

Agnieszka Kijewska

**KSIĘGA PISMA
i KSIĘGA NATURY**

**Heksaameron Eriugeny
i Teodoryka z Chartres**

KATOLICKÝ UNIVERZITET LITVANY

Wydawnictwo

Rozprawy filozoficzne

KSIĘGA PISMA i KSIĘGA NATURY

KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI

Wydział Filozofii

Rozprawa habilitacyjna



Agnieszka Kijewska

**KSIĘGA PISMA
i KSIĘGA NATURY**

Heksaameron Eriugeny
i Teodoryka z Chartres

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
LUBLIN 1999

Recenzent
Prof. dr hab. Edward I. Zieliński OFMConv

Projekt okładki i stron tytułowych
ZOFIA KOPEL-SZULC

Redakcja techniczna
EWA ŁUPINA

© Copyright by Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1999

ISBN 83-228-0685-X

REDAKCJA WYDAWNICTW
KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU LUBELSKIEGO
ul. Konstantynów 1, 20-708 Lublin
tel. 524-18-09 (centrala), 525-71-66 (kolportaż)

Wydanie I. Zam. 182/99

Zakład Małej Poligrafii KUL

*Cale pismo natchnione od Ducha
Jest ku pożytkowi naszemu,
Z niego owoce są rajske,
Niewystowienie cudowne.*

(Grzegorz z Nareku, Księga śpiewów żałobliwych)

SPIS TREŚCI

Wstęp	11
1. Wprowadzenie: Pierwsze studia nad Biblią	17
1. 1. Egzegeza aleksandryjska	18
1. 1. 1. Filon z Aleksandrii	18
1. 1. 2. Orygenes	21
1. 2. Opozycja względem egzegezy alegorycznej	24
1. 3. Egzegeza Augustyńska	27
1. 3. 1. Augustyn a Pismo Święte	27
1. 3. 2. Augustyńska koncepcja poznania	29
1. 3. 3. Interpretacja Pisma Świętego	31
1. 4. Egzegeza karolińska	36
2. Heksaameron Eriugeny	41
2. 1. Eriugena na tle renesansu karolińskiego	41
2. 1. 1. Karoliński renesans	41
2. 1. 2. Eriugena – życie i dzieło	45
2. 2. Eriugeny koncepcja wiedzy	52
2. 2. 1. Wizja roli i znaczenia siedmiu sztuk wyzwolonych	52
2. 2. 2. Koncepcja filozofii	57
2. 2. 3. Studium Biblii	64
2. 2. 4. <i>Auctoritates</i>	68
2. 2. 5. Eriugena jako egzegeta	71
2. 2. 6. Racjonalizm i „naturalizm” Eriugeny	75
2. 3. Eriugeny egzegeza sześciu dni stworzenia	79
2. 3. 1. Charakter egzegezy heksaemeralnej	79

2. 3. 2. Pierwszy dzień stwarzania (koncepcja natury drugiej: stworzonej i stwarzającej)	83
2. 3. 2. 1. Stworzenie ziemi i nieba	84
2. 3. 2. 2. <i>In Principio</i>	90
2. 3. 2. 3. Porządek przyczyn	95
2. 3. 2. 4. <i>Creatio ex nihilo</i>	99
2. 3. 2. 5. <i>Fiat lux</i>	102
2. 3. 3. Drugi dzień stwarzania (koncepcja czterech elementów)	105
2. 3. 3. 1. Koncepcja materii.	106
2. 3. 3. 2. Stworzenie firmamentu	111
2. 3. 4. Trzeci dzień stwarzania (struktura świata materialnego)	116
2. 3. 5. Czwarty dzień stwarzania (stworzenie ciał niebieskich)	122
2. 3. 6. Piąty dzień stwarzania (powstanie życia).	126
2. 3. 7. Szósty dzień stwarzania.	134
2. 3. 7. 1. Stworzenie zwierząt	134
2. 3. 7. 2. Człowiek jako <i>omnis creatura</i> i warsztat stworzenia.	138
2. 3. 8. Dzieło stworzenia według Eriugeny	144
3. Heksaameron Teodoryka z Chartres	147
3. 1. Szkoła w Chartres na tle epoki	147
3. 1. 1. Renesans XII wieku	147
3. 1. 2. Okres formowania się szkoły w Chartres.	149
3. 1. 3. Szkoła w Chartres na początku XII wieku.	153
3. 1. 4. Krytyka Richarda Southerna	157
3. 1. 5. Odpowiedź na zarzuty Southerna	161
3. 1. 6. Teodoryk z Chartres.	164
3. 2. <i>Lectio philosophorum</i> w szkole w Chartres.	171
3. 2. 1. Eriugenizm szkoły w Chartres – stan badań	171
3. 2. 2. Nauczanie sztuk wyzwolonych w szkole w Chartres.	176
3. 2. 3. Początki i charakter wiedzy przyrodniczej.	180
3. 2. 3. 1. Recepcja tekstów medycznych.	180
3. 2. 3. 2. Początki metody naukowej	183
3. 2. 3. 3. Nauka o naturze a <i>auctoritates</i>	186
3. 2. 3. 4. Koncepcja <i>integumentum</i>	187
3. 2. 4. Podział filozofii.	190
3. 2. 4. 1. Definicja filozofii oraz części filozofii spekulatywnej	190
3. 2. 4. 2. Władze duszy oraz ich rola w poznaniu	196
3. 3. Interpretacja księgi <i>Genesis</i>	201
3. 3. 1. <i>Accessus ad auctores</i>	201
3. 3. 1. 1. Formy dwunastowiecznych komentarzy.	201
3. 3. 1. 2. Podejście do tekstu	203
3. 3. 2. Przyczyny substancji świata.	206
3. 3. 3. Stworzenie ziemi i nieba	210

3. 3. 4. Przyczyna materialna świata	215
3. 3. 4. 1. Znaczenie koncepcji elementów w wyjaśnianiu rzeczywistości	215
3. 3. 4. 2. Natura elementów.	217
3. 3. 4. 3. Stwórcze działanie Boga	220
3. 3. 4. 4. Miejsce elementów w procesie powstania świata	224
3. 3. 5. Powstanie zjawiska życia.	227
3. 3. 6. Sprawcza funkcja ognia.	229
3. 3. 7. <i>Physica manuductio</i>	231
3. 3. 8. Teologia Teodoryka	233
3. 3. 8. 1. Teoria liczby	233
3. 3. 8. 2. Koncepcja formy.	238
3. 3. 8. 3. Spekulacje trynitarne	243
4. Zakończenie	249
4. 1. Studia nad Biblią od IX do XII wieku	249
4. 1. 1. Egzegeza biblijna po Eriugenie.	249
4. 1. 2. Honoriusz Augustodunensis	250
4. 1. 2. 1. Człowiek i dzieło	250
4. 1. 2. 2. Egzegeza biblijna Honoriusza	252
4. 2. Wiek XII: przełom czy twórcza kontynuacja?	256
4. 3. Eriugena a Teodoryk z Chartres.	261
Bibliografia	263
Indeks osób	277
The Book of the Scripture and Nature. Eriugena's and Thierry of Chartres' Hexaemeron. Summary	283

WSTĘP

Mediewistyka rozumiana jako naukowe, systematyczne badanie dziejów średniowiecza, średniowiecznej kultury oraz myśli, jest stosunkowo młodą dziedziną badań. Bardzo powoli wyzwalano się z przesądów, które rozpowszechnili na temat średniowiecza myśliciele renesansu, a które podtrzymało oświecenie oraz XIX-wieczny racjonalizm. Okresem, który zdecydowanie najślabiej jest wciąż opracowany jest myślenie wczesnego średniowiecza, toteż na tym właśnie okresie skoncentruję się w tej pracy. Wychodząc z analizy filozofii Jana Szkota Eriugeny, a kończąc na prezentacji myśli Teodoryka z Chartres postaram się pokazać, że w dziejach myśli filozoficznej istnieje zasadnicza ciągłość między wiekiem IX a XII. Zarówno wiek IX, jak i wiek XII zostały przez historyków określone mianem „renesansu”; w literaturze przedmiotu mówi się o renesansie karolińskim oraz o renesansie chartryjskim. Niewątpliwie najwybitniejszym przedstawicielem odrodzenia karolińskiego był Jan Szkot Eriugena, toteż właśnie jemu zostanie poświęcona pierwsza część pracy zatytułowana *Heksaameron Eriugeny*. W części drugiej zatytułowanej *Heksaameron Teodoryka z Chartres* postaram się na przykładzie Teodoryka zarysować najważniejsze cechy humanizmu oraz platonizmu szkoły w Chartres. W tej części zostanie także poruszone zagadnienie dziejów szkoły katedralnej w Chartres oraz tego, czy zasadnie można wyróżnić specyficzny rodzaj humanizmu i platonizmu, który decydowałby o odrodzeniu chartryjskim.

Podstawy filozofii Eriugeny były przedmiotem moich analiz w książce *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, wydanej w Lublinie w 1994 roku. W obecnej pracy postaram się zarysować Eriugeny koncepcję „fizjologii”, czyli ogólnej nauki o naturze, wyłożonej w fundamentalnym jego dziele *Periphyseonie*. Myślenie Teodoryka z Chartres zostanie przedstawione przede wszystkim w oparciu o jego nieduże, ale niezwykle ważne dzieło, jakim jest traktat *De sex dierum operibus*. Sporadycznie będę się odwoływać do jego komentarzy do pism Boecjusza.

Zarówno *Periphyseon* Eriugeny, jak i Teodorykowy traktat należą do gatunku heksaameronów, czyli komentarzy do Księgi Rodzaju. Analiza heksaameronu Eriugeny i Teodoryka z Chartres pozwoli na pokazanie, jak w myśli wczesno średniowiecznej łączą się, przenikają oraz wzajemnie inspirują obszary nauki, filozofii oraz biblijnej egzegezy. Uważam bowiem, że między tymi właśnie dziedzinami kultury średniowiecznej występowała ścisła współzależność. Znalazła ona swój wyraz w metaforze bliskiej zarówno Eriugenie, jak i Teodorykowi, a mianowicie w metaforze ujmującej Biblię oraz Naturę jako dwie księgi. Studium Księgi Natury prowadzone na płaszczyźnie filozoficznej i naukowej, oddziaływało na studium Księgi Pisma i odwrotnie, zmiana modelu egzegezy biblijnej wpływała na nauki filozoficzne. Z tego właśnie powodu we *Wprowadzeniu* zostały naszkicowane dzieje egzegezy biblijnej od starożytności chrześcijańskiej po wiek IX.

W swojej twórczości Eriugena przejął najważniejsze tendencje egzegetyczne epoki i nadał im specyficzny, niepowtarzalny charakter zakorzeniony w jego filozofii. Podobną drogę obrał Teodoryk z Chartres z tą jednakże różnicą, że w większym stopniu, niż miało to miejsce u Eriugeny, osadził swoją egzegezę w kontekście nauki. Dysponując wiedzą przyrodniczą o elementach świata i przyczynach oraz Boecjańską metodologią, Teodoryk postawił w kontekście Księgi Rodzaju pytanie o to, „jak możliwa jest *scientia naturalis*”. Teodoryk, w swojej refleksji nad rzeczywistością, nie porzucił metafory dwóch ksiąg. Jednakże wraz z rozwojem nauki u Teodoryka oraz innych myślicieli tego okresu zaczęła powoli narastać świadomość tego, że jakkolwiek Pismo Święte oraz Naturę można potraktować jako dwie „napisane” przez Stwórcę księgi, to jednakże każda z nich jest zapisana we własnym, odrębnym języku. W wieku XII badanie księgi Natury zainspirowało kształtowanie *scientia naturalis* jako odrębnej dziedziny wiedzy¹.

Jednym z wątków podjętych w tej pracy jest zagadnienie ewentualnego wpływu Eriugeny na szkołę w Chartres w ogóle i Teodoryka w szczególności. Podkreślenie „eriugenizmu” szkoły w Chartres wiązało się w historii filozofii z próbą przerwania na Eriugenie odpowiedzialności za chartryjski panteizm. W najnowszej literaturze przedmiotu nie pisze się już dziś ani o Eriugenie, ani o przedstawicielach szkoły w Chartres jako o panteistach. Może zatem warto w nowym świetle spojrzeć na zagadnienie wpływu Eriugeny na Chartres?

W *Zakończeniu* zostały nakreślone w najistotniejszych zarysach dzieje przede wszystkim dwunastowiecznej egzegezy biblijnej po Teodoryku z Chartres. Szczególne miejsce przypadło tam Honoriuszowi Augustodunensis, a to z wielu powodów. W przeobfitej twórczości Honoriusza znalazły swój wyraz, i to w formie popularyzatorskiej, dydaktycznej, najważniejsze tendencje myś-

¹ Por. A. Speer, *Die Entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis“ im 12. Jahrhundert*, Leiden-New York-Köln 1995, s. 289 i n.

lowe wieku XII. Honoriusz ponadto wyraźnie inspirował się twórczością Eriugeny, a jego pisma zawierają filozoficzną syntezę zarysowaną w duchu humanizmu oraz racjonalizmu chartryjskiego. Jego dzieło stanowi zatem swoiste podsumowanie tych wszystkich tendencji w filozofii i egzegezie, które łączą wiek IX z wiekiem XII.

Analiza wczesnośredniowiecznych heksaemeronów może stanowić doskonałą okazję do przyjrzenia się tym partiom myśli średniowiecznej, w których krzyżuje się filozofia, nauka oraz egzegeza biblijna. Jestem przekonana, że podkreślanie bogactwa, złożoności oraz różnorodności myśli średniowiecznej przyczyni się do pogłębienia znajomości tej epoki. Współczesna mediewistyka wychodzi bowiem poza neoscholastyczny paradygmat badania filozofii średniowiecznej, którego podstawy zostały sformułowane przede wszystkim przez Etienne Gilsona oraz Fernanda van Steenberghe². Jednym z najważniejszych rysów tego podejścia było przekonanie, że historia filozofii powinna być filozoficzna. Etienne Gilson wyraźnie stwierdza w wielu swoich pracach, że jego wizja filozofii jest zakorzeniona w jego przekonaniach filozoficznych³. Konsekwencją takiego stanowiska jest teleologiczne podejście do dziejów filozofii, czemu Gilson dał wyraz zwłaszcza w *Jedności doświadczenia filozoficznego*. W poszczególnych epokach historycznych filozofia rozwija się do pewnego punktu szczytowego, a następnie przechodzi w fazę mistycyzmu oraz sceptycyzmu. W przypadku myśli wieków średnich tym szczytowym punktem rozwoju był wiek XIII, a w nim filozofia św. Tomasza z Akwinu. Fernand van Steenberghe nie kreśli tak jednoznacznej wizji dziejów filozofii, ale faktycznie w swoich badaniach nie wychodzi zasadniczo poza wiek XIII, poświęcając niewiele miejsca filozofii w okresie po Tomaszu z Akwinu.

Innym ważnym elementem tego podjęcia było przekonanie, również wpływające z określonego stanowiska filozoficznego, że najważniejszą dyscypliną filozoficzną jest metafizyka, a jej problemy są problemami, które są niezmiennie w ciągu dziejów całej filozofii, i które nie podlegały istotnym zmianom mimo całego rozwoju nauki. Konkretnym efektem tego podejścia było zarysowanie dziejów filozofii średniowiecznej właśnie jako dziejów metafizyki.

Opozycja wobec takiego sposobu uprawiania mediewistyki pojawiła się na gruncie filozoficznym, w obrębie zupełnie odmiennej od neoscholastycznej koncepcji filozofii. Manifestem tego sposobu uprawiania mediewistyki, który później został określony jako *new medievalism*⁴, była wydana po raz pierwszy

² Por. Ph.W. Roscsmann, *A Change of Paradigm in the Study of Medieval Philosophy: From Rationalism to Postmodernism*, „American Catholic Philosophical Quarterly” 72 (1998) s. 61-63.

³ Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, przekł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968, s. 5-6.

⁴ Por. J. A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden-New York-Köln 1996, s. 14.

w latach 60-tych, a wznowiona w roku 1982 *Cambridge History of Later Medieval Philosophy* pod redakcją Kretzmanna, Kennycgo oraz Pinborga. Była to także próba napisania filozoficznej historii filozofii podjęta w obrębie szeroko pojętego nurtu filozofii analitycznej. Norman Kretzmann stwierdza we wstępie, że celem tej pracy jest wyprowadzenie filozofii średniowiecznej z podwójnego getta. Tym, którzy zajmują się filozofią średniowieczną, należy ukazać jej dokonania w świetle filozofii współczesnej, której oni nie znają, a filozofom współczesnym należy przywrócić świadomość ciągłości ich wysiłku z badaniami myślicieli średniowiecznych, których do tej pory ignorowali. Kryterium doboru zagadnień jest oczywiście ich „filozoficzność” pojęta w duchu filozofii analitycznej⁵. Konsekwencją takiego podejścia było skoncentrowanie się na średniowiecznej problematyce logiczno-epistemologicznej, co przyniosło wspaniałe rezultaty w postaci „odkrycia” tej części średniowiecznego dziedzictwa, która do tej pory była lekceważona, ale jako generalne podejście do studium wieków średnich odznaczało się daleko idącą jednostronnością.

Jednostronność tych podejść zainspirowała próby nowego odczytania średniowiecznego dziedzictwa. Już Paul Vignaux, który polemizował z Gilsonowską koncepcją filozofii chrześcijańskiej, zwrócił uwagę na inny wybijający się aspekt myśli średniowiecznej, a mianowicie na jej różnorodność⁶. To zaakcentowanie różnorodności spowodowało wzrost zainteresowania innymi okresami niż wiek XIII, innymi typami kultury, niż kultura Zachodnia. Alain de Libera we wprowadzeniu do podręcznika *La philosophie médiévale*, stwierdza, że w aspekcie filozoficznym świat średniowieczny nie ma centrum. Aby napisać historię filozofii średniowiecznej, historyk musi przyjąć istnienie wielości: wielości kultur, wielości religii, wielości języków i centrów studiów. Historyk śledząc rozwój tych różnych „światów” musi spojrzeć na nie z różnych punktów widzenia: to, co się działo w Bagdadzie w wieku IX, nic miało żadnego odniesienia do tego, co działo się w tym czasie w Europie Zachodniej, ale będzie w relacji do tego, co będzie się tu działo na przełomie wieku XII oraz XIII⁷.

Kurt Flasch z kolei odrzuca historię filozofii pojętą jako „historia problemów”. Interesują go przede wszystkim konkretne historyczne warunki narodzin każdego filozoficznego dzieła. Zrodzone w konkretnej sytuacji dzieło filozoficzne wywiera bardzo określony wpływ na swoje czasy, wpisuje się w szeroki kontekst kulturowy. Historia filozofii, jak prezentuje ją w podręczniku wydanym w oryginale niemieckim w roku 1987, to przede wszystkim historia polemik, debat filozoficznych, a każdy rozdział książki podkreśla

⁵ Por. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, s. 3.

⁶ Por. Rosemann, *A Change of Paradigm*, s. 66.

⁷ Por. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, s. xiv.

opozycje oraz sprzeczności istniejące w danym środowisku, społeczeństwie, kulturze⁸.

Jeden z ostatnich podręczników historii filozofii średniowiecznej wydany pod redakcją Johna Marenbona w 1998 roku niejako programowo podkreśla różnorodność punktów widzenia oraz stanowisk względem rozwoju myśli średniowiecznej⁹. Jednakże, jak zauważył Phillip Rosemann podkreślanie różnorodności dla niej samej może prowadzić do relatywizmu. Nie należy wobec tego, jego zdaniem, rezygnować z poszukiwania pełnej, absolutnej syntezy, mając przy tym pełną świadomość, że to zadanie przekracza nasze możliwości. Taki projekt może się wydać absurdalny, ale dokładnie taki mieli filozofowie średniowiecza. Rosemann twierdzi, że zarówno dla Tomasza, jak i dla innych scholastyków poszukiwanie prawdy było kolektywne, było zbieraniem różnych prawd cząstkowych dla osiągnięcia pełniejszej, pojemniejszej syntezy. Tomasz z Akwinu był świadom, że wiedza o całości jest naszym celem, ale ta ostateczna synteza przekracza nasze możliwości: *Nullus homo veritatis perfectam cognitionem adipisci potest*¹⁰.

Mnożenie punktów widzenia, badanie z równym zainteresowaniem wszystkich okresów i stadiów rozwoju myśli średniowiecznej, ma swoje głębokie uzasadnienie i coraz bardziej przybliża do pełniejszego oraz bardziej adekwatnego spojrzenia na całość myśli średniowiecza oraz na całość dziejów filozofii. Kierując się tym przeświadczeniem w niniejszej pracy koncentruję się na wczesnośredniowiecznej filozofii, wybicirając jako główny przedmiot zainteresowań analizę problematyki, którą można zakwalifikować jako problematykę związaną ze średniowieczną filozofią przyrody. O tym, że jest to niezwykle płodny punkt widzenia może świadczyć długa lista historyków filozofii, którzy podchodzili do filozofii od strony nauk przyrodniczych jak B. Geyer, M. Grabmann, M.-T. d'Alverny, A. Birkenmajer, czy M. Kurdziałek¹¹. Niewątpliwie z inspiracji księdza profesora Kurdziałka zwróciłam uwagę na wczesne średniowiecze i jemu przede wszystkim zawdzięczam to, czego się nauczyłam na temat filozofii wieku XII.

W pracy tej staram się opierać przede wszystkim na tekstach źródłowych, toteż korzystam z wydań krytycznych pism Eriugeny oraz Teodoryka z Chartres. Pisma Augustyna, Orygenesza czy Filona przytaczam, gdy jest to możliwe, w polskim tłumaczeniu, gdyż ich poglądy nie są właściwym przedmiotem analiz, a pełnią jedynie funkcję ilustracyjną.

⁸ Por. K. Flasch, *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg 1992, s. vi.

⁹ J. Marenbon (red.), *Routledge History of Philosophy*, London and New York 1998.

¹⁰ Por. Rosemann, *A Change of Paradigm*, s. 70-71.

¹¹ M. Kurdziałek, Aleksander Birkenmajer „historyk filozofii średniowiecznej”, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystoteлизmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 2.

Na końcu pracy została zamieszczona bibliografia literatury cytowanej. Została ona podzielona na dwie zasadnicze części: źródła oraz opracowania. Opracowania z kolei zostały podzielone na trzy części: opracowania omawiające twórczość oraz epokę, w której żył Eriugena, opracowania poświęcone Teodorykowi z Chartres i filozofii wieku XII oraz pozostałą literaturę wykorzystaną w tej książce.

Na zakończenie chciałabym w sposób szczególny podziękować ojcu prof. Edwardowi Iwo Zielińskiemu za trud włożony w recenzowanie tej pracy. Jestem wdzięczna za wszystkie cenne uwagi dotyczące struktury pracy, jej zawartości, a także stylu oraz formy.

1. WPROWADZENIE: PIERWSZE STUDIA NAD BIBLIĄ

W okresie średniowiecza Biblia była tekstem *par excellence*: dyskutowano na temat właściwych metod jej interpretacji, jej tłumaczeń, ale nikt nie podważał jej wyjątkowej pozycji i autorytetu. Studium Biblii było ośrodkiem życia duchowego, a zarazem celem wszelkiej uczoneści i najważniejszą gałęzią studiów. Tradycja, w rozumieniu wieków średnich, rozpoczynała się od biblijnego opisu stworzenia opowiedzianego przez Księgę Rodzaju¹. Dzieje egzegezy heksaemeralnej stanowią istotną część dziejów myśli i kultury chrześcijańskiej. Żadna inna część tekstu biblijnego nie odegrała – zdaniem Roberta Crouse – tak inspirującej roli w formowaniu się chrześcijańskiej kosmologii, antropologii oraz podejścia do świata w jego naturalnym uporządkowaniu. Egzegeza Księgi Rodzaju prowadziła dalej, w kierunku spekulacji na temat Bożej Natury, początków oraz przeznaczenia człowieka oraz jego pozycji w świecie natury i historii².

Skoro na obszarze egzegezy biblijnej spotykały się wszystkie najważniejsze gałęzie średniowiecznej uczoneści, to wszelkie przemiany w sposobie uprawiania wiedzy, wszelkie zmiany akcentów i zainteresowań znajdowały swoje odbicie na polu interpretacji Pisma Świętego. I odwrotnie, zmiany modelu interpretacji Biblii mogą być sprawdzianem zmian zachodzących w sferze całościowo pojętej średniowiecznej wiedzy. Przemiany zachodzące w nauce były jednak w znacznej mierze uwarunkowane tym, co średniowiecze odziedziczyło po starożytności: wprowadzenie nowych tekstów oraz nowych tłumaczeń wytyczało nowe tory, po których kroczyli średniowieczni uczeni. Podobnie było w przypadku interpretacji Pisma Świętego: zasadnicze zręby egzegezy zostały ukształ-

¹ Por. B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd edition, Blackwell, Oxford 1984, s. XXVIII.

² Por. R. D. Crouse, *INTENTIO MOYSI: Bede, Augustine, Eriugena and Plato in the „Hexaemeron” of Honorius Augustodunensis*, „Dionysius” 2 (1978) s. 137.

towane w starożytności zarówno pogańskiej jak i chrześcijańskiej, a z przemian średniowiecznej uczoności egzegeza biblijna otrzymywała jedynie nowe impulsy. U zarania dziejów interpretacji Pisma świętego stoją przede wszystkim dwie postacie: Filon z Aleksandrii oraz Orygenes, i to właśnie oni wywarli decydujący wpływ na formowanie się podstaw egzegezy w wiekach średnich. Dzieje egzegezy biblijnej w dobie patrystycznej mogą ponadto stanowić doskonałą ilustrację wzajemnych relacji myśli chrześcijańskiej i kultury pogańskiej: jedynym typem uczoności, który wówczas był dostępny i mógł wesprzeć wysiłek interpretacyjny, była całość dorobku filozofii starożytnej, który powinien zostać odpowiednio zaadaptowany na użytek *doctrinae christianae*.

1. 1. EGZEGEZA ALEKSANDRYJSKA

1. 1. 1. Filon z Aleksandrii

Tradycja egzegezy biblijnej, także egzegezy heksaemeralnej, a w istocie cała filozofia chrześcijańska, została zapoczątkowana przez dzieło Filona z Aleksandrii³. Filon, wywodząc się z osiadłej w Aleksandrii rodziny żydowskiej, otrzymał niezwykle staranne wykształcenie w duchu greckiej kultury późniejszej starożytności i dzięki temu był doskonale przygotowany do połączenia w swojej myśli tak różnych tradycji: żydowskiego monoteizmu zbudowanego wokół Księgi oraz otwartości kultury greckiej przemieszanej w tym okresie, zwłaszcza w takim ośrodku jak Aleksandria, z elementami innych kultur, np. kultury egipskiej. Z tradycji żydowskiej Filon niewątpliwie przejął fundamentalne nakierowanie na Biblię jako centrum oraz istotny punkt odniesienia wszelkiej myśli. Natomiast wbrew żydowskiemu izolacjonizmowi chciał pokazać, że Biblia jest księgą mówiącą językiem uniwersalnym, że w swojej najgłębszej treści jest zgodna z tym, co głosi filozofia starożytna, a zwłaszcza Platowska. Księga Rodzaju, jeśli zostanie odpowiednio zinterpretowana, przemówi językiem powszechnym i niezwykle współczesnym, gdyż jej autor chciał przez to powiedzieć, że zarówno świat pozostaje w zgodzie z prawem, jak i prawo ze światem, oraz że człowiek posłuszny prawom jest przez to samo obywatelem świata, ponieważ swoje działania dostosowujemy do woli natury, która rządzi wszechświatem⁴.

³ Por. H. Chadwick, *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, (w) *The Cambridge History*, s. 137.

⁴ Filon z Aleksandrii, *O stworzeniu świata*, Przedmowa, w: *Pisma*, t. 1, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986, s. 33. Por. Chadwick, *Philo*, s. 138.

Podjęcie wysiłku interpretacji Pisma było także krokiem w kierunku racjonalizacji wiary, która później w wiekach średnich będzie istotnie wyznaczać obszar filozofii chrześcijańskiej. Filon natomiast podjął to zadanie przy wyraźnej świadomości ograniczoności ludzkich możliwości na tym polu: *Otóż żaden poeta ni pisarz nie potrafi należycie pochwalić tak wzniosłej myśli stworzenia, ponieważ są to rzeczy przewyższające zdolność mowy i słuchu, są zbyt wielkie i wzniosłe, by mogły je pojąć poznawcze zdolności śmiertelnej istoty. Nie jest to jednak powód, abyśmy mieli milczeć, lecz raczej, przeciwnie, musimy z miłości do Boga odważyć się na to, aby podług naszej siły przedstawić te sprawy, nie wprowadzając nie mówiąc o Jego wewnętrznej istocie, ale są pewne prawdy, chociaż nieliczne, do których może wnieść się umysł człowieka, opanowany przez umiłowanie i pragnienie mądrości⁵.*

Aby Biblia mogła być źródłem takich uniwersalnych prawd, które rozum ludzki jest w stanie z niej wydobyć sam, o własnych siłach, powinna być odpowiednio zinterpretowana. Filon ucieka się zatem do stosownej metody egzegetycznej, dobrze mu znanej z myśli starożytnej, a mianowicie metody alegorycznej. Metoda ta była często stosowana przez egzegetów dzieł Homera i Hezjoda. Usiłowali oni pokazać, że Homerycki i Hezjodowy mit, choć przesycony antropomorfizmami i antropopatyzmem, a często wręcz niemoralny, posiada swoje głębsze, prawdziwe znaczenie. Stoicy w służbę tej metody wprzęgli procedurę etymologizacji imion własnych, a neopitagorejczycy dodali symbolizm liczbowy.

Metodę alegoryczną, ze wszystkimi towarzyszącymi jej procedurami, przejął Filon z Aleksandrii i zastosował do interpretacji Biblii. Nie znaczy to jednak, że zarzucił refleksję nad sensem literalnym Pisma. Sens dosłowny, literalny był fundamentem, na którym wznosiła się interpretacja alegoryczna, która jest odczytaniem tekstu na głębszym poziomie⁶. Sens alegoryczny jest nie tylko doskonalszy, Filon przypisuje mu także funkcję porządkującą: tego typu interpretacja nadaje wywodom ścisłość i precyzję. W dziele *O pijaństwie* Filon pisze: *Dlatego też największy spośród królów i proroków, Samuel, jak mówi Pismo święte, „aż do śmierci nie będzie pił wina ani odurzającego napoju”, został bowiem powołany w szeregi Bożego wojska (...). Zapewne Samuel był człowiekiem; my jednak uważamy go nie za żywą istotę złożoną, lecz za umysł, który znajduje jedyną radość w kulcie i służbie Boga. Imię jego znaczy: „Włączony do wojska Bożego”, ponieważ uważa, że wszelkie czynności dokonywane wedle próżnych mniemań stanowią przejaw ciężkiej niesubordynacji. Jego matką była Anna; imię jej znaczy „Łaska”. Bez łaski Bożej*

⁵ Filon, *O stworzeniu świata*, Przedmowa, s. 33-34.

⁶ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 3.

bowiem nie można porzucić spraw śmiertelnych i trwać na zawsze przy sprawach nieśmiertelnych⁷.

Fragmenc ten dobrze uwypukla najważniejsze rysy Filonowej egzegezy alegorycznej. Bazą odczytania sensu duchowego, odczytania dokonującego się na głębszym, a zarazem bardziej uniwersalnym poziomie interpretacyjnym, jest sens dosłowny: *Zapewne Samuel był człowiekiem... jego matką była...* Wychodząc od tego, co dotyczy jednego, konkretnego człowieka, Samuela, Filon przekracza to, co faktyczne i wypowiada prawdę o człowieku jako takim, o ludzkim przeznaczeniu. Dla uwyrażenia sensu duchowego ucieka się tutaj również do etymologii imion własnych, natomiast w dziele *O stworzeniu świata* można znaleźć przykłady rozbudowanego symbolizmu liczbowego⁸.

Filonowa koncepcja alegorycznej egzegezy była kategorią niezwykle pojemną i obejmowała także wyjaśnienia o charakterze metafizyczno-kosmologicznym dotyczące natury i budowy rzeczywistości. Dzieło *O uprawie roślin* Filon rozpoczyna od przedstawienia Noego jako troskliwego rolnika i hodowcy winorośli, który jednocześnie jest prototypem Boga, „Władcy wszechrzeczy”, „wielkiego Hodowcy i Opiekuna”. Przedstawiając w tych kategoriach Boga-Stwórcę Filon snuje jednocześnie, inspirowane ówczesną wiedzą rozważania, na temat budowy świata czy układu elementów tworzących rzeczywistość materialną: *Kiedy bowiem Stwórca świata zaczął porządkować nieuporządkowaną, bezładną i wewnątrznie pogmatwaną substancję oraz wydobywać z zamętu jej składniki i nadawać jej kształt, wówczas pośrodku zakorzenił ziemię i wodę, drzewa powietrza i ognia przesunął ze środka wyżej, a kolistą przestrzeń eteryczną umocnił czyniąc ją granicą i strażnicą tego, co znajdowało się w jej wnętrzu (...). Bo czyż nie jest czymś cudownym, że pierwiastek niszczący – woda – wiąże się ściśle z pierwiastkiem podlegającym zniszczeniu – z ziemią, a pierwiastek najgorętszy i nieugaszony – ogień – opiera się o pierwiastek najzimniejszy – o powietrze? Pierwiastki te były doskonałymi gałązkami wszechświata, natomiast ten świat jest największą i nadzwyczaj płodną latoroślą, a jego pędami są wymienione wyżej gałęzie⁹.*

Alegoryczna interpretacja Pisma pełni w myśli Filona wielorakie funkcje. Pozwala ona odczytywać teksty biblijne w kontekście osiągnięć starożytnej filozofii, starożytnej wizji rzeczywistości, dzięki czemu przesłanie biblijne staje się bardziej uniwersalne, możliwe do przyjęcia także dla tych, którzy nie byli Żydami. Metoda ta miała, w zamierzeniu Filona, nadawać większą jedność i spójność samemu biblijnemu tekstowi: to, co wydawało się banalne i trywialne,

⁷ Filon, *O pijaństwie*, 143-145, w: *Pisma*, t. 2, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1994, s. 141.

⁸ Por. Filon, *O stworzeniu świata*, 91 i n., s. 58 i n.

⁹ Filon, *O uprawie roślin* 1-4 w: *Pisma*, t. 2, s. 85.

uzyskuje dzięki alegorycznej lekturze głębię, nowy nieoczekiwany wymiar, a teksty wykluczające się wzajemnie łączą się w harmonii wyższego rzędu.

Po Filonie, w I i II wieku po Chrystusie, dokonano się w Aleksandrii połączenie egzegezy Filonowej z egzegezą chrześcijańską, co zaowocowało dalszym rozwojem metody alegorycznej. Czołowym przedstawicielem tego podejścia był Orygenes.

1. 1. 2. Orygenes

Z imieniem Orygenesesa na trwale wiąże się nadzwyczajny rozwój egzegezy alegorycznej, niemniej jednak, jak twierdzi wybitny znawca myśli Orygenesesa, Henri Crouzel, *nie należy (...) zapominać, że [Orygenes] jest również, obok Hieronima, największym w chrześcijańskiej starożytności mistrzem egzegezy krytycznej oraz literalnej*¹⁰.

Sens duchowy jest dla Orygenesesa, podobnie jak to było w przypadku Filona, oparty na mocnym fundamencie interpretacji dosłownej, cielesnej albo inaczej historycznej, czyli takiej, która została potwierdzona przez historię. Dla ustalenia sensu dosłownego Orygenes odwołuje się do wszelkiej dostępnej mu wiedzy, medycyny Galena i Hipokratesa, do starożytnej filologii i filozofii, do współczesnej mu tradycji rabinistycznej, a nawet sam sprawdza, czy Betania istotnie leżała za Jordanem¹¹. Jednakże pozostawanie wyłącznie w obrębie interpretacji dosłownej prowadzi, zdaniem Orygenesesa, do błędnych interpretacji i herezji. Żydzi nie rozpoznali w Chrystusie Zbawiciela, bo proroctwa na jego temat czytali w sposób dosłowny: *Sądziłi też, że wedle zapowiedzi proroków w chwili przyjścia Mesjasza wilk, owo czworonożne zwierzę, powinien paść się wspólnie z owcami, pantera powinna leżeć razem z koziołkami, cielę i byk powinny spożywać paszę w towarzystwie lwów, a mały chłopiec winien je prowadzić na pastwisko*¹². Herezje głoszone przez gnostyków, a przede wszystkim przez Marcjona, również miały swoje źródło w interpretacji literalnej: *Otóż jedyną, wyłączną przyczyną fałszywych wyobrażeń ich wszystkich na temat wyżej przedstawionych spraw jest fakt, że pojmują oni Pismo święte nie w sensie duchowym, lecz dosłownie*¹³.

Orygenes odwołuje się w tej sytuacji do egzegezy alegorycznej, która nie jest jednakże prostą adaptacją metody Filonowej. Nawiązuje on także do typologicznej egzegezy Justyna i Ireneusza, która traktowała Stary Testament jako zapowiedź przyjścia Chrystusa¹⁴. Dla Orygenesesa cały Stary Testament ma

¹⁰ H. Crouzel, *Orygenes*, przekł. J. Margański, Bydgoszcz 1996, s. 99.

¹¹ Por. tamże, s. 100.

¹² Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 1, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1996, s. 336-337.

¹³ Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 2, s. 337.

¹⁴ Por. Chadwick, *Philo*, s. 183.

wartość o tyle, o ile jest prefiguracją chrześcijaństwa, gdyż w centrum objawienia nie stoi Księga, ale osoba Jezusa Chrystusa: *Skoro Objawienie to Chrystus, w takim razie Pismo jest objawieniem tylko pośrednio – zapośrednicza mediację Chrystusa, o tyle, że Go wyraża i ukazuje. W odniesieniu do Nowego Testamentu, który opowiada o życiu i nauczaniu Chrystusa, jest to oczywiste. Ale również i Stary Testament będzie objawieniem w tym sensie, że w całości mówi o Chrystusie*¹⁵.

Objawienie Bożej Mądrości dopełniło się we wcieleniu Chrystusa, niemniej już Stary Testament w sposób niepełny, zakryty zapowiadał Chrystusa – Mądrość Bożą¹⁶. Stary Testament jest bowiem jedynie „cieniem przyszłych dóbr” (Hebr 10, 1), to znaczy, stanowi zapowiedź przyszłego uczestnictwa w Bożej rzeczywistości, w „wiecznej Ewangelii” (Ap 14, 6). Natomiast Nowy Testament, czyli „Ewangelia doczesna” jest „obrazem” tych dóbr, to znaczy, daje prawdziwe, choć niedoskonałe w nich uczestnictwo. *Albowiem Ewangelia wieczna i Ewangelia doczesna są jedną Ewangelią: nie różnią się co do hypostasis, istoty; różnią się jedynie pod względem epinoia, tego, jak człowiek je pojmuje: Ewangelię wieczną – „twarzą w twarz”, a Ewangelię doczesną – „jakby w zwierciadle, niejasno”*¹⁷.

W ten sposób prezentuje się teologiczny fundament egzegezy alegorycznej, wsparty filozoficznymi przesłankami zaczerpniętymi przez Orygenes z plato-nizmu. W istocie, w obrębie egzegezy alegorycznej Orygenes wyodrębnia jeszcze dwa poziomy, a mianowicie interpretację moralną i mistyczną, które jednakże w praktyce słabo rozróżnia. Jest on jednakże teoretykiem potrójnego, a nie jedynie dwójakiego sensu: *Otóż wielokrotnie już mówiliśmy, że w Pismach Bożych zawiera się trojaki sens pojmowania: historyczny, moralny i mistyczny. Dlatego też rozumiemy, iż Pismo ma ciało, duszę i ducha*¹⁸. Orygenes wyróżnia w Piśmie Świętym te trzy elementy, gdyż ośrodkiem, sercem Pisma jest Jezus Chrystus: *Jedno jest ciało prawdy. Na Pisma patrz (...) jak na jedno doskonałe ciało Słowa*¹⁹.

W ścisłym związku z tymi trzema aspektami Pisma pozostają odpowiednie poziomy egzegezy, dlatego w dziele *O zasadach* Orygenes stwierdza: *Potrójnie więc należy zapisywać w swej duszy wszelkie rozumienie pism Bożych: to znaczy, żeby każdy prosty człowiek czerpał zbudowanie z samego, że tak powiem, ciała Pisma – bo tak nazywamy pojmowanie zwyczajne i historyczne; jeśli zaś ktoś zaczął już czynić postępy i może patrzeć nieco szerzej, niech się buduje*

¹⁵ Crouzel, *Orygenes*, s. 110. Por. A. Louth, *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przekł. H. Bednarek, Kraków 1997, s. 84.

¹⁶ Por. M. Szram, *Chrystus – Mądrość Boża według Orygenes*, Lublin 1997, s. 178.

¹⁷ Crouzel, *Orygenes*, s. 108.

¹⁸ H. U. von Balthasar, *Duch i ogień* 209, przekł. S. Kalinkowski, Kraków-Warszawa 1995, s. 107.

¹⁹ Tamże 155-156, s. 91.

samą **duszą Pisma**; zaś ci, którzy są doskonali (...) niechaj jakby z **ducha** czerpią zbudowanie z samego prawa duchowego, które „zawiera cień przyszłych dóbr”. Jak zatem mówimy, iż człowiek składa się z ciała, duszy i ducha, tak samo i Pismo święte, którego szczodroblivość Boża udzieliła dla zbawienia ludzi²⁰.

Sens cielesny Pisma, czyli sens dosłowny, stanowi jego odczytanie najbardziej fundamentalne, podstawowe: *O tym, jak wielki pożytek płynie z tego prostego rozumienia, które nazwaliśmy historycznym, świadczą całe rzesze wiernych, którzy wierzą dosyć szczerze i w prosty sposób*²¹. Jednakże korzyść duchowa z lektury Pisma Świętego jest znacznie większa, gdy przekroczy się sens literalny. Fundamentalnym zadaniem Biblii jest pouczenie ludzi, to zaś w znacznie większym wymiarze realizuje się na poziomie egzegezy alegorycznej²². Podjęcie wysiłku alegorycznej interpretacji wymaga Bożego natchnienia, którego antropologicznym fundamentem jest Boży obraz w człowieku. Zgodnie z zasadą poznania sięgającą Empedoklesa i Platona a mówiącą, że ludzkie poznanie odbywa się na zasadzie podobieństwa, człowiek zdobywa o Bogu tym doskonalszą wiedzę, im bardziej realizuje w sobie Boże podobieństwo. W związku z tym egzegeza duchowa realizuje się w pełni jedynie w kontekście modlitwy i kontemplacji, które są jak gdyby naturalnym środowiskiem jej rozwoju²³: *Cóż może karmić duszę lepiej niż Słowo? Cóż bardziej niż mądrość Boża może być cenne dla umysłu, który ją potrafi pojąć? Cóż bardziej niż prawda jest odpowiednie dla rozumnej natury? Zatem „ponadsubstancjalny chleb, najbardziej odpowiedni dla rozumnej natury i pokrewny jej substancji, udziela duszy zdrowia, siły i mocy (...). Mamy więc modlić się o to, abyśmy byli godni (tego chleba), a spożywając Słowo, które jest Bogiem i które na początku było u Boga, sami stali się bogami*²⁴.

W egzegezie alegorycznej elementy duchowe przeplatają się zatem z czynnikami spekulatywnymi, co sprawia, że tego typu interpretacja pełni wielorakie funkcje. Pierwszą i zasadniczą funkcją tego typu egzegezy, jest funkcja pedagogiczna, formacyjna, przywracająca człowiekowi „wzrok ducha”²⁵. Egzegeza alegoryczna ukazuje ponadto doskonałość i spójność Słowa Bożego, którego pozorne sprzeczności, niedorzeczności czy antropomorfizmy mają za zadanie pobudzenie czytelnika do wzniesienia się na poziom sensu duchowego²⁶.

²⁰ Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 4, s. 339-340 (podkr. A. K.).

²¹ Tamże, IV, 2, 6, s. 341.

²² Por. Crouzel, *Orygenes*, s. 114.

²³ Por. tamże, s. 116.

²⁴ Balthasar, *Duch i ogień*, 706-707, s. 259.

²⁵ Por. tamże, 626, s. 237: *Wzrok, który dostrzega Boga, nie jest wzrokiem ciała, lecz wzrokiem umysłu i ducha.*

²⁶ Por. Orygenes, *O zasadach*, IV, 2, 9, s. 344-345.

Odczytanie Biblii na poziomie alegorycznym przyczynia się także do nadania biblijnemu przesłaniu wymiaru bardziej uniwersalnego i jest koniecznym warunkiem wstępnym do podjęcia wysiłku interpretacji nauki chrześcijańskiej w kategoriach greckiej filozofii, która była wówczas szczytowym osiągnięciem rozumu ludzkiego. *Dlatego pragnąłbym - zwraca się Orygenes do swego ucznia, Grzegorza Cudotwórcy – abyś i z filozofii greckiej przejął te jej działy, które mogłyby służyć za podstawę ogólnego wykształcenia i stanowić przygotowanie do chrześcijaństwa, a z geometrii i astronomii zapożyczył te części, które okażą się przydatne do interpretacji Pism świętych, tak, abyśmy zdanie filozofów, iż geometria, muzyka, gramatyka, retoryka i astronomia są naukami pomocniczymi filozofii, mogli wypowiedzieć o roli, jaką sama filozofia spełni wobec chrześcijaństwa*²⁷.

Należy zatem, zdaniem Orygenesesa, wykorzystać przy interpretacji Biblii cały arsenał środków dostarczanych przez starożytną naukę i filozofię. Jak Żydzi wychodząc z Egiptu zagrabilili egipskie kosztowności i oświeceni Bożą mądrością dopiero oni uczynili z nich właściwy użytek, tak i chrześcijanin winien czerpać ze skarbnicy starożytnej mądrości wykorzystując ją do duchowej interpretacji Pisma²⁸. W ten sposób Orygenes podkreślił wagę studiów świeckich w przygotowaniu do studium Biblii, a tradycja średniowieczna skwapliwie przejmie i rozwinie ten motyw.

1. 2. OPOZYCJA WZGLĘDEM EGZEGEZY ALEGORYCZNEJ

Egzegeza alegoryczna tekstów biblijnych, zapoczątkowana przez Filona, kontynuowana przez Klemensa z Aleksandrii, a przede wszystkim przez Orygenesesa, miała swoje słabe strony i różnorodne ograniczenia. W skrajnych przypadkach prowadziła do zatarcia granicy pomiędzy sferą faktów a obszarem interpretacji alegorycznej oraz do zagubienia jasnych zasad konstruowania alegorii, co prowadziło do tego, że wszystko w Biblii miało dowolną ilość interpretacji²⁹. Nadużyciom w obszarze tego typu egzegezy przeciwstawiła się egzegetyczna szkoła antiocheńska założona przez Diodora z Tarsu (330-393), a reprezentowana przez Teodora z Mopsuestii (350- 428) oraz przede wszystkim przez Jana Chryzostoma (350-407). Pisarze ci podkreślili wagę i doniosłość interpretacji literalnej, która następnie może stanowić punkt wyjścia dla poszukiwania sensu moralnego bez potrzeby odwoływania się do alegorii. Dla

²⁷ Orygenes, *Filokalia*, XIII, 1, przekł. K. Augustyniak, Warszawa 1979, s. 63.

²⁸ Por. tamże, XIII, 2-3, s. 64-65.

²⁹ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 4-5.

Diodora z Tarsu alegoria jest bowiem jedynie „grą wyobraźni”³⁰. W szkole antiocheńskiej stosowano w odniesieniu do Starego Testamentu egzegezę typologiczną, jednakże ograniczono znacznie liczbę tych fragmentów Starego Testamentu, które mogły być odczytywane jako zapowiedź przyjścia Chrystusa³¹.

Egzegeza antiocheńska, jakkolwiek istotna dla dziejów studiów biblijnych, nie wywarła wielkiego wpływu na wczesnośredniowieczne podejście do tekstu Pisma Świętego. W języku łacińskim było bardzo mało dzieł interpretujących Biblię według zasad antiocheńskich, a te, które istniały, nie zdołały przykuć uwagi średniowiecznych czytelników, gdyż ich wrażliwości oraz wizji świata zdecydowanie bardziej odpowiadała egzegeza aleksandryjska³². Krytyka nadużyć metody alegorycznej przysła jednakże z całkiem nieoczekiwanej strony, zmuszając takich pisarzy jak Hieronim czy Augustyn do rozwinięcia w odniesieniu do tekstu biblijnego metody krytyczno-literackiej.

Krytykę stosowanej w szkole aleksandryjskiej alegorycznej wykładni Pisma Świętego podjął Porfiriusz. Krytyka Porfiriusza stanowiła prawdziwe zaskoczenie, gdyż metoda alegoryczna, którą w odniesieniu do Biblii Porfiriusz krytykował, była powszechnie stosowana w szkołach neoplatońskich głównie w odniesieniu do spuścizny Homera i Hezjoda. Zdaniem takich autorów jak Celsus, Julian Apostata, a przede wszystkim Porfiriusz, problem nie leżał w samej metodzie alegorycznej, ale w tym, czy tekst biblijny do takiej interpretacji się nadaje³³. Porfiriusz uważał bowiem, że Biblia zawiera zwykły opis zdarzeń, które należy odczytać w sensie historycznym, gdyż nie są one warte alegorycznej i symbolicznej interpretacji. Co więcej, jego zdaniem, Biblia nie była zamierzona jako tekst do alegorycznego odczytania. Porfiriusz, ustawivszy tekst Pisma na poziomie interpretacji historyczno-literalnej, podjął następnie jego krytykę. Pokazał, że Ewangelisci źle cytują źródła starotestamentalne, dają sprzeczne wzajemnie interpretacje, wykazują daleko posunięty brak zrozumienia przesłania Chrystusowego. Do tego wszystkiego dochodzi ignorancja na temat różnych szczebli bytowych pośredniczących pomiędzy sferą boską a ludzką, która prowadzi do przesadnych stwierdzeń na temat osoby Chrystusa³⁴.

Porfiriusz włączył cały aparat starożytnej nauki, aby przy pomocy racjonalnych kryteriów pokazać nieracjonalność wiary chrześcijańskiej. W swojej fundamentalnej krytyce chrześcijaństwa pt. *Przeciw chrześcijanom* atakuje historyczną wiarygodność Biblii, jej spójność oraz jej metafizyczno-etyczne pod-

³⁰ Por. S. Wielgus, *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990, s. 51.

³¹ Por. tamże, s. 14-15.

³² Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 15-19.

³³ Por. R. M. Berchman, *Porphyry and the Patristic Origins of Biblical Criticism*, w: *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, éd. par L. G. Benakis, Brepols 1997, s. 38.

³⁴ Por. Berchman, *Porphyry*, s. 38-39.

stawy. Rezultaty tej krytyki były, zwłaszcza dla wykształconych chrześcijan, druzgocące. Zapewne właśnie ten fakt spowodował ogromną niechęć chrześcijan do Porfiriusza, którego potocznie nazywano „bluźniercą”. Jednakże z dzisiejszego punktu widzenia, jak pokazał Robert Berchman, nie sposób przecenić rezultatów Porfiriuszowej krytyki. To właśnie Porfiriusz poprzez swoją krytykę otworzył wczesnemu Kościołowi drogę ku nowej interpretacji Pisma Świętego. Sprowokował on chrześcijan do obrony historyczności biblijnego tekstu, a tym samym zmusił ich do wkroczenia w świat antycznej literatury, historii, filozofii. Chrześcijanie musieli podjąć wyzwanie racjonalnej obrony swojej wiary, co z kolei wymagało racjonalnej refleksji nad jej treścią. Za sprawą krytyki Porfiriusza ukształtował się u Ojców nowy styl refleksji biblijnej, sprzeciwiającej się zarówno nadmiernej alegoryzacji, jak i surowej literalności³⁵.

Jednym z tych, którzy podjęli dyskusję z Porfiriuszem, był Hieronim. Starał się on na różnych płaszczyznach odeprzeć zarzuty Porfiriusza, pokazując np. historyczność ewangelicznego opisu na bazie literackiej, nie zaś alegorycznej relacji między różnymi biblijnymi tekstami. Jednakże najważniejszym jego dokonaniem na tym polu było podjęcie nowego przekładu Pisma Świętego na podstawie oryginałów semickich i greckich. Zadanie to powierzył mu jego protektor, papież Damazy, a Hieronim je podjął na przełomie IV i V wieku. Do tego czasu Kościół posługiwał się różnymi łacińskimi przekładami tekstu biblijnego dokonanymi na bazie Septuaginty, które rozprzestrzeniając się od II wieku, zostały około wieku III skonsolidowane tworząc względnie jednolitą grupę tłumaczeń zwaną *Vetus Itala*³⁶. Ta starołacińska wersja Pisma Świętego zrażała swoim językiem pełnym barbaryzmów, kolokwializmów, czy literalnych adaptacji terminologicznych wprost z języka greckiego³⁷. Wyraźnie rysowała się potrzeba nowego, jednolitego tłumaczenia, a Hieronim wydawał się najodpowiedniejszą osobą do wykonania tego zadania. Jako uczeń gramatyka Donata był doskonale obznajomiony z dziedzictwem antycznej kultury językowej: *Do końca życia pozostaną mu w pamięci teksty Horacego, Owidiusza i Wergiliusza (...), dzieła Cyncerona, którego szanował jako mistrza stylu, Kwintyliana, historyków oraz Seneki, choć nigdy nie wykazywał głębszego zainteresowania filozofią*³⁸. Dzięki swoim podróżom na Wschód Hieronim posiadał gruntowną znajomość greki a za sprawą kontaktów z uczonymi żydowskimi jego wykształcenie zostało dopełnione znajomością języka i kultury hebrajskiej. W Antiochii, w szkole Apolinarego z Laodycei, Hieronim zapoznał się z podstawowymi

³⁵ Por. tamże, s. 40-41.

³⁶ Por. J. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, przekł. J. Słomka, Tarnów 1997, s. 23.

³⁷ Por. D. Norton, *A History of the Bible as Literature*, t. 1: *From Antiquity to 1700*, Cambridge 1993, s. 30-31.

³⁸ Święty Hieronim, *Komentarz do księgi Jonasza*, wstęp, przekład, opracowanie ks. L. Gładyszewski, Kraków 1998, s. 34.

zasadami literalnej i typologicznej egzegezy biblijnej, a pod wpływem Grzegorza z Nazjanzu, w którego wykładach uczestniczył, odkrył alegoryczną interpretację, której klasykiem był Orygenes. Wszystko to sprawiło, że był doskonale przygotowany do pracy, którą podjął w latach 391 do 406, a którą było tłumaczenie tekstu Starego Testamentu w oparciu o tekst hebrajski oraz grecki. *Wynik tak wyczerpanej pracy – pisze ks. Ludwik Gładyszewski – początkowo nie znalazł uznania, wywoływał liczne i gwałtowne sprzeciwy. Dopiero z czasem zaczęto tłumaczenie Hieronima wykorzystywać przy poprawianiu starych przekładów. Od VII w. przekładu tego można było używać na równi z innymi, w wiekach następnych zdobył pełne uznanie, a od XII w. nazywano go już editio vulgata (wydanie powszechne)*³⁹.

Jako egzegeta natomiast Hieronim przeszedł i etap zafascynowania interpretacją alegoryczną i fazę eksperymentowania z egzegezą antiocheńską, wzmocnioną jeszcze jego wejściem w obszar „hebrajskiej prawdy”⁴⁰. Wszystkie te doświadczenia doprowadziły go do starannego wyważenia akcentów pomiędzy egzegezą literalną a alegoryczną i choć ten ostatni rodzaj interpretacji wydaje się bardziej odpowiedni do celów duszpasterskich, to niemniej sens literalny zawsze pozostanie w polu widzenia Hieronima⁴¹.

Nie tylko św. Hieronim podjął próbę stawienia czoła wyzwaniu rzuconemu przez Porfiriusza, ale uczynił to również św. Augustyn i to w istocie Augustyńskie podejście do Pisma Świętego na długo określiło najważniejsze rysy średniowiecznej egzegezy biblijnej.

1. 3. EGZEGEZA AUGUSTYŃSKA

1. 3. 1. Augustyn a Pismo Święte

Augustyn otrzymał niezwykle staranne wykształcenie w retorycznych szkołach późnej starożytności. Jego kultura była jednak całkowicie kulturą łacińską: słabo znał język grecki, toteż nie czytał w oryginale ani Platona ani Septuaginty. Jego zainteresowania etyczno-religijne zostały zainspirowane lekturą Cynceronańskiego *Hortenzjusza*. W *Wyznaniach* Augustyn napisał: *Niewiarogodnym wprost żarem zacząłem tęsknić do nieśmiertelności, jaką daje mądrość (...). Umiłowanie zaś mądrości, jakie we mnie rozniecała ta książka, nosi greckie*

³⁹ Tamże, s. 42.

⁴⁰ Por. Fontaine, *Chrześcijańska literatura łacińska*, s. 109-111.

⁴¹ Por. Hieronim, *Komentarz do księgi Jonasza*, 4, 6, s. 136: *Zbadajmy zatem historię i przed sensem mistycznym przyjrzyjmy się najpierw znaczeniu literalnemu.*

miano: filozofia⁴². Hortenzjusz zainspirował go do postawienia pytania o szczęście, o źródło prawdziwej mądrości i to właśnie było jednym z motywów, dla których Augustyn otworzył Pismo Święte. Miał on jednak do dyspozycji jedynie starołaciński przekład Biblii. Odrzucił go nieudolny styl tego tłumaczenia, nie był bowiem jeszcze w stanie dostrzec istotnych treści kryjących się pod chropawą formą: *Postanowiłem więc zbadać księgi Pisma świętego, sam się przekonać, co w nich się kryje. I oto widzę coś, co przekracza umysł pysznych, ale dzieciom też nie jest dostępne. Wchodzi się tam nad niskim progiem, a potem wznosi się nad nami wyniosłe sklepienie spowite w tajemnice. Wówczas jeszcze nie dorosłem do tego, bym potrafił tam wejść i tak ugiąć karku, by móc wędrować przez tę dziedzinę. Nie odczuwałem cech Pisma świętego w taki sposób, jak je teraz określam; raczej wydawało mi się nie dość dostojne, gdy je porównałem z monumentalną prozą Cyserona. Moja pycha nie chciała się pogodzić z właściwą Pismu miarą stylu. Brakowało mi też dostatecznej przenikliwości, abym się zdołał przedrzeć do głębi tych ksiąg*⁴³.

Z biegiem czasu Augustyn zmienił swoją postawę w stosunku do *Vetus Itala* i nauczył się szukać sensu pomimo niedoskonałości języka. W *O nauce chrześcijańskiej* stwierdza: *Wśród przekładów Itala przewyższa inne, gdyż zachowując jasność zdań trzyma się znaczenia słów*⁴⁴. Właśnie ta „dosłowność” starołacińskiego przekładu stanowi o jego wartości, gdyż jest przez to jak gdyby bliżej oryginału. Ostatecznie jednak, zdaniem Augustyna, to nie język jest na płaszczyźnie religijnej najistotniejszy: *O to, czy w słowie „ignoscere” (przebaczanie) trzecią sylabę wymawia się długo czy zbyt krótko, niezbyt troszczy się błagający Boga, by mu przebaczył [ignoscat] grzechy, niezależnie od właściwego brzmienia tego słowa*⁴⁵.

Augustyn nie tylko nauczył się wchodzić pod „niskim progiem” języka biblijnego w poszukiwaniu „wyniosłego sklepienia spowitego w tajemnice”, ale zaczął wysoko cenić przekład starołaciński jako doskonale wyrażający prawdę za sprawą swojego specyficznego stylu. Jednakże ten Augustyński zachwyt nad literacką stroną tekstu biblijnego jest ostatecznie zawsze uwarunkowany jego treścią⁴⁶.

Postawa Augustyna względem Pisma była oparta na niewzruszonym przekonaniu, że Pismo Święte, czy to w swojej hebrajskiej, czy greckiej wersji, czy też w tłumaczeniu, jest dziełem natchnionym przez Boga. Rozbieżności pomiędzy różnymi tłumaczeniami danego tekstu, na jakie napotkał w swojej egzegezie,

⁴² Augustyn, *Wyznania*, III, 4, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 37.

⁴³ Augustyn, *Wyznania*, III, 5, s. 38.

⁴⁴ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, xv, 22, przekł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 73.

⁴⁵ Tamże, II, xiii, 19, s. 69. Por. Norton, *A History of the Bible*, s. 42.

⁴⁶ Por. Norton, *A History of the Bible*, s. 44.

wykorzystywał dla wzbogacenia możliwych interpretacji danego fragmentu, jak to było w przypadku cytatu z proroka Izajasza (7, 9), który Wulgata tłumaczy inaczej niż *Veus Itala*⁴⁷. W dziele *O Państwie Bożym* Augustyn tak podsumowuje swoje stanowisko: *Unikam rozwlekłości, a przeto nie będę już licznymi dowodami wykazywać, że w tych miejscach, w których siedemdziesięciu tłumaczy różni się niby od prawdziwego hebrajskiego tekstu, gdy ci są dobrze rozumiani, okazują się zgodni z oryginałem. Przetóż i ja, wstępując wedle możliwości w ślady Apostołów, gdyż i oni przytaczali świadectwa prorockie z obydwóch tekstów, tj. i z hebrajskich i z siedemdziesięciu, poczytałem za dobre posługiwać się i jedną powagą i drugą, bo obydwie one stanowią jedną, i to Boską*⁴⁸.

Pismo Święte jest dziełem Bożego natchnienia, dlatego najważniejszą postawą, która umożliwi jego lekturę i właściwe odczytanie, jest postawa pokory i szacunku dla Słowa Bożego. *Dlatego potrzebujemy pobożności, żebyśmy się stali uległymi oraz żebyśmy się nie przeciwstawiali Pismu Świętemu wtedy, gdy w miejscach zrozumiałych karci niektóre nasze wady, jak też gdy przez niezrozumiałe może spowodować, że wyobrażamy sobie, jakbyśmy byli w stanie lepiej oceniać sprawy, a także dokładniej je przedstawiać. Przeciwnie, powinniśmy być przekonani i sądzić, iż to, co w nim zostało zapisane, jest znacznie lepsze i prawdziwsze, choćby było niezrozumiałe, niż to, co sami z siebie jesteśmy w stanie poznać*⁴⁹.

Pobożność i pokora to, wedle Augustyna, dwa pierwsze stopnie prowadzące do lektury Pisma Świętego. Całe życie chrześcijańskie, a zatem także i studium Biblii, ma przyczyniać się do wzrostu miłości Boga i drugiego człowieka: *Każdy bowiem badacz Pisma Świętego niech ćwiczy się w tym przekonaniu, iż nie znajdzie w nim niczego innego poza obowiązkiem miłowania Boga dla Boga oraz bliźniego ze względu na Boga*⁵⁰. Pamiętając o tym i postępując na tej drodze dzięki pokorze i bojaźni Bożej człowiek może odpowiednio przygotować się do przyjęcia Bożego oświecenia, które udziela się mu za pośrednictwem Biblii.

1. 3. 2. Augustyńska koncepcja poznania

Aby zrozumieć charakter Augustyńskiego podejścia do Pisma Świętego, należy się przyjrzeć proponowanej przezeń teorii poznania, która stanowi tło dla jego egzegezy biblijnej.

Człowiek, aby zrozumieć coś, co nie jest bezpośrednio dane, potrzebuje różnorodnych znaków i symboli. Znak jest takim rodzajem przedstawienia,

⁴⁷ Por. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, xii, 17, s. 69.

⁴⁸ Augustyn, *Państwo Boże*, XVIII, 44, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998, s. 739-740.

⁴⁹ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, vii, 9, s. 57.

⁵⁰ Tamże, II, vii, 10, s. 57.

które nie zatrzymuje uwagi na sobie samym, ale wskazuje na coś poza sobą: *Znak, obok tego, że własną formę wyciska w zmysłach, jest czymś, co samo przez się przywodzi na myśl coś innego. Na przykład dostrzegając ślady wnioskujemy, że przeszło tędy zwierzę, do którego one należą, widząc dym, myślimy o ogniu*⁵¹. Wśród znaków Augustyn wyróżnia dwa typy znaków, a mianowicie znaki naturalne i konwencjonalne. Dzięki znakom konwencjonalnym możliwa jest wszelka komunikacja między ludźmi, gdyż znak służy przekazaniu myśli, nastrojów i doznań drugiej osoby. Do tego rodzaju znaków należą też *znaki dawane z nieba, zawarte w Piśmie Świętym*⁵², które mają umożliwić ludziom poznanie woli Bożej⁵³.

Zadaniem znaków, czy to naturalnych, czy konwencjonalnych, jest przywołanie wiedzy, którą posiadamy w naszym umyśle: *Ustaliliśmy więc - stwierdza Augustyn w dialogu O Nauczycielu - że z jednej strony nie można o niczym pouczać bez użycia znaków, z drugiej zaś, że poznanie należy uważać za rzecz cenniejszą od znaków, dzięki którym staje się ono naszym udziałem*⁵⁴. Znaczenie znaku poznajemy na podstawie wiedzy o rzeczy, którą znak oznacza. Augustyn stwierdza, że obraz Kartaginy w jego umyśle jest wyraźny, gdyż odwiedził on niegdyś to miasto i zachował jego obraz w pamięci. Natomiast obraz Aleksandrii, w której Augustyn nigdy nie był, jest niewyraźny: *Słyszac o niej wiele, na podstawie opowiadań uwierzyłem, że jest to ogromne miasto, i jak umiałem, wytworzyłem sobie w duszy jego obraz. I to jest we mnie jej „słowo”, gdy chcę o niej mówić (...). Przeglądając się temu obrazowi jakby namalowanemu w mej duszy, a jej samej nie znając, wierzyłbym jednak przede wszystkim świadectwu tych, którzy ją widzieli i zachowali jej wspomnienie*⁵⁵.

W ten sposób przechowywane są w naszej pamięci i uaktualniane w razie potrzeby obrazy rzeczy, które poznaliśmy zmysłowo. W zupełnie inny sposób posiadamy wiedzę o abstrakcyjnych ideach, czyli o tym, co nie jest dostępne poznaniu zmysłowemu. Augustyn wyznaje, że myśląc np. o sprawiedliwości *patrzę na coś obecnego, widzę to w sobie, chociaż sam nie jestem tym, co widzę. Każdy zaś, kto zgadza się ze mną ze znajomością rzeczy, również w samym sobie widzi tę rzeczywistość*⁵⁶. Tego rodzaju wiedza nie przychodzi bowiem do nas z zewnątrz, ale wszczepia ją w nasze umysły Bóg, jedyny prawdziwy Nauczyciel. Prawdziwej wiedzy, dotyczącej tego, co nie dociera do nas za pośred-

⁵¹ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, i, 1, s. 51.

⁵² Tamże, II, ii, 3, s. 51. Por. G. R. Evans, *Augustine on Evil*, Cambridge 1993, s. 53.

⁵³ Por. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, II, v, 6, s. 53-55.

⁵⁴ Augustyn, *O nauczycielu*, X, 31, przekł. J. Modrzejewski w: *Dialogi filozoficzne*, t. III, Warszawa 1953, s. 56.

⁵⁵ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, VIII, vi, 9, tłum. H. Stokowska, Kraków 1996, s. 275-276.

⁵⁶ Tamże, s. 276-277.

nictwem poznania zmysłowego, nie da się przekazać drugiemu człowiekowi, nie można go niczego nauczyć, gdyż tę wiedzę już on w sobie posiada. W sensie ścisłym znamy tylko to, co słyszymy wewnątrz nas samych, co dociera do nas za sprawą głosu Prawdy mówiącej w naszym wnętrzu: *Ależ ja się doprawdy czegoś nauczyłem pod wpływem twych słów* -- mówi Adeodat do Augustyna – *mianowicie tego, że niewielkie znaczenie ma to, że w czasie mówienia ujawniają się w pewnej mierze myśli mówiącego. O tym bowiem, czy prawdą jest to, co słyszymy, pouczyć nas może tylko Ten, który przez słowa z zewnątrz przypomniał nam, że mieszka w naszym wnętrzu. Z Jego pomocą, w miarę postępów w poznaniu, rozpłomienić się będzie moja miłość ku Niemu*⁵⁷. Każdy człowiek jest zdolny do otrzymywania wiedzy na tej drodze, a to dzięki temu, że posiada umysł, w którym wszczepiony jest obraz Boży. Jednakże jedni ludzie poznają bardziej intensywnie, inni mniej a intensywność procesu poznawczego zależy od tego, na ile każdy z nich otworzy się na Boże działanie. Umysł ludzki w swoim naturalnym działaniu został bowiem skażony przez grzech pierworodny i tylko dzięki łasce Bożej może odzyskać, choć częściowo, utracony wgląd w prawdę. Na tej drodze ku prawdzie, Bóg nie pozostawia człowieka bez pomocy, a najdoskonalszą formę pomocy stanowi słowo Pisma i Słowo Wcielone.

1. 3. 3. Interpretacja Pisma Świętego

Świętemu Augustynowi tradycja przypisywała naukę o poczwórnym sensie Pisma Świętego⁵⁸. W dziele *De utilitate credendi* Augustyn stwierdza, że

⁵⁷ Augustyn, *O Nauczycielu*, XIV, 46, s. 70. Por. Evans, *Augustine on Evil*, s. 56-57.

⁵⁸ Teorię poczwórnej interpretacji Biblii wyklada również Kasjan. Por. Jan K a s j a n, *Conlationes* VIII, 3, rec. M. Petschenig, Vindobonae 1886 (CSEL 13), s. 218-220: *Divinarum scripturarum auctoritas de his in quibus nos uoluit erudire quaedam etiam his qui acumine ingenii carent tam lucide et euidenter effata est, ut non solum nulla occultioris sensus obscuritate uelentur, sed ne ullo quidem patrocinio interpretationis indigeant et in superficie uocis ac litterae suos intellectus ac sententias praeferant (...). Ideoque satis proprie scriptura diuina agro optimo ac fertili comparatur, qui cum multa gignat ac proferat quae ad hominum uictum sine aliqua ignis coctione proficiant, quaedam nisi prius flammae calore mitigata atque mollita omnem asperitatem suae deposuerint cruditas, uel incongrua usibus humanis uel noxia sentientur (...). quam rationem satis euidenter aspicimus in hoc uberrimo spiritualium scripturarum paradiso contineri, in quo ita quaedam significatione litterae plana ac luculenta resplendent, ut, cum sublimiore interpretatione non egeant, simplici tantum litterae sono abunde pascant ac nutriant audientes (...). Quaedam autem si allegorica explanatione extenuata non fuerint et spiritualis ignis examinatione mollita, nullo modo ad salutarem interioris hominis cibum sine corruptionis labe peruenient magisque ex eorum perceptione laesio quam utilitas aliqua subsequetur (...). Nonnulla uero ad utramque perceptionem, id est tam historicam quam allegoricam ita conmode ac necessarie capiuntur, ut utraque explanatio uitales sucos animae subministret...*

całe Pismo Święte jest wykładane tym, którzy pragną je gorliwie poznać, na cztery sposoby: ze względu na historię, aitiologię, analogię oraz alegorię. O wykładni aitiologicznej mówi się wtedy, gdy interpretacja stara się pokazać, z jakiej przyczyny zostało coś dokonane czy powiedziane. Z analogią mamy do czynienia wtedy, gdy staramy się pokazać, że Stary i Nowy Testament nie przeciwstawiają się sobie, a z alegorią wtedy, gdy zostajemy pouczeni, że tego, co zostało napisane nie należy brać w sensie dosłownym, ale w sposób obrazowy⁵⁹.

Trzy pierwsze typy egzegezy były traktowane jako modyfikacje sensu literalnego: gdy egzegeta chce wyjaśnić historyczny sens danego fragmentu tekstu, odwołuje się do wyjaśnienia przez przyczynę, bądź do innego miejsca w Biblii. Natomiast czwarta z wymienionych interpretacji odpowiadałaby egzegezii duchowej, alegorycznej⁶⁰.

Odróżnienie sensu dosłownego, zewnętrznego od sensu duchowego, który jest sensem wewnętrznym, Augustyn przejął od św. Ambrożego⁶¹. Stanowiło to niewątpliwy przełom zarówno w życiu duchowym Augustyna, jak i w jego postawie względem Biblii. Do momentu spotkania z Ambrożym Augustyn podzielał manichejskie przekonanie, że Pismo Święte, a w szczególności Stary Testament, to zbiór „bajek starych babek”. To właśnie Ambroży dostarczył mu metody właściwej interpretacji: *Oto na jedną po drugiej zagadkę Starego Testamentu padało światło właściwej interpretacji, a były to takie zagadki, które wtedy, gdy przyjmowałem je według litery, zabijały mnie duchowo. Kiedy poznałem właściwe wyjaśnienie tych ustępów, sam zacząłem mieć sobie za złe moje dawne zwątpienie – przynajmniej w takim stopniu, w jakim dawniej mniemałem, że nie można odpowiedzieć rzeczowymi argumentami na zarzuty ludzi, którzy nienawistnie szydzą z Prawa i Proroków*⁶².

Podstawową cechą charakteryzującą od tej pory Augustyńskie podejście do egzegezy biblijnej jest głębokie przekonanie, że Pismo Święte zawsze mówi prawdę, bo jest Słowem Bożym wypowiedzianym do nas i dlatego *ten, kto wnikliwie wczytuje się w słowo Boże, musi starać się dotrzeć do myśli autora,*

⁵⁹ Por. Augustyn, *De utilitate credendi*, III, 5-6, PL. 42, 68: *Omnis igitur Scriptura, quae Testamentum vetus vocatur, diligenter eam nosse cupientibus quadrifaria traditur: secundum historiam, secundum aetiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam (...). Secundum aetiologiam, cum ostenditur qua de causa vel factum vel dictum sit. Secundum analogiam, cum demonstratur non sibi adversari duo Testamenta, vetus et novum. Secundum allegoriam, cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam, quae scripta sunt, sed figurate intelligenda.*

⁶⁰ Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, première partie, vol 1, Editions Montaigne 1959, s. 178-179.

⁶¹ Por. B. Stock, *Augustine the Reader. Meditation, Self-Knowledge and the Ethics of Interpretation*, Cambridge Mass. 1996, s. 54-55.

⁶² Por. Augustyn, *Wyznania*, V, 14, s. 84.

za pośrednictwem którego Duch Święty zredagował Pismo Święte⁶³. Tekst Biblii nie może zawierać absurdów, a pozorne sprzeczności, które stają niejednokrotnie przed czytelnikiem, są spowodowane ludzką niezdolnością do zrozumienia prawdy. Ludzkie możliwości na polu odkrywania prawdy zostały bowiem poważnie nadszarpnięte przez grzech pierworodny, dlatego człowiek sam, o własnych siłach, nie jest w stanie się podnieść do właściwego odczytania Biblii⁶⁴. Aby nas otworzyć na całe bogactwo tekstu Pisma Świętego, Bóg mówi do nas na wiele sposobów. Podstawowym jednak sensem tekstu biblijnego jest sens dosłowny i w tym przede wszystkim znaczeniu należy ten tekst odczytywać. Natomiast z sensem alegorycznym mamy do czynienia wtedy, gdy *dosłownie coś brzmi inaczej, a co wskazuje na inne zrozumienie. Kiedy powiedziane jest, że Chrystus jest barankiem: to czy był zwierzęciem? Chrystus jest lwem, to czy jest bestią (...). W taki sposób wiele innych rzeczy inaczej brzmi, a co innego oznacza. To właśnie zwie się alegorią*⁶⁵.

Augustyn formułuje określone reguły zastosowania do tekstu egzegezy literalnej i alegorycznej. Gdy dany tekst przy dosłownym odczytaniu sugerowałby coś niegodnego Boga, to należy go odczytywać w sensie metaforycznym, obrazowym. Wyrażenie zawierające nakaz zabraniający popełnienia jakiegoś czynu niecnego lub występku – konstatuje Augustyn – *czy też nakazujący spełnienie aktu pożytecznego lub dobroczynnego nie jest metaforyczne. Gdyby natomiast wydawało się, że nakazuje ono czyn niecny lub występki czy też zabraniało wykonania czynu pożytecznego lub dobroczynnego, to wyrażenie takie jest przenośne*⁶⁶. Nie powinniśmy jednak zbyt szybko porzucać sensu dosłownego, ale w przechodzeniu od sensu literalnego do alegorycznego należy się trzymać określonej reguły postępowania, a mianowicie: *Wszystko to, co w słowie Bożym wzięte w znaczeniu dosłownym nie da odnieść się ani do czystości obyczajów, ani do prawd wiary, powinno być uznane za wyrażenie metaforyczne*⁶⁷.

Boża Mądrość wychodzi bowiem ku człowiekowi, aby spotkać go na jego własnym poziomie uciekając się do przedstawienia prawd z porządku duchowego za pośrednictwem tego, co podpada pod zmysły. Taka droga postępowania jest uwarunkowana psychologicznie. *Faktem jest – pisze Augustyn w liście do Januarego – że prawda udostępniona przy pomocy alegorycznego obrazu więcej poucza, więcej się podoba i większą ma wartość, niż gdyby ją przekazać jasno i we właściwych jej terminach. Uczucie duszy, moim zdaniem, dopóki*

⁶³ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, III, xxvii, 38, s. 155.

⁶⁴ Por. Evans, *Augustine on Evil*, s. 63-64.

⁶⁵ Augustyn, *Objaśnienia Psalmów*, 103, 1, 13, przekł. J. Sulowski, Warszawa 1986, s. 17.

⁶⁶ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, III, xvi, 24, s. 141.

⁶⁷ Tamże, III, x, 14, s. 133.

jeszcze wikła się w sprawy ziemskie, trudno się rozpala. Natomiast jeżeli zwraca się mu uwagę na obrazy cielesne i w ten sposób unosi się do rzeczywistości duchowych, jakie wyobrażają te podobieństwa, to ten sam ruch duszy pomnaża moc jej uczuć. One rozniecają się tak, jak rozpala się płomień łuczywa i goręcej i z największą miłością zdążają do wiecznego spokoju⁶⁸.

Tekst biblijny odczytany alegorycznie pełni zatem funkcję pedagogiczną: zachęca do lektury, przykuwa uwagę, pobudza refleksję i emocje. Niejednokrotnie odwołanie się do sensu metaforycznego stanowi jedyne wyjście z sytuacji, gdy tekst Pisma Świętego zdawałby się sugerować coś absurdalnego lub niegodnego Boga. Czasami zdarza się, że jeden i ten sam tekst może mieć różne uzasadnione interpretacje, co zdaniem Augustyna jest wymownym dowodem Bożej Opatrzności⁶⁹. Ostatecznie jednak, gdy w żaden z wymienionych sposobów nie da się wyeliminować oczywistych sprzeczności czy niejasności w Biblii, należy odwołać się do tego kryterium, jakim jest rozum. W ten sposób święty Augustyn staje się poprzednikiem Abelarda i jego metody zaprezentowanej w *Sic et Non*. Kiedy jednak wyłoni się taki sens – pisze Augustyn – którego niejasności nie da się usunąć w oparciu o niewątpliwe świadectwa Pisma Świętego, nie pozostaje nic innego, jak znaczenie wyjaśnić rozumowo⁷⁰.

Czytelnik usiłujący znaleźć odpowiedni sposób egzegezy powinien być świadomy, że za absurdalność czy fałszywość interpretacji odpowiada on sam i jego ograniczona zdolność pojmowania. Pismo Święte jest natchnione przez Ducha Świętego i jego właściwe odczytanie jest także darem tegoż Ducha, dlatego lekturze Biblii powinna nieustannie towarzyszyć modlitwa. *Ludziom odczuwającym zadowolenie ze studium Pisma Świętego trzeba doradzać, żeby nie tylko zapoznawali się z rodzajami wypowiedzi ksiąg świętych i badali pilnie sposoby wygłaszania myśli zachowując to w pamięci, lecz ponadto – a jest to rzecz o pierwszorzędnym znaczeniu i bezwzględnie konieczna – żeby modlili się o zrozumienie⁷¹.*

Augustyn jest tym myślicielem, którego doktryna stanowi przykład doskonałej równowagi pomiędzy różnymi skrajnymi tendencjami, a w tym przypadku pomiędzy naturą a łaską, pomiędzy prośbą o Boże oświecenie a podjęciem osobistego wysiłku zrozumienia tekstu. Do tego zrozumienia słów Pisma Świętego walenie się przyczynia znajomość różnych dziedzin nauki. O potrzebie znajomości języków, w których Biblia powstała, Augustyn pisał wielokrotnie. W drugiej księdze dzieła *O nauce chrześcijańskiej* wykazuje przydatność różnych innych dyscyplin naukowych dla głębszego zrozumienia sensu Księgi. W ten sposób całość antycznej uczoneści wyrażonej w *curriculum* siedmiu sztuk

⁶⁸ Augustyn, *List* 55, xi, 21 w: *Listy*, przekł. W. Eborowicz, Pelplin 1991, s. 348.

⁶⁹ Por. Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, III, xxvii, 38, s. 155.

⁷⁰ Tamże, III, xxviii, 39, s. 155.

