

MIKOŁAJ OLSZEWSKI

WILHELM Z WARE O LUDZKICH MOŻLIWOŚCIACH POZNANIA NIESKOŃCZONOŚCI BOGA

Główny bohater tego tekstu, Wilhelm z Ware (łac. Guillelmus de Ware), jest autorem stosunkowo słabo zbadanym i znanym, a zasługuje na większą uwagę historyków, o czym mam nadzieję przekonać czytelników¹. Wiadomości na temat życia i dzieła Wilhelma można zebrać w kilku zaledwie zdaniach². Był franciszkaninem kształconym w Oksfordzie i Paryżu, działał pod koniec XIII wieku, jego jedynym zachowanym do naszych czasów dziełem jest obszerny, nie wydany nigdy w całości drukiem *Komentarz do Sentencji* Piotra Lombarda. Od początku wieku XIV pisarze franciszkańscy określali Wilhelma mianem *Doctor Fundatus* (Doktor Gruntowny bądź Solidny) oraz uznawali, że był nauczycielem Jana Dunsza Szkota; tradycja ta utrzymywała się do końca tego wieku.

Wilhelmowy *Komentarz do Sentencji* Piotra Lombarda, obejmujący wszystkie cztery księgi, powstał najprawdopodobniej w Paryżu w latach 1290-

Doc. dr hab. MIKOŁAJ OLSZEWSKI – Zakład Historii Filozofii Średniowiecznej w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk; adres do korespondencji: ul. Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa; e-mail: molszews@ifispan.waw.pl

¹ Podstawową bibliografię wydanych fragmentów Wilhelma i ważniejszych studiów jego doktryny zawiera mój artykuł *William of Ware on the Nature of Theology*, [w:] *What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th-15th Century) as reflected in their Self-Understanding*, red. M. Olszewski, (Archa Verbi, Subsidia, t. 1), Münster 2007, s. 225-243, zob. s. 225. Jediną całościową próbą przedstawienia myśli Wilhelma jest artykuł: G. G à l, *Guilelmi de Ware, O.F.M. doctrina philosophica per summa capita proposita*, „Franciscan Studies” 14 (1954), s. 155-180, 265-292. Jeżeli chodzi o literaturę polską, trzy kwestie z prologu *Komentarza do Sentencji* zostały przedstawione przeze mnie w: M. Olszewski, *O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350*, Kraków 2002, s. 180-193.

² Podstawowy zespół informacji zob. E. Longpré, *Mâitres Franciscains de Paris: Guillaume de Ware*, „La France franciscaine” 5 (1922), s. 71-82.

1305. Składa się on z 240 kwestii, przy czym najwięcej kwestii dotyczy księgi I, mianowicie 101. Dochował się on do naszych czasów w blisko 30 rękopisach, zawierających przynajmniej jedną księgę, co świadczy o jego znacznej popularności. Rękopisy te należały przeważnie do klasztorów i kolegiów franciszkańskich, rozsianych po całej Europie, przy czym znaczna ich liczba znajduje się we Włoszech. *Komentarz* ten był czytany przez współczesnych i nieco późniejszych autorów przede wszystkim franciszkańskich – polemizowali z nim między innymi Jan Duns Szkot oraz Piotr Aureoli³.

Zawartość doktrynalna *Komentarza do Sentencji* autorstwa Wilhelma nie poddaje się jednoznacznej klasyfikacji. W konkluzjach swojej syntezy stanowiska Wilhelma, czy może raczej stanowisk Wilhelma, w różnych, przede wszystkim filozoficznych, sporach końca XIII wieku, G. Gàl podkreśla istotną zmianę w szkole franciszkańskiej, która dokonała się wraz dziełem Wilhelma oraz innych jemu współczesnych, mianowicie odchodzenie od augustynizmu charakterystycznego dla połowy XIII wieku, rosnące zainteresowanie myślą Arystotelesa oraz odczytanie w autorach nieco wcześniejszych, spoza zakonu, i uwikłanie w polemiki z nimi; chodzi tu przede wszystkim o Tomasza z Akwinu, Idziego Rzymianina, Henryka z Gandawy oraz Gotfryda z Fontaines⁴.

Przedmiotem analiz tego szkicu będzie szósta kwestia z Prologu *Komentarza do Sentencji*, zatytułowana *Czy Bóg pod pojęciem tego, co nieskończone, może być przedmiotem jakiegokolwiek wiedzy stworzonej*⁵. Omawiany tekst jest typową kwestią scholastyczną, składającą się z czterech części,

³ Tradycję rękopiśmienną *Komentarza* omawiają rozprawy: J. Lechner, *Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware O.F.M.. Allgemeine handschriftliche Beobachtungen*, „Franziskanische Studien” 31(1949), s. 14-31; L. Hödl, *Literar- und problemgeschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware O.F.M. (nach 1305)*, „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 57 (1990), s. 98-141. Tytuły kwestii podaje: A. Daniels, *Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus*, „Franziskanische Studien” 19 (1932), s. 99-127. Listę rękopisów zawiera repertorium F. Stegmüllera *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi*, t. I, Herbipoli 1947, s. 142-145; por. także korektury V. Douceta: *Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller*, Ad Claras Aquas 1954, s. 41.

⁴ Gàl, *Guilelmi de Ware*, s. 290-292.

⁵ Posługuję się wersją tekstu Wilhelma z rękopisu przechowywanego w Biblioteca Ambrosiana w Mediolanie, sygn. C 78 inf.; interesująca nas kwestia znajduje się na f. 8ra-9va. Tekst poprawiam tam, gdzie to konieczne, na podstawie dwóch rękopisów z Biblioteca Nazionale Centrale we Florencji, sygn. conv. soppr. A4, 42 oraz conv. soppr. C4, 991 – wprowadzone zmiany umieszczam w ostrych nawiasach <...>.

mianowicie argumentów przeciw omawianej tezie i za nią, odpowiedzi zawierającej rozwiązanie odautorskie oraz odpowiedzi na argumenty przeciw tezie wyłożone na początku kwestii.

Pierwszy z argumentów negujących możliwość poznania przez umysł stworzony (a ściśle rzecz biorąc: przez człowieka w stanie pielgrzymki doczesnej) Boga w Jego nieskończoności zakłada, że wiedza niestworzona i stworzona⁶ nie mogą mieć za przedmiot Boga za pośrednictwem jednego i tego samego pojęcia. Wiedza niestworzona, czyli wiedza Boża, ma za przedmiot Boga w Jego nieskończoności, co nie jest możliwe dla wiedzy ludzkiej. Konieczność odmienności pojęć, pod którymi Boga poznaje On sam i człowiek, wynika z tego, że Boża samowiedza przekracza nieskończenie wiedzę ludzką, odmienność ta dotyczy też przedmiotów tychże rodzajów wiedzy.

