Browns S. 131
 Bušelić S. 81, 85, 86, 196
 Butler Ch. 126
 Buytaert E. 136
 Bychkov O. 93, 97

C

Cacciatore I. 137
 Cambell J. 81
 Camilleri A. 81
 Čapkun-Delić P. 81, 85, 86, 131, 138, 196
 Cardaropoli G. 132
 Cardinale I. E. 126, 127, 128
 Carpenter H. J. 126, 127
 Carreras y Artau J. 126
 Castronovo A. a 131
 Chauveta F. 134
 Chenu M.-D. 186
 Ciappi A. 107, 132
 Cicchitto L. 66, 67
 Cicognani A. G. 125, 128
 Cittadini G. 131
 Clasen S. 81
 Clemente da S. Maria in Punta 106
 Clementius a Vlissingen 126
 Coccia A. 106, 107, 130, 170, 171
 Combes A. 137
 Concetti G. 133
 Conway W. J. 125
 Cranny T. 137
 Cravley R. A. 126

Criscuolo V. 197
 Cronin T. J. 137
 Crowley T. 129
 Cruz Hernández M. 139

D

D'Allerit O. 133
 Dell'Acqua A. 126
 Delorme F. 69, 70, 72, 73, 81
 De Meyer L. 188
 Dettloff W. 138, 158, 164, 165, 205, 206, 207
 Dhanis E. 132
 D'Ibrahim Madkour 139
 Docherty H. 137
 Doucet V. 63, 64, 69, 72, 73, 74, 77, 79, 80, 81
 Doyle E. 137
 Dreyer M. 93
 Duda B. 139
 Dumont R. 130
 Dwyer G. P. 126, 127

E

Ebbesen S. 93
 Echeverria B. 137
 Effler R. 131
 Eguiluz A. 133
 Elorduy E. 138
 Elżbieta II 127, 128
 Emery K. 93
 Emmen A. 81
 Epping A. 136
 Escribano H. 81
 Eterović K. 188
 Etzkorn G. 93, 96

F

Fanna F. da 58, 86
 Felici A. 35
 Feltin M. 125
 Fernandez Garcia M. 16, 17, 123
 Ferreira I. 136
 Fidelis da Fanna 54
 Filip Piękny 65
 Flanagan C. 126
 Franchi A. 136
 Franciszek z Asyżu 16, 48, 202

Franić F. 133
Freitas Barbosa E. 139
Freyer J. B. 109
Frings J. 125
Frühwirth A. 52, 55, 56, 57, 111

G

Gagnon E. 38
Gál G. 93
Gałkowski J. 239
Gandillac M. De 107, 124, 126, 129, 136
Garrone G. 125
Gasparri P. 17, 19
G. a S. Teresia 138
Gavran I. 131
Gemelli A. 201
Gentile M. 157
Giacon C. 135
Giamberardini G. 136
Giblin C. 138
Gidziunas V. 139
Gilson É. 28, 56, 83, 105, 107, 109, 114, 123,
124, 126, 128, 130, 146, 186, 198, 201,
207, 227, 248
Giorgi O. 19
Girard R. 225
Giuliani B. 133
Głębiccka E. 101
Gondras A. J. 130
Gonsalvo 65
Goronwy-Roberts 126, 127
Grabić P. 188
Graen S. 138
Grajewski M. 106, 107, 124, 137
Granat W. 240
Gray C. 126
Gray J. 134
Green R. 93
Gregory T. 139
Guerra I. de 99
Guilbert z Tournai 197
Guimet F. 132

H

Harnack A. 220
Heard W. T. 125
Hechich B. 11, 85, 86, 133, 194, 196, 240

Heenan J. C. 125
Hegel G. W. 171
Heiser B. M. 126, 132
Henno F. 214
Henryk z Gandawy 29, 237, 285
Herzog P. 81
Heynck V. 138
Heysse A. 60, 62, 81
Hilary 230
Hoeres W. 107, 135, 143
Honnefelder L. 207, 208, 209, 210, 266
Hopkins G. M. 127
Huculak B. 85, 86
Hunning H. 130