⁷¹ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, III, xxxvii, 56, s. 179.

wyzwolonych Augustyn wpręga na służbę egzegezy biblijnej. *Kiedy w znakach figuratywnych natrafi się na coś nieznanego, co zmusza czytelnika do przerwania lektury, rozwiązanie trzeba szukać tak drogą poznania języków, jak i poznania realiów.* Augustyn dalej ostrzega, że *nieznajomość samych rzeczy powoduje niejasność wyrażenia figuratywnych, kiedy chodzi o właściwości istot żywych, kamieni, roślin albo innych stworzeń występujących w Piśmie Świętym, a służących znaczeniu symbolicznemu*⁷². Te same uwagi odnoszą się do nieznajomości liczb czy zagadnień muzycznych czy astronomicznych, bez których trudno podjąć właściwą lekturę Biblii⁷³.

Wszystkie te założenia kierujące pracą egzegety w sposób szczególny dotyczą egzegezy heskacemeralnej. Augustyn, idąc śladami swojego mistrza św. Ambrożego, wiele uwagi poświęcił interpretacji Księgi Rodzaju. Niemniej szereg kwestii podejmowanych przez Augustyna było, w oczach jego średnio-wiecznych czytelników, wciąż niejasne oraz rodzące wątpliwości⁷⁴. Augustyn jako egzegeta podlegał bowiem ciągłej ewolucji. Jean Pépin prześledził dzieje Augustyńskiej interpretacji wyrażenia *caelum caeli* pokazując, iż zarówno w literalnym komentarzu do Księgi Rodzaju (*De Genesi ad litteram*), jak i później w *O Państwie Bożym* Augustyn interpretuje to wyrażenie w perspektywie kosmologicznej, jako firmament⁷⁵. Natomiast w *Wyznaniach* Augustyn proponuje interpretację alegoryczną, która wskazuje na stworzenie bytów anielskich⁷⁶. Podobnie jest z wątpliwościami Augustyna, czy raj należy pojmować alegorycznie, jako doskonałość natury ludzkiej, czy też historycznie, jako opis początkowego w aspekcie czasowym stanu rzeczy⁷⁷. Eriugena zatem proponując alegoryczną interpretację raju w dobrej wierze powoływał się na św. Augustyna jako na swojego poprzednika.

Pomimo tych niejasności wieki średnie w pełni zaadaptowały zaproponowany przez Augustyna model biblijnej egzegezy, który był stanowiskiem starannie wyważonym pomiędzy interpretacją literalną a alegoryczną⁷⁸. Również i ten element postawy Augustyna, w którym wyrażała się akceptacja starożyt-

⁷² Tamże, II, xvi, 23-24, s. 75.

⁷³ Por. tamże, II, xvi, 25 i n., s. 77 i n.

⁷⁴ Por. Crouse, *INTENTIO MOYSI*, s. 139.

⁷⁵ Por. Augustyn, *Państwo Boże*, XII, 20, s. 465: [...] *niczym innym nie jest niebo nieba jak niebiosami niebios. Niebem bowiem nazwał Bóg utwierdzenie, nad którym są wody.*

⁷⁶ Por. Augustyn, *Wyznania*, XII, 9, s. 247: *Z pewnością owo niebo nad niebiosami, które na początku uczyniłeś, to jakiś twór, który jest czystym rozumem (creatura intellectualis).* Por. J. Pépin, „*Ex Platonicorum persona*”. *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustin*, Amsterdam 1977, s. 273.

⁷⁷ Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 103, 1; Crouse, *INTENTIO MOYSI*, s. 140.

⁷⁸ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 23-25.

nej uczoności wprzęgniętej teraz na służbę Pismu Świętemu, stał się wzorem dla średniowiecza, jak należy kształtować relację pomiędzy naukami świeckimi a *sacra doctrina*.

1. 4. EGZEGEZA KAROLIŃSKA

Dzięki Karolowi Wielkiemu Biblia miała przemożny wpływ na karolińskie społeczeństwo jako całość. Żaden świecki władca przed nim nie czcił do tego stopnia tekstu Pisma Świętego i nie ustanowił go jako centrum swojej polityki⁷⁹. W wydanym w 789 roku *Admonitio Generalis* Karol Wielki na wzór biblijnego króla Jozjasza chciał przywołać swój naród do posłuszeństwa Prawu Bożemu (por. 2 Król. 22). To właśnie w oparciu o Biblię Karol, „frankijski Jozjasz” chciał ugruntować chrześcijańską moralność i duchowość. W obiegowym liście do klasztorów (*Epistola de letteris colendis*) Karol krytykuje niski poziom studiów w klasztorach i zaleca, aby pierwszą powinnością wszelkiego szkolnictwa było wdrażanie kultury biblijnej. W ten sposób stworzone zostały instytucjonalne ramy dla studiów i popularyzacji Pisma Świętego⁸⁰.

Fundamentem wszelkich studiów biblijnych pozostawał tekst Pisma Świętego. Karol Wielki polecił ustalić jednolitą wersję tekstu biblijnego, którego rewizji dokonał Alkuin i Teodulf; ich praca spowodowała trwałe zakorzenienie tekstu Wulgaty na Zachodzie. Zwracając się ku studiom biblijnym karolińscy uczeni napotkali myśli Ojców Kościoła, którzy przed nimi podjęli wysiłek egzegezy, dlatego odkrywaniu Biblii towarzyszyło odkrywanie starożytności chrześcijańskiej. Zdawano sobie wówczas doskonale sprawę z tego, że w interpretacji Pisma Świętego można było niejednokrotnie zejść na bezdroża herezji, dlatego studium Ojców było zalecane jako najlepsza droga do „zdrowej” interpretacji⁸¹.

John Contreni pisząc o karolińskiej egzegezie biblijnej wyróżnia w niej trzy etapy. Pierwszy etap, rozpoczęty w latach 780-790, gdy Karol Wielki zaczął formować zręby frankijskiego społeczeństwa w oparciu o zasady Księgi, obejmowałby przełom VIII i IX wieku. Do tego okresu należy między innymi dedykowany Karolowi *Komentarz do Księgi Rodzaju* Wigboda. Autor zawarł

⁷⁹ Por. J. J. Contreni, *Carolingian Biblical Culture*, w: *Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies*, ed. by G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996, s. 1-3.

⁸⁰ Por. Contreni, *Carolingian Biblical Culture*, s. 3-5.

⁸¹ Por. tamże, s. 4-5.

w nim ekscerpty z pism Ojców Kościoła, z których jednakże korzystał za pośrednictwem florilegiów. Karolińska egzegeza nie była wówczas dostatecznie przygotowana do bezpośredniej konfrontacji z pismami Ojców⁸². Inny reprezentant tego okresu, Alkuin z Yorku, bezpośrednio sięgnął do Augustyna, dając uproszczoną wersję jego nauczania. Niemniej, to właśnie Alkuin starał się zaadaptować podstawowe idee z Augustyńskiego dzieła *O nauce chrześcijańskiej* dowartościowując studium sztuk wyzwolonych jako najpewniejszą drogę wiodącą do studium Pisma Świętego⁸³. Wszystkie te wysiłki miały służyć odczytywaniu przede wszystkim literalnego sensu Biblii. Alkuin zamierzał sporządzić praktyczne komentarze i podręczniki do wszystkich ksiąg Pisma Świętego. Jednemu ze swoich uczniów, Józefowi Szkotowi, polecił streszczenie komentarza św. Hieronima do księgi proroka Izajasza, aby ustalić redakcję tekstu biblijnego według *veritas hebraica*⁸⁴.

Drugi etap karolińskiej egzegezy biblijnej, zainicjowany w latach 820-830, był naznaczony dokonaniem Hrabana Maura. Sporządził on kompletną serię komentarzy biblijnych, które stanowiły doskonale wprowadzenie do studium Pisma Świętego, gdyż czerpiąc obficie z Ojców, Hraban jednocześnie streszczał ich poglądy i upraszczał. Natomiast w *De institutione clericorum* Hraban sformułował teoretyczne podstawy swego programu studiów biblijnych, opartego o przesłanki zawarte w *O nauce chrześcijańskiej* Augustyna. Jego zdaniem Biblia posługuje się tak trudnym językiem dla poskromienia ludzkiej pychy i dla zachęty do podjęcia wysiłku interpretacji. Lektura Biblii nie jest wyłącznie zadaniem intelektualnym, ale przede wszystkim zadaniem religijnym. Z tego właśnie względu Hraban Maur postuluje konieczność przejścia takich etapów jak: bojaźń Boża, postawa pokory wobec Pisma, a przede wszystkim postawa miłości Boga i bliźniego⁸⁵.

Od literalnej, Hrabanowej interpretacji rozpoczął studium Pisma Świętego Angelomus z Luxeuil, reprezentujący trzeci etap w rozwoju karolińskiej egzegezy, przypadający na połowę IX wieku. Literalną interpretację Angelomus dopełnił egzegezą alegoryczną opartą na Ojcach bądź będącą wyrazem jego własnej inwencji twórczej. Wyróżnił on siedmioraki sens Pisma Świętego usiłując wyjść z dylematu, jaki narzucała konieczność wyboru pomiędzy interpretacją dosłowną a alegoryczną, poprzez mnożenie szczebli pośrednich między nimi⁸⁶. Inny reprezentant tego okresu, Haimo z Auxerre, dzięki swej egzegezy pracą wywarł ogromny wpływ na średniowiecze. Zdaniem Johna Con-

⁸² Por. tamże, s. 8.

⁸³ Por. F. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine du Moyen Age*, t. I: *De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne*, traduit par H. Rochais, Brepols 1975, s. 31-32.

⁸⁴ Por. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine*, s. 46-47.

⁸⁵ Por. Contreni, *Carolingian Biblical Culture*, s. 6-9.

⁸⁶ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 41-42.

treni, komentarze Haimona do Pisma Świętego wyznaczyły „lingwistyczny zwrot” w karolińskiej egzegezie⁸⁷. Początkowo przypisywano te komentarze Haimonowi z Halberstadt, albo docierały one do naszych czasów jako komentarze anonimowe. Dzisiaj z całą pewnością można przypisać Haimonowi autorstwo alegorycznego komentarza do *Pieśni nad pieśniami*, wykładu *Listów św. Pawła* oraz *Apokalipsy*⁸⁸.

Najbardziej oryginalnym i twórczym okresem w ewolucji egzegezy biblijnej tego okresu był okres czwarty, przypadający na drugą połowę IX wieku, którego głównymi przedstawicielami byli Paschazjusz Radbertus i Jan Szkot Eriugena. Paschazjusz rozpoczął swoją naukową działalność dziełem, które – jak stwierdza Franz Brunhölzl – stało się dziełem jego życia, a mianowicie *Komentarzem do Ewangelii Mateusza*⁸⁹. W swoim komentarzu wykorzystał on ogromną, jak na owe czasy, ilość autorytetów patrystycznych, jak Augustyn, Ambroży, Hieronim, Grzegorz Wielki, czy Jan Chryzostom, uważając, że jedyną prawdziwą wiedzę, wolną od błędu, można zaczerpnąć wyłącznie u Ojców⁹⁰. Paschazjusz, idąc śladem źródeł, z których czerpał, stosował interpretację zarówno literalną, historyczną, jak i alegoryczną. Tekst biblijny ma sens literalny zamierzony przez autora, jak i sens duchowy, odkrywany przez komentatora. Stary Testament ma być wyjaśniany w kontekście zdarzeń z Nowego Testamentu tak, by służyć zbudowaniu „człowieka wewnętrznego”⁹¹. Pismo Święte jest, jego zdaniem, „zaciemnione przez misteria” nie dlatego bynajmniej, aby ludzie prości nie mogli go zrozumieć, ale nie jest też tak dostępne, żeby było

⁸⁷ Por. Contreni, *Carolingian Biblical Culture*, s. 10.

⁸⁸ Por. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine*, s. 233-234.

⁸⁹ Por. tamże, s. 125.

⁹⁰ Por. Paschazjusz Radbertus, *Expositio in Matheo libri XII (I-IV), Prologus*, cura et studio B. Paulus, (CCCM 56), Brepols 1984, s. 7: *Quos ego secutus elegi egregium Hieronimum Ambrosium Augustinum et beatum Gregorium nec non Iohannem eorumque ultimum Bedam presbiterum quorum adherens uestigiis ab eorum sensibus credo me in nullo deuisse licet ex aliis interdum ueritate concordi nonnulla interponerem. Quae tamen prius contuli ne admitterem nisi quod aut prefati dixerint aut ueritatis hinc inde consonat documento.*

⁹¹ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 42; Paschazjusz Radbertus, *Expositio in Lamentationes Hieremiae* I, 9, cura et studio B. Paulus, (CCCM 85) Brepols 1988, s. 35: *Sordes eius in pedibus eius nec recordata est finis sui. Deposita est uehementer non habens consolatorem. Ceptum seruat luctum quo instabilis facta est Hierusalem nimis. Et ideo more semper uiantium sordes ei plorat habere in pedibus. Non quod ad litteram solummodo eam lugeat tantus propheta eo quod sordidos gesserit pedes quod friuolum satis uideri potest sed quia secundum interiorem hominem pollutos habeat gressus. Unde sordes inquit eius in pedibus eius. Habuit autem et synagoga pedes suos eos uidelicet qui eam efferre debuerant per uiam quae Christus est ad omnia uirtutum incitamenta. In quibus profecto quia sordes eius erant scelera scilicet et delicta non est recordata finis sui. Idcirco deposita est uehementer de solio regni ad ignominiam tantae captiuitatis.*

można je do końca przeniknąć. Do studium Biblii nie można podchodzić bez nabożeństwa i czci, gdyż tkwi w niej ukryta moc, która mogłaby zniszczyć tego, kto je rozważa w sposób niegodny⁹².

Tym elementem, który wybija się na czoło w podejściu Paschazjusza, jest refleksja nad dokonywaną pracą egzegetyczną, antycypująca podejście Bernarda z Clairvaux⁹³. Paschazjusz stwierdza, iż praca egzegety jest podobna pracy malarza Zeuksisa, który – jak relacjonuje to Cynceron – gdy miał przedstawić Helenę, zebrał pięć najpiękniejszych dziewcząt z Krotony, aby od każdej wziąć to, co najpiękniejsze, natura bowiem nie daje wszystkich zalet jednej osobie⁹⁴. W podobny sposób postępował Cynceron, który od poprzedników zaczerpnął to, co najcenniejszego mieli do powiedzenia na temat sztuki retoryki. Również i egzegeta spośród możliwie największej ilości autorów musi wybrać to, co każdy z nich ma najlepszego do zaoferowania⁹⁵.

Paschazjusz opowiadał się za równowagą interpretacji literalnej i alegorycznej oraz w najszerszym dotąd zakresie wykorzystał w swej pracy egzegetycznej myśl Ojców Kościoła. Tę równowagę sensu dosłownego i metaforycznego w znacznym stopniu naruszył na korzyść alegorii, Jan Szkot Eriugena, a jego podejście do dziedzictwa Ojców naznaczone jest niezwykle niezależnością i oryginalnością.

⁹² Por. Paschazjusz Radbertus, *Expositio in Matheo*, prelatio, s. 9: *Sanctarum Scripturarum virtus nec adeo obscurata mysteriis ut ea simpliciores non ualeant intellegere neque tam aperta ut ad purum dum hic uiuuntur eam possit aliquis penetrare. Uerum magis tanta preminet dignitate ut ad se nisi cum pietate ac deuotionis affectu uolentes accedere cominus non permittat sed infra suas tenebras suo erroris uitio circumseptos interdum uacuos derelinquat. Quia etsi lux in tenebris lucet et tenebrae eam non comprehenderunt. Quia si eam tenebrae comprehenderent profecto tenebrae nequaquam remanerent. Aliquando enim magis possit fieri ut non solum quosque uacuos exhibeat uerum etiam quia in his diuina uis latet si qui eam impure tractare disponant damnet.*

⁹³ Por. Contreni, *Carolingian Biblical Culture*, s. 10.

⁹⁴ Por. Paschazjusz Radbertus, *Expositio in Matheo*, prologus, s. 6.

⁹⁵ Por. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine*, s. 126; Paschazjusz Radbertus, *Expositio in Matheo*, prologus, s. 6-7: *Sic itaque et alii quam plures fecerunt philosophi sic poete sic etiam nostrarum litterarum expositores peritissimi ueluti hic quem sequimur diuinae legis interpres et Scripturarum Sanctarum mirabilis enodator qui pene de omnibus ante se sua conficit sparsim opuscula. Quod etiam in singulis ipse de se confiteri minime erubescit. Sibi tutius estimans eorum sequi doctrinam qui prius catholice in hac Christi ecclesia recto tramite diuinas tractauerunt Scripturas. Tamen ille ut arbiter de singulis nos ut pedisequa quae apta erant elegimus. A quo sane negotio pene nullum doctorum si uelis reprehendere inuenies immunem. Sed omnes predecessorum catholicorum sequi ualuerunt uestigia et suis amplificare semper ingenii fluentia doctrinae Christi ut quod in diuinis Litteris occultatur necessarium, Dei reserante gratia copiosius patesceret ad fructum.*

2. HEKSAEMERON ERIUGENY

2. 1. ERIUGENA NA TLE RENESANSU KAROLIŃSKIEGO

2. 1. 1. Karoliński renesans

Do niedawna samo połączenie terminu „renesans” z epoką reprezentującą okres średniowiecza zwany ciemnym, wydawało się anachronizmem. W obecnej dobie na skutek lepszego i głębszego poznania tych czasów możemy śmiało mówić o „karolińskim renesansie”, choć jego charakter i znaczenie wciąż pozostają sprawą do dyskusji¹.

Wydaje się, że najbardziej wyważone stanowisko prezentuje w tej kwestii John J. Contreni. Stara się on przede wszystkim pokazać, że renesans karoliński stanowi kontynuację i zwieńczenie procesów, które rozpoczęły się w kulturze europejskiej znacznie wcześniej. Karolińscy władcy nie byli innowatorami, lecz tymi, którzy istniejącym już od dawna tendencjom rozwojowym nadali instytucjonalne ramy². *Tym, co zadziwiło współczesnych i do dziś dnia przyciąga uwagę historyków - pisze Pierre Riché - jest przede wszystkim ustawodawstwo szkolne Karola Wielkiego. A przecież w istocie w Anglii, Bawarii, Galii władcy i biskupi wydawali już wcześniej zarządzenia zobowiązujące księży i mnichów do nauki. Karol Wielki kontynuował to dzieło odnawiając szkoły parafialne i biskupie*³.

¹ Por. J. J. Contreni, *Learning in the Early Middle Ages*, w: *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, London 1992, s. 1-2; Contreni, *The Carolingian Renaissance*, w: tamże, s. 59.

² Por. Contreni, *Learning in the Early Middle Ages*, w: tamże, s. 4.

³ P. Riché, *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej*, przeł. M. Radozycka-Paoletti, Warszawa 1995, s. 505.

To instytucjonalne i organizacyjne wsparcie ze strony Karola Wielkiego wyraziło się dwoma dokumentami, które miały charakter manifestu nowego programu reformy nauczania; było to *Admonitio generalis* z 789 roku oraz *Epistola de letteris colendis*⁴. Program karolińskiej reformy był, z dzisiejszego punktu widzenia, raczej skromny i można go sprowadzić do trzech etapów. Pierwszy etap obejmował naukę czytania (podstawą był tutaj Psalterz) i pisanie, śpiew oraz naukę rachunku i elementy znajomości kalendarza⁵. To nauczanie, obowiązkowe dla księży i zakonników, było również dostępne dla osób świeckich, o czym świadczą tzw. zewnętrzne szkoły przyklasztorne. Karolingowie wspierając tak rozwój edukacji, jak i rozwój klasztorów, nie separowali edukacji świeckiej od monastycznej⁶. Dla Karolingów kościoły i klasztory spełniały – według słów Johna Contreni – funkcję rzymskiego *municipium* i greckiej *polis*⁷.

Następny etap edukacji obejmował inicjację w sztuki wyzwolone. Jeden z głównych animatorów reformy nauczania, Alkuin z Yorku razem z Hrabanem Maurem przygotowali podręczniki prawie do każdej ze sztuk, przy czym pierwszeństwo przysługiwało tutaj niewątpliwie gramatyce. Podejście do nauki poprzez pryzmat gramatyki było jednym z bardziej charakterystycznych rysów mentalności karolińskiej. Reguły gramatycznej analizy dostarczały podstawowej struktury myślenia, tak jak w wieku XII schematu analizy dostarczy dialektyka. Dla Izydora z Sewilli, Alkuina czy Gottschalka z Orbais właśnie gramatyka dostarczała obiektywnych standardów pomocnych w wyjaśnieniu najbardziej trudnych problemów⁸. Do rzeczywistości można było bowiem dotrzeć tylko poprzez język. Co więcej, sama rzeczywistość prezentowała się jako tekst, którego sens należało właściwie odczytać i zinterpretować. Istniała zasadnicza paralelność między światem słów a światem rzeczy, a oba te światy podlegały prawom gramatyki⁹.

Tekstem w sensie najbardziej podstawowym i najpełniejszym była oczywiście Biblia, a zatem studium Pisma Świętego stanowiło trzeci, a zarazem szczy-

⁴ Por. Contreni, *The Carolingian Renaissance*, s. 64; por. Ph. Wolff, *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Éditions du Seuil 1971, s. 27.

⁵ Por. Contreni, tamże, s. 66; M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, s. 34-35.

⁶ Por. M. M. Hildebrandt, *The External School in Carolingian Society*, Leiden-New York-Köln 1992, s. 53; por. Wolff, *L'éveil*, s. 49.

⁷ Por. Contreni, *The Carolingian Renaissance*, s. 63.

⁸ Por. Contreni, *Education and Learning in the Early Middle Ages: New Perspectives and Old Problems*, w: *Carolingian Learning*, s. 20.

⁹ Jean Jolivet nazywa to zjawisko „platonizmem gramatycznym”, gdyż to właśnie dzięki analizie gramatycznej myśliciele tego okresu doszli do wielu tez typowych dla platonizmu, choć ich znajomość twórczości Platona była raczej ograniczona. Por. J. Jolivet, *Quelques cas de „platonisme grammatical” du VIIe au XII siècle*, w: *Mélanges offerts à R. Crozet*, Poitiers 1966, vol. 1, s. 94-96.

towy etap wszelkiej formacji intelektualnej. Sztuki wyzwolone traktowane były jako forma przygotowania do lektury Pisma Świętego, ale ta propedeutyczna funkcja nie pozbawiała ich wewnętrznej wartości i znaczenia. Wysilek Kasjodora, czy Izydora z Sewilli, aby wcielić świeckie nauczanie do programu studiów, znalazł swoją kontynuację w działalności Alkuina. Proces chrystianizacji sztuk wyzwolonych w służbie *lectio divina* został przedstawiony przez Alkuina przy pomocy obrazu świątyni, której filarami są sztuki. Nie można wejść do świątyni bez pomocy sztuk, ale przy filarach nie należy się zatrzymywać, lecz minąć je przechodząc dalej¹⁰.

Studium Pisma Świętego napotykało przede wszystkim na problemy związane z niejednorodnym tekstem biblijnym. Właśnie okres karoliński jest jednym z ważniejszych momentów w dziejach recepcji Wulgaty – łacińskiego tłumaczenia Biblii przez świętego Hieronima¹¹. Wulgata przenikała na Zachód stopniowo, mieszając się z wcześniejszymi łacińskimi przekładami. Wspomniane Karolowe dekry nakazywały, aby księgi biblijne były *bene emendatae*. Wysilek „poprawienia” Biblii podjął Alkuin, opierając się na tekście pochodzącym bezpośrednio z Italii, głównego ośrodka rozprzestrzeniania tekstu Wulgaty¹². Wydawnicza działalność Alkuina sprowadzała się do poprawy interpunkcji, gramatyki, ortografii, aby dzięki poprawnej łacinie umożliwić zrozumienie tekstu. Alkuin nie wykazywał natomiast żadnego zrozumienia problemów związanych z krytyką źródeł¹³. Odmienne podejście do tekstu prezentował Teodulf z Orleanu, który rozpoczął swą pracę nad rewizją Biblii mniej więcej w tym samym czasie, co Alkuin. W podejściu Teodulfa można wyróżnić szereg elementów krytyki tekstu: Teodulf na przykład podaje szereg lekcji tego samego fragmentu. Niemniej, jak stwierdza Laura Light, efektem tego nie była istotnie lepsza wersja tekstu biblijnego, gdyż w przypadku Teodulfa erudycja bierze często górę nad zmysłem krytycznym¹⁴. Oficjalną Biblią cesarstwa karolińskiego stała się zatem wersja Alkuina, dzięki której przekład świętego Hieronima stał się dominujący na Zachodzie.

Oprócz tekstu Pisma Świętego innymi tekstami, na których koncentrowała się uwaga karolińskich uczonych, były pisma Ojców Kościoła. Można zaryzykować twierdzenie, że właśnie w IX wieku Ojcowie Łacińscy uzyskali pierwsze większe grono odbiorców, a ich pisma stały się niewyczerpanym źródłem, z któ-

¹⁰ Por. Contreni, *Inharmonious Harmony: Education in the Carolingian World, w: Carolingian Learning*, s. 85-86.

¹¹ Por. Light, *Version et révision du texte biblique*, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. Par P. Riché et G. Lobrichon, Beauchesne, Paris 1984, s. 56.

¹² Por. Loewe, *The Medieval History of the Latin Vulgate*, w: *The Cambridge History of the Bible*, ed. by G.W.H. Lampe, vol. 2, Cambridge 1969, s. 130 i n; por. Light, *Version*, s. 62.

¹³ Por. Loewe, *The Medieval History*, s. 137.

¹⁴ Por. Light, *Version*, s. 64-65; por. Loewe, *The Medieval History*, s. 128-129.

rego czerpano przy rozwiązywaniu problemów tak natury teologicznej, jak filozoficznej, pojawiających się w szkołach. Jednakże intelektualne dziedzictwo antyku chrześcijańskiego stało się w dobie karolińskiej niezrozumiałe, dlatego uczeni tego okresu starali się przystosować nauczanie Ojców do poziomu współczesnego odbiorcy. Teksty Ojców zostały przepracowane i uprzystępnione, a często „porozrywane” poprzez praktykę kompilacji¹⁵.

Takie podejście do dziedzictwa patrystycznego świadczy o tym, że postawa uczonych karolińskich względem źródeł nie miała w sobie nic z serwilizmu. Metoda debaty w formie pytań, popularna np. w szkole w Auxerre, dialogowa forma wielu karolińskich tekstów, teologiczne kontrowersje angażujące uczonych świadczą o wzroście zainteresowania literaturą, o opanowaniu języka i stale ponawianych próbach głębszego wniknięcia w problematykę, którą stawały źródła¹⁶.

W podejściu do tekstów daje się zauważyć nastawienie na wydobycie jedności prawdy objawionej w języku i wcielonej w tekst, dlatego postuluje się odrzucenie sprzecznych autorytetów. Drogą eksplikacji prawdy jest analiza gramatyczna i to językowe podejście do rzeczywistości jest tutaj wszechobecne. Typowym reprezentantem karolińskiej uczoneości był Gottschalk z Orbais, którego cechowało ogromne wyczucie językowe; potrafił on wybrać właściwe słowo, ale nie potrafił skonstruować poprawnej argumentacji¹⁷.

Na tych paru przykładach widać wyraźnie, że punkt ciężkości karolińskiej nauki spoczywał na tekście. Georges Minois pisze dość ironicznie o tych czasach: *Czeka się na gotową prawdę, która wyłoni się z odnalezionego jakimś cudem rękopisu – tak mocne panuje przekonanie, że wiedza może pochodzić tylko z ksiąg*¹⁸. Obszar nauki jest zatem wyodrębniony przy pomocy tekstów, które są wówczas znane i interpretowane, a jej rozwój znaczący jest przez rozwój metod interpretacji i przez wprowadzanie nieznanych lub słabo dotąd znanych tekstów do naukowego *curriculum*.

Karol Wielki i jego następcy, oprócz sformułowania programu religijnej i moralnej odnowy za pomocą podniesienia poziomu wiedzy, stworzyli jego instytucjonalne podstawy. Był to bowiem okres względnie intensywnego rozwoju szkół, klasztorów i skryptoriów, przy czym sam pałac królewski stał się centrum studiów, ośrodkiem przyciągającym najwybitniejsze umysły tego czasu. Ogromną rolę w ówczesnym życiu kulturalnym odgrywali Iroszkoci, tak że

¹⁵ Por. Contreni, *Learning*, s. 15-16; por. tenże, *The Carolingian Renaissance*, s. 72; por. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain-Paris 1933, s. 44-45.

¹⁶ Por. Contreni, *Education and Learning*, s. 16-20.

¹⁷ Por. M. Gibson, *The Continuity of Learning Circa 850-Circa 1050*, w: „Artes” and the Bible in the Medieval West, London 1993, s. 3-4.

¹⁸ G. Minois, *Kościół i nauka. Dzieje pewnego niezrozumienia*, przeł. A. Szymanowski, Warszawa 1995, s. 131.

można mówić o drugiej fali migracji iroszkockiej na Kontynent: *Podczas gdy tamta* (tj. pierwsza fala migracji) *miała charakter głównie monastyczny i przede wszystkim zaszłyła się dla umocnienia i pogłębienia życia religijnego w państwie Franków (...), to fala karolińska będzie miała charakter wybitnie intelektualny*¹⁹.

Iroszkoci przejawiali szczególne zainteresowanie dla badań naukowych. W VII i VIII wieku kwitła iroszkocka szkoła egzegezy biblijnej, która rozwijała zarówno typ egzegezy literalnej, „historycznej”, jak i egzegezę alegoryczną²⁰. Podstawy egzegezy literalnej czerpano z tekstów prezentujących tradycje egzegezy antiocheńskiej. W tym czasie był bowiem w obiegu komentarz biblijny Teodora z Mopsuestii w tłumaczeniu Juliana z Eclanum oraz skrócona adaptacja tego komentarza, którą powszechnie nazywano *Epitome*²¹. Iroszkoci interesowali się gramatyką, która rozwijała się w oparciu o *Ars minor* i *Ars maior* Donata, *Institutiones grammaticae* Pryscjana, Eutychesa *Ars de verbo* i *De differentiis et societatis graeci latinique verbi*. Szczególną popularnością cieszył się Izydor z Sewilii i jego *Etymologiae* oraz *De differentiis verborum*. Iroszkoci rozwijali również badania „przyrodnicze” w oparciu o *Historię naturalną* Pliniusza, *Georgiki* Wergiliusza, czy *Saturnalia* Makrobiusza, będąc pierwszymi średniowiecznymi czytelnikami Makrobiusza. Spośród dzieł starożytności chrześcijańskiej szczególną ich sympatią cieszyły się pisma Orygenesza, Euzebiusza i Jana Chryzostoma²². Tak szeroki krąg zainteresowań dobrze świadczy o iroszkockiej uczoności. Nie jest zatem niczym zaskakującym, że władcy karolińscy w swojej reformatorskiej działalności w znacznej mierze oparli się na uczonych z Irlandii.

2. 1. 2. Eriugena – życie i dzieło

Dzieje kontaktów Iroszkotów z władcami karolińskimi przedstawił Pierre Riché w artykule pt. *Les Irlandais et les princes carolingiens au VIIIe et IXe siècles*. Szczególnie miejsce przypadło tutaj Eriugenie, który około roku 850 znalazł się na dworze Karola Łysego, wnuka Karola Wielkiego. Są pewne świadectwa przemawiające za tym, że Eriugena rozpoczynał swoją karierę dworską od medycyny²³. Najprawdopodobniej około roku 851 był on przelo-

¹⁹ J. Strzelczyk, *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987, s. 247.

²⁰ Por. Strzelczyk, *Iroszkoci*, s. 231 i n.

²¹ Por. M. McNamara, *The Irish Tradition of Biblical Exegesis, A. D. 550-800*, w: *Iohannes Sottus Eriugena*, s. 33.

²² Por. D. Moran, *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of the Idealism in the Middle Ages*, Cambridge 1989, s. 6.

²³ Por. J. J. O'Meara, *Eriugena*, Oxford 1988, s. 20.

żonym szkoły pałacowej, która najczęściej znajdowała schronienie w Quierzy niedaleko Laon²⁴. Dla Iroszkotów Laon było miejscem szczególnie atrakcyjnym między innymi właśnie z powodu bliskości szkoły pałacowej. Trudno dokładniej określić, jaki charakter miały kontakty Eriugeny z ośrodkiem w Laon. Faktem jest, że Marcin z Laon (Hiberniensis), jedna z głównych postaci laońskiego Iroszkockiego ośrodka katedralnego, w dużej mierze opierał swoją naukową aktywność na pismach Eriugeny, a zwłaszcza na jego tłumaczeniu Pseudo Dionizego i na jego poezji. Biblioteka w Laon przechowywała rękopisy Szkotowego komentarza do *Hierarchii Niebieskiej* Areopagity oraz niedokończonego *Komentarza do Ewangelii świętego Jana*²⁵.

Skutkiem aktywności Eriugeny jako przełożonego szkoły pałacowej był komentarz do *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Marcjana Capelli²⁶. W ten sposób wprowadził on dzieło Capelli do kanonu podstawowych lektur w obrębie sztuk wyzwolonych i zapoczątkował serię komentarzy kontynuowaną później przez Marcina z Laon i przede wszystkim Remigiusza z Auxerre²⁷. *Annotationes in Martianum* nie są, najprawdopodobniej, jedynym wyrazem zainteresowania Eriugeny sztukami wyzwolonymi, a zwłaszcza sztukami należącymi do *trivium*. Niedawno został odkryty niezwykle uczony, a pochodzący z czasów karolińskich komentarz do gramatyki Pryscjana, który niektórzy uczeni skłonni są przypisywać Eriugenie²⁸. Komentarz ten, stanowiąc kontynuację typowych dla wczesnego średniowiecza pedagogicznych zainteresowań gramatyką, inicjuje jednocześnie nowy typ podejścia do zagadnień gramatycznych. Przełamując ścisłe rozdzielanie gramatyki i pozostałych sztuk *trivium* wprowadza w obszar zainteresowań gramatyki problematykę semantyczną, która tradycyjnie należała do dialektyki. Proces ten, zapoczątkowany poniekąd już przez Alkuina, a podjęty przez karoliński komentarz do Pryscjana, przyczynił się do powstania gramatyki spekulatywnej, teoretycznej, związanej z metafizyką oraz logiką. Wcześniej dopatrywano się jej początków dopiero w wieku XII²⁹.

²⁴ Por. P. Riché, *Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIIIe et IXe siècles, w: Education et culture dans l'Occident médiéval*, London 1993, s. 742-743.

²⁵ Por. J. J. Contreni, *The Cathedral School of Laon from 850 to 930. Its Manuscripts and Masters*, München 1978, s. 84-86.

²⁶ Eriugena, *Annotationes in Martianum*, ed. C. Lutz, Cambridge 1939 (dalej: *Ann.*).

²⁷ Por. W. H. Stahl, *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella. Latin Traditions in the Mathematical Sciences*, Columbia University Press, New York 1971, s. 63-64; por. É. Jeuneau, *L'héritage de la philosophie antique durant le Haut Moyen Âge*, w: *Études érigéniennes*, Paris 1987, s. 154-155

²⁸ Por. A. Luhtala, *Grammar and Dialectic: A Topical Issue in the Ninth Century*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 279.

²⁹ Por. tamże, s. 281, 285.

W ścisłym związku z tą problematyką pozostaje zagadnienie wpływu Boecjusza na Eriugene. Jeśli istotnie, jak uważa Paul E. Dutton oraz Anneli Luhtala, Eriugena był autorem komentarza do Pryscjana, to problematyka semantyczna poruszana w tym dziele znajduje się pod silnym wpływem pierwszego komentarza Boecjusza do Arystotelesowskiej *Hermeneutyki*³⁰, a zatem przynajmniej część logicznej spuścizny Boecjusza nie byłaby obca Eriugenie. Natomiast Stephen Gersh, analizując zarówno teoretyczną refleksję nad retoryką, jak i bogactwo środków retorycznych, które znajdują zastosowanie w pismach Eriugeny, postawił problem ewentualnego wpływu Boecjuszowego dzieła *De Topicis Differentiis*. Chociaż nie da się kwestii wpływu retorycznej spuścizny Boecjusza na twórczość Eriugeny rozstrzygnąć w sposób jednoznaczny, pozostaje faktem, że Eriugena doskonale znał i twórczo wykorzystał tradycję retoryczną późnej starożytności³¹.

Natomiast jest już dziś rzeczą pewną, że nie dysponujemy żadnym komentarzem Eriugeny do *De Consolatione Philosophiae*, niemniej – zdaniem Michaela Herrena – istnieje przynajmniej możliwość, że był on autorem rozległych gloss do wierszowanej partii księgi IX³². Niewykluczone jest, że komentował *Opuscula sacra* Boecjusza, a z całą pewnością je znał, podobnie jak Boecjuszowe *De Institutione arithmetica*. M. Herren uważa, że można mu również przypisać noty do *Eneidy*, przynajmniej do najbardziej filozoficznej księgi VI, która – obok Capelli – mogła stanowić źródło poglądów kosmologicznych³³. Podstawowym tekstem, z którego wczesne średniowiecze czerpało swoją wiedzę przyrodniczą był przede wszystkim Platoniński *Timajos* oraz *Commentarius in Somnium Scipionis* Makrobiusza. *Timajos* był dostępny Eriugenie w przekładzie Kalcydjusza, a jest wysoce prawdopodobne, że znał on również dzieło Makrobiusza³⁴.

Innym, niezwykle interesującym obszarem aktywności Eriugeny był udział w kontrowersjach teologicznych. W najbardziej ważką w owym czasie kontrowersję eucharystyczną jego imię zostało wciągnięte poniekąd przez pomyłkę. Paschazjusz Radbertus około roku 850 napisał dzieło *De corpore et sanguine Domini*, w którym zaprezentował swoje stanowisko mówiące o rzeczywistej, tj. fizycznej obecności Chrystusa w Eucharystii³⁵. W XI wieku Berengariusz z Tours powoływał się w swoich poglądach na *Liber Iohannis Scoti* na temat

³⁰ Por. tamże, s. 285.

³¹ Por. S. Gersh, *Eriugena's Ars Rhetorica – Theory and Practice*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 270-271.

³² Por. Eriugena, *Carmina*, ed. by M. W. Herren, Dublin 1993, s. 9 (dalej: *Carm.*).

³³ Por. tamże.

³⁴ Por. J. e a u n e a u, *L'héritage*, s. 157-158; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. III, Paris 1958, s. 47 i n.

³⁵ Por. C a p p u y n s, *Jean Scot Érigène*, s. 86.

Eucharystii³⁶. W istocie, nie było to dzieło Eriugeny, ale odpowiedź dana Paschazjuszowi Radbertusowi przez Ratramna, opata Corbeil. Ratramnus zaprezentował tam pogląd będący wyrazem jego spirytualizmu w podejściu do zagadnienia przemiany eucharystycznej; Chrystus, jego zdaniem, jest obecny w eucharystii *spiritualiter, in figura, in similitudine*³⁷. Znajomość całości systemu Eriugeny pozwala przypuszczać, że prawdopodobnie skłaniałby się on ku stanowisku Ratramna, niemniej to nie on jest autorem dzieła na temat Eucharystii, a cały ten spór w sposób negatywny zaciążył na recepcji jego dzieła w wiekach późniejszych.

Najbardziej znaczący był udział Eriugeny w sporze o predestynację. W roku 848 Gottschalk z Orbais zabrał głos w kwestii predestynacji i powołując się na autorytet świętego Augustyna głosił podwójną predestynację: do zbawienia i do potępienia. Takie stanowisko miało destrukcyjny wpływ na całą moralność chrześcijańską, zwłaszcza tam, gdzie wchodziła w grę kwestia wolnej woli człowieka oraz osobistej moralnej odpowiedzialności za czyny. Nic więc dziwnego, że dzieło Gottschalka wzbudziło ogromną konsternację. Na prośbę przełożonego Gottschalka, Hrabana Maura, Hinkmar, arcybiskup Reims i jego sufragan Pardulus z Laon rozpoczęli poszukiwania kogoś, kto byłby w stanie odpowiedzieć Gottschalkowi. Wybór padł na Eriugenę³⁸, który w latach 850-851 przygotował odparcie poglądów Gottschalka, tj. *De divina praedestinatione liber*³⁹. Jak stwierdza ojciec Cappuyns, Eriugena był zbyt oryginalnym myślicielem, aby dostosować się do języka współczesnych mu kontrowersji⁴⁰. Swoją odpowiedź Gottschalkowi oparł na przekonaniu, że dla rozwiązania trudności należy odwołać się przede wszystkim do rozumu. Zarówno patrystyczna tradycja, jak i racjonalne badanie sprzeciwiają się przyjęciu podwójnej predestynacji. Gdyby Bóg przewidywał, że niektórzy ludzie zostaną potępieni, to znałby zło, a w konsekwencji byłby jego autorem, gdyż dla Boga poznanie jest tym samym, co stwarzanie⁴¹. Zdaniem Eriugeny Gottschalk dlatego błędził w swojej inter-

³⁶ Por. A. Kijewska, *Faith and Reason in St. Augustine, Eriugena and St. Anselm. „Nisi credideritis, non intelligetis*, w: *Saint. Anselm – Bishop and Thinker*, ed. R. Majeran, E. Zieliński, Lublin 1999, s. 125-126.

³⁷ Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 87.

³⁸ Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 102-111.

³⁹ Eriugena, *De divina praedestinatione liber*, ed. G. Madec, Brepols 1978 (dalej: *De praed.*).

⁴⁰ Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 111.

⁴¹ Por. *De praed.*, II, 2, s. 12: *Summus enim ille intellectus, in quo sunt uniuersa – immo ipse est uniuersa –, quamuis diuersis significationibus nominum ab ipsa rationali natura, quae ad inquirendum eum creata est, appelletur, ipse tamen in se ipso unus atque idem est, cum sit omnium naturarum causa simplex et multiplex. Quod est ergo deo esse, hoc est ei sapere, et quod est ei sapere, hoc est scire, et quod est scire, hoc est destinare.*

pretacji pism Augustyńskich, że nie posiadał dostatecznej znajomości sztuk wyzwolonych.

Ojciec Cappuyns jako „wielki skandal w świecie teologicznym” określa to, co nastąpiło po ogłoszeniu pisma Eriugeny w kwestii predestynacji⁴². Prudencjusz, biskup Troyes oskarżał np. Eriugenę o pelagianizm, bluźnierstwo, sofistyczne szaleństwo i radził mu, aby porzucił *quadrivium vanitatis*, które pchnęło go daleko poza drogi prawdy, na rzecz *quadriga* Ewangelii⁴³. Ostatecznie stanowisko Eriugeny zostało potępione przez synod w Walencji w styczniu roku 855 oraz przez synod w Langres w maju 859 roku. Potępienia te do tego stopnia zaciążyły na twórczości Eriugeny, że w latach następnych, 851-859, nie mamy żadnych świadectw jego literackiej aktywności. Dzisiaj jednakże uczeni nie są skłonni do tak surowej oceny dzieła Eriugeny, a Robert Crouse stwierdza, że *De praedestinatione* jest doskonałym świadectwem tego, że autor dzieła przeszedł solidną formację w Augustyńskiej teologii⁴⁴.

Król Karol Łysy nie odwrócił się jednak od Eriugeny i zlecił mu zadanie, które stało się początkiem jego wielkiej przygody intelektualnej. Niefortunny uczestnik teologicznych kontrowersji miał się przedzierać w tłumacza. Król nakazał Eriugenie przekład pism Dionizego Arcopagity, które zostały w roku 827 ofiarowane jego ojcu Ludwikowi Pobożnemu przez cesarza bizantyńskiego Michała Jąkałę. Istniał już przekład opata Hilduina, ale – zdaniem ojca Cappuyns – Karol Łysy potrzebował nowego przekładu przeznaczonego dla szerszej publiczności. Eriugena ukończył swój przekład około roku 860, w pełni będąc świadomy wartości swego dzieła, które ofiarował Karolowi Łysemu:

*Hinc libam sacro Graecorum nectare factam
Advena Iohannes spondo meo Karolo.
(...)Crediderim multos tangentum summa sophiae
Non despecturos donula nostra fore
Sudorisque gravis temptabunt carpere fructum:
Forsan virtutem vilia verba tenent.
Saepe solent spinis redolentes crescere flores,
Nodosae vitis sumitur uva ferax⁴⁵.*

W latach 862-864 Eriugena przetłumaczył *Ambigua* Maksyma Wyznawcy, dzieło mające wyjaśnić trudniejsze i bardziej zawile fragmenty w pismach Arcopagity. Przetłumaczył także Maksymowe *Quaestiones ad Thalassium*, które będą zwykle cytowane pod tytułem *Scholia*. W tym samym czasie Eriugena

⁴² Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 114.

⁴³ Por. tamże, s. 114-115.

⁴⁴ Por. R. D. Crouse, „*Primordiales causae*” in *Eriugenas Interpretation of Genesis: Sources and Significance*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 212.

⁴⁵ *Carm.* 20, s. 108.

podjął pracę nad przekładem *De imagine* Grzegorza z Nyssy⁴⁶, a także jest niewykluczone, że przełożył *Anchoratus* Epifaniusza z Salaminy⁴⁷. Obszerne fragmenty obu tych dzieł są cytowane w fundamentalnym dziele Eriugeny, jakim jest *Periphyseon*.

„Święty napój Greków”, którym się raczy Eriugena, oznacza przede wszystkim grecką tradycję patrystyczną, którą w sposób istotny wprowadził on na Zachód. Zdaniem Edouarda Jeaneau najsilniejszy wpływ na całości kształt myśli Eriugeny miał Maksym Wyznawca. Wpływ Dionizego Areopagity miał pierwszorzędne znaczenie, gdyż to właśnie Dionizy obudził Eriugenę z drzemki nad łacińskimi tekstami, ale to Maksym Wyznawca dopełnił dzieła rozpoczętego przez Areopagitę. Dionizy, którego Eriugena czytał, był poprawiany i korygowany przez Maksyma⁴⁸. W latach 865-870 Eriugena jeszcze raz powrócił do tekstów Dionizjańskich, tym razem przygotowując *Expositiones in Ierarchiam caelestem* Areopagity⁴⁹.

Najprawdopodobniej około roku 866 Eriugena zakończył pracę nad swoim najbardziej znaczącym, oryginalnym dziełem *Periphyseon*, znanym także pod tytułem *De divisione naturae*⁵⁰. Dzieło to Eriugena zadedykował swojemu przyjacielowi Wulfadowi, opatowi klasztoru świętego Medarda, wychowawcy synów Karola Łysego⁵¹.

W dobie karolińskiej wszelka aktywność naukowa, jak już wielokrotnie to podkreślano, była nakierowana na studium Biblii. Również i w tym aspekcie Eriugena jest dzieckiem swojej epoki, gdyż to właśnie dzieła egzegetyczne jak kłamrą spinają wczesny okres jego twórczości z późnym. Zwieńczeniem jego pracy twórczej, przynajmniej w aspekcie czasowym, były dwa dzieła powstałe pod koniec jego życia, a mianowicie: *Komentarz do Prologu Ewangelii Jana* i *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*⁵². Pisma te dopiero dzięki ustaleniom

⁴⁶ Por. M. Cappuyns, *Le „De imagine” de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Érigène*, „Recherches de la Théologie ancienne et médiévale” 32 (1965) s. 205-207.

⁴⁷ Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 178-179.

⁴⁸ Por. E. Jeaneau, *Pseudo-Dionysius, Gregory of Nyssa, and Maximus the Confessor in the Works of John Scottus Eriugena*, w: *Études*, s. 185; A. Kijewska, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 85-89.

⁴⁹ Por. Eriugena *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. J. Barbet, Brepols 1975 (dalej: *Exp.*); por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 216-221.

⁵⁰ Por. tamże, s. 18; Eriugena, *Periphyseon*, liber primus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968 (dalej: PP I); liber secundus, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972 (dalej: PP II); liber tertius, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981 (dalej: PP III); liber quartus, ed. by E. Jeaneau, Dublin 1995 (dalej: PP IV); liber quintus, ed. J. P. Migne, PL. 122, Paris 1865 (dalej: PP V).

⁵¹ Por. Riché, *Les Irlandais*, s. 744.

⁵² Por. Eriugena, *Commentaire sur l’Evangile de Jean*, éd. par E. Jeaneau, Paris 1972 (dalej: *Com.*); por. Eriugena, *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. par E. Jeaneau,

Feliksa Ravaisson w połowie XIX wieku weszły do kanonu pism Eriugeny, chociaż ich znaczenia dla ogólnego wydzwiku jego myśli nie da się przecenić⁵³. Wydaje się jednak, że są poważne podstawy, aby sądzić, że Eriugenę od początków jego aktywności twórczej interesowały zagadnienia egzegezy biblijnej. Ostatnio Gustavo Piemonte przedstawił szereg niezwykle przekonujących argumentów przemawiających za tym, że kilka homilii, określanych jako C1-C2, wchodzących w skład grupy pseudo-Chryzostomowych homilii znanych pod nazwą *Opus Imperfectum in Matthaem*, jest w istocie autorstwa Eriugeny⁵⁴. Homilie te wykazują szereg analogii tematycznych (np. zagadnienie niepoznawalności Bożej Natury), stylistycznych, językowych, metodologicznych z tekstami Eriugeny⁵⁵. Ponadto koncentrują się one na egzegezie fragmentu z Ewangelii Mateusza (Mt 11, 25), a zatem tej ewangelii, która zarówno była preferowana w środowisku iroszkotów, jak i szeroko komentowana przez uczonych karolińskich IX wieku, takich jak Hraban Maur, Paschazjusz Radbertus czy Seduliusz Szkot. Jeśli zatem intelektualne zainteresowania Eriugeny wiodły go ku Janowi, to – jak stwierdza Gustavo Piemonte – środowisko irlandzkie i karolińskie prowadziło go ku Mateuszowi⁵⁶. Możliwe, że owe homilie do Ewangelii Mateusza byłyby owym *Tractatus in Matthaem*, o którym wzmiankuje XII-wieczny historyk Sigebert z Gembloux, przypisując go Eriugenie⁵⁷. Homilie te wiążą się ze wczesną fazą twórczości Eriugeny, toteż mogą stanowić doskonałą okazję prześledzenia rozwoju jego myśli⁵⁸. Tezy Gustavo Piemonte zostały pośrednio wsparte badaniami Michaela Herrena. Jego zdaniem jest całkiem prawdopodobne, że translatorska działalność Eriugeny objęła swoim zasięgiem również i teksty biblijne. Można przyjąć jako poważną hipotezę roboczą, że łacińskie tłumaczenie tekstu Ewangelii Mateusza oraz Jana zawarte w tekście biblijnym powstałym w połowie IX wieku w opactwie St. Gallen, jest autorstwa Eriugeny⁵⁹.

Innym aspektem działalności intelektualnej Eriugeny, aspektem, który do tej pory był raczej słabo eksponowany, jest jego poezja. Michael Herren, wydawca i tłumacz poezji Eriugeny, stara się przewartościować przyjmowane powszechnie na ten temat sądy. Jego zdaniem twórczość poetycka nie była

Paris 1969 (dalej: *Hom.*); por. Jan Szko t Eriugena, *Homilia do Prologu Ewangelii Jana* (fragmenty), przeł. A. Kijewska, W. Mohort-Kopaczyński, „W drodze” 9 (1990) s. 78-80.

⁵³ Por. Cappuyns, *Jean Scot Érigène*, s. 222-232.

⁵⁴ Por. Piemonte, *Recherches sur les Tractatus in Matheum attribués à Jean Scot*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 325.

⁵⁵ Por. tamże, s. 325-338.

⁵⁶ Por. tamże, s. 323.

⁵⁷ Por. tamże, s. 321-322.

⁵⁸ Por. tamże, s. 341.

⁵⁹ Por. M. W. Herren, *John Scottus and the Biblical Manuscripts Attributed to the Circle of Sedulius*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 316-317.

dla Eriugeny zajęciem wypełniającym czas wolny od debat filozoficzno-teologicznych. Było to podstawowe jego zajęcie angażujące go przez większą część jego kariery, gdyż Eriugena był poetą króla⁶⁰. Jego utwory – jak pokazał to Paul Dutton – mają duże znaczenie dla poznania dziejów tego okresu⁶¹. Zdaniem prof. Herrena Eriugena miał określoną wizję roli i zadań poety w świecie chrześcijańskim. Jego poezja operuje niezwykle trudnym językiem, poprzeplatanym wyrażeniami greckimi, którego niejasność wzmaga jeszcze i to, że prześycony on jest aluzjami i ideami zawartymi w jego dziełach filozoficznych⁶². Wszystko to sprawia, że wiersze Eriugeny są doskonałym świadectwem i ilustracją jego poglądów filozoficznych i teologicznych.

Z tego pobieżnego przeglądu naukowej aktywności Eriugeny widać wyraźnie, że jego działalność nauczycielska, translatorska, pisarska była podejmowana w kadrze karolińskiego programu reformy nauczania. Niezrozumienie, z jakim spotkał się Eriugena i ograniczony wpływ jego dzieła na wieki późniejsze świadczą dobitnie, iż przerósł on swoją epokę. Niemniej źródeł inspiracji jego poglądów należy chyba szukać wśród celów i zadań, które stawiały przed sobą jego czasy, gdyż dopiero na tym tle można właściwie ocenić jego oryginalność i znaczenie.

2. 2. ERIUGENY KONCEPCJA WIEDZY

2. 2. 1. Wizja roli i znaczenia siedmiu sztuk wyzwolonych

Karoliński program odnowy moralnej, społecznej i intelektualnej miał na celu wydobyć i uaktualnić chrześcijańską mądrość tak, aby zaprezentowała się jako prawda konieczna do zbawienia⁶³. Prawda ta była zawarta w Piśmie Świętym, ale tylko dzięki rozwojowi wiedzy, pokrywającej się w tym okresie z obszarem siedmiu sztuk wyzwolonych, można było tę prawdę wydobyć i ukazać. W ten sposób zostały stworzone podstawy asymilacji tradycji antycznej w nowych warunkach *imperium christianum*. Ten proces chrystianizacji sztuk wyzwolonych został zainicjowany przez Alkuina. Siedem sztuk pojął

⁶⁰ Por. *Carm.*, Introduction, s. 11.

⁶¹ Por. P. Dutton, *Eriugena, the Royal Poet*, w: *Jean Scot – écrivain: Actes du IV^e Colloque international, Montréal, 28 août-2 septembre 1983*, Montréal-Paris 1986, s. 51-80.

⁶² Por. *Carm.*, introduction, s. 11-12.

⁶³ Por. G. Schrimpf, *Die Sinnmitte von „Periphyseon“*, w: *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, Colloque du C.N.R.S., Laon, juillet 1975, éd. par R. Roques, Paris 1977, s. 291.

on jako następujące sukcesywnie po sobie szczeble drabiny mądrości, dzięki którym możemy wznieść się na szczyt Pisma Świętego⁶⁴. Alkuin nie myślał już o sztukach wyzwolonych jako będących w opozycji względem wiary, lecz traktował je jako jej instrumenty. Co więcej, sztuki nie były tu pojmowane jako wymysł człowieka, ale były odkrywaniem porządku, który Bóg wpisał w samą naturę rzeczy⁶⁵. Wśród myślicieli tego okresu – widać to jasno na przykładzie twórczości Lupusa de Ferrières – zaczęło kiełkować przekonanie o autonomicznym charakterze i wartości wiedzy, której należy pożądać dla niej samej. Przyczynia się ona bowiem do rozwoju człowieka, pozwala mu osiągnąć pełnię jego możliwości⁶⁶.

Zdaniem profesora Leonardi, to właśnie ten szacunek Alkuina dla sztuk wyzwolonych oraz zainicjowane przez niego nowe pojmowanie relacji wiedzy świeckiej i wiary przygotowało grunt recepcji dzieła Marcjana Capelli *De nuptiis Philologiae et Mercurii* w połowie wieku IX⁶⁷. Dzieło Capelli dzięki swojej encyklopedycznej formie doskonale odpowiadało potrzebom szkoły. Streszczając podstawowe elementy rzymskiego programu nauczania *De nuptiis* kładły podstawy *trivium* oraz *quadrivium*; Capella omawia bowiem kolejno każdą ze sztuk. Ponadto dzieło to obok Boecjuszowego *De Consolatione Philosophiae*, stało się prototypem dzieła prozo metrycznego oraz wzorem użycia alegorii⁶⁸. Zaślubiny Filologii i Merkurego były odczytywane jako symboliczny mariaż wymowy i mądrości, gdyż wymowa bez mądrości przynosi więcej szkody niż pożytku. *Hinc est* – komentował Eriugena Capellę – *quod Tullius in primo „De rethorica” libro ait, ‘Eloquentia sine sapientia numquam profuit, sepe nocuit; sapientia vero absque eloquentia sepe profuit, numquam nocuit’*⁶⁹.

W wieku IX głównym zachodnim ośrodkiem przenikania *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Capelli było Laon. Marcina z Laon, który wówczas był przełożonym szkoły katedralnej oraz Eriugenę połączył niezwykle entuzjazm dla sztuk wyzwolonych, który wyraził się przede wszystkim w komentowaniu dzieła Capelli⁷⁰. Eriugena dopełnił rozpoczęty przez Alkuina proces chrystianizacji sztuk wyzwolonych, ale uczynił to według nieco odmiennych zasad. W *Annotationes in Martianum* Eriugena twierdzi, że *artes liberales* są człowie-

⁶⁴ Por. C. Leonardi, *Martianus Capella et Jean Scot: Nouvelle présentation d'un vieux problème*, w: *Jean Scot – écrivain*, s. 195.

⁶⁵ Por. tamże; Wolff, *L'éveil*, s. 59-60.

⁶⁶ Por. tamże, s. 60.

⁶⁷ Por. Leonardi, *Martianus Capella*, s. 195-196.

⁶⁸ Por. Stahl, *Martianus Capella*, s. 22-23.

⁶⁹ *Ann.* s. 9, 29-31.

⁷⁰ Por. J. Contreni, *John Scottus, Martin Hibernensis, the Liberal Arts and Teaching*, w: *Carolingian Learning*, s. 1-2.

kowi wrodzone⁷¹ i są fundamentem jego racjonalności. Pokazuje to na przykładzie retoryki, którą dwojako można odnieść do natury ludzkiej. Po pierwsze, twierdzi się, że jest ona wrodzona wszelkiej istocie rozumnej, gdyż człowiek, pozbawiony wsparcia sztuk wyzwolonych, nie byłby istotą rozumną. W drugim rozumieniu retoryka jest sprawnością, którą człowiek nabywa w wyniku ćwiczenia, a która jest właściwa tylko niektórym – mądrym i wyćwiczonym⁷².

W *Periphyseonie* Eriugena wyraźniej formułuje swoje stanowisko twierdząc, że sztuki wyzwolone są ukonstytuowane w ludzkiej duszy w ten sposób, że stanowi ona dla nich rodzaj podmiotu, w którym sztuki tkwią na kształt przypadłości⁷³. Posuwając dalej swoje analizy Eriugena stwierdza, że nie jest całkiem właściwe określenie sztuk mianem przypadłości, a to z tej racji, że są one – w przeciwieństwie do przypadłości – wieczne i przynależą duszy w sposób niezmienny. Należałoby zatem uznać je za naturalną moc (*virtus*) i działanie (*operatio*) duszy, które są jej do tego stopnia immanentne, że trudno orzec, czy to one są źródłem wieczności duszy, czy dusza, jako podmiot, w którym tkwią, jest racją ich wieczności⁷⁴.

W każdym ze swoich dzieł Eriugena akcentuje godność sztuk oraz ich wrodzony charakter podkreślając jednak, że ta wrodzona dyspozycja została w człowieku zaciemniona przez grzech pierworodny. Z tego powodu sztuki wyzwolone, mimo iż są człowiekowi wrodzone, muszą zostać zaktualizowane w procesie uczenia się, choć także i wtedy dusza czerpie zasady sztuk z własnego

⁷¹ Por. *Ann.* s. 87, 9-12: *Quaeritur autem cur praedictae liberales discipline passibiles qualitates non sunt. Ea ratio est quia liberales disciplinae naturaliter insunt animae ut aliunde venire non intelligantur, et ideo animum non afficiunt, hoc est non corrumpunt, sed exornant.*

⁷² Por. *Ann.* s. 85, 2-7: *Duobus modis consideratur RHETHORICA in homine: primum quidem generaliter inest omni rationabili animae, aliter enim rationabilis non esset si omnibus liberalibus disciplinis careret. Secundo vero consideratur rhethorica in homine secundum exercitationem. Eo autem modo non inest universaliter omni rationabili animae sed omni sapienti et disciplinis exercitato.*

⁷³ Por. PP I s. 136 (486b) 6-9: *Sed quoniam videmus aliud esse constitutas in anima liberales artes, aliud ipsam animam quae quasi quoddam subiectum est artium, artes vero veluti inseparabilia naturaliaque animae accidentia videntur esse.*

⁷⁴ Por. PP I s. 136 (486c-d) 20-30: *Siquidem a philosophis veraciter quaesitum reperiuntque est artes esse aeternas et semper immutabiliter animae adhaerere ita ut non quasi accidentia quaedam ipsius esse videantur sed naturales virtutes [actionesque] nullo modo ab ea recedentes nec recedere valeantes nec aliunde venientes sed naturaliter ei insitas, ita ut ambiguum sit utrum ipsae aeternitatem ei prestant quoniam aeternae sunt eique semper adhaereant ut aeterna sit, an ratione subiecti quod est anima artibus aeternitas administratur (OYΣΙΑ enim animae et virtus et actio aeternae sunt), an ita sibi invicem coadhaereant dum omnes aeternae sint ut a se invicem segregari non possint.*

wnętrza⁷⁵. To, co jest początkowo tylko wrodzoną dyspozycją, musi – dzięki procesowi uczenia – stać się trwałym *habitus*. Wszelka bowiem sztuka, czyli rozumne albo nierozumne poruszenie ducha, wtedy jest określana jako *habitus*, gdy – jak stwierdza Eriugena w *Periphyseonie* – osiągnie taki stan, w którym żadnym sposobem, ani w żadnym razie nie może zostać wymazana z umysłu, lecz zawsze w nim tkwi tak, że wydaje się z nim tożsama⁷⁶. Sztuki wyzwolone przyczyniają się zatem do tego, że dusza ludzka może rozpoznać swoją pierwotną godność, może odkryć to, że została stworzona na obraz i podobieństwo Boże, a zatem może powrócić do swojego źródła, gdyż dzięki praktyce sztuk zostają usunięte przynajmniej niektóre skutki grzechu⁷⁷.

W ten sposób rozwijanie wiedzy łączy się nierozdzielnie z praktykowaniem cnót, gdyż nie da się oddzielić Filologii od Cnoty⁷⁸. Praktykowanie mądrości, które jest równoznaczne z rozwijaniem zdolności wrodzonych każdemu człowiekowi, jest jedyną drogą do osiągnięcia zbawienia. Zostało to przez Eriugene wyrażone w paradoksalnej formule: *Nemo intrat in celum nisi per philosophiam*⁷⁹. Niemniej fakt, że sztuki są człowiekowi wrodzone i że stanowią podstawę jego racjonalności, już sam w sobie jest wystarczającym fundamentem tezy o nieśmiertelności duszy ludzkiej⁸⁰. Człowiek bowiem, z samej swojej

⁷⁵ Por. Ann. s. 86, 24-29: *PERCEPTE ARTES dicuntur quia communi animi perceptione iudicantur, ideo perceptae artes liberales dicuntur quoniam propter semet ipsas adipiscuntur et discuntur, ut in habitum mentis perveniant; et dum perveniunt ad habitum mentis antequam perveniunt, ipse disciplinae sola ipsa anima percipiuntur nec aliunde assumuntur, sed naturaliter in ipsa anima intelliguntur.*

⁷⁶ Por. PP I s. 108 (474a) 33-38: *Omnis enim disciplina, hoc est omnis rationabilis animi motus aut irrationabilis, dum ad certum statum pervenerit ita ut nullo modo ab eo ulla occasione moveri possit sed semper in animo adhaeret ut unum id ipsumque ei esse videatur habitus dicitur, ac per hoc omnis perfecta virtus animo inseparabiliter adhaerens vere ac proprie habitus appellatur.*

⁷⁷ Por. Ann. s. 12, 27-37: *Virtus quippe recognitionis originis suae qua ad imaginem et similitudinem creatoris sui condita est, seu liberi arbitrii notitia, quo velut maximo dono et nobilitatis suae indicio prae ceteris animalibus ditata est, rationabili naturae ex divinis thesauris concessa est atque donata. In qua virtute dico veluti in quodam speculo clarissimo lumine reidentem dignitatem naturae suae et primordiale fontem humana anima, quamvis adhuc merito originalis peccati ignorantiae nebulis circumfusa, perspicit, et quoniam ex sapientiae studiis et donis virtus recognitione originis suae et libertatis notitia humane distribuitur nature, pulchre Sophia aditis Aniae speculum spiritualis notitiae et donasse et immutabiliter finxisse describitur.*

⁷⁸ Por. Ann. s. 27, 1-4: *Non incongrue Philologiam cognatam sibi esse Virtus commemorat, quia rationis studium a virtute neque virtus rationis studio segregari potest, quippe sibi invicem conexas semper adiunguntur.*

⁷⁹ Por. Ann. s. 64, 23-24.

⁸⁰ Por. Ann. s. 27, 15-22: *Hic aperte docet studia sapientiae immortalem animam facere et si quis ad haec dixerit stultas animas sapientiae studiis carere, ac per hoc et mortales esse,*

natury, którą musi następnie uzupełnić praktyka wiedzy, jest wyposażony w umysł będący mocą mądrości właściwą bogom⁸¹. Można zatem powiedzieć, że sztuki wyzwolone stanowią rodzaj infrastruktury ludzkiego intelektu, która ma decydujący wpływ na ludzkie myślenie o rzeczywistości⁸². To przekonanie można odnaleźć zarówno we wczesnych dziełach Eriugeny, jak *Annotationes in Martianum*, jak i w tych późniejszych, jak ostatnie z jego pism, którym jest *Homilia do Prologu Ewangelii Jana*. W komentarzu do Capelli Eriugena twierdzi, że sztuki wyzwolone są człowiekowi wrodzone, w *Homilii* stwierdza, że człowiek jest zdolny do poznania zarówno rzeczywistości duchowej, jak i Boga, dzięki wrodzonemu mu Bożemu światłu (*insitum divinum lumen*)⁸³.

Artes liberales są zatem drogą, na której człowiek postępuje w swojej wiedzy o świecie i o Bogu i dlatego Eriugena w komentarzu do *Hierarchii Niebieskiej* Pseudo-Dionizego nazywa je *sacrae disciplinae*⁸⁴. Każda ze sztuk, ujmując swój przedmiot z odmiennego punktu widzenia, dostarczając specyficznej, szczegółowej wiedzy zmierza ku źródłu wszelkiej mądrości, którym jest Chrystus. Sztuki wyzwolone, jak wody niesione z różnych źródeł, aby złączyć się w korycie jednej rzeki, mają prowadzić do prostoty wewnętrznej kontemplacji, lub – mówiąc prościej – mają się zlewać w teologii⁸⁵.

W filozofii Eriugeny sztukom wyzwolonym przypada zatem miejsce szczególne. Opisują one bowiem strukturę ludzkiego umysłu i strukturę rzeczywistości oraz stanowią zespół reguł, którym podlega lektura Pisma Świętego⁸⁶. W ten sposób Eriugena dopełnia i, w istocie, wypełnia program zainicjowany

respondendum omnes artes quibus rationalis anima utitur naturaliter omnibus hominibus inesse, sive eis bene utantur sive male abutantur, sive omnino illarum exercitatione caruerint, ac per hoc omnem humanam animam propter insita sibi sapientiae studia immortalem conficitur esse.

⁸¹ Por. *Ann.* s. 64, 14-15: *Nus deus, nus mens, virtus sapientiae quae propriae deorum erat in principio per vos descendit ad homines, id est per studium et naturam.*

⁸² Por. Ch. Coallier, *Les vocabulaire des arts libéraux dans le „Periphyseon”*, w: Jean Scot-écrivain, s. 359-360.

⁸³ Por. *Hom.* XIII, s. 266, 15-16.

⁸⁴ Por. *Exp.* I, s. 16, 541.

⁸⁵ Por. *Exp.* I, s. 16, 542-555: *Septem disciplinas quas philosophi liberales appellant, intelligibilis contemplationis plenitudinis, qua Deus et creatura purissime cognoscitur, significationes esse astruit. Ipsas autem sacras disciplinas ΔΙΕΞΟΔΙΚΑΣ nominat, hoc est pervias, quoniam intelligentibus eas pervie sunt et plane, vel quoniam quedam vie sunt per quas ingredimur rerum scientiam. ΔΙΕΞΟΔΙΚΑΣ item disciplinas notorie interpetatione decursativas possumus accipere. Ut enim multe aque ex diversis fontibus in unius fluminis alveum confluunt atque decurrunt, ita naturales et liberales discipline in unam eandemque interne contemplationis significationem adunantur, qua summus fons totius sapientie, qui est Christus, undique per diversas theologie speculationes insinuatur.*

⁸⁶ Por. *Exp.* I, s. 16, 560-561: *Nulla enim sacra scriptura est que regulis liberalium careat disciplinarum.*

przez Alkuina, a nakierowany na to, by przy pomocy odziedziczonej po starożytności wiedzy tak zinterpretować Pismo Święte, aby stało się skarbnicą mądrości chrześcijańskiej.

2. 2. 2. Koncepcja filozofii

W przeprowadzonych dotąd analizach systemu Eriugeny kilkakrotnie pojawił się termin „filozofia”. Czym jest dla Eriugeny filozofia?

Eriugena w swoich pismach wielokrotnie powołuje się na tych autorów, których określa jako *recte philosophantes*, ale nigdzie wyraźnie nie zakreśla obszaru filozofii⁸⁷. Trudno jest zatem wyłowić z jego pism jedną definicję czy jedno szczególne rozumienie filozofii. W pierwszym i podstawowym znaczeniu filozofia pokrywa się z obszarem dialektyki pojętej jako sztuka prowadzenia dyskusji, tj. *bene disputandi disciplina*⁸⁸. Tak rozumiana dialektyka mieści się całkowicie w obrębie sztuk *trivium*, a jej głównym zadaniem jest obrona prawdy, odróżnianie prawdy od fałszu⁸⁹, co Eriugena wykorzystał zwłaszcza w swoim dziele *De praedestinatione*⁹⁰. W *Periphyseonie* Eriugena podaje nieco odmienne rozumienie dialektyki, które wykracza poza pojmowanie dialektyki jako jednej z *artes sermocinales*, wykraczając, generalnie, poza obszar języka. Dialektyka przybiera tu nachylenie epistemologiczne, jest pojmowana jako sztuka, która uważnie bada racjonalne, powszechne pojęcia umysłu⁹¹. W piątej księdze *Periphyseonu* Eriugena powrócił do definicji dialektyki jako *bene disputandi scientia*, ale w innym już kontekście niż miało to miejsce w pierwszych jego dziełach. Tym, co najpierw rzuca się w oczy, jest przede wszystkim to, że określa on tutaj dialektykę jako *scientia* (wiedza, nauka), a nie jako *disciplina*, czy *ars* (sztuka). Gramatyka i retoryka są częściami tak pojętej dialektyki, są jej podporządkowane, gdyż nie dotyczą natury rzeczy, ale reguł ludzkiej mowy,

⁸⁷ Por. J. C. Marler, *Dialectical Use of Authority in the „Periphyseon”*, w: *Eriugena: East and West*, Papers of the VIIIth Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, Chicago–Notre Dame 18-20 October 1991, ed. by B. McGinn and W. Otten, Notre Dame–London 1995, s. 100-101.

⁸⁸ Por. *De praed.* I, 2, s. 6, 31-33: *His enim, tanquam utili quodam honestoque humanae ratiocinationis quadrvio, ad ipsam disputandi disciplinam, quae est veritas, omnis in ea eruditus perveniri non dubitat.*

⁸⁹ Por. *De praed.* I, 3, s. 7, 45-47: *Ne igitur defensores veritatis inermes cum assertoribus falsitatis conflagere videamur, non incongrue regulae disputatoriae artis utemur.* Por. G. d’Onofrio, „*Disputandi disciplina*”. *Procédés dialectiques et „logica vetus” dans le langage philosophique de Jean Scot* w: *Jean Scot – écrivain*, s. 236-237.

⁹⁰ Por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 190 i n.

⁹¹ Por. PP I, s. 112 (475a) 3-4: *Dialectica est communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrix disciplina.*

które są rzeczą konwencji⁹². Dialektyka na drodze zstępującej dokonuje dzielenia pojęć poczynając od tego pojęcia, które jest zasadą i początkiem wszelkiego podziału, czyli od pojęcia *ousia*. W podziale zstępuje ona poprzez najbardziej ogólne i pośrednie rodzaje do najbardziej szczegółowych form i kształtów, a następnie powraca na tej samej drodze, aż do osiągnięcia pojęcia, z którego wyszła⁹³. W ten sposób dialektyka staje się sztuką określającą fundamentalne kategorie myślowe, przy pomocy których człowiek opisuje rzeczywistość. Kategorie te są stopniowo artykułowane w pojęcia, wypowiedzi, argumenty, a fundamentem ich akceptacji jest zasada oczywistości intelektualnej. Na tej właśnie drodze Eriugena stara się ukazać racjonalne podstawy wszelkiej wiedzy.

Naukę o dziesięciu kategoriach Eriugena zaczerpnął z dzieła *Categoriae decem* przypisywanego niekiedy świętemu Augustynowi. Dzieło to, będąc w istocie streszczeniem Arystotelesowskich *Kategorii*, podejmowało dyskusję na temat relacji *ousia* do pozostałych kategorii, a przede wszystkim modyfikowało samą arystotelesowską koncepcję substancji nadając jej rysy platońskie⁹⁴. Dla Eriugeny dialektyka jest nauką, w której centrum stoi właśnie zagadnienie dziesięciu kategorii opisujących zarówno nasze myślenie o rzeczywistości, jak i samą tę rzeczywistość. Z tego właśnie względu Eriugena uznaje za kategorię najbardziej podstawową kategorię substancji i stwierdza, że dialektyka jest nauką dotyczącą kategorii i ich podziałów⁹⁵. Ponadto Eriugena dopełnia procesu platonizacji pojęcia *ousia* rozpoczętego przez *Categoriae decem*. Pojmując

⁹² Por. PP V 869e-870a: [Disc.] *Veruntamen cum ex liberalibus disciplinis praefatas attraxeris argumentationes, cur Grammaticam et Rhetoricam praetermiseris, non satis video. [Mag.] Non unam ob causam praetermissas esse cognosce. Primum quidem, quia ipsae duae artes veluti quaedam membra Dialecticae multis philosophis non incongrue existimantur. Deinde brevitatis occasione. Postremo, quod non de rerum natura tractare videntur, sed de regulis humanae vocis, quam non secundum naturam, sed secundum consuetudinem loquentium subsistere Aristoteles cum suis sectatoribus approbat.*

⁹³ Por. PP V 868d-869a: *Nonne ars illa, quae a Graecis dicitur Dialectica, et definitur bene disputandi scientia, primo omnium circa *ousia*, veluti circa proprium sui principium versatur, ex qua omnis divisio et multiplicatio eorum, de quibus ars ipsa disputat, inchoat per genera generalissima mediaque usque ad formas et species specialissimas descendens, et iterum complicationis regulis per eosdem gradus, per quos degreditur, donec ad ipsam *ousia*, ex qua egressa est, perveniat, non desinit redire in eam, qua semper appetit quiescere, et circa eam vel solum vel maxime intelligibili motu convolvi.*

⁹⁴ Por. J. Marenbon, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981, s. 20-21.

⁹⁵ Por. PP I s. 84 (463 a-b) 27-32: *Horum autem decem generum innumerabiles subdivisiones sunt, de quibus nunc disputare praesens negotium non admittit ne longius a proposito recedamus – praesertim cum illa pars philosophiae quae dicitur dialectica circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectiones a specialissimis ad generalissima versetur.*

οὐσία jako najogólniejszy rodzaj, w którym jednostki uczestniczą, w tej mierze w jakiej są, Eriugena czyni z niej substrat, który podtrzymuje wszystkie rzeczy, a który sam w sobie jest niepoznawalny⁹⁶.

Dialektyka pojęta, jako nauka skoncentrowana na analizie dziesięciu kategorii, ma także swój wymiar negatywny⁹⁷. Pierwsza księga *Periphyseonu* poświęcona jest między innymi temu, czy owe dziesięć kategorii można odnieść w jakimkolwiek sensie do Boga. Z przeprowadzonych analiz wynika, że żadna z kategorii nie może być w sensie ścisłym orzekana o Bogu⁹⁸, nawet – wbrew temu, co głosiła tradycja augustyńska – kategoria substancji⁹⁹. Te wnioski, płynące z analizy stosowalności kategorii do Boga, Eriugena ujmuje w kontekście dwóch metod orzekania o Bogu przejętych z patrystyki greckiej. Metoda pozytywna, katafaticzna, przypisuje Bogu określenia, które odnoszą się do niego w sposób metaforyczny, a podstawą tej metafory jest przyczynowa, stwórcza relacja Boga do świata. Natomiast metoda negatywna, apofaticzna, odrzuca wszystko to, co zostało przypisane Bogu na terenie teologii katafaticznej, motywując to faktem absolutnej, Bożej transcendencji. Bóg nie pozostaje w żadnej relacji do bytów stworzonych¹⁰⁰.

Dialektyka okazuje się zatem tą dziedziną wiedzy, która stara się ustalać związki między procesem nazywania a rzeczami, pomiędzy dyskursem a strukturą rzeczywistości. Ta paralelność struktur ludzkiego myślenia wyrażonych w regułach dialektycznych ze strukturą rzeczywistości jest wynikiem „dialektycznej” struktury samej rzeczywistości. Prawidła dialektycznej sztuki stosują się do świata, bo są wpisane w rzeczywistość przez Twórcę wszelkiej Sztuki¹⁰¹.

⁹⁶ Por. J. Marenbon, *John Scottus and the „Categoriae Decem”*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1980, s. 122-123.

⁹⁷ Por. Moran, *Philosophy of John Scottus*, s. 123-124; por. d'Onofrio, *Disputandi disciplina*, s. 235.

⁹⁸ Por. PP I s. 86 (463c) 9-10: *Clare conspicio nulla ratione kategorias de natura ineffabili proprie posse praedicari.*

⁹⁹ Por. PP I s. 86 (464a-b) 29-31: *Non est igitur ovoua, quia plus est quam ovouav, et tamen dicitur quia omnium ovouov [id est essentiarum] creatrix est.*

¹⁰⁰ Por. PP I s. 216 (522 a-b) 28-36: *...ut prius de eo iuxta catafaticam, id est affirmationem, omnia sive nominaliter sive verbaliter praedicamus, non tamen proprie sed translative; deinde ut omnia quae de eo praedicantur per catafaticam eum esse negemus per apofaticam, id est negationem, non tamen translative sed proprie (verius enim negatur deus quid eorum quae de eo predicantur esse quam affirmatur esse); deinde super omne quod de eo praedicatur superessentialis natura quae omnia creat et non creatur superessentialiter superlaudanda est.*

¹⁰¹ Por. PP IV s. 16 (749a) 25-29: *Ac per hoc intelligitur quod ars illa, quae dividit genera in species, et species in genera resolvit, quaequae ΔΙΑΛΕΚΤΙΚΗ dicitur, non ab humanis machinationibus sit facta, sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae*

W ten sposób zostały zarysowane dwa zasadnicze rozumienia filozofii. Jest ona, po pierwsze pojmowana jako sztuka (*ars, disciplina*), która mieszcząc się w obrębie *trivium* określa reguły myślenia i mowy. W innym rozumieniu filozofia jest utożsamiana z nauką (*scientia*), która bada strukturę, podziały i własności rzeczy, które są konkretną realizacją przyczyn prymordialnych. Ten typ badania zostaje określony mianem fizyki¹⁰². Wydaje się jednak, że tym rozumieniem, które jest najbardziej podstawowe dla ogólnego odczytania całości myśli Eriugeny, jest pojmowanie filozofii jako mądrości (*sapientia*). Mądrość zostaje zdefiniowana w *Periphyseonie* jako moc, dzięki której kontemplujący duch, ludzki czy anielski, rozważa wieczne i niezmiennie rzeczy boskie ujmując je bądź w Bogu, pierwszej przyczynie wszystkiego, bądź w Słowie Bożym jako przyczynie prymordialne, a ten rodzaj umysłowego badania zwany jest także teologią¹⁰³. Dyscypliną przygotowującą umysł do naukowego badania jest logika, po niej idzie fizyka, czyli naukowe badanie struktury rzeczywistości. Fizyce towarzyszy etyka¹⁰⁴, a całość naukowych poszukiwań zmierza ku mądrości, utożsamianej w tym czwórpodziale z teologią.

J. J. Contreni uważa, że ten podział filozofii był dosyć powszechnie przyjmowany w karolińskim średniowieczu, a Eriugena mógł go zaczerpnąć od Izydora z Sewilli¹⁰⁵. Ten czwórpodział filozofii ma także wiele rysów wspólnych z podziałem zarysowanym przez Boecjusza w *De Trinitate*. W drugiej księdze tego dzieła Boecjusz dzieli filozofię teoretyczną na trzy części w zależności od przedmiotu, metody oraz władzy poznawczej, która tę wiedzę realizuje. Pierwszy dział filozofii – fizyka (*naturalis*) – bada przy pomocy metod naukowych (*rationabiliter*) to, co podlega ruchowi, a zatem zajmuje się ciałami materialnymi, w których nie da się odseparować materii od formy. Druga część filozofii – matematyka – w swoim badaniu, dąży do ujęcia formy, abstrahując od materii i ruchu, choć w tych rzeczach, które podlegają jej badaniu nie da się aktualnie

vere artes sunt, condita, et a sapientibus inventa, et ad utilitatem sollerti rerum indagine usitata. Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 191-192.