Drugi argument wskazuje, że Bóg, poznając siebie w swojej nieskończoności, poznaje w sobie wszystkie byty, tak rzeczywiste, jak przyszłe i możliwe. Gdyby więc intelekt stworzony poznawał nieskończoność Boga, musiałby poznawać wszystko, czemu sprzeciwia się *auctoritas* św. Augustyna, stwierdzająca, że teologii nie przypisuje się wiedzy o wszystkim, a tylko o tym, co buduje wiarę⁷. Wilhelm dodaje jeszcze trzeci, zaczerpnięty najprawdopodobniej od Idziego Rzymianina, krótki argument, według którego wiedza człowieka jest uczestnictwem w boskiej, a więc stanowi jej część (na mocy uznawanej powszechnie etymologii łacińskiego odpowiednika uczestnictwa – *participatio*, które miało pierwotnie i istotnie znaczyć: brać część, *partem capere*). Część nie może zaś ujmować całej nieskończoności⁸.

⁶ Łaciński oryginał terminu oddawanego przeze mnie zasadniczo jako wiedza – *scientia* – można rozumieć dwojako, mianowicie bądź jako wszelką wiedzę o Bogu, bądź też ściśle: jako jej szczególną formę – teologię rozumianą jako naukę. Ta dwuznaczność jest wyzyskiwana przez wszystkich przywoływanych poniżej autorów. Drugie z wyróżnionych znaczeń jest szczególnie istotne dla Wilhelma, prolog komentarza do *Sentencji* jest bowiem miejscem, w którym określa się naturę wiedzy o Bogu rozumianej jako dyscyplina uniwersytecka.

⁷ *Guillelmus de Ware, Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, 1-2 (f. 8ra). Obydwa te argumenty zostały przejęte w formie prawie dosłownej z kwestii 1 z *Quodlibetu XIII* Henryka z Gandawy: *Henrici de Gandavo Quodlibet XIII*, 1, ed. J. Decorte, [w:] *Opera omnia*, t. XVI, Leuven 1987, s. 4, 4 – 5, 25; *Augustinus, De Trinitate*, XIV, 1, 3. CCh SL, 50A, s. 423, 54 – 424, 58. Argument pierwszy został również przytoczony przez Gotfryda z Fontaines w *Quodlibet I*, 5, 1, ed. M de Wulf, A. Pelzer, (*Philosophes Belges*, 2), Louvain 1904, s. 9.

⁸ *Guillelmus de Ware, Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, 3 (f. 8ra). Por. *Aegidius Romanus, Quodlibeta*, II, 3, Lovanii 1646, s. 130b: „Pro tanto haec scientia est ut similitudo et imago scientiae divinae, prout est participatio eius. Participare autem idem est quod partem capere, non ergo in illo pelago et in illa totalitate considerat haec scientia de Deo, secundum

Następnie Wilhelm przedstawia argument dowodzący możliwości poznania przez intelekt stworzony nieskończoności Boga. Wskazuje na nią zakres dostępny woli człowieka: otóż człowiek chce kochać Boga nieskończonego, a to, czego chce wola, poznaje intelekt. Ponadto pozytywną odpowiedź na postawione pytanie wspiera Awicenna, stwierdzając, że dusza oddzielona zyskuje nieskończone piękno⁹.

Główna część kwestii, odpowiedź, składa się z trzech części: najpierw Doktor Gruntowny relacjonuje dwie konkurencyjne opinie, a następnie komentuje je i podaje własne rozwiązanie. Jako pierwsze Wilhelm przytacza stanowisko Idziego Rzymianina, wedle którego poznanie nieskończoności Boga jest dla stworzonego, a przez to skończonego, rozumu ludzkiego niemożliwe. Stanowisko to jest przedstawione skrótowo, w porównaniu z rozwiniętą i szczegółową relacją z drugiego, w postaci czterech argumentów dowodzących niemożności poznania przez człowieka nieskończoności Boga. Po pierwsze, gdyby wiedza człowieka miała za przedmiot Boga nieskończonego, sama byłaby nieskończona, a to jest nieprawda¹⁰. Po drugie, gdyby człowiek widział Boga nieskończonego, widziałby Go tak samo, jak On postrzega siebie, gdyż widziałby wszystkie atrybuty i doskonałości, a to jest niemożliwe¹¹. Po trzecie, według Arystotelesa nic, co jest skończone, nie jest w stanie przyjąć nieskończonego ruchu¹², a skoro przedmiot działa na władzę, to gdyby człowiek poznawał nieskończoność Boga, nieskończony przedmiot działałby na skończoną władzę, która nie byłaby go w stanie przyjąć z powodu swojej skończoności¹³. Po czwarte, władza, jej akt i przedmiot

quod considerat scientia Dei. Ideo haec scientia Dei habet Deum pro objecto in illa totalitate et in illo pelago, <haec> autem aliquid participat de hoc et habet Deum pro subiecto sub speciali ratione”.

⁹ Tamże, prolog, 6, sed contra 1-2 (f. 8ra). Avicenna Latinus, *Liber de philosophia prima sive de scientia divina*, VIII, 7, ed. S. Van Riet, Louvain–Leiden 1977, s. 433, 90-96.

¹⁰ Por. Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, II, 3, s. 128b: „Si Deus, qui dicitur pelagus infinitum, esset subiectum in hac scientia, tunc ista scientia esset infinita et tenderet in Deum modo infinito. Nam ab infinito in eo quod infinitum non potest scientia trahere speciem, nisi sit scientia infinita. Dicere autem hanc scientiam esse infinitam vel considerare de infinito sub ratione qua infinitum et tendere in Deum modo infinito est omnino absurdum”.

¹¹ Por. tamże, s. 132a: „Si ergo Deus in illo pelago, secundum quod Deus et secundum quod est infinitum pelagus entitatis, esset subiectum in scientia beatorum posset cognosci a beatis omni modo quod cognoscibilis est, quod est falsum. [...] Si ergo Deus esset subiectum in scientia beatorum omni modo quod cognoscibilis, tenens supremum gradum secundum illum modum cognitionis, comprehenderet Deum”.

¹² Aristoteles, *De coelo*, I, 7, 274b.

