
ANNALES
UNIVERSITATIS MARIAE CURIE-SKŁODOWSKA
LUBLIN – POLONIA

VOL. XXXI/XXXII

SECTIO I

2006/2007

Wydział Filozofii i Socjologii UMCS

MAŁGORZATA KOWALEWSKA

**Drabina natury (*scala naturae*) w traktacie Ramona Sabunde
*Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine***

The ladder of nature (*scala naturae*) in Ramon Sabunde's tractate
Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine

AUTOR I JEGO DZIEŁO

Ramon Sabunde (Raimundus Sabundus, zwany także Sibiuda, Sabonde, Sebond – występuje 14 wariantów jego imienia) pochodził z Katalonii. Urodził się około 1385 roku w Barcelonie (według niektórych w Geronie). Zmarł 29 IV 1436 roku. Dokumenty poświadczają jego studia na uniwersytecie w Tuluzie, gdzie był magistrem *artium*, doktorem medycyny, profesorem teologii oraz dwukrotnie rektorem: w roku 1428 i 1435. Swoje dzieło pt. *Theologia naturalis seu liber creaturarum seu de homine* opublikował w Tuluzie w roku swej śmierci (1436).

Ramon Sabunde jest pomostem łączącym hiszpańskie średniowiecze z renesansem – ostatnim z wielkich realistów średniowiecza hiszpańskiego, a zarazem pierwszym z filozofów renesansu. Jest to myśliciel częściowo zapomniany, a wart przy-

pomnienia nie tylko ze względu na gnozeologiczny antropocentryzm czy charakterystyczne stanowisko metodologiczne (na ten temat mowa będzie w dalszej części artykułu – teraz wspomnę jedynie, że Sabunde, mówiąc o pewności poznania, określa między innymi kryteria tej pewności: oczywistość, jasność, wyraźność¹), które później wystąpiło w filozofii nowożytnej u Kartezjusza. Jest wart przypomnienia przede wszystkim dlatego, że jego dzieło łączy w sobie teologię z filozofią, racjonalizm i mistycyzm, poznanie i miłość. Jest punktem stycznym między mistyką średniowieczną a hiszpańską mistyką „złotego wieku” (*siglo del oro*). Jest też swoistą encyklopedią filozofii średniowiecznej, a zarazem – ze względu na swe szerokie oddziaływanie – wstępem i „otwarcie” filozofii nowożytnej.

Umysł Ramona Sabunde kształtowała atmosfera intelektualna renesansu katalońskiego, który rozwijał się dzięki wsparciu króla Alfonsa V Aragońskiego (1396–1458), zwanego też Alfonsem I Wspaniałym (Magnanimo) lub Alfonsem I Mądrym (El Sabio). Władca ten przyjaźnił się z jednym z najwybitniejszych włoskich humanistów: filozofem, historykiem i filologiem Lorencem Vallą (1405–1457) oraz z poetą Eneaszem Sylwiuszem Pocolominim (1405–1464), późniejszym papieżem Piusem II (od 1958 roku). Król Alfons założył uniwersytety w Geronie, Barcelonie i Tarragonie, a zgromadzona przez niego biblioteka była znana w całym świecie.

Z drugiej strony Ramon Sabunde został ukształtowany przez filozofię średniowieczną, której ślady dają się wyraźnie rozpoznać w jego dziele. Najważniejsze, o których należy wspomnieć na wstępie, są wpływy augustyńskie: zwrot do wnętrza i uznanie poznawczej wartości autorefleksji; przyjmowanie metody poznawania przez porównanie przedmiotów, co dzisiejsza filozofia nazywa „kołem hermeneutycznym”; przyjmowanie istnienia „dwóch państw”. Następnie wspomnieć należy o zgodnym z duchem franciszkańskim rozumieniu natury: wartość przyznawana naturze wynika z tego, iż jest ona manifestacją Boga. Pojawiają się wyraźne ślady teorii św. Anzelmia z Cantenbury (w postaci ontologicznego dowodu na istnienie Boga), ale także ślady myśli św. Tomasza z Akwinu i jego „*quinque viae*” oraz Raimunda Martiniego (*Pugio fidei*). Poza tym wpłynęła na niego teoria św. Bonawentury (*Itinerarium mentis in Deum*, *Triplici via*) odnośnie do „drogi w górę” i „drogi w dół”, oraz myśl Ramona Lulla (1232–1316). Wpływy Lulla (*Liber de articulus fidei*, *liber de homine*, i *De ascensu et descensu intellectus*) przejawiają się wiązaniem poznania i zachwytu; zainteresowaniem systematyzacją wiedzy (*Liber* ma charakter „summy”); apologetycznym stosunkiem do wiary; podkreśleniem wartości, jaką jest miłość. Juan Dominguez Berrueta twierdzi, że Ramona Sabunde można nazwać uczniem Lulla, i że nadał on formę i metodę scholastyczną filozofii mającej źródła w myśli jego mistrza².

W myśli Ramona Sabunde znajdziemy dwie fundamentalne koncepcje średniowiecza: koncepcję „drabiny bytowej” (*scala entis*) i koncepcję „Księgi natury” (*Liber naturae*, *Liber creaturarum*). *Scala entis* – to wyrażenie odnoszące się do hierar-

¹ R. Sabundus, *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine*. I, 1. Ed. Fr. Stegmüller, Sturgard-Bad Cannstatt 1966, s. 1 (dalej *Theol.*).

² B. J. Dominguez, *Filozofia mistica espaniola*, Madrid 1947, s. 12.

chicznej natury rzeczywistości, pozwalające na ukazanie kierunku powstawania bytów i związków między poszczególnymi stopniami hierarchii bytowej oraz kierunku ich poznawania. W tym drugim znaczeniu *drabina* jest teologicznym i filozoficznym symbolem drogi w górę i w dół, czyli poznania siłami przyrodzonymi i nadprzyrodzonymi (Por. Rdz 28, 10–22; Kol 3, 2; J. 1, 51). W filozofii platońskiej symbolizuje rozwój ludzkiego poznania i jego wznoszenie się do transcendentnej idei. Boecjusz we wstępie do swego tłumaczenia *Isagogi* Porfiriusza (I, 3) mówi, że drabina (z literą „Pi” na górze i „Th” na dole) obrazuje dwa aspekty filozofii: praktyczny i teoretyczny. Innym sensem obrazu drabiny jest wskazanie na konieczność kontemplacyjnego charakteru ludzkiego poznania, o ile ma ono dążyć do prawdy transcendentnej (Por. Boecjusz *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*, I, 1). Do obrazu drabiny, jako drogi prowadzącej do poznania Boga, odwołuje się Hildegarda z Bingen (Por. LDO I, 4, 80, s. 211, 45–47; LVM IV, 8, s. 178, 189–190). Uniwersalność i trwałość tego symbolu poświadcza fakt, iż posługuje się nim jeszcze Ludwig Wittgenstein.