I

Iammarrone G. 211
Iammarrone L. 133, 211, 212, 213

J

Jan de Gerson 40
Jan Duns Szkot 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14,
15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25,
26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36,
38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48,
49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 60, 61,
62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 75, 78, 89,
91, 93, 94, 95, 97, 104, 105, 106, 107, 108,
109, 110, 116, 122, 123, 127, 128, 140,
142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 156,
163, 166, 171, 172, 176, 177, 178, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 195, 198, 200, 201, 202, 203,
204, 205, 206, 209, 213, 215, 218, 220,
221, 223, 224, 225, 230, 231, 232, 233,
234, 236, 237, 238, 240, 241, 245, 246,
247, 249, 250, 253, 254, 255, 256, 257,
258, 259, 261, 262, 263, 265, 267, 268,
269, 270, 272, 274, 275, 278, 281, 282,
284, 285, 287, 288, 289, 290, 294, 296
Jan Paweł II 38, 40, 42, 44, 50
Jan Peckham 28, 251
Jan Reading 62
Jan XXIII 189
Japundić M. 106
Jarosz J. 138
Jeiler I. 54

Jurić J. 85, 86, 126, 196

K

Kant I. 209, 210, 211
 Karol Wielki 13
 Keenan A. 126
 Kelava M. 81
 Kelley F. 93
 Kleibach W. 131
 Klemens VII 41
 Klibansky R. 126, 138
 Klumper B. 57, 61, 62
 Kluxen W. 137
 Kolbe M. 228
 König F. 125, 148, 155
 Korošak B. 85, 86
 Koser C. 126, 134, 135
 Koszkało M. 239
 Krąpiec M. A. 239
 Krieger G. 93
 Kržanić Ch. 130
 Kuczyński L. 102
 Kurdziałek M. 235, 236, 239

L

Lampen W. 69, 73, 81
 Landry B. 63, 64, 198
 Larraona A. M. 125
 Lauriola G. 93, 94, 95
 Lebon J. 58, 59, 188
 Ledoux A. 64
 Legiard V. 138
 Legowicz H. 81
 Lennie T. 126, 141
 Leon XIII 14, 22, 25, 54, 117, 120, 122, 186, 214
 Lévinas E. 225
 Lindázuri Ricketts J. 125
 Llamas E. 169
 Lobato A. 135
 Longpré A. 62, 78
 Longpré E. 19, 41, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 84, 112, 123, 191, 197, 198, 221, 240, 291
 Luter M. 206

M

Macharski F. 172, 176
 Macken S. 130
 MacQueen I. 139
 Madariaga B. de 99
 Magrini E. 133
 Manzano G. I. 100
 Marchesi A. 133
 Marcil G. 93, 136
 Marciniak A. 139
 Marella P. 125
 Marie de Basly D. 56, 212, 214, 215, 216, 217, 293
 Marino F. di 103
 Maritain J. 186
 Markoč C. 136
 Marrani B. 62
 Martinez A. 138
 Masson R. 138, 144, 146
 Matanić A. 133
 Mateusz z Aquasparta 26, 197
 Maximus IV Saigh 125
 McDevitt A. 138
 McNerny R. 131
 Meier L. 64, 81
 Meisner J. 43
 Melada P. 196
 Mellone A. 136
 Mercier D. 186, 188
 Merigliano L. 156
 Merino J. A. 100, 177, 178
 Messerich W. 131
 Messner R. 136
 Meyer A. De 61
 Michalczyk W. 200
 Mignucci M. 131
 Miguéns E. 132
 Millet B. 138
 Mingés P. 123, 217, 218, 219, 220, 221, 293
 Modrić L. 85, 86, 196
 Möhle H. 93
 Moncrieff F. H. 126
 Monsegú B. 133
 Montalverne G. 85, 131
 Moorman J. 126
 Müller M. 69, 72, 73, 74, 81
 Muñoz Rodríguez V. 168

N

Nanni S. 85, 86
Nardecchia A. 37
Nowak E. 35

O

O'Briain C. 126
Ockham 56, 225, 233
O'Connor E. 135
O'Hagan R. 126
Oliger L. 69, 70, 72, 73, 74
Oromi M. 99
Ortín García J. 100
Ottaviani A. 125