¹⁰² Por. PP III s. 48-50 (629a-b) 34-6: *Scientia vero est virtus qua theoreticus animus sive humanus sive angelicus de natura rerum ex primordialibus causis procedentium per generationem inque genera ac species divisarum per differentias et proprietates tractat, sive accidentibus succumbat sive eis caret, sive corporibus adiuncta sive penitus ab eis libera, sive locis et temporibus distributa sive ultra loca et tempora [sui] simplicitate unita atque inseparabilis, quae species rationis physica dicitur.*

¹⁰³ Por. PP III s. 48 (629a) 29-34: *Sapientia nanque proprie dicitur virtus illa qua contemplativus animus sive humanus sive angelicus divina aeterna et incommutabilia considerat, sive circa primam omnium causam versetur sive circa primordiales rerum causas quas pater in verbo suo semel simulque condidit, quae species rationis a sapientibus theologia vocitatur.*

¹⁰⁴ Por. PP III s. 50 (629b) 6-8: *Est enim physica naturarum sensibus intellectibusque succumbentium naturalis scientia quam semper sequitur morum disciplina.*

¹⁰⁵ Por. Contreni, *John Scottus*, s. 7.

oddzielić formy od materii; swój przedmiot ujmuje ona *disciplinaliter*. Teologia natomiast zajmuje się tą klasą bytów, które są czystą formą, pozbawioną materii. Przedmiot ten teologia stara się ująć na drodze intuicji intelektualnej¹⁰⁶. W proponowanym przez Eriugene podziale występuje etyka, która u Boecjusza była częścią filozofii praktycznej. Nie ma tam natomiast matematyki, której funkcje może pełnić logika (dialektyka) jak i arytmetyka. Aby przekonać się, że taka supozycja jest możliwa, należy się nieco bliżej przyjrzeć Boecjańskiemu rozumieniu matematyki.

Matematyka przede wszystkim proponuje określoną metodę naukowego badania, która jest wzorowana na metodzie aksjomatycznej zapożyczony od Euklidesa, a którą po raz pierwszy odniósł do dziedziny teologii Proklos w swoich *Elementach teologii*. Metodę tę Boecjusz zastosował w swoich dziełkach teologicznych, a zwłaszcza w *De Hebdomadibus (Quomodo substantiae)* w przekonaniu, że nauki matematyczne mogą dostarczyć modelu filozoficznego i teologicznego badania¹⁰⁷. Na przykład w *De Trinitate* po określeniu części filozofii, jej przedmiotów i metod, Boecjusz przystępuje do analizy zagadnienia, w jakim sensie dziesięć kategorii może być orzekane o Bogu¹⁰⁸.

Matematyka obejmuje cztery sztuki *quadrivium*, ale funkcję początku i matki pozostałych sztuk pełni arytmetyka, gdyż bada to, na czym opierają się inne nauki, a mianowicie liczbę¹⁰⁹. Znaczenie matematyki dla filozofii jest ogromne, a Boecjusz twierdzi, że ten, kto ją lekceważy, odrzuca tym samym wszelkie poznanie filozoficzne. Matematyka niby po szczeblach prowadzi ludzkiego

¹⁰⁶ Por. Boecjusz, *De Trinitate* II, w: *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, trans. by H. F. Stewart, E. K. Rand, London–Cambridge 1968, s. 8, 5-21: *Nam cum tres sint speculativae partes, naturalis, in motu inabstracta ἀνπεξαιρετοσ*(considerat enim corporum formas cum materia, quae a corporibus actu separari non possunt, quae corpora in motu sunt ut cum terra deorsum ignis sursum fertur, habetque motum forma materiae coniuncta), mathematica, sine motu inabstracta (haec enim formas corporum speculatur sine materia ac per hoc sine motu, quae formae cum in materia sint, ab his separari non possunt), theologica, sine motu abstracta atque separabilis (nam dei substantia et materia et motu caret), in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinaliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est.

¹⁰⁷ Por. Boecjusz, *Quomodo substantiae*, w: *The Theological Tractates*, s. 40: *Ut igitur in mathematica fieri solet ceterisque etiam disciplinis, praeposui terminos regulasque quibus cuncta quae sequuntur efficiam*. Por. Boecjusz, *Institution Arithmétique*, éd. par J.-Y. Guillaumin, Paris 1995, s. XIX-XX.

¹⁰⁸ Por. Boecjusz, *De Trinitate* III, s. 16: *De qua re breviter considerabimus, si prius illud, quem ad modum de deo unum quodque praedicatur, praemisimus*.

¹⁰⁹ Por. Boecjusz, *Institution* I, 8, s. 8-9: *Quae igitur ex hisce prima discenda est nisi ea quae principium matrisque quodammodo ad ceteras obtinet portionem? Haec est autem arithmetica. (...) sed hoc quoque prior arithmetica declaratur, quod quaecumque natura priora sunt, his sublatis, simul posteriora tollunt*.

ducha od ujęć zmysłowych ku życiu inteligencji. Boecjusz przywołuje w tym miejscu Platońską koncepcję „oka duszy”, stanowiącego najwartościowszy element w człowieku, które, jako jedyne, ze swej natury jest w stanie podążać za prawdą i ją kontemlować. Mimo tego, że jest ono zniewolone i oślepięte przez zmysły cielesne, może na nowo otworzyć się na światło dzięki praktykowaniu matematyki¹¹⁰.

W analogiczny sposób pojmuje matematykę Eriugena¹¹¹. Arytmetykę, najważniejszą ze sztuk *quadrivium*, definiuje on jako sztukę, która dotyczy liczb kontemlowanych przez umysł¹¹². Arytmetyka bada różne rodzaje liczb, które mają swoje źródło w monadzie i w niej znajdują swój kres, gdyż liczba stanowi tutaj jakby najbardziej ogólne *genus*, które podlega dalszym podziałom, podobnie jak to jest w przypadku *ousia* na terenie dialektyki¹¹³. Arytmetyka zostaje nazwana fundamentem i prymordialną przyczyną pozostałych trzech dziedzin *quadrivium* i, co więcej, jest także prawem stawania się całej rzeczywistości, albowiem zarówno rzeczy widzialne, jak i niewidzialne stają się w bycie zgodnie z prawami liczbowymi, które kontemluje arytmetyka. Eriugena przywołuje tutaj myśl Pitagorasa, który dowodził, że liczby stanowią substancję rzeczy widzialnych i niewidzialnych¹¹⁴.

¹¹⁰ Por. *Institution* I 7, s. 8: *Constat igitur quisquis haec praetermiserit omnem philosophiae perdidisse doctrinam. Hoc igitur illud quadrivium est quo his viandum sit quibus excellentior animus a nobiscum procreatis sensibus ad intelligentiae certiora perducitur. Sunt enim quidam gradus certaeque progressionum dimensiones, quibus ascendi progredique possit, ut animi illum oculum, qui, ut ait Plato, multis oculis corporalibus salvari constituitur sit dignior, quod eo solo lumine vestigari vel inspicere veritas queat, hunc inquam oculum demersum orbatumque corporeis sensibus hae disciplinae rursus illuminent.*

¹¹¹ Od czasu publikacji Giulia d'Onofrio i Marie-Elisabeth Duchez znacznie więcej wiadomo na temat obecności pism Boecjusza w dziele Eriugeny, ale nie podejmują oni zagadnienia wpływu Boecjusza na Eriugenę w tym właśnie aspekcie. Por. M.-E. Duchez, *Jean Scot Érigène premier lecteur du „De institutione musica” de Boèce?* w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, s. 165-187; por. G. d'Onofrio, *A proposito del „magnificus Boetius”: un'indagine sulla presenza degli „Opuscula sacra” e della „Consolatio” nell'opera eriugeniana*, w: tamże, s. 189-200.

¹¹² Por. PP I, s. 112 (475a) 5-6: *Arithmetica est numerorum contemplationibus animi succumbentium rata intemerataque disciplina.*

¹¹³ Por. PP V, 869a-b: *Quid de Arithmetica dicendum? Nunquid et ipsa a monade incipiens, perque diversas numerorum species discedens, iterum facta resolutione ad eandem monada redit, ultra quam ascendere nescit? Nec immerito, cum omnes numeri numerorumque species ab ea incipiant, et in eam desinant, et in ea vi et potestate subsistant, quemadmodum omnia genera omnesque species rerum continentur in ovōia atque salvantur.*

¹¹⁴ Por. PP III, s. 102 (651d-652a) 6-14: *Siquidem non solum aliarum trium matheseos sequentium se partium, hoc est geometricae musicae astrologiae, immobile subsistit fundamentum primordialisque causa atque principium verum etiam omnium rerum visibilium et invisibilium infinita multitudo iuxta regulas numerorum quas arithmetica contemplatur substantiam accipit, teste primo ipsius artis repertore Pithagora summo philosopho qui intellec-*

Eriugena w taki sam sposób jak Boecjusz podchodzi do arytmetyki i podobnie jak on widzi jej funkcję propedeutyczną względem kontemplacji intelektualnej. Dla Eriugeny funkcja przygotowawcza arytmetyki wyraża się głównie w konstruowaniu przykładów (*exempla*), które w sposób niepowątpiewalny mają przybliżyć rzeczywistość z natury nie dającą się ująć i zgłębić¹¹⁵. Boecjusz uważał, że arytmetyka ma za zadanie przygotować, oczyścić pole działania inteligencji, najwyżej intelektualnej władzy w strukturze duszy ludzkiej. Eriugena, jakby postępując za nim, odnosi wyodrębnione przez siebie dziedziny filozofii do różnych władz duszy człowieka, które nazywa tutaj „ruchami duszy” obejmującymi ruch intelektu, rozumu i zmysłów¹¹⁶. Najwyższym ruchem duszy, oczyszczonym przez działanie, oświeconym przez wiedzę i udoskonalonym przez teologię jest ten ruch, dzięki któremu dusza wiecznie krąży wokół niepoznanego Boga, a który przez Greków nazywany był ΝΟΥΣ, a przez łacinników *intellectus, mens, animus*¹¹⁷. Aktywność intelektu spełnia się zatem na obszarze teologii, która rozważa Bożą Naturę w aspekcie tego, co można o niej powiedzieć na podstawie rzeczywistości stworzonej. Wychodząc z analizy stworzeń można odkryć, że Bóg jest, nie można natomiast poznać, kim on jest, gdyż to jest niedostępne nie tylko ludzkiemu intelektowi, ale także poznaniu istot niebieskich¹¹⁸.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że Eriugena był ważnym i twórczym czytelnikiem Boecjusza. Prezentowany przez niego podział filozofii jest bardziej „w duchu” podziału boecjańskiego niż zgodny z nim co do litery, niemniej analogie między tymi dwoma myślicielami są uderzające. Nie na darmo Eriugena pisząc o Boecjuszu, i to w kontekście jego *De institu-*

tuales numeros substantias rerum omnium visibilium et invisibilium esse certis rationibus adfirmat.

¹¹⁵ Por. PP III, s. 102 (652a-b) 20-22: *Exempla arithmeticae libenter accipio. Ea nanque nec fallit nec fallitur. Quoniam enim saepe minus intelligentes in ipsa fallantur non artis culpa sed incaute de ea tractantium iudicanda est habitudo.*

¹¹⁶ Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 160-164; M o r a n, *The Philosophy*, s. 140 i n.

¹¹⁷ Por. PP II, s. 108-110 (574a-b) 28-2: *Animae igitur purgatae per actionem, illuminatae per scientiam, perfectae per theologiam motus quo semper circa deum incognitum aeternaliter voluitur (...) ΝΟΥΣ a Graecis, a nostris intellectus vel animus vel mens dicitur et substantialiter est et principalis pars animae esse intelligitur.*

¹¹⁸ Por. PP I, s. 66 (455b) 30-36: *Nonne ab ipsa quam nominasti theologia, quae aut solummodo aut maxime erga divinam naturam versatur, satis ac plane veritatem intuentibus suasum est ex his quae ab ipsa creata sunt solummodo ipsam essentialiter subsistere, non autem quid sit ipsa essentia intelligi? Nam non solum, ut saepe diximus, humanae ratiocinationis conatus verum etiam essentiarum caelestium purissimos superat intellectus.* Por. G.-H. Allard, *The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena*, w: *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara, New York 1982, s. 96.

tione arithmetica, nazywa go *magnificus Boetius summus utriusque linguae philosophus*¹¹⁹.

2. 2. 3. Studium Biblii

Gangolf Schrimpf analizując całościowy wydźwięk fundamentalnego dzieła Eriugeny, jakim jest *Periphyseon*, stwierdza, że podstawową intencją Autora była chęć wydobywania i udostępnienia chrześcijańskiej nauki o mądrości zawartej w Piśmie Świętym¹²⁰. Studium Biblii było we wczesnym średniowieczu traktowane jako cel i spełnienie wszelkiej uczoneści. Eriugena podejmuje to typowe dla karolińskiego renesansu zadanie, ale realizuje je na własny sposób.

Tym, co wyróżnia podejście Eriugeny do Pisma Świętego, jest przekonanie, iż Biblia zarówno w swojej formie jak i zawartości jest czymś „stworzonym”, podległym ludzkiej inteligencji. W *Expositiones in Ierarchiam Coelestem* stwierdza, iż to nie duch ludzki został stworzony dla Pisma Świętego, którego w ogóle by nie potrzebował, jeśliby człowiek nie zgrzeszył, ale to Pismo Święte zostało stworzone dla ludzkiego ducha¹²¹. Człowiek stworzony w stanie rajskim na obraz i podobieństwo Boże nie potrzebował dla poznania świata i jego Stwórcy ani zmysłów, ani rozumu, ani Pisma Świętego¹²². Rzeczywistość stworzoną mógł on kontemplować bezpośrednio w jej przyczynach, poza wszelkim ujęciem zmysłów, żyjąc jedynie życiem inteligencji¹²³. Cały byt człowieka streśczał się w najdoskonalszej jego części, czyli w intelekcie, a wyrażał się w ruchu intelektu wokół jego przemiotu. Dla istot obdarzonych intelektem, tak aniołów jak i ludzi, najbardziej właściwym przedmiotem poznania jest Bóg, dlatego

¹¹⁹ Por. PP I, s. 162 (498b) 27-28.

¹²⁰ Por. Schrimpf, *Die Sinnmitte*, s. 292-293.

¹²¹ Por. *Exp. II* s. 24, 151-158: *Non enim animus humanus propter divinam scripturam factus est, cuius nullo modo indigeret si non peccaret, sed propter animum humanum sancta scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta, ut per ipsius introductionem rationalis nostra natura, que prevaricando ex contemplatione veritatis lapsa est, iterum in pristinam pure contemplationis reduceretur altitudinem.*

¹²² Por. A. Kijewska, „*Homo melior est quam sexus*” – metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 21: 3 (1993) s. 74-78.

¹²³ Por. PP IV, s. 216 (834c) 32-34: *In qua prima tantae spiritualitatis homo fuerat, ut nullis usibus corporalium sensuum indigeret, si solo intelligentiae officio frueretur.* Por. PP IV, s. 218 (835a) 13-17: *Quae tamen omnia nec localiter nec sensu corporeo, sed solo mentis contuitu, ultra omnem sensum corruptibilem, ultra omnem locum et omne tempus, in rationibus suis, secundum quas creata sunt, primus homo, priusquam virtutum tegmine spoliaretur, potuit contemplari.*

intelekt ludzki, nieprzerwanie krążąc wokół Boga, odkrywał swoją zależność od Stwórcy¹²⁴, nie potrzebując do tego objawienia Pisma Świętego.

Fakt grzechu pierworodnego miał daleko idące konsekwencje nie tylko dla godności, pozycji i losów człowieka, ale także dla jego poznania. Niemniej, nawet w stanie upadłym człowiek, obserwując jedynie porządek Natury, był w stanie odkryć jej Stwórcę, czego przykład dany został w Abrahamie, który doszedł do poznania Boga nie za pośrednictwem Pisma, ale obserwując ruchy gwiazd¹²⁵. Podobnie było w przypadku Platona, który odkrył Stwórcę wszechświata obserwując porządek stworzenia¹²⁶.

Zarówno Pismo Święte, jak i świat materialny zostały bowiem stworzone dla człowieka, a ponieważ również „z winy” człowieka. Po grzechu pierworodnym człowiek może powrócić do Boga i odzyskać swoją utraconą godność jedynie na tych dwóch drogach: poprzez badanie Natury i odczytywanie Pisma Świętego¹²⁷. W *Periphyseonie* Eriugena przyrównuje Biblię i Naturę do dwóch szat Chrystusa¹²⁸, a w *Homilii* stwierdza, że światło wieczne dwójako się objawia światu: poprzez Pismo Święte i stworzenie¹²⁹. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* jest natomiast mowa o sandale Chrystusa, w którym odciska on ślad swoich stóp, a którym to sandałem jest Pismo i stworzenie. Jan Chrzciciel wyznając, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka u Chrystusowego sandała, chce przez to powiedzieć, że nie jest w stanie rozwikłać subtleności Pisma i stworzenia¹³⁰.

Analogia między Pismem Świętym a Naturą ma zatem swoje źródło w tym, że zarówno Pismo, jak Natura zostały stworzone na „użytek” człowieka, by

¹²⁴ Por. PP II, s. 110 (574c-d) 15-22: *Intelligunt enim (sc. Virtutes caelestes) se ab ipso esse et per ipsum et in ipso intellectum suum moveri et nullum alium finem praeter illum se habere non ignorant, quid obstat ne similiter intelligamus humanos intellectus indesinenter circa deum volui quoniam ab ipso et per ipsum et in ipso et ad ipsum sunt [eodem nanque intelligibili circulo voluuntur], praesertim cum divina eloquia hominem ad imaginem dei factum perhibeant, quod de angelis dixisse aperte non reperitur?*

¹²⁵ Por. PP III, s. 264 (724a) 13-18: *Nam et Abraham non per litteras scripturae, quae nondum confecta fuerat, verum conversione siderum deum cognovit. An forte simpliciter sicut et cetera animalia solas species siderum aspiciebat, non autem rationes eorum intelligere poterat? Non temere hoc de magno et sapienti theologo ausim dicere.*

¹²⁶ Por. PP III, s. 264 (724b) 25-26: *...cum creatorem ex creatura deberent invenire, quod solus Plato legitur fecisse.*

¹²⁷ Por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 193-198; W. Otten, *Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy*, „Harvard Theological Review” 88: 2 (1995) s. 257 i n.

¹²⁸ Por. PP III, s. 264 (723d-724a) 8-13.

¹²⁹ Por. *Hom.* XI, s. 254 (289c) 12-15.

¹³⁰ Por. *Com.* I, s. 154-156 (307a-b) 50-52, 56-58: *Potest etiam per calciamentum christi visibilis creatura et sancta scriptura significari; in his enim vestigia sua veluti pedes suos infigit. (...) Quorum omnium – id est creaturae et litterae – corrigiam, hoc est subtilitatem, solvere indignum se praecursor existimat.*

dopomóc mu w powrocie do Boga. Ich istota sprowadza się zatem do funkcji anagogenicznej. Konsekwencją tego jest przekonanie, że obie te rzeczywistości – Pismo i Natura – mają paralelną strukturę i dlatego etapy odkrywania świata są zarazem etapami, którymi postępuje egzegeza biblijna. Logice odpowiadałaby egzegeza historyczna, oscylująca wokół sensu dosłownego, etyce odpowiadałoby odkrywanie sensu moralnego Pisma Świętego. Te dwa sensy Pisma – historyczny oraz moralny – znajdują wsparcie w naukowym badaniu rzeczywistości, czyli w fizyce. Cały ten proces odkrywania świata i odczytywania Pisma kulminuje w teologii¹³¹. Paralelizm odkrywany pomiędzy Naturą a Pismem Świętym zostaje jeszcze bardziej wyakcentowany przez fakt przyrównania etapów badania Pisma i Natury do czterech elementów, z których zbudowany jest świat, a mianowicie do ziemi (historia), wody (etyka), powietrza (fizyka) i ognia (teologia)¹³².

Egzegeza biblijna postępuje się całym arsenalem środków dostarczanych przez sztuki wyzwolone, także te określane jako *artes sermocinales*. Teologia – stwierdza Eriugena w *Expositiones* – na wzór sztuki poetyckiej za pośrednictwem wymyślonych opowieści czy obrazów alegorycznych wyraża naukę moralną czy „fizyczną” w celu ćwiczenia ludzkich umysłów. Teologia jak sztuka poetycka¹³³ kształtuje Pismo Święte przy pomocy fikcyjnych wyobrażeń po to, aby wspierając nasz umysł przeprowadzić go – jakby z niedoskonałego wieku dziecięcego ku dojrzałości człowieka wewnętrznego – od zewnętrznych cielesnych zmysłów ku doskonałemu poznaniu rzeczy duchowych¹³⁴. Pismo Święte

¹³¹ Por. T. Gregory, „*Contemplatio theologica*” e storia sacra, w: Giovanni Scotto Eriugena. *Tre studi*, Firenze 1963, s. 62 i n.

¹³² Por. *Hom. XIV* s. 268-272 (291b-c) 2-17 (tłum. A. Kijewska, W. Mohort-Kopaczynski): *Oto orzeł, który (...) zniża się z najbardziej wyniosłego szczytu góry teologii ku najgłębszej dolinie historii, z nieba ku ziemi mistycznego świata. Gdyż Pismo Boże jest jakimś poznawalnym przez intelekt światem, złożonym ze swoich czterech części, jakby z czterech elementów. Jego ziemią jest historia (położona) pośrodku i najniżej, jakby na wzór centrum (świata). Wokół niej na podobieństwo wód rozpościera się głębia moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać ΗΘΙΚΗ. Historię i etykę, jakby dwie najniższe części wspomnianego świata, otacza owo powietrze wiedzy naturalnej: tę mianowicie wiedzę naturalną Grecy nazywają ΦΥΣΙΚΗ. Natomiast ponad i poza wszystkim rozpościera się ów eteryczny i ognisty żar najwyższego nieba, to jest wzniosłej kontemplacji Boskiej Natury, którą (to kontemplację) Grecy nazywają teologią; poza nią nie wykracza żaden intelekt.*

¹³³ Por. P. Dronke, „*Theologia veluti quaedam poëtria*”: *quelques observations sur la fonction des images poëtiques chez Jean Scot*, w: Jean Scot Érigène et l'histoire, s. 243-252.

¹³⁴ Por. *Exp. II*, s. 24 (146d) 142-151: *...quemadmodum ars poetica, per fictas fabulas allegoricasque similitudines, moralem doctrinam seu physicam componunt ad humanorum animorum exercitationem – hoc enim proprium est heroicorum poetarum, qui virorum fortium facta et mores figurate laudant – ita theologia, veluti quedam poëtria, sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem a corporalibus sensi-*

zostaje określone jako *Artifex*, słusznie dzieląc ten tytuł z Bogiem określonym jako *Artifex omnium*¹³⁵.

Eriugena wielokrotnie podkreśla ścisły związek istniejący pomiędzy sztukami wyzwolonymi a Pismem Świętym, zwłaszcza w ich anagogicznej funkcji doprowadzania ludzkiego ducha do utraconej doskonałości i dojrzałości¹³⁶. Pismo Święte jest bowiem zamknięte w granicach sztuk wyzwolonych i nie ma go poza nimi; podlega ono regułom ustalonym na terenie sztuk¹³⁷.

Ta koncepcja sztuk wyzwolonych i ich relacji do Pisma Świętego również rzutuje na translatorskie zabiegi Eriugeny. Przekładając fragment dzieła *O hierarchii niebieskiej*, ten w którym Pseudo-Dionizy mówi, że Pismo Święte w sposób prosty i niewyszukany (*ατεχνως*) przedstawia inteligencje bez kształtu czyli aniołów, Eriugena oddał termin *ατεχνως* przez *valde artificialiter*¹³⁸. O tym, że nie może tutaj być mowy o pomyłce, czy niewłaściwym odczytaniu tekstu świadczy fakt, że w *Expositiones* Eriugena trzyma się wciąż tego tłumaczenia¹³⁹. Taka interpretacja tłumaczonego tekstu podbudowana jest Eriugeny koncepcją sztuk wyzwolonych, które są podstawą, na której opiera się konstrukcja Pisma Świętego. Teologia pojmowana jako moc ludzkiego umysłu skierowana na badanie, wnikanie i kontemplowanie racji rzeczy zawartych w Bożym Umyśle używa fikcyjnych wyobrażeń i wszelkich innych środków dostępnych dzięki sztukom wyzwolonym, aby udostępnić i wyrazić Boskie znaczenia. Dlatego nie można powiedzieć, że postępuje ona w sposób prosty i niewyszukany, ale *multum artificiose*¹⁴⁰.

bus exterioribus veluti ex quadam imperfecta pueritia, in rerum intelligibilium perfectam cognitionem, tanquam in quadam interioris hominis grandevitatem conformat.

¹³⁵ Por. PP I, s. 194 (512a) 19-24. W tekście wydanym przez Sheldon-Williamsa występuje określenie *artificiosa scriptura* a nie *artifex scriptura*. Prof. Jeauneau ustalił jednakże, że pierwotną wersją (w rękopisach z Bambergu i Reims) była wersja *artifex scriptura*, która następnie została „skorygowana” przez irlandzkiego skrybę-wydawcę (określanego w literaturze jako i2). Wersja *artifex scriptura* jest wersją pierwotną i bardziej odpowiada intencji Eriugeny. Por. É. Jeauneau, *Artifex Scriptura*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 352-356.

¹³⁶ Por. R. Roques, „*Valde artificialiter*”: *le sens d'un contresens*, w: *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975, s. 58-60.

¹³⁷ Por. *Exp. I*, s. 16 (140a) 561-562: *Nulla enim sacra scriptura est que regulis liberallium careat disciplinarum*. Por. Jeauneau, *Artifex Scriptura*, s. 358.

¹³⁸ Por. Dionizy Areopagita, *De Coelesti Hierarchia II*, 137a-b, ed. I. P. Migne, Parisiis 1857. Por. Roques, *Valde artificialiter*, s. 46-47.

¹³⁹ Por. *Exp. II*, s. 23 (146a) 124-128: *Etenim, VALDE ARTIFICIALITER theologia factitiis sacris formationibus in non figuratis intellectibus usa est, nostrum, ut dictum est, animum revelans, et ipsi propria et connaturali reductione providens, et ad ipsum reformans anagogicas sanctas scripturas.*

¹⁴⁰ Por. *Exp. II*, s. 23 (146a) 128-134: *Siquidem, inquit, multum artificiose theologia, illa videlicet virtus que naturaliter humanis inest mentibus ad divinas rationes querendas, inves-*

Na tym przykładzie można także odnotować charakterystyczne dla Eriugeny podejście do zagadnienia autorytetu. Przyjmował on, że autorytet Pseudo-Dionizego jest niepodważalny, toteż nie mógł się zgodzić, aby tak przenikliwy autor miał zawrzeć w swoim dziele negatywną ocenę wartości sztuk wyzwolonych. Należało zatem skorygować Pseudo-Dionizego poprzez właściwą interpretację jego myśli¹⁴¹. W przypadku Eriugeny stanowisko takie nie jest świadectwem zapatrzenia we własne przekonania, ale specyficznej koncepcji autorytetu i jego relacji do rozumu.

2. 2. 4. *Auctoritates*

Przedstawiona w poprzednim rozdziale sytuacja jest bardzo typowa dla toku rozumowania Eriugeny, gdyż niezwykle często doprowadza on swoją myśl do takiego punktu, w którym żadne rozwiązanie nie wydaje się możliwe do zaakceptowania. Z jednej bowiem strony stoi autorytet Pseudo-Dionizego Areopagity, z drugiej strony program odnowy sztuk wyzwolonych poparty tradycją karolińską, a ponadto chodzi w tym wszystkim o tekst Pisma Świętego, a zatem wchodzi tu w grę i jego autorytet. Jest to zatem klasyczny przykład konfliktu między autorytetem Ojców, rozumem a Pismem Świętym.

Dla Eriugeny największym autorytetem cieszy się niewątpliwie Pismo Święte, choć w istocie wszystkie trzy źródła wiedzy są różnymi formami ekspresji jednej i tej samej prawdy. Autorytet Pisma Świętego jest autorytetem niezachwianym, za którym należy zawsze podążać z tego właśnie względu, że Pismo Święte kryje w sobie całość prawdy¹⁴². Należy jednakże podkreślić, że nie zawsze Pismo Święte wprost wyraża tę prawdę, która jest w jego posiadaniu. Często posługuje się ono alegorią i używa przenośnych znaczeń po to, aby przyjść z pomocą naszej słabości i naszym niewyćwiczonym i dziecinny zmysłem dostarczyć odpowiedniego dla nich pożywienia: najpierw mleka, a potem dopiero pokarmu stałego¹⁴³. Ponadto Biblia – zdaniem Eriugeny – kryje w so-

tigandas, contemplandas, amandas, factitiis, hoc est fictis sanctis imaginationibus, ad significandos divinos intellectus, qui omni figura et forma circumscripta et sensibili carent, usa est.

¹⁴¹ Por. G. d'Onofrio, *The Concordia of Augustine and Dionysius: Toward a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's „Periphyseon”*, w: *Eriugena: East and West*, s. 116.

¹⁴² Por. PP I, s. 188 (509a) 8-9: *Sanctae siquidem scripturae in omnibus sequenda est auctoritas quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet.*

¹⁴³ Por. PP I, s. 188 (509a) 10-15: *Non tamen ita credendum est ut ipsa (sc. Sancta Scriptura) semper propriis verborum seu nominum signis fruatur divinam nobis naturam insinuans sed quibusdam similitudinibus variisque translatorum verborum seu nominum modis utitur infirmitati nostrae condescendens nostrosque adhuc rudes infantilesque sensus simplici doctrina erigens. Audi Apostolum dicentem, Lac vobis potum dedi non aescam.*

bie taką wielorakość i nieskończoność znaczeń, że można ją przyrównać do piór pawich. Jedno i to samo pióro, a nawet jeden i ten sam punkt na piórze mieni się cudownie piękną różnorodnością kolorów¹⁴⁴.

Ponieważ Pismo Święte jest w pewnym sensie zależne od ludzkiej inteligencji, także i jego autorytet jest w swym źródle racjonalny: wyraża ono bowiem najwyższą Prawdę na użytek stworzonego intelektu. Autorytet, jak stwierdza Eriugena, pochodzi bowiem z prawdziwego rozumu (*vera ratio*), a nigdy na odwrót. Rozum jest wcześniejszy od autorytetu z natury, zaś autorytet jest wcześniejszy od rozumu jedynie pod względem czasu¹⁴⁵. Wszelki bowiem autorytet bez wsparcia rozumu wydaje się niepewny, natomiast rozum, który jest stały i niezmienny dzięki swym własnym siłom, nie wymaga wsparcia ze strony autorytetu. Albowiem prawdziwy autorytet jest w swojej istocie tą prawdą, która została odkryta dzięki mocy rozumu i przekazana na piśmie przez świętych Ojców dla pożytku potomności¹⁴⁶. Z tego właśnie względu autorytet nie może się przeciwstawiać rozumowi, ani rozum autorytetowi, gdyż pochodzą one z jednego wspólnego źródła, którym jest Boża Mądrość¹⁴⁷.

Ta definicja autorytetu i określenie jego źródeł rozwiązuje zagadnienie wzajemnych relacji autorytetu Biblii i autorytetu Ojców w odniesieniu do rozumu. Wszelki autorytet jest w swoich podstawach racjonalny, a ponadto żaden prawdziwy autorytet nie może być sprzeczny z rozumem, czy też z innym prawdziwym autorytetem. Prowadzi to Eriugenę do stwierdzenia, że każdy patrystyczny autorytet jest prawdziwym autorytetem, toteż nie należy okazywać swoich preferencji w obliczu tego, czy innego ze stwierdzeń Ojców¹⁴⁸, ale „wymyśleć” (*machinare*) sposób ich uzgodnienia¹⁴⁹.

¹⁴⁴ Por. PP IV, s. 18 (749c) 16-20: *Est enim multiplex et infinitus divinatorum eloquiorum intellectus: siquidem in penna pavonis una eademque mirabilis ac pulchra innumerabilium colorum varietas conspicitur in uno eodemque loco eiusdem pennae portiunculae.*

¹⁴⁵ Por. PP I, s. 196 (513b) 35-36: *Rationem priorem esse natura, auctoritatem vero tempore didicimus.*

¹⁴⁶ Por. PP I, s. 198 (513b-c) 3-9: *Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nequaquam ex auctoritate. Omnis enim auctoritas quae vera ratione non approbatur infirma videtur esse, vera autem ratio quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. Nil enim aliud videtur mihi esse vera auctoritas nisi rationis virtute reperta veritas et a sanctis patribus ob posteritatis utilitatem litteris commendata.*

¹⁴⁷ Por. PP I, s. 192-194 (511b) 33-2: *Vera enim auctoritas rectae rationi non obsistit neque recta ratio verae auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est.*

¹⁴⁸ Por. PP II, s. 54 (548d) 26-28: *Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum patrum diiudicare sed eos pie ac venerabiliter suscipere. Non tamen prohibemur eligere quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.*

¹⁴⁹ Por. PP I, s. 194-196 (512b) 30 i n.; por. PP IV s. 206 (829b) 1-5. Por. także: d'Onofrio, *The Concordia*, s. 122-123.

Takie stanowisko jest wynikiem głębokiego przekonania, że wszelkie ludzkie poznanie, a co za tym idzie i wszelki ludzki autorytet, są naznaczone jedynie prawdopodobieństwem. Nie oznacza to bynajmniej, że człowiek nie jest w stanie poznać prawdy, ale znaczy tylko, że jego poznanie jest zawsze cząstkowe i niepełne. Ten „prawdopodobny” sposób poznania nie jest właściwy człowiekowi z jego natury, lecz jest jeszcze jednym ze skutków grzechu pierworodnego. Fakt utraty doskonałego poznania Stwórcy i stworzenia Eriugena przyrównuje do śmierci, stwierdzając, że najgorszym rodzajem śmierci jest nieznajomość prawdy, a najgłębszą przepaścią to, co jest właściwością błędu: branie fałszu za prawdę¹⁵⁰. Jakkolwiek głębokie są rany i deformacje, które wprowadził do natury człowieka grzech, rozum ludzki zawsze dysponuje zdolnością rozpoznania pierwotnego stanu i powrotu do pierwotnej doskonałości¹⁵¹. Naturę ludzką nieskażoną przez grzech Eriugena określa mianem raj¹⁵² i wyjaśnia, co ma znaczyć Cherubin postawiony po upadku i wygnaniu człowieka u bram raj¹⁵³. Cherubin oznacza różnorodność wiedzy albo wylew mądrości, dzięki której natura ludzka może rozpoznać samą siebie oraz powrócić – oczyszczona przez działanie i poznanie oraz wyćwiczona przez studium mądrości – do pierwotnej szczęśliwości, którą przez grzech utraciła¹⁵⁴. Albowiem Bóg nie chciał całkiem potępić natury ludzkiej, ale chciał ją odnowić i wyćwiczyć poprzez wielość wiedzy, następnie nawodnić i oświecić przez wylew mądrości, aby ją uczynić godną przystąpienia do drzewa życia i spożywania jego owoców, aby nie zginęła, lecz żyła wiecznie¹⁵⁴.

W ten sposób Eriugena pragnie podkreślić, że podążanie za rozumem i rozwijanie wiedzy, które ostatecznie winno się przekształcić w studium mądrości, jest zalecane człowiekowi przez samego Stwórcę¹⁵⁵. Bez tego nie jest możliwe

¹⁵⁰ Por. PP III, s. 98 (650a) 5-7: *Nulla enim peior mors est quam veritatis ignorantia, nulla vorago profundior quam falsa pro veris approbare, quod proprium est erroris*. Por. PP IV, s. 46 (761a) 3-8.

¹⁵¹ Por. A. W o h l m a n, *L'homme, le monde sensible et le peché dans la philosophie de Jean Scot Érigène*, Paris 1987, s. 89.

¹⁵² Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 139-146.

¹⁵³ Por. PP V, 864 a-b: *...possumus dicere (...) Deum ante paradysum voluptatis, hoc est, ante conspectum rationabilis humanae naturae (...) Cherubim collocasse, multitudinem videlicet scientiae, aut fusionem sapientiae, qua seipsam recognosceret, inque pristinam felicitatem, quam peccando deseruerat, actione et scientia purgata, sapientiaeque studiis exercitata vellet et posset redire*.

¹⁵⁴ Por. PP V, 864b-c: *Non enim conditor imaginem suam voluit omnino damnare, voluit autem eam renovare, multitudineque scientiae exercitare, fusione item sapientiae rigare et illuminare, dignamque efficere, iterum lignum vitae, a quo remota est, adire, eoque frui, ne interiret, sed viveret in aeternum*.

¹⁵⁵ Por. PP III, s. 262 (723b) 26-28: *...divina tamen auctoritas rationes rerum visibilibus et invisibilibus non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari*.

wzniesienie się ku teologicznej kontemplacji czy uczestniczenie w darach duchowych¹⁵⁶.

To, co człowiek pierwotnie ujmował bezpośrednio przy pomocy ujęć intelektualnych, nie uciekając się ani do pomocy poznania zmysłowego, ani do pośrednictwa sztuk wyzwolonych czy studium Pisma Świętego, teraz musi zdobywać z trudem, w bólu¹⁵⁷ i to właśnie zostało w Piśmie alegorycznie nazwane „bólami rodzenia”, które towarzyszyć będą kobiecie wydającej na świat potomstwo¹⁵⁸. Jednakże najlepszą nagrodą za ten trud i wysiłek podjęty przez tych, którzy trudzą się nad interpretacją słów Pisma Świętego, jest całkowite i doskonałe zrozumienie¹⁵⁹.

2. 2. 5. Eriugena jako egzegeta

Nie podlega już dziś najmniejszej wątpliwości, że Eriugenie przypada szczególne miejsce w dziejach średniowiecznej egzegezy biblijnej na Zachodzie. Dziedzictwo egzegezy kontynentalnej połączył on z egzegetyczną tradycją iroszkocką oraz wykorzystał dla celów egzegetycznych cały arsenał narzędzi interpretacyjnych dostarczanych przez sztuki wyzwolone.

Eriugena docenia wagę i znaczenie interpretacji literalnej, na którą składają się fakty historyczne relacjonowane przez Pismo Święte¹⁶⁰. Interpretacja literalna obejmuje u niego zarówno sens gramatyczny, czyli odczytanie znaczenia słów, jak i sens historyczny, polegający na odczytaniu relacji tekstu do rzeczywistości. Biblia zaleca zarówno odczytywanie literalne, jak i alegoryczne, często jeden i ten sam fragment można interpretować dwojako¹⁶¹. O tym, jaką interpretację należy w danym miejscu zastosować, powinien decydować rozum (*recta ratio*). Nie jest to jednak zadanie łatwe, a Eriugena porównuje je do żeglowania po morzu, na którym czają się rozliczne niebezpieczeństwa i wystające skały, o które łatwo można się rozbić. Eriugena jest świadom słabości

¹⁵⁶ Por. *Com. V*, s. 308 (336c) 47-48: *Absente quoque intellectu, nemo novit altitudinem theologiae ascendere, nec dona spiritualia participare.*

¹⁵⁷ Por. D. J. O'Meara, *L'investigation et les investigateurs dans le „De divisione naturae” de Jean Scot Érigène*, w: *Jean Scot Érigène et l'histoire*, s. 229.

¹⁵⁸ Por. *PP IV*, s. 262 (855a) 7-11: *Multiplicabo erumpnas tuas et conceptus tuos; in labore paries filios. Ubi aperte datur intelligi quod, si homo non peccaret, non solum interiori intellectu, verum etiam exteriori sensu naturas rerum et rationes summa facilitate, omnisi ratiocinationis necessitate absolutus, purissime contempleretur.*

¹⁵⁹ Por. *PP V*, 1010 b: *...praemium quippe est in sacra Scriptura laborantium pura perfectaque inlligentia.*

¹⁶⁰ Por. *Com. III*, v. s. 228: *Littera est factum quod sancta narrat historia.*

¹⁶¹ Por. *PP IV*, s. 266 (857a) 15-16: *Videsne quemadmodum iubet hunc locum sanctae scripturae et proprie et figurate accipi?*

rozumu ludzkiego, który łatwo może poźgłować w region Syrt, to jest w obszar nieznanego, niebezpiecznego nauczania. Jedynym wyjściem jest zdanie się na Bożą łaskawość oraz oczekiwanie na pomyślny wiatr – tchnienie Bożego Ducha, który pozwoli wznieść się od interpretacji literalnej ku ujęciu sensu duchowego¹⁶².

Niejednokrotnie literalna egzegeza tekstu biblijnego jest niemożliwa, jak to było w przypadku interpretacji fragmentu z Księgi Rodzaju (3, 22) relacjonującego Boże słowa uzasadniające fakt wygnania człowieka z raju: „aby nie podniósł swej ręki i nie zerwał [owocu] z Drzewa Życia”. Eriugena pokazuje, że odczytywanie tego tekstu w sensie literalnym prowadzi do sprzeczności: człowiek w stanie upadłym nie posiada siły, by spożywać owoce z Drzewa Życia, a ponadto słowa te przy takim odczytaniu wskazywałyby na brak współczucia ze strony Boga, który przecież nie pozostawia grzesznego człowieka bez pomocy. Dlatego Eriugena proponuje, aby powyższe zdanie odczytać jako zdanie pytajne, zapowiadające to, że człowiek kiedyś będzie spożywał owoce z Drzewa Życia¹⁶³. Taka interpretacja tego fragmentu narzuca się z punktu widzenia przyjętych uprzednio założeń teologicznych.

Bernard McGinn, analizując charakter duchowej interpretacji Biblii stosowanej przez Eriugena, wskazuje na kilka jej właściwości, które decydują o jej specyfice i oryginalności. Pierwszą cechą charakteryzującą podejście Eriugeny do tekstu biblijnego, jest zakorzenienie jego egzegezy w teologii apofatycznej. W egzegezie Orygenesa czy Augustyna to rozum decyduje o tym, jaki typ egzegezy należy aktualnie zastosować, aby nie otrzymać w efekcie żadnych twierdzeń, które byłyby Boga niegodne. Eriugena natomiast wychodzi z przekonania, że o Bogu nie da się niczego orzec w sensie właściwym. Skoro żadnej z Arystotelesowskich kategorii nie można odnieść do Boga, to każde stwierdzenie pozytywne jest w większej lub mniejszej mierze niegodne Boga. Taka koncepcja Boga rzutuje na rozumienie „historii” relacjonowanej przez tekst biblijny. Podobnie jak każde pozytywne stwierdzenie na temat Boga musi zostać zredukowane do negacji, tak stwierdzenia na temat historii świętej nie są do

¹⁶² Por. PP IV, s. 4-6 (743d-744a) 30-7: *Cuius difficultas (...) tantum terroris nobis incutit, ut in comparatione ipsius tres praecedentes libri, instar plani pelagi fluctuumque serenitate absque ullo naufragio nauigabilis, tutum legentibus meatum praebere uideantur; ipse uero tortuosus anfractibus inuius, obliquitate sententiarum procliuius, tractibus syrtium (hoc est incognitae doctrinae ductibus) periculosus, subtilissimorum intellectuum, instar cautum latentium nauesque repente frangentium, caliginositate naufragiis promptus sui que proxilitate cogente in quintum librum porrectus. Diuina tamen clementia ducente et gubernante, prosperoque flatu diuini spiritus nostrae nauis carbasum implente, tutum inter haec rectumque iter carpentes, ad portum quem petimus leni cursu liberi atque illaesi peruenturimus.* Por. É. J e a u n e a u, *Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène*, w: *Études*, s. 290-292.

¹⁶³ Por. PP V, 861a-862; McGinn, *The Originality*, s. 62-63.

końca stwierdzeniami o charakterze historycznym, albo są historyczne w nieco innym sensie. Odczytanie właściwego sensu tych wydarzeń jest możliwe dopiero z perspektywy eschatologicznej. Eriugena polemizuje z tymi wszystkimi interpretacjami raju, które pojmują raj w kategoriach czaso-przestrzennych. Dla niego „raj” jest stanem, który człowiek ma osiągnąć, a nie czymś, co już było, co zaszło, co miało miejsce gdzieś i kiedyś. W myśli Eriugeny, jak stwierdza Bernard McGinn, eschatologia jest protologią. Pismo Święte, zauważa Eriugena, bardzo często prezentuje to co przyszłe, jako to, co już zostało dokonane¹⁶⁴.

W tym kontekście należy odczytywać to, co jest następną cechą charakterystyczną egzegezy Eriugeny, a mianowicie jego rozróżnienie pomiędzy *mysterium (sacramentum)* a *symbolum*. W *Komentarzu do Ewangelii Jana* Eriugena podaje, iż misterium w sensie ścisłym nazywamy to, co prezentuje się nam w formie „alegorii dokonań i słów”, czyli należy do porządku wydarzeń historycznych i do porządku opisu, za pomocą którego owe fakty są relacjonowane. Np. Przybytek Mojżeszowy został faktycznie skonstruowany, a ponadto opisany w tekście Pisma Świętego. Podobnie rzecz się ma z faktem obrzezania czy w Nowym już Testamencie ze chrztem i innymi sakramentami¹⁶⁵. Inny typ alegorii, a mianowicie symbol, jest jedynie alegorią wypowiedzi, a nie faktów, ponieważ polega na pewnym duchowym nauczaniu, a nie na zmysłowo dostępnych zdarzeniach¹⁶⁶.

Misterium, czyli coś, co zdarzyło się w ciągu biegu historii i zostało opowiedziane w Piśmie Świętym, uzyskuje swój pełny sens i znaczenie dopiero w świetle interpretacji duchowej, czyli w świetle tego, co zostaje określone

¹⁶⁴ Por. McGinn, *The Originality*, s. 64; PP IV, s. 160 (809b-d) 8-21: *...plus crediderim praeteritum pro futuro posuisse, quam statum hominis temporali spatio in felicitate paradisi ante peccatum docuisse, ea videlicet ratione, ut praedestinatam praediffinitamque beatitudinem hominis in paradiso, si non peccaret, quasi iam perfectam innueret, dum adhuc in re ipsa (hoc est in effectibus perfectae praedestinationis) futura et facienda erat (...). Nec hoc mirum, cum saepissime divina auctoritas futura quasi iam peracta pronuntiet.*

¹⁶⁵ Por. Com. VI, v, s. 352: **Mysteria** itaque proprie sunt quae iuxta allegoriam et facti et dicti traduntur, hoc est, et secundum res gestas facta sunt, et dicta qua narrantur. Verbi gratia: Mosaicum tabernaculum et secundum rem gestam erat constructum, et textu sanctae scripturae dictum atque narratum. Similiter sacramenta legalium hostiarum et secundum historiam facta sunt, et dicta sunt secundum narrationem. Circumcisio similiter et facta est in carne, et narrata est in littera. In nouo testamento mysteria baptismatis, dominici quoque corporis ac sanguinis, necnon et sancti crismatis, iuxta res gestas conficiuntur, et litteris traduntur et dicuntur. Et haec forma sacramentorum allegoria facti et dicti a sanctis patribus rationabiliter uocatur.

¹⁶⁶ Por. Com. VI, v, s. 352-354: *Altera forma est, quae proprie simboli nomen accepit, et alegoria dicti, non autem facti, appellatur, quoniam in dicti solummodo spiritualis doctrinae, non autem in factis sensibilibus constituitur(...). Simbola uero, quae solummodo non facta, sed quasi facta sola doctrina dicuntur.*

jako *symbolum*¹⁶⁷. Interpretacja duchowa, albo – idąc za porównaniem Biblii i Natury – interpretacja teologiczna, stanowiąca najwyższy poziom egzegetyczny, ujmuje wszystkie rzeczy z punktu widzenia ich celu, czyli w perspektywie ich powrotu do źródła. Rozróżnienie sensu literalnego i duchowego, misteriów i symboli zakorzenione jest głębiej, a mianowicie w Eriugeny wizji rzeczywistości, w jego metafizyce, której punktem kulminacyjnym jest powrót wszystkiego do Boga. Interpretacja symboliczna dokonuje się zatem w perspektywie natury drugiej, stworzonej i stwarzającej, w której jako w raju, ustanowiony został człowiek. Nie można jednak powiedzieć, że człowiek kiedyś, w pewnym momencie czasu „był” w raju i go utracił, gdyż raj jest stanem „do zdobycia”. Egzegeza według „symboli” zakorzenia się więc w obszarze Bożych Idei, w sferze eschatologii, natomiast interpretacja według „misteriów” sięga świata faktów, historycznego opisu i czasowego następstwa zdarzeń, czyli obszaru natury czwartej, która jest naturą upadłą.

Ten opis egzegetycznych procedur zostaje podbudowany interpretacją nawiązującą do Pawłowego rozróżnienia pomiędzy człowiekiem wewnętrznym i zewnętrznym (2 Kor 4, 16). Człowiek wewnętrzny, który w raju został stworzony na obraz Boży, jest niezniszczalny i reformowalny, natomiast człowiek zewnętrzny, podlegający zniszczeniu, został stworzony poza granicami raju z mułu ziemi¹⁶⁸. Interpretacja symboliczna wspiera i buduje człowieka wewnętrznego, a zatem jest interpretacją dokonującą się w perspektywie soteriologiczno-eschatologicznej. Zarówno Księga Pisma, jak i Księga Natury interpretowane są z punktu widzenia ich znaczenia dla przyszłych losów człowieka, można nawet powiedzieć, że w ogóle mają one znaczenie w tej mierze, w jakiej przyczyniają się do powrotu człowieka do stanu pierwotnej doskonałości. Ten eschatologiczny punkt widzenia dominuje w całej filozofii Eriugeny i to właśnie on odpowiada za wspomnianą już inwersję jego sposobu myślenia, która wyraża się w stwierdzeniu, że raj jest stanem przyszłym, że protologia jest eschatologią.

To odwrócenie tradycyjnego toku rozważań rzutuje także na heksaemeralną egzegezę Eriugeny, która dokonuje się *secundum physicam*, a zatem podąża za sensem literalnym. Odwołując się do całości dostępnej mu wiedzy Eriugena stara się ustalić naukowe znaczenie biblijnego opisu stworzenia świata przy zachowaniu wszystkich zasad swojej egzegezy. Pisząc o strukturze i składnikach wszechświata Eriugena pamięta, że świat nie jest obojętny dla zbawienia człowieka, dlatego na każdym poziomie heksaemeralnej egzegezy pytanie „jak to

¹⁶⁷ Por. McGinn. *The Originality*, s. 67.

¹⁶⁸ Por. PP IV, s. 178 (817c) 16-20: *Quoniam in unoquoque homine duo quidam homines intelliguntur, dicente Apostolo exteriorem hominem corrumpi, interiorem uero renouari, merito interior, qui ad imaginem dei factus est, in paradiso formatur, exterior uero et corruptibilis extra et infra paradysum de limo terre fingitur.*

się stało?” nie jest pytaniem jedynym, ale zawsze towarzyszy mu pytanie „dlaczego?”. W ekonomii zbawienia, jak pisze M.-D. Chenu, pierwszym faktem historii świętej jest akt stwarzania¹⁶⁹.

Egzegeza heksaemeralna zmierza do odkrycia ostatecznych przyczyn rzeczywistości oraz podstawowych jej elementów. Te dwie drogi badania są w istocie jedną i tą samą drogą, która wychodzi od Boga i zmierza ku Bogu, gdyż dla Eriugeny natura pierwsza jest tym samym, co natura czwarta. Poszukując podstawowych elementów, z których składa się rzeczywistość, Eriugena stara się pokazać, że elementy leżące u podstaw materii składają się z czynników niematerialnych, że rzeczywistość podpadająca pod zmysły jest zakorzeniona w tym, co intelligibilne, a zatem racją „fizyki” jest metafizyka, którą Eriugena nazywa „fizjologią”, czyli studium natury.

2. 2. 6. Racjonalizm i „naturalizm” Eriugeny

Na podstawie powyższych analiz można ustalić, w jaki sposób Eriugena podchodzi do konstruowania gmachu wiedzy. Wydaje się, że można u niego odnaleźć pewne analogie do Boecjańskiej metody postępowania. Boecjusz rozpoczyna swoje *De Hebdomadibus (Quomodo substantiae)* od nakreślenia metody wykładu, która w tym wypadku będzie się wzorować na metodzie matematyki oraz od określenia podstawowych pojęć, co poprzedzone zostaje definicją tego, czym jest owo *communis animi conceptio*. Niektóre wypowiedzi są bowiem od razu oczywiste dla wszystkich, podczas gdy inne są oczywiste tylko dla tych, którzy zajmują się daną dziedziną wiedzy¹⁷⁰. Odległym echem tych słów może być stwierdzenie z *Periphyseonu*, w którym Uczeń (*Alumnus*) deklaruje, że nie obawia się żadnego autorytetu ani ataku ze strony mniej zdolnych umysłów, zwłaszcza że o sprawach, o których tu mowa, rozprawia się tylko wśród uczonych, dla których podążanie za rozumem jest największą przyjemnością¹⁷¹.

Boecjusz wyjaśniwszy, co rozumie przez *communis animi conceptio*, przystępuje do analizy najbardziej podstawowych pojęć, rozpoczynając od zaryso-

¹⁶⁹ Por. M.-D. Chenu, *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, AHDLM 28 (1954) s. 25.

¹⁷⁰ Por. Boecjusz, *Quomodo substantiae* I, w: *The Theological Tractates*, s. 40: *Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum, veluti si hanc proponas: „Si duobus aequalibus aequalia auferas, quae relinquantur aequalia esse”, nullus id intelligens neget. Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit, ut est: „Quae incorporalia sunt, in loco non esse”, et cetera; quae non vulgus sed docti comprobant.*

¹⁷¹ Por. PP I, s. 194-196 (512b) 30-3.

wania różnicy pomiędzy *esse* oraz *id quod est*¹⁷². Podstawowe dzieło Eriugeny, jakim jest pięciotomowy *Periphyseon*, trudno przyrównać do niewielkich Boecjuszowych „opuskułów”, niemniej – mimo różnicy skali – można wskazać na pewną analogię struktury. Pierwsza księga *Periphyseonu* jest traktowana jako wstęp do pozostałych ksiąg, w którym zostają określone najbardziej fundamentalne pojęcia. Dla Eriugeny najbardziej podstawową, najogólniejszą kategorią odoszczającą się do wszelkiej rzeczywistości jest pojęcie natury, które rozpada się na dwie podstawowe kategorie: na to, co jest i to, co nie jest¹⁷³. Nieco dalej Eriugena wyjaśnia, iż na pięć sposobów można rozumieć „to, co jest” i „to, co nie jest”, gdyż pojęcia bytu i niebytu są wzajemnie zależne¹⁷⁴. Natura podlega także czwóropodziałowi ze względu na różne kombinacje terminów „stworzona/niestworzona oraz „stwarzająca”/„niestwarzająca”¹⁷⁵. Podział ten ma na celu uwyraźnienie relacji Stwórcy do stworzenia. Analiza tej relacji jest właśnie pierwszorzędnym zadaniem nauki o naturze, którą to naukę Eriugena określa mianem „fizjologii”¹⁷⁶. W księdze drugiej oraz trzeciej Eriugena zarysowuje fundamentalne tezy owej nauki o naturze w kontekście egzegezy heksaemeralnej. Czwarta księga *Periphyseonu* rozpoczyna się stwierdzeniem, iż podstawowym celem i zasadniczą materią „fizjologii” jest pokazanie, że niestworzona, nadistotowa Natura jest przyczyną wszystkiego, co istnieje i tego, co nie istnieje. Jest ona jedynym początkiem, jedynym i powszechnym źródłem, z którego pochodzi wszystko, podczas gdy ono nie pochodzi z niczego, jest Trójcą trzech współistotnych substancji oraz jest początkiem, który nie ma początku i końcem, jednym Dobrem i jednym współistotnym i nadesencjalnym Bogiem¹⁷⁷. Termin „fizjologia” pojawi się w *Periphyseonie* raz jeszcze w podsumowaniu rozważań dotyczących pochodzenia różnorodności rzeczy od jednej, stwórczej Przyczyny¹⁷⁸.

¹⁷² Por. Boecjusz, *Quomodo substantiae* II i n, s. 40 i n.

¹⁷³ Por. PP I, s. 36 (441a) 1-7: *Saepe mihi cogitanti diligentiusque quantum vires suppetunt inquiringi rerum omnium quae vel animo percipi possunt vel intentionem eius superant primam summamque divisionem esse in ea quae sunt et in ea quae non sunt horum omnium generale vocabulum occurrit quod graece ΦΥΣΙΣ, latine vero natura vocitatur.*

¹⁷⁴ Por. PP I, s. 38-44 (443a-445d); Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 105-108.

¹⁷⁵ Por. PP I, s. 38 (441b-442a) 21-34; por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 108-109.

¹⁷⁶ Por. D. J. O'Meara, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena*, „*Vivarium*” 19: 2 (1981) s. 126-145.

¹⁷⁷ Por. PP IV, s. 2 (741c) 3-10: *Prima nostrae physiologiae intentio praecipuaque materia erat quod ΥΠΕΡΟΥΣΙΑΔΕΣ (hoc est superessentialis) natura sit causa creatrix existentium et non existentium omnium, a nullo creata, unum principium, una origo, unus et universalis universorum fons, a nullo manans, dum ab eo manant omnia, trinitas coessentialis in tribus substantiis, ANAPXΟΣ (hoc est sine principio), principium et finis, una bonitas, deus unus, ΟΜΟΥΣΙΟΣ et ΥΠΕΡΟΥΣΙΟΣ (id est coessentialis et superessentialis).*

¹⁷⁸ Por. PP IV, s. 20 (750a) 1-2: *Rata haec verique similia physiologiaeque speculationibus conveniunt.*

Próbując określić, czym dla Eriugeny jest „fizjologia”, można powiedzieć, że jest to rodzaj uniwersalnego studium nakierowanego na naturę, które przybiera zarówno charakter ontologiczny jak i teologiczny. Chodzi tu bowiem o odkrywanie struktury rzeczywistości w perspektywie jej źródła, jej przyczyny, którą jest Bóg. To badanie koncentruje się wokół koncepcji natury i to rozumianej dwojako. Z jednej strony podstawową kategorią fizjologii Eriugeny jest najbardziej ogólne pojęcie natury obejmujące zarówno to, co jest, jak i to, co nie jest oraz podlegające poczwórnemu podziałowi ze względu na różne kombinacje określić: „stwarzać/ nie stwarzać” – „być stworzonym/nie być stworzonym”. Właśnie na kanwie tego podziału natury Eriugena rozpatruje relację Stwórcy do stworzenia. Można jednakże zaryzykować stwierdzenie, że równie doniosłą rolę odgrywa w myśli Eriugeny inna „natura”, a mianowicie natura ludzka. Cała filozofia Eriugeny jest naznaczona silnym antropocentryzmem, który wyraża się na różne sposoby. Najbardziej widocznym jego rysem jest przekonanie, że całość rzeczywistości nie tylko została stworzona dla człowieka, ale w człowieku. Człowiek zostaje nazwany *officina omnium*, czyli warsztatem, kuźnią, w której zostaje powołana do życia całość rzeczy stworzonych¹⁷⁹. To właśnie w człowieku i wraz z nim wszystko zostało powołane do życia i to nie w aspekcie czasu, ale w aspekcie porządku, według którego przyczyny przechodzą w swoje skutki. Z tego właśnie względu Pismo Święte stwierdza, że człowiek ukształtował się u kresu dzieła stworzenia, szóstego dnia, aby przez liczbę sześć określić nie tylko doskonałość ludzkiej natury, ale stworzenie w niej wszystkiego, co według biblijnego opisu, zostało stworzone wcześniej¹⁸⁰.

Można zatem powiedzieć, że człowiek, a dokładniej jego intelekt, jest „miejszem” pierwszej kreacji, która dokonała się w przyczynach prymordialnych, czyli naturze drugiej. Człowiek jest za to poniekąd autorem drugiej kreacji, za sprawą której świat zaczął istnieć w postaci zmysłowej, określony czasem i przestrzenią, podległy różnorodnym podziałom. To „drugie stworzenie” dokonało się bowiem w konsekwencji grzechu pierworodnego¹⁸¹. Skoro człowiek jest do pewnego stopnia odpowiedzialny za upadek całego stworzenia, na nim spoczywa zadanie przywrócenia świata do stanu pierwotnej doskonałości. W tym „eschatologicznym” sensie myśl Eriugeny jest również naznaczona antropocentryzmem: celem wszechświata jest bowiem powrót człowieka do raju, a wraz z nim powrót całego stworzenia do pierwotnej godności i doskonałości.

¹⁷⁹ Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 147-151.

¹⁸⁰ Por. PP IV, s. 106 (785d) 12-19: *Ipse itaque homo, cuius conditio in praedictis divinae operationis contemplationibus per singula latenter insinuat, quoniam in ipso et cum ipso praedicta omnia condita sunt, non per moras temporum, sed ordinatione causarum in effectus suos manantium, in fine totius universitatis manifeste formatur, senaria repetitione propheticae theoriae peracta, ut eo numero non solum perfectio humanae naturae, verum etiam omnium, quae ante ipsam explicata sunt, in ea conditio significaretur.*

¹⁸¹ Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 145.

Związek, a nawet ścisłą zależność człowieka i kosmosu odkrywamy także przy okazji analizy struktury bytu ludzkiego. Natura ludzka jest – w ujęciu Eriugeny – jakby zwornikiem całego stworzenia, który spaja w jedną całość dwa różne porządki: świat rzeczy materialnych i świat istot duchowych¹⁸². Mając właśnie to na uwadze Pismo Święte określa człowieka mianem „całości stworzenia”¹⁸³.

Koncepcja natury ludzkiej ma zatem kluczowe znaczenie przy rozpatrywaniu genezy i struktury zarówno rzeczywistości materialnej, jak i świata istot duchowych¹⁸⁴. Można nawet powiedzieć, że granice świata są wyznaczone granicami ludzkiego poznania. Eriugena definiuje bowiem byt i niebyt w relacji do możliwości poznawczych człowieka: byt jest tym, co człowiek może ująć zmysłami bądź intelektem, a niebyt jest tym, co istotnie wymyka się ujęciom zmysłowym czy intelektualnym¹⁸⁵. Ponadto Eriugena wielokrotnie podkreśla, że czwórpodział natury czy uporządkowanie przyczyn prymordialnych ma przede wszystkim źródło w ludzkim poznaniu, a nie w opisywanej rzeczywistości¹⁸⁶.

Z powyższych rozważań jasno wynika, że w systemie Eriugeny funkcję jednej z podstawowych kategorii wyjaśniających pełni koncepcja natury ludzkiej. Drugą kategorią o podstawowym znaczeniu jest koncepcja *ratio* i *rationalis investigatio*, która znajduje swoją podbudowę w koncepcji człowieka. Wszelkie badanie struktury rzeczywistości czy poszukiwanie prawdy dokonuje się według kryterium racjonalności¹⁸⁷, przy czym rozstrzygający głos przypada tutaj zasadzie niesprzeczności. Nie można bowiem poddać w wątpliwość takiego rozumowania, które jest wolne od sprzeczności, natomiast należy zdecydowanie odrzucić to, z czego rozum szydzi (*vera ratio deridet*)¹⁸⁸.

Taka koncepcja racjonalności sprawia, że Eriugena przeformułowuje klasyczny dowód „z autorytetu” przeprowadzany według metody kateneicznej, która polegała na łączeniu w jeden ciąg (*catena* – łańcuch) wypowiedzi różnych autorytetów¹⁸⁹. Argumentacja Eriugeny obejmuje trzy etapy: *fides*, *ratio*, *auctoritas*. Wiara jest tutaj punktem wyjścia, gdyż w obecnym stanie ludzkości, po

¹⁸² Por. PP IV, s. 98 (782c-d) 27-35; K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 147-148.

¹⁸³ Por. PP II, s. 28 (536b) 22-24: *Non enim ulla creatura est quae in homine intelligi non possit, unde etiam in sanctis scripturis omnis creatura nominari solet*. Por. także: *Hom. XIX*, s. 292-296 (294a-b) 13-24; K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 147.

¹⁸⁴ Por. na temat układu świata anielskiego i jego relacji do człowieka: D. F. D u c l o w, *Isaiah Meets Seraph: Breaking Ranks in Dionysius and Eriugena?* w: *Eriugena: East and West*, s. 241-247.

¹⁸⁵ Por. PP I, s. 38 (443a-b) 19-25; *Hom. I* s. 204 (283b-c) 8-12; por. także K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 106.

¹⁸⁶ Por. PP II, s. 6 (525b-c) 8-11; K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 108.

¹⁸⁷ Por. O' M e a r a, *L'investigation*, s. 232.

¹⁸⁸ Por. PP I, s. 112 (475c) 26; PP III, s. 96 (649c) 18; PP IV, s. 214 (833a) 3.

¹⁸⁹ Por. S c h r i m p f, *Die Sinnmitte*, s. 293.

grzechu pierwotnym jest ona początkiem i zasadą, na której wspiera się ludzkie poznanie Boga¹⁹⁰. Nauczanie wiary dostarcza także materiału, który należy objąć refleksją ukazując jego prawdę, czyli fakt, że jest ono wolne od sprzeczności. Dopiero tak skonstruowana argumentacja może zostać wsparta autorytetem Ojców¹⁹¹. Na tych dwóch filarach, a mianowicie na rozumie i autorytecie, wspiera się – jak twierdzi Eriugena – wszelka zdolność odkrywania prawdy rzeczy¹⁹².

Cały filozoficzny wysiłek Eriugeny zmierza zatem do ukazania racjonalnych podstaw świata, egzegezy biblijnej oraz wszelkiego prawdziwego autorytetu. Zarówno świat, jak i Pismo Święte czy wiarogodny autorytet czerpią swoją racjonalność z faktu bycia podporządkowanym ludzkiemu intelektowi, są one bowiem stworzone dla człowieka, a nawet w pewnym stopniu przez człowieka. Wszelkie racjonalne badanie zostaje zatem ustanowione na całkiem nowych zasadach. Do zgłębiania i odkrywania prawdy należy zastosować wszelkie dostępne w obrębie sztuk wyzwolonych środki i uznać priorytet racjonalnych poszukiwań mimo tego, że w stanie obecnym ich rezultaty mogą być najwyżej prawdopodobne, a to ze względu na fakt grzechu pierwotnego, który istotnie zaważył na ludzkim sposobie poznawania.

2. 3. ERIUGENY EGZEGEZA SZEŚCIU DNI STWORZENIA

2. 3. 1. Charakter egzegezy heksaemeralnej

Gangolf Schrimpf starając się wydobyć centralną intencję, która przyświecała Eriugenie przy konstruowaniu *Periphyseonu*, sytuuje dzieło Eriugeny na tle karolińskiej tradycji tworzenia podręczników dla sztuk wyzwolonych. Jego zdaniem Eriugena, wzorując się na Alkuinie, który napisał podręczniki dla *trivium*, zamierzał stworzyć podręcznik mądrości chrześcijańskiej, która jako prawdziwa i jedyna mądrość mogłaby prowadzić do osobistego zbawienia każdego człowieka. Forma *Periphyseonu*, dydaktyczny dialog Mistrza (*Magister/Nutritor*) i Ucznia (*Discipulus/Alumnus*) wzoruje się na formie, którą Alkuin

¹⁹⁰ Por. PP I, s. 204 (516c) 32-34: *Nil enim aliud est fides, ut opinor, nisi principium quoddam ex quo cognitio creatoris in natura rationabili fieri incipit*. Por. także: K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 91-92.

¹⁹¹ Por. PP I, s. 198 (513c) 11-12: *Ideoque prius ratione utendum est in his quae nunc instant ac deinde auctoritate*.

¹⁹² Por. PP I, s. 164 (499b) 29-31: *Utendum igitur est, ut opinor, ratione et auctoritate ut haec ad purum dinoscere valeas; his enim duobus tota virtus inveniendae rerum veritatis constituitur*.

wybrał dla swoich podręczników¹⁹³. W aspekcie treściowym Eriugena stara się wydobyć całość prawdy o Bogu, świecie i człowieku, którą kryje w sobie Pismo Święte i przedstawić ją przy pomocy narzędzi naukowych, których dostarczały sztuki wyzwolone. Eriugena dąży do tego, by uczynić tę prawdę racjonalną, przedstawić ją i uwyraźnić na drodze racjonalnej argumentacji, odchodząc od obrazowego języka Pisma Świętego w kierunku języka pojęciowego¹⁹⁴. Biorąc to wszystko pod uwagę należy przyznać rację Willemien Otten, która umieszcza Eriugena w obrębie tradycji Zachodu, nie negując jednocześnie ogromnego wpływu, jaki wywarło na jego filozofię spotkanie z partystyką grecką¹⁹⁵. Zgodnie z tym ujęciem filozofia Eriugeny byłaby ogniwem pośrednim w tradycji biegnącej od Boecjusza po Anzelma z Canterbury, a którą można by streścić w Anzelmiańskim haśle: *Fides quaerens intellectum*¹⁹⁶.

W grupie podstawowych pojęć, które w dziele Eriugeny stanowią fundamentalne kategorie wyjaśniające znajduje się przede wszystkim pojęcie natury, które zawiera całość rzeczywistości, gdyż obejmuje zarówno Boga jak i stworzenie, albo – inaczej mówiąc – byt i niebyt oraz pojęcie natury ludzkiej. Eriugena dążąc do ustalenia ścisłego, wewnętrznego związku pomiędzy poszczególnymi elementami opisywanej przy pomocy tych pojęć rzeczywistości, zrywa z metodą encyklopedyzmu¹⁹⁷. Podstawowym schematem pojęciowym, który wykorzystuje do ujęcia a następnie eksplikacji całości rzeczywistości, jest neoplatoński schemat wylewu i powrotu, który przejął on przede wszystkim od Maksyma Wyznawcy¹⁹⁸. Schemat ten Eriugena przekształca w sposób twórczy, a następnie wpisuje w czwórpodział rzeczywistości. Na poziomie epistemologicznym schemat ten wyraża się w dwóch podstawowych, a zarazem komplementarnych metodach intelektualnego badania rzeczywistości, którym jest podział (*divisio/partitio*) i analiza (*αναλυτική*); podział rozpoczynając od najbardziej ogólnego elementu postępuje w kierunku wielości poszczególnych jednostek, podczas gdy analiza, po tych samych stopniach zmierza w kierunku odwrotnym¹⁹⁹.

¹⁹³ Por. Schrimpf, *Die Sinnmitte*, s. 295.

¹⁹⁴ Por. tamże.

¹⁹⁵ Por. W. Otten, *Eriugena's Periphyseon: A Carolingian Contribution to the Theological Tradition*, w: *Eriugena: East and West*, s. 73-75.

¹⁹⁶ Por. PP II, s. 70 (556b) 14-17: *Non enim alia fidelium animarum salus est quam de uno omnium principio quae vere praedicantur credere et quae vere creduntur intelligere*.

¹⁹⁷ Por. Schrimpf, *Die Sinnmitte*, s. 296.

¹⁹⁸ Por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 35-36, 125-134.

¹⁹⁹ Por. PP II, s. 6 (526a) 30-35; PP II, s. 8 (526b) 8-13: *Omnis enim divisio, quae a Graecis ΜΕΡΙΣΜΟΣ dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam diffinito ad infinitos numeros videtur, hoc est a generalissimo usque ad specialissimum, omnis vero recollectio veluti quidam reditus iterum a specialissimo inchoans et usque ad generalissima ascendens ΑΝΑΛΥΤΙΚΗ vocatur*. Por. Otten, *Eriugena's Periphyseon*, s. 71; Schrimpf, *Die Sinnmitte*, s. 296-297.

Eriugena jest przekonany, że prawda o całości rzeczywistości jest zawarta w Piśmie Świętym, które równocześnie może być podstawą naukowych, systematycznych analiz. Eriugena ogranicza swoją analizę Biblii do trzech pierwszych rozdziałów księgi Genesis, które stara się wyjaśnić *secundum physiologiam*, czyli w kontekście swojej nauki o naturze. W istocie jego egzegeza niejednokrotnie zahacza o wyjaśnienia o charakterze naukowym, „fizykałnym”. Eriugena, dzięki Maksymowi Wyznawcy, jest jednakże w pełni świadom niebezpieczeństw, jakie pociąga za sobą niewłaściwie praktykowana *physica theoria*²⁰⁰. Wskazuje zatem na konieczność prowadzenia badań z zachowaniem właściwego porządku: najpierw należy poznać Stwórcę, a potem zwrócić się ku stworzeniu, by z kontemplacji swata wyniknęła większa chwała jego Boskiego Autora²⁰¹. Z tego właśnie względu badanie świata musi być stowarzyszone z egzegezą biblijną.

Podjmując egzegezę biblijnych wersetów mówiących o stworzeniu świata Eriugena deklaruje, że nie ma zamiaru prezentować tu alegorycznej wykładni, ale chce wyłożyć dzieło stworzenia *secundum historiam*²⁰². Jeśli historyczna interpretacja Pisma Świętego może być częścią filozofii, to – jak twierdzi I. P. Sheldon-Williams – należy do obszaru fizyki²⁰³. Pismo Święte jest tutaj traktowane jako rodzaj „naukowego” mitu, który – według słów G. Schrimpf’a – opowiada dzieje stworzenia świata i człowieka przez Boga²⁰⁴, a który należy wyjaśnić na tle analizy struktury rzeczywistości. Od razu narzuca się tu analogia z platońskim *Timajosem*, którego fragmenty, najprawdopodobniej w tłumaczeniu Kalcydiusza, Eriugena znał z całą pewnością²⁰⁵. We wczesnym średniowieczu *Timajos* był jednym z najistotniejszych źródeł wiedzy naukowej na temat

²⁰⁰ Por. C. Steel, *The Tree of Knowledge of Good and Evil*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 253-255.

²⁰¹ Por. PP IV, s. 236 (843c) 23-28: *Ordo itaque diuinae legis erat primum creatorem cognoscere eiusque ineffabilem pulchritudinem, deinde creaturam rationabili sensu mentis nutibus obtemperante considerare, totamque ipsius pulchritudinem, siue interius in rationibus, siue exterius in formis sensibilibus, ad laudem creatoris referre.*

²⁰² Por. PP III, s. 196 (693c) 11-14: *Ac prius dicendum quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc nobis intentio est, sed de sola rerum factarum creatione secundum historiam pauca disserere deo duce conamur.*

²⁰³ Por. PP III, s. 16 (Introduction).

²⁰⁴ Por. Schrimpf, *Die Sinnmitte*, s. 298.

²⁰⁵ Por. Ann. s. 22, 26-27: *...sicut Calcidius in expositione Timei Platonis exponit. Obok tłumaczenia Kalcydiusza we wczesnym średniowieczu było znane tłumaczenie *Timajosa* dokonane przez Cyserona. Por. R. McKitterick, *Knowledge of Plato's „Timaeus” in the Ninth Century: The Implications of Valenciennes, Bibliotheque Municipale MS 293*, w: *From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau*, ed. by H. J. Westra, Leiden–New York–Köln 1992, s. 85-86; R. D. Crouse, *„Hic sensilis mundus”: Calcidius and Eriugena in Honorius Augustodunensis*, w: *From Athens*, s. 285-286.*

genezy i struktury całej rzeczywistości, był tym źródłem, które wciąż na nowo uświadomiono odczytywać w relacji do Księgi Rodzaju.

Guy Allard uważa, że w istocie cały *Periphyseon* można potraktować jako jeden obszerny komentarz do pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, i że to właśnie na użytek egzegezy tego fragmentu Eriugena odwołuje się do całej dostępnej sobie wiedzy²⁰⁶. Dzieło Eriugeny jest bowiem efektem egzegezy i refleksji, w którym egzegeza potwierdza wyniki racjonalnej argumentacji a racjonalna refleksja kieruje egzegezą ukazując jednocześnie jej ograniczenia i uwarunkowania²⁰⁷. Egzegeza biblijnego opisu pierwszych dni stworzenia jest zatem doskonałą okazją do ukazania nie tylko egzegetycznej metody Eriugeny, ale także tego, co można by w przybliżeniu określić jako jego „model racjonalności”. Ponadto właśnie ten egzegetyczny materiał wyraźnie ukazuje fundamentalne różnice w podejściu Ojców Greckich i Ojców Łacińskich do tego zagadnienia. Interpretacja Ojców Greckich w większym stopniu koncentruje się na duchowym znaczeniu eksplikowanego tekstu, a ujmując rzeczywistość materialną rozpatruje ją bardziej w świetle jej przyczyn niż w niej samej. Tymczasem Ojcowie Zachodu zmierzają raczej w kierunku historycznej, dosłownej interpretacji tekstów biblijnych. Zdaniem Giulia d’Onofrio te sprzeczności między źródłami, z których czerpie Eriugena, odzwierciedlają bardziej fundamentalną opozycję między splatonizowaną ontologią Greków z jej monizmem i spirytualizmem, a stanowiskiem Ojców Łacińskich optujących za dualizmem w ujęciu rzeczywistości i bardziej skłonnych do uznania autonomicznego charakteru świata materialnego²⁰⁸. Mimo że Eriugena uznaje stanowisko takich autorów jak Maksym Wyznawca czy Grzegorz z Nyssy za bardziej racjonalne i bardziej naukowe niż odpowiednie koncepcje Ojców Łacińskich, to nie zaprzestaje podejmowania prób godzenia sprzecznych autorytetów. W świetle „koniekturnalnej” koncepcji poznania naukowego przyjmującej, że wszelkie ludzkie ujęcia poznawcze dokonywane w stanie obecnym, po grzechu pierwotnym, są nieuchronnie naznaczone prawdopodobieństwem, należy przyjąć, że istnieje wiele dróg odkrywania prawdy, a sprzeczne na pierwszy rzut oka twierdzenia rozwiązują się i godzą na wyższym poziomie. Metoda godzenia sprzecznych opinii, drogi odkrywania prawdy, dzięki którym zostają w pełnym zakresie uruchomione wszystkie środki dostępne w obrębie sztuk wyzwolonych, niewątpliwie sytuują Eriugenę w obrębie tradycji Zachodu²⁰⁹ i to w linii racjonalizmu boecjańskiego.

²⁰⁶ Por. G.-H. Allard, *La structure littéraire de la composition du „De divisione naturae”*, w: *The Mind of Eriugena, Papers of Colloquium*, Dublin 14-18 July 1970, ed. by J. J. O’Meara and L. Bieler, Dublin 1973, s. 147.

²⁰⁷ Por. R. Roques, *Genèse 1, 1-3 chez Jean Scot*, w: *In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, s. 173.

²⁰⁸ Por. d’Onofrio, *The Concordia*, s. 118.

²⁰⁹ Por. Otten, *Eriugena’s Pheriphyseon*, s. 83.

2. 3. 2. Pierwszy dzień stwarzania (koncepcja natury drugiej: stworzonej i stwarzającej)

Centralnym punktem heksaemeralnej egzegezy Eriugeny jest z jednej strony koncepcja przyczyn całej rzeczywistości, które określa on mianem przyczyn prymordialnych (*causae primordiales*), a z drugiej strony koncepcja samej rzeczywistości stworzonej. Odnosząc to do jego czwóropodziału natury można powiedzieć, że Eriugena jako egzegeta dąży do odkrycia tego, w jaki sposób ukonstytuowała się natura druga, stworzona i stwarzająca oraz jak dokonało się jej przejście w naturę trzecią, stworzoną a niestwarzającą. Ten proces nie ma charakteru procesu rozciągniętego w czasie. To, co zostało stworzone przez Boga *simul et semel*. Księga Rodzaju opisuje jako podzielone na sześć dni stworzenia, aby poprzez doskonałość liczby sześć ukazała się doskonałość Bożych dzieł²¹⁰. Ustanowienie przyczyn poprzedza konstytucję rzeczywistości, ale nie w aspekcie czasowym, lecz przyczynowym. Tak jak głos poprzedza słowo – pisze Eriugena – nie czasowo lecz przyczynowo, tak z przyczyn prymordialnych, które nie ujawniły się jeszcze w żadnych kształtach widzialnych, konstytuuje się – bez interwencji przedziałów czasowych czy przestrzeni – całość rzeczy widzialnych, które ujawniają się w formach, rozdzielone w miejscu i czasie²¹¹. Wszysto bowiem zostało stworzone „w oka mgnieniu”. To, co w różnych momentach czasu narodziło się, rodzi się, czy narodzi się, całe naraz zostało stworzone w Tym, w którym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość jest cała, naraz i jest jednym²¹².

Analizując heksaemeralną egzegezę Eriugeny należy pamiętać o tym, że akt stwórczy był aktem całościowym i momentalnym. Rozdzielenie go na sześć dni stworzenia jest alegorią, która ma – jak już była o tym mowa – sugerować doskonałość Bożych dzieł, a podążanie śladem tej alegorii jest motywem przewodnim przeprowadzanych tutaj analiz.