Ramon Sabunde przedstawia w swym traktacie dwie podstawowe *drabiny bytowe*. Pierwsza z nich to drabina schodząca, która posiada cztery podstawowe szczeble. Są nimi: 1. Bóg i jego przymioty; 2. Stworzenie świata *ex nihilo*; 3. Stworzenie Syna przez Ojca; 4. Stworzenie Ducha świętego *per modum voluntatis*. Druga jest to drabina wchodząca i posiada następujące cztery główne szczeble: 1. Byty nieożywione; 2. Byty ożywione – wegetatywne; 3. Byty ożywione czujące – zwierzęta 4. Człowiek. To właśnie są główne tematy podjęte w omawianym tu traktacie. W dalszej części niniejszego artykułu przedstawię wstępny zarys poglądów Ramona Sabunde związanych z „drabiną wchodzącą”.

Nawiązaniem do drugiej z wymienionych wyżej koncepcji średniowiecznych (koncepcji „Księgi natury”) jest już sam tytuł, który autor nadał swemu dziełu: *Scientia libri creaturarum sive libri naturae, et scientia de homine*. Obecny tytuł dzieła (to jest ten podany w tytule artykułu) pochodzi od wydawcy.

E. R. Curtius³ zauważa słusznie, że pogląd, jakoby renesans otrząsnął się z kurzu pożółkłych pergaminów (z których nie wychylali nosów uczeni średniowieczni) i zagłębił się w czytanie „księgi natury” czy też „księgi świata”, należy do potocznego obrazu dziejów. Autor ten podkreśla, że już sama ta przenośnia pochodzi ze średniowiecza. Użył jej Alana z Lille (XII wiek), dla którego całe stworzenie jest księgą: *Omnis mundi creatura/ Quasi liber et pictura/ Nobis est et speculum*⁴. Późniejsi autorzy stosowali określenia: *scientia creaturatum* i *liber naturae* i traktowali je synonimicznie. Dla kaznodziei księga natury przedstawia źródło materiałów na równi z Biblią.

„Księga stworzenia” pozostała ulubionym pojęciem prawowiernego ascetyzmu i mistycyzmu. Tomasz à Kempis pisze w *Imitatio Christi* (II, 4): *Si rectum cor esset, tunc omnis creatura speculum vitae et liber sanctae doctrinae esset* („Jeśli jesteś

³ E. R. Curtius, *Literatura europejska i łacińskie średniowiecze*, s. 326.

⁴ Alanus ab Insulis, *Rythmus alter*, PL 210, 579A.

człowiekiem prawego serca, to całe stworzenie ukaże ci się jako zwierciadło i księga świętej nauki”). Podobne myśli formułuje hiszpański mistyk Ludwik z Granady (1504-1588), który w swoim *Simbolo de la fe* posługuje się wyrażeniem *filozofar en este gran libro de las criaturas* („rozważać tę oto wielką księgę stworzeń”). Ludwik uważa każde ze stworzeń tego świata za literę z wielkiej księgi wszechświata, która objawia mądrość autora: „Czymże więc będą wszystkie stworzenia tego świata, tak piękne i tak ukończone, jeśli nie jakby rozbitymi iluminowanymi literami, które objawiają dobrze zręczność i mądrość swego autora? Tak też my... skoro postawiliśmy wam przed oczami tak wspaniałą księgę całego wszechświata, aby z jego stworzeń, jak z żywych liter, wyczytać doskonałość Stwórcy”. Ta metafora żyje także w filozofii współczesnej, by wspomnieć Karla Jaspersa, który mówi o świecie jako o polu semantycznym pełnym „szyfrów”, które są „mową transcendencji”, a można tę mowę zrozumieć, zestawiając „przeciwstawne szyfry” – czyli poprzez porównywanie.

Myśl o świecie jako o księdze jest stale obecna w pismach Rajmunda Sabunde, który twierdził: *Scripturas sacras facile quis impia interpretatione subruere potes, sed nemo est tam execrandi dogmatis hereticus, qui naturae librum falsificare possit* („Święte księgi łatwiej jest podkopać, używając bezbożnego ich tłumaczenia, żaden jednak złorzeczący dogmatom heretyk nie może sfałszować księgi natury”). Za ten pogląd został zresztą potępiony przez sobór trydencki.

Po raz pierwszy dzieło Ramona Sabunde znalazło się na indeksie ksiąg zakazanych w 1559 roku, umieszczone tam przez papieża Pawła IV. Następnie znalazło się na indeksie Piusa IV (w 1564 roku), a potem na indeksie generalnego inkwizytora Hiszpanii – Quirogi (w 1583 roku). Te dwa ostatnie indeksy ograniczały zakaz do *Prologu*. *Prolog* był prohibowany także przez ojców trydenckich: zwłaszcza chodziło o zdanie przytoczone w poprzednim akapicie.

Dzieło Ramona Sabunde miało bardzo szerokie oddziaływanie: znany był wyciąg zredagowany w 1500 roku przez Dorlanda (Petro Dor Laud, 1454–1507) i zatytułowany *Viola animae, sive de natura hominis* lub *Viola animae, seu Dialogi duo de hominis natura et de mysteriis passionis*. W wersji Dorlanda dzieło to oddziaływało szeroko zwłaszcza we Francji, Włoszech, Niemczech (egzemplarz znajduje się nawet w zbiorach Biblioteki Gdańskiej). W 1455 roku egzemplarz *Liber creaturarum* posiadał Mikołaj z Kuzy (Crebs), znał je Jan Komenius, którego *Oculus fidei* jest wersją dzieła Sabunde (*Oculus fidei* też zresztą potępione przez Inkwizycję). Znał je Ignacy Loyola, znali franciszkanie hiszpańscy w XVI wieku: Diego de Estella, Juan de los Angeles, Juan de la Cruz. W 1581 roku na język francuski przełożył je Montaigne, a to, co czytamy w *Rozprawie o metodzie* Kartezjusza, wydaje się być wyraźnie zapowiedziane traktatem Ramona Sabunde.

Ze względu na rozległość podejmowanej problematyki dzieło Ramona Sabunde ma charakter encyklopedyczny. Podobnie jak i inne utwory należące do tego gatunku literatury naukowej stawia sobie za cel ogarnięcie dużego zakresu wiedzy w celu jej popularyzacji. Już pierwsze rozważania autora omawiające „drabinę natury”

(zwłaszcza gdy pisze o metalach szlachetnych i minerałach) pozwalają się domyślać, iż należał on do czytelników *Historii naturalnej* Pliniusza⁵.