¹³ Por. Aegidius Romanus, *Quodlibeta*, II, 3, s. 132a: „Et si dicatur, quod Deus, in quantum Deus est, de se totum et totaliter se offerat cuilibet beato, dicemus, quod nullus beatus

muszą być współmierne, tak więc jeżeli akt wywołany przez przedmiot jest skończony, a takie jest ludzkie poznanie, to i jego przedmiot, czyli pojęcie Boga poznawane w nim, musi być skończone¹⁴.

Idzi Rzymianin postawił tezę o niepoznawalności nieskończoności Boga z uwagi na skończoność ludzkiego intelektu w swoim *Komentarzu do Sentencji*, ale tu Wilhelm odnosi się do jego późniejszego dzieła, mianowicie do kwestii 3 z *Quodlibetu II*, zatytułowanej *Czy Bóg pod pojęciem specjalnym jest przedmiotem Pisma*. Kwestia ta, powstała w 1288 r., jest egidiańską krytyką tezy Henryka z Gandawy, sformułowanej w jego *Summie*, głoszącej, że Bóg jest przedmiotem teologii *absolute*, to znaczy bez ograniczenia do jakiegoś szczególnego pojęcia. Henryk krytykuje wprost twierdzenie Idziego, że Bóg jest przedmiotem teologii pod pojęciem szczególnym, np. tego, który daje chwałę zbawienia, dowodząc, że dawanie takiej chwały jest atrybutem dowodzonym w teologii, a nie jej przedmiotem¹⁵. Idzi zwraca uwagę na fakt, że teza Henryka, że przedmiotem teologii jest Bóg jako taki, zakłada poznanie Jego nieskończoności, co jest niemożliwe dla stworzonego i przez to skończonego intelektu człowieka, a dalej potwierdza konieczność ograniczenia poznania Boga w teologii do określonego pojęcia szczegółowego.

torum possit esse aptus secundum scientiam, quam habet, Deum totum et totaliter capere. Scientia enim sumit speciem ex objecto, secundum quod habens scientiam per scientiam illam est aptus in obiectum ferri”.

¹⁴ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 8ra-b): „Aegidius enim dicit, quod impossibile est, quod aliqua scientia creata sit de Deo sub ratione infiniti obiective, quod patet: cum enim omnis scientia speciem capiat ab objecto formali, si haec scientia esset de Deo sub ratione infiniti, sequitur, quod haec scientia esset infinita. Item, si aliqua creatura videt Deum sub ratione infiniti, ita intensive videret Deum sicut ipsemet Deus, quia tunc videret omnes rationes ideales et attributales et breviter omnes perfectiones; et ita Deum comprehenderet, sicut ipse se ipsum comprehendit. Item, <Philosophus> in libro *Caeli et mundi* nullum finitum motum infiniti <sustinere> potest, cum igitur obiectum secundum se agat in potentiam, si infinitum <sub> ratione infiniti esset obiectum finitae potentiae, ageret infinitam actionem in potentiam. Et sic potentia finita sustineret et acciperet actionem infinitam sive motum infinitum. Item, inter actum et potentiam et obiectum est proportio, cum igitur actus elicited ab objecto sit finitus et etiam potentia eliciens, sequitur, ut videtur, quod obiectum, a quo elicited actus, sit finitum, <hoc est sub ratione finiti>”. Ostatni argument nie ma ścisłego odpowiednika w tekście Idziego, ale jest w duchu całej kwestii i da się wydedukować choćby z cytowanych fragmentów.

¹⁵ Henricus de Gandavo, *Summa quaestionum ordinarium*, 19, 1, Parisiis 1520, f. 115. Por. Aegidius Romanus, *Super I Sententiarum opus*, prol. 1, 1, 3, Venetiis 1521, f. 3. Co do stanowiska Idziego, datacji jego tekstów oraz szczegółów polemiki z Henrykiem zob. C. Luna, *Una nuova questione di Egidio Romano «De subiecto theologiae»*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 37 (1990), s. 397-439.

Kolejna część odpowiedzi relacjonuje stanowisko Henryka z Gandawy wyłożone w kwestii 1 *Quodlibet XII*, które jest bezpośrednią polemiką ze wspomnianą wyżej kwestią Idziego. Relacja Wilhelma jest wiernym powtórzeniem fragmentów kwestii Henryka, przy czym franciszkanin łączy trzy różne części kwestii (argument *sed contra*, odpowiedź oraz odpowiedź na pierwszy zarzut) Henryka w jeden ciąg. Tekst Henryka jest gdzieś tam skręcany, np. użyte w nim *auctoritates*, i nieznacznie przeredagowany¹⁶.

Relacja Wilhelma rozpoczyna się od rozumowania, które pierwotnie stanowiło argument *sed contra*: Bóg jest przedmiotem każdej wiedzy stworzonej pod takim samym pojęciem, pod jakim jest przedmiotem wiedzy zbawionych, ich wiedza także jest stworzona. Zbawieni znają Boga pod pojęciem nieskończonym, ponieważ inna wiedza nie byłaby w stanie zaspokoić ich woli. Gdyby przedmiotem ich miłości było coś skończonego, zawsze dążyliby do czegoś jeszcze, a przecież ich dążenie jest zaspokojone, zatem poznają Boga w Jego nieskończoności¹⁷.

Dalej Wilhelm relacjonuje rozwiązanie kwestii Henryka. Punktem wyjścia jest tu rozróżnienie dwóch sposobów, w jakie Bóg pod nieskończonym pojęciem może być przedmiotem wiedzy: po pierwsze, gdy sam Bóg jako rzecz i pojęcie nieskończoności jest przedmiotem wiedzy, a wiedza jest formowana przez jedno i drugie oraz jedno i drugie stanowi jej punkt dojścia; po drugie, gdy tylko rzecz jest przedmiotem wiedzy i tylko ona formuje i stanowi kres wiedzy, ta rzecz jednakże jest ujęta przez pojęcie nieskończoności w taki sposób, że dołącza się ono do rzeczy i wyklucza, by ta rzecz była ujęta przez pojęcie przeciwne nieskończoności, czyli skończoność. W pierwszym znaczeniu Bóg pod pojęciem nieskończoności jest przedmiotem wyłącznie swojej własnej wiedzy. Tym właśnie Boża samowiedza różni się od każdej innej wiedzy o Bogu i dzięki temu subalternuje sobie wszystkie pozostałe. Ten typ subalternacji różni się jednak od subalternacji, o której mówi Arystoteles w *Analitykach wtórych*¹⁸, w której nauka rozważająca swój przedmiot jako taki podporządkowuje sobie inną naukę, która rozważa ten sam przedmiot, ale ujęty przez jakieś pojęcie ograniczające (tak jak geometria subalternuje perspektywę)¹⁹.