²¹⁰ Por. PP III, s. 208-210 (699b) 31-1: *Senaria nanque sex primorum dierum quantitas et intelligibilis divisio de causis conditarum rerum deque primo earum impetu simul in primam mundi huius constitutionem intelligitur, et quod semel et simul a creatore factum est senarii numeri perfectione a spiritu sancto per prophetam distinguitur [non tempore sed intelligibili distinctione] ut per numeri virtutem divinae operationis perfectio indicaretur.*

²¹¹ Por. PP III, s. 210 (699b-c) 3-8: *Ut enim vox praecedit verbum non tempore sed causa (...) sic de causis adhuc incognitis ac veluti visibilibus formis carentibus omnium rerum visibilium conditio nullis temporum spatiis vel locorum interpositis simul in formas numerosque locorum et temporum producta est.*

²¹² Por. PP III, s. 210 (699c-d) 14-17: *Omnia enim in momento oculi facta sunt. Nam et ea quae per cursus temporum distincta generationem acceperunt et accipiunt et acceptura sunt simul et semel in ipso facta sunt in quo et praeterita et praesentia et futura simul et semel et unum sunt.*

2. 3. 2. 1. Stworzenie ziemi i nieba

Druga księga *Periphyseonu* podejmuje analizę formy drugiej w czwórporządzie natury, czyli natury stworzonej i stwarzającej, określającej sferę przyczyn prymordialnych. Termin *primordialis causa* Eriugena zaczerpnął bądź bezpośrednio od Augustyna, bądź uczynił to za pośrednictwem Bedy Czcigodnego²¹³. Koncepcja *causae primordiales*, choć czerpie pewne elementy z Augustyńskiej koncepcji przyczynowości, a także z Pseudo-Dionizego czy Maksyma Wyznawcy, jest w swoim konkretnym wyrazie i zastosowaniu oryginalnym dziełem Eriugeny²¹⁴. Naukowe badanie rozpoczyna on od słów Pisma Świętego, gdyż to jest, jak twierdzi, właściwym początkiem wszelkiego rozumowania²¹⁵.

In principio fecit deus caelum et terram. Tymi słowami Mojżesz wprowadza opis stworzenia świata, a różni interpretatorzy Pisma Świętego na tym właśnie fragmencie ćwiczyli ostrze swojego geniuszu podając najróżniejsze interpretacje tego, co może znaczyć słowo „niebo” i „ziemia”²¹⁶. W tym miejscu Eriugena jedynie ogólnikowo, bez podania imion (*alii*), przywołuje egzegezę swoich poprzedników, przedkładając nad ich koncepcje swoje własne rozumienie²¹⁷.

Zdaniem Eriugeny mianem „nieba i ziemi” Pismo Święte nie określa żadnej pierwotnej materii, ale przyczyny prymordialne wszystkiego, które Ojciec ustanowił przed stworzeniem rzeczy w swoim Synu, nazwanym tutaj „Początkiem”. „Niebo” oznacza przyczyny prymordialne rzeczy inteligibilnych i istot niebieskich, natomiast poprzez „ziemię” należy rozumieć przyczyny rzeczy zmysłowych, które składają się na świat cielesny²¹⁸. Przyczyn prymordialnych w żadnym razie nie należy zatem utożsamiać z „nieforemnością” (*informitas*), czyli materią stworzenia cielesnego czy duchowego. W ten sposób bowiem interpretował Księgę Rodzaju św. Augustyn odczytując słowa mówiące o stworzeniu nieba jako ukonstytuowanie materii istot duchowych, natomiast te mó-

²¹³ Por. G. M a d e c, *Jean Scot et ses auteurs*, Paris 1988, s. 63-72.

²¹⁴ Por. C r o u s e, „*Primordiales Causae*”, s. 210, 212.

²¹⁵ Por. PP II, s. 48 (545b) 4-5: *Ratiocinationis exordium ex divinis eloquiis assumendum esse aestimo*.

²¹⁶ Por. PP II, s. 48 (545b-c) 8-13.

²¹⁷ Por. PP II, s. 48 (546a) 32 i n; R o q u e s, *Genèse I, 1-3*, s. 175-176.

²¹⁸ Por. PP II, s. 48-50 (546a-b) 32-3: *Mihi autem multorum sensus consideranti nil probabilius nil verisimilius occurrit quam ut in praedictis sanctae scripturae verbis, significatione videlicet caeli et terrae, primordiales totius creaturae causas quas pater in unigenito suo filio qui principii appellatione nominatur ante omnia quae condita sunt creaverat intelligamus et caeli nomine rerum intelligibilium celestiumque essentialium, terrae vero appellatione sensibilibus rerum quibus universitas huius mundi corporalis completerur principales causas significatas esse accipiamus*.

wiące o stworzeniu ziemi jako ukonstituowanie materii istot cielesnych²¹⁹. Zdaniem Eriugeny, który wyraźnie przejmując tutaj dziedzictwo Platonskie, przyczyny prymordialne sytuują się po stronie prawdziwego bytu, podczas gdy materia pozbawiona formy zbliża się ku nicości²²⁰. Przyczyny prymordialne są prawdziwie przyczynami, czyli obejmują w sobie wszystkie rzeczy, których są przyczyną i udoskonalają je w sobie, zanim staną się one widoczne w czym innym. Będąc przyczynami procesu rodzenia nie przestają zarazem niezmiennie trwać w sobie samych, gdyż nie potrzebują żadnej innej doskonałości, ku której mogłyby zmierzać oprócz tej, którą posiadają²²¹. Natomiast *informitas*, która jest wyróżniającą cechą materii, nie może być przyczyną ani istoty rzeczy, ani formy, ani jej doskonałości, lecz jest raczej znakiem ich braku²²². Zajmując miejsce pośrednie pomiędzy bytem a niebytem dąży ona w kierunku bytu nie osiągając jednak nigdy doskonałości formy czy istoty. Można ją pojąć jako rodzaj ruchu, który nie porzucając całkowicie stanu niebytu pragnie ukonstituować się w tym, co jest prawdziwym bytem²²³. Tym, co zostało zatem ukonstituowane jako pierwsze, nie jest, zdaniem Eriugeny, pierwotny chaos czy materia, ale przyczyny wszystkich rzeczy.

²¹⁹ Por. Augustyn, Wyznania XII, 4, s. 244: *Dlaczego więc nie miałbym przyjąć, że właśnie ową bezkształtną materię, którą bez piękności uczyniłeś, aby z niej piękny świat uczynić, nazwano – w sposób przystępny dla ludzi – ziemią niewidzialną i nieukształtowaną?* Por. Wyznania XII, 17, s. 255-256: *Oznaczałyby więc dwa te słowa wspólną materię wszystkich rzeczy, tak niewidzialnych, jak i widzialnych, jeszcze nie ukształtowaną, lecz zdolną do przyjęcia formy.*

²²⁰ Por. PP II, s. 50 (546c-d) 16-24: *Non enim, ut arbitrator, te potest latere alias esse rerum informitates et alias rerum causas [perfectaque principia]. Nam si esse et non esse sibi invicem e contrario opponuntur et nil propinquius est ad vere esse quam causae creatae creatarum rerum nihilque vicinius as non vere esse quam informis materia (...), num tibi videtur parva distantia inter id quod verae essentiae est propinquum et id quod verae essentiae privationi quae nihil [omnino] dicitur proximum?* Por. Augustyn, Wyznania XII, 8, s. 246-247.

²²¹ Por. PP II, s. 50 (547a) 26-32: *Causa siquidem si vere causa est omnia perfectissime quorum causa est in se ipsa praeambit effectusque suos priusquam in aliquo appareant in se ipsa perficit et dum in genera formasque visibiles per generationem erumpunt perfectionem suam in ea non deserunt sed plene et immutabiliter permanent nulliusque alterius perfectionis indigent nisi ipsius unius in qua semel et simul et semper subsistunt.*

²²² Por. PP II, s. 50 (546d) 24-26: *Nec rerum informitatem causam essentiae formae perfectionisque ac perfectionis rerum esse diximus sed magis privationem essentiae formae perfectionisque rerum.*

²²³ Por. PP II, s. 52 (547b) 2-9: *Quamvis enim videantur rerum informitates medietatis locum obtinere inter esse et non esse, incipientes ex non esse esse – siquidem ex non esse processionem quandam ad esse inchoant, nondum tamen ad perfectionem formae atque essentiae intelliguntur pervenisse –, plus adpropinquare iudicantur ad non esse quam ad esse. Nil enim est aliud rerum informitas nisi motus quidam non esse omnino deserens et statum suum in eo quod vere est appetens.*

Przyczyny prymordialne wyczerpują obszar prawdziwego bytu, są niezmiennie i doskonałe, gdyż są wiecznie kształtowane przez wyższą od siebie formę, którą jest Słowo Boże. Dzięki temu, że są wiecznie zwrócone ku Słowu i kształtowane przez nie, stanowią absolutną, doskonałą i pełną rzeczywistość, która z kolei formuje niższe porządki jako przyczyna wzorcza, a poniekąd i celowa, gdyż to za ich pośrednictwem wszystkie rzeczy zwracają się ku jednemu Pryncypium²²⁴. Przyczyny te, jak tłumaczy Eriugena, nazywane są „prymordialnymi” z tego względu, że pierwotnie (*primitus*) zostały stworzone przez jedną stwórczą Przyczynę wszystkiego, a to, co idzie po nich, zostało z kolei ukształtowane właśnie przez nie same, gdyż właściwością natury drugiej jest to, że jest stworzona i stwarza. Nieuksztaltowana materia nie może być zatem identyczna ze sferą przyczyn, gdyż jest ona ich skutkiem, będąc przez nie stworzoną²²⁵.

Drugi wers pierwszego rozdziału księgi *Genesis* podaje bliższą charakterystykę „ziemi i nieba”, czyli sfery przyczyn: *Terra autem erat 'inanis et vacua' – vel iuxta LXX – 'invisibilis et incomposita' – 'et tenebrae super faciem abyssi'*²²⁶.

Święty Augustyn uważał, że słowa *terra inanis et vacua* odnoszą się do materii, z której ukształtowany zostanie dopiero świat zmysłowy, a ponieważ nie posiada ona jeszcze formy, to jest nieuksztaltowana (*informis*), a przez to niewidzialna i niezłożona, gdyż wszystkie ciała składają się z materii i formy. Natomiast słowa *tenebrae super faciem abyssi* odnoszą się do istot niewidzialnych, które są „nieuformowane”, zanim nie zwrócą się ku swemu Stwórcy, który nadaje im formę i doskonałość²²⁷.

²²⁴ Por. PP II, s. 52 (547c) 12-21: *Semper enim ad unam rerum omnium formam quam omnia appetunt, verbum patris dico, conversae formantur et formationem suam nusquam numquam deserunt causae quippe locorum et temporum in eis sunt, quae vero sub ipsis sunt in inferioribus rerum ordinibus ita ab eis creantur ut ad se ipsas ea attrahant omniumque rerum unum principium appetant, ipsae vero nullo modo ad ea quae sub eis sunt respiciunt sed suam formam superiorem se semper intuentur ut semper ab ea formari non desinant. Nam per se ipsas informes sunt et in ea universali sua forma, in verbo dico, semet ipsas perfecte conditas cognoscunt.* Por. Roques, *Genèse*, s. 178.

²²⁵ Por. PP II, s. 52 (547d-548a) 25-31: *Si enim primordiales causae ideo primordiales appellantur quia primitus ab una creatrice omnium causa creantur et ea quae sub ipsis sunt creant – nam primordiales causas et creari et creare praediximus –, quid mirum si quemadmodum in numero eorum quae post et per primordiales causas condita sunt informem materiem esse credimus certisque rationibus firmamus, eam quoque a primordialibus causis creari fateamur?*

²²⁶ Por. PP II, s. 52-54 (548a) 36-1.

²²⁷ Por. PP II, s. 54 (548a-b) 1-11; Roques, *Genèse*, s. 191-192; Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, 4, 28, PL. 34, 256-257: *Haec enim consideratio suasit (quoniam manifestum est omne mutabile ex aliqua informitate formari) simulque illud et catholica fides praescribit, et certissima ratio docet, nullarum naturarum materiam esse potuisse, nisi ab omnium rerum non solum formatarum, sed etiam formabilium inchoatore Deo atque crea-*

Opinia świętego Bazylego na temat tego fragmentu jest bardziej konkretna i niemalże „fizykalna”. Jego zdaniem powyższe słowa Księgi Rodzaju opisują masę ziemskiego ciała w pierwszym momencie stwarzania, gdy nie posiada ona jeszcze żadnego przyozdobienia najróżniejszymi rodzajami roślin i zwierząt i z tego względu słusznie może zostać określona jako „pozbawiona formy” (*informis, akataskeuon*). Jest ona natomiast niewidzialna (*invisibilis, aoraton*) z dwóch powodów: została pokryta pewną wilgotną substancją, która sprawia, że jest ona niewidzialna (*invisibilis*). Niewidzialna może być także dlatego, że nie ma jeszcze na ziemi człowieka, który mógłby ją widzieć²²⁸.

Eriugenie nie odpowiada chyba żadna z tych interpretacji, gdyż nie stara się ich uzgodnić, ale stwierdza, że choć Augustyn sprzeciwia się stanowisku Bazylego, to nie jest jego rzeczą rozstrzygać między Ojcami. Nic jednakże nie stoi na przeszkodzie, aby wybrać to, co na drodze racjonalnych poszukiwań można określić jako bardziej odpowiadające sensowi Pisma Świętego²²⁹. Jego zdaniem ten wers Pisma Świętego, który mówi o pustej i próżnej ziemi, odnosi się do przyczyn prymordialnych, które są tutaj ujęte jako *πρωτοτυπα*, czyli wzory rzeczy cielesnych²³⁰. Terminy *inanis et vacua* nie mają, zdaniem Eriugeny, negatywnego zabarwienia, ale oznaczają pełną i niezmienną doskonałość przyczyn stworzonych w Słowie. Są one „próżne” bo opróżnione ze wszystkiego, co jest zmysłowe, a co stanie się ich udziałem, gdy – opisane miejscem i czasem – przejdą w rodzaje i formy natury zmysłowej. Są one „puste”, gdyż nie można w nich dostrzec ani jakości, ani ilości, ani nic wypełnionego materią cielesną czy rozciągniętego w przestrzeni, czy poruszającego się w czasie²³¹.

tore, de qua etiam dicit ei quaedam Scriptura, Qui fecisti mundum ex materia informi [Sap. XI, 18] hanc materiam illis verbis, quibus pro spirituali prudentia tardioribus etiam lectoribus vel auditoribus congrueret, fuisse commemoratam, quibus ante dierum enumerationem dictum est, In principio fecit Deus coelum et terram, etc., donec diceretur, Et dixit Deus, ut deinceps formatarum rerum ordo consequeretur. Por. Augustyn, Wyznania XII, 13, s. 250-251.

²²⁸ Por. PP II, s. 54 (548c) 15-25; Roques, *Genèse*, s. 192; Bazyli z Cezarei, *Homélies sur l'Hexaéméron* II, 1, 29ab, texte, intr. et trad. de S. Giet, 2e édition, Paris 1968, s. 140-142.

²²⁹ Por. PP II, s. 54 (548d-549a) 26-29: *Non enim nostrum est de intellectibus sanctorum patrum diiudicare sed eos pie ac venerabiliter suscipere. Non tamen prohibemur eligere quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire.*

²³⁰ Por. PP II, s. 54 (549a) 29-35: *Sed si quis dixerit praedicta prophetae verba non aliud quam primordiales rerum causas innuere non videbitur ex veritate deviare. Quid enim? Num incredibile est ΠΡΩΤΟΤΥΠΟΝ, hoc est principale exemplar, corporalis naturae quod significatur terrae nominae quodque ante hunc mundum sensibilem perpetuo perfectissimeque deus in principio, hoc est pater in filio, condiderat vacuum atque inane posse vocari.*

²³¹ Por. PP II, s. 54-56 (549a-b) 35-10: (...) *vacuum quidem quoniam omni sensibili in suis effectibus vacabat priusquam in genera formasque sensibilis naturae per generationem locis temporibusque prodiret, inane vero quia nullam qualitatem nullam quantitatem nil*

Aby wyraźniej pokazać, że słowa *terra inanis et vacua* odnoszą się do przyczyn prymordialnych, które zostają w ten sposób określone ze względu na doskonałość i niewypowiadalność oraz prostotę ich intelektualnej natury, zanim ze stanu natury drugiej przejdą w naturę trzecią, Eriugena podaje przykłady wzięte z dziedziny nauki. Ci, którzy zajmują się badaniem natury, dzielą obszar, który znajduje się pomiędzy Ziemią a sferą gwiazd i obwodem świata, na dwie części. Niższa część obejmująca obszar od Ziemi do Księżyca nazywana jest powietrzem, czyli tchnieniem (*spiritus*), natomiast obszar wyższy, powyżej Księżyca, to eter, czyli „czyste tchnienie” (*purus spiritus*), obie zaś sfery Grecy nazywają *χουφοσ*, a Łacinnicy *vacuum seu inane*²³². Region wyższy jest najczystszy i najjaśniejszy, jest spokojny i trwa w ciszy, nie licząc muzyki sfer, jest także pozbawiony ziemskiej masy i cielesnego ciężaru i dlatego określany jest jako próżny i pusty. Natomiast w sferze Księżyca zwiększa się wilgotność, co nie wynika z natury Księżyca, ale jest skutkiem ziemskiego parowania²³³. Tego typu przykłady mają wesprzeć przekonanie Eriugeny, że terminów *inanis et vacua* nie należy pojmować w sensie negatywnym i skoro najszlachetniejsze regiony świata materialnego noszą miano „próżni”, to śmiało można tak określić przyczyny prymordialne²³⁴. Argumentacja ta pozostaje również w mocy, gdy przyjmijemy wersję Septuaginty, która zamiast określić *inanis et vacua* używa określeń *invisibilis et incomposita*. Przyczyny prymordialne rzeczy cielesnych są niewidzialne, gdyż nie ujawniły się jeszcze ani przez kolor, ani przez jakąś szczególną formę i dlatego są niedostępne poznaniu przewyższając wszelki intelekt. Są one także niezłożone, gdyż z racji swojej prostoty nie przyjmują żadnego złożenia, lecz tym, co daje się w nich dostrzec, jest niewypowiadalna jedność i harmonia wcześniejsza względem wszelkiego układu

corporali mole densum nil locis dispersum nil temporibus mobile adhuc in eo intellectus profeticus qui in divina misteria est introductus aspexerat? Haec enim vocabula, inane dico et vacuum, plus primordialis naturae ante omnia in verbo conditae plenissimam immutabilemque significant perfectionem quam mutabilem imperfectamque huius mundi sensibilis informem adhuc processionem locis temporibusque dispersam perque generationem esse inchoantem diversisque sensibilis creaturae numeris formari appetentem.

²³² Por. PP II, s. 56 (549b-c) 11-18: *Saepe siquidem inane ac vacuum etiam in laudibus corporalium rerum solent poni. Totum nanque spatium quod inter globum terrae chorosque siderum extremumque mundi ambitum in medio est constitutum in duas partes a sapientibus mundi divinaeque scripturae divisum. Inferior enim pars a terra usque ad lunam aer dicitur, hoc est spiritus, superior vero [a luna usque ad sidera extremae sperae] aether, id est purus spiritus, ambae autem ΚΟΥΦΟΣ a Graecis, vacuum seu inane a Latinis vocantur.*

²³³ Por. PP II, s. 56 (549c-550a) 18-36.

²³⁴ Por. PP II, s. 58 (550a-b) 1-7: *Quid ergo mirum si primordiales visibilium rerum causae terrae inanis ac vacuae vocabulo figurate insinuentur prae nimia sui subtilitate ineffabilique intellectualis suae naturae simplicitate priusquam in genera ac formas sensibilesque numeros (...) per generationem profluerent quando praedicta sensibilis mundi spatia propter sui subtilitatem ac paene incorporeitatem inania seu vacua non incongrue appellantur.*

części²³⁵. Przyczyny prymordialne zatem, gdy ujęte zostają jako racje zawarte w Bożym Umysle, odznaczają się prostotą, doskonałością oraz tym, że są niedostępne żadnemu poznaniu, a dopiero przechodząc w swoje skutki rodzą wielość²³⁶.

Słowa: *Et tenebrae erant super abyssum* odnoszą się do przyczyn prymordialnych rzeczywistości duchowej²³⁷. Ten obszar natury drugiej określanej jest jako bezmiar czy przepaść (*abyssus*) z racji niepojętej wzniosłości przyczyn oraz ich nieskończonego wylewu przez wszystkie rzeczy. Z powodu swojej czystości i wzniosłości są one niedostępne poznaniu żadnego stworzonego intelektu i z tego właśnie względu otrzymały nazwę ciemności. Eriugena ukazuje to poprzez analogię ze słońcem w świecie zmysłowym, które często oslepia, przynosi ciemność tym, którzy nie są w stanie percypować jego nadmiernego światła²³⁸. Żaden stworzony intelekt nie jest w stanie odkryć istoty tych przyczyn, czyli nie jest w stanie określić, czym one są (*quid essent*), może to uczynić tylko ten, który je u początku uformował²³⁹. Jako uformowane w Mądrości Ojca przyczyny prymordialne są niepoznawalną ciemnością, a ujawniając się w swoich skutkach wychodzą na światło, stając się dostępne w poznaniu²⁴⁰. Przyczyny prymordialne pozostają zatem w istotnej relacji do swojego pryncypium, Mądrości Ojca, i to w odniesieniu do niej należy je rozpatrywać.

²³⁵ Por. PP II, s. 58 (550b-c) 12-20: *Eadem ratio est alterius interpretationis quae dicit terram invisibilem incompositamque fuisse. Quid enim aliud rationabilius ista invisibilitas mysticae terrae significaret quam primordialium causarum corporalis creaturae obscuritatem nullo coloris lumine nulla formarum discretione adhuc declaratam, insuper etiam purissimos intellectus superantem? Merito quoque causae [primordiales] incompositae praedicantur. Sunt enim simplices omnique compositione omnino carentes. Nam in eis est ineffabilis unitas inseparabilisque incompositaque armonia universaliter differentium seu similium partium copulationem supergrediens.*

²³⁶ Por. Crouse, „Primordiales causae”, s. 214-215.

²³⁷ Por. PP II, s. 58 (550c) 21-23: *Quid dicam de causis principalibus intellectualis essentiae? Nonne congruentissime tenebrae abyssi vocabulo a spiritu sancto appellatae sunt?*

²³⁸ Por. PP II, s. 58 (550c-d) 23-28: *Abyssus enim dicuntur propter earum incomprehensibilem altitudinem infinitamque sui per omnia diffusionem, quae nullo percipitur sensu nullo comprehenditur intellectu praeque ineffabili suae puritatis excellentia tenebrarum nomine appellari meruerunt. Nam et sol iste sensibilis intuentibus eum saepe ingerit tenebras non valentibus eximium sui intueri fulgorem.*

²³⁹ Por. PP II, s. 58 (550d-551a) 28-33: *Tenebrae itaque erant super causarum primordialium abyssum. Nam priusquam in spiritualium essentiarum numerositatem procederent nullus intellectus conditus cognoscere eas potuit quid essent et adhuc tenebrae sunt super hanc abyssum quia nullo percipitur intellectu, eo excepto qui eam in principio formavit.*

²⁴⁰ Por. PP II, s. 60 (552a) 32-36: *Principales itaque causae et in ea quorum causae sunt proveniunt et principium, id est sapientiam patris in qua factae sunt, non relinquunt et ut sic dicam sicut in se ipsis permanentes invisibiles tenebris suae excellentiae semper absconditae in effectibus sui veluti in quendam lucem cognitionis prolatae non cessant apparere.*

2. 3. 2. 2. *In Principio*

Eriugena powołując się na Pseudo-Dionizego²⁴¹ podsumowuje powyższe rozważania stwierdzeniem, iż słowa: *In principio fecit deus caelum et terram* wskazują na przyczyny rzeczy zmysłowych i istot niebieskich, które Ojciec w sposób powszechny ustanowił w swoim Słowie określonym tutaj mianem Początku²⁴². Przyczyny prymordialne zostały zatem ustanowione w Słowie, drugiej osobie Trójcy Świętej, ale pozostaje problemem, w jakiej pozostają do niego relacji. Czy Ojciec najpierw zrodził swoje Słowo, a następnie ustanowił w nim przyczyny rzeczy, czy też wiecznie rodzi swoje Słowo i wiecznie ustanawia w nim wszystko tak, że rodzenie Słowa żadną miarą nie poprzedza stwarzania wszystkiego w Słowie? Innymi słowy jest to pytanie o to, czy przyczyny są współwieczne (*coaeternae*) Słowu Bożemu, czy utożsamiają się z Nim²⁴³.

Eriugena jest zdania, że najrozsądniejszą rzeczą jest przyjąć współwieczność przyczyn Słowu Bożemu, gdyż w Bogu nie ma żadnej przypadłości, ani żadnego ruchu czy procesu czasowego, co miałyby miejsce, gdyby aczasowe rodzenie Słowa poprzedzało ustanawianie przyczyn²⁴⁴. Mimo tego, że przyczyny rzeczy są współwieczne Bogu i Słowu Bożemu, to jednak nie są im współistotne, albo – jak wyraża się Eriugena – niecałkowicie są im współwieczne. Są one bowiem współwieczne Synowi w tym sensie, że nigdy nie było

²⁴¹ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie* V, 5 (820b), w: *Pisma teologiczne*, przekł. M. Dzielska, Kraków 1997, s. 113-114: *Zbierając więc raz jeszcze to wszystko, stwierdzamy, że istnienie wszelkich bytów i tego, co wieczne, pochodzi od Tego, który jest Prabytem (...). Wszystko w Nim uczestniczy i nie ma takiego bytu, który istniałby z dala od niego: „On jest przed wszystkim i wszystko w Nim ma istnienie”, czyli, krótko mówiąc: jeżeli cokolwiek w jakikolwiek sposób jest i istnieje, to jest pomyślane i utrzymywane w istnieniu w Tym, który jest Prabytem.*

²⁴² Por. PP II, s. 66 (554c-d) 28-32: *Primitivas causas quas sanctus Dionysius principia rerum omnium vocat simpliciter generaliterque significatas esse his verbis intellige: 'In principio fecit deus caelum et terram', hoc est deus in verbo suo intelligibilium essentialium sensibilibiumque universaliter causas condidit.*

²⁴³ Por. PP II, s. 70 (556b-c) 23-33: *Utrum intelligis patrem verbum suum primo genuisse ac deinde caelum et terram in eo fecisse an forte suum verbum aeternaliter genuit et in ipso aeternaliter omnia fecit ita ut nullo modo processio verbi a patre per generationem praecedat processionem omnium de nihilo in verbo per creationem? [Et ut manifestius dicam: utrum primordiales causae in verbo dei in quo factae sunt non semper fuerunt et erat verbum quando non erant causae an coaeternae ei sunt et numquam erat verbum sine causis in se conditis et nullo alio modo intelligitur verbum causas in se conditas praecedere nisi quod verbum creat causas, causae vero creantur a verbo et in verbo?]*

²⁴⁴ Por. PP II, s. 72 (556c-d) 1-4: *...sed haec coaeterna sibi esse arbitror, generationem dico verbi et creationem omnium in verbo. Nullum enim in deo accidens aut temporalis motus aut temporalis processio recte quis intelligit.* Por. PP III, s. 72 (639a-b) 12-17.

żadnego momentu czasu, gdy ich nie było. Niemniej, jako ustanowione w Słowie sytuują się po stronie rzeczywistości stworzonej, a to, co jest stworzone, nie może być całkowicie współwieczne Stwórcy, gdyż byłoby mu współistotne²⁴⁵. Przyczyny i Słowo są ze sobą skorelowane, istnieją jednocześnie, bo Stwórca bez tego, co stworzył, nie jest Stwórcą, a to co stworzone bez Stwórcy nie jest stworzeniem²⁴⁶. Przyczyny istnieją wprawdzie bez żadnego czasowego początku, niemniej to nie one same są źródłem swego istnienia, lecz otrzymują je od Stwórcy, który jedynie jest *απαρχος*, i dlatego nie przysługuje im prawdziwa wieczność, ale najwyżej uczestnictwo w prawdziwej wieczności²⁴⁷.

Sfera przyczyn stanowi najdoskonalszą realizację tego, czym jest stworzenie i dlatego przyczyny rozpatrywane od strony skutków, którymi są brzemienne, zostają określone jako *factae* czy *creatae*, gdy natomiast są rozpatrywane w Słowie Bożym, są określane jako *aeternae*. To co stworzone, ujęte w sobie samym jest niczym, a istnieje tylko o tyle, o ile partycypuje w Stwórcy. Z tego względu Eriugena stwierdza, że nic innego, jak tylko samo Słowo, czyni wszystko i staje się we wszystkim²⁴⁸. W Słowie zostały zatem ustanowione substancjalne racje wszystkich rzeczy stworzonych, zgodnie z tym, co podaje Pismo Święte w słowach: *In principio fecit deus caelum et terram* oraz: *Omnia in sapientia fecisti*. Albowiem nazwą Początku, Słowa, Mądrości, czy Mowy Ojca Pismo Święte określa jednorodzonego Syna Bożego, w którym i przez którego Ojciec wszystko stworzył²⁴⁹. Tego typu określenia jak Słowo, Mądrość na określenie Początku

²⁴⁵ Por. PP II, s. 82 (561c) 1-8: *Non omnino coaeterna sunt. Nam filium patri coaeternum esse omnino credimus, ea vero quae pater facit in filio coaeterna esse filio dicimus, non autem omnino coaeterna. Coaeterna quidem quia numquam fuit filius sine primordialibus naturarum causis in se factis, quae tamen causae non omnino ei in quo factae sunt coaeternae sunt. Non enim factori facta coaeterna esse possunt. Praeedit enim factor ea quae facit. Nam quae omnino coaeterna sunt ita sibi invicem coadunantur ut nullum sine altero possit manere quia coessentialia sunt.*

²⁴⁶ Por. PP II, s. 82 (561c-d) 9-11: *Factor autem et factum quoniam coessentialia non sunt non coguntur esse coaeterna. Coguntur autem semper esse relativa et simul esse quia factor sine facto non est factor et factum sine factore non est factum.*

²⁴⁷ Por. PP II, s. 82 (561d-562a) 11-18: *Hinc conficitur quod ideo primordiales rerum causas deo coaeternas esse dicimus quia semper in deo sine ullo temporali principio subsistunt, non omnino tamen deo esse coaeternas quia non a se ipsis sed a suo creatore incipiunt esse. Ipse vero creator nullo modo incipit esse. Solus enim ipse est vera aeternitas omni principio omnique fine carens quia ipse est principium omnium et finis. [Non enim vera est aeternitas quae quoddammodo incipit esse sed verae aeternitatis, quae ANAPXOS est, hoc est omni caret principio, participatio est].* Por. PP III, s. 64 (635d-636a) 18-22.

²⁴⁸ Por. PP III, s. 88 (646b-c) 25-33: *...omnem creaturam omnino per se consideratam nihil esse, quicquid autem in ea intelligitur subsistere participatione creatricis veritatis subsistit. (...) ergo ipsum verbum dei et omnia facit et in omnibus fit.*

²⁴⁹ Por. PP II, s. 82 (563a-b) 24-32: *In verbo autem rationes omnium rerum substantivas conditas esse perhibet, praedictis eisdem aeternitibus testimoniis: „In principio fecit deus*

ku wszystkich rzeczy sugerują, że relacja stwórcza ma charakter poznawczy. Bóg ustanawiając w swoim Słowie przyczyny prymordialne jako fundament i pryncypium wszystkich natur obejmuje je w swojej nieskończonej mocy poznawczej (*virtus gnostica*), a jego Duch unosi się ponad nimi, nie w znaczeniu przestrzennym, ale ze względu na doskonałość poznania²⁵⁰.

Sfera przyczyn prymordialnych stanowi rzeczywistość do pewnego stopnia autonomiczną, skoro została wyodrębniona w postaci natury drugiej. To, że natura druga przechodzi w naturę trzecią, wynika zarówno z istoty natury drugiej, która jest stworzona i stwarzająca, jak i jest bezpośrednim skutkiem działania Ducha Świętego²⁵¹. To on jest „dystrybutorem” przyczyn, które Ojciec stworzył w swoim Słowie. Skoro według świadectwa świętego Pawła (1 Kor 12,8-11) to Duch Święty jest rozdzielcą i dystrybutorem Bożych darów, to dlaczego nie miałyby mu przyspaść w udziale zadanie rozdzielania przyczyn w skutki²⁵².

Podchodząc do tego z innego punktu widzenia można by stwierdzić, że to sama natura druga jest narzędziem realizującym zamysły Bożej Opatrzności, która powołując rzeczy z niebytu do bytu ustanowiła między nimi taki rodzaj porządku, że te rzeczy, które znajdują się najbliżej powszechnej Przyczyny wszystkiego, są nazwane pierwszymi pryncypiami stworzonego świata i to od nich zaczyna się pochod stworzeń aż ku najniższym obszarom rzeczywistości, które obejmują sferę cielesności²⁵³. To przechodzenie rzeczy z obszaru przy-

caelum et terram”, et: „*Omnia in sapientia fecisti*”. *Non enim aliud est principium aliud sapientia aliud verbum sed his omnibus nominationibus unigenitus filius dei in quo et per quem a patre facta sunt proprie significatur.* Por. PP III s.78 (642b) 30-34.

²⁵⁰ Por. PP II, s. 62 (553a) 33-36: *Deus nanque ipsas veluti quaedam fundamenta principiaque naturarum omnium quae ab eo sunt in principio fecit supereminenteque infinita sua gnostica virtute eas comprehendit spiritusque eius [non locali vehimine sed cognitionis eminentia] eis superfertur.* Por. PP II s. 64 (653c) 20-26. Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 134-138.

²⁵¹ Por. PP II, s. 66 (554b) 13-15: *Spiritus enim sanctus causas primordiales quas pater in principio, in filio videlicet suo, fecerat ut in ea quorum causae sunt procederent fovebat, hoc est divini amoris fotu nutribat.*

²⁵² Por. PP II, s. 86 (563b-c) 2-7: *Omnium vero causarum quas pater in verbo suo universaliter et essentialiter creavit distributionem spiritui sancto [eandem] theologiam reperimus applicare. Si enim ipsi divinarum donationum partitio distributioque teste apostolo datur, cur non etiam primordialium causarum substantialiter in verbo dei conditarum divisio daretur?*

²⁵³ Por. PP II, s. 64 (553b-c) 10-19: *...sed quod ordine ineffabili incomprehensibilique omni intellectui divina providentia universitatem conditae naturae ex non existentibus in existentia produxit quadamque essentiali dignitate alia aliis praeferuntur ita ut ea quae circa universalem omnium causam, ipsum deum dico, proxime atque immediate, hoc est nulla superiori creatura interposita, creduntur et intelliguntur esse principalissima conditae universitatis principia iure praedicentur ac deinde alia ex aliis a summo usque deorsum [hoc est ab initio intellectualis creaturae usque ad omnium infimum quod est corpus] descendunt.*

czyn prymordialnych w świat widzialny, czyli w rodzaje, gatunki i jednostki opisane czasem i przestrzenią, jest nie tylko wyrazem Bożej Opatrzności, ale i realizacją „naturalnego biegu rzeczy” (*naturalis cursus*)²⁵⁴. Paradoksalnie jednakże to, co jest w świecie „naturalne”, jest przeniknięte tym, co ponadnaturalne. Poznajemy, pisze Eriugena, że w naturze rzeczy jest w sensie ścisłym tylko to, co jest darem Stwórcy, albowiem stworzenie, czy ze swojej istoty, czy przypadłościowo, jest tylko tym, co mu dał lub czego mu udzielił Stwórca²⁵⁵. Dary (*dationes*) odnoszą się do konstytucji natury rzeczy, natomiast Boża łaska dotyczy przyozdobienia tej natury. Natura daje, łaska udziela i dlatego każde doskonale stworzenie składa się z natury i łaski²⁵⁶.

Eriugena podsumowuje swój wykład na temat przyczyn prymordialnych analizą różnych określeń przypisywanych temu obszarowi rzeczywistości, który on nazywa naturą drugą, a który Grecy określali mianem idei, wiecznych form, czy niezmiennych racji, według których i w których świat – widzialny i niewidzialny – jest formowany i kierowany. Przyczyny mogą zostać także określone jako pierwotne wzory rzeczy (*πρωτοτυπα*), które Ojciec ustanowił w Synu i rozdziela w Duchu Świętym²⁵⁷. Aby wyrazić fakt, że przyczyny prymordialne są mocami realizującymi Boży zamysł, tak że w porządku natury nie może pojawić się nic, co nie byłoby uprzednio w nich określone i rozdzielone, Eriugena nazywa je wyrazami Bożej Opatrzności (*προορισματα*) albo wyrazami Bożej Woli (*θεια θεληματα*)²⁵⁸. Myśl Eriugeny oscyluje pomiędzy pojmo-

²⁵⁴ Por. PP II, s. 78 (560a-b) 22-31: *Præius igitur quam mundus iste visibilis in genera et species omnesque numeros sensibiles per generationem procederet ante tempora saecularia deus pater verbum suum genuit in quo et per quem omnium naturarum primordiales causas perfectissimas creavit quæ divina providentia administrante mirabili quadam armonia processionibus suis per generationem numeris locorum et temporum generum quoque ac specierum multiplicibus differentiis hunc mundum visibilem ab initio quo coepit usque ad finem quo desinet esse (...) naturali cursu perficiunt.*

²⁵⁵ Por. PP II, s. 90 (565d) 23-26: *Si igitur nil in natura rerum creaturarum esse cognoscitur præter quod a creatore donatur, sequitur nil aliud esse creaturam sive essentialiter sive secundum accidens nisi creatoris data et dona.*

²⁵⁶ Por. PP III, s. 54 (631d) 31-36: *Dationes quidem sunt et dicuntur proprie distributiones quibus omnis natura subsistit, donationes vero gratiæ distributiones quibus omnis natura subsistens ornatur. Itaque natura datur, donatur gratia. Siquidem omnis creatura perfecta ex natura constat et gratia. Hinc conficitur omnem essentiam datum, omnem virtutem donum vocari.*

²⁵⁷ Por. PP II, s. 204 (615d-616a) 10-16: *Causæ itaque primordiales sunt (...) quas Graeci ΙΔΕΑΣ vocant, hoc est species vel formas aeternas et incommutabiles rationes secundum quas et in quibus visibilis et invisibilis mundus formatur et regitur, ideoque a Grecorum sapientibus ΠΡΟΤΟΤΥΠΑ appellari meruerunt, hoc est principalia exempla quæ pater in filio fecit et per spiritum sanctum in effectus suos dividit atque multiplicat.*

²⁵⁸ Por. PP II, s. 204 (616a) 16-24: *ΠΡΟΟΡΙΣΜΑΤΑ quoque vocantur, id est prædestinationes. In ipsis enim quaecumque divina providentia et fiunt et facta sunt et futura sunt*

niem przyczyn jako zawartych w Bożym Umysle wzorów całego stworzenia, co jest typowym rysem egzemplaryzmu, a ujęciem ich jako rzeczywistości autonomicznej, która kieruje procesem powstawania natury trzeciej.

Eriugena usiłuje tutaj sformułować prawdę o fundamentalnym znaczeniu dla całego jego systemu. Zagadnienie przyczyn prymordialnych stanowi kontynuację Platonijskiej koncepcji idei i rodzi podobne jak w platonizmie problemy. A mianowicie, jak idee, które są jednością, rodzą wielość: jak, będąc stałe i niezmiennie, są odpowiedzialne za zmianę, stawanie się? Medioplatonicy i Filon z Aleksandrii interpretują idee jako formy zunifikowane w obrębie Bożego myślenia i tę patrystyczną doktrynę egzemplaryzmu, między innymi w sformułowaniu Augustyńskim, przejmie Eriugena²⁵⁹. Zarówno dla Augustyna, jak i dla Eriugeny przyczyny są beczasowo ustanowione w Słowie Bożym, w którym istnieją w formie doskonałej jedności. Są one stworzone w tym sensie, w jakim myślący umysł stwarza swoje myśli, gdyż są one Bożymi myślami, ideami, wieczną Wolą Bożą, w której świat został ukonstytuowany *semel, simul et semper*²⁶⁰. Przyczyny prymordialne ujęte w aspekcie ich istnienia w Bogu odznaczają się jednością i prostotą oraz utożsamiają się do pewnego stopnia ze Słowem Bożym, Bożą Mądrością, Prycypium, w którym zostały stworzone. Ujęte natomiast od strony wynikających z nich skutków przyczyny są odpowiedzialne za wielość i różnorodność i słusznie mogą być określone jako natura druga, ta, która jest stworzona i stwarza. Takie stanowisko jest konsekwencją tego, że dla Eriugeny cały sens *creationis ex nihilo* wyczerpuje się w stworzeniu przyczyn prymordialnych, które stanowią prawdziwą rzeczywistość, prawdziwy byt. Gdyby człowiek nie zgrzeszył, świat istniałby w możliwie najdoskonalszej postaci, czyli na poziomie przyczyn.

Zdaniem Roberta Crouse, Eriugena przyjmując właśnie taką koncepcję przyczyn prymordialnych, nie odcina się bynajmniej od tradycji patrystycznej, zwłaszcza Augustyńskiej, a idzie znacznie dalej niż jego poprzednicy. Wypracowana przez niego doktryna przyczyn rzeczywistości odznacza się większą spójnością i oryginalnością. Dzieje się tak przede wszystkim dlatego, że Eriugena łączy w swoim systemie naukę o stwarzaniu z nauką o Trójcy Świętej: koncepcję przyczyn formułuje w ściślejszej relacji do trynitarniej aktywności Boga. Z tego właśnie względu przyczyny przechodzące w swoje skutki mogą być potraktowane jako teofanie, jako przejawy Bożego życia²⁶¹.

simul et semel et incommutabiliter praedestinata sunt. Nil enim naturaliter in creatura visibili et invisibili oritur praeter quod in eis ante omnia tempora et loca praediffinitum et praedordinatum est. Item a filosofis ΘΕΙΑ ΘΕΑΗΜΑΤΑ, id est divinae voluntates, nominari solent quoniam omnia quaecumque voluit deus facere in ipsis primordialiter et causaliter fecit.

²⁵⁹ Por. Crouse, „*Primordiales causae*”, s. 211.

²⁶⁰ Por. tamże, s. 214-215; Augustyn, *Wyznania* XII, 15, 18.

²⁶¹ Por. Crouse, „*Primordiales Causae*”, s. 215-216; M. T. d'Alverny, *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, AHDLM 28 (1954) s. 45.

2. 3. 2. 3. Porządek przyczyn

Następnie Eriugena podejmuje zagadnienie uporządkowania przyczyn prymordialnych i również to zagadnienie rozważa odwołując się do autorytetu Pseudo-Dionizego. Naczelne miejsce wśród przyczyn zajmuje, jego zdaniem, dobro, które jest pierwszym z darów, a skoro jest dobrem samym w sobie, to za jego pośrednictwem wszystkie rzeczy uczestniczą w Najwyższym Dobru, którym jest Bóg²⁶². Ten porządek dotyczy wszystkich przyczyn prymordialnych, gdyż to za ich pośrednictwem wszystkie rzeczy uczestniczą w Pierwszej Przyczynie²⁶³.

Drugie miejsce wśród przyczyn zajmuje Istota (*essentia*), gdyż to dzięki uczestnictwu w niej wszystko nie tylko jest dobre, ale i istniejące²⁶⁴. Właściwą przyczyną istnienia rzeczy jest jednakże stwórcza Dobroć, którą jest Bóg, gdyż to za jej pośrednictwem Bóg stworzył wszystko i za jej pośrednictwem przeprowadził rzeczy z nieistnienia do bytu²⁶⁵. Z tego właśnie względu pojęcie dobra samego w sobie poprzedza pojęcie istoty, gdyż to istota zostaje wprowadzona dzięki dobru a nie na odwrót²⁶⁶. Eriugena powołuje się tutaj na Pismo Święte, które relacjonując dzieło stwarzania stwierdza, iż Bóg widział, że

²⁶² Por. Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* XI, 6, s. 152: *Dlatego się mówi, że dobro jest zasadą istnienia pierwszych z nich, następnie całości z nich, dalej części z nich, potem tych, którzy uczestniczą całkowicie w nich, i na końcu tych, którzy uczestniczą częściowo w nich. Ale, coś można powiedzieć o tym więcej, skoro niektórzy z naszych boskich nauczycieli nazywali to, co przekracza dobro i przekracza Boskość, egzystencją dobroci samej i Boskości samej. Następnie oni to nazywają darami czyniącymi dobro i darami dającymi Boskość, te dary, które pochodzą od Boga.*

²⁶³ Por. PP III, s. 32-34 (622b-c) 33-6: *Summae siquidem bonitatis quae nullius particeps quoniam per-se-ipsam bonitas est primam donationem et participationem asserit esse per-se-ipsam bonitatem cuius participatione quaecunque bona sunt bona sunt ideoque per-se-ipsam bonitas dicitur quia per se ipsum summum bonum participat. Caetera enim bona non per se ipsa summum et substantiale bonum participant sed per eam quae est per se ipam summi boni prima participatio. Et haec regula in omnibus primordialibus causis uniformiter observatur, hoc est quod per se ipsas participationes principales sunt unius omnium causae quae deus est.*

²⁶⁴ Por. PP III, s. 34 (622c) 8-13: (...) *secunda vero qua intelligitur summa ac vera essentia, non immerito primordialium causarum secundum locum obtinet per-se-ipsam essentia, quae cum summae ac verae essentiae prima participatio sit omnia quae post se sunt sua participatione accipiunt esse ac per hoc non solum bona verum etiam existentia sunt.*

²⁶⁵ Por. PP III, s. 46 (627c) 9-13: *Causa nanque omnium creatrix bonitas quae deus est ad hoc ipsam causam quae per-se-ipsam bonitas dicitur primo omnium creavit ut per eam omnia quae sunt in essentias ex non existentibus adduceret. Divinae siquidem bonitatis proprium est quae non erant in essentiam vocare.*

²⁶⁶ Por. PP III, s. 46 (627d) 15-19: *Si igitur creator per suam bonitatem omnia de nihilo ut essent derivavit necessario intellectus per-se-ipsam bonitatis intellectum per-se-ipsam essentiae praecedat. Non enim per essentiam introducta est bonitas sed per bonitatem introducta est essentia.*

wszystko jest dobre, a nie, że wszystko jest²⁶⁷. Albowiem wszystko, o tyle jest, o ile jest dobre i gdy usunie się dobro, to nie można mówić o żadnej istocie rzeczy²⁶⁸. Eriugena mówiąc o istocie rzeczy rozumie przez to określone jej determinacje, w granicach których zamyka się dana rzecz. Poznanie istoty rzeczy oznacza podanie jej definicji, czyli nakreślenie granic tego bytu (*definire*). Dlatego właśnie Eriugena wypowiada paradoksalną na pozór tezę, iż Bóg nie zna siebie, albowiem gdyby znał siebie, to musiałby sam nakreślić sobie granice, a przecież podstawową jego własnością jest nieskończoność²⁶⁹. Określenie istoty rzeczy jest zatem czymś wtórnym wobec aktu nadania jej bytu, istnienia, a to jest dziełem Bożej dobroci²⁷⁰. Eriugena, jak twierdzi G.-H. Allard, mówiąc o akcie stwórczym Boga modyfikuje esencjalistyczną perspektywę Pseudo-Dionizego i traktuje Boże działanie przede wszystkim jako akt udzielania istnienia²⁷¹. Dzieje się tak dlatego – zdaniem Allarda – że Eriugena, w przeciwieństwie do Areopagity, kładzie bardzo mocny akcent na doktrynę *creationis ex nihilo*, a skoro działanie Boga pochodzi *ex nihilo*, to pierwszym problemem, który musi zostać postawiony jest zagadnienie istnienia²⁷². Jasne staje się zatem, dlaczego dobro poprzedza istotę, a jego przyczynowość, z tej racji, że dotyczy tak bytu, jak i niebytu, ma szerszy zakres niż przyczynowość istoty²⁷³. Dalsze miejsce w porządku przyczyn prymordialnych zajmuje życie²⁷⁴. W *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* Eriugena twierdzi, że wszystko,

²⁶⁷ Por. PP III, s. 46 (627d-628a) 19-22: *Nam et hoc apertissime scriptura pronuntiat quae dicit: Et vidit deus omnia et ecce valde bona. Non enim dicit: Et vidit deus omnia et ecce valde sunt.*

²⁶⁸ Por. PP III, s. 46 (628a) 22-29: *Omnia siquidem quae sunt in tantum sunt in quantum bona sunt, in quantum autem bona non sunt aut ut ita dicam minus bona sunt in tantum non sunt ac per hoc adempta penitus bonitate nulla remanet essentia (...). Subtracta igitur bonitate proprie non dicitur essentia aut aeterna essentia.*

²⁶⁹ Por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 109-114.

²⁷⁰ Por. Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie* XI, 6, s. 153: *Wszystkie one pokazują, że opatrność i dobroć, w których byty uczestniczą, emanują i rozlewają się z nie udzielającego się Boga obfitym strumieniem w taki sposób, że przyczyna wszystkiego pozostaje bezwzględnie ponad wszystkim i Ten, który jest ponad substancją i naturą, całkowicie posiada wszystkie byty, jakiegokolwiek by one były substancji i natury.*

²⁷¹ Por. Allard, *The Primacy of Existence*, s. 90-91; PP III, s. 82 (643b) 8: *...et causa existentiae omnium est et omnia.* Por. *Exp. XIII*, s. 183 (248c) 608-609: *(...) primasque essentias ad esse adducens.*

²⁷² Por. Allard, *The Primacy of Existence*, s. 91.

²⁷³ Por. PP III, s. 48 (628c) 9-13: *Videsne igitur quantum generalior est bonitas quam essentia bonorum? Siquidem una species bonitatis est in his quae sunt, altera in his quae non sunt, ac per hoc a generalioribus divinae largitatis donationibus inchoans et per specialiores progrediens ordinem quendam primordialium causarum theologia duce constituit.*

²⁷⁴ Por. PP III, s. 34 (622c-d) 14-19: *Tertia divinae naturae intentio est qua intelligitur summa veraque vita ideoque tertia in primordialibus causis per-se-ipsam vita connumeratur,*

co zostało w sposób powszechny ustanowione w Słowie Bożym niezmiennie żyje i jest życiem²⁷⁵. Dalej znajduje się rozumność, intelekt oraz mądrość²⁷⁶. Doktryna Eriugeny wyraźnie nawiązuje w tym punkcie do neoplatonickiego opisu drugiej hipostazy, czyli sfery Intelaktu²⁷⁷. Podobnie jak Plotyn i jego następcy, krocząc śladami Platona, wynosili Dobro ponad sferę idei i utożsamiali je z Jednią, tak i Eriugena ustanawia prymat dobra wśród przyczyn prymordialnych. Dobro jest źródłem bytu, a zatem jego przyczynowość jest najbardziej fundamentalna i ma najszerszy zakres. Triada: byt-życie-myśl opisywała, zdaniem neoplatoników, strukturę sfery Intelaktu, zaś Eriugena w analogiczny sposób ustanawia istotę, życie, rozum-intelekt-mądrość jako przyczyny idące po dobru. Obszar hipostazy Intelaktu odznaczał się swoistym dynamizmem, który można opisać przede wszystkim w aspekcie poznawczym. Eriugena w tym właśnie aspekcie opisuje „życie” przyczyn prymordialnych stwierdzając, że skoro przyczyny zostały ustanowione w Słowie, które jest Mądrością Ojca, to nie tylko poznają one same siebie, ale i rzeczy, których są zasadami, albowiem w Bożej Mądrości nie mogłyby zostać ustanowione nic, co nie posiadałoby świadomości siebie²⁷⁸.

Porządek przyczyn prymordialnych rozciąga się w nieskończoność. Podobnie jak Pierwsza Przyczyna, którą jest Bóg, jest nieskończona, bo nie określona żadną granicą, tak i sfera przyczyn, które idą zaraz po Bogu, nie zna żadnej granicy oprócz tej, którą jest Wola Boża²⁷⁹. Niemniej, zaprezentowany tutaj porządek przyczyn nie jest traktowany przez Eriugena w sposób rygorys-

quae summae ac vere vitae prima per se participatio subsistens ut omnia post eam viventia participatione eius viverent creata est. Hinc conficitur et bona et existentia et viventia esse eiusdem naturae.

²⁷⁵ Por. Hom. X, s. 246 (288c) 1-2: *Omnia itaque quae per verbum facta sunt, in ipso vivunt incommutabiliter et vita sunt.*

²⁷⁶ Por. PP III, s. 34 (622d-623a) 20-32: *Quarta theoria qua summa ac uera ratio cognoscitur (...). Diuinae naturae quinta theoria in summa ac uera intelligentia uersatur. Intellectus enim est intelligens omnia priusquam fiant ac per hoc quinta in ordine primordialium cognoscitur per-se-ipsam intelligentia (...). Sexta contemplatio diuinae naturae in uera ac summa sapientia constituitur.*

²⁷⁷ Por. Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 48-53.

²⁷⁸ Por. PP II, s. 62 (552a-b) 4-10: *Ad hoc breuiter respondendum. Si enim deus in sapientia sua fecit omnia quae fecit, teste scriptura quae dicit: Omnia in sapientia fecisti, cui dubitare permittitur omnia quae in sapientia facta sunt sicut ipsa sapientia se ipsam cognoscit et quae in ipsa facta sunt non solum se ipsa cognoscere sed et rerum quarum principia sunt notitia non carere? Non enim credendum est in diuina sapientia aliquod insipiens et se ipsum ignorans conditum fuisse.*

²⁷⁹ Por. PP III, s. 36 (623d-624a) 32-35: *Nec mirum si causae primordiales in infinitum protendantur. Ut enim prima omnium causa ex qua et in qua et per quam et ad quam conditae sunt infinita est ita et ipsae finem nesciunt quo claudantur praeter creatoris sui uoluntatem.*

tyczny. Można je – jego zdaniem – uporządkować inaczej, zgodnie ze sposobem poznania oraz inklinacjami tych, którzy podejmują autentyczne filozoficzne badanie²⁸⁰. Porządek przyczyn nie wynika bowiem z ich natury, lecz jest dziełem poznającego podmiotu, który na różne sposoby może odnieść się do poznawanej rzeczywistości. *Causae primordiales* zostały ustanowione przez Stwórcę poza wszelkim uporządkowaniem, gdyż to one właśnie są początkiem stworzonych porządków²⁸¹. Ludzka wiedza o przyczynach uzyskana jest na podstawie tego, co jest skutkiem tych przyczyn, a nie jest poznaniem przyczyn tak, jak zostały one w sobie ustanowione. W samych przyczynach nie ma bowiem żadnych rodzajów czy gatunków, ani wielkości czy małości, lecz wszystko to znajduje się w tym, co uczestniczy w tych przyczynach, czyli w tym, co jest ich skutkiem. One same są niezmiennie i na sposób jedności i równości zostały ustanowione w Słowie Bożym²⁸². Sfera przyczyn prymordialnych stanowi zatem jakby pośrednie ogniwo w porządku partycypacji. Same przyczyny bezpośrednio uczestniczą w Bogu jako w Najwyższym Dobru, a w nich z kolei uczestniczy całość kreacji, dla której te przyczyny dostarczają zasad i fundamentów²⁸³. Ta koncepcja pośrednictwa przyczyn prymordialnych w porządku partycypacji jeszcze mocniej uwydatnia autonomiczny charakter

²⁸⁰ Por. PP III, s. 42 (626a-b) 17-26: *Non aliorum nisi ut luce clarius cognoscamus summos theologos eorumque pedissequos omnino posse nulla ratione obstante et ab omnibus primordialibus causis contemplationis earum initium sumere et in omnibus prout cuique visum fuerit ipsius contemplationis finem constituere ita ut quot primordiales causae sunt et ut cautius eloquar quot in contemplationum intellectibus quoquo modo formantur seu formari possunt tot earum ordines numerosaque pluralitas recte philosophantibus iuxta capacitatem singulorum theoriae prout quisque voluerit mirabili divinae providentiae dispositione ultra sese offerunt.*

²⁸¹ Por. PP III, s. 42-44 (626b-c) 32-3: (...) *siquidem ut arbitror nil aliud suadere contendis nisi ut in ipsis principiis rerum nullus ordo naturaliter specialis quaeratur. Et merito. Quis enim in his quae super omnem numerum omnemque ordinem excelsitudine suae naturae a conditore omnium creata sunt ordinem vel numerum rationabiliter quaesierit dum sit omnis numeri omnisque ordinis initia in semet ipsis sibi invicem unita et a nullo inferioris naturae contuitu discreta?*

²⁸² Por. PP III, s. 50 (629d-630a) 26-31: *Ac per hoc non in ipsis rerum principiis genera vel species pluralitas paucitasve intuenda sunt sed in eorum participationibus, hoc est non in ipsis causis in verbo dei uniformiter et incommutabiliter et aequaliter factis verum in earum effectibus quibus mundus visibilis et invisibilis impletur. In ipsis quidem summa est aequalitas ac nulla diversitas, in his vero multiplex et infinita differentiarum varietas.*

²⁸³ Por. PP III, s. 52 (630b-c) 13-20: *Excellentissima nanque inter quae et summum bonum superius nulla creatura interposita est immediate deum participant et sunt principia omnium rerum, hoc est primordiales causae circa et post unum principium universale constitutae post quas sequentes essentiae earum participatione subsistunt. Videsne quemadmodum primus ordo universitatis conditae et particeps est unius omnium principii et participatus ex subsequentiis se creaturis?*

tej sfery, która jest wprawdzie bezpośrednio zależna od Stwórcy, lecz zarazem kieruje i zawiaduje dziełem stworzenia. Partycypacja, zdaniem Eriugeny, nie jest przejściem jakiejś części tego, w czym się uczestniczy, ale jest rozdzielaniem przez wyższe porządki Bożych darów i łask niższemu porządkom²⁸⁴. W Eriugeny koncepcji natury, jak już była o tym mowa, nie sposób oddzielić tego, co naturalne od tego, co ponadnaturalne, Boża myśl wpisuje się w samo serce natury rzeczy.

2. 3. 2. 4. *Creatio ex nihilo*

W ścisłym związku z analizą zagadnienia stworzenia oraz uporządkowania przyczyn prymordialnych pozostaje problem *creationis ex nihilo*. Co to znaczy, że Bóg stworzył wszystko z niczego? Czym jest owo *nihilum*? Jak ma się koncepcja *creationis ex nihilo* w odniesieniu do przekonania o wieczności przyczyn? W dyskusji nad tym zagadnieniem jeszcze wyraźniej ukazuje się, iż Boży akt stwórczy ma istotnie charakter egzystencjalny, że jest ustanawianiem rzeczy w bycie. *Creatio ex nihilo* oznacza, że to, co nie istniało, zostaje powołane do istnienia dzięki Bożej Dobroci²⁸⁵.

Nicości, z której Bóg stwarza wszystko, nie należy pojmować ani jako jakiejś materii czy czegośkolwiek, co mogłoby poprzedzać samo stworzenie rzeczy, gdyż nie ma niczego, co byłoby Bogu współwieczne czy współistotne. Wielu „pogańskich filozofów”, jak ich nazywa Eriugena, uważało, że materia, z której Bóg tworzy swoje dzieła, jest Bogu współwieczna, a dlatego jest nazywana nicością, że dopóki nie otrzymała od Boga formy i kształtu, w niczym się nie mogła pojawić i dlatego jest prawie niczym²⁸⁶. Nieukształtowana materia istniałaby jakby „poza Bogiem”, który korzystałby z niej tworząc swoje dzieła. Wydawało się im bowiem niegodnym Boga stworzenie nieukształtowanej materii. Jakżeż to możliwe, aby za sprawą tego, który jest formą wszystkich rzeczy, powstało coś, co jest bez formy, za sprawą tego, który jest niezmienny i nieporuszony, powstało coś, co jest zmienne i różnorodne, co jest podmiotem

²⁸⁴ Por. PP III, s. 54 (631a) 1-3: *Est igitur participatio non cuiusdam partis assumptio sed divinarum dationum et donationum a summo atque deorsum per superiores ordines inferioribus distributio.*

²⁸⁵ Por. PP III, s. 62 (634c) 1-5: [A.] *Quid ergo intelligam [quaeso te] audiens deum de nihilo omnia quae sunt fecisse? [N.] Intellige ex non existentibus existentia virtute bonitatis divinae facta fuisse. Ea enim quae non erant acceperunt esse. De nilo nanque facta sunt quia non erant prius quam fierent.*

²⁸⁶ Por. PP III, s. 130 (664c-d) 21-26: *Multi siquidem saecularium philosophorum informem materiem coaeternam deo esse putaverunt, de qua omnia opera sua fecit, quam materiem propterea nihil dicebant quia priusquam formas et species a deo acciperet in nullo apparebat, ac veluti penitus nihil. Quicquid enim omnino caret forma et specie non immerito potest vocari nihil.*

różnorodnych przypadłości oraz jest opisane czasem i przestrzenią?²⁸⁷ Eriugena zdecydowanie odrzuca takie stanowisko podkreślając, że wszystko pochodzi od jednej zasady, z jednego początku, poza którym nie ma niczego innego. Bóg jest wszechmocny i w niczym nie przejawia braków, a jego działanie rozciąga się ku nieskończoności i dlatego jest autorem nie tylko dzieł, które są mu podobne, ale i tych, które są doń niepodobne, albowiem w przeciwnym razie nie byłby Twórcą absolutnie wszystkiego, o czym można pomyśleć²⁸⁸.

Bóg wyprowadza wszystkie rzeczy z nicości do bytu. Słowo *nihilum* oznacza nieobecność (*absentia*) jakiegokolwiek istoty czy substancji, która jeszcze nie przeszła z nicości do bytu. Terminu *nihilum* nie należy odczytywać w sensie prywatywnym, jako braku, gdyż brak występuje wtedy, gdy uprzednio było coś²⁸⁹. Tymczasem przed aktem stwórczym nie ma mowy o istnieniu czegokolwiek. Pozostaje problemem, jak pogodzić takie stanowisko z twierdzeniem, że wszystko, co zostało stworzone w przyczynach prymordialnych, jest zarazem stworzone, jak i wieczne²⁹⁰. Wydaje się, że nie ma wyjścia z tego dylematu: albo przyczyny są stworzone z niczego w Słowie, albo wiecznie w nim były ustanowione, gdyż wydaje się czymś nieracjonalnym, aby to, co zawsze było, zaczęło być z niczego²⁹¹.

²⁸⁷ Por. PP III, s. 66 (637a) 29-38: *Nam et in hoc maxime saecularium philosophorum qui de mundi huius factura tractare ausi sunt error convincitur quoniam informem materiem coaeternam deo esse dixerunt de qua deus veluti extra se subsistente et coaeterna sibi suorum operum sumpsit auspiciam. Indignum nanque eis visum est materiem informem a deo fieri creatam. Quomodo enim, inquiunt, ex forma omnium informe fieret, ab immobili et in nullo in se ipso variabili varium ac mutabile, ab eo cui nihil accidit variis accidentibus subiectum, a non distento per spacia locorum et temporum quod recipit locorum temporumque intervalla.*

²⁸⁸ Por. PP III, s. 68 (637b-c) 9-16: *Non enim universitatis conditor omnipotens et in nullo deficiens et in infinitum tendens similia sibi solummodo verum etiam dissimilia creare potuit et creavit. Nam si solummodo sui similia, hoc est vere existentia aeterna incommutabilia simplicia inseparabiliter unita incorruptibilia immortalia rationalia intellectualia scientia sapientia ceterasque virtutes, condiderit in dissimilium [et oppositorum] creatione defecisse videretur et non omnino cunctorum quae ratio posse fieri docet opifex iudicaretur.*

²⁸⁹ Por. PP III, s. 62 (634c-d) 5-14: *Eo nanque vocabulo quod est nihilum non aliqua materies existimatur, non causa quaedam existentium, non ulla praecessio seu occasio quam sequeretur eorum quae sunt conditio, non aliquid deo coessentialia et coaeternum (...) sed omnino totius essentiae privationis nomen est et ut verius dicam vocabulum est absentiae totius essentiae. Privatio enim habitudinis est ablatio. Quomodo autem (...) poterit fieri privatio priusquam fieret habitus?*

²⁹⁰ Por. PP III, s. 64 (636a) 28-29: *Si omnia quae sunt in sapientia creatrice aeterna sunt quomodo de nihilo sunt facta?*

²⁹¹ Por. PP III, s. 130 (664b) 5-10: *Restat ergo ut quaeramus de ipsis primordialibus causis utrum in verbo dei de nihilo sunt factae an semper in eo erant. Et si semper in eo erant non erat quando non erant, sicut illum verbum „in quo erant” non erat quando non erat. Et si semper in eo verbo erant quomodo in ipso de nihilo factae sunt? Non enim rationi convenit ea quae semper erant de nihilo factae sunt?*

Eriugena podtrzymuje ten paradoks: przyczyny wieczne były, kiedy ich nie było. Zawsze bowiem trwały w Słowie Bożym jako w swojej przyczynie w sposób potencjalny (*vi et potestate*), nie określone jeszcze czasem czy przestrzenią, nie podległe rodzeniu, nie przejawiające się w żadnej formie czy kształcie, który byłby dostępny ludzkiemu poznaniu, pozbawione przypadłości, dzięki którym jest dostępna substancja rzeczy²⁹². W tym jednakże stanie przyczyny prymordialne były niedostępne żadnemu intelektowi, nie ujawniły się też jeszcze w czasie i przestrzeni, ani w żadnej formie czy kształcie, w którym pojawiają się przypadłości. W aspekcie czasowym, przyczyny prymordialne „zaczęły być” w pewnym momencie czasu, przejawiając się w swoich skutkach, natomiast rozważane w ich przyczynie są one wieczne i „były zawsze”²⁹³. Przyczyny prymordialne ujęte w Słowie Bożym w aspekcie wieczności święty Jan Ewangelista określił mianem życia Słowa, natomiast jako stworzone przyczyny stają się w czasie i przestrzeni na drodze narodzin²⁹⁴.

To wyjaśnienie odwołujące się do dwóch różnych ujęć przyczyn prymordialnych – jako wiecznych w Słowie i stworzonych w skutkach – jest tylko częściowym rozwiązaniem problemu. Sfera przyczyn prymordialnych nie stanowi dla Eriugeny jedynie wzoru, projektu rzeczywistości, ale jest zarazem tym, co jest stworzone w najpełniejszym i najdoskonalszym rozumieniu kreacji²⁹⁵. Wyjaśnienie tego zagadnienia przekracza jednakże możliwości ludzkiego umysłu, co Eriugena wyraźnie stwierdza w *Periphyseonie* ustami Nauczycie-

²⁹² Por. PP III, s. 132 (665a-b) 3-8: *Siquidem semper erant in verbo dei causaliter vi et potestate [factam] ultra omnia loca et tempora ultra omnem generationem localiter et temporaliter [factam], ultra omnem formam et speciem sensu et intellectu cognitam, ultra omnem qualitatem et quantitatem caeteraque accidentia per quae substantia uniuscuiusque creaturae intelligitur esse, non autem quid sit.*

²⁹³ Por. PP III, s. 132 (665b) 12-18: *Et semper non erant; priusquam enim per generationem in formas et species loca et tempora inque omnia accidentia quae aeternae eorum subsistentiae in verbo dei incommutabiliter substitutae accidunt profluerent, non erant in generatione, non erant localiter nec temporaliter nec in propriis formis speciebusque quibus accidentia contingunt. Ac per hoc non irrationabiliter de eis praedicatur „non erat quando non erant” quia semper in verbo dei subsistunt in quo nec esse incipiunt – infinita est enim aeternitas -, et „erat quando non erant”, temporaliter enim inchoaverunt per generationem esse quod non erant, hoc est in formis et speciebus apparere.* Por. PP III, s. 132 (665c-d) 22-34.

²⁹⁴ Por. PP III, s. 136 (667c) 22-27: *Quod factum est in ipso. Ac si distinxerit veluti ab alio commate incipiens: Vita erat – [sic enim Grecorum codices invenimus distinctos], – ut intelligamus: quod factum est in ipso temporaliter et localiter per generationem vita erat aeternaliter per rationem, hoc est per in primordialibus causis omnium conditionem.*

²⁹⁵ Por. PP III, s. 136 (667c-d) 31-35: *Sed solummodo quaero quomodo in verbo patri coaeterno omnia aeterna sunt simul et facta. Nulla siquidem differentia videbitur esse inter aeternitatem universitatis in verbo et creationem [si aeternitas est creata et creatio aeterna].*

la²⁹⁶. Umysł człowieka, obciążony tym, co cielesne, nie jest w stanie przeniknąć Bożej Opatrzności i Bożego działania, gdyż Boża Wola będąc nadnaturalną przyczyną wszczepia wszystkim naturalne, ukryte i niedocieczone racje, ponieważ jest wszechmocna²⁹⁷. Jest to jeden z wielu fragmentów *Periphyseonu*, w których Eriugena ukazuje bezsilność ludzkiego umysłu wobec Bożej tajemnicy.

2. 3. 2. 5. *Fiat lux*

Własną egzegezę tego fragmentu Pisma Świętego Eriugena poprzedza analizą opinii różnych autorytetów. Powołując się głównie na teksty Augustyna i Bazylego Eriugena pokazuje, że poprzez stworzenie światła Ojcowie pojmowali bądź to stworzenie aniołów i mocy niebieskich, bądź stworzenie tego, co stanowi istotę widzialnego światła, czyli stworzenie ognia²⁹⁸. Jeśli przyjmie się za świętym Augustynem, że stworzenie światła oznacza stworzenie natury anielskiej, to rozdzielenie światła od ciemności można rozumieć dwojako. Można to, po pierwsze, pojąć jako rozdzielenie nieukształtowanej materii od uformowanego stworzenia tak, że termin „światło” wskazuje na doskonałość formy, zaś termin „ciemność” określa nieukształtowanie, nie-foremność materii²⁹⁹. Można to, po drugie, rozpatrywać na płaszczyźnie poznawczej, jako dwojaki ujęcie (*contemplatio*) istot niebieskich. Ujęte w swych wiecznych racjach w Bogu zostają one określone mianem „światła”, natomiast rozważane w nich samych w aspekcie stworzonności, zostają określone jako „ciemność”, gdyż jak światło poprzedza ciemność, tak wieczne racje, które są wzorem stworzenia poprzedzają samo to stworzenie³⁰⁰.

²⁹⁶ Por. PP III, s. 136 (667d) 36-38: *Miror ac valde moveor quare quaeris rationem in his in quibus omnis ratio deficit, aut intellectum in his quae omnem superant intellectum.*

²⁹⁷ Por. PP III, s. 138 (668b-c) 20-24: *...quid nos adhuc carne gravati de divina providentia et operatione rationem reddere conamur, ubi sola divina voluntas cogitanda est quae operatur omnia prout vult quia omnipotens est, et naturales rationes occultas et ininvestigabiles inserit omnibus quia omnium supernaturalis ratio est.*

²⁹⁸ Por. PP III, s. 190 (691a) 8-13: *„Et dixit deus, Fiat lux, et facta est lux”. In his autem verbis multiplex sanctorum patrum intellectus reperitur, quorum alii quidem angelicae et intellectualis caelestis essentiae creationem in hoc loco sanctae scripturae significatam esse discernunt, alii vero visibilis huius lucis naturam, hoc est ignem, incomprehensibilem et invisibilem creatam.* Por. Bazyl z Cezarei, *Homélies* II, 7, 44c-45b, s. 170-172.

²⁹⁹ Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram* I, XVII, 34, 259: *An divisio quidem lucis a tenebris, distinctio est iam rei formatae ab informi; appellatio vero diei et noctis, insinuatio distributionis est, qua significetur nihil Deum inordinatum relinquere, atque ipsam informitatem, per quam res de specie in speciem modo quodam transeundo mutantur, non esse indispositam.*

³⁰⁰ Por. PP III, s. 192 (691c-692a) 3-16: *Qui vero conditionem angelicae naturae creatione lucis significatam rectius autumant sanctum Augustinum sequentes divisionem lucis*

Eriugena w swojej wykładni tego fragmentu wydaje się całkowicie odwracać augustyńską egzegezę, a jego rozumienie metaforyki światła i ciemności zbliża go bardziej do myśli chrześcijańskiego Wschodu niż do patrystyki Zachodniej. Dla Eriugeny bowiem „ciemność” jest symbolem zarówno Bożej transcendencji, bytowej oraz poznawczej, jak i ludzkiej niewiedzy³⁰¹. Metaforyka ciemności wydaje się najodpowiedniejsza dla wyrażenia apofatycznego przesłania. Boża ciemność jest w istocie niedostępnym światłem, które sprowadza ślepotę na tego, kto chce je poznać, co wskazuje wyraźnie na to, że rzeczywistość Boża nie jest przeciwstawiona ludzkiej racjonalności, ale postawiona ponad nią. Natomiast metafory światła Eriugena wprzęga w służbę teologii katafatycznej. Służą tu one wyrażeniu kreatywnego ruchu samo-manifestacji tego, co ukryte, czyli wyrażają proces tworzenia teofanii, a w terminach epistemologicznych prezentują drogę wstępowania umysłu z ciemności niewiedzy ku światłu prawdy³⁰². Wszystkie te aspekty metafory światła i ciemności zostają zaprezentowane w egzegezie wersetu: *Fiat lux*.

My zaś – stwierdza Eriugena – rozumiejąc poprzez stworzenie nieba i ziemi stworzenie przyczyn prymordialnych czy to rzeczy widzialnych, czy niewidzialnych, mówimy, że stworzenie światła oznacza przejście przyczyn prymordialnych w ich skutki³⁰³. Albowiem przyczyny prymordialne ze względu na niepojętość ich natury oraz wzniosłość niedostępną żadnemu intelektowi są okryte chmurą ciemności, czyli zasłoną głębokiej niewiedzy. Nie tylko Bogu, ale i przyczynom przysługuje miano ciemności ze względu na ich niepojętą nieskończono-

a tenebris aut discretionem informis materiae et formatae creaturae intelligunt ut nomine lucis perfectio formae, tenebrarum vero informitatis confusio accipiatur, aut duplicem caelestium essentiarum theoriam. Aliter nanque consideratur creatura in rationibus suis aeternis in deo secundum quas condita est et aliter in se ipsa sub deo in quantum creatura est, et prima consideratio lucis vocabulo, secunda vero tenebrarum significatur. Ut enim lux praecedat tenebras dignitate ita claritas aeternarum rationum secundum quas omnis creatura facta est praepositur obscuritati creaturae per se ipsam consideratae, ideoque appellavit deus lucem diem, splendorem videlicet divinarum rationum, tenebras vero noctem, hoc est obscuriorem in se ipsa creatae naturae speciem. Por. Augustyn. De Genesi ad litteram IV, XXII, 39, 311-312: ...ut si lux illa quae primitus creata est, non corporalis sed spiritalis est, sicut post tenebras facta est ubi intelligitur a sua quadam informitate ad Creatorem conversa atque formata; ita et post vesperam fiat mane, cum post cognitionem suae propriae naturae, qua non est quod Deus, refert se ad laudandam lucem, quod ipse Deus est, cuius contemplatione formatur.

³⁰¹ Por. D. Carabine, *Eriugena's Use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon*, w: *Eriugena: East and West*, s. 142.

³⁰² Por. Carabine, *Eriugena's Use*, s. 141-142.

³⁰³ Por. PP III, s. 192 (692a-b) 23-28: *Nos autem primordialium causarum conditionem sive visibilium sive invisibilium in factura caeli et terrae in principio, earumque in effectus suos processionem in his verbis sanctae scripturae, Fiat lux, et cetera, volentes intelligere dicimus creatione lucis processionem primordialium causarum in suos effectus significari.*

ność. Tym przyczynom nakazał Bóg przejść w dostrzegalne formy oraz w formy zmysłowe i inteligibilne rzeczy widzialnych i niewidzialnych³⁰⁴.

Powyższe sformułowania nie pozostawiają żadnych wątpliwości, że określenie przyczyn prymordialnych mianem ciemności ma wyraźnie apofatyczny podtekst. Przyczyny prymordialne w pewien sposób uczestniczą w Bożej nieskończoności i niedostępności pojętej zarówno w sensie bytowym, jak i poznawczym. Proces ujawniania się przyczyn, określony tutaj mianem stworzenia światła, ma także podwójny, ontyczno-epistemologiczny aspekt. Bóg za pośrednictwem przyczyn prymordialnych ujawnia się w stworzeniach widzialnych i niewidzialnych, co odtąd będzie określane mianem „teofanii”. Ten stwórczy wylew (*processio*), dzięki któremu Ten, który jest Niepojęty i Nieskończony, może stać się w pewien sposób dostępny ludzkiemu poznaniu, nosi miano „jasności” (*claritas*)³⁰⁵. Słowa: *Et divisit deus lucem a tenebris* Eriugena interpretuje w sensie poznawczym jako oddzielenie wiedzy o skutkach od niedostępności poznawczej ich przyczyn. Oddzielenie światła od ciemności oznacza odróżnienie rzeczy, które jawiąc się w określonych formach i kształtach są dostępne poznaniu, od ich przyczyn, które przekraczają wszelkie poznanie.

Et vidit deus lucem quia esset bona. Bóg akceptuje to, że przyczyny ujawniają się w poznaniu czy to ludzi, czy aniołów i cały ten proces ujawniania przyczyn nazwa dniem, przeciwstawiając go nocy, która symbolizuje przyczyny w ich niedostępnej naturze³⁰⁶.

³⁰⁴ Por. PP III, s. 192-194 (692b-c) 29-4: *Nam si ipsas primordiales causas propter incomprehensibilitatem naturae suae incognitamque omni intellectui altitudinem tenebrarum caligine, hoc est profundae ignorantiae densitate, superfusus scriptura perhibet cum dicitur: Et tenebrae erant super abyssum, quid mirum si declaratio illarum in effectibus suis per formas et species lucis nomine praedicaretur per hoc: Et dixit deus, Fiat lux, et facta est lux, veluti quis diceret: Primordiales causas in se ipsis inconspicuas omnemque intellectum obumbrantes iussit deus in formas perspicuas speciesque intelligibiles et sensibiles visibilium et invisibilium prodire. Non enim solus deus verum etiam omnium rerum principia tenebrarum vocabulo teste sancto Dionysio solet in eloquiis appellari propter incomprehensibilem infinitatem.*

³⁰⁵ Por. PP III, s. 194 (692c) 5-6: *Processio vero eius per principia in creaturas visibiles et invisibiles, suas dico theophanias, claritatis nomine meruit significari.*

³⁰⁶ Por. PP III, s. 194 (692d-693a) 13-24: *„Et divisit deus lucem a tenebris”, hoc est: Segregavit notitiam effectuum ab obscuritate suarum principalium causarum. Divisio quippe lucis a tenebris est discretio rerum per formas ac species apparentium a principiis suis in quibus omnem superant intellectum, ideoque praedixit: „Et vidit deus lucem quia esset bona”. hoc est: Placuit deo originales causas ante omnem creaturam ultra omnem intellectum conditas intellectibus sive humanis sive angelicis luce quadam intelligentiae superfusus manifestari: appellavitque lucem diem et tenebras noctem, hoc est: Contemplantibus animis praestitit manifestationem visibilium et invisibilium per formas et species diem appellare, eorum vero in principiis suis incomprehensibilem altitudinem omnique conditio intellectui incognitam vocare noctem.*

Factumque est vespere et mane dies unus. Mimo tego, że jest istotna różnica pomiędzy niepojętością przyczyn a poznawalnością skutków tych przyczyn, to niemniej składają się one na jeden i ten sam dzień stworzenia, czyli mają jedno znaczenie (*intellectus*). Albowiem to, co stworzone, niezależnie od tego, czy jest rozpatrywane w swoich przyczynach, czy w skutkach tych przyczyn, jest jednym i tym samym stworzeniem. Stworzenie to, gdy jest ujmowane w ciemności Bożej Mądrości, jest niedostępne żadnemu poznaniu, a ujawni się dopiero wtedy, gdy przyczyny przejdą w swoje skutki³⁰⁷.

Eriugena kończy swoją egzegezę pierwszego dnia stworzenia stwierdzeniem, że na temat dzieł sześciu dni stworzenia pisało wielu autorów zarówno greckich, jak i łacińskich. Niezależnie jednak od tego, czy przyjmiemy, że stworzenie światła oznacza stworzenie ognia, jak chce święty Bazyli, czy stworzenie mocy niebieskich, jak uważa święty Augustyn, czy też ujawnienie się przyczyn prymordialnych w ich skutkach, jak proponuje Eriugena, każda z tych opinii odsłania jedynie część prawdy³⁰⁸. Prawda jest jedna, ale można ją odkrywać na różnych drogach, tak jak wielorako można odczytywać słowa Pisma Świętego.

2. 3. 3. Drugi dzień stwarzania (koncepcja czterech elementów)

Egzegeza drugiego dnia stworzenia koncentruje się przede wszystkim na analizie natury trzeciej, stworzonej i niestwarzającej, obejmującej to wszystko, co jest skutkiem przyczyn prymordialnych. Jednym z podstawowych i najbardziej specyficznych elementów prezentowanej przez Eriugenę wizji rzeczywistości, jest koncepcja materii i dlatego jej prezentacja powinna poprzedzać omówienie dzieł drugiego dnia stworzenia.