Liber creaturarum jest podzielone na sześć części (*partes*), które zawierają łącznie trzysta trzydzieści rozdziałów (*titulus*). Niektóre z rozdziałów z kolei zawierają oddzielone od siebie rozważania (*considerationes*). W tym artykule, ze względu na szczupłość miejsca, przedstawię jedynie zarys nawiązujący do wstępnych rozważań zawartych w pierwszym rozdziale w części pierwszej.

POZNANIE

Arystoteles w pierwszym zdaniu księgi α swej *Metafizyki* stwierdza: „każdy człowiek z natury zmierza do poznania”. Do tego zdania Sabunde zdaje się nawiązywać na początku swego dzieła. Stwierdza tam, że człowiek z natury (*naturaliter*) zawsze poszukuje pewności (*quaerit certitudinem*) i jasnej oczywistości (*evidentiam claram*), i nie może zaznać spokoju, dopóki nie osiągnie w swym poznaniu najwyższego stopnia pewności⁶. Zarówno bowiem prawda i pewność, jak i dowód (*probatio*) posiadają stopnie: jest większa lub mniejsza pewność i mocniejsze lub słabsze uzasadnienie. Moc dowodu i pewność poznania zależą od pewności i mocy świadectw (*testimonium*, tj. źródeł poznania) i świadków (*testium*, tj. danych informacji), na których poznanie się opiera. Stąd im bardziej owi świadkowie są wyraźni (*manifesti*), pewni (*certi*) i niewątpliwi (*indubitabili*), tym bardziej pewne jest to, co na ich podstawie jest dowodzone⁷. A jeżeli świadkowie są tak pewni i wyraźni, a ich świadectwa tak wyraźne, że nie można w nie wątpić, ani nie może też być nic bardziej oczywistego i pewnego od nich, wówczas to, co na tej podstawie zostanie dowiedzione, będzie się

⁵ Encyklopedyczne opracowania pewnego zakresu wiedzy, którego opanowanie decydowało o osiągnięciu ideału wykształcenia, wydają się być oryginalnym tworem rzymskiej kultury. Rozwój tego gatunku wiązał się z popularyzacją osiągnięć greckiej myśli na terenie Imperium. Już w samych początkach literackiej prozy łacińskiej pojawiło się dzieło tego typu. Były to *Wskazówki dla syna* (*Praecepta ad filium*) Marka Porcjusza Katona, napisane w II wieku przed Chr. Kolejne to dzieło Marka Terencjusza Warrona *Dyscypliny* (*Disciplinae*) (I wiek przed Chr.). Dzieła te przekazywały ideał wykształcenia postulowany już od czasów Platona, znany jako *enkyklos paideia*, co można na język polski przełożyć jako „kultura ogólna”. Taka, która jest potrzebna do wzniesienia się do filozofii, czyli na najwyższy poziom wiedzy. Bardzo ważnym dziełem z tego gatunku jest *Historia naturalna* (*Naturalis historia*) Pliniusza. Dzieło wywierało wpływ (także i na literaturę piękną) od starożytności, przez średniowiecze i renesans, aż po wiek XVII. Michał de Montaigne, który przełożył na język francuski traktat Ramona Sabunde, należał także (o czym świadczą *Próby*) do pilnych czytelników Pliniusza.

⁶ „Quia homo naturaliter semper quaerit certitudinem et evidentiam claram; nec aliter quiescit, nec quiescere potest, donec venerit ad ultimum gradum suae certitudinis”. *Theol.* I, 1, ed. Stegmüller, 1996, s. 1. [dalej jako *Theol.*]

⁷ „Verum, quia certitudo et probatio suos habet gradus, et est major et minor probation. Virtus autem probationis et causa totius certitudinis oritur ex certitudine et virtute testimoniorum et testium, ex quibus dependet et causatur tota certitudo”. *Ibidem*.

jawilo poznającemu człowiekowi jako najpewniejsze (*certissimum*), najwyraźniejsze (*manifestissimum*) i najoczywistsze (*evidentissimum*)⁸.

Zatem – zdaniem Sabunde – poznanie, aby było pewne, musi być wyraźne, jasne i oczywiste. Są to trzy pojęcia, które występują u Kartezjusza w *Rozprawie o metodzie*.

Przedmiot poznania jest w traktacie Ramona Sabunde określony jako „rzecz, o której wąpimy” (*res de qua dubitatur*⁹). To sugeruje, iż uznawał on wąpienie za pierwszy krok, od którego zaczyna się poszukiwanie pewności. Jak wiadomo, wąpienie (tzw. wąpienie metodyczne) stanie się punktem wyjścia także i dla Kartezjusza.

Osiągnięte poznanie jest pewne wówczas, gdy opiera się na świadectwach (tj. danych) spełniających następujące kryteria: wyraźność i jasna oczywistość (*evidentia clara*). Sabunde uważa, że wartość świadka jest związana z jego relacją z przedmiotem poznawanym: im bardziej świadkowie są zewnętrzni, oddaleni i zdystansowani od rzeczy poznawanej (czyli tej, o której wąpimy – jak to ujmuje Ramon Sabunde), tym mniejszą rodzą wiarę i pewność. Jeżeli natomiast świadkowie są bliżsi, sąsiadujący i wewnętrzni, wówczas są niewąpialni (*indubitati*) i mogą być źródłem większej pewności i wiary¹⁰. A ponieważ żadna rzecz nie jest bardziej bliska i pokrewna drugiej niż ona sama sobie, dlatego najpewniejsze jest (samo)poznanie jakiegokolwiek rzeczy przez nią samą, jest to wewnętrzne poznanie własnej natury¹¹.

Ta „rzecz, o której wąpimy”, jak pisze Ramon Sabunde, to człowiek, i nie chodzi o inne poznanie jak tylko o poznanie samego siebie, które jest tylko dla człowieka możliwe. A ponieważ żadna rzecz nie jest tak bliska człowiekowi jak on sam sobie, dlatego to, co twierdzimy na temat człowieka, powinno pochodzić z jego poznania samego siebie i własnej natury. Takie poznanie jest najbardziej wyraźne i najoczywistsze. To poznanie nie jest czysto teoretyczne, ale zawsze także praktyczne, a pożytek (*utilitas*) z niego polega na tym, iż jest punktem wyjścia dla dowiedzenia tego wszystkiego, co się przyczynia do zbawienia człowieka (*quae pertinent ad salutem hominis*), lub potępienia (*damnationem*)¹².