¹⁶ Relacji Wilhelma odpowiada *Quodlibet XII*, 1, s. 5, 26 – 10, 41.

¹⁷ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 8rb).

¹⁸ Aristoteles, *Analytica posteriora*, I, 13, 78b 34-40.

¹⁹ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 8rb).

Kolejna część tekstu relacjonuje rozbudowaną odpowiedź Henryka na pierwszą trudność – Wilhelm traktuje ją jako kontynuację odpowiedzi. Henryk stwierdza, że każda wiedza ma dwojake odniesienie, mianowicie do swojego przedmiotu oraz do podmiotu, który ją posiada. Obydwa te odniesienia określają wiedzę, ale na różne sposoby: przedmiot determinuje formę i gatunek (*species*) wiedzy, a podmiot – jej intensywność. Rozróżnienie to zostało zilustrowane przykładem widzenia słońca przez orła, człowieka i sowę. Słońce postrzegane jako źródło światła określa widzenie wymienionych trojga co do gatunku (czymś innym gatunkowo byłoby widzenie barwy) i co do gatunku jest ono identyczne, ponieważ wszyscy widzą to samo. Każde z wymienionych widzi jednak z innym nasileniem z uwagi na odmienne zdolności zmysłów – orzeł najjaśniej, sowa najciemniej, człowiek pośrednio. Ten sam mechanizm tłumaczy widzenie Boga przez Niego samego oraz przez ludzi: widzą to samo, ale w różnym nasileniu.

Dalej Henryk stwierdza, że przedmiot określa wiedzę trojako. Te trzy rodzaje określenia wynikają z dwóch zależnych od siebie podziałów sposobów, w jaki coś jest przedmiotem wiedzy. (1) Przedmiot może być ujmowany zgodnie z tym, że nieskończoność charakteryzuje zarówno przedmiot wiedzy (przedmiotem jest wtedy substancja poznawanej rzeczy oraz pojęcie nieskończoności), jak i jej podmiot – w ten sposób Bóg jest przedmiotem wyłącznie swojej własnej wiedzy. Druga ewentualność – gdy przedmiot jest ujmowany jako substancja, ale z dodanym wyłącznie pojęciem nieskończoności, przez podmiot skończony (tego rodzaju wiedza jest charakterystyczna dla stworzeń, w tym dla człowieka) – zawiera dwie możliwości, zgodnie z tym, że podmiot (2) może ujmować przedmiot bez żadnych zasłon i przeszkód, co jest dostępne zbawionym, (3) bądź poprzez zasłony i zagadki, co z kolei jest typowe dla ludzi w trakcie ich doczesnej pielgrzymki. To odróżnienie wprowadza różnicę gatunkową między wiedzą zbawionych a doczesną. Zagadkowość i pośredniość doczesnej wiedzy o Bogu potwierdza jeszcze *auctoritas* Augustyna²⁰, wynikają one z faktu, że podstawą doczesnej wiedzy o Bogu jest wiara. Henryk stwierdza jeszcze, że wszystkie te formy wiedzy/nauki są powiązane relacją subalternacji i różnią się od wszystkich pozostałych nauk nabywanych na drodze przyrodzonej oraz są mądrościami w sensie ścisłym, podczas gdy nauki przyrodzone są naukami w sensie ścisłym²¹.

²⁰ Augustinus, *Epistola 120: Ad Consentium*, 3, 17 (CSEL 34, s. 719, 14-17).

²¹ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 8rb).

Ostatni fragment relacji ze stanowiska Henryka dotyczy kwestii rozróżnienia stworzonej i niestworzonej wiedzy o Bogu zgodnie z podziałem na skończone i nieskończone, co zakłada trudność. Henryk wyjaśnia, że nie mamy tu do czynienia z rozróżnieniem gatunkowym opartym na formalnych pojęciach, tak jakby Bóg był przedmiotem własnej wiedzy pod pojęciem nieskończoności przedmiotowej, a wiedzy ludzkiej pod pojęciem skończoności przedmiotowej, ale raczej z rozróżnieniem, którego podstawą jest wyłącznie podmiot wiedzy. W przypadku wiedzy Boga podmiot ten ma nieskończone możliwości poznawcze, a w przypadku człowieka – skończone. Tak więc przedmiot formuje wiedzę Boga jako nieskończony, a ludzką jako taki, do którego pojęcie nieskończoności jest tylko dołączone. To wyjaśnienie, według Henryka, wystarcza do pogodzenia skończoności wiedzy ludzkiej o Bogu z poznawalnością nieskończoności Boga przez człowieka. Podsumowując, można powiedzieć, że Bóg poznaje samego siebie jako nieskończonego i w sposób nieskończony, czyli całego i w całości, a człowiek jako nieskończonego, ale w sposób skończony; całego, ale nie w całości²².

Rozpoczynający się w tym miejscu odpowiedzi wykład własnego stanowiska Wilhelma jest w istocie komentarzem do przytoczonej wyżej opinii Henryka. Doktor Gruntowny stwierdza na wstępie, że stanowisko Henryka nie jest aż tak odległe od krytykowanej przezeń opinii Idziego, ponieważ Idzi nie przeczy temu, że pojęcie nieskończoności dołączone do Boga jest przedmiotem wiedzy ludzkiej, ale sprzeciwia się tylko temu, że pojęcie nieskończoności jest formalnym pojęciem przedmiotu wiedzy stworzonej w takim sensie, że Bóg jest formalnie pod tym pojęciem poznawany przez wiedzę stworzoną. Toteż można wysunąć przeciw Henrykowi taki sam argument jak przeciw Idziem, taki mianowicie, że jeśli pojęcie nieskończoności jest tylko dołączone, a nie jest bezpośrednio przedmiotem wiedzy stworzonej, to przedmiot, do którego się ono dołącza, jest dla stworzenia skończony, mimo że sam w sobie jest nieskończony. Wilhelm wyjaśnia takie poznanie za pomocą przykładu linii nieskończonej, której nieskończoności nie postrzegamy. Taka linia jest dla widzącego ją skończona. Gdyby zaś zbawiony poznawał Boga jako skończonego, to widzenie Boga nie dawałoby mu szczęścia, ponieważ mógłby dążyć do czegoś wykraczającego poza nie, mianowicie do poznania Go jako nieskończonego²³. Ostatni krok rozumo-

²² Tamże.