³⁰⁷ Por. PP III, s. 194 (693a-b) 25-33: *„Factumque est vespere et mane dies unus”. Quamvis enim inter obscuritatem causarum et claritatem effectuum divisio intelligatur ac differentia, unus tamen idemque dies est, hoc est unus eorum intellectus. Non enim alia creatura intelligitur in causis facta, alia in effectibus causarum condita, sed una eademque in rationibus aeternis veluti in quibusdam tenebris secretissimae sapientiae omnique intellectu remotae facta et in processionibus rationum in effectus intellectibus succumbens veluti in quadam die perfectae notitiae manifestata.*

³⁰⁸ Por. PP III, s. 196 (693b-c) 3-10: *De operibus sex primorum dierum quoniam multi et grece et latine exposuere breviter et succincte nunc disputandum est (...). Sive enim conditionem huius lucis corporeae substantialiter in igne ut sancto Basilio videtur, sive caelestium virtutum formationem ut sancto Augustino, sive primordialium causarum in effectus suos generalem processionem significet, qualemcunque horum intellectuum quis obtinuerit non longe a veritate distabit.*

2. 3. 3. 1. Koncepcja materii

Eriugena formułując swoją koncepcję materii usiłuje zaadaptować chrześcijańską naukę o *creatio ex nihilo* do platońskiej wizji rzeczywistości, w której materia jest pojmowana jako czynnik niedoskonały, negatywnie wpływający na dzieło budowy świata, a zatem przeciwstawiający się, jako sfera konieczności, budowniczemu kosmosu. Przeciwstawiając się twórcy kosmosu materia jest jednocześnie całkowicie od niego niezależna, istnieje poza nim. Eriugena natomiast odrzuca – jak już była o tym mowa – myśl o preegzystencji materii. Nieukształtowana materia jest dziełem Boga, który ją stworzył z niczego. Materia została stworzona w pierwszej kreacji na poziomie przyczyn prymordialnych, jak i wśród tego, co jest skutkiem tych przyczyn, gdyż Bóg jest autorem zarówno „tworzywa” świata, którym jest nieukształtowana materia, jak i tym, który kształtuje świat z materii³⁰⁹. Dla Eriugeny Bóg jest nie tylko autorem materii, ale, co więcej, pomiędzy materią a Bogiem można przeprowadzić coś w rodzaju paradoksalnej analogii, gdyż ani Boga, ani materii nie można w żaden sposób określić, jednakże z całkowicie odmiennych racji. Bóg jest nieskończony i bez formy, gdyż – będąc Formą wszystkiego – nie jest przez nic kształtowany. Natomiast materia jest nieskończona i bez formy, gdyż musi być uformowana i określona przez coś innego. Jest to pewnego rodzaju podobieństwo oparte na przeciwstawności, gdyż jak Bóg jest przyczyną wszystkich rzeczy, tak i materia istnieje po to, aby dzięki niej mogło się ujawnić w sposób zmysłowy to, co w innym razie nie byłoby dostępne zmysłom³¹⁰. O materii orzeka się nieforemność ze względu na brak wszelkiej formy, ona nie formuje niczego, lecz sama przyjmuje różne formy³¹¹. W podobny sposób, zdaniem Eriugeny, okreś-

³⁰⁹ Por. PP III, s. 66 (636 c-637a) 19-29: *De informi materia quam Graeci HAHN vocant nullus in sancta scriptura exercitatorum naturarum conditionem recta ratione considerans ambigit quod a conditore omnium et causaliter inter causales et inter causarum effectus secundum suas proportiones condita sit. Qui enim fecit mundum de materia informi ipse fecit informem materiem de omnino nihilo. Siquidem non alius est auctor mundi de informi materia facti et alius ipsius materiae de omnino nihilo prius creatae sed unus atque idem utriusque est conditor quoniam ab uno principio omnia quae sunt sive informia sive formata procedunt. Ab uno enim universitas creata est [sicut a monade omnes numeri a centro omnes lineae erumpunt].*

³¹⁰ Por. PP I, s. 166 (499d-500a) 17-25: (...) *duo solummodo esse quae nullo modo possunt diffiniri, deum videlicet atque materiam. Deus siquidem infinitus informisque quoniam a nullo formatur dum sit forma omnium, materia similiter informis infinita, aliunde enim formari indiget finiri que dum per se non forma sed formabilis sit; et haec similitudo causae omnium, ex qua et in qua et per quam et ad quam omnia sunt, et ipsius causae informis (dico autem materiae), quae ad hoc creata est ut ea quae per se sensibus attingi non possent quodam modo in ea sensibiliter apparerent, e contrario intelligitur.*

³¹¹ Por. PP I, s. 168 (500b) 3-5: *Materia vero informis vocatur per privationem omnium formarum. Ab ea siquidem nihil formatur, sed diversas recipit formas.*

łał bezkształtną materię zarówno święty Augustyn jak i Platon uważając, że jest ona zmiennością rzeczy zmiennych zdolną do przyjęcia wszelkiej formy³¹².

Eriugeny koncepcja materii jest bardzo mocno zależna od koncepcji Grzegorza z Nyssy, którą wyłożył on w swoim dziele *De imagine*. Nieuksztalowana materia została, zdaniem Eriugeny, stworzona na poziomie przyczyn prymordialnych, a składają się na nią elementy, które w swojej istocie są czynnikami niematerialnymi, a dopiero ich połączenie daje widzialną materię³¹³. Materia, z której zbudowane są ciała, choć rozkłada się na rodzaje, gatunki oraz niepodzielne elementy, w swojej istocie musi być prosta i w żaden sposób nie podlega rozkładowi, aby mogła być czynnikiem realnym rzeczy³¹⁴. Na poziomie przyczyn prymordialnych zostały stworzone niezmiennie oraz proste racje tych elementów, które potem będą współtworzyć widzialną materię, a zatem można powiedzieć, że i ona została stworzona w obszarze natury drugiej³¹⁵. Widzialna materia stanowi tworzywo ciał, które zbudowane są z połączonych jakości czterech elementów – ziemi, powietrza, wody i ognia – spojonych jedną formą³¹⁶.

³¹² Por. PP I, s. 168 (500d) 19-21: *His ambobus sibimet consentientibus potest sic dici et diffiniri: Mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum informis materia est.* Por. Platon, *Timajos* 51ab, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 65: *...istnieje jakaś rzecz niewidzialna, nie posiadająca formy, przyjmująca wszystko, uczestnicząca w tym, co się daje pojąć rozumem, w sposób bardzo ciemny i trudny do zrozumienia.* Por. Augustyn, *Wyznania* XII, 6, s. 245: *Zmienność, cecha wszystkich rzeczy podległych zmianom, umożliwia im przyjmowanie wszelkich kształtów, w jakie się one przeobrażają. A ona sama czym jest?*

³¹³ Por. PP III, s. 126 (663a) 27-31: *Recordarisne quid de ipsa materia in primo libro inter nos est confectum ubi ex intelligibilium rerum coitu ipsam fieri disputavimus? Quantitates siquidem et qualitates dum per se sint incorporeae sunt, in unum vero coeuntes informem efficiunt materiam quae adiectis formis coloribusque incorporeis in diversa corpora movetur.*

³¹⁴ Por. PP I, s. 120 (479b-c) 24-33: *Nam, ut dixi, magnus Gregorius NYΣΣEYΣin sermone De Imagine certis rationibus ita esse suadet, nil aliud dicens materiam esse nisi accidentium quandam compositionem ex invisibilibus causis ad visibilem materiem procedentem. Nec immerito; si enim corporalis huius materiae [solubilisque] quaedam simplex atque immutabilis essentia et nullo modo solubilis inesset nulla ratione [nullaque actione] paenitus solveretur. Iam vero solvitur; nil igitur ei insolubile subest. Nam genera et species et ATOMA propterea semper sunt ac permanent quia inest eis aliquod unum individuum quod solvi nequit neque destrui.*

³¹⁵ Por. PP III, s. 128 (663d-664a) 23-27: *Cogor fateri quattuor mundi huius elementa in primordialibus causis subsistere. Non enim quorundam sed universaliter omnium visibilium et invisibilium causae sunt, et nihil in ordine naturarum omnium sensu seu ratione seu intellectu percipitur quod non ab eis procedat et in eis causaliter subsistat.*

³¹⁶ Por. PP I, s. 110 (474b) 11-12: *Corpus est composito quaedam quattuor elementorum qualitibus sub una quadam specie conglobata.*

Zdaniem Eriugeny świat widzialny jest jakby ciałem złożonym z czterech elementów niby z czterech powszechnych części, z których połączenia i cudownego zmieszania powstają właściwe, indywidualne ciała wszystkich zwierząt, drzew, roślin i do tych elementów powracają w czasie swego rozpadu³¹⁷. Dalej Eriugena nieco dokładniej wyjaśnia naturę procesu powstawania i giniecia. Ziemia jest elementem centralnie położonym, a wokół niego nieustannie poruszają się ruchem rotacyjnym, jakby wokół jakiegoś zawiasu, pozostałe trzy elementy: woda, powietrze i ogień. Te cztery elementy poruszając się niewidzialnym, nieprzerwanym ruchem, łącząc się razem tworzą poszczególne ciała indywidualnych rzeczy, które rozpadając się, powracają do tych elementów powszechnych³¹⁸.

Idąc za Grzegorzem z Nyssy Eriugena pokazuje, że świat został ustanowiony przez Stwórcę pomiędzy dwoma skrajnymi własnościami: ciężarem ziemi i lekkością ognia (eteru). Ziemia jest jednym z ekstremów, gdyż jako ciężka pozostaje zawsze w bezruchu oraz znajduje się w centrum świata. Natomiast eteryczny/ognisty obszar porusza się zawsze wokół centrum z niewypowiedzianą prędkością, gdyż został ustanowiony jako lekki z natury i dlatego nigdy nie spoczywa, a zajmuje drugie z ekstremów widzialnego świata. Pomiędzy tymi dwoma krańcami rozciąga się obszar wody i powietrza, które to elementy poruszają się nieprzerwanie ruchem ustanowionym odpowiednio pomiędzy „ciężarem” i „lekkością” tak, że każdy element dąży do tego kresu, który jest mu najbliższy. Woda porusza się wolniej niż powietrze, gdyż jest bliższa ciężkiej ziemi, zaś powietrze jest szybsze w ruchu niż woda, gdyż jest bardziej pokrewne lekkości eteru/ognia. Jednakże pomiędzy tymi przeciwstawnymi obszarami świata występuje pewien rodzaj podobieństwa, czy odpowiedniości. Mimo tego, że eter porusza się z możliwie największą prędkością, to sfera gwiazd trwa w niezmienionej pozycji tak, że choć porusza się z eterem, to jednocześnie zachowuje swoje naturalne miejsce ze stałością, która przypomina element ziemi. A ziemia, choć zawsze pozostaje w spoczynku, to jednakże to, co na niej

³¹⁷ Por. PP I, s. 112 (475c-476a) 28-34: *Constat etenim hunc mundum visibilem quatuor elementis veluti quatuor generalibus quibusdam partibus compositum esse, et est quasi quoddam corpus suis partibus compactum ex quibus, videlicet partibus catholicis, omnium animalium arborum herbarum propria specialissimaque corpora mirabili ineffabilique mixtura coeuntia componuntur inque eas iterum resolutionis tempore redeunt.* Por. D u h e m, *Le système du Monde*, s. 55 i n.

³¹⁸ Por. PP I, s. 112-114 (476a) 34-6: *Ut enim totus iste mundus sensibus apparens assiduo motu circa suum cardinem voluitur, circa terram dico circa quam veluti quoddam centrum caetera tria elementa, aqua videlicet aer ignis, incessabili rotatu voluuntur, ita invisibili motu sine ulla intermissione universalia corpora, quatuor elementa dico, in se invicem coeuntia singularum rerum propria corpora conficiunt, quae resoluta iterum ex proprietatibus in universalitates recurrunt.*

się rodzi, wzrasta w miejscu i czasie, a następnie zanika aż do rozłączenia formy i materii, jest w ruchu na podobieństwo lekkości elementu eteru³¹⁹.

Na poparcie swojej koncepcji elementów Eriugena przytacza opinię pogańskich filozofów, spośród których bez wątpienia największym był Platon. W *Timajosie* Platon stwierdza, że świat widzialny, niby jakieś wielkie zwierzę, jest złożony z ciała i duszy³²⁰. To zwierzęce ciało zbudowane jest z czterech powszechnych elementów oraz składających się z nich ciał, natomiast dusza jest zasadą życia i ożywia oraz porusza wszystkie rzeczy, które są bądź to w ruchu, bądź w spoczynku³²¹. Chociaż dusza znajduje się wiecznie w ruchu, poprzez który ożywia swoje ciało, czyli świat, oraz kieruje nim i nadaje mu ruch, to niemniej wciąż trwa w swoim naturalnym, nieporuszonej formie. Porusza się zatem i wiecznie trwa, a przez to jej ciało, czyli całość rzeczy widzialnych po części trwa w wiecznej stałości, jak to jest w przypadku ziemi, a po części porusza się wiecznym prędkim ruchem, jak to jest w przypadku obszaru eteru. Po części natomiast ani nie trwa, ani nie porusza się szybko, jak to jest w przypadku wody, a w przypadku powietrza porusza się szybko, ale nie

³¹⁹ Por. PP I, s. 116 (477b-d) 10-35: *Dicit enim conditorem universitatis hunc mundum visibilem inter duas sibi invicem contrarias extremitates constituisse, inter gravitatem dico atque levitatem, quae sibi omnino opponuntur, atque ideo quoniam in gravitate terra est constituta semper immobilis manet [nam gravitas moveri nescit] et est in medio mundi constituta extremumque [ac medium] obtinet terminum, aetheria vero spatia propterea ineffabili velocitate semper circa media voluuntur quoniam in natura levitatis constituta sunt [quae stare ignorat] et extremum mundi visibilis obtinent finem. Duo vero in medio elementa constituta, aqua videlicet et aer, proportionali moderamine inter gravitatem et levitatem assidue moventur [ita] ut proximum sibi extremum terminum [utraque] magis sequantur quam ab eis longe remotum. Aqua nanque tardius movetur aere quoniam gravitati telluris adhaeret, aer vero velocius aqua concitatur quoniam aetheriae levitati coniungitur. Sed quamvis videantur extremae mundi partes a se invicem discrepare propter diversas earum qualitates non tamen per omnia a se invicem dissentiunt. Nam aetheria spatia quamvis semper caelerrima velocitate voluuntur, chorus tamen astrorum suam immutabilem observat sedem ita ut et cum aethere voluatur et naturalem locum ad similitudinem terraenae stabilitatis non deserat. Terra vero e contrario cum aeternaliter in statu sit, omnia tamen quae ex ea oriuntur ad similitudinem levitatis aetheriae semper in motu sunt, nascendo per generationem crescendo in numerum locorum ac temporum iterumque decrescendo et ad solutionem formae atque materiae perveniendo.*

³²⁰ Por. Platon, *Timajos* 30bc, s. 37: *Konsekwentnie zatem w myśl rozumowania prawdopodobnego należy powiedzieć, że ten świat żyje, jest obdarzony duszą i rozumem, jest zrodzony przez Opatrzność Boga.*

³²¹ Por. PP I, s. 114 (476c) 22-30: *Nam et saecularium philosophorum et catholicorum patrum de hac quaestione sententias cognovimus. Plato siquidem philosophantium de mundo maximus in Timeo suo multis rationibus asserit hunc mundum visibilem quasi magnum quoddam animal corpore animaue componi, cuius animalis corpus quidem est quattuor elementis notissimis compactum, anima vero ipsius est generalis vita quae omnia quae in motu atque in statu sunt vegetat atque movet.*

najszybciej jak to możliwe³²². W ten sposób cztery elementy, które współtworzą świat widzialny, w różnym stopniu uczestniczą w ruchu i trwaniu, od czego uzależnione jest ich rozmieszczenie w świecie. Te elementy oraz ich własności są – w różnym wprawdzie stopniu – aktywne, „poruszają się” współtworząc wszechświat. Ponieważ podlegają zmianie oraz są złożone, nie mogą stanowić niezmiennej istoty rzeczy, lecz są partycypacją jakości (*qualitas*) i ilości (*quantitas*), które są stworzone w obrębie przyczyn prymordialnych jako przypadłości niezmiennej, powszechnej istoty rzeczy. Na przykład element ognia powstał dzięki połączeniu ciepła i suchości, element powietrza z połączenia ciepła i wilgoci, woda z połączenia wilgoci oraz zimna, a ziemia z połączenia zimna i suchości. Te własności nie mogą się ujawnić, dopóki ilość nie dostarczy im *quantum* – ilościowej determinacji, która umożliwi ich zmysłową manifestację. Ilość jest jakby drugim po substancji podmiotem i dlatego jest umieszczona zaraz po niej w porządku kategorii, bo bez ilości nie może ujawnić się jakość. Jeśli zatem elementy składają się z jakości i ilości, a ciała są zbudowane z elementów, to w konsekwencji ciała zbudowane są z jakości i ilości³²³.

W ten sposób Eriugena tłumaczy istotę „materialności”, chociaż nie zawsze jego wykład na ten temat jest całkowicie jasny. Czasami wyraża się tak, jakby ciało materialne było złożeniem czterech powszechnych elementów, do których dochodzi forma jakości³²⁴. Mimo różnych często sformułowań wyraźna jest centralna myśl, która kieruje jego wywodami na temat materii. Materia w swojej istocie jest wynikiem złożenia czynników niematerialnych, spośród których najważniejsza jest ilość i jakość, a dopiero ich połączenie tworzy to, co można określić mianem materialnego ciała. Te niematerialne czynniki materii zostały

³²² Por. PP I, s. 114-116 (477a) 34-6: *Sed quia ipsa anima, ut ait ipse, aeternaliter movetur ad corpus suum, id est totum mundum, vivificandum regendum diversisque rationibus variorum corporum singulorum coniunctionibus resolutionibusque movendum, manet etiam in suo naturali immobilique statu, movetur [ergo] semper et stat, ac per hoc et coprus eius, id est universitas rerum visibilium, partim quidem stat aeterna stabilitate, ut est terra; partim vero aeterna velocitate [movetur], ut est aetherium spatium; partim nec stat nec velociter movetur, ut aqua; partim velociter sed non velocissime, ut est aer.*

³²³ Por. PP I, s. 158 (496a-b) 3-13: *Nec mirum, quoniam illos latet non aliunde mundi huius elementa nisi praedictorum OYΣIAE accidentium concursu componi. Ignem siquidem caliditas ariditati, aera caliditas umiditati, aquam umiditas frigiditati, terram frigiditas ariditati copulata conficiunt. Et quoniam praedictae qualitates sibimet coeuntes per se apparere non possunt, quantitas sumministrat eis quantum in quo sensibiliter eluceant. Quantitas siquidem veluti secundum subiectum est post OYΣIAN ideoque in ordine categoriarum prima post eam ponitur, quoniam sine quantitate qualitas nescit manifesta fieri. Si itaque elementa quantitate qualitateque fiunt et corpora ex elementis ex quantitate igitur et qualitate corpora sunt.*

³²⁴ Por. PP I, s. 156 (495d) 33-37: *Non enim aliud te suadere aestimo quam ut cognoscamus quattuor mundi huius elementorum in se invicem concursu contemperantiaque materiam corporum fieri, cui adiecta qualicumque ex qualitate forma perfectum corpus efficitur.*

ustanowione w obszarze przyczyn prymordialnych, a zatem *creatio ex nihilo*, obejmujące także stworzenie materii, dokonało się już na poziomie przyczyn prymordialnych.

2. 3. 3. 2. Stworzenie firmamentu

Dixit quoque deus, Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis. Et fecit deus firmamentum. Analizę tego fragmentu Księgi Rodzaju Eriugena rozpoczyna tak, jak ma to w zwyczaju, od analizy opinii różnych autorów, wśród których przeważają odwołania do świętego Augustyna, ale również i do świętego Bazylego czy Grzegorza z Nyssy.

Jedni uważają (*alii*) – pisze Eriugena – że firmament oznacza widzialne niebo, inni sądzą, że jest to najbardziej zewnętrzna obracająca się sfera obejmująca cały świat i przyozdobiona chórami gwiazd, jeszcze inni twierdzą, że firmamentem jest cała przestrzeń poza sferą księżyca, gdzie znajdują się ciała i orbity planet oraz najbardziej zewnętrzna sfera gwiazd, inni wreszcie terminem tym określają całą bezkresną próżnię, która obraca się wokół ziemi, czyli sferę powietrza, eteru oraz tę sferę, która odznacza się największą szlachetnością i subtelnością³²⁵.

Te różne interpretacje, wsparte rozważaniami dotyczącymi etymologii słowa „firmament”, usiłują go zlokalizować w jakimś punkcie znanego ówczesnym ludziom świata. Natomiast propozycja Eriugeny nie polega na wskazaniu jakiegoś elementu makrokosmosu, który można by określić mianem „firmamentu”, ale jest badaniem i odkrywaniem wewnętrznej struktury rzeczywistości.

Eriugena rozpoczyna od analizy etymologii greckiego terminu określającego firmament – tj. στερεωμα. Słowo to wywodzi się – jego zdaniem – od dwóch greckich słów: στερη oraz αμα, które należy odczytywać jako: „stałe rzeczy – razem”. Na obszarze firmamentu bowiem wszystkie rzeczy stałe, czyli cielesne, znajdują swoją wspólną granicę i stałość. W tym obszarze została umieszczona całość cielesnej natury w taki sposób, że poza nim nie ma niczego zmysłowego, cielesnego czy określonego przez czas lub przestrzeń³²⁶. Dla rozjaśnienia swo-

³²⁵ Por. PP III, s. 196 (693d-694a) 18-26: *De firmamento omnes unanimiter consentiunt quod non aliud eo nomine nisi hoc caelum visibile significatur. Alii tamen extremam illam spheram volubilem undique totum mundum ambientem chorisque astrorum ornatam solummodo, alii totum spatium ultra lunam ubi planetarum corpora et cursus esse creduntur cum ipso extremo ambitu siderum, alii totum inane quod circa terram voluitur, hoc est aera et aethera sublimissimamque spheram.* Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram*, II, X, 25, 271-272. Por. Bazyl z Cezarei, *Homélie* III, 4, 60a-61c, s. 202-210.

³²⁶ Por. PP III, s. 198 (694b) 5-11: *...mihi autem greci nominis quod est ΣΤΕΡΕΩΜΑ considerata virtute tale vocabulum videtur meruisse eo quod in eo totius corporalis creaturae situs stet ac terminetur. Ultra nanque firmamentum nil sensibile vel corporeum vel locale vel*

jego stanowiska Eriugena proponuje trojaki podział rzeczy stworzonych, a mianowicie na ciało, ducha oraz coś pośredniego, co nie jest ani całkowicie ciałem, ani całkowicie duchem, lecz czerpie coś z obu tych ekstremów i w sposób sobie właściwy i naturalny istnieje na mocy bycia pośrednikiem³²⁷. Cały wszechświat przejawia tę potrójną proporcję. O ile jest bowiem rozważany w swych przyczynach, w których wiecznie został ukonstytuowany oraz istnieje w sposób istotny (*essentialiter*), to jest nie tylko czymś duchowym, ale duchem w sensie najpełniejszym. Ujmowany natomiast jakby „od dołu”, od strony najniżej położonych części, czyli od strony ciał podległych powstawaniu i ginieciu, a złożonych z powszechnych elementów, a głównie z ziemi i wody, wszechświat jest niczym więcej jak ciałem³²⁸. Pozycja pośrednia przypadła tu czterem powszechnym elementom, które ani nie zaliczają się całkowicie do kategorii „ciało”, bo to dzięki ich łączeniu się i rozpadowi istnieją materialne ciała, ani nie są też pozbawione absolutnie cielesności, gdyż to właśnie z tych elementów pochodzą wszystkie ciała i na elementy te się rozpadają. Z tego właśnie powodu Grecy określają te powszechne cztery elementy jako στοιχεία, gdyż pasują one do siebie i odpowiadają sobie, z ich bowiem połączenia powstają wszystkie widzialne ciała³²⁹. Elementy te nie mają również natury czysto duchowej, gdyż nie są całkowicie wyłączone z cielesności, choć nie można również powiedzieć, że nie są natury duchowej, gdyż z duchowych przyczyn czerpią początek i rację swego istnienia³³⁰.

temporale intelligitur esse. Omnium siquidem visibilium finis in ipso firmatur. ΣΤΕΡΕΩΜΑ enim dicitur quasi ΣΤΕΡΗ ΑΜΑ, hoc est solida simul, in ipso quidem omnia solida, hoc est corporalia, simul terminantur et stant.

³²⁷ Por. PP III, s. 198-200 (695a) 32-6: *Totius itaque conditae naturae trinam divisionem esse arbitror. Omne enim quod creatum est aut omnino corpus est aut omnino spiritus aut aliquod medium quod nec omnino corpus est nec omnino spiritus, sed quadam medietatis et extremitatum ratione ex spirituali omnino natura veluti ex una extremitate et superiori, et ex altera, hoc est ex omnino corporea et inferiori proportionaliter in se recipit unde proprie et connaturaliter extremitatibus suis subsistit.*

³²⁸ Por. PP III, s. 200 (695b) 7-15: *Siquidem in quantum in rationibus suis in quibus aeternaliter et constitutus est et essentialiter subsistit consideratus non solum spiritualis verum etiam omnino spiritus cognoscitur – nemo enim recte philosophantium rationes corporeae naturae spirituales, immo etiam spiritus esse negarit –, dum vero extremae ipsius deorsum versus inspiciuntur partes, hoc est omnia ista corpora ex catholicis elementis composita, maxime etiam terrena et aquatica, quae et generationi et corruptioni obnoxia sunt, nil aliud in eis invenitur praeter corpus omnino et corporeum.*

³²⁹ Por. PP III, s. 224 (706c) 34-38: (...) *quae Graeci catholica ΣΤΟΙΧΙΑ vocant, eo quod sibi invicem convenient et concinant – [ΣΤΟΙΧΙΟΣΙΣ enim est ΔΙΑΤΥΠΟΣΙΣ, hoc est conformatio: illorum nanque concursu omnia corpora visibilia conficiuntur (...)].*

³³⁰ Por. PP III, s. 200 (695b-c) 16-24: *At si quis simplicium elementorum naturam intueatur luce clarius quandam proportionabilem medietatem inveniet qua nec omnino corpus sunt – quamvis eorum corruptione naturalia corpora subsistant et coitu – nec omnino*

Firmamentem nazywa zatem Eriugena naturę czterech prostych elementów, które pośredniczą pomiędzy widzialnym światem ciał a światem niewidzialnych przyczyn, udzielając światu niższemu tego, co zaczerpnęły ze świata przyczyn, a światu wyższemu przywracając to, co zeń wyszło³³¹. Ten firmament został ustanowiony „w środku pomiędzy wodami”. Eriugena wie, co na temat wód ponad i pod firmamentem sądził Augustyn³³² i Bazyli, niemniej konsekwentnie rozwija własną interpretację opartą na trójpodziale tego co stworzone. Niższymi wodami, które znajdują się pod firmamentem, nazywa niższe partie wszechświata. Wszystko bowiem, co rodzi się na świecie, wzrasta dzięki wodzie i żywi się nią. Ciało pozbawione wilgoci usycha i więdnie oraz chyli się ku nicości³³³. Zarówno tradycja filozoficzna, jak i patrystyczna potwierdza, że nawet ciała niebieskie, które są rozżarzone i ogniste, żywią się wilgotną naturą wody i z tego właśnie względu duchowe racje rzeczy widzialnych zostały nazwane mianem „wyższych wód”. Z nich bowiem, niby z potężnych źródeł wypływają wszystkie elementy, czy to proste czy złożone, a „nawilżone” jakby inteligibilną mocą, są przy jej pomocy zarządzane³³⁴.

Eriugeny interpretacja fragmentu mówiącego o ustanowieniu firmamentu pomiędzy wodami sięga w głąb struktury rzeczywistości. Procesy zachodzące w świecie traktuje on jako rodzaj transformacji pomiędzy różnymi sferami rzeczywistości (*transformatio naturarum*). Przyczyny przechodzą bowiem w elementy, a elementy w ciała, zaś rozpadające się ciała powracają za pośrednictwem elementów do przyczyn. Również same ciała przechodzą w siebie wza-

corporeae naturae expertia dum ab eis omnia corpora profluant et in ea iterum resolvantur. Et iterum alteri superiori quidem extremitati comparata nec omnino spiritus sunt quoniam non omnino corporea extremitate absoluta, nec omnino non spiritus cum ex rationibus omnino spiritualibus subsistentiae suae occasiones suscipiant.

³³¹ Por. PP III, s. 202 (696a) 7-12: *Proinde harum aquarum in medio dixit deus fieri firmamentum, hoc est simplicium elementorum naturam quae quantum visibilia corpora superat tantum ab invisibilibus [eorum] rationibus superatur quantumque a superioribus suscipit tantum inferioribus distribuit, quantum vero ab inferioribus recipit tantum superioribus restituit referens eis omne quod ab eis defluxit.*

³³² Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, 1, 2, 263.

³³³ Por. PP III, s. 200 (695c-d) 27-31: *Ponamus igitur inferiores huius mundi partes veluti inferiores aquas – nec immerito dum totum quod in hoc mundo nascitur umore crescit atque nutritur. Umida siquidem qualitate corporibus sublata absque mora tabescunt et decrescunt et pene ad nihilum rediguntur.*

³³⁴ Por. PP III, s. 200-202 (695d-696a) 31-3: *Nam et caelestia corpora ferventissima et ignea umida aquarum natura nutriri sapientes mundi affirmant, quod nec scripturae sanctae expositores denegant – spirituales vero omnium visibilium rationes superiorum aquarum nomine appellari ratio edocet. Ex ipsis enim omnis elementa sive simplicia sive composita veluti ex quibusdam magnis fontibus defluunt indeque intelligibili quadam virtute rigata administrantur.*

jemnie: w czasie ulewy powietrze przemienia się w wodę, a następnie woda powraca znów do powietrza³³⁵. Te same przemiany można obserwować na przykładzie ognia. Eriugena wyjaśnia, dlaczego gwiazdy, choć mają naturę ognia, są zimne, a nie potrzebują do tego obecności wód ponad firmamentem. Albowiem tam, gdzie w sposób substancjalny jest obecny ogień, tam jest i zimno (*frigiditas*). Ognista moc wtedy daje ciepło, gdy płonie, a gdy nie płonie, jest zimna, a płonąć może tylko wtedy, gdy ma jakąś materię, w której się żarzy i którą trawi. Dlatego też promienie słoneczne, które przechodzą przez obszar eteru, nie płoną, gdyż tam, gdzie jest najsubtelniejsza i duchowa natura nie ma żadnej materii do strawienia. Zstępując natomiast w „gęstsze” obszary powietrza, zaczynają płonąć, gdyż znajdują tam coś w rodzaju materii, w której mogą działać, a dochodząc do obszaru materialnych ciał do tego stopnia ćwiczą siłę rozpalania, że mogą zniszczyć te ciała przez siłę swego gorąca. Wstępując w najwyższe regiony świata, bliskie najsubtelniejszej i duchowej naturze, nie znajdują żadnej materii, którą mogłyby rozpalić, a ich działanie ogranicza się do oświecania. Eteryczne, czyste i duchowe ciała niebieskie ukonstytuowane w tych obszarach zawsze świecą, ale nie wydzielają ciepła i dlatego są zimne i blade³³⁶.

Rozwijając argumentację przemawiającą za tym, że bladeść i chłód gwiazd nie wymagają bynajmniej obecności elementu wody ponad firmamentem, Eriugena wyklada przy okazji podstawy swojego „systemu wszechświata”. Jego zdaniem planeta Saturn, która znajduje się najbliżej sfery gwiazd, jest bladea i zimna, natomiast Słońce, które jest jakby pośrodku wszechświata, umieszczone w takiej samej odległości zarówno od sfery gwiazd, jak od Ziemi, przyjmuje od każdej części wszechświata przeciwstawne własności: pewien rodzaj cieles-

³³⁵ Por. PP III, s. 202 (696b) 18-23: *Neque hoc ignorant qui philosophiae studiis imbuti transfusionem naturarum in se ipsas cognoscunt. [Causae quidem enim in elementa, elementa in corpora descendunt. Soluta corpora per elementa in causas suas resiliunt. Ipsa etiam corpora in se invicem transeunt. In diluvio aer versus est in aquam iterumque reversa est aqua in aera.]*

³³⁶ Por. PP III, s. 204-206 (697b-c) 25-4: *Nam ubi ignis est substantialiter, ibi et frigiditas. (...) Ignea itaque vis ubi ardet calor est, ubi non ardet frigus est, et non ardet nisi materia sit in qua ardeat et quam consumat, ideoque solares radii per aetheria spatia diffusi non ardent. In subtilissima enim ac spirituali natura ardenti materiem non reperiunt. Descendentes autem ad corpulentum aeris spatia veluti quadam materia operationis inventa flagrare incipiunt, et in quantum ad crassiora corpora proveniunt in tantum vim suam ardendo exercent in his quae caloris virtute solvuntur vel solvi possunt. Dum vero sursum versus in extrema mundi intervalla tenuissima spiritualique natura proxima eriguntur non inveniunt materiem flagrandi nullum calorem gignunt, illuminationis tantum operationem ostendentes, ideoque aetheria ac pura et spiritualia corpora caelestia ibidem constituta lucida sunt semper, caloris autem expertia. Ac per hoc et frigida et pallida esse creduntur.* Por. Augustyn, *De Genesi ad litteram* II, V, 9, 266-267. Por. D u h e m, *Le système du Monde*, s. 60 i n.

ności od niższych obszarów, a lekkość i subtelność od wyższych. Między tymi własnościami występuje rodzaj napięcia, które nie pozwala Słońcu opuścić jego naturalnego położenia³³⁷. Natomiast planety, które zawsze poruszają się po swoich orbitach wokół Słońca jak Jowisz, Mars, Wenus i Merkury, zmieniają swoją barwę w zależności od sfery, którą aktualnie przekraczają. Gdy znajdują się w obszarze ponad Słońcem, pokazują jasną twarz, gdy w obszarze poniżej Słońca, mają czerwone zabarwienie, gdyż oprócz światła dochodzi tu także i ciepło z racji wpływu materii³³⁸.

Te idee pojawiające się u Eriugeny wielu autorów, z Pierre'em Duhemem na czele, uznano za nowatorsko ewoluujące w kierunku heliocentryzmu i antycypujące system Tycho de Brache³³⁹. Erika von Erhardt-Siebold oraz Rudolf van Erhardt uważają te opinie za mocno przesadzone i poddają krytyce stanowisko Duhema pokazując, że ze swoich zarówno starożytnych, jak i patrystycznych źródeł Eriugena nie mógł otrzymać żadnej inspiracji do konstrukcji systemu heliocentrycznego³⁴⁰. Autorzy ci dość nisko oceniają nie tylko astronomię, ale i filozofię czy teologię Eriugeny, widząc w nim jedynie kompilatora³⁴¹. Tego typu stwierdzenia nakazują ostrożność w przyjmowaniu wniosków wysuwanych przez omawianych tu autorów. O ile entuzjazm Duhema dla astronomii Eriugeny jest nieco przesadzony, o tyle Eriugeny koncepcje filozoficzne i teologiczne z pewnością nie są pozbawione oryginalności.

Kończąc swoje rozważania na temat drugiego dnia stworzenia Eriugena podaje pewną ogólną uwagę dotyczącą biblijnej relacji dzieł sześciu dni stworzenia. Słowa, w których Bóg polecił: „Niech się stanie światło”, „Niech powstanie firmament”, należy niewątpliwie odnieść do stworzenia i konstytucji sfery przyczyn prymordialnych. Natomiast słowa: „I stało się światło”, „I stworzył Bóg firmament”, „I stało się tak” należy odnieść do procesu przechodzenia

³³⁷ Por. PP III, s. 206 (697c-698a) 5-14: *Proinde planeta illa Saturni nomine vocata quoniam choris siderum vicina est frigida et pallida dicitur esse, solare autem corpus dum medium mundi [spatium] possidet – quantum siquidem ut aiunt philosophi a terra ad solem intervalli est, tantum a sole ad sidera – medietatem quandam intelligitur obtinere. Ab inferioribus enim naturis corporulentiam quandam, a superioribus vero spiritualem subtilitatem ad subsistentiam sui recipit, ac veluti contrarias utriusque mundi partis, superioris videlicet et inferioris, in se colligit qualitates, quarum contentione veluti quadam stathera ponderatum naturalem suum situm non sinitur deserere.*

³³⁸ Por. PP III, s. 206 (698a) 19-24: *Planetae vero quae circa eum voluuntur mutant colores secundum qualitates spatiorum in quibus discurrunt, Iovem dico et Martem, Venerem et Mercurium, quae semper circulos suos circa solem peragunt sicut Plato in Timeo edocet, atque ideo dum supra solem sunt claros ostendunt vultus, dum vero infra rubeos.*

³³⁹ Por. Duhem, *Le système du Monde*, s. 62.

³⁴⁰ Por. E. von Erhardt-Siebold, R. von Erhardt, *The Astronomy of Johannes Scotus Erigena*, Baltimore 1940, s. 14.

³⁴¹ Por. tamże, s. 59-61.

przyczyn prymordialnych w ich skutki³⁴². Zmiana trybu wypowiedzianych zdań z koniunktywu na tryb orzekający również w pewien sposób zaznacza przejście z obszaru natury drugiej w obszar natury trzeciej.

2. 3. 4. Trzeci dzień stwarzania (struktura świata materialnego)

Na początku trzeciego dnia stwarzania powiedział Bóg: *Congregentur aquae quae sub caelo sunt in locum unum et appareat arida, factumque est ita*. Eriugena przywołuje interpretację świętego Bazylego, który twierdził, że trzeciego dnia stwarzania wody, które pokrywały nieukształtowaną i niewidzialną jeszcze ziemską masę, zostały zebrane w granicach oceanów, aby mógł pojawić się suchy ląd, dając tym samym miejsce elementowi powietrza oraz eteru³⁴³. Opinię tę odrzuca święty Augustyn, który uważa, że jest niezgodne z prawdą przypuszczenie, aby masa ziemską została stworzona przed wszystkim innym³⁴⁴. Eriugena podtrzymuje opinię Augustyna, że akt stwórczy był jednym, momentalnym aktem i dlatego w sensie właściwym nie można mówić, że coś zostało stworzone wcześniej, a coś później³⁴⁵. Kolejne dni dzieła stwórczego oznaczają różne sposoby poznawczego podejścia do rzeczywistości. Pierwsze dni stwarzania ujmują rzeczywistość w jej przyczynach, które są ukryte i niedostępne żadnemu intelektowi i dlatego noszą miano ciemności. Drugi dzień relacjonuje potrójną konstytucję świata: w jego przyczynach, w powszechnych elementach oraz w poszczególnych ciałach złożonych z tych elementów, aby wreszcie trzeciego dnia przejść do analizy samych zniszczalnych i podległych rozpadowi ciał, które zajmują najniższe miejsce w hierarchii całego stworzenia³⁴⁶. W trzecim dniu dokonuje się zatem przejście od ujęcia rzeczywistości stworzonej przez

³⁴² Por. PP III, s. 204 (696d-697a) 4-11: *Generaliter autem in omnibus sex primorum dierum operibus intelligendum est ubicunque scriptura commemorat: „Dixit deus, Fiat lux, Fiat firmamentum”, et cetera in reliquis diebus primordialium causarum [specialem] conditionem significari [quarum universaliter creatio nomine caeli et terrae praemissa est], ubicunque vero: „Et facta est lux, et fecit deus firmamentum, et factum est ita”, earundem primordialium causarum in effectus suos per genera et species processionem.*

³⁴³ Por. Bazyl z Cezarei, *Homélies* III, 5, 64bc, s. 212-214.

³⁴⁴ Por. PP III, s. 208 (698c-699a) 5-25.

³⁴⁵ Por. PP III, s. 208 (699a-b) 25-31.

³⁴⁶ Por. PP III, s. 212 (700c-d) 18-26: *Primo siquidem generaliter primordialium causarum in suos effectus processionem ex incognitis archanisque naturae sinibus quasi quibusdam tenebris in lucem formarum multiplicium perspicuam intellectibusque contemplantium vel sensibus manifestam expressit, deinde secundo contuitu triformem mundi conditionem, in rationibus videlicet et universalibus elementis inque corporibus particularibus atque compositis considerans ad ipsorum solubilitatem et corruptibilitatem corporum, quae infimum totius creaturae obtinent locum, speculationem pervenit.*

pryzmat natury drugiej w kierunku ujęcia jej w kontekście natury trzeciej: stworzonej i nie stwarzającej³⁴⁷.

Cztery powszechne podstawowe elementy, które składają się na firmament czy niebo, nie są dostępne poznaniu zmysłowemu ze względu na absolutną prostotę swojej natury. Natomiast ciała złożone z tych elementów, nawet ciała niebieskie znajdujące się w najbardziej subtelnym obszarze eteru, zostały określone w Piśmie Świętym mianem wód podniebnych ze względu na to, że są zmienne oraz podległe powstawaniu i ginięciu³⁴⁸.

Rzeczywistość materialną powstałą z połączenia czterech prostych powszechnych elementów można rozpatrywać na trzy sposoby. Inaczej ujmuje się ciała w ich materii, inaczej w formie i kształcie, które dochodząc do materii tworzą każde stałe, dostępne zmysłom ciało, sama bowiem materia bez formy nie wytwarza żadnego ciała, gdyż sama w sobie jest pozbawiona formy (*informis*). W trzecim ujęciu, od ukształtowanej materii należy odróżnić formę substancjalną, czyli istotę rzeczy (*essentia*), która stanowi niezmienny fundament dla uformowanej materii i zawiera ją³⁴⁹.

Nieukształtowana materia jest tym czynnikiem w rzeczy, który decyduje o jej zmienności, do jej istoty należy bowiem zmienność oraz to, że jest zdolna do przyjęcia wszystkich form. Ta zmienność nieukształtowanej materii zostaje ujęta w pewne granice dzięki formie jakościowej (*forma qualitativa*). Eriugena charakteryzuje ją pokazując, że powstaje ona z połączenia jakości i ilości, a dochodząc do nieukształtowanej materii tworzy z nią razem ciało materialne. Wraz z materią forma ta podlega stawaniu się oraz ginięciu, a za pośrednictwem jakości i ilości podlega wzrostowi oraz umniejszaniu oraz podatna jest na

³⁴⁷ Por. PP III, s. 212 (700c) 15-18: (...) *ad contemplationem infimae eiusdem partis omnium, scilicet corruptibilium corporum, profetica intentio videtur descendere veluti ad tertiam naturae conditae theoriam.*

³⁴⁸ Por. PP III, s. 214 (701b-c) 5-15: *Nullum enim elementum per se corporeo sensu attingitur. Si ergo (...) quattuor illa pura elementa firmamenti vel caeli vocabulo a scriptura [propter] suae naturae simplicem virtutem meruerunt appellari, ni mirum omnia corpora ab eis et sub eis ineffabili eorum coitu constituta aquarum sub caelo positarum possunt nomine comprehendi. Nec immerito. Nam non solum mutabilia sunt, verum etiam generationi et corruptioni subiecta. Etenim illa quae caelestia vel aetherea dicuntur corpora quamvis spiritualia et incorruptibilia videantur esse, necessario tamen quoniam per generationem et compositionem inchoaverunt fieri ad finem suae solutionis et corruptionis pervenient.*

³⁴⁹ Por. PP III, s. 212 (701a) 27-36: *Quoniam igitur omnium corporum ex quattuor simplicium elementorum coitu compositorum ex maximis usque ad minima pervenientium triplex consideratio est – aliter enim in eis materia inspicitur, aliter forma et species quae materiae adiecta omne solidum atque sensibilis corpus efficit – sola siquidem materia carens specie nullum corpus peragit quia per se informis est, adiecta vero specie corpus perfectum fit – [aliter essentia et substantialis forma quae veluti fundamentum immobile formatam suffert et continet materiam] –, necessarium erat substantialem formam ex materia [formata] rationabili contuitu segregare.*

szereg innych zmian, które są skutkiem oddziaływania czynników zewnętrznych jak charakter miejsca, powietrza, wody, pożywienia itp.³⁵⁰ Forma jakościowa jest zatem pierwszą formą, która kształtuje materię w konkretne, indywidualne ciało i można ją chyba pojąć przez analogię z tym, co dojrzała scholastyka rozumiała pod pojęciem *forma corporeitatis*.

W egzegezie Eriugeny zmienność materii wraz z przynależną do niej formą jakościową, która podobnie jak materia podlega różnorodnym przemianom, została przez Pismo Święte określona mianem wód zgromadzonych pod „niebem” powszechnych, prostych elementów rzeczy³⁵¹. Natomiast przez „suchy ląd”, który ukazał się po zebraniu wód podniebnych, należy rozumieć formę substancjalną rzeczy (*substantialis vero forma vel species*)³⁵². Umysł tego, kto wnika w naturę rzeczy, musi najpierw jakby zgromadzić w jednej koncepcji zmienność materii i przynależącej do niej formy, które – ponieważ tworzą jedno ciało – należy potraktować łącznie. Dopiero wtedy może się ukazać oczom umysłu forma substancjalna, która jest zawsze stała z racji naturalnej stałości swojej natury³⁵³. Rzeczy zmienne, różnorodne i podległe zniszczeniu nie pozwalają dostrzec stałości tej formy, która stanowi przecież ich podstawę, a można ją od nich odseparować dopiero dzięki wytrwałemu badaniu³⁵⁴. Forma ta została określona w Piśmie Świętym mianem „suchego lądu” ze względu na

³⁵⁰ Por. PP III, s. 214 (701c-702a) 23-32: *Materia est mutabilitas rerum mutabilium capax omnium formarum, instabilitasque mutabilis formae qua ipsa materia specificata formatur – ipsa nanque est qualitativa forma quae adiuncta materiae corpus efficit – qualitativam quidem formam dico illam quae ex qualitate sumpta et quantitate sensibus corporeis apparet materiaeque instabilitati adhaerens cum ipsa semper fluctuat generationem et corruptionem patiens incrementa et detrimenta per quantitates et qualitates recipit multisque ac variis differentiis quae extrinsecus ex qualitate locorum aerum umorum ciborum similitumque occasionum accidunt succumbit.*

³⁵¹ Por. PP III, s. 214-216 (702a) 32-1: (...) *nonne veri simile videtur rectaeque rationi conveniens, ut ipsa mutabilitas materiae cum ipsa forma qualitativa quae ei adhaerens eundem aestum assiduae fluctuationis turbidaeque patitur aquarum sub caelo simplicium elementorum positarum tropico nomine significari.*

³⁵² Por. PP III, s. 216 (702a-b) 1-9.

³⁵³ Por. PP III, s. 216 (702b) 11-16: *Nisi enim contemplativus animus fluctuantem materiae adhaerentisque ei formae instabilitatem veluti quosdam aestuantes fluctus in unum intelligentiae locum – unus nanque intellectus est materiae et adhaerentis ei formae, quoniam unum corpus efficiunt – prius colligat, forma illa substantialis naturali soliditate suae naturae semper stabilis mentis oculis apparere non poterit.*

³⁵⁴ Por. PP III, s. 216 (702c) 18-27: (...) *ita corruptibilium corporum mutabilitas et innumerabilis multiplicatio subsistens eis formae stabilitatem ab intellectualibus oculis naturas rerum contemplantibus aufert, ne per se ipsam a corporibus discreta consideretur perspicua; et quemadmodum recedentibus aquis (...) litora longe lateque nuda ac sicca solidaque patescunt, sic instabilitate corruptibilium rerum mentis contuitu ab incorruptibilibus naturis uno contemplationis tenore segregata mox formarum [substantialium] et specierum immutabilis pulcherrimaque soliditas in generibus suis animi obtutibus arridet.*

jej stałość oraz to, że jest naga i wolna od przypadłości. Wszelka bowiem forma ujęta w jej prostocie jest wolna od przypadłości. Forma współtworzy ciała, które następnie staną się podmiotem dla przypadłości³⁵⁵.

Egzegeza tego fragmentu Księgi Rodzaju pozwala wysnuć przypuszczenie, że termin „forma substancjalna” funkcjonuje u Eriugeny w dwojakim znaczeniu. Powyższe rozważania sugerują, że formę substancjalną należy tutaj pojąć jako niezmienną istotę rzeczy istniejącą poza jednostkami, a nie formę substancjalną w sensie arystotelesowskim. Sama ta forma nie podlega żadnym zmianom, ani przypadłościowym, ani substancjalnym. Dopiero dzięki uczestnictwu w niej powstaje forma właściwa każdej rzeczy, a ona sama ani nie ulega zwielokrotnieniu w rzeczach, ani nie jest bardziej lub mniej w którymś z przedstawicieli danego gatunku, lecz we wszystkich tak samo³⁵⁶. Zawiera się ona zarówno w najogólniejszych rodzajach, gatunkach, jak i w indywiduach³⁵⁷. To, że ta sama istota rzeczy realizuje się w jednostkach różniących się na wiele sposobów, nie wynika z natury rzeczy, ale jest czymś, co dochodzi do niej z zewnątrz, co jest pojmowane – jak pisze Eriugena – *circa substantiam*. Na przykład to, że ludzie różnią się między sobą, nie wynika z natury ludzkiej, która jest prosta, jednolita i niezłożona, lecz z tego, co jest „w związku z naturą ludzką”, czyli z czasu, miejsca, narodzin, jakości i ilości pożywienia, zamieszkiwania czy warunków, w jakich ktoś się urodził³⁵⁸. Ta powszechna istota rzeczy

³⁵⁵ Por. PP III, s. 216 (702d) 28-32: *Arida autem dicitur substantialium formarum stabilitas. Nec immerito, quoniam nuda et absoluta est omnium accidentium operimento. Omnium enim forma et species in generali simplicitate qua subsistit considerata accidentium concursu omnino est libera, corpora vero quibus subsistunt omnium accidentium capacia sunt.*

³⁵⁶ Por. PP III, s. 216-218 (703a-b) 36-8: *Substantialis forma est ipsa cuius participatione omnis individua species formatur, et est una in omnibus et omnes in una, et nec multiplicatur in multiplicis nec minuitur in retractis. Non enim maior est forma illa verbi gratia quae dicitur homo in infinita humanae naturae per individuas species multiplicatione quam in illo uno et primo homine qui primus particeps illius factus est, nec minor in illo erat quam in omnibus quorum corpora ex illo multiplicantur, sed in omnibus una eademque est et in omnibus [tota] aequaliter, in nullius ullam varietatem vel dissimilitudinem recipiens.*

³⁵⁷ Por. PP I, s. 106 (472c) 10-14: *Nil aliud esse video in quo naturaliter inesse OΥΣΙΑ possit nisi in generibus et speciebus a summo usque deorsum descendentibus, hoc est a generalissimis usque ad specialissima, id est individua, seu reciprocatim sursumversus ab individuis ad generalissima; in his enim veluti naturalibus partibus universalis subsistit.*

³⁵⁸ Por. PP III, s. 218 (703b-c) 13-24: *Non enim ex naturalibus causis visibilium formarum multiplex differentia procedit in una eademque substantiali forma, sed extrinsecus evenit. Hominem siquidem inter se dissimilitudo in vultu in quantitate et qualitate singulorum corporum, morum quoque et conversationum varietas non ex humana natura, quae una eademque est in omnibus in quibus est et sibi semper simillima nullam varietatem recipiens, sed ex his quae circa eam intelliguntur contingit, ex locis videlicet temporibusque ex generatione ex quantitate et qualitate alimoniorum regionum rerum in quibus quisque nascitur et (...) ex omnibus quae circa substantiam intelliguntur et non ipsa substantia sunt. Ipsa enim simplex et uniformis est nullisque varietatibus seu compositionibus obnoxia.*

jest w sobie samej niedostępna poznaniu, można ją ująć jedynie w jej konkretnych realizacjach, czyli dzięki temu, co jest *circa substantiam*, a dopiero wnikliwe intelektualne badanie wskazuje na nią jako na fundament zmiennej rzeczywistości, podobnie jak zebranie podniebnych wód odsłoniło suchy łąd³⁵⁹.

Ta koncepcja niezmiennego istoty rzeczy leżącej u podstaw zmiennej rzeczywistości jest fundamentem, używając sformułowania Johna Marenbona, hyperrealizmu Eriugeny³⁶⁰. Według Eriugeny tylko temu, co powszechne i niezmiennie przysługuje prawdziwy byt, zaś to, co zmienne oraz indywidualne istnieje w sposób pozorny. Prawdziwa wiedza dotyczyć może tylko niezmiennych istot rzeczy, dlatego wymyka się poznaniu zarówno to, co jest absolutnie zmienne, jak materia, jak i to, co nie da się zamknąć w granicach definicyjnego myślenia, gdyż je przekracza, jak to jest w przypadku Boga. Z tego właśnie względu Eriugena orzeka byt o tym, co może być jakoś ujęte poznawczo, podczas gdy to, co wymyka się poznaniu, nosi miano nie-bytu.

Ustanowienie firmamentu i zebranie podniebnych wód, które odsłoniły suchy łąd, Pismo Święte podsumowuje słowami: *Et vidit deus quod esset bonum*. Boże widzenie jest stwarzaniem wszechświata, gdyż dla Boga tym samym jest widzieć i czynić, a jego widzenie jest tożsame z jego wolą, a wola z działaniem³⁶¹. Eriugena głosi równoważność poznania (widzenie), woli i działania w Bogu, choć można o tym mówić wyłącznie w obszarze teologii katechetycznej, czyli afirmatywnej, która ujmuje Boga jako Stwórcę, Autora wszechświata. I faktycznie, Eriugena wyklada swoją teologię właśnie przy okazji egzegezy heksaemeralnej.

Wszystko to, co Bóg widzi, czyli wszystko to, co on stwarza, jest dobre, gdyż wola Boża jest przyczyną jedynie rzeczy dobrych³⁶². Stwierdzenia te są źródłem swoistego optymizmu w Eriugeny poglądzie na świat. Bóg nie może być autorem tego, co jest złe, niedoskonałe, a zatem wszystko, co we wszechświecie jest Bożym dziełem, jest dobre. Wszystkie rzeczy dobre są takimi tylko w tej mierze, w jakiej uczestniczą w jedynym substancjalnym Dobru. Ta więc partycypacja wskazuje na fundamentalną ontyczną zależność wszystkich rzeczy od Boga

³⁵⁹ Por. PP III, s. 218 (703d-704a) 33-40: *Omne quodcumque circa propriam substantiam vel intelligitur vel sentitur varium et mutabile est eamque inundationibus suis cooperit, ut vix ad purum dinosci quid sit valeat, ipsae aquas quae sub caelo sunt divinis admonitionibus in unum locum iubetur congregare, ut appareat arida, hoc est ut occulta substantialis forma circa quam accidentium fluctus exaestuant intellectualibus oculis naturas rerum discernentibus clare perluceat*. Por. Marenbon, *From the Circle*, s. 78-79.

³⁶⁰ Por. tamże, s. 77.

³⁶¹ Por. PP III, s. 220 (704b) 11-14: „*Et vidit deus quod esset bonum*”. *Visio dei totius universitatis est conditio. Non enim aliud est ei videre et aliud facere, sed visio illius voluntas eius est et voluntas operatio*.

³⁶² Por. PP III, s. 220 (704b) 13-15: *Merito autem omne quod vidit deus bonum est. Divina siquidem bonitas bonorum omnium causa est, immo etiam omnia bona ipsa est*.

do tego stopnia, że Eriugena pisze, iż to Bóg widzi siebie jako Dobro we wszystkich rzeczach, gdyż poza Bogiem nie ma niczego, a wszystko, co jest w Nim, jest Nim³⁶³. Rozważania te ukazują Boga w aspekcie jego stwórczego działania jako Przyczynę całej rzeczywistości, czyli jako naturę pierwszą, nie stworzoną i stwarzającą. Wprost od ujęcia natury pierwszej Eriugena przechodzi do wskazania przyczyn, które działają w obrębie natury trzeciej – stworzonej i niestwarzającej: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum iuxta genus suum cuius semen in ipso sit super terram.*

Siła (*virtus*) działająca w roślinach, czy drzewach, zwana przez Ojców „siłą nasion” (*vis seminum*), jest tą siłą, dzięki której ćwiczy swoje działanie forma duszy zwana odżywiająca oraz powodująca wzrost. W przypadku bytów ożywionych mamy już bowiem do czynienia ze specyficzną formą substancjalną, którą jest dusza. Dusza kieruje bowiem rozwojem nasion, i to, co się już narodziło w określonym miejscu i czasie, żywi oraz nadaje mu wzrost. Siła ta ma swoje źródło w przyczynach prymordialnych określonych wcześniej mianem ziemi czy suchego łądu³⁶⁴. Jej przejście z obszaru przyczyn w obszar form i kształtów zmysłowych, które dokonuje się na drodze narodzin, zostało oznaczone słowami Pisma Świętego: *Et factum est ita...*³⁶⁵ W ten sposób obszar przyczyn prymordialnych przekazuje jakby część swojej mocy przyczynowej naturze trzeciej, która zyskuje w ten sposób swoistą autonomię.

³⁶³ Podobny motyw, być może pod wpływem lektury pism Eriugeny, wystąpi później w myśli Mistra Eckharta; por. A. Haas, *Eriugena und die Mystik*, w: *Eriugena Redivivus*, s. 265-266. Por. PP III, s. 220 (704b-c) 15-21: *Nullum enim per se bonum est, sed in quantum bonum est participatione illius boni quod per se solummodo substantiale bonum est bonum est. „Nemo” enim „bonus nisi solus deus”. „Vidit” ergo „deus quod esset bonum”, hoc est: Vidit se ipsum in omnibus bonum. Non enim deus uidet nisi se ipsum [quia extra ipsum nihil est et omne quod in ipso est ipse est] simplexque uisio ipsius est, et a nullo alio formatur ipsa nisi a se ipso.*

³⁶⁴ Por. PP III, s. 220 (704cd.) 24-33: *Virtutem herbarum lignorumque in primordialibus causis conditam per haec uerba propheta commemorat, quae uirtus uis seminum a sanctis patribus solet appellari, in qua species illa animae quae dicitur nutritiua et auctiua operationem suam exercet, generationem uidelicet seminum administrans et quae genita sunt nutriens incrementaque eis per numeros locorum et temporum distribuens et, quoniam omne quod in natura rerum uisibiliter apparet non aliunde nisi ex occultis naturalis et substantialis formae sinibus, quam aridae uel terrae uocabulo significatam praediximus, originales causas generationis suae recipit.*

³⁶⁵ Por. PP III, s. 220-222 (704d-705a) 35-2: *Vis seminalis herbarum et lignorum, quae in intimis substantiarum rationibus causaliter creata est, in formas et species sensibiles per generationem procedat, quae processio primordialium causarum in effectus suos sequentibus scripturae uerbis explanatur: „Et factum est ita...”*

2. 3. 5. Czwarty dzień stwarzania (stworzenie ciał niebieskich)

W czwartym dniu dzieła stworzenia powstały „światła” na firmamencie nieba: *Dixit autem deus: Fiant luminaria in firmamento caeli et dividant diem ac noctem et sint in signa et tempora et dies et annos et luceant in firmamento caeli et inluminent terram, et factum est ita.*

Firmament nieba, na którym zostały stworzone „światła” niebieskie, jest tym samym firmamentem, który został stworzony w drugim dniu stwarzania³⁶⁶. Mianem firmamentu zostały zatem oznaczone cztery powszechne elementy, które w stanie czystym są niedostępne dla zmysłów, gdy natomiast łączą się ze sobą, tworzą wszystkie materialne ciała, czy to ciała niebieskie, czy powietrzne, czy wodne, czy ziemskie, czy to małe, czy wielkie, czy pośrednie³⁶⁷. Wspominając przy okazji egzegezy opisu drugiego dnia stwarzania o stworzeniu czterech powszechnych elementów, Eriugena opisuje je w ich stanie pierwotnym, ujmując je jako sferę pośredniczącą między obszarem ducha a obszarem materii. Teraz natomiast przechodzi do tego, co fizyka (*fysica theoria*) mówi na temat łączenia się tych elementów oraz na temat procesów, które prowadzą do wyłonienia się ciał. Precyzując to, co wcześniej zostało powiedziane, stwierdza, że właściwie ciała materialne nie powstają z połączenia elementów, które są proste i niezniszczalne, ale z połączenia jakości właściwych tym elementom. Jakościami tymi są: gorąco, wilgoć, zimno oraz suchość. Ciepło i zimno są własnościami aktywnymi, wilgoć oraz suchość – pasywnymi. Z połączenia tych jakości, po dodaniu odpowiednich form, powstają wszystkie materialne ciała³⁶⁸.

Aby udowodnić, że ogień oraz powietrze są elementami aktywnymi, Eriugena powołuje się zarówno na świętego Augustyna³⁶⁹, jak i na *Georgiki* Wergiliusza:

³⁶⁶ Por. PP III, s. 234 (711a) 25-27: *Non enim ut opinor aliud firmamentum secundo die est factum in medio aquarum et aliud in quo quarto die facta est series caelestium luminarium.*

³⁶⁷ Por. PP III, s. 236 (711d-712a) 22-28: *Convenerat quidem inter nos nil probabilius eo nomine significari quam quattuor simplicium elementorum universitatem, quae dum per se purissima sint et incomprehensibilia omni corporeo sensu et ubique universaliter diffusa, invisibili suo meatu proportionalique coitu in se invicem omnia corpora sensibilia perficiunt, sive caelestia sint sive aëria sive aquatica sive terrena sive maxima sint sive minima sive media.*

³⁶⁸ Por. PP III, s. 236-238 (712b) 36-6: *Ubi notandum quod non ex coitu substantialium elementorum, dum sint incorruptibilia et insolubilia, sed ex eorum qualitatibus sibi invicem proportionaliter copulatis corpora sensibilia conficiuntur. Qualitates autem quattuor elementorum notissimae sunt quattuor: caliditas umiditas frigiditas siccitas, ex quibus omnia corpora materialia adiectis formis componi fysica perhibet theoria, quarum quidem activas esse duas philosophi dicunt caliditatem et frigiditatem, passivasque duas, umiditatem et ariditatem.*

³⁶⁹ Por. PP III, s. 238 (712d-713a) 24-31. Por. Augustyn. *De Genesi ad litteram* III, X, 14, 284-285: *Distribuuntur enim elementa ad patiendum duo, humor et humus; ad faciendum autem alia duo, aer et ignis.*

*Tunc pater omnipotens foecundis imbribus aether
coniugis in gremium late descendit.*

Eriugena uważa, że poeta „ojcem” nazywa własność ognia, czyli gorąco, mianem „ożywczych strumieni” określa zimno, własność wody, zaś „lono małżonki” – to ożywcza wilgoć, która właściwa jest powietrzu, zaś suchość, która jest właściwa ziemi, zostaje określona mianem „żony”. Określenie to jednocześnie odnosi się do bliższych ziemi i bardziej gęstych obszarów powietrza³⁷⁰.

Mimo tego, że w niektórych ciałach pewne własności są bardziej dostrzegalne, a inne mniej, to jednak wszystkie ciała stanowią połączenie owych powszechnych elementów, objętych razem poszczególną formą. Albowiem Umysł Boży, gdy ważył ciało całego wszechświata, ustanowił rodzaj równowagi pomiędzy dwoma przeciwstawnymi sobie krańcami, czyli ciężkością oraz lekkością, między którymi zawieszono są wszystkie ciała o wadze pośredniej. Dlatego wszystkie ciała, o ile uczestniczą w ciężkości, są podatne na własności elementu ziemi, czyli trwałości i stabilności, o ile zaś przyciąga je lekkość, uczestniczą we własnościach niebieskich, czyli próżni i zmienności. Natomiast ciała pośrednie, które utrzymują równowagę między dwoma skrajnościami, własności te posiadają w równym stopniu³⁷¹.

Tego typu rozważania mają na celu pokazanie, w jaki sposób dokonują się procesy zachodzące w świecie. Przy egzegezie opisu trzeciego dnia stworzenia Eriugena pokazał, że przyczyny prymordialne przekazują część swojej przyczynowej aktywności naturze trzeciej, a dokonuje się to za pośrednictwem czterech elementów oraz ich własności. Z Bożego ustanowienia właśnie te elementy oraz ich własności są odpowiedzialne za procesy powstawania i giniecia w świecie oraz za takie czy inne własności ciał. Pewne elementy są bardziej aktywne w tych procesach, pewne mniej. Niewątpliwie największą rolę Eriu-

³⁷⁰ Por. PP III, s. 238 (712c) 10-17: *Tunc pater omnipotens foecundis imbribus aether/ coniugis in gremium late descendit. Patrem siquidem igneam qualitatem, quae est caliditas, foecundos vero imbres aquaticam, quae est frigiditas, appellavit, coniugis [vero] gremium fertilitatem umiditatis, quae est qualitas aeris propria, et ariditatis, quae est terrae qualiativa proprietas, vocando unius veluti uxoris nominatione terram cum sibi proximiori et corpulentiori aere significavit.*

³⁷¹ Por. PP III, s. 240-242 (714a-b) 32-7: *Quamvis itaque qualitatum quaedam quidem in quibusdam corporibus plus, quaedam vero minus sensibus appareant, synodus tamen ipsorum catholicorum elimentorum una eademque uniformiter commensurabilis in omnibus est. Mens itaque divina examinationem totius mundani corporis inter duas extremitates sibi invicem e contrario oppositas equali lance libravit, inter gravitatem dico et levitatem, inter quas omnis medietas visibilium corporum ponderata est. Proinde omnia corpora in quantum gravitatem participant in tantum terrenarum qualitatum capacia sunt, hoc est soliditatis et stabilitatis, in quantum vero ex levitate attrahunt in tantum qualitates caelestes participant, inaniatatem dico et mutabilitatem, media autem, quae simili libramine extremitates attingunt, aequali participatione illarum qualitates possident.*

gena przypisuje tutaj ogniovi. Ogień dlatego jest – jego zdaniem – zwany przez Greków πυρ, że przenika, penetruje wszystkie ciała, dzięki porom, czyli ukrytym kanalikom. Z każdego bowiem ciała, przez odpowiedni rodzaj pocierania, można wykrzesać ogień. Nawet pocieranie fal emituje iskry, a same fale nie mogłyby się poruszać, gdyby były pozbawione gorąca³⁷². Wszystkie własności ciał można, zdaniem Eriugeny, wyjaśnić odpowiednimi własnościami czterech elementów. Za kolor danej rzeczy odpowiedzialny jest element ognia, za dźwięk, czy to naturalny, czy wytworzony odpowiedzialne jest powietrze. Jeśli jakiś obraz zostaje odbity czy to w sposób naturalny, czy za sprawą sztuki, na pewnej powierzchni, to dzieje się to za sprawą elementu wody, zaś wszelką tendencję w kierunku stabilności, należy odnieść do elementu ziemi³⁷³.

Wszystkie te poszukiwania i opis własności oraz struktury rzeczywistości kierowane są jedną wspólną zasadą: to, co ujmuje się przy pomocy zmysłów, należy wyjaśnić racjonalnie, podać jego przyczynę³⁷⁴. Zdaniem Eriugeny zrozumienie konstytucji świata nie leży poza granicami możliwości ludzkiego poznania, gdyż świat został stworzony dla człowieka. Ponadto Bóg nie tylko że nie zabronił racjonalnych dociekań na temat przyczyn rzeczy widzialnych i niewidzialnych, ale wręcz do nich zachęca, zgodnie z tym, co pisze święty Paweł: *Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty (...) stają się widzialne dla umysłu przez Jego dzieła*³⁷⁵. Nie należy zatem odwoływać się do cudów tam, gdzie można podać racjonalne wyjaśnienie³⁷⁶.

Poszukując naturalnego wyjaśnienia zachodzących w świecie zjawisk Eriugena proponuje, aby słowa mówiące o stworzeniu światła na firmamencie nieba

³⁷² Por. PP III, s. 242 (714b-c) 14-19: *Graecorum quoque nominum interpretatio testis est. Siquidem, ignis, propterea dicitur, ut arbitror, quia per poros, hoc est occultos meatus, omnia penetrat. Nullum enim corpus est ex quo ignis excuti non valeat collisione quadam attractus. Nam et attritus undarum scintillat, nec omnino currerent, si caliditatis expertes essent.*

³⁷³ Por. PP III, s. 242-244 (715a) 34-2: *Cum ergo aliquod corpus perspexeris, si in eo coloris lucem senseris subesse igneum, si sonum seu spontaneum seu artificialem subesse aereum, si ex plana superficie natura seu arte quandam imaginem resultare subesse aquaticum (...), ubi aliquem appetitum naturalis stationis sursum versus seu deorsum subesse terrenum intellige elementum.*

³⁷⁴ Por. PP III, s. 262 (723c) 34-35: *...de his quae corporeo sensu percipimus rationem reddere debemus.*

³⁷⁵ Por. PP III, s. 262 (723b) 24-29: *...non enim mundum istum ultra intelligentiam rationabilis naturae constitutum dixerim, cum propter eam factus sit, divina tamen auctoritas rationes rerum visibilium et invisibilium non solum non prohibet, verum etiam hortatur investigari. „Invisibilia enim eius” ait apostolus, „a creatura mundi per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur”.*

³⁷⁶ Por. PP III, s. 266 (724c) 6-7: *Et ne videamur ad divinae virtutis miracula confugere tanquam non valentes rationibus naturae quod suademus affirmare.*

odnieść do stworzenia jasnych i błyszczących gwiazdnych ciał, złożonych z czterech elementów. Ciała te są jak gdyby „wehikułami światła” w świetle³⁷⁷. Mówiąc ogólnie o stworzeniu błyszczących ciał niebieskich autor biblijny miał przede wszystkim na myśli stworzenie księżyca oraz słońca³⁷⁸.

Eriugena włącza do swoich analiz dygresje na temat odległości Ziemi od księżyca, wsparte prezentacją pomiarów dokonanych przez Eratostenesa³⁷⁹. Zauważa przy tym, że relacja między odległością Ziemi od księżyca oraz obwodem Ziemi zawiera się w obrębie proporcji muzycznej³⁸⁰. Ponadto w prezentowanych przez niego obliczeniach daje się zauważyć przewaga doskonałych liczb, jakimi jest 6, 7 i 8, które w sposób naturalny tworzą jedną z podstawowych muzycznych proporcji zwaną diapasonem³⁸¹. Dalej prezentuje różne opinie na temat wielkości księżyca³⁸² oraz stwierdza, że zasadniczo za rzecz niemożliwą uważano wszelkie próby określenia wielkości Słońca³⁸³, ale za to próbowano określić jego odległość od Ziemi³⁸⁴. Eriugena przywołuje w tym miejscu postać Pitagorasa, który usiłował udowodnić, że cały wszechświat zarówno obraca się, jak i jest mierzona według muzycznych proporcji, czemu nie sprzeciwia się również i Pismo Święte³⁸⁵. Cała ta precyzyjna struktura wszechświata odznacza się godną podziwu harmonią³⁸⁶, której celem jest prowadzenie człowieka do Boga³⁸⁷.

Stworzenie światła na firmamencie nieba oznacza zatem, zdaniem Eriugeny, stworzenie Słońca, Księżyca oraz gwiazd, które świecą „ponad Ziemią” (*super terram*), gdyż Ziemia zajmuje najniższe miejsce wśród natur stworzo-

³⁷⁷ Por. PP III, s. 244 (715a-b) 4-10: *Quod ergo scriptum est: „Dixit autem deus, Fiant luminaria in firmamento caeli”, ita intelligere debemus ac si aperte diceretur: Fiant siderea corpora clara lucidaque in quattuor elementis ubique diffusis ex eorum qualitibus composita.* Por. Bazyl z Cezarei, *Homélies* VI, 2, 121ab, s. 334.

³⁷⁸ Por. PP III, s. 244 (715b-c) 18-31.

³⁷⁹ Por. PP III, s. 246-252 (716a-718d).

³⁸⁰ Por. PP III, s. 252 (718c) 7 i n.

³⁸¹ Por. PP III, s. 250 (718b) 29-31: *Et vide quantum perfecti numeri in his omnibus vigent, senarius videlicet et septinarius et octonarius, in quibus maxima simphonia musicae naturaliter constituitur, quae diapason vocatur.* Por. Plinius Starszy, *Histoires de la nature*, morceaux choisis et traduits par D. Sonnier, Grenoble 1994, s. 31-32.

³⁸² Por. PP III, s. 254 (720a) 33 i n.

³⁸³ Por. PP III, s. 258 (721c) 22 i n.

³⁸⁴ Por. PP III, s. 258 (721d) 35 i n.

³⁸⁵ Por. PP III, s. 260 (722a) 6-8: *Veruntamen quoniam ipse iuxta rationes musicas totius mundi fabricam et volvi et mensurari certis argumentationibus conatus est asserere, quod nec divina negat scriptura.*

³⁸⁶ Por. PP III, s. 260 (722c) 32: *...et miraberis naturae concordiam.*

³⁸⁷ Por. PP III, s. 262 (723c) 31-32: *Ut enim per sensum pervenitur ad intellectum ita per creaturam reditur ad deum.*

nych, toteż wszystko inne znajduje się „ponad nią”³⁸⁸. Światła te ponadto miały, zgodnie z Bożym zaleceniem, oddzielać światło od ciemności, dzień od nocy. Jednakże zarówno słońce, jak i księżyc i gwiazdy zawsze świecą i nie doświadczają wcale nocy. To mieszkańcy Ziemi doświadczają zmian dnia i nocy, i to dla nich Słońce i Księżyc oddzielają je od siebie³⁸⁹.

Egzegeza czwartego dnia stwarzania koncentruje się głównie na wyjaśnieniu naturalnych procesów i zjawisk zachodzących w świecie, przy czym Eriugena rozpoczyna swoje rozważania od makrokosmosu, prezentując całe spektrum ówczesnych poglądów astronomicznych. Nie waha się przytaczać opinii filozofów pogańskich uważając, że tak jak Żydzi opuszczając Egipt wynieśli – za Bożą radą – wielkie łupy, tak należy korzystać z osiągnięć tych filozofów, którzy byli biegli w badaniu natury. Ich rozumowanie dotyczące widzialnych stworzeń nie jest fałszywe; zarzucić im można jedynie to, że za mało starali się odkryć Stwórcę z analizy stworzeń³⁹⁰.

2. 3. 6. Piąty dzień stwarzania (powstanie życia)

Piątego dnia powiedział Bóg: *Producant aquae reptile animae viventis et volatile super terram sub firmamento caeli*. W tym momencie Pismo Święte po raz pierwszy mówi o istocie żywej wspominając o duszy (*anima*). Czy ma to oznaczać, jak chcą niektórzy, że ciała niebieskie, przestrzenie powietrzne, a także Ziemia z roślinami i drzewami są pozbawione duszy, a nawet wszelkiej formy życia?³⁹¹

³⁸⁸ Por. PP III, s. 272 (727a) 9-13: *Quamvis enim caelestia luminaria sub terris lucere humana opinione putentur, rerum tamen ratio incunctanter edocet nullam naturam terra inferiorem posse esse. Medium siquidem infimumque totius mundanae constitutionis obtinet locum, ac per hoc nulla corporea creatura infra eam intelligitur.*

³⁸⁹ Por. PP III, s. 272 (727c) 24-29: *Illa (sc. luminaria) enim semper lucent et semper eis dies est nullamque noctem patiuntur (...). Terrenis itaque habitatoribus quibus per vicissitudines dies noctesque proveniunt caelestia luminaria lucem dividunt a tenebris.*

³⁹⁰ Por. PP III, s. 264 (724a-b) 19-25: *Et si quis nobis in culpam reputaverit quod philosophicis ratiocinationibus usi sumus, videat populum dei Aegyptio fugientem eiusque divino consilio [admonitum] spolia ferentem ipsisque spoliis inreprehensibiliter utentem, praesertim cum et ipsi mundanae sapientiae periti non in hoc reprehensibiles facti sunt, quasi in rationibus visibilis creaturae errarint, sed quia auctorem ipsius creaturae non satis ultra eam quaesierint.*

³⁹¹ Por. PP III, s. 274 (727d-728a) 3-14: *Praedictis quattuor diebus conditionis naturarum nulla commemoratio animae legitur neque simpliciter tantum et absolute neque cum additamento viventis, et cur hoc non immerito quaeritur. (...) Sunt enim qui dicunt elementa huius mundi, caelum dico cum suis astris aetheraque cum planetis, aera cum suis nubibus ventorumque spiritibus, fulgoribus etiam caeterisque perturbationibus (...), terram similiter cum omnibus herbis arboribusque non solum anima, verum etiam omni specie vitae omnino*

Eriugena odrzuca ten pogląd powołując się najpierw na autorytet Platona, największego z filozofów, następnie na autorytet najznakomitszych komentatorów Pisma Świętego, a wreszcie na badanie natury rzeczy. Wszystkie te źródła potwierdzają istnienie w świecie powszechnej formy życia oraz stwierdzają, że żadne ciało nie może być pozbawione elementu vitalnego. Ta powszechna czy partykularna forma życia zwie się duszą (*anima*)³⁹². Badanie natury rzeczy pokazuje, że materia w połączeniu z formą tworzy ciało, a forma istnieje dzięki właściwej sobie substancji, czyli przyczynie prymordialnej, zaś żadna substancja nie może być pozbawiona życiowego ruchu (*motus vitalis*), który ją obejmuje oraz jest przyczyną jej istnienia. Albowiem wszystko, co porusza się w sposób naturalny, bierze zasadę swego ruchu z życia, a zatem wszelkie stworzenie z konieczności jest albo samo z siebie życiem, albo uczestnikiem życia. Wszystko co się porusza, jest zatem w jakiś sposób ożywione, niezależnie od tego, czy życiowy ruch jest w nim wyraźnie dostrzegalny, czy też w sposób ukryty nim kieruje³⁹³. Aby wyjaśnić ten fragment, należałoby się odwołać do tego, co już zostało powiedziane o uporządkowaniu sfery przyczyn prymordialnych: życie jest jedną z najbardziej powszechnych przyczyn, która stoi zaraz po bycie oraz opisuje sposób istnienia przyczyn w Słowie Bożym³⁹⁴.

Elementarna forma życia, którą odkrywa się w sferze konkretnych bytów materialnych, wskazuje na konieczność przyjęcia powszechnej formy życia. Jeżeli każde ciało zawiera się – jak twierdzi Eriugena – w obrębie właściwego sobie gatunku, a każdy gatunek jest rządzony mocą pewnej formy życia, a przy tym dąży do właściwego sobie rodzaju, zaś wszelki rodzaj bierze swój początek z powszechnej substancji, to należy przyjąć, że wszystkie formy życia zawarte w rozlicznych ciałach powracają do powszechnego życia i dzięki partycypacji

carere ideoque, ut aiunt, in operibus quattuor primorum dierum nullius animae seu vitae significatio introducitur.

³⁹² Por. PP III, s. 274 (728a-b) 14-21: *Plato uero philosophorum summus et qui circum sunt non solum generalem mundi uitam asserunt, uerum etiam nullam speciem corporibus adherentem neque ullum corpus uita priuari fatentur ipsamque uitam seu generalem seu specialem uocare animam fiducialiter ausi sunt, quorum sententiae summi expositores diuinae scripturae fauent, herbas et ligna cunctaque de terra orientia uiuere affirmantes. Neque aliter rerum natura sinit.*

³⁹³ Por. PP III, s. 274 (728b) 21-28: *Si enim nulla materia est quae sine specie corpus efficiat et nulla species sine substantia propria subsistit, nulla autem substantia vitali motu, qui eam contineat et subsistere faciat, expers esse potest – omne enim quod naturaliter movetur ex uita quadam motus sui principium sumit -, necessario sequitur, ut omnis creatura aut per se ipsam uita sit aut vitae particeps et quodam modo uivens, sive in ea motus vitae manifeste appareat sive non appareat ueruntamen latenter administrari [per] uitam species ipsa sensibilis indicat.*

³⁹⁴ Por. rozdział 2. 3. 2. 3.

w nim różnicują się³⁹⁵. Ta powszechna forma życia zwana jest przez pogańskich filozofów Duszą świata, zaś ci, którzy kontemplują Bożą Mądrość, nazywają ją powszechnym życiem, które partycypuje w tym jedynym i substancjalnym Życiu oraz jest źródłem i stwórcą wszelkiego życia, bo rozdziela je wszystkiemu zgodnie z Bożym zarządzeniem³⁹⁶. Przytoczona przez Eriugene charakterystyka Duszy świata czy powszechnego Życia zbiega się z tym, co pisał on o funkcji i działaniu Ducha Świętego w związku z egzegezą fragmentu: *Et spiritus dei fovebat aquas*³⁹⁷. Nie jest zatem wykluczone, że to właśnie Eriugena dostarczył myślicielom XII wieku podstaw do utożsamienia Natury oraz Duszy świata z Duchem Świętym.