⁸ „Unde quando magis testes sunt certi, manifesti, et indubitabiti, et very, tanto magis est certum illud, quod ex eis probatur. Et si testes sint ita certi, manifesti, et testimonia eorum ita manifesta, ut nullo modo possit dubitari, nec nobis possint esse magis manifesta et certiora, tunc illud, quod ex eis probabitur, sine dubio erit nobis certissimus, manifestissimum et evidentissimum”. *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ „Et quia quanto sunt testes magis extranei, distantes, elongati a re de qua dubitatur; tanto minorem fidem et certitudinem generant. Quanto autem testes sunt magis vicini, magis propinqui, et intranei, et indubitati, tanto majorem fidem faciunt et credulitatem”. *Ibidem*.

¹¹ „Et quia Nulla res magis vicina, magis propinqua, et magis intranea vel intrinseca et propria alteri est, quam ipsamet sibi; et ideo quicquid probatur de aliqua re per ipsammet rem et per naturam propriam, maxime est certum”.

¹² „Et cum Nulla res create sit propinquior homini, quam ipsemet homo sibi, ideo quicquid probatur de homine per ipsum met hominem, et per suam propriam naturam, et per illa quae sunt sibi certa, de illo maxime certum, manifestum et evidentissimum est ipsi homini. Et ista est utilitas, certitude et maxima

Możemy uznać więc, że dla Ramona Sabunde poznanie wewnętrzne własnej natury (które jest związane z poznaniem natury świata – na ten temat mowa będzie w dalszej części artykułu) jest podstawą dla etyki: poznanie ma ostateczny skutek praktyczny – etyka jest zwieńczeniem poznania.

Dla uzyskania poznania pewnego człowiek musi odwrócić się od świata zewnętrznego i podjąć trud poznania samego siebie. Gdy tego nie uczyni, jest skoncentrowany na świecie zewnętrznym, a nie zwraca się ku sobie, zawsze pozostaje poznawczo na zewnątrz siebie (*est extra seipsum*), oddala się i dystansuje od siebie samego. Sabunde mówi, że nie mieszka on we własnym domu (*nunquam habitavit in domo propria*), czyli w samym sobie. Człowiek znajduje się wówczas w sytuacji błędnego koła: ignorując samego siebie, samego siebie nie zna (o ile jest „poza sobą” – o tyle nie zna samego siebie), a ponieważ zupełnie nie zna samego siebie, to zupełnie pozostaje poza samym sobą: ponieważ nigdy nie przebywa w sobie samym, nigdy też nie wnika w siebie, nie analizuje siebie samego. W konsekwencji braku samopoznania człowiek nie zna ani swej natury, ani wartości, uważa się więc za nic (*dat se pro nihilo*), co oznacza, że ma się za grzesznego (*dat se pro peccato*) i nie cieszy się z faktu bycia człowiekiem¹³.

Zgodnie ze św. Augustynem, który mówi: *Noli foras ire, in te redi, in interiora re hominis habitat veritas*, Sabunde uważa, że jedyną drogą jest introspekcja, będąca warunkiem poznania nie tylko swojej natury jako człowieka, ale także wartości i naturalnego piękna, ale także Boga¹⁴.

Jeśli zaś człowiek podejmujący trud poznawania interesuje się wyłącznie światem zewnętrznym, to zaczynając od niego, musi dojść do poznania samego siebie dzięki poznawaniu innych, niższych istot, które wraz z nim tworzą drabinę bytów. Poznanie innych rzeczy jest więc dla człowieka wstępem do poznania samego siebie¹⁵. Dostrzegamy tu pogląd Augustyna, podjęty w XII wieku przez Wiktorynow, że poznanie rozwija się od tego, co zewnętrzne, do tego, co wewnętrzne, i od tego, co niższe, do tego, co wyższe: *Dictum est superius quod per visibilia ad invisibilia*

credulitas, quae posit causari vel creari per probationem. Et ideo ipsemet homo ex sua propria natura debet esse medium argumentum et testimonium ad probandum omnia de homine, scilicet quae pertinent ad salutem hominis, vel ad damnationem vel felicitatem, vel ad bonum, vel ad malum ejus”. *Theol.* 1-2.

¹³ „Aliter autem homo nunquam erit utilitate certus. Necesse est ergo, quod homo cognoscat seipsum et suam naturam, si aliquid velit certissime probare de seipso, et quia homo est extra seipsum, et elongatus et distans a seipso per maximam distantiam, nec unquam habitavit in domo propria, seu in seipso, imo semper mansit extra domum suam et extra se, et ex eo quia ignorant seipsum, nescit seipsum, et de tanto est elongatus et distat a seipso, et tantum extra seipsum est, de quanto ignorant seipsum, et quia totaliter nescit seipsum, ideo totaliter est extra seipsum, et per consequens, quia nunquam habitavit in seipso, neque intravit in se, nec vidit se, ignorant se, nescit quid valet, et ideo dat se pro nihilo, scilicet pro peccato, et pro parvo gaudio et modica delectatione” *Theol.* s. 2.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ „Et quia homo ignorant seipsum a necessitate, [...] ideo necesse est, quod aliae res ducant eum in seipsum”. *Ibidem*.

*per contemplationem ascendimus. Sic sanae per cognitionem invisibilis creaturae sublevamus ad speculationem creatricis naturae*¹⁶.

Jest faktem, iż człowiek ujęty w porządku natury (*secundum naturam*) jest jednym z wielu różnorodnych bytów, a jego sposób poznania jest taki, że na podstawie rzeczy wcześniej i lepiej znanych dociera do tego, co jeszcze nieznanne. Rzeczy zaś zewnętrzne i niższe (mniej godne) są dla poznającego człowieka wcześniejsze, a rzeczy doskonalsze i godniejsze są poznawane później. Dlatego poznający człowiek musi mieć – jak mówi Sabunde – drabinę (*scala*), po której szczeblach wzniesie się do poznania rzeczy najgodniejszej, najwyższej i najdoskonalszej w tym świecie, czyli samego siebie. Człowiek, który jest wśród bytów tego świata rzeczą najszlachetniejszą, najdoskonalszą i najwyższą, musi poznać najpierw inne, niższe od siebie byty. By poznać samego siebie, musi więc wykonać ruch w górę (wchodząc po drabinie bytów), a następnie ruch w dół (od świata zewnętrznego do swego wnętrza). Gdy tylko zaczyna poznawać samego siebie (*incipit seipsum cognoscere*), z każdym następnym krokiem i stopniem poznania pogłębia wiedzę o sobie, aż w końcu, gdy pozna siebie samego, całkowicie się skoncentruje na swej własnej naturze (*tunc intrat in seipsum, quando cognoscit seipsum*). Jest tak dlatego, że droga poznania, jaką przejść musi człowiek, wiedzie od poznania tego, co jest mu bardziej znane, i co jest dane jako pierwsze, do tego, co jest jeszcze nieznanne¹⁷.