²³ Tamże: „Ista opinio incidit cum opinione, quam improbat, scilicet Aegidii, quia non negat <Aegidius>, quin ratio infinitatis sit annexa Deo, ut obicitur scientiae beatorum et hominum

wania, mówiący o niezaspokojonym dążeniu do szczęścia, pojawia się też u Gotfryda z Fontaines²⁴.

Drugi argument przeciw Henrykowi wykazuje, że w myśl jego stanowiska coś stworzonego i skończonego mogłoby dawać człowiekowi szczęście zbawienia: skoro bowiem stworzenie nie ujmuje nieskończoności, to coś, co ma wszystko, co skończone, dawałoby szczęście. W drugiej wersji ten sam argument przebiega tak: jeżeli zbawionego uszczęśliwia przedmiot nieskończony ujęty jako skończony, to skoro Bóg może uczynić coś, co przekracza skończoność, to takie stworzenie dawałoby szczęście²⁵.

Dalej Wilhelm referuje pewne uzupełnienie do stanowiska Henryka, które stwierdza, że zwrot „pod pojęciem tego, co nieskończone” można w odniesieniu do Boga rozumieć na trzy sposoby: w powiązaniu (1) z naturą samego przedmiotu, (2) właściwością natury, (3) sposobu (tak jak mówi się: „widzę światło jako światło”). W pierwszym i drugim przypadku otrzymujemy twierdzenia prawdziwe, odpowiednio: „Nieskończony Bóg jest przedmiotem pod pojęciem swojej istoty” oraz „Bóg jest przedmiotem pod pojęciem nieskończoności, która jest nieskończona”. Jeżeli natomiast odnosimy nieskończoność do sposobu, uzyskujemy fałsz, gdyż Bóg ujęty przez pojęcie wszelkiej nieskończoności nie jest przedmiotem żadnej wiedzy/nauki stworzonej²⁶.

viatorum, sed quod ratio infinitatis non sit ratio formalis obiecti scientiae creatae, ita quod sub ratione infinitatis per se et formaliter obicitur scientiae creatae. Propter quod <potest argui> contra ipsum, sicut ipse arguit contra Aegidium, quia si ratio infinitatis in obiecto sit solum annexa et non contemplata a creatura, illud obiectum esset creaturae finitum, licet in se sit infinitum, ut si aliquis videret lineam, quae in se esset infinita, et tamen non videret infinitatem illam. Illa linea esset <huic videnti> finita. Similiter in proposito, et ita non beatificaretur ex visione obiecti, cum posset plus appetere”.

²⁴ Godefridus de Fontibus, *Quodlibet I*, 5, resp., s. 14.

²⁵ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 8rb): „Item, cum obiectum illud sub ratione qua obiectum est creaturae sit finitum, quia infinitas ut sic secundum te est extra rationem ipsius et a tergo secundum hoc beatificet, cum omne finitum possit competere creaturae, creatura posset beatificare. Vel formetur ratio sic: si beatus beatificaretur in obiecto infinito, modo tamen finito, cum ultra modum finitum Deus possit facere aliquam creaturam existentem, aliqua creatura beatificare posset”.

²⁶ Tamże, prol., 6, resp. (f. 8rb-9ra): „Ideo dicunt alii, quod haec reduplicatio ‘sub ratione infiniti’ potest referri ad Deum, qui est obiectum, sub ratione naturae ipsius subiecti vel sub ratione ipsius proprietatis naturae vel sub ratione modi, ut cum dicitur video lucem sub ratione lucis. Primo modo verum est, quod obiectum infinitum sub ratione infiniti potest esse obiectum scientiae creatae, ut sit sensus: Deus infinitus sub ratione essentiae, quae infinita est, est obiectum. Si secundo modo fiat reduplicatio, adhuc verum est, ut sit sensus: sub ratione infiniti, id est immensitatis suae, quae infinita est, <est obiectum>. Si ratione modi ipsius proprietatis fiat reduplicatio, sic est falsum, quia Deus infinitus sub ratione omnis modi infinitatis suae non est obiectum alicuius scientiae creatae”.

Wilhelm stwierdza jednak, że do właśnie przedstawionego stanowiska stosują się dwa argumenty wysunięte przeciw Henrykowi z Gandawy oraz jeszcze jedna trudność, oparta na *auctoritas* Augustyna, mówiąca, że pełnią naszej radości jest radowanie się Bogiem w Trójcy. A zatem zbawieni, którzy widzą Boga pod pojęciami jedności i trójcy, co jest najdoskonalszym pojęciem nieskończoności, widzą Go pod pojęciem nieskończoności i w sposób nieskończony²⁷. To rozumowanie daje Wilhelmowi asumpt do sformułowania odpowiedzi na główne pytanie kwestii. Wilhelm stwierdza, że Bóg jest przedmiotem wiedzy zbawionych i teologii pod pojęciem nieskończoności odniesionej do przedmiotu²⁸.

Wykład własnego stanowiska Wilhelma kończą odpowiedzi na cztery argumenty Idziego, przytoczone w relacji z jego stanowiska. Na pierwszy z nich – głoszący, że przedmiot determinuje gatunek wiedzy – odpowiada Henryk stwierdzając, że rozróżnienie wiedzy co do jej skończoności bądź nieskończoności dotyczy sposobu rozważania przedmiotu. Tezę tę Wilhelm wy dobył z referowanego przez siebie fragmentu odpowiedzi na pierwszy argument Idziego²⁹.

W nawiązaniu do tej argumentacji Wilhelm odpiera następnie czwartą trudność Idziego – zakładającą, że między aktem, władzą i przedmiotem zachodzi współmierność – stwierdzając, że nieskończoność sprawności nie wynika z nieskończoności przedmiotu, ale z nieskończoności aktu. Choć więc zbawiony widzi Boga nieskończonego, jego akt pozostaje skończony, a zatem również odpowiadająca mu sprawność³⁰.

Na drugie rozumowanie – wykazujące identyczność wiedzy stworzonej i boskiej w przypadku, gdyby człowiek poznawał Bożą nieskończoność –

²⁷ Tamże: „Contra istam opinionem sunt duo argumenta facta contra Gandavum. Item, beati in patria vident Deum trinum et unum et sub ratione trinitatis et unitatis et haec est potissima ratio infinitatis, igitur infinito modo a parte Dei, quia vident illam infinitam rationem trinitatis et unitatis. Maior patet per Augustinum I *De Trinitate*, capitulo 10: «hoc est plenum gaudium nostrum, quo amplius non est, frui trinitate Deo, ad cuius imaginem facti sumus»”. Por. Augustinus, *De Trinitate*, I, 8, 18 (CCh SL 50, s. 52, 130-132).