P

Pacyfik z Monza 217
Pająk J. 200
Pamplona C. De 133
Pannenberg W. 158, 164, 165
Pantin W. A. 126
Paolini F. M. 221
Parent E. 79
Parente P. 107, 126, 132
Parker T. L. 126
Pauwels P. 15
Paweł VI 22, 24, 25, 33, 34, 128, 142
Peacock P. 126
Peckham 252
Pelster P. 52
Pelzer A. 37, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59
Perantoni P. M. 20, 83, 126
Percan J. 85, 86
Pergamo B. 81, 85
Petersen E. 162
Petruzzellis N. 137
Petti A. 38
Piana C. 81
Pica H. 85, 86
Piotr Jan Olivi 63
Piotr z Trabes 63
Pius IX 191
Pius X 14
Pius XI 18
Pius XII 20, 21, 22, 114, 116, 117, 122, 192,
229

Pizzardo G. 114, 117, 118, 122, 125
Platzeck E. 124, 131
Plevano P. 93
Poleti A. 109
Pontoglio H. 136
Poppi A. 136
Prentice R. 130
Prezioso F. 85
Provenzano F. 106

R

Raič S. 81
Ramsey M. 33, 126, 127
Raspudić G. 81
Recchia S. 86
Reidy G. 81
Reinhold J. 81, 85, 86
Renton W. 141
Rivera de Ventosa E. 158, 164
Robert Grosseteste 197
Robert Kilwardby 28, 251, 252
Robert P. 81
Roberts L. 158
Roger Bacon 26, 197
Romeri C. 81
Rosales E. 138
Roschini G. 191
Rosini R. 85, 86
Rucker P. 81
Ruello F. 136
Ruiz de Loizaga S. 85, 86
Rydzak F. 200
Ryszard Klapwell 252
Ryszard z Mediavilla 26

S

Saco Alarcón C. 85, 86
Šagi-Bunić T. 132
Sagüés Azcona P. 138
Salamon G. W. 85, 86, 239
Samorè A. 126
Santarelli A. 57
Savall D. 64, 81
Scanlan J. D. 126
Scapin P. 103, 106, 107, 131, 144, 145, 168,
211, 222, 223, 224
Scaramuzzi D. 64

Schäfer O. 81, 85, 86
 Schmaus M. 139, 205
 Schmitt Ch. B. 162
 Schneider H. 109
 Schüler D. 14, 218
 Schwendiger F. 81
 S. Corde H. de 132
 Secondo L. 126
 Seeberg R. 220
 Sepiński A. 126
 Siger z Brabancji 248
 Sileo L. 178
 Slipyj J. 148
 Small L. 126
 Solaguren C. 130
 Sondag G. 98
 Spinoza B. 257
 Staffa D. 126
 Stasica F. 200
 Steenberghen F. Van 114, 118, 129, 143
 Stella P. T. 138
 Suárez F. 209, 210
 Sullivan A. 138
 Sykstus IV 41
 Szabó T. 133
 Szczepan Tempier 28, 248

T

Teetaert A. 67
 Teodulf 89
 Thomas A. 139
 Todisco O. 158, 211, 224, 225, 226, 227, 257, 265, 280
 Tomasz z Akwinu 5, 13, 14, 18, 22, 24, 25, 27, 28, 32, 42, 58, 83, 107, 121, 122, 144, 147, 166, 183, 185, 186, 194, 203, 217, 238, 248, 249, 251, 252, 256, 261, 287, 290, 292, 293
 Tomasz z Pawii 63
 Toniolo A. 133
 Torrance T. F. 126, 137
 Traina M. 200, 201
 Trapé A. 130, 132
 Traver R. 93

U

Urban VIII 36, 41

V

Valera E. de 125
 Val R. Merry del 15, 16
 Vasquez I. 139, 176, 183
 Verdière E. A. La 138
 Veuthey L. 8, 138, 228, 229, 230, 231, 232, 233
 Vigna C. 136
 Vignaux P. 129, 157, 204
 Villalmonste A. 100
 Vinas B. 132
 Vivès L. 6, 37, 52
 Vos A. 241