Ponieważ człowiek musi dokonać poznawczego powrotu (*possit reduci*) do siebie, dlatego też uniwersum rzeczy i stworzeń jest tak uporządkowane, by było torem (*iter*), drogą (*via*) i naturalną, stabilną drabiną (*scala immobilis*), posiadającą stopnie mocne i niezmiennie (*gradus firmos et immobiles*), po których człowiek wchodzi i wznosi się do samego siebie. Jest to drabina bytów, w której jeden byt jest niższy, a drugi wyższy; jeden doskonalszy, a drugi mniej doskonały; jeden szlachetniejszy i godniejszy od drugiego. Ludzkie poznanie wznosi się i rozwija, zachowując ten naturalny porządek rzeczywistości¹⁸.

Aby człowiek mógł wznosić się w swym poznaniu, musi zachować określony porządek czynności poznawczych. Po pierwsze musi się dostrzec (*videre*) i rozważyć (*considerare*) hierarchiczność i ład panujące wśród bytów. Odnośnie do każdego

¹⁶ Richardus S. Victoris, *Benjamin Major*, PL, 196, 198BC.

¹⁷ „Verum quia homo est in alio loco secundum naturam, ideo si debet ascendere ad se, necesse est eum habere scalam per quam ascendat a se. [...] Et quia modus cognoscendi hominis est, ut per illa quae sunt sibi magis et primo nota, cognoscat, quae sunt sibi ignota, et per illa quae scit, ascendat ad illa, quae nescit: et cum semper res minus nobiles et inferiores sint homini primo cognitae, et res perfectae, digniores, nobiliores sunt ei ultimo cognitae. Et ideo quia homo est res dignior, superior et perfectior hujus mundi, propter hoc cognoscit alias res inferiores, et ultimo cognoscit seipsum” *Ibidem*.

¹⁸ Quapropter ut homo qui tantum est elongatus a Se per cognitionem, quia totaliter ignorant se, et sic extra se, posit reduce et venire ad se per cognitionem, ideo est ordinate rerum et creaturarum universitas tanquam iter, via et scala immobilis et naturalis, habens gradus firmos et immobiles, per quam homo veniat et ascendat ad seipsum. In qua una res est inferior, et alia superior: una perfectior et alia minus perfecta; una nobilior et dignior quam alia, ad modum cuiusdam scalae ascendendo; et ideo ut homo posit venire ad ipsius cognitionem, necesse erit sequentem ordinem observare”. *Theol.* s. 3.

z bytów należy rozważyć, czym jest sam w sobie oraz jakie jest jego miejsce w uniwersum. Po drugie, należy porównać człowieka, który jest najwyższy ze wszystkich stworzeń świata, ze wszystkimi innymi bytami. To porównanie powinno mieć dwa aspekty: pierwszy – ukazujący podobieństwo, jakie zachodzi między człowiekiem a innymi rzeczami, drugi – różnice. Wskazanie podobieństw i różnic ujawni to wszystko, co należy wiedzieć nie tylko o człowieku, ale i o Bogu, ponieważ tak jak od tych rzeczy, które są niższe od człowieka, wnosimy się do człowieka, tak przez człowieka wnosimy się do Boga. Jest to „drabina poznawcza”, która odpowiada drabinie bytowej. Inaczej nie jest możliwe właściwie poznanie prawdy¹⁹.

W tym procesie wznoszącego się poznania Sabunde oddziela dwa zasadnicze etapy: pierwszy to wzniesienie się od wszystkich bytów niższych do człowieka, drugi to wzniesienie się od człowieka do Boga²⁰. Pierwszy etap poznania ukazuje, że stopnie bytów, z których składa się uporządkowana drabina natury, są liczne i że są oddzielone od siebie nawzajem, niezmiennie i stale. Należy je zatem oznaczyć i poznać, czym każdy z nich jest sam w sobie. W ten sposób całe uniwersum bytów sprowadza się do czterech głównych stopni (rodzaje), wewnątrz których występują liczne stopnie szczegółowe (gatunki)²¹.

DRABINA BYTÓW

Stopnie główne tworzą hierarchię uporządkowaną ze względu na wzrastającą doskonałość bytów. Są cztery doskonałości występujące na poszczególnych stopniach drabiny natury. Pierwszą z nich jest istnienie (*esse*), drugą życie (*viere*), trzecią czucie (*sentire*), a czwartą poznanie umysłowe (*intelligere*), przez które Sabunde rozumie rozróżnianie (*discernere*) i wolny wybór (*velle libere*). Te cztery doskonałości

¹⁹ „Primo oportet videre et considerare ordinem rerum inter se, et diversos gradus rerum ordinatarum in universo, et considerare quamlibet rem in se, et quid habet in seipsa. Secundo hoc consideratio oportet comparare hominem qui est supremum inter omnes res mundi; ad omnes alias res. Et ista comparatio fit duobus modis: Primo, scilicet per convenientiam; Et secundo per differentia, ita quod necesse est considerare, quam convenientiam habet homo cum aliis rebus, et quam differentiam. Postea ex ista convenientia et differentia manifestabuntur omnia quae sic debemus de homine et de Deo. Quia per illa quae sunt inferiora hominis, itineramus et ascendimus ad hominem, et per hominem imus et ascendimus in Deum, sicuti per veram scalam, per quam debemus ascendere in cognoscendo”. *Ibidem*.

²⁰ „Ita quo duo sunt ascensus et duo diaetae. Prima diaeta est primus ascensus et est de omnibus inferioribus usque ad hominem. Secunda diaeta et secundus ascensus est de homine usque ad Deum”. *Ibidem*.

²¹ „Quantum ad primum, videndum est, quam multi sunt gradus rerum in mundo distincti ad invicem, immobile et firmi, ex quibus scala naturae componitur et ordinatur. Et oportet eos numerare et cogitare quemlibet per se, unde tota rerum universitas reducitur ad quatuor gradus generals, ex quibus quatuor est composite scala naturae. Sed tamen infra quemlibet gradum generalem sunt multi gradus specials, qui sub uno gradu generali continentur”. *Ibidem*.

obejmują wszystko, cokolwiek jest, w nich zamyka się wszystko, i poza nimi nie ma żadnych innych doskonałości²².