²⁸ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. 9ra: „Dico ergo, quod Deus sub ratione infiniti obiective est obiectum scientiae creatae beatorum et similiter huius scientiae”.

²⁹ Henrici de Gandavo *Quodlibet XII*, 1, ad 1 (s. 9, 19-26).

³⁰ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 9ra): „Aliter dicitur et quasi <in> idem redit, quod infinitas in habitu non est ex obiecto, sed magis propter infinitatem actus eliciti per habitum. Unde licet beatus videat Deum infinitum et sub ratione infiniti a parte obiecti, tamen semper actus elicitus ab habitu finitus est, quia finite penetrat et in Deo ex actu finito iudicatur habitus finitus”.

Wilhelm odpowiada, że nie zachodzi tu wynikanie, ponieważ gdyby nawet człowiek widział Boga pod jednym czy wszystkimi pojęciami nieskończonymi, to i tak nie będzie Go pojmował w taki sam sposób, jak Bóg pojmuje sam siebie. Dzieje się tak dlatego, że akt zbawionego jest skończony. Rozróżnienie na widzenie i pojmowanie oraz teza, że można coś widzieć, zarazem nie pojmując tego w sposób wyczerpujący, są poparte *auctoritas* Augustyna³¹. Wilhelm proponuje też alternatywne rozróżnienie wiedzy Boga i człowieka, stwierdzając, że Bóg zna samego siebie *propter quid*, a człowiek tylko *quia*³².

Odpowiedź kończy odparcie trzeciego argumentu Idziego: skończone nie może zabsorbować całego działania nieskończonego. Wilhelm stwierdza, że argument jest trafny tylko wówczas, gdy nieskończone działa na skończone całą swoją mocą, a tak nie jest w przypadku działania Boga na intelekt człowieka³³.

Kwestie kończą odpowiedzi na argumenty przedstawione na jej początku. Na pierwszy z nich Wilhelm odpowiada, że analogia: wiedza nieskończona / wiedza skończona = przedmiot wiedzy nieskończonej / przedmiot wiedzy skończonej jest niepoprawna, ponieważ skończoność bądź nieskończoność wiedzy zależy nie od jej przedmiotu, ale od aktu i podmiotu. To kluczowe rozumowanie zostało prawdopodobnie zaczerpnięte z *Quodlibetu* Gotfryda z Fontaines³⁴. Rozwiązać tę wątpliwość można też za pomocą zastosowanego

³¹ Augustinus, *Epistula 147: De videndo Deo ad Paulinam*, 9 (CSEL 44, s. 295, 1-4).

³² Jest to rozróżnienie często wykorzystywane przez autorów średniowiecznych, zwłaszcza w dyskusji nad subalternacją nauk, oparte na Arystotelesie (por. *Analytica posteriora*, I, 13, 78a); w uproszczeniu *propter quid* odpowiada wiedzy o istocie danej rzeczy, a *quia* wiedzy o jej skutkach. Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, resp. (f. 9ra): „Ad aliud dicendum, quod consequentia non valet, quia etsi beatus videat Deum sub una ratione infinita a parte obiecti Dei, non oportet, quod videat sub omnibus rationibus infinitis, sicut videt Deus seipsum, vel <si> detur plus, quod haberi potest, quod <beatus> videt Deum et omnes rationes <infinitas> in Deo, adhuc non sequitur, quod comprehendat ipsum, sicut ipse seipsum comprehendit. Ecce causa, quia sicut beatus videndo unam rationem infinitam in Deo, tamen non comprehendit illam, quia finite penetrat et actus elicited ab habitu finitus est. Ita si omnes <rationes> infinitas videt, non comprehenderet eas omnes nec etiam unam, quod tamen Deus facit, quia infinite penetrat, unde aliud est videre aliquid, et aliud videndo comprehendere secundum Augustinum, *Epistola 49 Ad Paulinam*, quia illud videtur, quod praesens utcumque sentitur, totum autem videndo comprehenditur, quod ita videtur, quod nihil lateat videntem. Vel aliter dicitur, quod Deus ita comprehendit se, quod scit se trinum et unum et omnia talia propter quid, creatura autem quia”.

³³ Tamże, prol., 6, resp. (f. 9ra): „Ad aliud dicendum, quod verum est, si infinitum ageret tota sua virtute et secundum impetum, sic non agit Deus in <intellectum> et voluntatem, agit tamen infinite repraesentative”.

³⁴ Godefridus de Fontibus, *Quodlibet I*, 5, resp. (s. 16).

już wyżej rozróżnienia *quia–propter quid*, zgodnie z którym Bóg zna siebie *propter quid*, a człowiek Boga tylko *quia*³⁵.

Na drugi argument Wilhelm odpowiada rozróżnieniem nieskończoności intensywnej od nieskończoności zakresu. Każda idea umysłu Bożego jest nieskończona intensywnie i tak jej nieskończoność jest poznawana. Nieskończoność zakresu to nieskończoność wszystkich idei, i ta według Wilhelma wymyka się wiedzy stworzonej, być może, jest dostępna tylko w sensie *quia*. Ponadto zbawieni widzą Bożą nieskończoność z różną jasnością, w zależności od swoich zasług; żaden z nich jednakże nie widzi jej z nieskończoną jasnością, jaka charakteryzuje Bożą samowiedzę³⁶.

Dodatkowo Wilhelm relacjonuje odpowiedź Henryka na ten zarzut³⁷. Henryk wyróżnia dwa typy oglądu wszystkiego w Bogu: (1) pod pojęciami szczegółowymi, którymi rzeczy różnią się od siebie, oraz (2) pod pojęciami ogólnymi, o ile odnoszą się do Boga. W pierwszy sposób poznaje tylko Bóg, w drugi – ludzie, ponieważ teologia – według cytowanej *auctoritas* – poznaje tylko to, co dotyczy wiary³⁸.

Na trzeci argument Wilhelm odpowiada, że częściowy charakter teologii w stosunku do wiedzy Boga nie oznacza jej niezdolności do poznania nieskończoności Boga, ale wyklucza możliwość pojęcia Go w sposób wyczerpujący. Według Wilhelma rozumowanie to usuwa też pierwszą trudność³⁹.