Eriugena twierdzi, że żadne stworzenie, czy to zmysłowe czy obdarzone intelektem, a nawet ciało, które wydaje się martwe, nie może być pozbawione życia. Zarówno formowanie się ciał, jak i ich rozkład oraz powrót do elementów, z których wyszły, dokonuje się pod kierownictwem właściwej im formy życia³⁹⁸. Działanie tej siły życia dostrzegamy na przykładzie nasion, które nie zrodzą na nowo życia, dopóki nie obumrą, a ta forma życia, która ożywia siłę nasion i działa przez nią, nie opuszcza nasion w momencie rozkładu, lecz jest w istocie siłą, dzięki której on się dokonuje³⁹⁹. Życie nie jest elementem, czy częścią złożonego ciała, dlatego nie opuszcza go wraz z jego śmiercią, która jest rozpadem złożenia. W opinii Eriugeny śmierć jest rozpadem określonej formy

³⁹⁵ Por. PP III, s. 276 (728dd-729a) 6-13: *Ut enim nullum corpus est quod propria specie non continetur, ita nulla species est quae cuiuspiam vitae virtute non regitur. Proinde si omnia corpora naturaliter constituta quadam specie vitae administrantur omnisque species genus suum appetit, omne autem genus generalissima substantia originem ducit, omnem speciem vitae quae diversorum corporum numerositatem continet ad generalissimam quandam vitam recurrere necesse est, cuius participatione specificatur.*

³⁹⁶ Por. PP III, s. 276 (729a) 14-20: *Haec autem generalissima vita a sapientibus mundi universalissima anima totum quod inter caelestis sphaerae ambitum comprehenditur per species suas ministrans vocatur, divinae vero sophiae speculatores communem vitam appellant, quae dum sit particeps illius unius vitae quae per se substantialis est omnisque vitae fons et creatrix suis divisionibus visibilium et invisibilium vitas iuxta divinam ordinationem distribuit.*

³⁹⁷ Por. PP II, s. 68 (555c-d) 19-36.

³⁹⁸ Por. PP III, s. 276 (729a-b) 23-28: *Vitae vero nulla creatura seu sensibilis seu intelligibilis expers esse potest. Nam et corpora quae nostris sensibus videntur veluti mortua non omnino vita relinquuntur. Ut enim illorum compositio atque formatio administratione propriae vitae ita etiam solutio et informitas et reditus in ea ex quibus deducta sunt eiusdem obsequio peragitur.*

³⁹⁹ Por. PP III, s. 276 (729b) 28-34: *Semina siquidem terrae commendata nisi prius moriantur non reviviscunt et mors eorum solutio materiae et speciei est eademque vita quae vivificat vim seminum et per vim semina, priusquam solvantur, in solutione non deserit, sed eis semper adhaeret, immo etiam ea solvit moxque nulla mora interstante vivificare, hoc est in eandem speciem revocare, incipit.*

materii, takiej materii, która jest percypowalna dzięki zmysłom, natomiast nie jest rozpadem samej natury, która jest w sobie niepodzielna⁴⁰⁰.

Eriugena ujaśnia swoją myśl na przykładzie natury ludzkiej. Człowiek jest duszą i ciałem, a zatem, skoro zawsze jest człowiekiem, to zawsze musi być duszą oraz ciałem. Mimo, że ta część tego związku, jaką jest ciało, w momencie śmierci powraca do elementów, to niemniej na mocy natury ani części nie przestają być w stałej relacji do całości, ani całość do części, gdyż to, co jest racją tej relacji, nigdy nie ginie. To, co za sprawą cielesnych zmysłów postrzegamy jako rozdzielone, to na mocy wnikliwszego badania natury rzeczy odkrywamy jako istniejące zawsze w sposób niepodzielony⁴⁰¹. Zmysły są bowiem skłonne do błędu, a ich osądowi niczego nie należy powierzać⁴⁰². Dlatego chociaż zmysłom się zdaje, że dusza kieruje ciałem złożonym z elementów, a przestaje nim kierować, gdy ciało rozpadnie się na części, to przecież w tym ostatnim wypadku dusza ludzka nie przestaje być duszą człowieka i w tym samym stopniu rządzi ciałem rozłożonym na elementy, co takim, które zachowuje swe części w strukturalnej jedności⁴⁰³. Co więcej, jeśli dusza jest duchem, który jest pozbawiony obciążenia ze strony ciała, a elementy, na które się ciało rozpada, bliskie są duchowej naturze, to dusza lepiej zarządza ciałem poprzez tę naturę, która jest jej bliższa, czyli poprzez elementy. Gdy części struktury cielesnej rozpadają się na elementy, w których są zachowywane, to porzucają obciążenie materii, a przyjmują duchowe własności samych elementów tak, że nie przestają być ciałami, ale stają się w takim stopniu ciałami duchowymi, w jakim są nimi same elementy⁴⁰⁴. Daje się to także zauważyć na przykładzie

⁴⁰⁰ Por. PP III, s. 276-278 (729b-729c) 35-8: *Ut enim illa (sc. vita) cum compacto non compagitur ita cum soluto non solvitur (...). Eiusdem nanque regiminis est in cunctis. Ipsa etiam solutio, quae mors corporis dicitur, nostris sensibus [et materiae] solutio est, non ipsi naturae, quae inseparabilis est in se ipsa et simul semper est nec spatiis locorum et temporum segregatur. Homo siquidem non desinit esse homo.*

⁴⁰¹ Por. PP III, s. 278 (729c-d) 9-17: *Homo autem corpus et anima est. Si autem semper homo, semper igitur anima et corpus, et quamvis partes hominis a se invicem segregentur (...), naturali tamen ratione et partes ad totum referri non desinunt semper et inseparabiliter et totum ad partes. Relationis siquidem ratio nunquam potest perire. Proinde quod corporeo sensui videtur segregari altiori rerum speculatione semper simul et inseparabiliter subsistere necesse est.*

⁴⁰² Por. PP III, s. 266 (725a) 38-39: *Fallit enim sensus eiusque iudicio nihil est committendum.*

⁴⁰³ Por. PP III, s. 278 (730a) 19-23: *Similiter anima humana sive corpus suum simul collectum regat sive in partes dissolutum, ut videtur sensibus, regere desinat, anima tamen hominis esse non cessat ac per hoc datur intelligi altiori rerum intimatione non minus eam administrare corpus per elementa dispersum quam una compagine membrorum coniunctum.*

⁴⁰⁴ Por. PP III, s. 278 (730b) 31-35: *Non enim credendum est corporeas partes ex compagine spissi corporis dissolutas in ipsis elementis in quibus salvantur crassitudinem*

żyjącego ciała, które jest złożone z pewnych części ciężkich oraz masywnych, gdyż przeważa w nich element ziemi i wody, podczas gdy inne partie są jakby pozbawione ciężaru i bez chwili zwłoki znajdują się tam, gdzie dusza im poleci, jak to jest w przypadku wzroku i słuchu⁴⁰⁵. Na przykład wzrok jest rodzajem światła, które rodząc się najpierw w sercu wstępuje ku najwyższej części głowy, która zwie się *membranula*, i która otacza oraz chroni mózg, a następnie kanalikami przechodzi do oczu, skąd – na wzór promieni słonecznych – dociera z wielką prędkością do miejsc czy ciał zarówno odległych, jak bliskich⁴⁰⁶. Eriugena stara się tutaj pokazać, że te części ciała, które są najbardziej subtelne i pokrewne duchowej naturze, choć biorą swój początek we wnętrzu masy cielesnej, to sięgają daleko poza nią⁴⁰⁷. Podobnie dusza, choć nie jest sama w sobie zawarta w danym ciele w sensie lokalnym, to niemniej daje życie i kontroluje ujęte miejscem części ciała, gdziekolwiek by nie były⁴⁰⁸. W analogiczny sposób po rozwiązaniu ciała na elementy dusza sprawuje nad nim kontrolę, choć wtedy dokonuje się to w sposób niedostrzegalny dla zmysłów⁴⁰⁹. Eriugena stara się tutaj pokazać, że dusza sprawuje kontrolę nad ciałem, mimo że jej działanie nie zamyka się w granicach dostępnego zmysłom ciała, lecz

suam non deserere et non in ipsorum elementorum levissimas spiritualesque qualitates transire, non ut penitus non corpora, sed ut spiritualia corpora sicut et ipsa sint elementa.

⁴⁰⁵ Por. PP III, s. 278-280 (730b-c) 36-7: (...) *quod etiam viventis adhuc corporis argumento promptissime vales approbare. Partium siquidem ipsius quaedam quidem ponderosae sunt et in crassitudinem densatae, ut sunt ossa carnes nervi quoque ac venae (...) haec enim omnia ex aquatili terrenaque qualitate in constitutionem corporis sumuntur -; quaedam vero levissimae nulloque gravitatis seu crassitudinis pondere impeditae, quaquaversum prout anima iusserit nulla mora interstante confestim perveniunt, ut est visus et auditus, quas partes corporis esse ex igne et aere deductas nemo recte philosophantium abnegarit.*

⁴⁰⁶ Por. PP III, s. 280 (730c-d) 10-17: *Visus siquidem est lux quaedam ex cordis igne primum nascens deindeque in summitatem verticis ascendens, in eam videlicet partem quae a Grecis dicitur ΜΗΝΙΚΑ, a Latinis vero membranula, qua cerebrum et ambitur et custoditur, per quosdam poros ad supercilia pupillosque oculorum derivata, unde velocissimo impetu solarium radiorum instar foras prosiliens prius propinqua loca et corpora seu longissime constituta tanta velocitate attingit quam palpebra oculorum et tautonis supercilia.*

⁴⁰⁷ Por. PP III, s. 280 (731a) 23-26: *Has itaque partes corporis subtilissimas spiritualibusque naturis vicinas, quamvis ex interioribus spissae molis originem attrahant, foras tamen in tantum porriguntur, ut longe extra eam aestimentur separari.*

⁴⁰⁸ Por. PP III, s. 280 (731b) 32-35: *Hoc autem totum in se ipsa simplex omnique corporali quantitate localibusque spatiis anima carens in corpore quod regit sua praesentia peragit et, dum ipsa nullo loco contineatur, locales tamen partes sui corporis ubicumque sint vivificat atque gubernat.*

⁴⁰⁹ Por. PP III, s. 282-284 (732a-b) 35-5: *Quid ergo mirum, si anima rationalis post solutionem corporis sui in partibus eius per elementa diffusis aliquid agat occulta naturali administratione omnique corporeo sensu remota, quandoquidem et in vivente adhuc corpore simulque collecto, quantum sensibus videtur, non solum in cumulo membrorum, verum etiam in sensibus longe ab ipso porrectis regiminis virtutem exercet?*

sięga budujących jego wewnętrzną strukturę elementów. To przekonanie opiera się na bardziej fundamentalnej intuicji, że materia na poziomie prostych elementów czy przyczyn prymordialnych istnieje w doskonalszej formie niż ta, którą prezentują nam zmysły. Ten „podzielony”, „rozproszony” sposób istnienia materii, jest skutkiem grzechu pierworodnego i musi zostać w konsekwencji przekroczone i przezwyciężony.

Wszystko to, co popierając przykładami wziętymi z analizy natury ludzkiej Eriugena powiedział o duszy, dotyczy także duszy powszechnej czy powszechnego życia, w którym należy wyróżnić dwie podstawowe formy: racjonalną oraz nieracjonalną. Forma racjonalna różnicuje się na racjonalną, która występuje w człowieku oraz intelektualną, właściwą bytom anielskim⁴¹⁰. Forma nieracjonalna natomiast dzieli się na „zmysłową”, przysługującą zwierzętom posiadającym władzę percepcji zmysłowej, oraz tę, która przysługuje pozostałym wytworom materii – drzewom, roślinom, pozbawionym zdolności odczuwania⁴¹¹. Z tego właśnie względu Pismo Święte dopiero w piątym dniu pisze o stworzeniu zwierząt ożywionych duszą, gdyż stworzone wcześniej formy powszechnego życia, będąc jego ostatnią i niedoskonałą partycypacją, wydawały się jakby pozbawione życia i dlatego zostały przez Autora biblijnego pominięte, jako reprezentujące raczej formę materii, a nie formę powszechnego życia⁴¹². Ponadto ta forma życia nie rozciąga swej aktywności poza ciało, gdyż jest niedoskonałą formą życia i dlatego nie może istnieć niezależnie od sfery cielesnej⁴¹³.

⁴¹⁰ Por. PP III, s. 284 (732c) 13-17: *Generalissimae igitur vitae prima maximeque divisio est in eam differentiam quae rationalem ab irrationali segregat, et rationalis quidem vita angelis hominibusque distributa est, sed in angelis veluti specialis significationis causa intellectualis dicitur, in hominibus vero rationalis.*

⁴¹¹ Por. PP III, s. 284-286 (733a) 34-2: *Irrationabilis autem vita dividitur in eam quae sensum participat inque eam quae eo caret, et una quidem omnibus animalibus sentiendi virtutem habentibus distribuitur, altera vero omni sensu carentibus [materiis], quae species vitae harbarum lignorumque dominari perhibetur et infra quam nullam speciem vitae ratio invenit.*

⁴¹² Por. PP III, s. 288 (734b-c) 16-27: *Est enim quaesitum quare in operibus quattuor primordialium dierum nullius vitae seu animae commemoratio facta sit, quinto autem die subito erumpens scriptura, „Producant”, inquit, „aque reptile animae viventis”, nec simpliciter dicit „reptile animae” sed cum additamento „viventis” quasi anima non sit vivens et est causa, ut opinor, species illa quam in divisionibus generalis vitae extimam posuimus, et merito, quoniam omnis intellectus et rationis expertus esse subtili naturarum indagatione reperitur, ac veluti nulla vita seu anima seu vivens anima sit, siletur a scriptura, ut intelligamus eam novissimam et imperfectissimam essentialiter creatae vitae participationem, ac per hoc plus inter corporales numeros quam inter vitales connumerandam divina sanxit auctoritas.*

⁴¹³ Por. PP III, s. 290 (734d-735a) 3-6: (...) *verum quoniam extra corpus nil agere praevallet nec perfectae vitae corporibusque absolutae virtutem in se manifestat in numeris corporalibus naturae potius quam in speciebus generalis vitae divina (...) auctoritate deputata est.*

Niemniej należy mówić i tam – idąc za Platonem, Pliniuszem, Bazylim, Grzegorzem z Nazjanzu czy Augustynem⁴¹⁴ – o pewnej formie życia nazywanej „ruchem życiowym”, który przejawiają wszystkie ciała zawarte w obrębie rzeczywistości zmysłowej, niezależnie od tego, czy w ogóle poruszają się, czy też nie⁴¹⁵.

Biblijny opis rozwija się zatem według odpowiednich poziomów w hierarchii rzeczywistości, zaczynając od sfery przyczyn, idąc poprzez wewnętrzną strukturę rzeczy, aby w piątym dniu dojść do opisu stwarzania zwierząt obdarzonych pięcioma zmysłami⁴¹⁶. Komentując powstanie świata zwierzęcego Eriugena podejmuje następujący problem: czy dusze nierozumnych zwierząt rzeczywiście giną wraz ze śmiercią ich ciała, gdyż – jak twierdzi wielu Ojców Kościoła – nie mogą trwać po ich rozpadzie⁴¹⁷. Istoty rozumne, jak człowiek oraz nierozumne, jak zwierzęta, są różnymi gatunkami tego samego rodzaju. Jeśli zatem po rozpadzie ciała jeden gatunek ginie, a drugi wciąż trwa, to jak rodzaj może zachować swoją integralność⁴¹⁸. Ponadto, jeśli gatunki stanowią jedność w swoim rodzaju, to jak rodzaj może po części ginąć a po części trwać⁴¹⁹? Jeżeli nawet ciała zwierząt nie giną całkowicie po ich śmierci, ale powracają do elementów, z połączenia których powstały, to dlaczego miałyby ginąć ich dusze, skoro każda dusza stoi w hierarchii znacznie wyżej niż ciało⁴²⁰. Zdarza się, że niejednokrotnie przedkładałyśmy władze duszy nierozumnej nad

⁴¹⁴ Por. PP III, s. 290-292 (735c-736b) 32-32; Platon, *Timajos* 77ab, s. 105; Bazyl i z Cezarei, *Homélies* VII, 1, 148c, s. 392; Augustyn, *De Genesi ad litteram* III, I, 1, 279: *Nunc in inferiore parte mundi, ea quae spiritu vitae moventur, fiunt.*

⁴¹⁵ Por. PP III, s. 290 (735c) 28-31: *Non te latet, ut opinor, omnium philosophorum de mundo disputantium de hac parte naturae unanimum esse sententiam. Aiunt enim omnia corpora quae intra hunc mundum sensibilem continentur vitali motu contineri sive in statu sint sive in motu.*

⁴¹⁶ Por. PP III, s. 292 (736b) 34-36.

⁴¹⁷ Por. PP III, s. 294 (736c) 1-3: *Sed de anima omnium irrationabilium animalium non mediocriter moveor, qua ratione plurimi sanctorum patrum cum corporibus eam interire nec diutius permanere posse adfirmant.* Por. Bazyl i z Cezarei, *Homélies* VIII, 2, 165d-168a, s. 434-436.

⁴¹⁸ Por. PP III, s. 294 (737b) 27-32: *Non enim rationale et irrationale sibimet adversantur, sed differentiam specierum unius generis exprimunt. (...) Si ergo post solutionem corporis una species manet altera perit, quomodo earum genus totum suum servabit?*

⁴¹⁹ Por. PP III, s. 296 (738a) 20-21: *Proinde si omnes species in genere unum sunt, quomodo illud unum ex parte peribit ex parte permanebit?*

⁴²⁰ Por. PP III, s. 296 (738a-b) 24-29: *Et si omnium animalium corpora quando solvantur non ad nihilum rediguntur, sed in elementorum qualitates quarum concursu materialiter facta sunt redire naturalis ratio perspicue perhibet, quomodo eorum animae cum profecto sint melioris naturae – qualiscunque enim anima sit meliorem esse omni corpore nemo sapientium denegat – omnino perire possunt.*

te, w które wyposażona jest dusza rozumna: któż z ludzi widzi tak ostro jak orzeł czy sarna, albo ma tak dobry węch jak pies?⁴²¹ Eriugena przytacza zatem zarówno argumenty o charakterze logicznym, jak i wzięte z obserwacji natury, aby wesprzeć swoją tezę, że wszelka forma życia, czyli wszelka dusza, która sprawuje kontrolę nad ciałem, otrzymuje swoje istnienie na mocy uczestnictwa w jednym prymordialnym Życiu czy Duszy. Ta więź partycypacji nie zostaje zerwana, niezależnie od tego, czy przejawia się ona w sprawowaniu władzy nad ciałem, czy też nie⁴²².

Kontrowersyjna teza głosząca, że wszelka forma życia czy duszy, a nie tylko dusza rozumna, nie podlega zniszczeniu i śmierci, stoi w oczywistej sprzeczności z opiniami najznakomitszych Ojców Kościoła, między innymi św. Bazylego. Eriugena w typowy dla siebie sposób znajduje wyjście z tej trudności. Wydaje się bowiem rzeczą niemożliwą, aby ci, którzy cieszą się ogromnym autorytetem, głosili naukę sprzeczną zarówno wewnątrz, jak i sprzeczną z analizą natury rzeczy, a minowicie tę, że dusza istot nierozumnych jest śmiertelna. Eriugena uważa, że tego typu nauczanie zostało przez nich sformułowane ze względu na ludzi nierozumnych, zdominowanych całkowicie przez ciało na wzór dzikich, nierozumnych zwierząt. Chodzi bowiem o to, by nie popadli oni dalej w cielesność służąc swoim pragnieniom, lecz by przeżeni nędzą nierozumnego stworzenia podnieśli się poprzez naprawę obyczajów do godności swojej rozumnej natury, w której zostali stworzeni⁴²³. W ten oto sposób Eriugena dopasowuje nie słowa wprawdzie, ale intencje Ojców do wymagań własnej doktryny.

Wnioski, jakie można wyprowadzić z tej partii egzegezy Księgi Rodzaju, są niezwykle istotne dla całej filozofii Eriugeny. Jego zdaniem wszystko, cokolwiek znajduje się w świecie materialnym, uczestniczy w jakiejś formie powszechnego życia, którą można za Platonem nazwać Duszą świata⁴²⁴, a za

⁴²¹ Por. PP III, s. 296-298 (738b-c) 37-3: (...) *magnis laudibus irrationabilis animae virtutem in sensibus exaltant et rationabilis animae in sensibus corporeis virtuti praeferunt? Quis enim hominum acute videt ut aquila et dorca? Quis pollet odorifera vi ut canis?*

⁴²² Por. PP III, s. 298 (739b) 31-35: (...) *omnis uita siue anima corpus regnans participatione unius primordialis uitae seu animae participatione animam subsistere seu uitam acceperit, quam participationem siue in administratione corporum sit siue non sit omnino deserere naturalis non sinit ratio.*

⁴²³ Por. PP III, s. 300 (739b-c) 3-9: *Verumtamen crediderim sanctos filosoficosque viros sollertesque in veraci rerum indagatione huius modi doctrinam publice protulisse propter insipientes homines carni omnino sicut bruta irrationabiliaque animalia deditos, ne sic in carnem caderent eiusque desiderii seruirent, sed ut tali irrationabilis creaturae vilitate territi ad rationabilis naturae dignitatem, in qua conditi sunt, moribus correctis se erigerent.*

⁴²⁴ Por. G. M a t h o n, *Jean Scot Érigène, Chalcidius et le problème de l'âme universelle, w: L'homme et son destin d'après les penseur du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiéval 1958*, Louvain 1960, s. 361-375.

Biblią Duchem Świętym. Ta powszechna forma życia zarządza ciałem świata i podtrzymuje je, a jej działanie, podobnie jak to jest w przypadku człowieka czy innych istot żyjących, nie jest skrepowane granicami ciała, lecz rozciąga się daleko poza nie. W bytach ożywionych uczestnictwo w powszechnym Życiu przybiera formę duszy, natomiast w przypadku bytów nieożywionych możemy mówić o ruchu życiowym. Dzięki temu cały wszechświat jest ożywiony. Żadna forma uczestnictwa w Życiu powszechnym nie podlega unicestwieniu, dlatego każda dusza jest nieśmiertelna, a nie tylko dusze istot rozumnych. Po śmierci ciała i jego rozpadzie na konstytutywne elementy nie podlega unicestwieniu fundamentalne odniesienie duszy do zarządzanego przez nią ciała. Zgodnie bowiem ze spirytualistyczną doktryną Eriugeny ciało doskonale istnieje na poziomie przyczyn, elementów, niż w „grubej” materialnej formie, opisaney czasem, przestrzenią oraz podległej różnorodnym podziałom. Do zarysowanej w ten sposób wizji rzeczywistości pewne istotne, nowe rysy dodane zostaną przy okazji egzegezy ostatniego dnia dzieła stwarzania.

2. 3. 7. Szósty dzień stwarzania

Można powiedzieć, że w istocie cała księga czwarta *Periphyseonu* poświęcona została dziełom szóstego dnia stwarzania, ze szczególnym podkreśleniem stworzenia oraz upadku człowieka. Nie sposób tu poruszyć wszystkich problemów związanych z antropologią Eriugeny⁴²⁵, toteż formalnymi ramami ograniczającymi wykład będą ramy pierwszego rozdziału Księgi Rodzaju, zawierającego tzw. pierwszy opis stworzenia człowieka. Stworzenie człowieka zostało tutaj ujęte jako konsekwencja i ukoronowanie dzieł sześciu dni, natomiast problematyka raju, drzewa życia, upadku człowieka oraz wygnania z raju, chociaż niezwykle interesująca, zostanie tu przedstawiona tylko w tej mierze, w jakiej wymagać tego będzie wykład.

2. 3. 7. 1. Stworzenie zwierząt

Szósty dzień twórczego dzieła rozpoczyna się słowami mówiącymi o stworzeniu zwierząt: *Dixit quoque deus: Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia, et bestias terrae secundum species suas*. Mówiąc ściśle Bóg nakazuje, aby ziemia wydała „żyjącą duszę”, przez co należy rozumieć stworzenie zwierząt. Pismo Święte posługuje się figurą stylistyczną zwaną sy-

⁴²⁵ Por. na ten temat: Kijewska, *Neoplatonizm*, s. 139-168; Kijewska, *Homo melior est quam sexus*, s. 67-83; por. St e c l, *The Tree of the Knowledge*, s. 239-259.

nekdochą, która używa nazwy części na oznaczenie całości, w tym wypadku słowa dusza (*anima*), na oznaczenie całego zwierzęcia (*animal*)⁴²⁶. Zwierzę zostało tutaj oznaczone przy pomocy swojej „lepszey” części, czyli duszy. Ciało zwierzęcia pochodzi z ziemi, ale Bóg nakazał, aby ziemia wydała istotę żywą z duszą i ciałem. Chociaż dusza nie ma w sobie nic ziemskiego, to w połączeniu z ciałem tworzy jedność, dlatego Pismo stwierdza, że całość została uformowana z ziemi⁴²⁷. Jednakże głębsze badanie natury, nawiązujące do egzegezy zwłaszcza trzeciego dnia stwarzania, pokazuje, że termin „ziemia” nie musi tutaj oznaczać wyłącznie sfery cielesnej. Mianem ziemi określona została nie podlegająca zmianie trwałość całej substancjalnej natury, zarówno rzeczy widzialnych, jak i niewidzialnych⁴²⁸. Wszystkie zwierzęta zostały wtedy stworzone, z ciałem i duszą, w sposób pierwotny i przyczynowy, a teraz zgodnie z Bożym nakazem to, co zostało wówczas stworzone w sposób ukryty, jako w swojej przyczynie, ma przejawiać się w rodzajach i gatunkach⁴²⁹. Eriugena twierdzi, że można mówić o najbardziej ogólnej, wspólnej wszystkim naturze rzeczy, która została stworzona przez jedno, powszechne Pryncypium wszystkiego. Z niej właśnie, niby z obfitego źródła, przez ukryte pory cielesnego stworzenia wypływają jakby strumienie, które przechodzą w różnorodne formy rzeczy jednostkowych. Wspomniana moc przechodzi najpierw z ukrytych obszarów

⁴²⁶ Por. PP IV, s. 6 (744b-c) 23-30: *Dixit quoque deus: Producat terra animam viventem in genere suo, iumenta et reptilia, et bestias terrae secundum species suas, et caetera. Producat, inquit, terra animam viventem. Ac si aperte diceret: Producat terra animal vivens. Ille siquidem tropus, qui dicitur ΣΥΝΕΚΔΟΚΗ (hoc est conceptio), in divinis eloquiis usitatissimus est: quae forma locutionis totum a parte, et partem a toto concipit. Solet itaque sancta scriptura totum animal animae solummodo vocabulo significare.*

⁴²⁷ Por. PP IV, s. 12 (746d-747a) 12-19: *Producat terra animam viventem, hoc est: producat terra animal vivens. Vide quam pulchre iuxta praedictum tropum et totum a parte, totum scilicet animal, ex meliore eius medietate, quae est anima, significavit. Et quia minor medietas totius animalis, quae est corpus, a terra sumitur, eodem tropo totum animal, hoc est corpus et animam, a terra produci iubetur, dum anima omnino terra non sit, sicut neque corpus anima. Quoniam vero ipsa corpori adhaeret in unitate animalitatis, simul de terra fieri scriptura testatur.*

⁴²⁸ Por. PP IV, s. 12 (747a) 20-23: *Sed si quis altius hunc locum quaesierit, potest alio modo intelligere. Terrae siquidem vocabulo totius naturae substantialis visibilium et invisibilium incommutabilis soliditas solet insinuari, quod etiam tertiae lucis operationem speculantes exposuimus.*

⁴²⁹ Por. PP IV, s. 16 (748c) 14-19: *Quoniam itaque in hac omnium communi terra omnia animalia secundum corpus et animam causaliter et primordialiter creata sunt (nam in homine omnia facta sunt), quid mirum si divino praecepto iubeatur animam viventem (hoc est animal vivens) producere, ut quod causaliter occulte in causis et rationibus habebat, hoc in genera et species aperte produceret?*

natury w różnorodne nasiona, a następnie połączona z różnymi płynami narzmiwia w poszczególne formy rzeczy zmysłowych⁴³⁰.

Ta koncepcja powszechnej natury rzeczy ściśle koresponduje z tym, co Eriugena wcześniej pisał o aktywności Ducha Świętego oraz z tym, co pisał na temat powszechnego Życia albo Duszy świata. Przyczyny prymordialne obejmują całość rzeczywistości stworzonej, która zawiera się w nich w sposób niejawni, jeszcze „nie rozwinięty”, nie opisany czasem, przestrzenią oraz różnymi innymi podziałami. Dzięki aktywności Ducha Świętego lub też aktywności sił Natury, Życia, czy Duszy wszystko to, co zostało stworzone w przyczynach, rozwinię się w całość rzeczywistości dostępnej zmysłom. Ta moc przyczynowa inspirująca wszelki rozwój zostanie dalej przekazana sile nasion. W ten sposób w obrębie rzeczywistości materialnej istnieje rodzaj aktywności wprawdzie pochodnej i naśladowującej aktywność pierwszej przyczyny stwórczej, niemniej przejawiającej swoje działanie w świecie materialnym w sposób autonomiczny.

Mówiąc o stworzeniu istot żywych Eriugena porusza jeszcze jeden ważny problem, a mianowicie ten, czy człowiek, który również został stworzony szóstego dnia, istotnie należy do rodzaju zwierząt⁴³¹. Pismo Święte wzmiankuje przecież nieco dalej, że człowiek został stworzony na obraz Boży⁴³².

Człowiek należy niewątpliwie do rodzaju zwierząt, gdyż jak każdy gatunek całkowicie zawiera się w swoim rodzaju, tak też i człowiek zawiera się całkowicie w rodzaju zwierząt. Jednakże ta forma zwierzęcości, która została ustanowiona w człowieku, przewyższa pozostałe zwierzęta godnością rozumu i intelektu, i dlatego Pismo Święte, chcąc opisać je szczegółowo i dokładnie tak, jak na to zasługuje, relacjonuje powstanie człowieka na końcu opisu dzieła stwórczego. Ponadto sam rodzaj zwierzęcy jest bardzo wielki oraz cenny i dlatego pisze się o nim przy końcu relacji heksaemeralnej wzmiankując go nawet dwa razy. Raz, gdy wymieniane są trzy szczegółowe gatunki zwierząt, a mianowicie bydło (*iumenta*), zwierzęta pełzające (*reptilia*) oraz dzikie zwierzęta (*bestiae terrae*)⁴³³, a następnie gdy wyodrębnia się różne podziały zwierząt przed opi-

⁴³⁰ Por. PP IV, s. 18 (750a) 31-37: *Est enim generalissima quaedam atque communis omnium natura, ab uno omnium principio creata, ex qua veluti amplissimo fonte, per poros occultos corporalis creaturae, veluti quidam rivuli derivantur, et in diversas formas singularum rerum eructant. Praedicta siquidem vis per diversa semina ex archanis naturae proveniens, primumque in ipsis seminibus erumpens, deinde diversis humoribus admixta, in species singulas sensibiles ebullit.*

⁴³¹ Por. PP IV, s. 20 (750a) 2-5: *Quoniam homo, qui sexta die conditus est, in numero animalium constituitur, quae sub uno genere comprehenduntur, num in hoc, praecepto diuino, quo iubetur terra animam uiuam producere, intelligendus sit necne, uelim te audire.*

⁴³² Por. PP IV, s. 20 (750c) 21-22: *Una itaque forma et inter caetera animalia de terra produciitur, ac mox ad imaginem dei fieri perhibetur.*

⁴³³ Por. PP IV, s. 16 (748d-749a) 20-25.

sem stworzenia człowieka na obraz Boży⁴³⁴. O człowieku można zatem powiedzieć, że jest zwierzęciem, gdyż należy do rodzaju zwierzęcego, a zarazem nie jest zwierzęciem, gdyż transcenduje całą sferę zwierzęcości⁴³⁵. Rozważany w aspekcie swego ciała, wegetatywnej siły życiowej, zmysłów oraz pamięci tego co zmysłowe i wszelkich nieracjonalnych popędów takich jak gniew czy pożądliwość, człowiek jest zwierzęciem, gdyż to wszystko jest wspólne człowiekowi i pozostałym istotom żywym. Natomiast ujmując człowieka z punktu widzenia wyższej jego części, składającej się z rozumu, intelektu oraz zmysłu wewnętrznego, wraz ze wszystkimi racjonalnymi poruszeniami zwanymi cnotami oraz pamięcią rzeczy boskich, należy stwierdzić, że człowiek wcale nie jest zwierzęciem. Dzięki tym własnościom człowiek uczestniczy w życiu anielskim⁴³⁶. Tę część, która wspólna jest człowiekowi i zwierzętom, Eriugena nazywa ciałem, natomiast tę, dzięki której uczestniczy w życiu istot niebieskich – umysłem (*mens*), duchem (*animus*) lub intelektem (*intellectus*)⁴³⁷. W dwóch aspektach można orzekać zwierzęcość i duchowość o człowieku, a mianowicie w sensie ontologicznym, ze względu na naturalną strukturę ludzkiego bytu, oraz w sensie moralnym. Człowiek jest zwierzęciem, gdyż taka jest jego natura, ale również staje się zwierzęciem, gdy nierozumne poruszenie jego wolnej woli skłania go ku złu. Podobnie duchowość orzeka się o człowieku biorąc pod uwagę wyższą część jego natury oraz ze względu na dobrą wolę człowieka, wspartą łaską

⁴³⁴ Por. PP IV, s. 20 (750b-c) 9-20: *Nulla enim species est quae in genere suo omnino non collocatur. Sed quia haec forma animalis, quae in homine constituta est, caeterorum animalium naturam, quae sub eodem genere sunt, dignitate rationis et intelligentiae superat, provide prophetica contemplatio eam caeteris animalibus adiungere voluit, ut conditionem ipsius iuxta suae naturae excellentiam latius et copiosius in fine omnium quae a deo facta sunt narraret. Species igitur animalis maxima et pretiosissima bis in operibus sextae speculationis commemoratur: primum quidem in genere suo, quod est animal, iubetur a terra produci, deinde paulo post, caeterorum animalium brevissima divisione facta, conditio eius ad imaginem et similitudinem dei introducitur.*

⁴³⁵ Por. PP IV, s. 24-26 (752c) 34-2: *Et si quis intentius naturae ipsius mirabilem ac penitus ineffabilem conditionem inspexerit, clare inveniet eundem hominem et formam quandam in genere animalium esse, et super omnem formam animale subsistere.*

⁴³⁶ Por. PP IV, s. 26 (752c-753a) 4-13: *Dum enim in ipso corpus et vita nutritiva et sensus et memoria sensibilibus omnisque irrationabilis appetitus (ut est furor et cupiditas) considerantur, omnino animal est: haec enim omnia communia sunt illi cum caeteris animalibus. Altiori vero sui parte (qua ratione consistit, et intellectu, et interiori sensu), cum omnibus suis rationabilibus motibus, quos virtutes appellant, cumque aeternarum divinarumque rerum memoria, omnino animal non est: siquidem cuncta haec eadem sunt homini cum caelestibus essentiis, quae omne quod in animalium natura comprehenditur excellentia suae substantiae incomprehensibiliter superant.*

⁴³⁷ Por. PP IV, s. 26-28 (753c) 35-1: *Et ea quidem natura, qua animalibus homo communicat, caro dicitur; ea vero, qua caelestis essentiae particeps est, mens, vel animus, vel intellectus.*

Bożą, oczyszczoną z błędów na drodze działania i wiedzy oraz ozdobioną różnymi cnotami, dzięki czemu człowiek może w sobie odnowić pierwotną godność Bożego obrazu⁴³⁸. Nie jest czymś nagannym to, że człowiek jest zwierzęciem, podobnie jak w przypadku innych zwierząt wszystko to, co im przysługuje na mocy natury i bez czego nie byłyby zwierzętami, nie jest czymś godnym potępienia. Godnym nagany jest natomiast to, że człowiek, choć jest zwierzęciem rozumnym, za sprawą przewrotnej woli zachowuje się jak nierozumne zwierzę i przez to deformuje w sobie piękno obrazu Bożego, który powinien być źródłem jego chluby⁴³⁹.

Człowiek zawiera się zatem w rodzaju zwierzęcym, a tą własnością, która go zeń wyróżnia, jest racjonalność, podczas gdy wyróżniającą cechą pozostałych istot żywych jest brak rozumu⁴⁴⁰. Tylko człowiek został jednakże stworzony na obraz Boży. Cały człowiek jest zarazem zwierzęciem i cały jest obrazem Bożym: cały obraz istnieje w zwierzęciu a całe zwierzę w obrazie⁴⁴¹. Człowiek pojęty jako zwierzę, a zarazem jako obraz Boży, pełni specjalną rolę w odniesieniu do całości stworzenia. To właśnie on nadaje sens i znaczenie dziełu stworzenia, gdyż to w nim wszystko zostało stworzone.

2. 3. 7. 2. Człowiek jako *omnis creatura* i warsztat stworzenia

Człowiek został stworzony jako istota należąca do rodzaju zwierząt, a zarazem jako ten, kto nosi w sobie godność Bożego obrazu i podobieństwa. Dusza ludzka, której wyróżniającą cechą jest własność rozumności, połączona

⁴³⁸ Por. PP IV, s. 34 (756b) 7-13: *Ac per hoc duobus modis animalis homo cognoscitur: uno quidem quo secundum naturam subsistit, altero qui ei ex irrationabili motu liberae voluntatis proclivaeque ad malitiam accidit. Similiter spiritualis, et secundum naturam subsistens, et secundum bonam voluntatem divina gratia praeventam, actu et scientia purgatam, virtutum ornamentis redimitam, ad pristinam divinae imaginis dignitatem revocatus.*

⁴³⁹ Por. PP IV, s. 48 (762a-b) 5-13: *Non enim in eo laudatur quod animal est, sed quod imago dei, sicut in eo non vituperatur quod animal, sed quod imaginem deformare voluit, quam perdere non potuit. Nam in caeteris animalibus irrationabiles motus turpes non sunt, dum naturaliter eis insunt, et sine quibus animalia esse non possunt. Reprehensibile est autem atque deforme in animali rationabili in motu irrationabilium, quamvis naturales illis sint, illicito perversae voluntatis appetitu cadere, in eisque velle manere, relicta superiori pulchritudine divinae imaginis.*

⁴⁴⁰ Por. PP IV, s. 36 (757a) 5-10: *Dum rationem homini das, et ab equo auferis, differentiam hominis et equi significas. Et sit differentia hominis a caeteris animantibus habere rationem, sicut caeterorum animantium ab homine differentia rationem non habere, dum neque in hoc habitus et privatio dinoscitur. Habitus enim hominis est habere rationem, habitus siquidem equi rationis absentia.*

⁴⁴¹ Por. PP IV, s. 40 (759a) 21-24: *...hominem videlicet in seipso ubique totum esse; ex quo datur intelligi, ut opinor, et totam imaginem in toto animali, et totum animal in tota imagine per totum hominem subsistere.*

z ludzkim ciałem konstytuuje byt ludzki, jest człowiekiem⁴⁴². Dusza ludzka jest prosta, pozbawiona części, cała jest życiem, cała intelektem, cała rozumem, cała zmysłami i pamięcią, cała ożywia ciało, żywi i powoduje jego wzrost. To dusza za pośrednictwem zmysłów przejmuje formy rzeczy zmysłowych oraz je różni, łączy i osądza poza wszelkim ujęciem zmysłów. Dusza jest także podmiotem poznania intelektualnego, którego przedmiotem jest Bóg⁴⁴³. Spełnia ona zatem szereg bardzo różnych funkcji, jak funkcje wegetatywne oraz te, które są związane z poznaniem zmysłowym i odczuwaniem oraz funkcje, które dusza spełnia niezależnie od ciała, które jakby wynoszą ją ponad nią samą, jak to jest w przypadku intelektualnego poznania Boga. Eriugena określa te różnorodne funkcje spełniane przez duszę mianem ruchów duszy. Dusza, chociaż ze swej natury jest prosta, różnicuje się ze względu na różnorodność swoich ruchów i ze względu na nie jest różnorodnie określana⁴⁴⁴. Jednym z jej ruchów jest ruch życiowy (*vitalis motus*), który stanowi pewien rodzaj łącznika pomiędzy ciałem i duszą. Za jego pośrednictwem ciało jest formowane przez duszę, ożywiane i zarządzane, niezależnie od tego, czy dusza spełnia te czynności świadomie, czy też wycofuje się do swego wnętrza popadając w rodzaj zapomnienia o ciele. W ten sposób ruch życiowy przejmuje część aktywności duszy⁴⁴⁵. Po rozłączeniu duszy z ciałem ruch życiowy zparzestaje swojej aktywności, przestaje istnieć⁴⁴⁶. Niemniej związek duszy z ciałem wyciska na niej swoiste piętno, gdyż, jak pisał wcześniej Eriugena, człowiek jest człowiekiem o tyle, o ile składa się z duszy i ciała. Jednakże Eriugeny koncepcja ciała

⁴⁴² Por. PP IV, s. 28 (754a-b) 29-30: *Unam vero eandemque rationabilem animam humano corpori ineffabili modo adiunctam hominem esse assero.*

⁴⁴³ Por. PP IV, s. 30 (754b-c) 4-15: *Unum firmissime teneo, simplicem videlicet omnique copula partium (animam) carentem esse (...). Tota enim in seipsa ubique est per totum. Tota siquidem vita est, tota intellectus, tota ratio, tota sensus, tota memoria: tota corpus vivificat, nutrit, continet, auget; tota in totis sensibus species rerum sensibilium sentit; tota ipsarum rerum, ultra omnem corporeum sensum, naturam et rationem tractat, discernit, coniungit, diiudicat; tota extra, et supra omnem creaturam et seipsam (quia in numero creaturarum comprehenditur) circa suum creatorem intelligibili motu atque aeterno, dum omnibus vitiis phantasiisque purgatur, circumvoluitur.*

⁴⁴⁴ Por. PP IV, s. 30 (754c) 16-19: *Et cum ita simplex naturaliter subsistat, suarum intelligibilium et substantialium differentiarum (veluti totius in partes) divisiones recipit, secundum motuum suorum numerositatem. Ac per hoc multis nominibus denominatur.*

⁴⁴⁵ Por. PP IV, s. 118 (791b) 32-38: *Quapropter non incongrue, ut opinor, vitalis motus talis ratio reddenda est, ut nihil aliud sit ipse, praeter quandam copulam et iuncturam corporis et animae, qua sibi invicem adhaerent, et per quam corpus ab anima formatur, vegetatur et administratur, sive vigilando, sive dormiendo, sive anima intendat quid in corpore peragat, sive a sensibus recedat et in seipsa quiescat ac, veluti oblita corporis sui.*

⁴⁴⁶ Por. PP IV, s. 120 (791c) 6-8: *Quiescente igitur anima corpus suum movere, totus vitalis motus (hoc est tota materialis vita) esse desinit.*

ludzkiego jest koncepcją dosyć złożoną ze względu na jego ogólną koncepcję materii, która pierwotnie składa się z czynników „idealnych”.

Eriugena twierdzi, że pierwszy człowiek stworzony jako istota złożona z duszy i ciała, posiadał ciało duchowe, nieśmiertelne, takie, jakie będzie udziałem wszystkich ludzi po zmartwychwstaniu. W momencie stwarzania nie było jeszcze tego, co stało się przyczyną zniszczalności i śmierci, a mianowicie grzechu. To właśnie z powodu grzechu duchowe i niezniszczalne ciało zmieniło się w ciało materialne i śmiertelne⁴⁴⁷. Stan przed grzechem pierwotnym Eriugena określa mianem pierwszej kreacji i twierdzi, że jej cechą charakterystyczną jest wszystko to, co w ciele ludzkim jest postrzegane jako niezienne, podczas gdy to, co jest zienne i różnorodne, jest czymś dodanym, istniejącym poza naturą ludzką⁴⁴⁸. Zewnętrzne, materialne ciało jest jakby znakiem, „pieczęcią”, jak ujmuje to Eriugena, ciała duchowego, wewnętrznego⁴⁴⁹. Mimo tego, że ciało materialne jest niedoskonałe, zniszczalne, a racją jego powstania był grzech, Eriugena nie może zanegować jego miejsca i znaczenia w bycie ludzkim. Po rozpadzie ciała materialnego na podstawowe elementy w duszy ludzkiej wciąż trwa obraz tego oto ciała. Ciało to zostało wprawdzie dodane do natury ludzkiej z powodu grzechu, niemniej zostało uczynione i dodane przez Stwórcę ludzkiej natury, a zatem pozostaje ono w związku z tą naturą i po powszechnym zmartwychwstaniu zostanie przywołane do jedności natury ludzkiej⁴⁵⁰.

Człowiek zatem istotnie i rzeczywiście uczestniczy zarówno w świecie materialnym, jak i w świecie istot duchowych. Ludzka natura została bowiem

⁴⁴⁷ Por. PP IV, s. 138 (800b-c) 28-36: *Illud corpus, quod in constitutione hominis primitus est factum, spirituale et immortale crediderim esse, ac tale aut ipsum, quale post resurrectionem habituri sumus. Non enim facile concesserim corruptibile corpus fuisse et materiale, priusquam causa corruptionis et materialitatis (hoc est peccatum) fieret, et maxime cum manifesta ratio perdoceat, si id ipsum corpus, quod in prima conditione hominis factum est ante delictum, mox conversum est et factum corruptibile post delictum, non erat illud supermachinatum, sed de spirituali et incorruptibili in terrenum et corruptibile transmutatum.*

⁴⁴⁸ Por. PP IV, s. 142 (801c) 8-12: *Videsne igitur quam subtiliter primae conditionis proprietatem ab his quae superaddita sunt discernit? Quodcunque enim in humanis corporibus immutabile intelligitur, primae conditionis proprium est. Quicquid vero in eis mutabile ac varium percipitur, illud est superadditum, extraque naturam substitutum.*

⁴⁴⁹ Por. PP IV, s. 144 (802d) 24-26: *Est enim exterius et materiale corpus signaculum interioris, in quo forma animae exprimitur, ac per hoc, forma eius rationabiliter appellatur.*

⁴⁵⁰ Por. PP IV, s. 144 (802b-c) 8-18: *Quoniam vero illius corporis materialis atque solubilis manet in anima species, non solum illo vivente, verum etiam post eius solutionem et in elementa mundi reductum (...) propterea partium illius, ubicunque elementorum sint, non potest anima oblivisci aut eas nescire. Quamvis enim propter peccatum superadditae sint humanae naturae, ad eam tamen non pertinere non possunt, quoniam ab eodem naturae conditore et additae sunt et factae, ac per hoc in restauratione hominis in unitatem naturae revocandae sunt, dum anima totum sibi subditum resurrectionis tempore recipiet.*

ustanowiona jako łącznik, zwornik wszystkich porządków stworzonej natury. Dlatego właśnie, pisze Eriugena, człowieka nazywa się warsztatem wszystkiego (*officina omnium*), bo w nim zawiera się całe stworzenie: istniejąc jako złożony z ciała i duszy, pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, żyje jak roślina. Żadne stworzenie nie znajduje się poza granicami ludzkiej natury⁴⁵¹. Eriugena przytacza również słowa Grzegorza z Nyssy, który nazywa człowieka mikrokosmosem, czyli małym światem ze względu na to, że składa się on z tych samych elementów, z jakich został stworzony wszechświat⁴⁵². Nazwanie człowieka mikrokosmosem, czy warsztatem stworzenia nie jest w systemie Eriugeny jedynie piękną, a niewiele mówiącą metaforą. Eriugena twierdzi, że wszystkie rzeczy zostały ustanowione w człowieku, a dokładniej w jego umyśle. Człowiek nadaje nazwy temu wszystkiemu, co zostało wraz z nim stworzone i nad czym – z Bożego nakazu – ma on panować. Akt nadawania nazw rzeczom zakłada, że człowiek posiada pojęcia rzeczy, które nazywa, że posiada wiedzę o tych rzeczach⁴⁵³. Stworzone w umyśle człowieka pojęcia rzeczy stanowią ich substancję. Umysł ludzki został bowiem stworzony na podobieństwo Umysłu Bożego, w którym pojęcie stworzonego wszechświata stanowi jego niezmienną substancję⁴⁵⁴. Umysł ludzki posiada zatem doskonale, wrodzone poznanie wszystkich rzeczy, jednakże na skutek grzechu poznanie to zostało w człowieku zatarte, ukryte,

⁴⁵¹ Por. PP III, s. 286 (733b) 8-13: *Ac per hoc non immerito dicitur homo creaturarum omnium officina quoniam in ipso universalis creatura continetur. Intelligit [quidem] ut angelus, ratiocinatur ut homo, sentit ut animal [rationale], vivit ut germen, corpore animaue subsistit [nullius creaturae expers]. Extra haec [enim] nullam creaturam invenis.*

⁴⁵² Por. PP IV, s. 124 (793c) 10-12: *Dicunt enim hominem ΜΙΚΡΟΚΟΜΟΝ (id est parvum mundum) esse, ex eisdem quibus universus elementis consistit.* Por. Cappuyns, *Le „De imagine” de Grégoire de Nysse*, s. 232.

⁴⁵³ Por. PP IV, s. 66 (768c-760a) 1-12: *Et quidem per hoc maxime intelligitur homo esse, quod cunctorum quae, sive aequaliter sibi creata sunt, sive quibus dominari praecipitur, datum est ei habere notionem. Quomodo enim dominatus eorum homini daretur, quorum notionem non haberet? Si quidem dominatus illius erraret, si ea quae regeret nesciret. Quod apertissime divina nobis indicat scriptura dicens: Formatis igitur dominus deus de humo cunctis animantibus terrae, et universis volatilibus caeli, adduxit ea ad Adam ut videret quid vocaret ea. Omne autem quod vocavit Adam animae viventis, ipsum est nomen eius. Ut videret, inquit (hoc est ut intelligeret) quid vocaret. Si enim non intelligeret, quomodo recte vocare posset? Omne autem quod vocavit, ipsum est nomen eius, hoc est, ipsa est notio animae viventis.*

⁴⁵⁴ Por. PP IV, s. 66 (769a) 13-17: *Quid ergo mirum, si rerum notio, quam mens humana possidet, dum in ea creata est, ipsarum rerum quarum notio est substantia intelligatur, ad similitudinem videlicet mentis divinae, in qua notio universitatis conditae ipsius universitatis incommutabilis substantia est?*

a odnowi się w nim dopiero wtedy, gdy człowiek odzyska pierwotną doskonałość i godność Bożego obrazu⁴⁵⁵.

Bycie obrazem Bożym sprawia zatem, że człowiek uczestniczy w stwórczym działaniu Boga, co staje się źródłem właściwej bytowi ludzkiemu godności. Człowiek przewyższa bowiem godnością świat dostępny zmysłom i świat istot anielskich, a dla podkreślenia tej godności osoby ludzkiej opis stworzenia człowieka został wprowadzony przy końcu opisu stwarzania⁴⁵⁶. Skoro jednak wszystko zostało stworzone w człowieku, to stworzenie człowieka musi poprzedzać stworzenie innych bytów. Akt stwórczy był aktem jednym, momentalnym i dlatego stworzenie człowieka nie poprzedza stworzenia innych bytów w aspekcie czasowym, ale pod względem godności oraz pod względem poznania⁴⁵⁷. Wszystkie rzeczy zostały przecież stworzone w umyśle człowieka, jako przedmioty ludzkiego poznania. Biorąc pod uwagę tę godność rozumnej natury ludzkiej Eriugena pisze, że jeden człowiek znaczy więcej niż cały widzialny wszechświat, a to nie ze względu na masę części, ale na godność natury rozumnej⁴⁵⁸. Byt ludzki jest zatem zwornikiem, streszczeniem, podsumowaniem całego stwórczego dzieła, gdyż obejmuje w sobie i dopełnia wszystkie porządki stworzeń. Aby podkreślić, że absolutnie nic nie zostało stworzone poza naturą ludzką, Pismo Święte, zdaniem Eriugeny, wprowadziło opis stworzenia człowieka na końcu opisu stwarzania⁴⁵⁹. Eriugena stara się pokazać, że wszystkie poprzednie dni stwarzania można odnaleźć w człowieku. W człowieku odnaleźć można „niebo i ziemię”, gdyż należąc, z powodu grzechu, do świata istot widzialnych, człowiek został stworzony jako równy aniołom, zawiera on również w sobie „firmament”, czyli naturę czterech powszechnych, prostych elementów

⁴⁵⁵ Por. PP IV, s. 66 (769b-c) 30-34: *Quorum omnium vera cognitio humanae naturae insita est, quamvis adhuc inesse ei lateat seipsam, donec ad pristinam integritatem restituaatur, in qua magnitudinem et pulchritudinem imaginis in se conditae purissime intellectura est, et nihil eam latebit ex his quae in se condita sunt.*

⁴⁵⁶ Por. PP IV, s. 96 (781d-782a) 27-32: *Vel ut apertius dicam, quare non in primo introitu totius creaturae contemplationis homo introducitur, sed, eadem contemplatione sexies repetita, in fine omnium introductus est? Videtur enim non solum angelica essentia, verum etiam sensibilibus rerum quadam dignitate, ut non dicam temporalitate, humanam praecedere substitutionem.*

⁴⁵⁷ Por. PP IV, s. 92 (779d) 8-12: *Nulla igitur creatura vel visibilis vel invisibilis conditionem hominis praecedit, non loco, non tempore, non dignitate, non origine, non aeternitate, et simpliciter nullo praecessione modo. Ipsa vero cognitione et dignitate, non autem loco vel tempore, praecedit ea quae cum ea, et in ea, et infra eam creata sunt.*

⁴⁵⁸ Por. PP IV, s. 104 (784c) 3-6: *Verissima quippe ratio incunctanter nos docet unum hominem, et singulariter unum, maiorem esse universo mundo visibili, non mole partium, sed armoniae rationabilis naturae dignitate.*

⁴⁵⁹ Por. PP IV, s. 98 (782c-d) 27-30: *Proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo, veluti omnium conclusio, ut intelligeretur quod omnia quae ante ipsum condita narrantur, in ipso universaliter comprehenduntur.*

i w podobny sposób człowiek streszcza w sobie dzieła wszystkich sześciu dni⁴⁶⁰. Fakt, że człowiek został stworzony szóstego dnia, sugeruje wyraźnie, że człowiek jest streszczeniem całego wszechświata, a liczba sześć oznacza zarówno doskonałość natury ludzkiej, jak i doskonałość całego stwórczego dzieła⁴⁶¹.

W ciągu wszystkich sześciu dni stworzenia można dostrzec ukrytą obecność i aktywność wszystkich trzech osób Trójcy Świętej. Przy okazji stworzenia człowieka wyraźnie objawia się jedność i Trójca Bożej Natury. Pismo Święte używa przy tej okazji liczby mnogiej: „uczynimy” (*faciamus*), aby wyrazić obecność trzech osób w jednej substancji. Tam bowiem, gdzie chodzi o stworzenie Bożego obrazu, jest wyraźnie obecny jego pierwowzór – cała Trójca Święta⁴⁶².

Skoro tak wielka jest godność człowieka, Bożego obrazu, to czy rzeczywiście człowiek musiał zostać stworzony jako zwierzę? Odpowiedź zaproponowana przez Eriugę ukazuje, że przyjmuje on istnienie granic ludzkiego poznania, poza które umysł człowieka nie może i nie powinien wykraczać. Píše on, że człowiek dlatego został stworzony jako zwierzę, że Bóg chciał, aby pomiędzy zwierzętami istniała taka istota, w której byłby wyciśnięty obraz Boży. Pytając natomiast o to, dlaczego Bóg tak chciał, pytamy się o przyczyny Bożej woli, a tego typu dociekania są zbyt zuchwałe i pyszne. Można się tu jedynie posłużyć tym, co sam Bóg mówi na temat tego, co chciał uczynić, a mianowicie, że chciał ustanowić w granicach natury ludzkiej wszelkie widzialne i niewidzialne stworzenie⁴⁶³. Z tego właśnie względu Pismo Święte w słowach: *Praedicate evange-*

⁴⁶⁰ Por. PP IV, s. 98-90 (782d-783c) 35-31.

⁴⁶¹ Por. PP IV, s. 106 (785d) 12-19: *Ipsae itaque hominis, cuius conditio in praedictis divinae operationis contemplationibus per singula latenter insinuat, quoniam in ipso et cum ipso praedicta omnia condita sunt, non per moras temporum, sed ordinatione causarum in effectus suos manantium, in fine totius universitatis manifeste formatur, senaria repetitione prophetae theoriae peracta, ut eo numero non solum perfectio humanae naturae, verum etiam omnium, quae ante ipsam explicata sunt, in ea conditio significaretur.*

⁴⁶² Por. PP IV, s. 108 (786b-c) 4-11: *Sexta vero die, dum homo formatur, et unitas divinae naturae et trinitas apertissime praedicatur: unitas quidem dicendo Et ait, ut subauditur deus (vel sicut aperte septuaginta interpretati sunt: Et dixit deus): plurali autem verbo quod est faciamus, tres substantiae unius essentiae (vel, ut usitatius latini volunt, tres personae unius substantiae) exprimuntur. Nec immerito. Ubi enim imago conditur, ibi principale exemplum cuius imago est apertissime aperitur.*

⁴⁶³ Por. PP IV, s. 50-52 (763c-d) 34-8: *Et mihi sufficeret interroganti tibi quare deus hominem in genere animalium creaverit, quem ad suam imaginem facere proposuit, breviter respondere: quia ita voluit eum condere, ut quoddam animal esset, in quo imaginem suam expressam manifestaret. Cur autem ita voluit quisquis quaerit, divinae voluntatis causas quaerit, quas quaerere nimis praesumptivum est atque superbum: Quis enim cognovit sensum domini? Sed si hoc dixerit, ingratus fortassis silebis, et nos aestimabis nil ad purum perfectumve ducere posse. Non dicam igitur cur voluit, quia omnem intellectum superat, sed dicam, prout ipse dedit, quid facere voluit. Omnem quidem creaturam visibilem et invisibilem in homine fecit, quoniam ipsi universitas conditae naturae inesse intelligitur.*

lium omni creaturae nazywa człowieka mianem *omnis creatura*, gdyż w nim zawierają się wszystkie porządki stworzeń. Ponieważ wszechświat został ustanowiony w człowieku, dlatego wraz z nim ponosi konsekwencje grzechu pierworodnego, ale i wraz z człowiekiem zostanie odkupiony oraz przywrócony do doskonałości swojej pierwotnej natury⁴⁶⁴, teraz „oczekując objawienia się synów Bożych” (Rz 8,19)⁴⁶⁵.

Stworzenie człowieka rzuca nowe światło na dzieło sześciu stwórczych dni. Natura ludzka jest bowiem nie tylko ontologicznym zwornikiem, streszczeniem oraz podsumowaniem dzieła stworzenia, ale jest podstawową kategorią wyjaśniającą całość kreacji. Wszystko zostało stworzone w człowieku i dla człowieka, a zatem całe widzialne stworzenie uczestniczy w ludzkim grzechu i upadku, ale również będzie uczestnikiem odkupienia.

2. 3. 8. Dzieło stworzenia według Eriugeny

1. Eriugena przeprowadza analizę pierwszych dni stworzenia na dwóch płaszczyznach: historycznej egzegezy biblijnej oraz naukowego badania struktury rzeczywistości *secundum physicam*. Wielokrotnie w *Peryphyseonie* można napotkać sformułowania: „teraz nie alegoryzujemy”, „podajemy wyjaśnienie dosłowne, historyczne”, co ma sugerować, że Eriugena stawia sobie zadanie odszyfrowania struktury rzeczywistości poprzez Pismo Święte odczytywane pierwszorzędnie jako źródło wiedzy naukowej, a dopiero wtórnie jako źródło nauki moralnej czy soteriologicznej. Nauką odpowiadającą temu poziomowi egzegezy jest fizyka. Eriugena starając się podać naukowe wyjaśnienie dzieła stworzenia powołuje się często na znane mu patrystyczne heksaemeryony Bazylego czy Augustyna, oraz na to, co na temat powstania świata pisali pogańscy filozofowie, dając w ten sposób wzór łączenia *ratio et fides*.

2. Eriugena przyjmuje, że akt stwórczy był jednym, momentalnym, całościowym aktem, natomiast biblijny opis dzieła sześciu stwórczych dni jest pewnego rodzaju metaforą, którą należy właściwie odczytać oraz naukowo uzasadnić.

3. Analizując rzeczywistość Eriugena stara się odkryć jej wewnętrzną bytową strukturę, miejsce poszczególnych elementów w całości oraz ich działanie.

⁴⁶⁴ Por. PP IV, s. 42 (760a) 28-32: *Humana siquidem natura in universitate totius conditae naturae tota est, quoniam in ipsa omnis creatura constituta est, et in ipsa copulata, et in ipsam reversura, et per ipsam salvanda. Audi creatorem ipsius dicentem: Praedicate evangelium omni creaturae, homini profecto.*

⁴⁶⁵ Por. PP IV, s. 46 (761b) 10-14: *Non te igitur moveat quod de humana natura dictum est totam in seipsa ubique esse, et imaginem in animali totam, et animal in imagine totum. Omne siquidem quod in ea conditor suus primordialiter creavit, totum integrumque manet, adhuc tamen latet, revelationem filiorum dei expectans.*

Nie zadowala się opisem rzeczywistości materialnej w makroskali, ale sięga ku jej podstawowym elementom, którymi w wymiarze materialnym są cztery elementy oraz ich własności. Eriugena usiłuje wyjaśnić szereg procesów zachodzących w świecie poprzez odwołanie się do łączenia się, rozdzielania oraz przemiany elementów. Ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości stworzonej uzyskuje się przez odwołanie do przyczyn, zwanych przyczynami prymordialnymi, gdyż to co „duchowe”, niewidzialne jest w rzeczywistości czymś bardziej fundamentalnym zarówno bytowo jak i poznawczo. Nawet materię należy wyjaśnić poprzez sprowadzenie jej do czynników idealnych.

4. Fakt, że czynniki idealne odgrywają fundamentalną rolę w wyjaśnieniu struktury rzeczywistości nie oznacza wcale, że Eriugena nie docenia znaczenia sfery materialnej. Duch Święty, Natura, Dusza świata, czy powszechne Życie przejmują aktywność przyczynową znajdującą się w obrębie sfery przyczyn prymordialnych. Dzięki nim wszechświat jest ożywiony oraz uporządkowany, gdyż Eriugena uważa, że wszelkie porządki stworzeń, nawet jeśli tego wyraźnie nie dostrzegamy, uczestniczą w życiu.

5. Natura ludzka, w której i dla której wszystko zostało stworzone, jest zwornikiem oraz podsumowaniem całej kreacji i to na różnych płaszczyznach: ontologicznej, soteriologicznej, eschatologicznej, poznawczej. Koncepcja natury człowieka oraz ludzki sposób poznania wyznaczają granice świata.

3. HEKSAEMERON TEODORYKA Z CHARTRES

3. 1. SZKOŁA W CHARTRES NA TLE EPOKI

3. 1. 1. Renesans XII wieku

Po okresie odnowy społeczno-politycznej, edukacyjnej i kulturalnej, która miała miejsce w czasach karolińskich, wiek XII jest świadkiem następnego ożywienia kulturalnego. Od czasu publikacji Charlesa Homera Haskinsa, *The Renaissance of the Twelfth Century* (Cambridge Mass. 1927), z okresem tym na trwałe związał się termin „renesans”¹. Kwestią dyskusyjną pozostaje wciąż charakter tego okresu, do jakiego stopnia jest on istotnie „renesansowy”, czyli jak się ma do „wielkiego” włoskiego renesansu². Haskins w wielu miejscach podkreśla fakt, że w przeciwieństwie do wieku XV, który był przede wszystkim skoncentrowany na literaturze, renesans wieku XII to okres gwałtownego ożywienia w filozofii i nauce, to „naukowy renesans”³. Zdaniem Giles’a Constable’a, w wizji Haskinsa renesans wieku XII został zaprezentowany jako istotnie świecka forma odnowy⁴. Czy tego rodzaju podejście w pełni odpowiada tak złożonemu zjawisku, jakim była kultura tego okresu?

¹ Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge 1971 (5th edition). Por. A. Speer, *Reception-Mediation-Innovation. Philosophy and Theology in the Twelfth Century*, w: *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, éd. par J. Hamesse, Louvain-la-Neuve 1995, s. 129. Por. także *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, ed. by R.L. Benson, G. Constable, Cambridge Mass., 1982, s. XVII (introduction).

² Por. E. M. Sanford, *The Twelfth Century – Renaissance or Proto-Renaissance*, „*Speculum*” 26: 4 (1951) s. 636 i n. U. T. Holmes, *The Idea of a Twelfth-Century Renaissance*, „*Speculum*” 26: 4 (1951) s. 650.

³ Por. Haskins, *The Renaissance*, s. 278, 303.

⁴ Por. *Renaissance and Renewal*, s. XXII.

Gerhart Ladner wymienia cztery zasadnicze formy odnowy typowej dla renesansu. Odnowa może być, po pierwsze, związana z odbudowywaniem pewnych form władzy, głównie cesarskiej, jak to było np. za czasów Karolingów czy Ottonów. Może być, po wtóre, reformą pojętą przede wszystkim w aspekcie duchowym, co się niejednokrotnie wiązało z odnową w łonie Kościoła, jak to było w przypadku reformy gregoriańskiej. Przy trzecim rozumieniu odnowy można mówić o rebelii, o rewolucyjnych trendach, które miały miejsce we wczesnym i późnym średniowieczu. Wreszcie, w czwartym znaczeniu, można mówić o renesansie pojętym na sposób wyznaczony etymologią tego słowa, czyli o odnowie naturalnego życia, odniesionego do życia całego kosmosu⁵. Zdaniem Ladnera, właśnie to ostatnie rozumienie najlepiej przystaje do charakteru odnowy, która się dokonała w wieku XII. Autor wskazuje na bogactwo stosowanej wówczas terminologii związanej z naturą, rodzeniem się, wzrostem, z tym wszystkim, co wynikało z obszaru znaczeniowego słowa *nasci*, aczkolwiek niekoniecznie *renasci*⁶. Tym bowiem, co charakteryzuje wiek XII, jest świadomość odzycia, nowości, nowych narodzin, ale nie pociąga to za sobą świadomości przepaści, dystansu, powtórnych narodzin po okresie życia podskórnego, utajonego, co niewątpliwie charakteryzowało włoskie odrodzenie⁷. Ów brak dystansu do przeszłości znakomicie oddaje powiedzenie przypisywane Bernardowi z Chartres. Przyrównywał on swoich współczesnych do karłów siedzących na barkach olbrzymów, czyli tych, których można by określić mianem *antiqui, auctoritates*. Są oni niewątpliwie godni szacunku, ale myśliciele XII wieku po prostu wspięli się na ich barki, aby dalej sięgnąć wzrokiem⁸. Doskonale obrazuje to typową dla tego okresu tendencję do ujmowania przeszłości i współczesności w kategoriach ciągłości tradycji, nieprzerwanego rozwoju, która to tendencja wyraźnie kontrastuje z podejściem myślicieli doby włoskiego odrodzenia⁹.

Ta postawa sprawia, że autorzy tego okresu po prostu asymilują dostępną im tradycję naukową oraz tę, do której uzyskują dostęp dzięki nowym tłumaczeniom, nie mając aspiracji do odkrywania oryginalnego, autentycznego sensu tekstów¹⁰. Wiek XII, zachowując świadomość ciągłości tradycji, zdominowany jest niemniej ideą odzycia, narodzin, wzrostu, ideą zakorzenioną przede wszystkim w nowym podejściu do natury. Odwołanie się do natury i jej praw, utożsamianych z prawami boskimi, usprawiedliwiała nawet reformę życia religijnego, a piękno natury miało przygotować duszę do odnowy duchowej, zwrócić uwagę

⁵ Por. G. H. Ladner, *Terms and Ideas of Renewal*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 1.

⁶ Por. tamże, s. 10, 21.

⁷ Por. tamże, s. 28-29.

⁸ Por. É. Jeuneau, „*Nani gigantum humeris insidentes*”. *Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, w: *Lectio philosophorum. Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973, s. 53.

⁹ Por. Speer, *Reception*, s. 131.

¹⁰ Por. tamże, s. 134.

na „naturalne” zasoby ludzkiego ducha¹¹. To nowe podejście do natury, centralne dla wieku XII, będzie przedmiotem dalszych analiz.

Określenie wieku XII mianem renesansu ma także swego rodzaju subiektywne podstawy, wynikające z podejścia tych, którzy zajmują się dziejami kultury, a którzy na nowo „odkryli” ten okres. Dzisiaj już nikt nie traktuje całego okresu średniowiecza jako czasów ignorancji i upadku kultury. Niemniej, w teologicznej wizji dziejów filozofii, często traktuje się wiek XII jako czas przygotowania, okres prowadzący na próg „wielkiej” scholastyki XIII wieku. Rozwój badań mediewistycznych pokazuje jednak, że XII wiek jest czasem, który ma wartość i znaczenie sam w sobie, niezależnie od kontekstu późniejszego rozwoju filozofii¹². Doskonałym przykładem takiego odzycia nauki oraz filozofii w wieku XII będą niewątpliwie dzieje szkoły w Chartres.

3. 1. 2. Okres formowania się szkoły w Chartres

*Wszystko już powiedziano o pięknie Katedry, o wdzięku jej rzeźb, migotliwości jej witraży, muzycznej harmonii jej proporcji. Wrażenie, jakie ten monument wywiera na odwiedzających, jest tak silne, że wielu spośród nich na tym się zatrzymuje. Są oczarowani; nie żądają niczego więcej. Powracają z oczyma wypełnionymi pięknem, pięknem, które rozgrzewa serce. Któż zamierzałby ich za to winić? Jednakże od czasu do czasu bardziej wymagający gość przeczuwa, że chartryjskie przesłanie na tym się nie zatrzymuje. Ma on przecucie, że to piękno, które jest ciepłem dla serca, jest również światłem dla ducha. Tymi słowami profesor Jeauneau rozpoczyna swoją piękną, choć niewielką książeczkę zatytułowaną *L'âge d'or des Écoles de Chartres*¹³. Autor podkreśla, iż piękno chartryjskiej katedry od dawna uderzało i intrygowało badaczy i na ten temat *powiedziano już prawie wszystko*. Katedra w Chartres stanowi swego rodzaju wykute w kamieniu przesłanie, i to nie tylko przesłanie o charakterze estetycznym czy religijnym, ale również intelektualnym. W jakim sensie może być ona *światłem dla ducha*?*

„Intelektualną legendę” Chartres zainicjował Lucjan Merlet, który w roku 1855 wydał listy Iwona z Chartres i jego współczesnych (*Lettres d'Ives de Chartres et d'autres personnages de son temps*)¹⁴. W roku 1884 ukazała się w Londynie praca angielskiego historyka, Reginalda Lane Poole'a, który szkole w Char-

¹¹ Por. G. Constable, *Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 59-60.

¹² Por. A. Speer, *Reception*, s. 132-133.

¹³ Por. Jeauneau, *L'âge d'or des Écoles de Chartres*, Chartres 1995, s. 11 (tłum. własne).

¹⁴ Por. Jeauneau, *L'âge d'or*, s. 19.

tres przyznał poczesne miejsce na tle dziejów kultury. Znaczenie ośrodka chartryjskiego wzrosło jeszcze bardziej dzięki naukowym studiom kanonika Aleksandra Clerval¹⁵. Ci właśnie autorzy byli głównymi twórcami legendy szkoły w Chartres.

Aleksander Clerval, opierając się na drobiazgowej analizie rękopiśmiennej źródeł, nakreślił w swojej pracy zasadnicze etapy rozwoju szkoły w Chartres, od początku jej istnienia, który przypada – jego zdaniem – na wiek V/VI, aż do końca wieku XVI¹⁶. W czasach karolińskich na mocy specjalnego dekretu zostały ustanowione w ośrodku katedralnym w Chartres szkoły uczące śpiewu, rachunków, gramatyki¹⁷, a w połowie IX wieku Chartres stało się centrum cenionym ze względu na studium medycyny, poezji, gramatyki oraz ze względu na rozwijającą się tam żywo egzegezę biblijną wspartą lekturą pism Ojców Kościoła¹⁸. Ta tendencja rozwojowa utrzymywała się przez cały wiek X. W tym też okresie ośrodek chartryjski utrzymywał stały kontakt z innymi szkołami, jak szkoła we Fleury czy Reims¹⁹.

Okresem szczególnie intensywnego rozwoju był wiek XI, „wiek Fulberta”, czyli okres, w którym promieniowanie szkoły w Chartres rozciągnęło się na cały Zachód. *Szkoła w Chartres od początku XI wieku – pisze Aleksander Clerval – jest prawdziwą Akademią (...); to Uniwersytet taki jak te, które licznie powstaną przy końcu wieku następnego; ona była jednym z największych w tym czasie ośrodków oświecenia i wiedzy, który należy umieścić pomiędzy szkołą w Reims w X wieku a szkołą w Paryżu w wieku XII*²⁰. Zdaniem Clerval, w tym czasie stworzona została określona struktura szkoły, na której czele stoi kanclerz, dysponujący pieczęcią kapitulną i biskupią oraz mający za zadanie dogłębne oglądanie archiwów oraz nekrologu. Kanclerzowi podlegali nauczający w szkole mistrzowie²¹. Opinia Clerval na temat znaczenia szkoły w Chartres w wieku XI, wyrażona w tak emfaticznych słowach, jest z pewnością nieco przesadzona, niemniej w przeciwieństwie do początku XII wieku, którego znaczenie budzi wciąż rozbieżne oceny historyków, większość uczonych zgodnie podkreśla intensywny rozwój Chartres za czasów Fulberta²².

¹⁵ Por. tamże, s. 19-20.

¹⁶ Por. A. Clerval, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge (du V au XVIe siècle)*, Paris 1895 (repr. Frankfurt 1965), s. 1-5.

¹⁷ Por. tamże, s. 14.

¹⁸ Por. tamże, s. 17.

¹⁹ Por. tamże, s. 28.

²⁰ Tamże, s. 29 (tłum. własne).

²¹ Por. tamże, s. 30. Por. także Ph. Delhaye, *L'organisation scolaire au XIIIe siècle*, „Traditio” 5 (1947) s. 247-248.

²² Por. L. MacKinney, *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre Dame, Indiana 1957, s. 12 i n.; F. Behrends, *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford 1976, s. XV.

Fulbert z Chartres urodził się ok. 970 roku, w północnej Francji, w biednej rodzinie i tylko dzięki nauce pobieranej w szkołach kościelnych udało mu się zdobyć wykształcenie. Wiadomo, że studiował w Reims u Gerberta z Aurillac, późniejszego papieża Sylwestra II, w czasie, gdy do grona uczniów Gerberta należał także następca tronu z dynastii Kapetyngów, książę Robert²³. Fulbert przybył do Chartres na przełomie X i XI wieku, a w roku 1004 został przełożonym szkoły katedralnej (*scholasticus*). Po śmierci biskupa chartryjskiego Rudolfa objął w roku 1006 jego urząd i oddał się głównie zajęciom administracyjnym, dając się przy tym wciągnąć w wir życia politycznego, czego wymownym świadectwem jest jego bogata korespondencja, stanowiąca jedno z ważniejszych źródeł do poznania dziejów tej epoki²⁴.

Fulbert zyskał sobie ogromną sławę jako nauczyciel, choć w istocie mało wiadomo na temat tego, czego nauczał i jak nauczał. Richer, historyk studiujący w szkole Gerberta z Aurillac, przekazał program nauczania obowiązujący w szkole w Reims i można przypuszczać, że w Chartres pod kierunkiem Fulberta obowiązywało podobne *curriculum*. Zaczynano naukę od studium dialektyki: *Izagogi* w przekładzie Wiktoryna i Boecjusza, Arystotelesowskich *Kategorii*, *Topik* Cycerona oraz Boecjuszowego wykładu *Topik*, *O sylogizmach hipotetycznych i kategorycznych*, *O podziale*, czyli tego wszystkiego, co obejmowała *logica vetus*. Dalej studiowano poezję, głównie Juwenalisa, Wergiliusza, Horacego, Stacjusza, Terencjusza i Lukiana, oraz retorykę, którą Richer uważał za kulminację sztuk *trivium*. Następnym etapem był wykład podstaw *quadrivium*²⁵.

Można przypuszczać, że pod kierunkiem Fulberta szkoła w Chartres dostrzymywała krok naukowym nowościom, czego wyrazem było wprowadzenie do programu szkół nauki dialektyki opartej na *logica vetus* oraz na komentarzach Boecjusza. Wpływ Boecjusza, a przede wszystkim wpływ jego racjonalnego podejścia do problematyki teologicznej, jest także widoczny w dziele Fulberta zatytułowanym *Contra Iudaeos*. Podejmuje on tam dyskusję z Żydami na temat najistotniejszych prawd wiary chrześcijańskiej, jak zagadnienie Trójcy Świętej czy Wcielenie Chrystusa, posługując się w tej polemice argumentami racjonalnymi²⁶.

²³ Por. MacKinney, *Bishop Fulbert*, s. 5-6; Behrends, *The Letters*, s. XVI-XVII.

²⁴ Por. MacKinney, *Bishop Fulbert*, s. 7; Behrends, *The Letters*, s. XVII-XIX.

²⁵ Por. Behrends, *The Letters*, s. XXIX-XXXI.

²⁶ Por. Fulbert, *Tractatus contra Iudaeos*, PL 141, Parisii 1880, 312d-313a: *Ex his ergo propriis supradictis quae Christum a creatura separant, sit pro ratione demonstratio divinitatis ejus hoc modo. Quidquid est aut Creator, aut creatura: proinde quod est, si creatura non est, Creator est. Cum ergo Christus sit Dei brachium, quod creatura non est, sine dubio Creator est. Item filius naturalis, et si numero differt a Patre suo quoniam alter est, naturali tamen definitione Patri suo unum idemque est. At Christus Dei Filius naturalis est, Christus igitur idem quod Pater, id est Deus est.*

W owym czasie Chartres w sposób szczególny słynęło z nauki *quadrivium*, a zwłaszcza ze studium muzyki, zarówno w aspekcie teoretycznym, jak i praktycznym, w czym celowali dwaj najbliżsi uczniowie Fulberta, Hildegard i Sigo²⁷. Rozwijano tam także astronomię, a przede wszystkim medycynę: Richer wzmiankuje, że przybył do Chartres specjalnie po to, by oddać się studiom medycznym pod kierunkiem Heribranda, poprzednika Fulberta, a medycyną, jak wiadomo, interesował się także sam Fulbert²⁸. W tym czasie nie istniało prawdopodobnie w Chartres żadne formalne nauczanie poświęcone kwestiom prawnym, niemniej Fulbert uchodził za wybitnego znawcę różnych technicznych aspektów prawa oraz jego zastosowań, o czym może świadczyć jego bogata i rozległa korespondencja, którą w roku 1037 uporządkowali i rozpowszechnili jego uczniowie, Hildegard i Sigo²⁹.

Można zatem za Federickiem Behrendsem przyjąć, że Fulbert wywarł największy wpływ na swoją epokę przede wszystkim za pośrednictwem swoich uczniów³⁰. W roku 1030, dwa lata po śmierci Fulberta, jego uczeń, Adelman z Liège, ułożył poemat na cześć mistrza, pisząc o nim w słowach pełnych żalu zaprawionego patosem³¹. Natomiast w roku 1050 skierował list do swego dawnego kolegi ze szkoły Fulberta, Berengariusza z Tours, napominając go i wzywając do porzucenia błędnej nauki przez pamięć na lata spędzone w Chartryjskiej Akademii pod kierunkiem czcigodnego Sokratesa (tj. Fulberta)³². Zgromadzone przez Migne'a świadectwa na temat Fulberta zgodnie podkreślają to, że łączył on doskonałą znajomość Pisma Świętego z biegłością w sztukach wyzwolonych i ze świętością życia: *vita honestissimus et in scientia claris-*

²⁷ Por. MacKinney, *Bishop Fulbert*, s. 30-31; Behrends, *The Letters*, XXXIII.

²⁸ Por. Behrends, *The Letters*, s. XXXII-XXXIII; MacKinney, *Bishop Fulbert*, s. 32-33. R. C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Brill (Leiden–New York–Köln) 1992 (2nd revised edition), s. 161.

²⁹ Por. MacKinney, *Bishop Fulbert*, s. 34; Behrends, *The Letters*, s. XXXIX.

³⁰ Por. Behrends, *The Letters*, s. XXXV.

³¹ Por. Adelman, *De viris illustribus sui temporis*, PL 143, Parisiis 1853, 1295a: *Carnotenaec decus urbis memorande pontifex, / Te primum, Pater Fulberte, dum te conor dicere, / Fugit sermo, cor liquescit, recrudescunt lacrymae. / Deploranda singillatim multa quidem memini, / Utpote convictor senis haerens saepe lateri, / Aure bibens oris fontem aureum melliflui.*

³² Por. Behrends, *The Letters*, s. XXXV-XXXVI; por. Jeuneau, *L'âge d'or*, s. 30; Adelman, *De Eucharistiae sacramento ad Berengarium Epistola*, PL. 143, 1289a: *Collactaneum te meum vocavi propter dulcissimum illud contubernium quod cum te adolescentulo, ipse ego majusculus, in academia Carnotensi sub nostro illo venerabili Socrate jucundissime duxi; cuius de convictu gloriari nobis dignius licet quam gloriabatur Plato, gratias agens naturae eo quod in diebus Socratis sui hominem se pecudem peperisset. Nos enim sanctiorem vitam salubrioremque doctrinam catholici et christianissimi hominis experti sumus, et nunc ejus apud Deum precibus adjuvari sperare debemus.*

*simus*³³. Jego postać stała się wzorem łączenia postawy uczonego z zadaniami stojącymi przed mężem Kościoła, postawy wiary z potrzebą racjonalnych dociekań, co stanie się na początku wieku XII znakiem rozpoznawczym tego fenomenu, który niektórzy badacze określają mianem „złotego wieku szkoły w Chartres”.