W

Wadding Ł. 6, 37, 52, 53
 Walmsley C. 81
 Werner C. 220
 Wetter F. 131
 Wieczorek E. F. 240
 Wilczkówna F. 239
 Wilhelm de la Mare 251
 Wilhelm z Auvergne 63
 Wilhelm z Ware 26, 63
 Willebrands J. 126
 Willmann O. 220
 Wilpert P. 124, 126, 137
 Windelband W. 220, 259
 Wittgenstein L. 225
 Włodarczyk T. 101, 102
 Włodek Z. 139
 Woestyne Z. Van de 80
 Wojtyła K. 239
 Wolff Ch. 210
 Wolter A. B. 96, 97, 98, 112, 135, 233, 234, 235, 291
 Wolter M. 233

Z

Zavalloni R. 38, 41, 136, 177
 Zecević S. 133
 Zerbst F. 148
 Zielińska J. W. 136
 Zieliński I. E. 8, 101, 235, 236, 237, 238, 239
 Zumkeller A. 133

Summary

JOHN DUNS SCOTUS, HIS WORK AND THOUGHT FROM THE BEGINNING OF THE 20th CENTURY TO TODAY

John Duns Scotus (1265–1308), philosopher and theologian of the Middle Ages, is an author, whose writings had in the past far more opponents than supporters. This Franciscan friar from Scotland was raised and educated in the university environments of Oxford and Paris and quickly established himself as a perceptive and subtle thinker. He approached the mysteries of the supernatural and the natural world with a sharp analytical sensitivity.

Recently we were celebrating the 700th anniversary of Scotus' death. Many related scientific initiatives (religious or secular) were the primary impetus for this research on the history of Scotism during the last hundred years. The study entitled: *John Duns Scotus, his work and thought from the beginning of the 20th century to today*, aims to show the different areas of interest in the Scotsman, in his work and thought. It especially shows the interest in the concepts through which he obtained a large number of supporters and opponents, which have a significant impact on the development of modern thought.

The largest group of publications of the last century concerning Scotism are bibliographic references, as well as those discussing the work of the followers of Scots thought. There are few texts devoted to the international Scotistic conferences, with the exception of the convention in Oxford and Edinburgh, and in Rome, which was preceded by a beatification. Few are the comments of the Holy See concerning the person of Scotus and attempt to assess them.

There are therefore some analytical studies, deepening selected issues of the doctrine of John Duns Scotus, however, both in Polish literature, as well as foreign, there is no study which would cover his most important issues and work during the twentieth century. Since the past century

is defined as a specific time of returning to the doctrine of Scotus, the study dealing with the interest in his person and in the development of his thought should come up to expectations of many scholars.

This study tends to fill the significant lack of knowledge about 20th-century views concerning the Scotus doctrine, so it could be a very useful tool in the field of research on the Scotsman and Scotism. The collected data includes an impressive list of people involved in promoting Scots' intellectual heritage, as well as a list of publications, including translations of certain texts, as well as a thematic summary of studies, prepared largely in connection with the organized international congresses.

Spis treści

| | |
|---|----|
| Wstęp | 5 |
| 1. Problematyka badawcza | 6 |
| 2. Stan badań | 7 |
| 3. Struktura pracy | 9 |
| 4. Metoda pracy | 10 |
| 5. Materiał badawczy | 11 |
| | |
| Rozdział I. Stolica Apostolska a Szkot | 13 |
| 1. Głosy Stolicy Apostolskiej za czasów św. Piusa X | 14 |
| 2. Benedykt XV a Szkot | 16 |
| 3. Pontyfikat papieża Piusa XI | 18 |
| 4. Pius XII a szkotyizm połowy XX wieku | 20 |
| 5. List apostolski <i>Alma parens</i> Pawła VI | 22 |
| 6. Pontyfikat Jana Pawła II a sprawa Szkota | 35 |
| 6.1. Dekret kanonizacyjny | 35 |
| 6.2. Homilia Ojca Świętego na uroczystości zatwierdzenia kultu | 39 |
| 6.3. Członkowie Komisji Szkotystycznej u Jana Pawła II | 42 |
| 7. List apostolski <i>Laetare, Colonia urbs</i> Benedykta XVI | 43 |
| | |
| Rozdział II. Inicjatywy wydawnicze | 51 |
| I. Krytyczna edycja dzieł Szkota | 51 |
| 1. Początki prac nad tekstami Szkota | 51 |
| 1.1. Okoliczności zewnętrzne | 51 |
| 1.2. Działania wewnątrz zakonu | 57 |
| 2. <i>Sectio Scotistica</i> w Quaracchi – Efreem Longpré (1928) | 61 |
| 3. <i>Commissione Scotistica</i> w Rzymie – Karol Balić (1938) | 76 |