³⁵ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, ad 1 (f. 9ra): „Ad primum principale dicendum, <quod> non est inconveniens a parte obiecti, dummodo tamen non videatur per scientiam creatam qua visibilis est vel intellectibilis intensive, sicut videtur scientia increata, et cum accipitur, quod sicut scientia <finita> ad scientiam <infinitam>, sic obiectum scientiae finitae ad obiectum scientiae infinitae, patet, quod non est simile, quia scientia non accipit finitatem vel <infinitem> ab obiecto, sed magis ex actu et subiecto in quo, et ideo scientiae finitae potest esse obiectum infinitum, sicut superius dictum est. Vel aliter ad formam argumenti dicendum, quod non sub eadem ratione est obiectum unius et alterius, quia scientiae Dei propter quid, scientiae autem nostrae solum quia”.

³⁶ Tamże, prol., 6, ad 2 (f. 9ra-b): „Ad secundum dicendum, quod in Deo est infinitas intensive et extensive. Infinitas intensiva est in qualibet idea, et haec videtur a creatura. Scit enim creatura, quod quaelibet idea est infinita, quia Dei essentia. Infinitas autem extensiva <est> in omnibus ideis et forte haec non videtur vel si sic, videtur solum quia a creatura. Sed in ista visione, quia sunt gradus limpeditatis in beatis secundum gradus meritorum, unde quilibet beatus <aequaliter> videt totam infinitatem visione quia, sed unus sub uno gradu limpeditatis et alius sub alio gradu limpidiore, et sic ulterius, nullus tamen videt sub infinitis gradibus nec etiam videt omnia alia a Deo, saltem non omnia possibile, nisi etiam beatus secundum aliquos”.

³⁷ Henrici de Gandavo *Quodlibet XII*, 1, ad 2 (s. 10, 69 – 11, 91).

³⁸ Guillelmus de Ware, *Commentarius in I librum Sententiarum*, prol., 6, ad 2 (f. 9rb).

³⁹ Tamże, prol., 6, ad 3 (f. 9ra): „Ad tertium, cum dicitur, quod ista scientia est quaedam participatio scientiae Dei de seipso et ita partem capiens etc., dico, quod verum est, quod est

Kwestię kończy odparcie zarzutu, który można wysunąć przeciw fragmentowi odpowiedzi na pierwszy zarzut. Otóż, jeżeli nieskończoność Boża jest poznawalna wyłącznie przez wiedzę niestworzoną, a nie przez stworzoną wiedzę *quia*, to wynika z tego, że stworzona wiedza *quia* o Bożej nieskończoności nie daje szczęścia, ponieważ zbawiony może dążyć do wiedzy *propter quid* o Bogu. Wilhelm odpowiada na to, że dążenie zbawionych do szczęścia jest dwojakie: naturalne i wynikające z nabytych dyspozycji. Pierwsze, naturalne, jest spełnione u wszystkich; drugie, wynikające z dyspozycji, urzeczywistnia się u różnych z różną jasnością. Żaden jednak zbawiony nie może chcieć poznać Boga *propter quid*, ponieważ to byłoby równoznaczne ze znajomością Jego istoty, co jest właściwe tylko samemu Bogu i tak byłoby równoznaczne z chęcią stania się samym Bogiem⁴⁰.

*

W kwestii Wilhelma uderza przede wszystkim jej ścisła zależność od Henryka: właściwie niemalże połowa tekstu stanowi obszerny cytat z *Quodlibetu* Henryka, miejscami tylko przeredagowany. Poza tym, zastanawia włączenie przez Wilhelma kwestii omawiającej problem poznawalności nieskończoności Boga do prologu komentarza do *Sentencji*. Na tle współ-

quaedam participatio immediate derivata a scientia divina, non quia consideret ipsum Deum tamquam subiectum formale sub aliqua ratione finitatis, sed dicitur scientia per participationem respectu Dei eo, quod obiectum suum, quod est sub ratione infiniti, totaliter comprehendere non potest, sicut Deus se ipsum comprehendit vel secundum quod ipse Deus a seipso comprehenditur vel quod ipse Deus infinitus et etiam suae infinitatis ratio ut comprehensibilis a seipso tamquam formale obiectum scientiae Dei obicitur de seipso. Et ideo a parte obiecti dicitur sua scientia infinita, non sic scientiae beatorum sive viatorum, sed ipse Deus sub ratione infinitatis suae, cognoscibilis solum, non comprehensibilis <a> creatura obicitur scientiae creatae, et ideo scientia creaturae finita est a parte subiecti finiti, scilicet intellectus, et illa obiecta differunt formaliter scientiae creatae et increatae, quia obiectum scientiae increatae est infinitum sub ratione infiniti cognoscibilis et comprehensibilis, obiectum scientiae creatae est infinitum sub ratione infinitatis cognoscibilis solum, non comprehensibilis. Et illud solvit primum ad principale”.

⁴⁰ Tamże, prol. 6, ad 3 (f. 9rb-va): „Contra unum verbum, quod dicitur ad primum principale – quod si ratio infinitatis tantum solum in Deo cognoscibilis est per scientiam increatam et non per creatam, quia ex hoc sequitur, quod beatus videns Deum non beatificaretur eo, quod posset plus appetere quam cognoscere istam infinitatem quia; posset <enim> appetere, ut cognosceret propter quid – ad istud dicendum, quod est duplex appetitus naturalis et dispositus, naturalis est respectu essentiae et hoc appetitus impletur in omnibus beatis aequaliter, appetitus dispositus per merita implebitur etiam per diversam <limpiditatem> cognoscendi <quia>. Et cum dicitur, quod posset appetere cognitionem propter quid, dico, quod non, sicut non potest appetere, quod sit Deus, quia scire <infinitatem> Dei propter quid soli Deo est proprium”.

czesnych, decyzja, by omówić ten problem w tak poczesnym miejscu, jest wyjątkowa. Obydwa te fakty świadczą o wadze, jaką Wilhelm przypisywał problemowi ludzkich zdolności poznania nieskończoności Bożej. Lektura *Quodlibetu* Henryka i zapewne też Gotfryda z Fontaines uświadomiły Doktorowi Gruntownemu konieczność obrony przeciw rozumowaniu Idziego tezy głoszącej, że nieskończoność Boża jest dostępna poznaniu człowieka. Zarazem też uważna lektura kwestii Henryka, być może inspirowana do pewnego stopnia polemiką Gotfryda⁴¹, sprawiła, że Wilhelm dostrzegł słabości rozwiązania Henryka i postanowił sformułować tezę o poznawalności Bożej nieskończoności w wersji jeszcze silniejszej.