Pierwszy z czterech głównych poziomów bytowych (czyli szczebli drabiny natury) obejmuje byty, którym jako jedyna doskonałość przysługuje istnienie (bytowość). Takie byty jedynie istnieją (są), ale nie żyją, nie czują, nie poznają umysłowo, nie wybierają w sposób wolny. Na drugim stopniu byty otrzymują kolejną doskonałość, jaką stanowi życie: nie tylko więc istnieją, ale także żyją. Nie czują jednak, nie poznają umysłowo i nie mają wolnej woli. Trzeci stopień to istoty, które istnieją, żyją i są obdarzone dodatkową doskonałością: czuciem. Jednak nie poznają umysłowo i nie mają wolnej woli. Najwyższy, czwarty szczebel dodaje do przednich nową doskonałość, czyli inteligencję: możliwość poznania umysłowego i dokonywania wolnego wyboru²³.

Na pierwszym poziomie bytowym (tj. pierwszym szczeblu drabiny natury) występuje nieprzeliczalna ilość rzeczy, które choć podobne w tym, że posiadają tylko jedną z doskonałości, czyli istnienie, to jednak bardzo różnią się między sobą: jedna jest szlachetniejsza i lepsza od innej, posiada też doskonalsze moce (*virtutes*) i działania (*operationes*) niż inna. To sprawia, że byty te, choć w ramach jednego szczebla, przecież jednak tworzą odrębne gatunki i budują wewnętrzną hierarchię. Na pierwszym, czyli absolutnie najniższym stopniu tego szczebla bytu znajdują się cztery elementy: ziemia, ogień, woda i powietrze, a każdy z nich posiada swoją własną naturę, istnieje sam w sobie i jest oddzielony od innych (*per se separatus ab aliis*). Między tymi elementami panuje hierarchia, ponieważ ziemia jest najniższa i niejako pozbawiona godności, woda jest szlachetniejsza niż ziemia, powietrze szlachetniejsze od wody, a ogień jest najszlachetniejszy z nich wszystkich. Zaraz nad tym stopniem wznosi się kolejny, który obejmuje wszystkie rzeczy rodzące się we wnętrzu ziemi. Są nimi minerały i skały, takie jak: rtęć, ołów, żelazo, miedź, złoto, srebro, cyna. Różnią się między sobą szlachetnością i godnością. Jest także lazuryt, który przewyższa pod tymi względami wszystkie metale. Są siarka, saletra i sól kamienna, które posiadają wielką moc i potężne właściwości. Ten szczebel bytu zawiera także wszelkie kamienie tak szlachetne, jak inne. Kamienie szlachetne, jak rubin, hiacynt, szmaragd, kryształ i koral posiadają swoiste moce (*virtus*) i z nich wynika ich wartość (*valor*), a nie na przykład z ich wielkości (*quantitas*). W tym szczeblu bytu zawierają się także wszystkie sfery (*omnes coeli*) nieba i ciała niebieskie: planety, gwiazdy, a także inne ciała, które posiadają byt, ale nie posiadają życia. Do tego szczebla Sabunde

²² „Sic ergo ista quatuor esse, vivere, sen tire, et intelligere continent omne quod est, et in istis quatuor omnia clauduntur, et nihil est extra ista quatuor. Per intelligere enim comprehenditur discernere et velle libere”. *Theol.*, s. 4.

²³ „Generales autem gradus sic ordinantur ad invicem. Omne quod est, vel est tantum, et non vivit, nec sentit, nec intelligit, nec discernit, nec vult libere: ecce primus gradus. Vel est et vivit tantum, et non sentit, nec intelligit, etc., ecce secundus gradus. Vel est, vivit, sentit tantum, et non intelligit etc., ecce tertius gradus. Vel est, vivit, sentit. Intelligit, vult libere: ecce quartus gradus.” *Theol.* s. 3.

zalicza też wszystkie rzeczy wytworzone przez człowieka (*res artificiales*), bo posiadając tylko bytowanie, nie posiadają życia²⁴.

Na drugim poziomie bytu znajdują się wszystkie stworzenia, które poza samą bytowością mają i życie. Posiadanie życia oznacza zdolność samodzielnego ruchu w górę i dół, w przód i w tył, na prawo i na lewo. Do tego szerebu należą wszelkie rośliny: drzewa i trawy²⁵. Poruszają się same z siebie (*per se et sine alio*) w ten sposób, że rosną w górę i w dół, rozrastają się na wszystkie strony. Także same z siebie czerpią pożywienie z ziemi i odżywiają się stale. Wzrastają i rodzą swoje nasiona i owoce. I dlatego nazywają się „żyjącymi”, ponieważ odżywiają się, rozmnażają i rozwijają dzięki mocy, którą mają w sobie. Na tym poziomie bytu są dwie grupy różniące się: drzewa i trawy. Drzewo jest doskonalsze niż trawa. Ten szczebel zawiera nieskończoną ilość gatunków (*species*) i odmian (*complexiones*) drzew, które różnią się od siebie wzajemnie; a jeden jest szlachetniejszy od drugiego. Podobnie szczebel ten obejmuje nieskończoną ilość gatunków traw, a ich moce i natura różnią się i każda posiada odrębne właściwości i moc (*virtus*)²⁶.

Trzeci poziom bytowy obejmuje wszystkie stworzenia, które poza bytowością i życiem posiadają zdolności zmysłowe (*sentire*). Rozumie się przez nie: wzrok, słuch, smak, węch i dotyk, a także wszelkie działania, jakie mają zwierzęta, a wykraczające poza działania dostępne dla roślin. Ten szczebel bytu obejmuje wszystkie zwierzęta: żyjące na ziemi, w wodzie, powietrzu; czteronożne, pełzające, fruujące, pływające. Zwierzęta są uporządkowane hierarchicznie. Pierwszy i najniższy sto-

²⁴ „In primo ergo gradu sunt omnia, quae habent esse tantum, et non vivere, nec sentire, nec intelligere. Et sub isto gradu comprehenduntur infinitae res, quae quamvis omnes in hoc convenient, quod habent esse tantum et non vivere, nec sentire etc., tamen sub illo esse tantum multum differunt ad se invicem, secundum quod una res habet nobilium et et dignius esse quam altera, et nobiliorem et digniorem virtutem et operationem quam altera. Unde primo in isto gradu continentur elementa, scilicet terra, ignis, aqua et aer et unamquodque habet suam propriam naturam per se separatam ab aliis, [...] Et est ordo inter ipsa: quia terra est infimum et quasi nullius nobilitatis, aqua nobilior et dignior, et aer dignior quam aqua, et ignis nobilior quam aer. [...] Sub isto etiam gradu continentur omnia, quae generantur infra terram: sicut sunt mineralia et metalla, sicut est argentum vivum, plumbum, ferrum, cuprum, aurum, argentum, stannum, quae differunt ad invicem secundum majorem et minorem nobilitatem. Et est etiam lasurum, quod excedit omne metallum in nobilitate et preciositate. Et est etiam ibi sulphur, salpetra, salgemma et aluna, quae sunt magnae virtutis et vigoris. In isto etiam gradu sunt omnes lapides, tam preciosi, quam etiam alii. Cogita ergo quanta virtus, quantus valor est in lapidibus preciosis, non ex parte quantitatis, sed ex parte virtutis, veluti sunt Carbunculus, Hyacinthus, Smaragdus, Chrystallus, Corallus etc. In ist etiam gradu continentur omnes coeli et omnia corpora coelestia, omnes planetae, omnes stellae, ac etiam alia, quae habent tantum esse et non vivere, et omnes res artificiales, quae in hoc omnes convenient, quia habent esse tantum et non vivere”. *Theol.* s. 4.