| | |
|--|-----|
| 3.1. Nota historyczna | 76 |
| 3.2. Nota krytyczna | 86 |
| 4. Wydanie <i>Opera philosophica</i> | 91 |
| 5. <i>Editio minor</i> | 93 |
| 6. Tłumaczenia na języki współczesne. | 96 |
| 6.1. Angielski | 96 |
| 6.2. Chorwacki. | 98 |
| 6.3. Francuski | 98 |
| 6.4. Hiszpański | 99 |
| 6.5. Niemiecki | 100 |
| 6.6. Polski | 101 |
| 6.7. Portugalski | 102 |
| 6.8. Włoski | 103 |
| II. Projekty wydawnicze doktryny Szkota | 104 |
| 1. <i>Societas Internationalis Scotistica</i> (SIS). | 104 |
| 2. <i>Studia Scholastico-Scotistica</i> | 107 |
| 3. <i>Quaderni di Studi Scotistici</i> i <i>Scripta Scolastica Antiqua</i> | 108 |
| 4. <i>Veröffentlichungen der Johannes-Duns-Scotus-Akademie</i> | 109 |
| | |
| Rozdział III. Kongresy scholastyczno-szkotystyczne | 113 |
| 1. <i>Scholastica ratione historico-critica instauranda</i> – Rzym (1950) | 114 |
| 1.1. Scholastyczny czy szkotystyczny? | 114 |
| 1.2. Uczestnicy i problematyka | 117 |
| 1.3. Znaczenie | 121 |
| 2. <i>De doctrina Ioannis Duns Scoti</i> – Oksford i Edynburg (1966) | 122 |
| 2.1. W perspektywie 700-lecia urodzin | 123 |
| 2.2. Sesja w Oksfordzie (11–13 IX 1966) | 127 |
| 2.3. Sesja w Edynburgu (14–17 IX 1966) | 134 |
| 2.4. Próba oceny | 141 |
| 3. <i>Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti</i> – Wiedeń (1970) | 147 |
| 3.1. Okoliczności zwołania | 147 |
| 3.2. <i>Quaestiones disputate</i> | 148 |
| 3.3. Konkluzje | 154 |
| 4. <i>Regnum hominis et Regnum Dei</i> – Padwa (1976) | 155 |
| 4.1. Z kroniki przygotowania | 155 |
| 4.2. Spektrum zagadnień | 158 |
| 4.3. Myśli końcowe | 163 |
| 5. <i>Homo et Mundus</i> – Salamanka (1981) | 165 |

| | |
|---|-----|
| 5.1. Sytuacja historyczna | 165 |
| 5.2. Myśli komunikowane i zebrane | 167 |
| 5.3. Wymowa hiszpańskiego forum | 169 |
| 6. <i>Jan Duns Szkot w historii</i> – Kraków (1986) | 172 |
| 6.1. O kongresie w zarysie | 172 |
| 6.2. Sesje i ich tematyczny wyznacznik | 173 |
| 6.3. Inne wydarzenia | 176 |
| 7. <i>Via Scoti methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti</i> – Rzym (1993) | 177 |
| 7.1. W przededniu beatyfikacji | 177 |
| 7.2. <i>Via Scoti</i> : jaka w treści? | 178 |
| 7.3. Dokąd prowadzi <i>via Scoti</i> ? | 182 |

Rozdział IV. Szkotyści i ich dzieła

| | |
|--|-----|
| 1. Karol Balić OFM (1899–1977) | 187 |
| 2. Camille Bérubé OFMcap (1909–2007) | 196 |
| 3. Efrem Bettoni OFM (1909–1979) | 201 |
| 4. Werner Dettloff (1919–) | 205 |
| 5. Ludger Honnefelder (1936–) | 207 |
| 6. Luigi Iammarrone OFMconv (1923–2009) | 211 |
| 7. Déodat Marie de Basly OFM (1862–1937) | 214 |
| 8. Parthenius Minges OFM (1861–1926) | 217 |
| 9. Pietro Scapin OFMconv (1930–1984) | 222 |
| 10. Orlando Todisco OFMconv (1938–) | 224 |
| 11. Léon Veuthey OFMconv (1896–1974) | 228 |
| 12. Allan B. Wolter OFM (1913–2006) | 233 |
| 13. Iwo Edward Zieliński OFMconv (1939–2010) | 235 |