3. 1. 3. Szkoła w Chartres na początku XII wieku

Ocena znaczenia oraz charakteru szkoły katedralnej w Chartres w pierwszej połowie wieku XII wzbudza najwięcej kontrowersji i rozbieżnych opinii. Niewątpliwie głównymi twórcami „legandy” szkoły w Chartres byli pod koniec XIX wieku Reginald Poole i Aleksander Clerval. Clerval podkreśla, że jak w wieku XI dominującą postacią w szkole w Chartres był biskup Fulbert, tak w pierwszej połowie wieku XII decydującą rolę odegrał tutaj biskup Iwo z Chartres. Clerval uważa, że Iwo z Chartres pojawił się na progu XII wieku *jak świetlista latarnia, która rozświetli swymi promieniami Kościół i Francję, a przede wszystkim miasto biskupie* (tj. Chartres). Dzięki niemu rozwój szkół chartryjskich został wybitnie przyspieszony i Chartres, zajmując szczególne miejsce wśród szkół tego okresu, mogło podjąć rywalizację nawet ze szkołami Paryża³⁴. Niewątpliwie faktem jest, że dwaj wybitni biskupi chartryjscy, Iwo oraz Godfryd II de Lèves, którzy kierowali diecezją w pierwszej połowie XII wieku, promowali rozwój szkół katedralnych, ale nie dokonali tego dzieła sami, lecz przy współpracy kolejnych wybitnych kanclerzy stojących na czele szkoły³⁵. Pierwszym z ich grona był Bernard z Chartres, najpierw powołany w latach 1115-1119 przez Iwona z Chartres do pełnienia funkcji kierownika szkoły (*magister scholae*). Stanowisko kierownika szkoły stało niżej od stanowiska kanclerza³⁶. W tym najprawdopodobniej czasie pobierał u Bernarda nauki Gilbert de la Porrée, nieco później Wilhelm z Conches i Ryszard Biskup. Źródła wzmiankują, że dopiero od roku 1124 Bernard pełnił funkcję kanclerza szkoły³⁷. W tym samym roku Gilbert de la Porrée został mianowany

³³ Testimonia, PL. 141, 187c; por. tamże, *Testimonia ex Joanne Trithemio*, 187b: *Fulbertus episcopus Carnotensis in Scripturis divinis eruditissimus, et in saecularium litterarum disciplinis omnium suo tempore doctorum doctissimus, poeta clarus, et dialecticus subtilissimus, multis annis scholae publicae praesidens, plurimos doctissimos, auditores enutrivit, vita quoque sanctissimus.*

³⁴ Clerval, *Les écoles*, s. 143.

³⁵ Por. Jeuneau, *L'âge d'or*, s. 19.

³⁶ Por. R. Giaccone, *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre Dame and Saint Père*, „Vivarium” 12: 1 (1974) s. 36.

³⁷ Por. P. E. Dutton, *The „Glossae super Platonem” of Bernard of Chartres*, Toronto 1991, Introduction, s. 29-31; P. Dronke, *New Approach to the School of Chartres*, „An-

kanonikiem w Chartres, a w roku 1126 otrzymał z rąk biskupa Godfryda de Lèves nominację na kanclerza szkoły. Na ostatnie ślady jego kanclerzowania w szkole w Chartres napotykaemy w roku 1137³⁸. Prawdopodobnie od roku 1141 funkcja kanclerza przypadła Teodorykowi z Chartres, który piastował ją do lat pięćdziesiątych³⁹.

Najwięcej informacji na temat czołowych postaci związanych w pierwszej połowie XII wieku z Chartres przekazał Jan z Salisbury. W latach 1136-1148 był on uczniem Wilhelma z Conches, Teodoryka z Chartres, Gilberta de la Porrée, a także Abelarda, by wymienić tych najistotniejszych w jego życiu mistrzów⁴⁰. Po okresie spędzonym w Anglii, gdy pełnił obowiązki sekretarza Tomasza Becketa, Jan z Salisbury powrócił na kontynent, a w latach 1176-1180 był biskupem Chartres⁴¹.

To właśnie Jan z Salisbury w swoim *Metalogiconie* przedstawił Bernarda z Chartres jako wybitnego platonika, „studnię mądrości”, jednego z najbardziej wykształconych ludzi swoich czasów⁴². Bernard, jego zdaniem, umiał harmonijnie połączyć w swoim nauczaniu to, co nowe, z dawnym. Znalazło to wyraz w pięknym porównaniu, które Jan z Salisbury przypisuje, za Wilhelmem z Conches, właśnie Bernardowi z Chartres: *Jesteśmy karłami na barkach olbrzymów...*⁴³ Powiedzenie to zyskało ogromną popularność i doczekało się mnóstwa niejednokrotnie wzajemnie się wykluczających interpretacji⁴⁴. Wydaje się, że Bernard chciał w nim wyrazić swój szacunek dla tradycji i podkreślić, że jeśli współcześni uczeni widzą czasami dalej i więcej, to zawdzięczają to „gigantom” minionych epok.

nuario de estudios medievales” 6 (1969) 1973, s. 118; N. Häring, *Chartres and Paris Revisited*, w: *Essays in Honour of Anton Ch. Pegis*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1974, s. 299.

³⁸ Por. Häring, *Chartres*, s. 301.

³⁹ Por. tamże, s. 274; Dronke, *New Approach*, s. 118.

⁴⁰ Por. M. Boczar, *Jana z Salisbury znajomość literatury antycznej*, „Meander” 5 (1981) s. 261.

⁴¹ Por. Jeuneau, *L'âge d'or*, s. 36; Ch. Brook, *John of Salisbury and His World*, w: *The World of John of Salisbury*, ed. M. Wilks, Oxford 1984, s. 6.

⁴² Por. Jan z Salisbury, *Metalogicus* I, 24 (dalej: *Met.*), PL. 199, 854c, Parisii 1900; English translation with Introduction and Notes by D. D. McGarry, Berkeley-Los Angeles 1962, s. 67.

⁴³ *Met.* III, 4, 900c: *Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea*. O tym, że Bernard z Chartres był autorem tego powiedzenia, pisze Wilhelm z Conches w pierwszej redakcji *Gloss* do Pryscjana z 1123, a zatem na długo przed powstaniem *Metalogiconu* (ok. 1159 r.); por. Jeuneau, „*Nani gigantum*”, s. 53, 58.

⁴⁴ Por. Jeuneau, „*Nani gigantum*”, s. 53-55, 61 i n.

Pisząc o Bernardzie z Chartres, Jan z Salisburii wychwalał jego metodę nauczania, którą później przyswoił sobie Wilhelm z Conches⁴⁵. *Disciplina Bernarda* była prawdopodobnie określonym, sformalizowanym programem nauczania. W *Metalogiconie* Jan stwierdza, że kto zamierza stać się prawdziwym filozofem, musi oddawać się *lectio, doctrina, meditatio* oraz *assiduitas operis*⁴⁶. Przykładem doskonałego połączenia wszystkich tych elementów jest – jego zdaniem – metoda, którą Bernard stosował w nauczaniu gramatyki⁴⁷. Najpierw na kanwie lektury tekstu wskazywał on na elementy proste, stosujące się do zasad gramatyki, by następnie przejść do wyjaśniania figur i ozdóbek retorycznych czy sofistycznych dyskusji. Analizowany fragment Bernard zawsze ujmował w relacji do innych dziedzin wiedzy. Nauczając pilnował, aby zachować określony porządek wykładu i aby dostosować nauczanie do poziomu słuchaczy. Istotnym elementem było tu ćwiczenie oraz powtarzanie materiału przy zastosowaniu różnorodnych form zachęty. Każdy student był codziennie odpytywany z tego, czego nauczył się wieczorem: *Każdy następnny dzień był zatem uczniem dnia poprzedniego*. Wieczorne ćwiczenie, zwane „deklinacją”⁴⁸ czy „filozoficzną konferencją”, do tego stopnia było przesycone gramatyką, że uczniowie, którzy przez rok w nim uczestniczyli, zdobywali niezwykłą biegłość w sztuce mówienia i pisania. Przy okazji tych konferencji Bernard usiłował także wprowadzać elementy ćwiczeń duchowych, które służyłyby zbudowaniu wiary i naprawie obyczajów⁴⁹.

To systematyczne i gruntowne podejście do nauczania było elementem, który Jan z Salisburii przeciwstawiał tendencjom obecnym wśród grupy paryskich studentów kierowanych przez bliżej nie zidentyfikowanego osobnika, którego imienia Jan nie chce wymieniać, a któremu daje przydomek Kornificius. Kornificius był znany jako krytyk Wergiliusza⁵⁰. Studenci, na których

⁴⁵ Por. *Met.* I, 24, 856a: *Ad huius magistri formam praeceptores mei in grammatica, Gulielmus de Conchis et Ricardus, cognomento Episcopus (...), suos discipulos aliquandiu informaverunt.*

⁴⁶ Por. *Met.* I, 23-24, 854d-856b.

⁴⁷ Por. Boczarski, *Jana z Salisburii znajomość literatury*, s. 262.

⁴⁸ Termin ten (*declinatio*) może zarówno wskazywać na praktykowane w czasie tych konferencji ćwiczenia gramatyczne, jak i na to, że odbywały się one wieczorem, gdy dzień się chylił (*declinare*); por. *Met.* I, 24, 855a (s. 68, przyp. 350): *Vespertinum exercitium, quod declinatio dicebatur...*

⁴⁹ Por. *Met.* I, 24, 855a: *Sed quia nec scholam, nec diem aliquem decet esse religionis expertem, ea proponebatur materia, quae fidem aedificaret, et mores, et unde qui convenerant, quasi collatione quadam, animarentur ad bonum.* Jeuneau, *L'âge d'or*, s. 36-37.

⁵⁰ Por. *Met.* I, 1, 827c: *Non ergo unam, non paucos, sed omnes simul urbes et politicam vitam totam aggreditur Cornificius noster, studiorum eloquentiae imperitus et improbus impuglator.* Por. I, 2, 827d-828b. Por. Delhaye, *L'organisation scolaire*, s. 263; T. Gregory, *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955, s. 257-260.

czele stał ów Kornificius, byli leniwi, niezdiscyplinowani i uczyli się wyłącznie tego, co miało bezpośredni związek z ich przyszłą karierą zawodową, pogardzając na przykład logiką⁵¹. Można zatem przyjąć, że działalność nauczycielska Bernarda była magnesem, który przyciągał do Chartres uczniów spragnionych rzetelnej, gruntownej wiedzy.

W XII wieku, zdaniem Clerval, oprócz dalszego rozwoju organizacyjnego szkoły, przede wszystkim dokonał się jej rozwój doktrynalny, głównie w obszarze doktryn filozoficznych i teologicznych. Wszystko to wpłynęło na ukształtowanie się specyficznego charakteru nauczania w Chartres, który Clerval określił, za Reginaldem Poolem, mianem humanizmu⁵². Istotnymi rysami tego humanizmu byłyby nowy zwrot ku literaturze starożytnej oraz odzyskanie platonizmu, które dokonało się za sprawą nowego odczytania Platonskiego *Timajosa*. Faktem jest, że w wieku XIX wiele mówiono – opierając się na wzmiance Jana z Salisbury – o platonizmie Bernarda z Chartres, odwołując się przy tym omyłkowo do dzieł przesyconych platonizmem, których autorem był inny Bernard, a mianowicie Bernard Silvestris z Tours. Dopiero Bartłomiej Hauréau odróżnił obu Bernardów⁵³, co w konsekwencji doprowadziło do tego, że „katalog dzieł” Bernarda z Chartres znowu okazał się pusty. Wydawało się zatem, że poza świadectwami Jana z Salisbury niewiele będzie do dyspozycji świadectw nauczania Bernarda z Chartres.

Jednakże w roku 1991 Paul E. Dutton opublikował *Glossy* do Platonskiego *Timajosa*, które z dużym prawdopodobieństwem można przypisać Bernardowi z Chartres. Poza argumentami o charakterze rękopiśmiennym tym, co przemawia za autorstwem Bernarda, jest wyłożona w *Glossach* doktryna *formae nativae*, która – według relacji Jana z Salisbury – była typowym elementem nauczania Bernarda⁵⁴. *Glossy* przypisywane Bernardowi zainicjowały nowy etap w recepcji Platonskiego *Timajosa*, który około roku 1000 był tekstem prawie zapomnianym, w XI wieku pojawiał się sporadycznie, aby powrócić wraz z nową falą recepcji w wieku XII, stając się przy tym najważniejszym tekstem filozoficznym epoki, „kwiatem wszelkiej filozofii”⁵⁵. M.-D. Chenu scharakteryzuje platonizm chartryjski jako „platonizm *Timajosa* i Boecjusza”, podkreślając tym samym znaczenie tego źródła inspiracji, jakim był *Timajos* odczyty-

⁵¹ Por. Dutton, *The Glossae*, s. 38-39; J. O. Ward, *The Date of the Commentary on Cicero's „De Inventione” by Thierry of Chartres (1095-1160?) and the Cornifician Attack on the Liberal Arts*, „Viator” 3 (1972) s. 220-227.

⁵² Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 143.

⁵³ Por. Dutton, *The Glossae*, s. 22-23.

⁵⁴ Por. Dutton, *The Glossae*, s. 16; P. Annala, *The Function of the „Formae Nativae” in the Refinement Process of Matter: A Study of Bernard of Chartres Concept of Matter*, „Vivarium” 35: 1 (1997) s. 10-13.

⁵⁵ Por. W. Wetherbee, *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972, s. 29; Dutton, *Glossae*, s. 3-5.

wany w kontekście Boecjańskiej metodologii i Boecjańskiego platonizmu⁵⁶. Édouard Jeuneau dorzucił do tego obrazu jeszcze *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* Capelli oraz komentarz do *Snu Scypiona* Makrobiusza, stwierdzając, że na tych czterech filarach wspierała się „świątynia chartryjskiej mądrości”⁵⁷. Raymond Klibansky zwrócił uwagę na zrównoważone podejście chartryjców do sztuk wyzwolonych, które zostały harmonijnie włączone w całość programu nauczania, w przeciwieństwie do jednostronnego zaakcentowania logiki w szkołach paryskich⁵⁸.

W ten sposób narodziła się wizja rozwoju szkoły w Chartres, rozwoju, który osiągnął swój punkt kulminacyjny w pierwszej połowie XII wieku, określanego jako „wiek złoty” Chartres. W tym to okresie na fundamencie platonizmu, który dostarczył inspiracji do badań kosmologicznych i metafizycznych, ujętych w ramy Boecjańskiej metodologii, z wykorzystaniem całego obszaru dostępnej wówczas wiedzy świeckiej, rozwinęła się specyficzna forma humanizmu, która zapewniła szkole w Chartres poczesne miejsce w dziejach myśli ludzkiej. Wizję tę zakwestionował Sir Richard Southern swoim wystąpieniem z roku 1965 na Kongresie Towarzystwa Historii Kościelnej w Wielkiej Brytanii.

3. 1. 4. Krytyka Richarda Southerna

Wystąpienie Richarda Southerna z roku 1965 zostało opublikowane w roku 1970 w zbiorze esejów zatytułowanym *Medieval Humanism and Other Studies*⁵⁹. Wzbudziło ono prawie natychmiastową reakcję takich uczonych, jak Peter Dronke czy Nikolaus Häring, którzy podjęli rzeczową dyskusję z tezami Southerna⁶⁰. Pod wpływem tej krytyki Southern zmodyfikował nieco swoje stanowisko, jak chociażby w wydanym w roku 1982 artykule *The School of Paris and the School of Chartres*, ale swoje podstawowe tezy utrzymał i powtórzył w ostatniej swojej książce *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*⁶¹.

⁵⁶ Por. M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966, s. 118 i n.

⁵⁷ Por. E. Jeuneau, *Macrobie, source du platonisme chartrien*, w: *Lectio philosophorum*, s. 283.

⁵⁸ Por. R. Klibansky, *The School of Chartres*, w: *Twelfth – Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. by M. Clagett, G. Post, R. Reynolds, Madison 1961, s. 12.

⁵⁹ Por. R. W. Southern, *Humanism and the School of Chartres*, w: *Medieval Humanism and other Studies*, Oxford 1970, s. 61-85.

⁶⁰ Por. Dronke, *New Approach*, s. 117-118.

⁶¹ Por. Southern, *The School of Paris and the School of Chartres*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 113-137; Southern, *Chartrian Humanism: A Romantic Misconception*, w: *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Oxford 1995, s. 58-101.

Podstawowy zarzut Southerna skierowany przeciwko twórcom „romantycznego nieporozumienia”, jak określa on obraz Chartres nakreślony przez Clerval i Poola, dotyczy znaczenia Chartres jako centrum kulturalno-naukowego w pierwszej połowie XII wieku. Southern ostatecznie nie twierdzi, że Chartres nie miało żadnego znaczenia w tym czasie, ale uważa, że (1) pozycja szkoły w Chartres nie odbiegała od statusu innych szkół katedralnych w tym okresie⁶². Ponadto sądzi, że (2) błędem jest przypisywanie ośrodkowi w Chartres specyficznej, jemu tylko właściwej, formy humanizmu. Dzieła, na które powoływano się przy tej okazji, jako na te utwory, w których idea humanizmu najwyraźniej została wyartykułowana, nie powstały – zdaniem Southerna – w Chartres⁶³. Jego zdaniem (3) powiązanie owego humanizmu z platonizmem opierało się na błędnej identyfikacji postaci Bernarda z Chartres z Bernardem Silvestris. Jeśli weźmie się pod uwagę tę pomyłkę, to należy gruntownie zrewidować dotychczasowe przekonanie o gwałtownym odzyciu platonizmu w Chartres w pierwszej połowie XII wieku⁶⁴. Wreszcie, za nieporozumienie uważa (4) kontrastowanie humanizmu, który rzekomo rozwijał się w tym czasie w Chartres, z antyhumanizmem związanym z położeniem akcentu wyłącznie na logikę, prawo czy inne „użyteczne” dziedziny wiedzy, co miało wówczas miejsce przede wszystkim w Paryżu⁶⁵.

(Ad 1) Podważając znaczenie Chartres jako wybijającego się w pierwszej połowie XII wieku ośrodka naukowego, Southern wskazuje najpierw na luki organizacyjne szkoły. Twierdzi, że w tym czasie miała miejsce swoista dezinstytucjonalizacja szkół dawnego typu, skupionych wokół wspólnoty katedralnej czy monastycznej. Studenci nie pragnęli już być członkami żadnej wspólnoty, chcieli jedynie zdobyć odpowiednie wykształcenie i dlatego poszukiwali mistrzów, którzy byliby w stanie im to zapewnić. Osoba mistrza zatem, a nie wspólnota zakonna czy katedralna, była nowym czynnikiem jednoczącym szkołę. Ponadto, jak pokazuje profesor Southern, o ówczesnej przewadze Paryża czy Bolonii nad Chartres decydowały również szeroko pojęte względy ekonomiczne. Tylko wielkie aglomeracje miejskie mogły w owym czasie utrzymać ciężar zaopatrzenia tak dużej liczby studentów w żywność i dach nad głową, natomiast Chartres na progu wieku XII było niewielkim miastem, rozwijającym się w aspekcie ekonomicznym niezbyt intensywnie⁶⁶.

Nawiązując do struktury organizacyjnej szkoły w Chartres, elementu, na który zwracał szczególną uwagę Aleksander Clerval, Richard Southern sugeruje, że pojawianie się w kartularzach katedralnych imion mistrzów i kanclerzy

⁶² Por. Southern, *Chartrian Humanism*, s. 59-60

⁶³ Por. tamże, s. 60; Southern, *Humanism*, s. 73.

⁶⁴ Por. Southern, *The School of Paris*, s. 113.

⁶⁵ Por. Southern, *Humanism*, s. 74.

⁶⁶ Por. Southern, *Humanism*, s. 74-75; Southern, *The School of Paris*, s. 119-121.

w niewielkim jedynie stopniu daje podstawę do wnioskowania na temat składu „grona pedagogicznego” szkoły. Od początku XII wieku gwałtownie wzrosła w dokumentach liczba nazwisk owych magistrów, co jednak nie pozwala twierdzić, że istotnie oni wszyscy nauczali w Chartres. Jedyńm mistrzem, którego nauczanie zostało potwierdzone przez źródła w sposób nie ulegający wątpliwości, był Bernard z Chartres⁶⁷.

Opinię Southerna w pewnej mierze potwierdza także Roberto Giacone, opierając się na badaniach kartularzy katedry Notre Dame i klasztoru St. Père w Chartres. Uważa on, że pojawiający się w dokumentach termin *magister* niewiele mówi na temat związków danej postaci ze szkołą w Chartres. Natomiast określenie *magister scholae* lub *scholarum*, występujący znacznie rzadziej, wskazuje na kierownika szkoły, którego stanowisko było nieco niższe rangą od stanowiska kanclerza. Wszystko to powoduje, że trudno jest jednoznacznie określić związek wielu ważnych postaci ze szkołą Chartres, a tym samym wyodrębnić specyficzne cechy nauczania szkoły⁶⁸. Niemniej, wbrew Southernowi, Giacone pokazuje, że nie tylko nauczanie Bernarda znajduje potwierdzenie w źródłach, ale również nauczanie Teodoryka⁶⁹. Natomiast pod wpływem krytyki Nikolausa Häringa, Southern przyjął, że należy wziąć także pod uwagę świadectwa chartryjskiego nauczania Gilberta de la Porrée, które miało miejsce w latach 1125-1142. W tym samym jednak czasie Gilbert wykładał w Paryżu, a źródła mówią, że w Chartres miał on czterech uczniów, podczas gdy w Paryżu było ich ponad trzystu. Fakty te skłoniły Southerna do minimalizowania chartryjskich wykładów Gilberta⁷⁰. Również fakt objęcia urzędu kanclerza szkoły przez Gilberta czy później przez Teodoryka nie świadczy, jego zdaniem, o tym, że przebywali oni w tym czasie w Chartres, gdyż funkcja kanclerza nie pociągała za sobą konieczności aktywnego włączenia się w proces nauczania⁷¹.

(Ad 3) W swojej ostatniej książce, *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, Richard Southern nie wiąże już kwestii rzekomego platonizmu szkoły z Chartres z omyłkowym przypisaniem Bernardowi z Chartres tekstów Bernarda Silvestris. Od czasów ustaleń dokonanych przez Bartłomieja Hauréau sprawa ta została już zamknięta.

Platonizm chartryjski tradycyjnie wiązano z recepcją tekstu Platńskiego *Timajosa*. Tymczasem Richard Southern twierdzi, że faktu zniknięcia *Timajosa* z naukowego *curriculum* w połowie XII wieku nie należy tłumaczyć upadkiem

⁶⁷ Por. Southern, *Humanism*, s. 67-68; Southern, *Chartrian Humanism*, s. 90.

⁶⁸ Por. Giacone, *Masters, Books and Library*, s. 33-36.

⁶⁹ Por. tamże, s. 38-40.

⁷⁰ Por. Southern, *Chartrian Humanism*, s. 91; Southern, *The School of Paris*, s. 124-125.

⁷¹ Por. Southern, *Chartrian Humanism*, s. 93.

platonizmu w Chartres. Uważa on, że ani fakt komentowania *Timajosa*, ani odejście od tego tekstu w drugiej połowie wieku XII, nie stanowią cechy wyróżniającej myślicieli związanych z kręgiem chartryjskim; *Timajosem* interesowano się bowiem także poza Chartres. Odejście od *Timajosa* wiązało się między innymi z tym, że zaczęto odkrywać teksty, które dostarczały pełniejszych i jaśniejszych informacji na temat struktury świata. Ponadto niektóre doktryny z *Timajosa*, jak np. nauka o duszy świata, były nie do pogodzenia z chrześcijańską wizją rzeczywistości, a jeszcze więcej takich „niebezpiecznych” doktryn dostarczały *Fedon* i *Menon*, które przetłumaczono na łacinę w połowie XII wieku⁷².

(Ad 2) Zarzuty Southerna pod adresem chartryjskiego humanizmu biegną w dwóch kierunkach. Po pierwsze, twierdzi on, że prace Teodoryka z Chartres i Wilhelma z Conches, autorów uważanych za czołowych przedstawicieli tej formy humanizmu, nie wiązały się w sposób szczególny właśnie z Chartres. Zwłaszcza dzieła Wilhelma z Conches nie można w żadnym razie odnosić do szkoły w Chartres⁷³. Pominąwszy nawet ten fakt, należy – po drugie – stwierdzić, że humanizm Teodoryka i Wilhelma wskazuje na pewnego rodzaju ograniczenia, a nawet kres określonego modelu humanizmu⁷⁴. Zdaniem Southerna okres od 1100 do 1320 roku to najwspanialszy okres humanizmu w dziejach Europy⁷⁵. Ponieważ jest to teza dość nietypowa, należy postawić pytanie: jak Southern pojmuje ten humanizm?

Nie ma humanizmu bez świadomości godności ludzkiej natury. To, że średniowiecze traktowało człowieka jako istotę upadłą, grzeszną, zależną od Boga, nie przeszkadzało w uznaniu szczególnej godności bytu ludzkiego, najdoskonalszego spośród Bożych stworzeń. Godność człowieka jest rozpoznawalna nawet w stanie upadłym, bo człowiek jest zdolny do rozwoju, do przekraczania ograniczeń. Następnym czynnikiem współtworzącym ów humanizm jest rozpoznanie godności oraz poznawalności całej natury. Natura jest systemem uporządkowanym, człowiek jest w stanie odkryć jej prawa, a przez to lepiej poznać siebie samego. Ta postawa rodzi zaufanie człowieka do własnych sił, rodzi optymizm. Są to, zdaniem Richarda Southerna, typowe rysy postawy humanistycznej⁷⁶. U Teodoryka z Chartres i Wilhelma z Conches ten typ humanizmu wypalił się, doszedł do swego kresu. Było to przede wszystkim uwarunkowane małą liczbą starożytnych źródeł i ubóstwem starożytnych metod nauczania, które obaj przejęli i wykorzystali do końca. Istniała gwałtowna potrzeba nowych materiałów oraz nowych metod, ale tych dostarczył dopiero okres późniejszy⁷⁷.

⁷² Por. Southern, *Chartrian Humanism*, s. 97-99.

⁷³ Por. Southern, *Humanism*, s. 81.

⁷⁴ Por. tamże, s. 77.

⁷⁵ Por. Southern, *Medieval Humanism*, w: *Medieval Humanism*, s. 31.

⁷⁶ Por. tamże, s. 31-32.

⁷⁷ Por. Southern, *Humanism*, s. 77.

(Ad 4) Ponieważ lepiej jest udokumentowany związek z Paryżem niż z Chartres takich postaci, jak Teodoryk z Chartres, Gilbert de la Porrée, Wilhelm z Conches czy Jan z Salisbury, nie ma sensu mówienie o anyhumanistycznych tendencjach obecnych np. w Paryżu, które stanowiłyby kontrast dla chartryjskiego humanizmu. W tym okresie ośrodek paryski był na prostej drodze do dominacji nad innymi centrami naukowymi. Pomijając fakt, że był on wielką aglomeracją miejską, która była w stanie dostarczyć szkołom stosownego zaplecza, to właśnie do Paryża przybywało w tym czasie najwięcej niezależnych mistrzów, którzy nauczali w sposób nieskrępowany, współzawodnicząc między sobą⁷⁸. Wszystkie te czynniki w sposób istotny złożyły się na to, że właśnie w Paryżu i Bolonii, a nie w Chartres czy innych szkołach katedralnych, zostały położone podwaliny transformacji intelektualnej struktury oraz nowej organizacji życia w Europie Zachodniej⁷⁹.

3. 1. 5. Odpowiedź na zarzuty Southerna

Ten fragment pracy poświęcony jest odparciu zarzutów Richarda Southerna negujących znaczenie szkoły katedralnej w Chartres jako konkretnego ośrodka studiów. Dalsza część książki postara się dostarczyć odpowiedzi na pytanie, czy można mówić o „szkole w Chartres” w sensie doktrynalnym, a także o specyficznej formie platonizmu i humanizmu, jaką prezentowali związani z Chartres myśliciele.

Richard Southern, który w pierwszej swej krytyce „legandy szkoły w Chartres” zanegował związki z ośrodkiem chartryjskim Teodoryka z Chartres, Wilhelma z Conches czy Gilberta de la Porrée, pod wpływem argumentacji swoich oponentów musiał przyznać, że istnieją poważne świadectwa przemawiające za tym, że zarówno Teodoryk, jak i Gilbert byli związani z tą szkołą. Najwięcej problemów stwarzał związek z Chartres Wilhelma z Conches, gdyż nie ma tam żadnych wyraźnych śladów jego nauczania. Jediną wskazówką może być fragment z 10 rozdziału drugiej księgi *Metalogiconu*, w którym Jan z Salisbury opisuje okres swojej nauki we Francji. W latach 1136-1138 uczył się on u Alberyka oraz Roberta z Melun w szkole na Wzgórzu św. Genowefy. W latach 1138-1141 pobierał naukę między innymi u Wilhelma z Conches, ale brak dokładnych informacji, gdzie miało to miejsce. Następnie jednak Jan pisze, iż „powrócił”, aby słuchać Mistrza Gilberta, a tymczasem skądinąd wiadomo, że Gilbert nauczał wówczas w Paryżu. Skąd zatem powrócił Jan z Salisbury, aby słuchać Mistrza Gilberta?

⁷⁸ Por. Southern, *The School of Paris*, s. 128.

⁷⁹ Por. Southern, *Chartrian Humanism*, s. 59.

C. Schaarschmidt w książce wydanej w roku 1862, a poświęconej życiu i dziełu Jana z Salisbury, sugeruje, że Jan przebywał wówczas w Chartres, gdzie właśnie wykładał Wilhelm z Conches⁸⁰. Do czasów krytyki Southerna powszechnie przyjmowano wyjaśnienie Schaarschmidta⁸¹, a i współcześnie skłania się ku niemu wielu historyków⁸². Richard Southern natomiast zauważył, że powyższe słowa Jana z Salisbury nie mówią jednoznacznie o tym, że opuścił on wówczas Paryż, ale mogą równie dobrze sugerować, że przeniósł się on do innej części Paryża, a potem „powrócił” na Wzgórze św. Genowefy, aby słuchać wykładów Gilberta⁸³.

Olga Weijers uważa, że stanowisko Southerna jest nie do przyjęcia, a to z wielu powodów. Nie ma żadnych świadectw, że Gilbert nauczał na Wzgórze św. Genowefy, co więcej, Jan opisuje to miejsce jako centrum nauczania dialektyki, natomiast Gilbert oprócz dialektyki wykładał przede wszystkim teologię. Ponadto ów trzyletni okres nauki, w latach 1138-1141, Jan relacjonuje w sposób, który wyraźnie sugeruje, że w tym czasie Jan przebywał poza Paryżem. Nauka u dialektyków wbiła go w taką pychę, że uważał się za młodego mędrca. Gdy odzyskał zdrowy rozsądek, po konsultacji ze swymi nauczycielami postanowił przenieść się do Wilhelma z Conches i nigdy nie żałował swojej decyzji⁸⁴.

Argumentacja Olgi Weijers wydaje się prostsza i lepiej udokumentowana, a zatem bardziej wiarygodna niż wyjaśnienie Southerna. Można zatem z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, że Jan z Salisbury przez trzy lata uczył się u Wilhelma z Conches, przebywając poza Paryżem. Czy można jednak zasadnie przyjąć, że tym miejscem było Chartres? Niestety, nie ma na to żadnych bezpośrednich świadectw. Édouard Jeauneau przytacza jednak szereg argumentów wskazujących pośrednio na Chartres jako na to miejsce, w którym nauczał Wilhelm. W *Glossach do Priscjana*, których pierwsza redakcja przypada na rok 1123, Wilhelm pisze, iż nauczał w pobliżu chóru kościoła poświęconego Najświętszej Maryi Pannie, lecz nie wiadomo dokładnie, czy chodzi tu o kościół Notre Dame w Paryżu, czy w Chartres⁸⁵. Na korzyść Chartres przemawia kilka

⁸⁰ Por. C. Schaarschmidt, *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862, s. 22-25.

⁸¹ Por. O. Weijers, *The Chronology of John of Salisbury's Studies in France*, w: *The World of John of Salisbury*, s. 114; T. Gregory, *Anima mundi*, s. 2-3.

⁸² Por. J. Cadden, *Science and Rhetoric in the Middle Ages: The Natural Philosophy of William of Conches*, „Journal of the History of Ideas” 56: 1 (1995) s. 3.

⁸³ Por. Southern, *Humanism*, s. 71-72.

⁸⁴ Por. *Met.* II, 10, 868a-b: *Deinde reversus in me, et meiens vires meas, bona praeceptorum meorum gratia, consulto me ad grammaticum de Conchis transtuli, ipsumque triennio docentem audivi*. Weijers, *The Chronology*, s. 115.

⁸⁵ Por. Jeauneau, *L'âge d'or*, s. 44; Jeauneau, *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, w: *Lectio philosophorum*, s. 354-355.

drobnych szczegółów, a mianowicie fakt powoływania się Wilhelma na Chartres jako na przykład nazwy własnej oraz porównywanie chartryjskiej i normandzkiej wymowy pewnych słów łacińskich⁸⁶. Ponadto właśnie w *Glossach* pojawia się słynne porównanie ludzi współczesnych do karłów siedzących na barkach olbrzymów⁸⁷. Jan z Salisbury relacjonuje to powiedzenie, właśnie za Wilhelmem z Conches, jako słowa Bernarda z Chartres. Stanowi to zatem wyraźną wskazówkę mówiącą o związkach Wilhelma z ośrodkiem chartryjskim: nawet jeśli tam nie nauczał, to przynajmniej pobierał naukę u Bernarda z Chartres.

W późniejszych pracach Richard Southern modyfikuje nieco swoje pierwotne stanowisko i nie neguje już związku z Chartres takich mistrzów, jak Teodoryk czy Gilbert de la Porrée, ale nadal bagatelizuje ich chartryjskie nauczanie, jak to jest chociażby w wypadku Gilberta de la Porrée. To, że Gilbert miał ponad trzystu uczniów w Paryżu, a tylko czterech w Chartres, nie przemawia bynajmniej na korzyść większej doniosłości ośrodka paryskiego. Peter Dronke sugeruje, że studia w Chartres mogły być studiami bardziej zaawansowanymi⁸⁸. Hipoteza ta z paru powodów jest warta uwagi. Chartryjskie nauczanie Gilberta w wąskim kręgu uczniów relacjonuje Everard z Ypres⁸⁹. Gilbert był znany jako niezwykle wymagający nauczyciel, który za opieszałość w nauce i lenistwo nie wahał się uciekać nawet do kar fizycznych. Tę opinię potwierdza także Jan z Salisbury (*Met.* 1, 5). Trudno przyjąć, żeby tak surowy sposób egzekwowania wiedzy mógł być zastosowany w odniesieniu do 300 uczniów. Wiadomo również, a z pewnością potwierdzi to każdy nauczyciel, że znacznie lepiej i skuteczniej naucza się niewielką grupę uczniów niż bardzo liczną i dlatego teza Petera Dronke wydaje się całkiem prawdopodobna. Innym argumentem przemawiającym na korzyść tezy, że Chartres było miejscem znacznie bardziej zaawansowanego nauczania niż to, które prowadzono w Paryżu, może być przywoływana już dyskusja Jana z Salisbury z przedstawicielami ruchu „Kornificjanów”. Jan z Salisbury przeciwstawił ich powierzchowne podejście do studiów gruntownemu nauczaniu Bernarda z Chartres i Teodoryka⁹⁰.

Nikolaus Häring zwraca uwagę na jeszcze inny, bardzo istotny fakt, który wyraźnie wskazuje na znaczącą pozycję Chartres w owym czasie⁹¹. Chartres posiadało bogate zbiory biblioteczne, które od czasów Fulberta systematycznie powiększono. Już Fulbert pożyczał uczonym książki, które nie były dostępne

⁸⁶ Por. Je a u n e a u, *L'âge d'or*, s. 44.

⁸⁷ Por. Je a u n e a u, *Deux rédactions*, s. 357-359.

⁸⁸ Por. P. D r o n k e, *New Approach*, s. 120-121.

⁸⁹ Por. Je a u n e a u, *L'âge d'or*, s. 54.

⁹⁰ Por. S p e e r, *Die Entdeckte Natur*, s. 224.

⁹¹ Por. H ä r i n g, *Chartres and Paris*, s. 291-294.

gdzie indziej. Roberto Giacone odnotowuje, iż od czasów Fulberta do połowy XII wieku miało miejsce kilkanaście donacji książkowych. W połowie XII wieku Teodoryk z Chartres darowuje swój księgozbiór, około 55 tomów, chartryjskiej bibliotece⁹². W roku 1180 to samo uczynił Jan z Salisbury⁹³. Żaden wybitny uczony, a takimi byli niewątpliwie zarówno Teodoryk, jak i Jan z Salisbury, nie ofiarowałby swojego „warsztatu pracy”, czyli swoich ksiąg, szkole, która nie byłaby żywym ośrodkiem studiów.

Argumenty Southerna mówiące o tym, że w pierwszej połowie XII wieku Paryż, a nie małe Chartres, był tym ośrodkiem, który był w stanie udźwignąć ciężar utrzymania i wykształcenia dużej liczby studentów, są w dużej mierze słuszne. Istotnie, w Paryżu uczyło się wielokrotnie więcej studentów niż w Chartres. Jednakże historycy zwracają uwagę na fakt, że Chartres było wówczas bogatą diecezją, o czym świadczyć może chociażby to, że właśnie wówczas powstał przy katedrze chartryjskiej Portal Królewski⁹⁴. *Chartres wychwalało tych – pisze profesor Jeauneau – których Teodoryk nazywa „filozofami”, a których my w naszych czasach nazwalibyśmy bez wątpienia „intelektualistami”. Chartres jednak wychwala także pracę rąk. Rzeźby Portalu Królewskiego przez sam fakt swojego istnienia, przez swe cudowne ocalenie, są hymnem na cześć artystów, którzy je stworzyli; ogłaszają szlachectwo rąk, które je zrodziły. Ale mamy tu jeszcze bardziej wyraźne świadectwo. Podczas gdy prawa strona Portalu wynosi pracę ducha, strona lewa wynosi pracę rąk, rozdzieloną stosownie do pór roku i miesięcy. Równowagę między tymi dwoma rodzajami pracy umacnia w tympanonie centralnym Chrystus w majestacie.*⁹⁵

3. 1. 6. Teodoryk z Chartres

Teodoryk urodził się w Bretanii, co sam poświadcza w komentarzu do *De inventione*, gdy wspomina, jak jego przeciwnicy, mówiący ustami upersonifikowanej Zazdrości, wypominali mu jego barbarzyńskie pochodzenie: *Ecce Theodoricus Brito, homo barbarae nationis...*⁹⁶. Aleksander Clerval na podstawie świadectwa Abelarda oraz Ottona z Freisingu uznał, że Teodoryk i Bernard

⁹² Por. Giacone, *Masters, Books and Library*, s. 42-43.

⁹³ Por. Boczar, *Jana z Salisbury znajomość literatury*, s. 263.

⁹⁴ Por. Jeauneau, *L'âge d'or*, s. 35.

⁹⁵ Tamże, s. 80.

⁹⁶ *Commentarius super Rhetoricam Ciceronis*, w: K. M. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988, s. 107. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 225.

z Chartres byli braćmi, co jest prawie powszechnie przyjmowane we współczesnej historiografii⁹⁷.

Prawdopodobnie w roku 1121 Teodoryk został kierownikiem szkoły (*magister scholarum*) w Chartres. Przypuszczenie to opiera się na fragmencie *Historii moich niedoli* Abelarda, w którym opisuje on przebieg synodu w Soissons w 1121 roku, który się zebrał dla osądzenia jego dzieła *O jedności i troistości Boga*. Abelard pisze, iż w czasie trwania synodu niejaki Teodoryk, mistrz i kierownik szkoły, wystąpił w jego obronie, szydząc z Abelardowych oskarżycieli, za co został surowo zganiony przez swojego biskupa. Jedynym biskupem, którego Abelard wymienia, jest Godfryd z Chartres, toteż wydaje się, że owego mistrza można utożsamić właśnie z Teodorykiem z Chartres⁹⁸. Szyderczy styl tej wypowiedzi doskonale zgadza się z tym, co i w innych źródłach, np. w *Metamorphosis Goliae Episcopi*, znajdujemy na temat Teodoryka, który był znany ze swojego ciętego języka⁹⁹.

Zdaniem Karin M. Fredborg, w latach trzydziestych XII wieku Teodoryk nauczał zarówno w Paryżu, jak i w Chartres¹⁰⁰, aczkolwiek Richard Southern uważa, że nauczał on wtedy jedynie w Paryżu¹⁰¹. W latach 1125-1142 Teodoryk był archidiakonem katedry chartryjskiej, a zatem nawet jego obowiązki kościelne wiązały go z Chartres. Prawdopodobnie w roku 1141 został on powołany na stanowisko kanclerza szkoły w Chartres i pełnił tę funkcję do początku lat pięćdziesiątych. W latach trzydziestych studiował u niego sztuki *trivium*, a zwłaszcza dialektykę, Adalbert, późniejszy biskup Mainz. Biograf Adalberta podaje, że Teodoryk już wówczas cieszył się sławą mówcy, retora, miłośnika sztuk,

⁹⁷ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 159; E. Maccagnolo, *Rerum Universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*, Firenze 1976, s. 2; A. Vernet, *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, w: *Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel*, Paris 1955, s. 660-661.

⁹⁸ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 169-170; Vernet, *Une épitaphe inédite*, s. 661; Abelard, *Historia moich niedoli i inne listy*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1993, s. 61: *Tylko jeden z mych prześladowców wyszepiał nieśmiało, że w tej książce znalazł jeden wyjątek, gdzie jest napisane, że tylko Bóg Ojciec jest wszechmocny. Słyszcząc to legat bardzo się zdziwił i powiedział, że jest rzeczą niewiarygodną, aby nawet dziecko mogło tak zbłądzić. Tym bardziej, nadmieniał, że wspólne dla wszystkich wyznanie wiary utrzymuje i głosi, że trzy Osoby Boskie są wszechmocne. Na to odpowiedział z szyderczym uporem niejaki Terryk (tj. Teodoryk), mistrz i kierownik szkoły, powtarzając słowa Atanazego: „A jednak nie trzech wszechmocnych, lecz jeden wszechmocny”. I kiedy jego biskup chciał go surowo zganąć i poskromić jego zuchwałość, jakby ten był winny obrazy majestatu, śmiało przeciwstawił mu się.*

⁹⁹ Por. Häring, *Chartres and Paris*, s. 285; Häring, *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, „Mediaeval Studies” 26 (1964) s. 271.

¹⁰⁰ Por. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries*, s. 8.

¹⁰¹ Por. Southern, *Humanism*, s. 69-70.

a zwłaszcza gramatyki i logiki¹⁰². Jan z Salisbury podaje, że Teodoryk okazjonalnie wykładał *Topiki*, a sam Teodoryk wspomina o swoim nauczaniu logiki¹⁰³. Przed rokiem 1145 studiowali u Teodoryka także Piotr Helias, Bernard Brito, Iwo z Chartres oraz Klarembald z Arras, który uczył się u Teodoryka teologii¹⁰⁴. Wilhelm z Tyru, który pobierał naukę we Francji w latach 1145-1165, pisze, iż wszyscy znamienici mistrzowie, u których studiował sztuki wyzwolone, jak Bernard Brito, Piotr Helias, Iwo z Chartres, byli uczniami Teodoryka¹⁰⁵.

Doskonałym świadectwem zaangażowania Teodoryka w nauczanie na poziomie *trivium*, a zwłaszcza w nauczanie retoryki, może być jego komentarz do *De inventione* Cycerona oraz do Pseudo-Cyceroniańskiej *Rhetorica ad Herennium*. Wydawca tych komentarzy, Karen Margareta Fredborg, uważa, że nie mogły one powstać przed rokiem 1130, gdyż odwołują się do ustalonej renomy Teodoryka jako platonika, wspominają o zazdrości i niechęci pewnych szkół dialektycznych w odniesieniu do jego osoby. *Terminus ad quem* powstania tych komentarzy jest rok 1138, czyli czas powstania komentarza do *De inventione* Piotra Heliasa, który w swoim dziele korzystał z pracy swego nauczyciela i mistrza¹⁰⁶. Wiadomo także, że Teodoryk był niezwykle zaangażowany w propagowanie nauczania siedmiu sztuk wyzwolonych jako wstępu do studium prawdziwej mądrości. W latach trzydziestych XII wieku mamy do czynienia ze znacznym nasileniem się w Paryżu ataków członków ruchu Kornificjańskiego na sztuki wyzwolone, a przede wszystkim na gramatykę i retorykę. Jan z Salisbury relacjonuje, że głównymi adwersarzami Kornificjanów, a tym samym obrońca-

¹⁰² Por. Häring, *Chartres and Paris*, s. 283: *Cepit ei dici virtus et fama Theatrici/ Qui fuit orator et rethor et artis amator/ Gramatice logice vitam ducendo pudice/ Cuius erat genitrix Britannia, Francia nutrix.*

¹⁰³ Por. *Metalogicon* IV, 24, 930c-d. Por. *Lectiones in Boethii librum De Trinitate* IV, 44, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and his School*, ed. by N. Häring, Toronto 1971 s. 201.

¹⁰⁴ Por. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries*, s. 8-9.

¹⁰⁵ Por. Wilhelm z Tyru, *Chronique* 19, 12, 9-23, éd. par R. B. C. Huygens, Tournholt, Brepols 1986 (CC, *continuatio Mediaevalis* LXIII A), s. 880: *Fuerunt autem nobis hoc medio tempore, quo in partibus transmarinis nostram in disciplinis transegimus adolescentiam, in paupertate voluntaria litterarum studiis etatis nostros dedicavimus dies, in liberalibus artibus doctores precipui, viri venerabiles et pia recordatione digni, scientiarum vasa, thesauri disciplinarum, magister Bernardus Brito, qui postea fuit in patria unde ortus fuerat episcopus Cornualensis, magister Petrus Helie, natione Pictavensis, magister Ivo, genere et natione Carnotensis. Hii omnes magistri Theodorici, senioris viri litteratissimi, per multa tempora auditores fuerunt; horum tamen novissimus, magister Ivo, magistri Gilberti Porrea Pictavensis episcopi, quem post magistrum Theodoricum audierat, doctrinam profitebatur.*

¹⁰⁶ Por. Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries*, s. 10-11.

mi sztuk, którzy usiłowali przywrócić im należne miejsce w programie studiów oraz prestiż, byli Teodoryk z Chartres, Wilhelm z Conches oraz Abelard¹⁰⁷.

Także odkryte przez André Vernet epitafium Teodoryka chwali go jako wybitnego nauczyciela sztuk wyzwolonych, znakomitego logika oraz wymienia jego imię jako tego, który pierwszy, przed Abelardem, studiował Arystotelewskie *Analityki* i *O dowodach sofistycznych*¹⁰⁸. Efektem tego parysko-chartryjskiego nauczania Teodoryka była swoista encyklopedia sztuk wyzwolonych zwana *Heptateuchon*. Dzieło to jest encyklopedycznym zbiorem tekstów na temat siedmiu sztuk wyzwolonych, które to teksty częściowo zostały zaopatrzone przez Teodoryka notatkami oraz prologiem, choć puste miejsca między kolumnami świadczą, zdaniem Petera Dronke, że w zamierzeniu Teodoryka tych notatek miało być znacznie więcej¹⁰⁹. *Heptateuchon* – jak twierdzi Aleksander Clerval – powstał prawdopodobnie około roku 1141, gdy Teodoryk został powołany po Gilbertcie de la Porrée na stanowisko kanclerza szkoły w Chartres i archidiacona w Dreux¹¹⁰. Nie oznacza to jednak, że Teodoryk porzucił wówczas swoje paryskie nauczanie, gdyż autor *Metamorphosis Goliae Episcopi* wymienia go jako jednego z tych, którzy około roku 1142 nauczali w Paryżu. W tym jednakże czasie zmienił się charakter nauczania Teodoryka. Wyraźnym świadectwem wciąż silnego jeszcze związku z nauczaniem sztuk, przy jednoczesnym wchodzeniu w orbitę nowych, kosmologiczno-teologicznych zainteresowań, jest jego traktat *De sex dierum operibus*. Traktat ten został po raz pierwszy opublikowany pod koniec XIX wieku przez Bartłomieja Hauréau, który widział w nim koronny argument na rzecz „panteizmu chartryjskiego”¹¹¹. W istocie należałoby raczej powiedzieć, że pierwszą „publikacją” tego dzieła było włączenie go przez Helinanda z Froidmont (zm. 1229 r.) do jego *Kroniki świata*. Helinand przypisał to dzieło Hugonowi, być może chodziło tu o Hugona ze św. Wiktora, czego jednak nie da się w żadnym razie utrzymać¹¹². We wszystkich manuskryptach zawierających traktat *De sex dierum operibus* występuje on jako tekst anonimowy. Podstawą do przypisania jego autorstwa Teodorykowi jest list Klarembalda z Arras, w którym zadedykował on egzem-

¹⁰⁷ Por. Met. I, 5, 832b-c: *Sed et alii viri, amatores litterarum [utpote magister Theodoricus, artium studiosissimus investigator, itidem Willelmus de Conchis, grammaticus (...)] se omnes opposuerunt errori*. Ward, *The Date of the Commentary*, s. 219-227.

¹⁰⁸ Por. Vernet, *Une épitaphe inédite*, s. 665 oraz s. 670: *Dissolvens Logicae nodos penetravit ad illa/ Quae non adtigerant tempora nostra prius:/ Primus Anaeticos primusque resolvit Helencos, E Gallis greas accumulavit opes*. Ward, *The Date of the Commentary*, s. 238; Fredborg, *The Latin Rhetorical Commentaries*, s. 2.

¹⁰⁹ Por. Dronke, *Thierry of Chartres*, s. 362.

¹¹⁰ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 245; Ward, *The Date of the Commentary*, s. 243.

¹¹¹ Por. Jeauneau, *L'âge d'or*, s. 20.

¹¹² Por. Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 7.

plarz traktatu *De sex dierum operibus* i swojego *Tractatulus* damie wysokiego rodu¹¹³. Klarembald pisze tam, iż przesyła jej dzieło, które wydał *magister Theodoricus, meus doctor*¹¹⁴. To, że zwrot ten może się odnosić tylko do Teodoryka z Chartres, poświadczają i inne teksty Klarembalda, jak komentarz do *De Trinitate*, gdzie wymienia on Teodoryka i Hugona ze św. Wiktora jako swoich nauczycieli¹¹⁵. Ponadto w swym liście dedykacyjnym Klarembald określił autora traktatu *De sex dierum operibus* jako *totius Europae philosophorum praecipuus*, co również jednoznacznie wskazuje na Teodoryka, który wówczas cieszył się sławą wybitnego nauczyciela i filozofa platonika¹¹⁶. Oprócz tego rodzaju wyraźnych odniesień do Teodoryka, dzieło Klarembalda wykazuje ogromną zależność doktrynalną od traktatu *De sex dierum operibus*, do czego zresztą Klarembald jasno się przyznaje w liście dedykacyjnym¹¹⁷.

Nikolaus Häring uważa, że traktat *De sex dierum operibus* powstał między rokiem 1130 a 1140 i przywołuje na poparcie swojej tezy parę faktów. W tych latach myślenie Teodoryka było zdominowane przez program siedmiu sztuk wyzwolonych, czego ślady można odnaleźć również w tym traktacie. Ponadto w dziele tym Teodoryk przywołuje Platońskie poglądy na temat Duszy świata i podaje, że chrześcijanie nazywają Duszę świata Duchem Świętym. Pogląd taki, wyrażony przez Abelarda, został zaskarżony jako hereetycki przez Wilhelma z Saint-Thierry i potępiony na synodzie w Sens w roku 1141. Można chyba zatem przypuszczać, że Teodoryk napisał te słowa nieco wcześniej, gdyż nie wypowiadałby ich tak beztrzesko, będąc świadomym możliwości posądzenia o herezję¹¹⁸.

Natomiast Andreas Speer zauważa, że gdy Hermann z Karyntii dedykował Teodorykowi swoje dzieło w 1143 roku, nie znał jeszcze tekstu *De sex dierum operibus*. Ale już w roku 1145 Arnold de Bonneval w swoim *De operibus sex*

¹¹³ N. Häring sugeruje, że tą osobą mogła być Beatrycze z Burgundii, poślubiona w roku 1156 Fryderykowi Barbarossie, bądź Matylda z Anglii, żona cesarza Henryka V, a potem Godfryda z Anjou. Por. N. Häring, *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, AHDLMA 22 (1955) s. 137.

¹¹⁴ Por. *Epistola ad Dominam* 3, w: *Life and Works of Clarenbald of Arras*, ed. by N. Häring, Toronto 1965, s. 225.

¹¹⁵ Por. *Tractatus super librum Boetii „De Trinitate”*, w: *Life and Works of Clarenbald*, s. 64, 69. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 225-226.

¹¹⁶ Por. Klarembald z Arras, *Epistola* 3, s. 226.

¹¹⁷ Por. Klarembald z Arras, *Epistola* 4, s. 226: *Cui (sc. Theodoric) operi Tractatulum quendam suppositum quem ab ipsius lectione ita collegi tanquam si, inpotens falce metere, decedentes a falce robusti messoris spicas collegissem. In quo si forte aliquid inveniatur laudabile, fonti potius est ascribendum quam ex fonte haurienti*. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 228.

¹¹⁸ Por. *Commentaries on Boethius by Thierry*, s. 46-47; Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 7.

dierum podjął krytykę traktatu Teodoryka¹¹⁹. Można zatem wywnioskować, że tekst Teodorykowego traktatu *De sex dierum operibus* powstał między 1143 a 1145 rokiem.

Peter Dronke i Enzo Maccagnolo uważają jednak, że dzieło to powstało po roku 1151¹²⁰. W traktacie odkrywamy bowiem wyraźne ślady teologicznych zainteresowań Teodoryka, które zdominowały jego nauczanie na przełomie lat czterdziestych i pięćdziesiątych. Z tego okresu pochodzi *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, znane także jako *Librum hunc*. Wilhelm Jansen, wydawca komentarza Klarembalda do Boecjuszowego dziełka *De Trinitate* (Brelsau 1926), uważa, że na podstawie porównania *Librum hunc* z komentarzem Klarembalda można z dużym prawdopodobieństwem przyjąć, iż autorem *Commentum* jest Teodoryk¹²¹. Wątpliwości co do autorstwa tego dzieła, które w różnych pracach wysuwa na przykład prof. Jeauneau, pojawiają się w związku z tym, że jeden z manuskryptów zawierających tekst *Commentum*, wymienia Piotra Heliasa jako autora. Wiadomo jednak skądinąd, że Piotr Helias był przede wszystkim gramatykiem, a nie teologiem. Również porównanie pewnych fragmentów *Commentum* z traktatem *De sex dierum operibus* przemawiałoby raczej za Teodorykiem jako autorem. Nikolaus Häring oraz Andreas Speer są zdania, że autorem *Commentum super Boethii librum De Trinitate* oraz tekstu glosy do tegoż dzieła Boecjusza jest Teodoryk z Chartres¹²². Häring opiera się przy tym na porównaniu stylu, literackich manierezmów, sposobu odwoływania się do autorów czy posługiwania źródłami, które w wypadku omawianych dzieł są charakterystyczne właśnie dla Teodoryka¹²³. Natomiast *Lectiones super Boethii librum De Trinitate* jest, jego zdaniem, rodzajem *reportatio* z wykładów Teodoryka i jest możliwe, że sam mistrz zaaprobował ten tekst¹²⁴. *Lectiones* dotyczyły prawdopodobnie wszystkich trzech najważniejszych dzieł Boecjusza, o czym świadczy tekst tzw. *Abbreviatio Monacensis* oraz *Fragmentum Londinense* będące skrótem *Lectiones* do *De Trinitate*, *De Hebdomadibus* i *Contra Eutychem et Nestorium*¹²⁵.

Commentum, zdaniem Häringa, powstało prawdopodobnie po roku 1148. Może o tym świadczyć fragment odwołujący się do sybillińskiego proroctwa, które krążyło na Zachodzie na krótko przed wyprawą krzyżową ogłoszoną przez św. Bernarda w Vézelay 31 marca 1146 roku. Ponadto *Commentum* krytykuje trynitarną doktrynę Gilberta de la Porrée, nie podając wprawdzie

¹¹⁹ Por. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 228.

¹²⁰ Por. Dronke, *Thierry of Chartres*, s. 360; Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 7.

¹²¹ Por. *Commentaries on Boethius by Thierry*, s. 20.

¹²² Por. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 225-227.

¹²³ Por. *Commentaries on Boethius by Thierry*, s. 20-21.

¹²⁴ Por. tamże, s. 21, 23.

¹²⁵ Por. tamże, s. 21-23.

wprost imienia jej autora: *Et peccat et desipit qui quemadmodum homo dicitur ab humanitate sic deum dici estimat a deitate* (IV, 2, s. 95). Wiadomo jednak, że w roku 1148 Gilbert został oskarżony o głoszenie doktryny mówiącej: *Quod divina natura que divinitas dicitur deus non sit sed forma qua deus est quemadmodum humanitas homo non est sed forma qua homo est*¹²⁶.

Niezależnie od tego, czy komentarze do Boecjusza są istotnie dziełem Teodoryka, czy też powstały w kręgu jego uczniów, stanowią one potwierdzenie reputacji Teodoryka jako znamienitego nauczyciela, teologa i filozofa, jako tego, który pierwszy czytał *logica nova* Arystotelesa, a jednocześnie był uznany za jednego najwybitniejszych platoników swego czasu. Hermann z Karyntii zadedykował mu w roku 1143 swoje tłumaczenie *Planisfery* ze słowami: *Tibi, inquam, diligentissime praeceptor Theodorice, quem haut equidem Platonis animam celitus mortalibus accommodatam*¹²⁷. Także Bernard Silvestris z Tours ofiarował mu swoje dzieło pt. *Cosmographia* w słowach pełnych pochwał: *Incipit magistri Bernardi „Megacosmos” editus ad virum litteratissimum et philosophantium amantissimum magistrum Therricum Carnotensis ecclesie cancellarium et archidiaconum*¹²⁸.

Powyższe świadectwa ukazują wyraźnie, jak wielką renomą cieszył się Teodoryk u swoich współczesnych i jak wielkim szacunkiem otaczali go jego uczniowie. Prawdopodobnie w latach pięćdziesiątych XII wieku Teodoryk przyjął habit mnisi i zamieszkał w klasztorze. Jako o mnichu pisze o nim Aleksander Neckham, a odkryte przez Vernet epitafrum Teodoryka wzmiankuje, że pod koniec życia wycofał się on do klasztoru, gdzie poznał, że nic nie wie i gdzie zapomniał, że niegdyś tytułowano go doktorem¹²⁹. Zmarł po roku 1156, a jego naukowym „testamentem” było przekazanie katedrze chartryjskiej swojego księgozbioru zawierającego około 55 tomów, w tym manuskryptu z tekstem *Heptateuchonu*. Pod koniec drugiej wojny światowej biblioteka miejska w Chartres została zbombardowana i w wojennej pożodze zginęło wiele cennych rękopisów, w tym właśnie rękopis *Heptateuchonu*. Na szczęście zachowały się dwa mikrofilmy tego manuskryptu, jeden w opactwie benedyktyńskim Mont-César w Leuven, a drugi w Papieskim Instytucie Studiów Mediewistycznych w Toronto. *Benedyktyni z Louvain i bazylianie z Toronto ocalili zatem jeden*

¹²⁶ Por. tamże, s. 24. S. Gersh, *Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism. A Twelfth – Century Metaphysical System and Its Sources*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 513-514.

¹²⁷ Häring, *Chartres and Paris*, s. 283. É. Jeuneau, *Un représentant du platonisme au XII siècle: Maître Thierry de Chartres*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 78.

¹²⁸ Häring, *Chartres and Paris*, s. 284.

¹²⁹ Por. Vernet, *Une épitaphe inédite*, s. 670: *Hic didicit minimum se nosse nec esse magistrum? Quem potuit minimi vita docere gregis./ Dedit dicitur 'doctor' dici voluitque doceri/ Displicuitque sibi nominis huius honor.*

z najpiękniejszych zabytków wytworzonych przez szkołę w Chartres: Hepta-teuchon Mistrza Teodoryka. Dobrze się więc zasłużyli - konkluduje profesor Jeauneau – dla kultury¹³⁰.

3. 2. LECTIO PHILOSOPHORUM W SZKOLE W CHARTRES

3. 2. 1. Eriugenizm szkoły w Chartres – stan badań

Wielu autorów piszących na temat doktryny szkoły w Chartres podkreśla znaczny wpływ, jaki wywarła na nią myśl Jana Szkota Eriugeny. Jest to jedno z tych na pozór oczywistych stwierdzeń, które często się wypowiada, nie podając żadnych konkretnych faktów na ich poparcie. Warto zatem bliżej się temu problemowi przyjrzeć.

Aleksander Clerval wielokrotnie podkreśla w swojej książce wpływ Eriugeny na środowisko szkoły w Chartres, widząc w nim przede wszystkim prekursora chartryjskiego platonizmu. Pierwsza wzmianka na ten temat dotyczy nauczania w Chartres w okresie od IX do czasów Fulberta. Wymieniając podstawowe teksty, na których opierało się nauczanie w Chartres, Clerval stwierdza: *Powstawały tam różne filozoficzne elukubracje, o których będziemy mówić, a które – pozostając w związku ze Szkotem Eriugeną – przygotowały platonizm chartryjski, który zapanuje w szkole aż do końca wieku XII*¹³¹.

Natomiast w czasach Fulberta wykazywano - zdaniem Clerval – *sympatię dla neoplatoników takich jak Dionizy Areopagita, Szkot Eriugena i Boecjusz z jego „O pocieszeniu jakie daje filozofia”*. *Idąc za autorami, których czytano, powiedzielibyśmy, że szkoła chartryjska była arystotelesowska w swojej metodzie i platońska w swym duchu i ideach. [...] Fulbert i jego najważniejsi uczniowie, czytelnicy świętego Dionizego Areopagity, Szkota Eriugeny, świętego Augustyna oraz innych Ojców, miłośników Platona, skłaniali się ku idealistycznym koncepcjom i wzniosłym intuicjom*¹³².

Tym razem Clerval nie pozostaje gołosłowny i przytacza fragment listu Fulberta do Abbona, opata Fleury, w którym pobrzmiewają zwroty i wątki niezwykle typowe dla Eriugeny. Po pierwsze, Fulbert zwraca się tam do Abbona w następujących słowach: *[...]jo sacer abba et o magne philosoph[...]*. Za pomocą zwrotu *magnus philosophus* Eriugena wyrażał swoją aprobatę dla czyichś poglądów, a ponadto, jego zdaniem, nie występowała żadna sprzecz-

¹³⁰ Jeauneau, *L'âge d'or*, s. 68.

¹³¹ Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 27.

¹³² Tamże, s. 118.

ność pomiędzy prawdziwą filozofią a religią¹³³. Nieco dalej Fulbert pisze o *philosophicis essentiis*, wśród których wyróżniamy te, które są, oraz te, które nie są, ale które mają w sobie coś wiecznotrwałego i dlatego miłe są mędrcom. Fulbert życzy wreszcie Abbonowi „uczestnictwa w Bożej Istocie”, którą określa terminem typowym dla języka Dionizego czy Eriugeny, a mianowicie *superessentia Dei*¹³⁴. Zdaniem Édouarda Jeauneau, tego typu sformułowania nie dowodzą jeszcze wpływu Eriugeny¹³⁵ i z całą pewnością profesor Jeauneau ma w tym punkcie rację. Jednakże tekst listu Fulberta zawiera jeszcze więcej fragmentów, o których można by stwierdzić, że są „z ducha Eriugeny”. Od razu rzuca się w oczy rozdzielenie owych *philosophicis essentiis* na te, które są, oraz na te, które nie są. Ponadto zdanie *ut participando superessentiam deitatis deus fias*¹³⁶ wyraźnie nawiązuje do idei przeobstwienia, która obecna jest przede wszystkim w myśli Ojców greckich, a którą na Zachodzie popularyzował właśnie Eriugena. Powyższe sformułowania są niezwykle typowe dla myśli Eriugeny, a ich podstawowym źródłem jest przede wszystkim *Periphyseon* oraz *Homilia do prologu Ewangellii Jana*, która w średniowieczu cieszyła się dużym powodzeniem, choć jej autorstwa nie przypisywano Eriugenie¹³⁷. Idee te mogły być również zaczerpnięte z dokonanego przez Eriugene tłumaczenia pism Areopagity, z których jedno, *O hierarchii niebieskiej*, zaopatrzył on ponadto swoim komentarzem.

Profesor Jeauneau stwierdza jednak dobitnie, że nie ma żadnej pewności, że w Chartres były jakieś dzieła Jana Szkota i że je tam czytano¹³⁸. Czy jednak możemy być pewni, że ich tam nie było? Aleksander Clerval twierdzi, że były,

¹³³ Np. pisząc o Maksymie Wyznawcy, Eriugena używa zwrotu *monachus, diuinus philosophus*. Por. PP I (449a) s. 52.

¹³⁴ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 119.

¹³⁵ Por. É. Jeauneau, *Le renouveau érigenien du XIIe siècle*, w: *Eriugena Redivivus. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit*, Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1987, s. 40.

¹³⁶ *Epistola 1*, w: Behrens, *The Letters*, s. 2: *Nam cum illa que dicuntur esse victor animo teneas, cum illa quae non esse forsitan uilipendas, quid ego conferre possim, quod tu aut non habeas, aut non habere contemnas? Sed quoniam philosophicis essentiis magnum quiddam superest atque ex his quae non esse dicuntur quaedam perpetua fiunt ideoque sapientibus aliquando grata sunt, recipe quaeso quod ab utroque tibi lectum offero. Denique ut participando superessentiam deitatis deus fias, sic te resaluto, ac perennem fidelitatis habitum amicitiae tuae rependo, hac scilicet differentia tuam benivolentiam meamque distinguens, ut ille pro maiestate persone gratia vocatur ut domini, ista fidelitas ut alumni.*

¹³⁷ E. Jeauneau podaje, że tekst *Homilii* zawierają cztery rękopisy z XI wieku i aż 39 manuskryptów z wieku XII. Por. Jeauneau, *Le renouveau érigenien*, s. 35.

¹³⁸ Por. tamże, s. 44-45.

i nie podaje tego wcale w wątpliwość¹³⁹. Warto przyrzeć się tej sprawie z nieco innej strony.

Adresat listu Fulberta, Abbon, od roku 975 kierował szkołą swojego opactwa we Fleury. Wcześniej studiował filozofię w szkole w Reims, w okresie przed objęciem jej kierownictwa przez Gerberta z Aurillac, co miało miejsce w roku 969¹⁴⁰. Szkoła w Reims, w przeciwieństwie do rozpowszechnionych w tym czasie szkół klasztornych, była szkołą miejską, której patronowali lokalni biskupi. Arcybiskup Hinkmar, przyjaciel Karola Łysego, a zarazem ten, z którego inicjatywy Eriugena został wciągnięty w spór o predestynację, rozpoczął gromadzenie biblioteki w Reims. Następca Hinkmara, Fulco, postanowił rozwinąć istniejące w mieście szkoły i w roku 893 sprowadził do Reims dwóch renomowanych nauczycieli, Hucbalda z Saint-Amand oraz Remigiusza z Auxerre, którzy pozostali tam do śmierci Fulca, tj. do roku 900.

Remigiusz był uczniem Heirica z Auxerre, którego można by uznać za ucznia Eriugeny. Heiric zapoznał się z myślą Eriugeny najprawdopodobniej w czasie swojego pobytu w Soissons w latach 863-864, dzięki Wulfadowi, opatowi tamtejszego klasztoru św. Medarda. Wulfad był przyjacielem Eriugeny i to właśnie jemu Eriugena zadedykował swoje monumentalne dzieło, *Periphyseon*. John Marenbon sugeruje, że nie jest wykluczone, iż to sam Eriugena wprowadził Heirica w filozofię¹⁴¹. Poemat Heirica *Vita Sancti Germani*, a przede wszystkim jego homilie, z *Homilią do prologu ewangelii Jana* na czele, noszą wyraźne znamiona wpływu pism Eriugeny, zwłaszcza *Periphyseonu* oraz *Homilii*¹⁴². Gdy Heiric powrócił w roku 856 do Auxerre, stał się jednym z głównych kanałów przepływu idei Eriugeny w wiek X i dalej¹⁴³.

Sława Remigiusza z Auxerre jako nauczyciela znacznie przewyższyła sławę jego mistrza Heirica. Niemniej Franz Brunhölzl uważa, że największą zasługą Remigiusza było to, iż w całej rozciągłości spożytkował notatki i streszczenia tego wszystkiego, czego nauczył się u Heirica¹⁴⁴. Naukowa aktywność Remigiusza znalazła wyraz między innymi w komentarzu do *De Nuptiis Capelli*, w którym można odkryć ślady wpływu Eriugeny¹⁴⁵. W pewnym okresie życia Remigiusz, wzorem swego mistrza, odkrył dzieła Eriugeny, które przedstawił także swoim uczniom w Reims¹⁴⁶. Być może efektem jego działalności nauczycielskiej był także komentarz do *De consolatione philosophiae* oraz seria gloss

¹³⁹ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 245.

¹⁴⁰ Por. P. Riché, *Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Paris 1987, s. 39, 44.

¹⁴¹ Por. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, s. 113-114.

¹⁴² Por. É. Jeuneau, *Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d'Auxerre*, w: *Études érigéniennes*, s. 526-527. Por. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, s. 114-115.

¹⁴³ Por. tamże, s. 115.

¹⁴⁴ Por. Brunhölzl, *Histoire de la littérature latine*, s. 240-241.

¹⁴⁵ Por. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, s. 117-118.

¹⁴⁶ Por. Riché, *Gerbert d'Aurillac*, s. 39.

do *Opuscula sacra* Boecjusza, które wcześniej E. K. Rand uznał za dzieło Eriugeny¹⁴⁷.

Niezależnie od dalszego rozwoju dyskusji na ten temat należy stwierdzić, że Auxerre było ważnym ośrodkiem recepcji myśli Eriugeny, a Remigiusz przeniósł te zainteresowania do Reims. W Reims z kolei pobierał naukę nie tylko Abbon, opat Fleury, ale także – tym razem już w czasach Gerberta z Aurillac – uczył się tam Fulbert. Fulbert pisząc do opata Fleury, nawiązywał zatem do wątków, które im obu były dobrze znane. Jest to zaledwie nikły ślad sugerujący możliwość obecności Eriugeny w Chartres, niemniej warto go wziąć pod uwagę.

W połowie XI wieku bardzo trudno było wspominać imię Eriugeny, a to ze względu na omyłkowe uwikłanie go przez Berengariusza z Tours w dyskusję na temat Eucharystii. Berengariusz, uczeń Fulberta, wspierał swoje stanowisko eucharystycznego symbolizmu argumentami zaczerpniętymi z dzieła, które przypisywał Janowi Szkotowi. Gdy usłyszał, że Lanfranc z Bec uznał opinie Jana Szkota za heretyckie, wysłał mu list z zaproszeniem do debaty... *si hereticum habes Iohannem, cuius sententias de eucharistia probamus, habendus tibi est hereticus Ambrosius, Jheronimus, Augustinus, ut de ceteris taceatur*. Berengariusz znał zatem przynajmniej imię Jana Szkota i cenił sobie jego poglądy, chociaż mylnie przypisał mu dzieło Ratramna z Corbeil. Jeśli wiedzę swoją o Janie Szkocie Berengariusz wyniósł z Chartres, to była ona równie mętna jak to, co w ogóle wiemy o „obecności” Eriugeny w Chartres. Kontrowersja eucharystyczna znalazła swoje zakończenie w roku 1050, gdy papież Leon IX potępił poglądy Jana Szkota na temat Eucharystii, a Berengariusz *propter eum* został ogłoszony heretykiem¹⁴⁸. W ten sposób opinia heretyka jeszcze mocniej przyłągnięła do imienia Jana Szkota, co ograniczyło w znacznym stopniu oddziaływanie jego dzieł.

John Marenbon pisząc o wpływie Eriugeny na potomność konstatuje, iż jest pewne, że jego dzieła znali niektórzy filozofowie w XII oraz XIII wieku, jak Honoriusz Augustodunensis, Alan z Lille, Hugo ze św. Wiktora. Niemniej nie dostarczono jeszcze przekonującego dowodu na to, że określone idee Eriugeny miały jakiś wpływ na najwybitniejszych myślicieli tego wieku, jak Wilhelm z Conches, Teodoryk z Chartres czy Gilbert de la Porrée. Wymaga to dalszych, starannych badań¹⁴⁹. Marenbon, w przeciwieństwie do Édouarda Jeauneau (*Należy przestać mówić o eriugenizmie Chartryczyków!*¹⁵⁰), nie odrzuca tak radykalnie możliwości wpływu Eriugeny na Chartres. Ten zdecydowany sprze-

¹⁴⁷ Por. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, s. 119. Por. także P. Courcelle, *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité de Boèce*, Paris 1967, s. 241-254.

¹⁴⁸ Por. J. de Montclos, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, „Specilegium Sacrum Lovaniense”, fasc. 37, Leuven 1971, s. 53-60, 78.

¹⁴⁹ Por. Marenbon, *From the Circle of Alcuin*, s. 143.

¹⁵⁰ Jeauneau, *Le renouveau érigenien*, s. 44-45.

ciw profesora Jeauneau wobec wszelkich prób tropienia wpływu Eriugeny na Chartres ma swoje głębsze podstawy. Jeauneau uważa, że nie można jeszcze mówić o wpływie tam, gdzie odkrywamy odległe pokrewieństwo językowe czy zbieżność na poziomie słownym. Natomiast w obszarze doktrynalnym dopatrywano się wpływów eriugenizmu wszędzie tam, gdzie odnajdywano ślady panteizmu. Skoro np. uznano Teodoryka z Chartres za panteistę, to przyjęto to za dowód oddziaływania Eriugeny¹⁵¹.

Zależność tego rodzaju można jednakże odczytać i w innym kontekście: skoro nie ma już dziś mowy o panteizmie Eriugeny, a tym bardziej Teodoryka z Chartres, to można na ich prawdopodobne wzajemne odniesienia spojrzeć z zupełnie nowej perspektywy. Myśliciele tych łączyłby przede wszystkim specyficzny rodzaj platonizmu, którego obaj byli czołowymi reprezentantami, każdy w swojej epoce. Ten typ platonizmu, przygotowany przez praktykę sztuk wyzwolonych, których studium oparte było między innymi na Marcjanie Capelli, dopełniony Boecjańską metodologią oraz kosmologią *Timajosa* ujętą w kadrze biblijnym, mógłby stanowić wspólne źródło ich myślenia. Peter Dronke nie ma wątpliwości, że początkowy fragment Teodorykowego traktatu *De sex dierum operibus* jest ściśle modelowany na odpowiednim fragmencie z *Periphyseonu* Eriugeny¹⁵². Zakładany w tych fragmentach paralelizm między Pismem Świętym a Naturą, jako dwoma rodzajami Ksiąg, które mówią o Bogu, jeszcze bardziej uwydatnia pokrewieństwo ich myśli.

Jeszcze więcej elementów wspólnych można odkryć w interpretacji drugiego dnia dzieła stworzenia. Pewne fragmenty z III księgi *Periphyseonu*, mówiące o stworzeniu firmamentu pośrodku wód, znalazły swoją parafrazę w *Clavis physicae* Honoriusza Augustodunensis¹⁵³. Jednakże, zdaniem Maxa

¹⁵¹ Por. tamże, s. 44. Por. F. Brunner, *Deus forma essendi*, w: *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, éd. par M. de Gandillac, É. Jeauneau, Paris 1968, s. 87.

¹⁵² Por. P. Dronke, *Thierry of Chartres*, s. 376. Por. PP III s. 196 (693b-c) 3-16: *De operibus sex primorum dierum quoniam multi et grece et latine multa exposuere breuiter et succincte nunc disputandum est [...] N: Ac prius dicendum quod de allegoricis intellectibus moralium interpretationum nulla nunc nobis intentio est, sed de sola rerum factarum creatione secundum historiam pauca disserere deo duce conamur. (A) Nec hoc quaero. Satis enim a sanctis patribus de talium allegoria est actum. Por. Tractatus de sex dierum operibus 1, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 555: *De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum physicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premitam. Postea vero ad sensum hystorialem exponendum ueniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam.**

¹⁵³ Por. PPIII, s. 196-198 (693d-694c) 17-11. Por. Honoriusz Augustodunensis, *Clavis physicae* 177 (693d-694c), ed. P. Lucentini, Roma 1974, s. 140-141. Por. *Tractatus* 8, s. 558-559.

Lejbowicza, Teodoryk korzysta z odpowiednich fragmentów *Periphyseonu* w większym zakresie, niż pozwalałaby na to parafraza Honoriusza, co może wskazywać na fakt, że miał on dostęp do tekstu oryginalnego, a nie jedynie do jego parafrazy¹⁵⁴.

W świetle powyższych argumentów wynikających z analizy źródeł warto chyba na nowo podjąć zagadnienie wpływu Eriugeny na szkołę w Chartres.

3. 2. 2. Nauczanie sztuk wyzwolonych w szkole w Chartres

Przypisywane Bernardowi porównanie współczesnych mu ludzi do karłów siedzących na barkach olbrzymów bardzo dobrze oddaje pewien charakterystyczny rys XII-wiecznej mentalności, a mianowicie stan zawieszenia pomiędzy tym, co stare, a tym, co nowe. Myśliciele tego okresu byli żywo zainteresowani nowymi tekstami naukowymi, nową organizacją nauki, a jednocześnie pieczołowicie komentowali, analizowali dobrze już znane, choć niejednokrotnie zapomniane przez poprzedników, dzieła. Rozwój szkół miejskich i – tak postopionowany przez Jana z Salisburii – wzrost świadomości praktycznego znaczenia wiedzy niewątpliwie przyczynił się do wzrostu znaczenia i prestiżu nauki. Nowa wiedza była często asymilowana w sposób przypadkowy, dlatego zaistniała pilna potrzeba przemyślenia na nowo jej organizacji i zawartości¹⁵⁵.

Ruch Kornificjanów w sposób szczególny atakował sztuki *trivium* uważając, że ten rodzaj studiów jest całkowicie bezużyteczny. Jednym z tych, którzy odpowiedzieli Kornificjanom, był właśnie Teodoryk z Chartres, znany ze swego zaangażowania w studium siedmiu sztuk wyzwolonych¹⁵⁶. Odnalezione przez André Vernet epitaforium Teodoryka mówi, że to on sprawił, iż *trivium* i *quadrivium* stały się wszystkim dostępne¹⁵⁷. Nic więc dziwnego, że większość wybitniejszych magistrów nauczających w połowie XII wieku w Paryżu miała Teodoryka za mistrza¹⁵⁸. Natomiast Teodorykowy *Heptateuchon* może świadczyć o tym, że sława Teodoryka jako mistrza sztuk wyzwolonych wynikała

¹⁵⁴ Por. M. Lejbowicz, *Thierry de Chartres entre „Expositio” et „Tractatus”*, w: *Aristote, l'école de Chartres et la cathédrale*, Association des Amis du Centre Médiéval Européen de Chartres, Chartres 1997, s. 86-87.

¹⁵⁵ Por. W. Wetherbee, *Philosophy, Cosmology and the XII-century Renaissance*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 23-24.

¹⁵⁶ Por. *Met.* I, 5, 832b; Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 224.

¹⁵⁷ Por. Vernet, *Une épitaphe inédite*, s. 670: *Quadrivium triviumque simul scrutando labore/ Pervigili cunctis fecit utrunque patnes*. Por. Jeuneau, *Un représentant du platonisme au XIIe siècle*, s. 89.

¹⁵⁸ Por. Ward, *The Date of the Commentary*, s. 224, 238.

z jego rzeczywistych osiągnięć. Dzieło to, zwane często „Biblią sztuk wyzwolonych”, było zbiorem najważniejszych tekstów stanowiących podstawę nauczania *trivium* oraz *quadrivium*. Teodoryk zaopatrzył *Heptateuchon* wstępem, który doskonale oddaje ducha ożywiającego mistrzów chartryjskich, wiernych starożytnej tradycji sztuk wyzwolonych. Tradycja nauczania *artes liberales*, reprezentowana przez Warrona, Pliniusza, Capellę, została w szkole w Chartres na nowo przemyślana i uporządkowana¹⁵⁹. Teodoryk deklaruje, że starał się jedynie przedstawić to, co zostało odkryte przez tych wybitnych doktorów, i powiązać *trivium* z *quadrivium* w jedną całość jak gdyby węzłem małżeńskim, po to, aby pomnożyła się liczba filozofów. Sztuki są bowiem narzędziem filozofowania, tak jak były środkiem, który doprowadził do zaślubin Filologii i Merkurego¹⁶⁰. Aluzja do dzieła Marcjana Capelli *De Nuptiis Philologiae et Mercurii* jest tutaj wyraźna; Teodoryk posługuje się językiem mitu skonstruowanego przez Capellę.