²⁵ „In secundo gradu scalae sunt omnia illa quae habent esse et vivere tantum, et non sentire neque intelligere”. *Ibidem*.

²⁶ „Unde illa dicuntur vivere quae per se moventur sine alio sur sum et deorsum, ante et retro, ad dexteram et sinistram In isto gradu continentur omnes plantae et arbores, et herbae, quia dicuntur vivere [...] Et ideo dicuntur viventia, quia per se nutriuntur, generantur, et augmentantur, et hoc per virtutem propriam, quam habent in se, et ideo per se moventur: [...] Sub isto gradu continentur innumerabiles res, scilicet species et complexiones arborum, quae differunt ad invicem: et una non est alia”. *Theol.* s. 5

pień obejmuje zwierzęta posiadające jedynie zmysł dotyku, a niemające pamięci ani słuchu, jak na przykład ślimak i zwierzęta przyłączone (*afixa*) na drzewach. Takie, które mają zmysł dotyku i pamięć, ale nie mają słuchu (jak mrówka), tworzą drugi stopień. Trzeci stopień obejmuje zwierzęta mające pamięć i słuch. Są to zwierzęta doskonałe, takie jak pies, kot i im podobne. Nie jest możliwe istnienie czwartego stopnia, który obejmowałby zwierzęta obdarzone słuchem, a zarazem nieposiadające pamięci. Gdziekolwiek bowiem jest słuch, tam jest też pamięć pozostała po słuchu. Zwierzęta, które nie mają pamięci, nie mają także mądrości (*prudentia*). Nie mając słuchu, nie mogą się uczyć (*non sunt disciplinabilia*)²⁷. Nie mając zaś pamięci, nie mogą się poruszać z miejsca do miejsca (tam i z powrotem). Natomiast zwierzęta posiadające pamięć mogą także być mądre i posiadać jakąś mądrość: (*habere possunt aliquam prudentiam*). Mogą poruszać się z tam i z powrotem: jakiś rodzaj wiedzy posiada i mrówka, kiedy gromadzi pożywienie i niesie je do jakiegoś znanego sobie miejsca. Ponieważ jednak nie posiadają słuchu, nie mogą się niczego nauczyć. Zwierzęta mające pamięć i słuch mogą się uczyć – przykładem są pies i kot.

Wszystkie trzy grupy zwierząt należą do jednego szczebla drabiny bytowej. Obejmuje on stworzenia, który nazywamy istotami czującymi (*sententia*). Jednak te na pierwszym stopniu tego szczebla są bardzo bliskie roślinom. Szlachetniejsze od nich są stworzenia bardziej oddalone od roślin, a najszlachetniejsze te, które najmniej przypominają rośliny: należą one do trzeciego stopnia tego poziomu bytowego²⁸.

Na czwartym poziomie drabiny natury znajdują się byty, które posiadają bytowość (istnienie: *esse*), życie, czucie i zdolność poznania umysłowego: rozróżniania i chcenia lub niechcenia, czyli wolnego wyboru (*liberum arbitrium*). Istoty te to ludzie, w których naturze nie ma żadnych braków (*nihil deficit in natura*). Nic też więcej nie może być dodane do ich natury (*neque aliquid potest eis ultra addi*), ponieważ poza zdolnością wolnego wyboru nie ma już żadnej wyższej doskonałości. Nie ma żadnej

²⁷ „In tertio gradu sunt omnia quae habent esse, vivere et sentire tantum. Et istud sentire continent sub se videre, audire, gustare, odorare et tangere, et omnes operationes quas habent animalia bruta plus, quam arbores et herbae. Sub isto gradu continentur omnia animalia, sive sint in terra, sive in aqua, sive in aere; [...] In animalibus etiam sunt tres gradus, per quos animalia ad invivem ordinantur et dividuntur atque distinguuntur. Quoniam quaedam sunt animalia quae habent sensum tactus tantum, et non habent memoriam, neque auditum, sicut conchilia et animalia arboribus affixa et radicibus. Et iste est primus et infimum gradus. Quaedam enim sunt quae habent sensum tactus et memoriam, et non auditum, ut formica; et iste est secundus gradus. Quaedam sunt quae habent sensum, memoriam et auditum, ut animalia perfecta, ut canis, catus et similia; et istae est tertius gradus.” *Ibidem*.

²⁸ „Prima animalia, quia non habent memoriam, non habent etiam prudentiam, et quia non habent auditum, non sunt disciplinabilia, nec possunt moveri de loco ad locum distantem; quia nullum animal potest moveri de loco ad locum, nisi habeant memoriam. Secunda animalia quae sunt in secundo gradu, quia habent memoriam, habere possunt etiam aliquam prudentiam, et moveri possunt de uno loco ad alium [...] sed quod non habent auditum, ideo non sunt disciplinabilia. Tertia animalia, quae sunt in tertio gradu, quae habent memoriam et auditum, ideo sunt aliquot modo disciplinabilia, ut canes et aves. Et ista omnia tam de primo quam secundo et tertio gradu continentur sub generali gradu; scilicet in tertio, quia omnia dicuntur sentential. Tamen animalia primi gradus sunt propinquissima plantis, et ideo sunt infima. Animalia secundi gradus sunt magis distantia a plantis, et ideo sunt nobiliora. Animalia tertii gradus sunt magis elongate a plantis, et ideo sunt adhuc nobiliora; [...]”. *Theol.* s.5–6.

właściwości czy zdolności, która byłaby wyżej niż wolny wybór – w nim przejawia się najwyższa godność w porządku natury. Posiadanie rozumu przysługuje z natury wszystkim ludziom. Z posiadaniem rozumu wiążą się liczne zdolności, które także przysługują wszystkim ludziom. Są to: poznanie umysłowe (*intelligere*), rozróżnianie (*discernere*), osądzanie (*judicare*), wnioskowanie (*rationari*). Dzięki rozumowi ludzie są zdolni (*capaces*) i usposobieni (*susceptibiles*) do poznania przez doświadczenie (*cognitionis experimentalis*) i do uprawiania sztuk (*artis*) i nauk (*scientiae*), i doktryny (*doctrina*): czego nie potrafią inne zwierzęta.