Rozdział V. *Scotus „modernus”*:

| | |
|--|-----|
| mentalność współczesna? | 245 |
| 1. Założenie wstępne | 246 |
| 2. W aspekcie filozoficznej debaty | 250 |
| 2.1. Mistrz pozytywnej krytyki | 251 |
| 2.2. Czy jego myślenie to służba? | 256 |
| 2.3. Czy warto filozofować <i>in viā Scoti</i> ? | 260 |
| 3. W kontekście teologicznej refleksji | 272 |

| | |
|---|-----|
| 3.1. <i>Regnum Dei</i> | 273 |
| 3.2. <i>Regnum hominis</i> | 278 |
| 3.3. Do czego prowadzi teologiczne myślenie <i>in viā Scoti</i> ? | 283 |
| | |
| Zakończenie..... | 289 |
| | |
| Bibliografia..... | 299 |
| | |
| Indeks osób | 317 |
| | |
| Summary..... | 323 |



Jan Duns Szkot

jego dzieło i myśl od początku XX wieku do dzisiaj

„Szkotyizm należy do znaczących fenomenów w Kościele i kulturze także XX wieku. Obfitość studiów szczegółowych oraz inicjatyw edytorskich poświęconych Gigantowi z Duns wybitnie utrudnia życie adeptom szkotyizmu. Kośła dokonał dzieła olbrzymiego i niesłychanie pożytecznego. Będzie ono pełnił funkcję nieodzownego *instrumentum laboris* nie tylko zainteresowanych Szkotem i szkotyizmem, ale także innych badaczy kultury średniowiecza i współczesności. [...] Poszukujący tematów ze Szkota do dalszych badań będą wdzięczni za zakończenie. Zdaniem Kośli do podjęcia jest „sprawa wkładu Szkota i jego myśli w dialog ekumeniczny z innymi wspólnotami chrześcijańskimi, szczególnie anglikańską” oraz „absolutny prymat Chrystusa w kontekście czasów współczesnych, w których wielu ludzi, a nawet niektóre wspólnoty chrześcijańskie, nie odwołują się już do Chrystusa jako do jedyne go pośrednika zbawienia” (prof. dr hab. Stanisław Celestyn Napiórkowski OFMConv).

„Czy w XXI wieku warto wracać do autora żyjącego i tworzącego na przełomie wieków XIII i XIV? W tym przypadku odpowiedź może być tylko jedna: Zdecydowanie warto! Warto, ponieważ dorobek teologiczno-filozoficzny tego myśliciela jest nowatorski, oryginalny i mimo upływającego czasu – aktualny. Jest to dorobek nowatorski choćby z tego względu, że to właśnie Duns Szkota idea odkupienia sprzedającego w głównej mierze przyczyniła się do teologicznego wyjaśnienia doktryny o Niepokalanym Poczęciu Maryi, a w konsekwencji do zdogmatyzowania tej prawdy wiary. Jest to dorobek oryginalny między innymi ze względu na metodę uprawiania teologii, którą o. Romuald Kośła nazywa metodą pozytywnej krytyki. W kontekście znanych, niejednokrotnie nadmiernie ożywionych dyskusji, jakie prowadziły szkoły franciszkańska z dominikańską, Szkotowi obca była krytyka upokarzająca swojego adwersarza. Preferował krytykę pozytywną umożliwiającą wspólne dojście do prawdy inną drogą. Jest to niewątpliwie przejaw pluralizmu epistemologicznego, który w wieku XIII obcy był myśli teologicznej. Jest to dorobek aktualny także dziś, a może zwłaszcza dziś, ponieważ współczesnemu człowiekowi przypomina kim jest Stwórca, a kim stworzenie” (dr hab. Wojciech Życkiński SDB, prof. UPJPII).

ISBN 978-83-7643-058-4



9 788376 430584