Interpretacja kwestii poznawalności Bożej nieskończoności potwierdza też wnioski historyków myśli średniowiecznej co do roli Wilhelma w procesie włączania teologii franciszkańskiej w główny nurt dyskusji paryskich: Wilhelm wprowadza w myśl franciszkańską problemy i rozwiązania wypracowywane i dyskutowane przez wielkich końca XIII wieku – Idziego, Henryka i Gotfryda.

Wątek poznawalności nieskończoności Boga staje się szczególnie interesujący, jeżeli przyjrzeć się roli tego atrybutu u późniejszych autorów franciszkańskich, zwłaszcza u Dunsza Szkota⁴². Wilhelm, sam też głoszący nieskończoność Boga⁴³, już na początku swojego *opus vitae* dowodzi możliwości jej poznania. Sprawia to wrażenie, jakby Wilhelm uczynił pierwszy krok na drodze dedukcji nieskończoności Boga. Wykazując jej poznawalność, umożliwił Szkotowi drugi krok: zbudowanie teorii Bożej nieskończoności jako głównego atrybutu boskiego.

⁴¹ W omówieniu kwestii Wilhelma zaznaczyłem elementy mające swoje odpowiedniki u Gotfryda, niemniej trzeba też stwierdzić wyraźnie, że rozumowania wspólne obydwu autorom pełnią u Gotfryda funkcję marginalną, a jego polemika z Henrykiem ma inny charakter.

⁴² Nieskończoność Boga jest jednym z istotniejszych atrybutów boskich w całej średniowiecznej teologii franciszkańskiej. Już Bonawentura zalicza ją do sześciu najważniejszych atrybutów boskich (por. Bonawentura, *O tajemnicy Trójcy*, 4, 1), a o jej wadze w myśli Szkota przekonuje na przykład *Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota* Iwona Zielińskiego (Lublin 1980).

⁴³ G à l, *Guilelmi de Ware, O.F.M. doctrina philosophica per summa capita proposita*, s. 174-175.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- A e g i d i u s R o m a n u s: Quodlibeta, II, 3, Lovanii 1646.
 — Super I Sententiarum opus, Venetiis 1521.
- A u g u s t i n u s: Epistola 120: Ad Consentium, CSEL 34.
 — Epistula 147: De videndo Deo ad Paulinam, CSEL 44.
 — De Trinitate, CCh SL 50.
- A v i c e n n a L a t i n u s: Liber de philosophia prima sive de scientia divina, ed. S. Van Riet, Louvain–Leiden 1977.
- G o d e f r i d u s d e F o n t i b u s: Quodlibet I, 5, 1, ed. M de Wulf, A. Pelzer, (Philosophes Belges, 2), Louvain 1904.
- G u i l l e m u s d e W a r e: Commentarius in I librum Sententiarum, Biblioteca Ambrosiana w Mediolanie, sygn. C 78 inf., i Biblioteca Nazionale Centrale we Florencji, sygn. conv. soppr. A4, 42 (f.) oraz conv. soppr. C4, 991.
- H e n r i c i d e G a n d a v o Quodlibet XII, ed. J. Decorte, [w:] Opera omnia, t. XVI, Leuven 1987.
 — Summa quaestionum ordinariarum, Parisiis 1520.

OPRACOWANIA

- D a n i e l s A.: Zu den Beziehungen zwischen Wilhelm von Ware und Johannes Duns Scotus, „Franziskanische Studien” 19 (1932), s. 99-127.
- D o u c e t V.: Commentaires sur les Sentences. Supplément au Répertoire de M. Frédéric Stegmüller, Ad Claras Aquas 1954.
- G à l G.: Guilelmi de Ware, O.F.M. doctrina philosophica per summa capita proposita, „Franciscan Studies” 14 (1954), s. 155-180, 265-292.
- H ö d l L.: Literar- und problem-geschichtliche Untersuchungen zum Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware O.M. (nach 1305), „Recherches de théologie ancienne et médiévale” 57 (1990), s. 98-141.
- L e c h n e r J.: Die mehrfachen Fassungen des Sentenzenkommentars des Wilhelm von Ware O.F.M.. Allgemeine handschriftliche Beobachtungen, „Franziskanische Studien” 31(1949), s. 14-31.
- L o n g p r é E.: Maîtres Franciscains de Paris: Guillaume de Ware, „La France franciscaine” 5 (1922), s. 71-82.
- L u n a C.: Una nuova questione di Egidio Romano «De subiecto theologiae», „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 37 (1990), s. 397-439.
- O l s z e w s k i M.: O praktycznej bądź teoretycznej naturze teologii. Metateologia scholastyczna 1200-1350, Kraków 2002.
 — William of Ware on the Nature of Theology, [w:] What is Theology in the Middle Ages? Religious Cultures of Europe (11th-15th Century) as reflected in their Self-Understanding, red. M. Olszewski, (Archa Verbi, Subsidia, t. 1), Münster 2007, s. 225-243.
- S t e g m ü l l e r F.: Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi, t. I, Herbipoli 1947, s. 142-145.
- Z i e l i Ń s k i E. I., Nieskończoność bytu Bożego w filozofii Jana Dunsza Szkota, Lublin 1980.

WILLIAM OF WARE ON THE HUMAN ABILITIES
TO KNOW GOD'S INFINITY

S u m m a r y

Question 6: *Whether God as infinite is an object of theology* from the Prologue to the *Commentary on the Sentences* written by William of Ware is a polemic with Giles of Rome and Henry of Ghent. The former contends that God is the subject of theology through the specific notion, namely as Saviour, while the latter asserts that God's infinity is accessible to men's knowledge only if it is understood as something added to the proper object of theology, i.e. to God. William sharpens Henry's criticism of Giles and puts forward a thesis claiming that God's infinity is knowable as the direct object of theology. William's proof of the cognoscibility of infinity paved the way to John Duns Scotus's developed conception of infinity as the principal divine attribute.

Summarised and translated by Mikołaj Olszewski

Słowa kluczowe: teologia średniowieczna, nieskończoność, Bóg, franciszkanie, Wilhelm z Ware.

Key words: mediaeval theology, infinity, God, Franciscans, William of Ware.

Information about Author: Dr MIKOŁAJ OLSZEWSKI – Department of History of Medieval Philosophy, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences; address for correspondence: ul. Nowy Świat 72, PL 00-330 Warszawa; e-mail: molszews@ifispan.waw.pl