Podobnie jak rozum, także i wolność wyboru przysługuje ludziom z natury, dlatego więc mogą chcieć lub nie chcieć (*velle, nolle*), posiadają zdolność współodczuwania (*consentire*) i spontanicznego działania z własnego popędu. Wolność może rozwijać się, aż stanie się zdolnością do spontanicznego i własnowolnego współdziałania, czego nie mogą inne zwierzęta²⁹. Człowiek jest bytem, w którym łączą się wszystkie doskonałości występujące w innych bytach rozrzucone tu i tam (*sparsim*).

Poznanie opisanej wyżej drabiny bytów natury opiera się na doświadczeniu zmysłowym (*per sensum et experientiam*). Dane tego doświadczenia zmysłowego są naczne i nie można w nie wątpić. Ale poznanie nie może się skończyć jedynie na rozważeniu natury bytów obejmowanych przez poszczególne szczeble tej drabiny. Należy przejść na wyższy poziom poznawania, który polega na porównaniu bytów: należy porównać jedną rzecz z drugą, a także porównać człowieka z wszystkimi pozostałymi rzeczami. Sabunde podkreśla, że porównując, należy uwzględnić zarówno podobieństwa, jak i różnice (jest to istota poznania przez analogię). Dzięki temu ustalone zostanie, w czym człowiek jest podobny (*convenit*) do innych bytów niższych, a w czym różni się (*differt*) od nich. Dzięki temu porównaniu – po jego odpowiednim pogłębieniu – człowiek pozna samego siebie, a także i byt, który jest ponad nim, mianowicie Boga i swojego Stwórcę³⁰.

Sabunde nawiązuje do tradycji średniowiecznej ujmującej człowieka jako ośrodek rzeczywistości, a także ośrodek poznania. Zgodnie z tą tradycją uważa on, że człowiek nie powinien poznawczo pozostawać w rzeczywistości istniejącej poza nim, lecz powinien wejść w siebie. A zaczawszy proces poznawania od rzeczy cielesnych i ich niecielesnych istot, powinien osiągnąć poznanie swojej duszy i swojego miejsca

²⁹ „In quarto gradu sunt omnia illa quae habent esse, vivere, sentire et intelligere, discernere et velle et nolle libere, sive quae habent liberum arbitrium. In isto gradu sunt homines, quibus nihil deficit in natura, neque aliquid potest eis ultra addi, quia supra liberum arbitrium non est aliquis gradus, nec est ascensus ulterius in natura. Non enim est major dignitas naturalis quam est liberum arbitrium; unde quia homines habent rationem, ideo possunt intelligere, discernere, judicare, rationari, et sunt capaces et susceptibiles cognitionis experimentalis, et artis, et scientiae, ac doctrinae: quod non habent alia animalia”. *Theol.* s. 6.

³⁰ „Consideratis istis gradibus rerum, quae sunt in mundo per sensum et experientiam, de quibus nullus potest dubitare: nunc oportet facere comparisonem, et et comparare unam rem ad aliam, et comparare hominem ad omnes alias res, et hoc secundum convenientiam et inconvenientiam, scilicet in quo convenit homo in aliis rebus inferioribus, et in quo differ ab eis. Et in ista comparatione cognoscet seipsum, et hoc est supra ipsum, scilicet Deum et suum conditorem”. *Theol.* s. 7.

w świecie. Zaś poznając samego siebie, odnajduje wszystkie przedmioty poznawalne (cielesne i duchowe) oraz Boga, który schodzi do wnętrza duszy człowieka, dając mu się poznać w kontemplacji. Tym zagadnieniom poświęcone są kolejne rozważania *Liber creaturarum seu de homine*.

SUMMARY

Raymond of Sabunde (also Ramon Sibiuda, Sabond, Sabiende or Sebon) was a Catalan scholar, Teacher of medicine and philosophy and finally regular professor of theology at the University of Toulouse. He was born at Barcelona – at that time the major Catalan city of the Crown of Aragon – towards the end of the fourteenth century and died in 1436. From 1430 to his death he taught theology, philosophy and medicine at the University of Toulouse. Apparently, he wrote several works on theology and philosophy, only one of which remains *Theologia naturalis seu Liber creaturarum seu de homine* (Natural Theology, or the Book of the Creatures). The Book which was inspired by the work of Ramon Lullus. This is the only extant work of Sabunde, and it indicates that he was a follower of Lullus and opponent of scholasticism. *Liber creaturarum seu de homine* (written 1434–1436), marks an important stage in the history of natural theology. It was first written and edited in Latin. It found many imitators; *Theologia naturalis* are paraphrased a Petrus Dorlandus (1454–1507) and published as *Viola anime, sive De natura hominis*, (Cologne, 1499). *Editio princeps* of the book of Sabunde is undated but probably belongs to 1484. In 1595 the *Prologus* was put on the “Index Librorum Prohibitorum” for its declaration that the Bible is the only source of revealed truth. The book was translated into French by Michel de Montaigne (Paris 1569). Montaigne bears witness to the extraordinary popularity which the work enjoyed in his days. The importance of Sabunde’s ideas in the work of Cusa, Montaigne, Descartes and Leibnitz, among others, is stressed.

The *Liber creaturarum* represents a phase of decadent Scholasticism, and is a defence of a point of view which is subversive of the fundamental principle of the Scholastic method. The Schoolmen of the thirteenth century holding that there can be no contradiction between theology and philosophy, maintain the two sciences are distinct. Raymond breaks down the distinction by teaching a kind of theosophy, as man is a connecting link between the natural and the supranatural, it is possible by a study of Nature to arrive at a study of human nature, to arrive at a knowledge of the most profound mysteries of Faith. The book was directed against the position then generally held, that reason and faith, philosophy and theology were antithetical and irreconcilable. Raymond declares that the book of Nature and the Bible are both Divine revelations, the one general and immediate, the other specific and mediate. The importance he attributed to Knowledge acquired by experience and especially by the experience of each individual within himself foreshadowed significant developments of modern philosophy and psychology. The tendency of his thought is similar to that of the rationalistic theosophy of Ramon Lull. *Liber creaturarum* influenced by Lull’s ideas, with the intent of demonstrating that by the observation of nature one could come to an understanding and acceptance of the essential doctrines of Christianity.

The book of Sabunde constantly refers to a conceptual scheme according to which all beings find a place in an ascending order, namely, the “Great Chain of Being” (or Scale of being or *scala naturae*). They are ranked in a series that rises from nothingness through the inanimate world into the realm of plants, then into that of the animals, then humans, and above that through angels or other immaterial and intellectual beings, reaching its goal or terminus in God.