Sztuki wyzwolone, pojęte jako narzędzie filozofowania, mają dwie podstawowe funkcje odpowiadające zadaniom filozofii. Jedną jest zrozumienie (*intellectus*) inspirowane przez sztuki *quadrivium*, a drugą wyjaśnienie tego, co zostało rozumiane (*interpretatio*), a co niewątpliwie jest wspierane przez znajomość sztuk *trivium*. Dzięki sztukom *trivium* staje się możliwe wyłożenie wiedzy w formie jak najbardziej racjonalnej, ale zarazem eleganckiej oraz odpowiednio pięknej¹⁶¹. Wszystko to ma na celu, jak już zostało powiedziane, przyciągnięcie jak największej liczby ludzi do filozofii, która jest określona jako miłość mądrości. Cel filozofowania, którym jest mądrość, czyli całościowe zrozumienie prawdy wszystkiego, co jest, może być osiągnięty jedynie przez tych, którzy kochają. Występuje tu zatem ścisła współzależność miłości oraz poznania, i dla-

¹⁵⁹ Por. Teodoryk z Chartres, *Prologus*, w: Jeauneau, *Un représentant du platonisme au XIIIe siècle*, s. 90: *INCIPIT PROLOGUS THEODERICI IN EPTATHEUCON. Volumen VIIItem artium liberalium, quod greci eptatheucon uocant, marcus quidem uarro primus aupud latinis disposuit, post quem plinius, deinde marcianus*. Por. Jeauneau, tamże, s. 88.

¹⁶⁰ Por. *Prologus*, s. 90: *Nos autem non nostra sed precipuorum super his artibus inuenta doctorum quasi in unum corpus uoluminis apta modulatione coaptauimus et triuium quadruuio ad genere nationis phylosophorum propaginem quasi martiali federe copulauimus. Siquidem phylogiam mercurio, tota preeuntis hymenei uirtute magnoque apollinis et musarum consensu, epithalamica sollempnitate coniunctam esse tam grai quam romulei uates contestantur, artibus his septem, quasi sine eis res agi non possit, interuenientibus. Nec immerito.*

¹⁶¹ Por. *Prologus*, s. 90: *Nam, cum sint duo precipua phylosophandi instrumenta, intellectus eiusque interpretatio, intellectum autem quadruuium illuminet, eius vero interpretationem elegantem, rationabilem, ornatam triuium subministret, manifestum est eptatheucon totius phylosophye unicum ac singulare esse instrumentum*. Por. Dronke, *Thierry of Chartres*, s. 360.

tego tylko ten, kto kocha mądrość, jest prawdziwie mądry¹⁶². Określenie filozofii jako miłości mądrości, polegającej na całościowym zrozumieniu prawdy wszystkiego, co jest, nawiązuje wyraźnie do Boecjusza, którego podręczniki były podstawą chartryjskiego nauczania sztuk¹⁶³. Innym typowo boecjańskim rysem jest także to, że poprzez mądrość dąży się do osiągnięcia zrozumienia integralnego, czyli takiego, w którym filozofia łączy się z teologią¹⁶⁴.

W Prologu do *Heptateuchonu* Teodoryk przedstawia w sposób obrazowy zgromadzenie siedmiu sztuk wyzwolonych, które zostało zwołane ze względu na troskę o ludzkość, a któremu przewodniczy Gramatyka. Jest ona wiekową matroną o surowej twarzy i usposobieniu, która przywoławszy do siebie grupę chłopców wyklada im zasady poprawnego pisania oraz mówienia. Wie ona, jak przełożyć jeden język na drugi, jak w sposób właściwy dokonać wykładu oraz osądu różnych autorów. Gramatyka nie argumentuje na rzecz swoich twierdzeń, nie dowodzi swoich reguł, lecz podstawą jej autorytetu jest jej „starożytność”¹⁶⁵.

W *Heptateuchonie* wykład gramatyki rozpoczynał się tekstem Donata na temat części mowy. Wykład ten przebiegał w dwóch częściach, stosownie do dwóch metod przyjętych przez Donata. Pierwsza z nich, zwana dialektyczną (*dialecticismus*), była metodą elementarną, wdrażającą uczniów do stawiania pytań, podczas gdy druga, dla uczniów bardziej zaawansowanych, polegająca na wyciąganiu wniosków z prowadzonych badań, zwana była *analecticismus*¹⁶⁶. Potem do bardziej zaawansowanego studium wprowadzały *Institutiones grammaticae* Pryscjana oraz wykład o barbaryzmach Donata¹⁶⁷.

¹⁶² Por. Prologus, s. 90: *Phylosophya autem est amor sapientiae; sapientia uero est integra comprehensio ueritatis eorum que sunt, quam nullus uel parum adipiscitur nisi amauerit. Nullus igitur sapiens nisi phylosophus.*

¹⁶³ Por. Boecjusz, *Institution Arithmétique* I, 1, 1, s. 5: *Est enim sapientia rerum quae sunt suique immutabilem substantiam sortiuntur comprehensio ueritatis.*

¹⁶⁴ Por. Dronke, *Thierry of Chartres*, s. 361. Por. M. Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej Zachęty w XII wieku*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1997, s. 94.

¹⁶⁵ Por. Prologus, s. 90: *In hac autem septem artium liberalium synodo ad cultum humanitatis conducta prima omnium grammatica procedit in medium, matrona uultuque habituque seuro. Pueros conuocat, rationes recte scribendi recteque loquendi prescribit, ydiomata linguarum decenter transumit, expositionem omnium auctorum sibi debuiam profiteur; quicquid dicit auctoritati eius committitur. Canities enim matrone ueneranda apud discipulos pro argumentatione.*

¹⁶⁶ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 222-224 (na s. 222-223 Clerval zamieszcza „spis treści” *Heptateuchonu*). Por. Jeuneau, *Un représentant du platonisme au XIIe siècle*, s. 88-89.

¹⁶⁷ Por. J. Weisheipl, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, „Mediaeval Studies” 27 (1965) s. 57-58.

Retorykę reprezentowały przede wszystkim teksty Cyserona: *De inventio-
ne rhetorica*, *De partitione oratoria dialogus*, pseudo-Cyseroniańska *Rhetorica
ad Herennium* oraz partia dzieła Capelli poświęcona retoryce. Prawdziwe „no-
wości” pojawiają się w sekcji dialektyki, która oprócz Arystotelesowsko-Boe-
cjańskiego *corpus* składającego się na *logica vetus* zawiera Arystotelesowskie
Topiki, *O dowodach sofistycznych* oraz *Analityki pierwsze*.

Wśród sztuk *quadrivium* zdecydowanie najslabiej reprezentowana jest mu-
zyka, której wykład opiera się tutaj na podręczniku Boecjusza. W XII wieku
zastosowano w odniesieniu do sztuk *quadrivium* podział na teorię i praktykę.
W relacji do muzyki podział ten zastosowano dużo wcześniej: muzyk to zarów-
no teoretyk muzyki, jak i śpiewak¹⁶⁸. W XII wieku muzyka straciła swoją czysto
matematyczną orientację i mocniej była wiązana z praktyką. Jej obecność w ob-
rębie *quadrivium* wynikała z wagi, jaką przypisywały jej teksty Platońskie. O jej
szczególnym znaczeniu i autonomii wśród innych dyscyplin może świadczyć to,
że w programie szkół katedralnych ćwiczenia śpiewu usunięte były z general-
nego studium i poddane specjalnemu mistrzowi¹⁶⁹.

Jeśli chodzi o typowo matematyczne nauki *quadrivium*, to *Heptateuchon*
podąża głównie za tradycją boecjańską, reprezentowaną tutaj przez *De institu-
tione Arithmetica*, za Marcjanem Capellą oraz asymiluje nauczanie Gerberta
z Aurillac. Gerbert, idąc za uczonymi arabskimi, skonstruował i wyjaśnił zasadę
działania abakusa, instrumentu niezbędnego w nauce geometrii, oraz astrola-
bium, wykorzystywanego w nauce astronomii¹⁷⁰. W manuskryptach *Heptateu-
chon* znalazły się również i inne teksty reprezentujące rzymską tradycję *agri-
mensores*, która przede wszystkim koncentrowała się na praktycznym zastoso-
waniu wiedzy matematycznej, jak na przykład *Geometria Incerti Auctoris* czy
fragment z dzieła Izydora *De mensuris agrorum*¹⁷¹. Z praktycznym zastoso-
waniem wiedzy astronomicznej wiązały się zamieszczone w *Heptateuchonie* tab-
lice astronomiczne, które zostały przetłumaczone na łacinę w początkach XI
wieku, tzw. *Praecepta Canonis Ptolemei*. Były one jednakże niezbyt dokładne,
dlatego u zarania XII wieku zostały wprowadzone tablice al-Khwarizmiego,
przełożone przez Piotra Alfonsiego i Adelarda z Bath¹⁷². Zgodnie z chartryjską

¹⁶⁸ Por. G. Beaudeau, *The Transformation of the Quadrivium*, w: *Renaissance and
Renewal*, s. 463-464.

¹⁶⁹ Por. tamże, s. 466-467.

¹⁷⁰ Por. Ch. Burnett, *The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts
Written at, or Brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, w: *The World of John
of Salisbury*, s. 130. Riché, *Gerbert d'Aurillac*, s. 49-50.

¹⁷¹ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 223. Burnett, *The Contents and Affi-
liation*, s. 130.

¹⁷² Niewykluczone, że obaj autorzy współpracowali ze sobą. Por. M.-Th. d'Alverny,
Translations and Translators, w: *Renaissance and Renewal*, s. 441; Burnett, *The Contents
and Affiliation*, s. 131-132.

zasadą łączenia starego z nowym, Teodoryk zamieszcza w swym podręczniku oba rodzaje tablic.

Tablice astronomiczne czy teksty mówiące o zasadach posługiwania się matematycznymi instrumentami należą jakby do praktycznej strony studiów matematycznych. Ta tendencja dominowała w szkołach przede wszystkim w wieku XI, kiedy nauka matematyki traktowana była jako rodzaj „rzemiosła”, a podręczniki sprowadzały się do „instrukcji obsługi” abakusa czy astrolabium¹⁷³. Dziełem, które w XII wieku wywarło szczególny wpływ na rozwój matematycznych spekulacji oraz na określenie właściwej matematyce formy dowodu, były *Elementy geometrii* Euklidesa w tłumaczeniu Adelarda z Bath¹⁷⁴. Teodoryk zamieszcza to tłumaczenie w swoim *Heptateuchonie* świadom, jako znakomity matematyk, ich wagi i znaczenia¹⁷⁵. Następne etapy formowania się matematyki jako wiedzy czysto teoretycznej dokonywały się pod wpływem Arystotelesa, dzięki asymilacji *Analityk wtórych*, jednakże w *Heptateuchonie* nie znajdziemy jeszcze śladów recepcji tego dzieła.

3. 2. 3. Początki i charakter wiedzy przyrodniczej

3. 2. 3. 1. Recepcja tekstów medycznych

W XI wieku Chartres zasłynęło jako ośrodek intensywnych studiów medycznych, a biskup Fulbert znany był ze swego zamiłowania do tego rodzaju wiedzy¹⁷⁶. W tym okresie Chartres, w porównaniu z innymi ośrodkami we Francji, posiadało pokaźny zbiór rękopisów z zakresu medycyny, choć w ciągu XII wieku znaczenie Chartres w tej dziedzinie uległo znacznemu osłabieniu¹⁷⁷.

¹⁷³ Por. Beaujouan, *The Transformation of the Quadrivium*, s. 464.

¹⁷⁴ Jak wykazały ostatnie badania, można mówić o trzech wersjach przekładu *Elementów* dokonanego przez Adelarda z Bath. Pierwsza wersja była dokładnym tłumaczeniem najstarszej arabskiej wersji tego dzieła pochodzącej z początków IX wieku, a sporządzonej przez al-Hajjaja ibn Yusufa. Wersja druga miała charakter bardziej popularny, dowody zostały tam zastąpione instrukcjami, a szkicowy charakter tej wersji był doskonałą okazją do komentarzy. Ta właśnie wersja była najbardziej rozpowszechniona w szkołach XII wieku. Wersja trzecia nie stanowiła odrębnego tłumaczenia, ale była komentarzem Adelarda. Por. *The First Latin Translation of Euclid's „Elements” Commonly Attributed to Adelard of Bath*, ed. by H.L.L. Busard, Toronto 1983, s. 5-6.

¹⁷⁵ Por. Burnett, *The Contents and Affiliation*, s. 136. Por. Burnett, *Scientific Speculation*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 162.

¹⁷⁶ Por. Clerval, *Les écoles de Chartres*, s. 129-130.

¹⁷⁷ Ch. Burnett podaje, że biblioteka chartryjska posiadała po 5 rękopisów medycznych z IX i X wieku, 4 rękopisy z wieku XI, a tylko 2 z wieku XII. Por. Burnett, *The Contents and Affiliation*, s. 128; Dronke, *New Approach to the School of Chartres*, s. 124-125.

W XI wieku w naukach medycznych nastąpił zdecydowany przełom związany z recepcją nowych tekstów z zakresu medycyny i antropologii tłumaczonych przez Konstantego Afrykańczyka i Alfana, arcybiskupa Salerno, z języka greckiego i arabskiego. Głównie dzięki pracy tych tłumaczy nastąpiło w Europie odzyskanie Hipokratesowej oraz Galenowej medycyny¹⁷⁸. Biograf Konstantego, Piotr Diakon, napisał o nim, że był on *novus effulgens Hippocrate*¹⁷⁹. Konstanty Afrykańczyk, który spędził wiele lat na Wschodzie i posiadał gruntowną znajomość języka arabskiego (niektórzy nawet twierdzili, że był nawróconym muzułmaninem), przyswoił łacińskiemu Zachodowi wiele dzieł z zakresu medycyny¹⁸⁰. Przetłumaczył on na łacinę dzieło Ibn al-Gazzara z zakresu diagnostyki, które było znane pod łacińskim tytułem *Viaticum*¹⁸¹, a także wprowadzenie Hunaina do zasad medycyny Galena, znane jako *Isagoga Johannitii*. Dzieło to zostało uzupełnione dwoma tekstami pochodzenia bizantyńskiego, tj. *De urinis* Teofila Protospathariusza oraz *De pulsibus* Filareta¹⁸². Swojemu uczniowi, Azo, Konstanty zadedykował komentarz do *Aforyzmów* Hipokratesa. Uważając, że jego współcześni nie są dostatecznie przygotowani do recepcji nowej wiedzy, a on sam nie jest dość kompetentny, Konstanty zaproponował skróconą wersję Galenowych traktatów, tj. *De placitis Hippocratis et Platonis* oraz *Megategni*¹⁸³. Najważniejszym jednak translatorskim dokonaniem Konstantego był przekład obszernej medycznej encyklopedii Ali ibn Abbasa al Magusi, pt. *Pantegni*, dzieła będącego adaptacją greckiej, głównie Galenowej medycyny. Z dzieła tego powszechnie korzystali przyrodnicy w wieku XII, a Wilhelm z Conches cytował je w takich utworach, jak *Philosophia mundi* czy *Glosae super Platonem*¹⁸⁴.

Konstanty był niejednokrotnie krytykowany jako autor mało oryginalny, odtwórca, ale to właśnie jemu przypadła w udziale zasługa wprowadzenia na Zachód greckiego *corpus* medycznego oraz związanej z nim terminologii medyczno-przyrodniczej, którą później rozwinięła szkoła w Salerno¹⁸⁵. To między

¹⁷⁸ Por. D. Jacquart, *Principales étapes de la transmission des textes de médecine (XIe-XIVe siècle)*, w: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle*, éd. par J. Hamesse, M. Fattori, Louvain-la-Neuve-Cassino 1990, s. 255.

¹⁷⁹ Por. E. Montero Cartelle, *Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor*, w: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, s. 65.

¹⁸⁰ Por. B. Raczynska, *Filozoficzna teoria człowieka w głównych traktatach salernitańskich*, „Acta Mediaevalia” XI, Lublin 1997, s. 6-7.

¹⁸¹ Por. Montero Cartelle, *Encuentro de culturas*, s. 75; por. Jacquart, *Principales étapes*, s. 256.

¹⁸² Por. Jacquart, *Principales étapes*, s. 257.

¹⁸³ Por. tamże, s. 259.

¹⁸⁴ Por. Wilhelm z Conches, *Glosae super Platonem* 51, éd. par É. Jeuneau, Paris 1965, s. 120; 58, s. 128; 59, s. 130; 138, s. 238; 158, s. 263; 164, s. 272-273.

¹⁸⁵ Por. d'Alverny, *Translations and Translators*, s. 423-425.

innymi właśnie *Pantegni* ugruntowało wysoką pozycję medycyny wśród innych nauk, podkreślając, że dla właściwego jej zrozumienia należy najpierw doskonale opanować sztuki wyzwolone, a przede wszystkim dialektykę i sztuki *quad-rivium*. Zostało tam zaprezentowane Galenowe trójstopniowe podejście do medycyny, tj. droga analizy (*dissolutio, resolutio*), syntezy (*compositio*) oraz definicji (*descriptio, notatio*). *Pantegni* dzieliło się na dwie podstawowe części: *Teorię* oraz *Praktykę*. Teoria jest doskonałym poznaniem tych rzeczy, które mogą być ujęte jedynie intelektem, zaś praktyka jest realizacją teorii w rzeczach podpadających pod zmysły oraz w działaniach, które dokonują się w zgodzie z nabytym uprzednio poznaniem¹⁸⁶. W ten sposób została podkreślona zarówno praktyczna, jak i teoretyczna strona studiów medycznych. *Dzięki przekładowi pism Galena* – stwierdza Mieczysław Boczar – [...] *znane było w XII wieku również inne ujęcie dwóch aspektów poznania, mianowicie empirycznego (via experimenti) i teoretycznego (via rationis)*¹⁸⁷. Galen w *Zachęcie do medycyny* twierdził, że najlepszy lekarz jest także filozofem, sugerując przez to, że praktyka powinna być ugruntowana na teorii¹⁸⁸.

Ponadto *Pantegni* było jednym z najbardziej istotnych źródeł wprowadzających Galenową koncepcję elementu, która to koncepcja sięgała swymi korzeniami zarówno pism przyrodniczych Arystotelesa, jak i Platońskiej kosmologii oraz stoickiej fizyki¹⁸⁹. Zarówno *Pantegni*, jak i *Isagoga Johannitii* umieszczają w centrum fizjologii pojęcie kompleksji (połączenie w ciele naturalnym pierwotnych jakości) oraz zachęcają do sprecyzowania pojęcia mieszaniny, co później doprowadzi mistrzów salernitańskich do studium filozofii Arystotelesa¹⁹⁰. Innym dziełem, które między innymi propagowało Galenową naukę o elementach, było dzieło Nemezjusza, biskupa Emezy, *O naturze ludzkiej*¹⁹¹. W XI wieku zostało ono przetłumaczone na łacinę przez Alfanusa, mnicha z Monte Cassino, a następnie biskupa Salerno, a w wieku XII doczekało się przekładu Burgundiusza z Pizy. Prezentując zebrane przez Nemezjusza patrys-

¹⁸⁶ Por. R. M c K e o n, *Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of Elements*, „The Thomist” 24 (1961) s. 228; M c K e o n, *The Organisation of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, w: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch, E. D. Sylla, Dordrecht-Holland 1975, s. 158; D. J a c q u a r t, *Aristotelian Thought in Salerno*, w: *A History of the Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 413-414.

¹⁸⁷ M. B o c z a r, *Wątki naturalizmu i racjonalizmu w dwunastowiecznej szkole w Chartres*, „Studia Filozoficzne” 7-8 (1989) s. 105.

¹⁸⁸ Por. M. K u r d z i a ł e k, *Theologiae philosophantes*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 133-134. Por. d' A l v e r n y, *Translations and Translators*, s. 425.

¹⁸⁹ Por. M c K e o n, *Medicine and Philosophy*, s. 214-218, 228-230.

¹⁹⁰ Por. J a c q u a r t, *Principales étapes*, s. 258.

¹⁹¹ Por. N e m e z j u s z z E m e z y, *O naturze ludzkiej* 4-5, przeł. A. Kempfi, Warszawa 1982, s. 60-70.

tyczne doktryny na temat natury ludzkiej połączone z naukami greckich filozofów i lekarzy, jak Galen czy Hipokrates, Alfano chciał się przyczynić do dalszego rozkwitu studiów przyrodniczych¹⁹².

Wprowadzone w tym czasie nowe teksty z zakresu medycyny, a zwłaszcza dzieła nawiązujące do Galena, wywierały wieloraki wpływ na myślicieli XI oraz XII wieku. Przede wszystkim dostarczyły wielu nowych informacji na tematy medyczne, ugruntowały pozycję medycyny wśród innych nauk oraz zwracały uwagę na teoretyczną i praktyczną stronę badań naukowych, a także zainspirowały poszukiwania najbardziej stosownej metody nauk o naturze¹⁹³.

Na przełomie XI i XII wieku teksty medyczne były często łączone razem w grupę pism zwaną *Articella*. W jej skład wchodziła *Izagoga* Johanniciusa, czyli *Wprowadzenie do Ars Parva Galena* pióra Hunaina ibn Ishaqa, *Aforyzmy* i *Prognozy* Hipokratesa, Teofila *Liber de urinis* oraz Filareta *Liber de pulsibus*. Niektóre rękopisy zawierały jeszcze *Ars Parva* (*Mikrotegni*) Galena albo *Pantegni* w przekładzie Konstantego Afrykańczyka. Jeden z dwóch rękopisów medycznych, które w XII wieku znalazły się w Chartres, zawierał właśnie *Articellę* (bez tekstu Galena, a za to z *Pantegni* Konstantyna), a drugi komentarze do niej. Należy przy tym zauważyć, że chartryjskie komentarze do *Articelli* prezentują właściwy sobie *accessus*, tj. sposób podejścia do komentowanego tekstu¹⁹⁴. Charles Burnett pokazuje, że zarówno Hermann z Karyntii, jak i Bernard Silvestris znali właśnie ten rękopis *Articelli*, który reprezentuje wczesną fazę jego ewolucji, tj. z *Pantegni* Konstantego, a bez *Ars Parva* Galena. Skoro obaj autorzy byli związani z Teodorykiem z Chartres, gdyż właśnie jemu dedykowali swoje dzieła, to nie jest wykluczone, że to właśnie w Chartres, którego biblioteka znana była z tego, że mieściła w swych zbiorach rzadkie dzieła medyczne, studiowali ten medyczny manuskrypt¹⁹⁵.

3. 2. 3. 2. Początki metody naukowej

Podstawy metody naukowej zarysował Arystoteles w *Analitikach wtórych*. Dzieło to zostało przetłumaczone przez Jakuba z Wenecji w drugiej ćwierci XII wieku, ale jego wpływ na wiek XII był dość ograniczony. Jan z Salisbury pisze, że nauka zawarta w *Analitikach wtórych* jest niezwykle subtelna i tylko nieliczni mogą poczynić w niej postępy. Powodów tego jest kilka, między innymi ten, że dzieło to dotyczy sztuki dowodzenia, która jest najbardziej wymagającą

¹⁹² Por. d'Alverny, *Translations and Translators*, s. 425-426; McKeeon, *Medicine and Philosophy*, s. 221-223.

¹⁹³ Por. Raczynska, *Filozoficzna teoria człowieka*, s. 7.

¹⁹⁴ Por. Burnett, *The Contents and Affiliation*, s. 128-129.

¹⁹⁵ Por. tamże, s. 129; Dales, *The Intellectual Life of Western Europe*, s. 163; Jaquart, *Aristotelian Thought in Salerno*, s. 412.

formą rozumowania. Ponadto sztuka ta popadła w zapomnienie i zajmują się nią jedynie matematycy, i to ci, którzy studiują geometrię¹⁹⁶.

Analityki wtóre określały podstawowe zasady poznania naukowego, które jest poznaniem o charakterze bezwarunkowym, gdyż jest poznaniem przyczyny. Wiedza naukowa postępuje metodą demonstratywną, a *przesłanki wiedzy demonstratywnej muszą być prawdziwe, pierwotne, bezpośrednie, lepiej znane, wcześniejsze [od wniosku] i muszą być jego przyczyną [...]. Przesłanki muszą być prawdziwe, bo to, co nie istnieje, nie może być poznane (...). Przesłanki muszą być pierwsze i przyjęte bez dowodu, w przeciwnym razie będą wymagały dowodu dla swego uznania; gdyż poznać coś, na co istnieje dowód, i poznać w sposób nieakcydentalny, to znaczy tyle, co mieć na to dowód. Przesłanki będące przyczynami wniosku muszą być i lepiej znane, i wcześniejsze od niego; przyczynami dlatego, ponieważ tylko wtedy posiadliśmy wiedzę o rzeczy, gdyśmy poznali jej przyczynę*¹⁹⁷.

To, że wpływ tekstu *Analityk wtórych* był w XII wieku raczej pośredni niż bezpośredni, bynajmniej nie świadczy o tym, że nakreślona tam przez Arystotelesa *via demonstrationis* była myślicielom tego okresu całkowicie obca. Jednakże najbardziej bezpośrednimi źródłami opisującymi metodę demonstratywną były: drugi komentarz Boecjusza do *Izagogi* będący adaptacją odpowiedniego fragmentu *Analityk*¹⁹⁸ oraz Boecjańskie *opusculum De Hebdomadibus*. W dziełku tym Boecjusz adaptuje metodę aksjomatyczną dla potrzeb filozofii, a oczywiście przesłanki, z których wychodzi w dowodzeniu, określa jako *communes animi conceptiones*¹⁹⁹. Oprócz tych tekstów ważną rolę w formowaniu metody naukowej odegrały dzieła stosujące metodę dowodu w praktyce, przede wszystkim *Elementy geometrii* Euklidesa. W decydujący sposób wpłynęły one nie tylko na kształt geometrii czy szerzej, matematyki, ale również odcisnęły swoje piętno na sposobie uprawiania metafizyki, a przede wszystkim teologii, dając początek teologii spekulatywnej²⁰⁰.

Z *Analityk wtórych* dowiadujemy się, że obok dowodu istnieje jeszcze jedna metoda realizacji naszego poznania, a mianowicie metoda indukcyjna, *skoro nasze poznanie dochodzi do skutku bądź przez indukcję, bądź przez dowód*.

¹⁹⁶ Por. *Met.* IV, 6, 905a-c.

¹⁹⁷ Arystoteles, *Analityki wtóre* I, 2, 71b, tłum. K. Leśniak, w: *Dzieła wszystkie*, t. 1, Warszawa 1990, s. 257.

¹⁹⁸ Por. Boecjusz, *In Isagogen Porphyrii Commenta, Editionis secundae liber I*, c. 9, ed. S. Brandt, Lipsiae 1906, CSEL 48, s. 157-158.

¹⁹⁹ Por. Boecjusz, *Quomodo substantiae*, I, s. 40: *Communis animi conceptio est enuntiatio quam quisque probat auditam. Harum duplex modus est. Nam una ita communis est, ut omnium sit hominum (...). Alia vero est doctorum tantum, quae tamen ex talibus communis animi conceptionibus venit (...); quae non uulgus sed docti comprobant.* Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 155-160.

²⁰⁰ Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 163.

Otóż dowód przyjmuje za punkt wyjścia ogóły, indukcja – szczegóły; nie można też rozpatrywać ogółu bez pośrednictwa indukcji, ale skoro i tzw. abstrakty poznaje się bliżej tylko przez indukcję, tzn., że każdy przedmiot rodzajowy na mocy swego określonego charakteru posiada pewne właściwości, które można traktować w oderwaniu, mimo iż nie istnieją oddzielnie – wobec tego nie można dojść indukcyjnie do ogółów bez spostrzeżeń zmysłowych. Bo za pomocą percepcji zmysłowej postrzega się szczegóły; bez niej bowiem nie mielibyśmy o nich żadnej wiedzy²⁰¹.

Metoda indukcyjna, jak ją określa Arystoteles, wychodzi zatem z przesłanek odkrywanych dzięki doświadczeniu indywidualnych rzeczy danych w percepcji zmysłowej²⁰². Jan z Salisbury poświadcza, że myśliciele XII wieku byli świadomi specyfiki tej metody, gdyż stwierdza, że *physicus*, czyli ten, kto bada dzieła natury, zależy w swoim rozumowaniu od danych dostarczanych przez percepcję zmysłową²⁰³. Piotr Alfonsi twierdzi, że astronomię można uprawiać jedynie na podstawie *experimentum*, tj. obserwacji. Abu Ma'shar w swoim *Wielkim wprowadzeniu do astrologii*, przetłumaczonym w roku 1133 przez Jana z Sewilli, a w 1140 ponownie przez Hermanna z Karyntii, podkreśla, że wiedza o ruchach ciał niebieskich, czyli astrologia, częściowo opiera się na doświadczeniu zmysłów. Galen w *Megatechni* definiuje metodę eksperymentalną, odróżniając ją od czysto racjonalnej. Te i inne dzieła z zakresu medycyny, astronomii czy alchemii wprowadzały *experimentum* jako podstawę do wiedzy o naturze²⁰⁴. W centrum zainteresowań filozoficznych wprowadzi ją w sposób systematyczny dopiero Roger Bacon.

Myśliciele XII wieku byli zatem świadomi specyfiki i odrębności „fizycznej spekulacji”, ale nie mieli żadnego wzoru, jak należy ją praktykować. W związku z tym na początku XII wieku można zaobserwować próby uprawiania fizyki na podobieństwo metody aksjomatycznej. Funkcję matematycznych aksjomatów pełniły podstawowe konstytutywne czynniki rzeczy, czyli elementy²⁰⁵, albo ostateczne przyczyny rzeczy, pełniąc w ten sposób funkcję przesłanek fizycznego dyskursu²⁰⁶. Materia, elementy, przyczyny rzeczy, to szczególne przedmioty badań fizyki, o czym świadczą dzieła tak Wilhelma z Conches, Adelarda z Bath, Hermanna z Karyntii, jak i Teodoryka z Chartres.

²⁰¹ Arystoteles, *Analityki wtóre* II, 18, 81a-b, s. 281.

²⁰² Por. tamże II, 19, 100a, s. 326; Burnett, *Scientific Speculations*, s. 152.

²⁰³ Por. *Met.* IV, 9, 921c: *Nam cum sensus, secundum Aristotelem, sit naturalis potentia indicativa rerum, aut omnino non est, aut vix est cognitio, deficiente sensu; si quis opera naturae, quae ex elementis, vel materia constant et forma, pertractet cum physico, ratiocinandi viam ab indicio sensuum mutuatur.*

²⁰⁴ Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 152-153.

²⁰⁵ Por. R. McKeon, *Medicine and Philosophy*, s. 212.

²⁰⁶ Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 166-167.

3. 2. 3. 3. Nauka o naturze a *auctoritates*

Myśliciele wieku XII w swym wysiłku konstruowania spójnego systemu wiedzy o naturze nie mogli odwołać się do żadnej bezpośredniej tradycji. Dzieła, z których zwykle czerpano tego rodzaju wiedzę, jak *Historia naturalis* Pliniusza, *Quaestiones naturales* Seneki, Makrobiuszowy komentarz do *Snu Scypiona* czy *Etymologie* Izydora z Sewilli, miały przede wszystkim charakter encyklopedyczny, nie dążyły do stworzenia systematycznego, całościowego obrazu świata. Dwunastowieczne encyklopedie Honoriusza Augustodunensis, Bartłomieja Anglika czy Wincentego z Beauvais kontynuowały tę tendencję poprzedników²⁰⁷. Jedynie dwa dzieła, jak zauważa Charles Burnett, nie pasowały do tak nakreślonego obrazu, a mianowicie *Periphyseon* Eriugeny, znany dzięki *Clavis physicae* Honoriusza, oraz Platonski *Timajos*²⁰⁸. To ostatnie dzieło stanie się jednym z centralnych tekstów XII wieku.

Timajos Platona został przekazany wiekom średnim w dwóch łacińskich wersjach: Kalcydiuszowej²⁰⁹ oraz Cyzeroniańskiej. Wersja Cyzerona, poza nielicznymi cytatami w dziele św. Augustyna *O Państwie Bożym*, pozostała w średniowieczu zasadniczo nieznana²¹⁰. Tłumaczenie *Timajosa* dokonane w wieku IV przez Kalcydiusza, który ponadto zaopatrzył je własnym komentarzem, do IX wieku było traktowane jako rodzaj ciekawostki, rzadko głębiej studiowanej. W wieku IX, czego doskonałym przykładem może być dzieło Eriugeny, *Timajos* wkracza w główny nurt myśli naukowej, a w latach 1050 do 1150 stanie się jednym z centralnych tekstów czytanych i komentowanych przez filozofów²¹¹. *Timajos* wskazywał na piękno, porządek i harmonię świata dostępnego zmysłom, podkreślał, że każde zdarzenie w świecie ma swoją przyczynę, którą rozum ludzki może odkryć²¹². Wszystko to podbudowywało podjęty przez myślicieli XII wieku wysiłek poszukiwania naturalnych przyczyn rzeczywistości, takich przyczyn, które mieszczą się w obrębie świata fizykalnego tak, że w dyskursie naukowym nie ma potrzeby odwoływania się do nadnaturalnej

²⁰⁷ Por. M. Frankowska-Terlecka, „Skarbiec wiedzy” Brunetta Latiniego. Trzynastowieczna myśl encyklopedyczna jako wyraz tendencji do upowszechniania wiedzy, Ossolineum 1984, s. 5-22.

²⁰⁸ Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 168.

²⁰⁹ Por. S. Gersh, *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. 2, Notre Dame, Indiana 1986, s. 421 i n.

²¹⁰ Por. M. Lemoine, *Le „Timée” latin en dehors de Calcidius*, w: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, s. 72-74.

²¹¹ Por. M. Gibson, *The Study of the „Timaeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries*, „Pensamiento” 25 (1969) s. 184, 190.

²¹² Por. Kalcydiusz, *Timeus* 28a, ed. J. H. Waszink, Londyn-Leida 1962, s. 20: *Omne autem quod gignitur ex causa aliqua necessario gignitur; nihil enim fit, cuius ortum non legitima causa et ratio praecedat.*

interwencji Boga. Teodoryk z Chartres np. deklaruje na początku swego traktatu *De sex dierum operibus*, że będzie się starał wyjaśnić biblijny opis stworzenia świata *secundum physicam*, aby wyjąć dyskurs na temat rzeczywistości ze sfery cudów²¹³.

Szczególne znaczenie *Timajosa* dla filozofów XII wieku ma jeszcze jedno, bardzo istotne źródło. Myśliciele tego okresu, jak zauważa Charles Burnett, w swoim fizykalnym dyskursie przyjmowali naukowe przesłanki odkryte przez swych poprzedników czy to na drodze doświadczenia, czy przyjęte na bazie jakiegoś autorytetu, którego już nie poddawano dalszej weryfikacji²¹⁴. Ta postawa prowadziła do tego, że dawne autorytety zastępowało się nowymi, a wiedza o naturze miała charakter przede wszystkim „książkowy”. Tym „nowym autorytetem, który zdominował myślenie o naturze w wieku XII, był właśnie Platon jako autor *Timajosa*. Myśliciele tego okresu, wskazując na potrzebę obserwacji i doświadczenia w konstruowaniu wiedzy o naturze, sami praktykowali je w formie śladowej, opierając się raczej na tym, co już zostało odkryte. Najbardziej oryginalne w ich postawie było to, że zwrócili się ku tekstom dotąd nieznanym, wykorzystując łacińskie tłumaczenia autorów greckich oraz arabskich. Doskonałym tego przykładem może być niezwykle szacunek, jakim na przykład Adelard z Bath darzył naukę arabską²¹⁵.

3. 2. 3. 4. Koncepcja *integumentum*

Owa zależność od ksiąg w tworzeniu filozofii naturalnej sprawiała, że ta gałąź wiedzy rozwijała się raczej na drodze egzegezy tekstów niż na zasadzie kumulowania informacji weryfikowanych doświadczalnie. Ponadto myśliciele tego okresu byli przekonani, że prawda stworzenia objawiającego zarazem prawdę Stwórcy jest zapisana w kosmosie, a zatem można ją odczytywać pod warunkiem, że pozna się język, w jakim została wyrażona. Księga Natury została bowiem zapisana w określonym języku, a słowo należące do tego języka i jego znaczenie, jeśli nie konstytuuje, to przynajmniej porządkuje naturę rzeczy. Stąd figury i obrazy, którymi posługiwał się np. Platon, mówiąc o naturze, traktowano jako podstawowe rysy opisu samej natury, które wy-

²¹³ Por. *De sex dierum*, 1, w: Häring, *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 555.

²¹⁴ Por. Burnett, *Scientific Speculations*, s. 153-154.

²¹⁵ Por. Adelard z Bath, *Quaestiones naturales* 11, za: J. Jolivet, *Le „Quaestiones naturales” d’Adelard de Bath ou la nature sans le Livre*, w: *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIIe siècles). Mélanges offerts à E.-R. Labande*, Poitiers 1974, s. 446: *Quod enim Gallica studia nesciunt, transalpina reserabunt; quod apud Latinos non addisces, Graecia facunda docebit. Ego enim alius a magistris Arabicis ratione duce didici, tu vero aliud auctoritatis pictura captus capistrum sequeris.*

magaly tylko odpowiedniej interpretacji²¹⁶. Narzędziem tej interpretacji było *integumentum*.

Koncepcja *integumentum* charakteryzowała metodę egzegezy tekstów, którą posługiwali się myśliciele kręgu szkoły w Chartres, choć stosował ją także np. Abelard, określając terminem *involutum*²¹⁷. W związku z Abelardowym użyciem tego terminu Wilhelm z Saint-Thierry twierdzi, że Abelard podąża tutaj za Janem Szkotem, który częściej używał tego niezwykłego słowa, a on sam z racji subtelności swoich rozważań był oskarżony o herezję²¹⁸. Tymczasem Eriugena w *Periphyseonie* używa terminu *involutum* tylko raz, i to przytaczając poglądy św. Ambrożego²¹⁹. Termin ten został, jak się wydaje, upowszechniony przez *Clavis physicae* Honoriusza Augustodunensis. Autorem, który najczęściej odwoływał się do *integumentum* w procesie interpretacji tekstów, był niewątpliwie Wilhelm z Conches, aczkolwiek w jego dziełach nie znajdziemy żadnej systematycznej definicji tego pojęcia. Taką definicję napotykamy natomiast w dziełach Bernarda Silvestris, na przykład w przypisywanym mu komentarzu do Marcjana Capelli. Bernard stwierdza, że mianem *involutum* zwykło się nazywać wypowiedź obrazową, która może występować w dwóch postaciach: jako alegoria oraz jako *integumentum*. Alegoria jest to taka forma wypowiedzi, która ukrywa prawdziwe znaczenie, różne od znaczenia zewnętrznego, pod formą historycznego opowiadania. *Integumentum* zaś jest wypowiedzią, która zamyka prawdziwy sens pod zmyśloną opowieścią. Tutaj – bajka, tam – historia kryją tajemnicze misterium. Alegoria stosuje się do Pisma Świętego, *integumentum* do tekstów filozoficznych, choć nie w każdym przypadku można je do nich zastosować. Gdy bowiem mowa jest o najwyższym Bogu, to nie godzi się tego ubierać w bajeczną, zmyśloną formę²²⁰.

²¹⁶ Por. Cadden, *Science and Rhetoric in the Middle Ages*, s. 10-12.

²¹⁷ Por. Jeuneau, *L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 129.

²¹⁸ Por. N.-D. Chenu, „*Involutum*”. *Le mythe selon les théologiens médiévaux*, AHDLM 30 (1955) s. 75.

²¹⁹ Por. PP IV, s. 218, 834c.

²²⁰ Por. H. J. Westra (ed.). *The Commentary on Martianus Capella's „De Nuptiis Philologiae et Mercurii” Attributed to Bernardus Silvestris*, 2, Toronto 1986, s. 45: *Genus doctrine figura est. Figura autem est oratio quam involutum dicere solent. Hec autem bipertita est: partimur namque eam in allegoriam et integumentum. Est autem allegoria oratio sub historicca narratione verum et ab exteriori diversum involvens intellectum, ut de lucta Iacob. Integumentum vero est oratio sub fabulosa narratione verum claudens intellectum, ut de Orpheo. Nam et ibi historia et hic fabula misterium habent occultum, quod alias discutiendum erit. Allegoria quidem divine pagine, integumentum vero philosophice competit. Non tamen ubique, teste Macrobio, involutum tractatus amittit philosophicus. Cum enim ad summum, inquit, deum stilus se audet attollere, nefas est fabulosa vel licita admittere.*

Integumentum jest zatem metodą interpretacji stosowaną do tekstów filozoficznych albo szerzej, do tego, co określić by można mianem literatury świeckiej, tworzonej przede wszystkim przez pogan. Samo słowo *integumentum* sugeruje ideę czegoś ukrytego, co jest zasłonięte przybraniem, okryciem, poetycką zasłoną, którą trzeba uchylić, aby dojść do ukrytej prawdy z porządku filozoficznego czy moralnego²²¹. Sam przedrostek *in* w takich słowach, jak *integumentum* czy *involucrum* wskazuje na coś, co jest głęboko schowane, ukryte, a co trzeba wydobyć na światło dzienne²²². Tym ukrytym skarbem jest prawda, którą egzegeta ma odkryć, dlatego np. Wilhelm z Conches bardzo często mówi o *integumentum veritatis*²²³. Odkrywanie prawdy dokonuje się poprzez język i w języku, toteż jednym ze środków filozoficznej interpretacji było etymologizowanie, tj. poszukiwanie istoty rzeczy, wychodząc od struktury słów²²⁴. *Integumentum* bowiem w trakcie procesu interpretacji koordynuje różne myślowe obszary, definiując je jako systemy językowe²²⁵. Przeciwwstawienie znaku, obrazu i jego znaczenia, czyli formy i treści, wprowadza do integumentalnej interpretacji rodzaj dialektycznego napięcia pomiędzy różnymi możliwymi interpretacjami. Ta sama prawda może być wyrażona na wiele różnych sposobów, może zainspirować wiele różnych obrazów, ten sam obraz może wyrażać wiele prawd, a żadna jego interpretacja nie może rościć sobie pretensji do bycia ostateczną²²⁶.

Jakie funkcje pełni poznanie integumentalne na tle całości wiedzy filozoficznej? (1) Funkcją, która przede wszystkim wysuwa się na czoło, jest funkcja apologetyczno-konkordystyczna. Myśliciele XII wieku chcieli niejako usprawiedliwić swoje zafascynowanie pogańską literaturą i dowiedzieć, że wysuwane przeciwko niej oskarżenia o herezję są bezpodstawne. Jeśli ktoś wniknąłby nie w słowa, ale w myśl Platona – stwierdza Wilhelm z Conches – to nie tylko nie odnajdzie tam żadnej herezji, ale odkryje głęboką filozofię utkaną z *integumentum* słów²²⁷. Niektórzy szli jeszcze dalej i za pomocą metody integumentalnej ukazywali głęboką wewnętrzną zgodność nauczania filozofów z tym, co głosi nauka chrześcijańska, zgodność wizji powstania świata z *Timajosa* z opisem

²²¹ Por. J e a u n e a u, *L'usage de la notion d'integumentum*, s. 129.

²²² Por. J. D a n e, *Integumentum As Interpretation: Note on William of Conches Commentary on Macrobius (I, 2, 10-11)*, „Classical Folia 32 (1978) s. 206.

²²³ Por. W i l h e l m z C o n c h e s, *Glosae super Platonem*, s. 93; J e a u n e a u, *L'usage de la notion d'integumentum*, s. 129-130.

²²⁴ Por. tamże, s. 131.

²²⁵ Por. D a n e, *Integumentum As Interpretation*, s. 215.

²²⁶ Por. O t t e n, *Nature and Scripture*, s. 270; J e a u n e a u, *L'usage de la notion d'integumentum*, s. 135.

²²⁷ Por. *Glosae super Platonem* 119, s. 211: *Si quis tamen non verba tantum sed sensum Platonis cognoscat, non tantum non inveniet heresim sed profundissimam philosophiam integumentis verborum tectam.*

stworzenia z Księgi Rodzaju. Był to zatem istotny moment przenikania plato-
nizmu do myśli filozoficzno-teologicznej wieku XII²²⁸.

W ten sposób dzięki poznaniu integumentalnego (2) został wyodrębniony
obszar filozofii naturalnej jako nauki na pełnych prawach, mającej właściwy
sobie autorytet, właściwe sobie źródła, własny styl oraz specyficzną relację do
obrazowej mowy²²⁹. Jej przedmiotem była Natura traktowana jako tekst, który
został już niegdyś odczytany przez takich autorów, jak Platon czy Mojżesz.
Teraz myślicielom chodziło tylko o to, by Księgę Natury właściwie odczytać
i właściwie zinterpretować to, co Natura kazała ukryć²³⁰, a pomocne w tym
mogło być właściwe odczytanie odpowiednich, autorytatywnych tekstów, co
właśnie legło u źródeł powstania licznych chartryjskich komentarzy do *Tima-
josa*, Makrobiusza, Wergiliusza czy – jak to było w wypadku Teodoryka – do
Księgi Rodzaju.

Integumentum, jako narzędzie interpretacji Księgi Natury, pełniło funkcję
analogiczną do funkcji biblijnej egzegezy alegorycznej. Powodowało to (3)
ugruntowanie analogii między Księgą Pisma a Księgą Natury właśnie jako
dwoma tekstami danymi do odczytania²³¹, przy jednoczesnej zwiększonej świa-
domości odrębności metod interpretacji tych dwóch tekstów i sposobu podejś-
cia do nich.

W konsekwencji prowadziło to (4) do wzrostu przekonania o racjonalności
świata i do poszukiwania wyjaśnienia zdarzeń zachodzących w świecie w obrę-
bie samego tego tekstu, jakim jest Natura. Skoro jest ona dziełem mądrego
Stwórcy, to chociaż w części może być zrozumiana przez człowieka. Zrozumie-
nie natury jest dziełem sztuk *quadrivium*, a dzięki sztukom *trivium* zyskuje ono
odpowiedni wyraz. Okazuje się więc, że sztuki wyzwolone są najpewniejszą
drogą do osiągnięcia mądrości, stojącej w centrum filozofii. Zrozumiałe zatem
się staje, dlaczego Teodoryk z Chartres twierdził, iż uprawianie sztuk wyzwol-
onych najlepiej się przyczynia do rozprzestrzenienia nacji filozofów.

3. 2. 4. Podział filozofii

3. 2. 4. 1. Definicja filozofii oraz części filozofii spekulatywnej

W *Commentum super Boethii librum De Trinitate*, zwanym także *Librum
hunc*, Teodoryk podaje definicję filozofii zaczerpniętą od Boecjusza, do której

²²⁸ Por. Chen u, *Involucrum*, s. 79.

²²⁹ Por. Cadden, *Science and Rhetoric in the Middle Ages*, s. 12.

²³⁰ Por. F. J. E. Raby, „*Nuda Natura*” and *Twelfth-Century Cosmology*, „*Speculum*”
43 (1968) s. 77.

²³¹ Por. Otten, *Nature and Scripture*, s. 271.

odwoływał się już w Prologu do *Heptateuchonu*. Filozofia to miłość mądrości, a mądrość jest zrozumieniem prawdy tego, co jest, tj. rzeczy niezmiennych²³². Teodoryk odwołuje się tutaj do Pitagorasa, który stwierdził, że nieliczni, a w zasadzie prawie nikt nie może poznać tych rzeczy w ich czystości, co właśnie jest najwyższą mądrością, i dlatego nie odważył się nazwać tych, którzy szukają prawdy, „mądrymi”, ale „filozofami”, tj. jak gdyby uczniami mądrości²³³.

W tak pojętej filozofii, zdaniem Teodoryka, wyróżnić można ze względu na przedmiot oraz cel jej uprawiania przede wszystkim trzy części: etykę, którą gdzie indziej nazywa filozofią praktyczną, a która traktuje o obyczajach i regułach postępowania, filozofię spekulatywną, albo teoretyczną, która bada przyczyny i naturę rzeczy, oraz filozofię racjonalną, tj. logikę, która uczy operacji na pojęciach: definiowania, dzielenia i łączenia pojęć²³⁴. Wyodrębnienie logiki wśród działów filozofii obce jest Arystotelesowskiemu podziałowi filozofii, występuje za to u następców Platona. Arystoteles uważał, że logika nie jest częścią filozofii, ale jej narzędziem, gdyż opisuje strukturę naszego myślenia²³⁵, natomiast dla Platona logika, a w istocie dialektyka, opisuje strukturę samej rzeczywistości, którą potem odtwarza nasze myślenie, stąd spór o miejsce logiki wśród działów filozofii nie jest sporem tylko formalnym. Taki podział filozofii przyjmował nie tylko Teodoryk, ale i inny wybitny przedstawiciel szkoły w Chartres, Gilbert de la Porrée²³⁶.

Mówiąc o celu rozważań filozoficznych, Teodoryk wymienia tylko dwie części filozofii, a mianowicie teoretyczną i praktyczną. Filozofia teoretyczna prowadzi do wiedzy, praktyczna zaś do działania. Wprawdzie filozofia teoretyczna może skłonić do działania, a filozofia praktyczna może udzielić wiedzy, nie jest to jednakże ich celem, gdyż filozofia teoretyczna nastawiona jest wy-

²³² Por. *Commentum super Boethii librum de Trinitate* (dalej: *Commentum*) II, 2, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 68: *Philosophia ergo est studium sapientie. Philos enim amor vel studium dicitur. Sophia vero sapientia interpretatur. Sapientia vero est comprehensio veritatis eorum que sunt i.e. immutabilium. Que vero sint huius modi difficile quidem cognitu est.* Por. *Commentum* II, 7, s. 70.

²³³ Por. *Commentum* II, 7, s. 70: *Videns autem Pythagoras paucos et fere nullos res in sua puritate que summa sophia est comprehendere posse, veritatis inquisitores non sophos appellare ausus est sed philosophos quasi sapientie studentes.*

²³⁴ Por. *Lectiones in Boethii librum de Trinitate* (dalej: *Lectiones*), prolog 3, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 125: *Sunt enim tres partes philosophie: ethica que est de moribus et actionibus, speculativa que est de causis rerum et naturis, rationalis que consistit in rationibus et docet ratiocinari quia docet diffinire dividere colligere.* Por. *Commentum* II, 8, s. 70: *Hoc autem studium triplex est. Aut enim circa rationes versatur et vocatur logica aut circa actiones et vocatur ethica aut circa causas rerum et dicitur speculativa.*

²³⁵ Por. S. Bafia, *Teoria nauki w pismach Teodoryka z Chartres i jego szkoły*, „Analecta Cracoviensia” 21-22 (1989-1990) s. 11.

²³⁶ Por. Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej „Zachęty”*, s. 94.

łącznie na udzielanie wiedzy, a praktyczna na prowadzenie do działania²³⁷. W filozofii spekulatywnej Teodoryk wyróżnia za Boecjuszem trzy części, które można zróżnicować w zależności od ich przedmiotu, aspektu, w jakim są rozważane, oraz władzy, której działanie tworzy daną naukę. I tak nauka, która kontempluje Bożą formę, zwie się teologią, gdyż *theos* znaczy Bóg, a *logos* to nauka, wiedza. Nauką badającą formy, które co prawda są związane z ciałami, ale ujmowane niezależnie od nich, jest matematyka albo *doctrinalis*. Formy ciał natomiast bada fizyka albo wiedza naturalna, gdyż termin *physis* oznacza naturę, tj. konkretny przypadek istnienia formy w materii. Gdy tę formę abstrahujemy z materii, to nie mówimy już o naturze, ale o pojęciu²³⁸. Przedmiotem każdej z trzech nauk filozoficznych jest forma, każda jednak z nich ujmuje ją na własny sposób, we właściwym sobie aspekcie. Formy rzeczy ujęte w ich naturze są niezienne, ale fizyka ujmuje je jako zmienne, tj. w ruchu, gdyż ujmuje je w materii. Wszelka zmienność pochodzi ze związku materii i formy. Forma jest niezmienna, ale gdy połączy się z materią, która sama z siebie także się nie porusza, to zostaje przeniknięta jej naturą, tj. zmiennością, dlatego twierdzi się, że fizyka bada formy będące w ruchu. To, że zmienność, a w konsekwencji ruch, wywodzi się ze związku materii oraz formy obrazowane jest za pomocą interesującego przykładu. Gdy do wody, która nie porusza się sama przez się, choć do jej natury należy zmienność, wrzucimy kawałek drewna, to zarówno woda będzie się poruszać, jak i drewno będzie po niej płynąć i wzajemnie będą wywoływać swój ruch²³⁹. Ponadto fizyka bada formy, których nie da się aktu-

²³⁷ Por. *Lectiones* II, 17, s. 160: *Speculativa dicitur que ducit ad scientiam, non ad operationem. Nam philosophia alia est speculativa que ducit ad scientiam, alia practica i.e. activa que ad actionem vel ad operationem: ad operandum scilicet. Et illa quidem que dat scientiam potest dare operationem. Et que dat operationem potest dare scientiam. Sed neque que dat scientiam intendit dare operationem. Neque que dat operationem intendit dare scientiam.*

²³⁸ Por. *Commentum* II, 8, s. 70-71: *Hec quoque triplex est. Aut enim illam veram contemplantur formam que est divinitas et nominatur theologia – theos namque deus, logos ratio dicitur – aut formas intuetur que sunt circa corpora sed illas a materia abstrahit et tunc vocatur mathematica quasi doctrinalis scientia – quod paulo post declarabitur – aut formas in corporibus considerat et nominatur phisica i.e. naturalis scientia. Phisicis namque natura interpretatur. Et hoc quidem loco natura dicitur forma in materia que si extra materiam consideratur non natura sed notio nuncupatur.*

²³⁹ Por. *Commentum* II, 11, s. 71: *NATURALIS inquit IN MOTU. Formas enim considerat in materia. Unde motus i.e. mutabilitas. Sic enim aqua stat per se, lignum vero ex se immobile. Sed si in aqua proiectum fuerit, nunc aqua quidem a ligno nunc vero lignum ab aqua pulsu movetur reciproco. Ita quoque materia non per se movetur. Sed et forma quantum in se est inmutabilis quidem est. Materie vero coniuncta propter rei mutabilis contactum variatur. Omnis itaque mutabilitas ex coniunctione forme provenit et materie: non quod ex forma mutabilitas sed ex mutabilis materie natura proveniat. Et hoc est quare scientiam naturalem, physicam videlicet, in motu esse confirmat. *Lectiones* II, 21, s. 161. *Abbreviatio**

alnie oddzielić od ciał bez zniszczenia bytu, formy, które nie istnieją poza materią²⁴⁰.

Matematyka natomiast bada formy, które są bez ruchu, tj. ujmuje je w ich prawdzie, poza materią: bada prawdziwe koło, prawdziwy trójkąt i inne przedmioty matematyczne. Jednakże matematyka, podobnie jak fizyka, jest *inabstracta*, tj. bada formy, które wprawdzie można rozważać w oderwaniu od materii, ale nie mogą one istnieć poza materią²⁴¹. Teologia, podobnie jak matematyka, bada to, co jest bez ruchu, czyli Bożą prostotę i wieczność, w której nie ma i nie może być żadnej zmienności ani wielości. Teologia zostaje tutaj określona jako *abstracta* oraz *separabilis*, gdyż rozważa formę, która sama z siebie może istnieć bez materii, a co więcej, bez której ani materia, ani nic innego istnieć nie może, a formę tę, którą jest Bóg, rozważa w separacji od materii²⁴². Wspólny przedmiot, którym jest forma, nadaje jedność i ciągłość różnym naukom filozofii spekulatywnej. Fizyka i matematyka rozważają formy ciał, ale fizyka ujmuje je w związku z ciałami, a matematyka w oderwaniu od nich. Ujmowanie formy w abstrakcji od materii wspólne jest matematyce oraz teologii, ale matematyka rozważa formy jedynie w abstrakcji od ciał, natomiast teologia wnika w formę, która nie ma żadnego związku z materią. Fizyka i teologia stoją zatem na przeciwległych krańcach hierarchii nauk²⁴³.

Monacensis (dalej: *Abbreviatio*), II, 21, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 342-343.

²⁴⁰ Por. *Commentum* II, 11, s. 71: *INABSTRACTA inquit phisica scilicet formas corporum considerat quas A CORPORIBUS ACTU SEPARARE nullus vel divelle queat*. Por. *Lectiones* II, 21, s. 161: *INABSTRACTA autem vocatur eo quod forme quas in materia considerat nunquam possunt esse nisi in materia*.

²⁴¹ Por. *Lectiones* II, 23, s. 162: *MATHEMATICA inquit. Ecce de alia parte speculative. SINE MOTU est i.e. sine mutabilitate. Considerat enim formas extra materiam in veritate sua sicut verum circulum verum triangulum et cetera in hunc modum. Unde SINE MOTU dicitur quia res abstracte et inmutabiliter considerat. INABSTRACTA vero dicitur mathematica eo quod FORMAS considerat que non possunt esse SINE MATERIA [...]. Intelligi quidem possunt sine materia sed esse non possunt*. Por. *Commentum* II, 12, s. 72. *Abbreviatio* II, 23, s. 343.

²⁴² Por. *Lectiones* II, 27, s. 163: *THEOLOGIA vero SINE MOTU inquit. Ecce de tercia parte speculative que est SINE MOTU i.e. sine mutabilitate quia considerat divinam simplicitatem eternitatem que est SINE MOTU i.e. sine mutabilitate. In deo enim nulla potest esse mutabilitas nulla pluralitas. Ipse enim est ipsa inmutabilitas et complicatio omnium rerum. ABSTRACTA vero dicitur theologia eo quod id quod considerat per se potest esse sine materia. Id enim quod ipsa considerat est deus sine quo nec materia nec aliud potest esse. ATQUE SEPARABILIS idcirco quod id quod ipsa considerat per se est a materia separatum. Id enim est deus*. Por. *Commentum* II, 13, s. 72. Por. *Abbreviatio* II, 27, s. 344. B a f i a, *Teoria nauki w pismach Teodoryka*, s. 14-15.

²⁴³ Por. *Commentum* II, 14, s. 72: *Habet ergo mathematica commune hoc cum phisica quod utraque formas corporum intuetur. Sed differunt quod illa formas corporum, prout in eis sunt, adiunctas materie speculatur: mathematica vero easdem extra materiam contempla-*

Każda z tych nauk nie tylko ma swój własny przedmiot, ale ujmuje go we właściwym tylko sobie aspekcie. Teologia bada ogół rzeczy ujęty w ich prostocie, tj. w Bogu. Bóg jest bowiem jednością, która „związa”, streszcza (*conplicat*) w swojej prostocie całość rzeczy (*rerum universitas*). Ta Boża prostota jest początkiem oraz źródłem wszelkiej wielości i zróżnicowania, a wielość i zróżnicowanie są z kolei „rozwinęciem” (*explicatio*) jedności i prostoty²⁴⁴. Ogół rzeczy istniejący w Bożej prostocie i jedności zwany jest Opatrznością, a „rozwinęciem” Opatrzności jest Fatum. Teodoryk wyraźnie tu nawiązuje do dysputy poczynionych przez Boecjusza w *De Consolatione Philosophie*²⁴⁵. Opatrzność poprzedza Fatum, tak jak zwinięcie wszystkich rzeczy poprzedza ich rozwinięcie, jak jedność poprzedza wielość. Każda z części filozofii spekulatywnej bada zatem ten sam ogół rzeczy, ale każda czyni to na własny sposób²⁴⁶. Fizyka bada cztery elementy ciał oraz same te ciała, o ile istnieją one aktualnie. Matematyka bada formy elementów, formy ciał, jakości, ilość i inne własności z pominięciem ich aktualnego istnienia. Teologia natomiast rozważa jedność i prostotę wszystkich rzeczy w Bożej prostocie, jedności i tożsamości, w której istnieją one bez zróżnicowania, wielości i zróżnicowania²⁴⁷.

tur. Cum theologia quoque hoc habet commune mathematica quod utraque formas extra materiam intuetur. Sed differunt quoniam mathematica formas corporum ipsisque corporibus obnoxias quodam modo speculatur, theologia vero veram divinitatis formam que materie nulli est obnoxia contemplatur. Distant autem quasi per contrarium theologia et scientia naturalis que phisica dicitur.

²⁴⁴ Por. *Lectioes* II, 4, s. 155: *Rerum universitas subiecta est theologie ut est in simplicitate. Est enim rerum universitas complicata in quadam simplicitate. Que simplicitas complicans in se rerum universitatem est deus. Deus est enim unitas in se complicans universitatem rerum in simplicitate. Sicut enim unitas complicatio est omnis pluralitatis et non est tamen pluralitas sed unitas nisi vi – unitas enim vi et potestate pluralitas. Et pluralitas vero explicatio est unitatis et unitas est principium et origo pluralitatis. Ab unitate enim pluralitas. Ab unitate descendit omnis alteritas – sic deus est unitas complicans in se rerum universitatem in simplicitate quadam.*

²⁴⁵ Por. Boecjusz, *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* IV, 6, przeł. W. Olszewski, Warszawa 1962, s. 110-118.

²⁴⁶ Por. *Lectioes* II, 6, s. 156: *Est item rerum universitas et eadem omnino: non enim rerum universitates plures esse possunt – est inquam subiecta mathematice sed alio modo ut scilicet est explicatio simplicitatis que in deo est. Que explicatio ab antiquis fatum dicitur. Fatum enim est explicatio divine providentie. Divina vero providentia est ipse deus [...]. Fatum vero est explicatio divine providentie [...]. Unde patet divinam providentiam precedere fatum. Complicatio enim semper precedit explicationem sicut unitas pluralitatem. Est itaque rerum universitas subiecta mathematice sed alio modo quam theologie. Et idem eadem universitas subiecta phisice et alio modo: scilicet ut in actu est.*

²⁴⁷ Por. *Lectioes* II, 7, s. 156: *Est igitur rerum universitas eadem subiecta theologie, mathematice et phisice sed modis diversis. Considerat enim phisica quatuor elementa corpora ipsa ut sunt in actu. Mathematica vero considerat formas elementorum formas corporum quantitates qualitates et cetera abstracte: scilicet non ut sunt actu. Theologia vero considerat*

Na kanwie rozważań na temat aspektu, w jakim każda z tych nauk ujmuje właściwy sobie przedmiot, Teodoryk porządkuje cztery podstawowe sposoby istnienia rzeczy, co nasuwa od razu na myśl czwórpodział natury w *Periphyseonie* Eriugeny. Te podstawowe sposoby istnienia całości rzeczy to: absolutna konieczność (*necessitas absoluta*), konieczność układu, budowy (świata) (*necessitas complexionis*), absolutna możliwość (*possibilitas absoluta*) oraz zdeterminowana, określona możliwość (*possibilitas determinata*)²⁴⁸. Wszystkie rzeczy istnieją na sposób absolutnej konieczności wtedy, gdy istnieją „w zwinieciu”, w prostocie Bożej Natury, i ten sposób istnienia rzeczy jest przede wszystkim przedmiotem dociekań teologii. *Necessitas complexionis* jest rozwinięciem wszystkich rzeczy istniejących na sposób Bożej prostoty i jedności, rozwinięciem, które fizycy nazywają fatum, a które bada przede wszystkim matematyka. Absolutna możliwość, która „zwija” wszystkie rzeczy jako dopiero możliwe, pozbawione wszelkiej aktualności, zwana jest przez fizyków materią pierwszą albo chaosem. Rozwinięciem tej absolutnej możliwości w akt jest określona, zdeterminowana, bo po części zaktualizowana, możliwość. Oba typy możliwości są przedmiotem analiz fizyki²⁴⁹. Z tego wynika, że całość rzeczy, *universitas rerum*, jest poddana badaniom teologicznym, matematycznym i fizycznym, ale każda z tych nauk bada ją w świetle właściwych sobie zasad i według właściwej sobie metody: fizyka według zasad fizyki, matematyka zgodnie z zasadami matematyki, a teologia stosownie do zasad teologii²⁵⁰. Zasady postępowania każdej z tych nauk zostaną jednak bliżej określone dopiero wtedy, gdy odniesie się je do odpowiednich władz duszy.

simplicitatem unitatem omnium in quadam simplicitate que deus est. In qua simplicitate nulla est multiplicitas sed tantum simplicitas. Nulla pluralitas sed tantum unitas. Nulla diversitas sed tantum idemplitas.

²⁴⁸ Por. *Lectiones* II, 9, s. 157. B a f i a, *Teoria nauki w pismach Teodoryka z Chartres*, s.,15.

²⁴⁹ Por. *Lectiones* II, 10-11, s. 157-158: *Absoluta enim necessitas rerum omnium complicatio est in simplicitate. Necessitas complexionis earum rerum explicatio in quodam ordine. Qui ordo a phisicis fatum dicitur. Absoluta autem possibilitas est eiusdem universitatis rerum complicatio in possibilitate tantum de qua veniunt ad actum. Et vocatur a phisicis primordialis materia sive caos. Determinata vero possibilitas est explicatio possibilitatis absolute in actu cum possibilitate. Sic eadem rerum universitas quatuor modis est (...). Considerat enim theologia necessitatem que unitas est et simplicitas. Mathematica considerat necessitatem complexionis que est explicatio simplicitatis (...). Phisica vero considerat determinatam possibilitatem et absolutam. Absoluta enim necessitas et absoluta possibilitas in his extrema sunt.*

²⁵⁰ Por. *Lectiones* II, 13, s. 158: *Cum igitur rerum universitas subiecta sit theologie, mathematice et phisice aliis et aliis modis aliter raciocinandum est de universitate ut subiecta est phisice: secundum phisicas rationes. Aliter ut subiecta est mathematice: scilicet secundum mathematicas rationes. Aliter autem ut subiecta est theologie: secundum scilicet theologicas rationes. Non enim alie rationes scilicet mathematice vel phisice in theologia reperiuntur.*

3. 2. 4. 2. Władze duszy oraz ich rola w poznaniu

Wyodrębnienie różnych władz poznawczych i odniesienie ich do odpowiednich przedmiotów pozwala na pełniejsze scharakteryzowanie poszczególnych działów filozofii. Zgodnie bowiem z tym, co pisał Boecjusz w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia: Wszystko [...], co się poznaje, pojmuję się nie na podstawie jego treści wewnętrznej, ale raczej na podstawie zdolności poznających*, czyli – jak skomentował to Marian Kurdziałek – *poznawalność przedmiotu nie tyle zależy od jego mocy, ile raczej od zdolności poznawczej poznających*²⁵¹.

W procesie poznania dusza bądź posługuje się ciałem lub czymś innym jako instrumentem, bądź używa samej siebie jako instrumentu. Bez względu na to, jakie by to było narzędzie, dzięki niemu dusza dostosowuje się do tego, co poznaje²⁵². W podziale władz duszy i przyporządkowaniu każdej z nich odpowiednich funkcji, Teodoryk podąża za tym, co wyłożył Boecjusz czy to w *Komentarzu do Izagogi* czy w *De Trinitate*, czy wreszcie w *O pocieszeniu, jakie daje filozofia*. W tym ostatnim dziele Boecjusz wyróżnia zmysł, który *osądza kształt, jak jest wyrażony w danej materii*, wyobraźnię, która *ujmuje tylko sam kształt oderwany od materii*, oraz rozum, który *posuwa się poza tę rzecz konkretną i rozważa sam gatunek, który się mieści w poszczególnych osobnikach, z ogólnego punktu widzenia*. Najwyższą i najdoskonalszą władzą poznawczą, która obejmuje niższe, zależne od niej, jest inteligencja: *Oko zaś inteligencji sięga jeszcze wyżej: przechodząc bowiem ponad zakres ogólny patrzy czystą bystrością ducha na ową samą niezłożoność formy*. Przy czym to szczególnie należy wziąć pod uwagę, że *wyższa siła pojmowania obejmuje niższą, niższa zaś żadną miarą nie może się wznieść do wyższej*²⁵³.

Teksty Teodoryka opierają się na tych Boecjuszowych rozróżnieniach, wprowadzając najwyżej nieznaczne modyfikacje. Wyodrębnienie różnych władz duszy zostało wyłożone w sposób bodajże najpełniejszy, a zarazem najbardziej odbiegający od wykładu Boecjusza, w *Glosa super Boethii librum De Trinitate*. Teodoryk stwierdza tam, że dusza składa się z pięciu władz: zmysłów, wyobraźni, rozumu, inteligencji oraz inteligibilności. Zmysł jest władzą duszy ujmującą to, co cielesne, gdy na przykład widzimy to, co barwne, słyszymy głosy

²⁵¹ Boecjusz, *O pocieszeniu* V, 4, s. 136; Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej „Zachęty”*, s. 75.

²⁵² Por. *Commentum* II, 3, s. 68-69: *Anima vero duobus modis res comprehendit. Quandoque enim se ipsa pro instrumento utitur. Quandoque vero corpore pro instrumento fungitur (...). Quale ergo instrumentum invenit talem se illi conformat circa id quod eodem instrumento comprehendit.*

²⁵³ Boecjusz, *O pocieszeniu* V, 4, s. 136; Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej „Zachęty”*, s. 75-76.

itd.²⁵⁴. Wyobrażnia natomiast ujmuje formy oraz kształty będące obrazami skażonymi kontaktem z materią, które jednak percypowane są niezależnie od materii²⁵⁵. Rozum jest tą władzą duszy, która porusza się dzięki własnemu dynamizmowi abstrahując naturę albo formę rzeczy, w której to formie wszystkie te jednostki uczestniczą²⁵⁶. W *Commentum* Teodoryk pisze, że rozum ujmuje formę rzeczy nie w jej czystości, ale jako „partycypowaną”, tj. zmieszaną i połączoną z materią. Na przykład gdy ktoś usłyszy słowo „białość”, wówczas natychmiast wytworzy w sobie pojęcie „czegoś białego”, dlatego że rozum nie może ująć białości jako takiej, w jej czystości²⁵⁷.

W *Commentum* za najwyższą władzę duszy Teodoryk uznaje inteligencja (*intelligentia*), natomiast w tekście *Glosa* odróżni inteligencję, zwaną także *disciplina*, od inteligibilności (*intelligibilitas*), która w zarysowanej tutaj hierarchii władz jest władzą najwyższą. Idąc za tekstem *Glosae*, można stwierdzić, że inteligencja, zwana właściwie dyscypliną, jest tą władzą duszy, która rozważa poszczególne jakości czy własności samych form albo same te formy w ich prawdziwym bycie, nie biorąc przy tym pod uwagę ograniczeń, którym te formy podlegają. Gdy na przykład rozważam człowieczeństwo albo koło w ich prawdziwym bycie, czyli jako nie poddane zmienności materii, wówczas odnajduję ich prawdziwą naturę, która nie realizuje się w pełni w materii. Przykładowo, do natury koła należy to, że wszystkie linie poprowadzone z centrum do obwodu są równe, czego nie da się dokładnie urzeczywistnić w żadnym materialnym przedmiocie kolistym, a w wypadku człowieczeństwa do natury człowieka należy to, że nie dopuszcza ona niczego, co jest zniekształcone, a przecież pojawiają się monstra²⁵⁸.

²⁵⁴ Por. *Glosa super Boethii librum De Trinitate* (dalej: *Glosa*) II, 3-4, w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 269: *Anima igitur constat ex his viribus: sensu imaginatione ratione intelligentia atque intelligibilitate. Sensus est vis anime comprehensiva corporum ex qua animal sentire dicitur veluti cum videmus colorata, audimus voces, humecto aere odoratus tenetur, humido terreo gustus tangitur, solido tactus offenditur.*

²⁵⁵ Por. *Glosa* II, 5, s. 269: *Imaginatio vero est vis anime comprehensiva formarum atque figurarum nec non imaginum tactu materie corruptarum absente materia.*

²⁵⁶ Por. *Glosa* II, 6, s. 269: *Ratio autem est vis anime sui agilitate sese movens atque abstrahens a pluribus eiusdem nature generalis vel specialis eam ipsam quam ipsa participant formam.*

²⁵⁷ Por. *Commentum* II, 5, s. 69: *Formas etiam rerum cum hoc utitur instrumento considerat non tamen in puritate sua sed participatas: admixtas scilicet materie et coniunctas ut si ad aures cuiuspiam hoc nomen albedo pervenerit album statim in animo formet: eo scilicet quod albedinem in puritate sua comprehendere nequeat.*

²⁵⁸ Por. *Glosa* II, 7, s. 269-270: *Intelligentia vero quam proprie disciplinam nuncupamus est vis anime que ipsarum formarum qualitates singulas atque proprietates vel eas ipsas formas ut vere sunt considerat. Sic tamen ut singulos ipsarum terminos ab eis non abiciat. Verbi gratia cum attendo humanitatem vel circulum in vero sui esse sic scilicet ut fluxu materie non variantur earum naturam invenio quam in subiecta materia habere non possunt:*

W *Commentum* Teodoryk pisze, że inteligencja jest władzą duszy, która nie podlega ciału; tutaj dusza używa samej siebie jako instrumentu. Władza ta rozważa i wnika w nie zmieszane z materią formy rzeczy, ujmując je w ich czystości²⁵⁹. Natomiast *intelligibilitas* jest tą władzą duszy, która odsuwając od owych form wszelkie ograniczenia, którymi się one między sobą różniły, kontempluje to, co z nich pozostanie, tj. samo *esse*, samą bytowość rzeczy. Z rzeczy zostaje usunięta wszelka wielość, a tym, w co *intelligibilitas* wnika, jest absolutnie prosta jedność. Gdy na przykład w kole usunie się wszelkie ograniczenia wynikające z „bycia kołem”, a w wypadku człowieczeństwa wszelkie ograniczenia bytu ludzkiego, wtedy pozostanie z nich jedynie to, że każdy z nich jest absolutnie prostą całością zawierającą w sobie wszystko w sposób „zwinięty”²⁶⁰. *Intelligibilitas* albo inteligencja z tekstu *Commentum* jest zatem władzą, która dosięga i kontempluje Boga, Bożą formę, z której pochodzi wszelkie istnienie, która jest absolutną koniecznością istnienia wszystkich rzeczy. Jest to zatem władza istotnie „teologiczna”, gdyż właściwym polem jej działania jest teologia²⁶¹.

W związku z działaniem tej najwyższej władzy rodzi się jeden, niezwykle istotny problem. Czy władza ta, będąc władzą najwyższą, rozwija się w sposób naturalny, dzięki wsparciu ze strony władz niższych, czy też jest dana, jak sugeruje Platon w *Timajosie*, nielicznym wykształconym ludziom, a w sensie ścisłym jest własnością Boga²⁶²? Takie właśnie jej rozumienie uprawomocnione zostało przez samego Boecjusza, który stwierdza, że to sam Bóg oświeca dusze ludzkie i umacnia w nich pragnienie i miłość mądrości oraz uzdalnia je do przekroczenia granic narzuconych przez percepcję zmysłową i wzniesienie się

ut in circulo quod lineae omnes a centro ducte ad circumferentiam sunt equales et in humanitate quod omne monstruosum repellit eius natura. Por. Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej „Zachęty”*, s. 75-76.

²⁵⁹ Por. *Commentum* II, 6, s. 70: *Cum igitur tot modis anima instrumentis utitur corporeis se ipsa quandoque pro instrumento utitur. Corpori non est obnoxia formasque rerum non admixtas materie sed in puritate sua speculatur et considerat. Hec ergo comprehendendi vis suo nomine vocatur intelligentia.*

²⁶⁰ Por. *Glosa* II, 8, s. 270: *Intelligibilitas autem est vis anime removens ab his formis omnes terminos quibus inter se distincte erant atque quod de ipsis remanet solum esse atque entiam contemplans omnem pluralitatem inde absterret omniumque unionum simplicem contuetur unionem: veluti si terminum essendi circulum auferas circulo et terminum essendi humanitatem humanitati sola de his entia remanet que omnia in se habens complicitate omnium est simplex simplicitas atque simplex universitas.*

²⁶¹ Por. *Commentum* II, 9, s. 71: *In theologia igitur se ipsa pro instrumento utitur anima ut veram divinitatis formam sola contempletur intelligentia.* Por. *Glosa* II, 20, s. 273.

²⁶² Por. *Timaeus* 51e, Waszink, s. 50: (...) *intellectus vero dei proprius et paucorum admodum lectorum hominum?* Por. Kurdziałek, *Zachęta Boecjusza do jednania poglądów Arystotelesa i Platona oraz Boecjańskie i Augustyńskie wezwanie do łączenia wiary z rozumem, w: Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 51.

do czystości kontemplacji²⁶³. Podobną interpretację wspiera również hermetyczny traktat *Asklepius*, który w XII wieku zaczął być szerzej znany i czytany, a który Teodoryk cytuje w *De sex dierum operibus*²⁶⁴. Ku takiemu też rozwiązaniu zdaje się skłaniać sam Teodoryk, gdy w *Commentum* pisze, że władza ta właściwa jest Bogu i nielicznym ludziom, którzy posługując się nią, są uważani przez pozostałych za bogów²⁶⁵.

Taką interpretację potwierdza również tekst Klarembalda z Arras, ucznia Teodoryka. Klarembald stwierdza, że gdy dusza wznosi się do najmniejszego nawet poznania Bożej formy, to nie posługuje się żadnym narzędziem, ponieważ natura żadną miarą nie może doprowadzić do poznania Tego, który istnieje jako Stwórca natury i Artysta. Jedynie dusza wsparta przez *intelligibilitas* wznosi się do poznania Boskiej formy. *Intelligibilitas* jest zaś własnością tylko Boskiego rodu oraz, zdaniem Platona, najwyżej nielicznych ludzi, tj. proroków oraz tych, którzy poznali dzięki Bożemu Duchowi *invisibilia Dei*. Naturalne narzędzia poznawcze zarządzają poznaniem bytów naturalnych. *Intelligibilitas* zaś, która jest własnością rodu boskiego i służy kontemplacji rzeczy boskich, znajduje zastosowanie na obszarze teologii²⁶⁶.

W odniesieniu do tych władz duszy oraz ich przedmiotów można wyróżnić odpowiednie metody, które należy stosować w obrębie określonych nauk filozoficznych²⁶⁷. Na obszarze fizyki należy posługiwać się zmysłami, wyobraźnią

²⁶³ Por. H. Chadwick, *Boethius. The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy*, Oxford 1981, s. 31-32.

²⁶⁴ Por. *Corpus Hermeticum*, tom II: *Asclepius* 7, texte établi par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière, Paris 1960 (deuxième édition), s. 303: (...) *quicumque etenim hominum tantum felicitatis adepti sunt, ut illum intelligentiae diuinum perciperet sensum, qui sensus est diuini in solo deo et in humana intelligentia. – Non enim omnium hominum, o Trismegiste, uniformis est sensus? – Non omnes, o Asclepi, intelligentiam ueram adepti sunt...*

²⁶⁵ Por. *Commentum* II, 6, s. 70: *Que solius quidem dei est et admodum paucorum hominum. Qui uero res in puritate sua intelligere possunt inter homines ceteros quasi dii reputandi sunt.*

²⁶⁶ Por. Klarembald z Arras, *Tractatus super librum Boetii „De Trinitate”* II, 8, w: *Life and Works of Clarembald*, s. 109: *Cum autem anima ad diuinæ formæ quantulamcumque cognitionem erigitur nullo prorsus utitur instrumento quoniam eius cognitionem natura nequaquam dare potuit qui Conditor naturæ subsistit et Artifex. Sola igitur intellectibilitate adiuta ad diuinæ formæ cognitionem anima consurgit. Estque intellectibilitas solius diuini generis et secundum PLATONEM „admodum paucorum hominum” i.e., ut credo, prophetarum et eorum qui invisibilia Dei Spiritu Dei cognouerunt. Naturalia igitur instrumenta naturalium amministrant speculationem. Intellectibilitas uero quæ solius diuini generis est diuinorum subservit contemplationi qua in theologicis uersari oportere.*

²⁶⁷ Por. *Lectones* II, 30, s. 164: *Et sciendum quod diuersis anime uiribus et comprehensionibus in phisica mathematica theologia utendum est ad comprehendendum uersitatem ut subiecta est his tribus speculative partibus.*

oraz rozumem, bo dzięki tym władzom można pojąć wszystko to, co w jakiś sposób wiąże się z materią²⁶⁸. Należy postępować *rationabiliter*, tj. odwołując się do rozumu jako do tej władzy, która ujmuje formę rzeczy, gdyż tylko wtedy można mówić o wiedzy; ale jest to forma ujęta w jej relacji do materii. Forma połączona z materią jest jedynie obrazem prawdziwej formy, stąd też, zgodnie z nauką Platonską, o tym, co jest obrazem, mamy nie wiedzę, lecz jedynie mniemanie (*opinio*). W sprawach dotyczących fizyki należy zatem postępować *rationabiliter*, czyli zgodnie z mniemaniem, gdyż ze względu na charakter przedmiotu tej wiedzy nie da się tu dojść do pełnej prawdy²⁶⁹. W matematyce należy postępować zgodnie z tą władzą, którą Teodoryk nazywa *disciplina* i która, jego zdaniem, przygotowuje pole działalności inteligencji²⁷⁰. Jedynie w paru miejscach Teodoryk wyodrębnia *disciplina*, jako odrębną władzę poznawczą. Matematyka bowiem w odróżnieniu od fizyki rozpatruje formy wyabstrahowane od materii, a więc jej organem poznawczym nie może być tylko i wyłącznie ratio, ale także *intellegentia*. Ratio bowiem jest narządem cielesnym, mieszczącym się w środkowej części głowy, w komorze zwanej *rationalis cellula*, wypełnionej najdelikatniejszą, świetlistą, eteryczną materią. Dusza nie może się więc nim posłużyć, kiedy rozpatruje formę w jej postaci intencjonalnej. Matematyka jest zatem ogniwem zespajającym fizykę z teologią²⁷¹. W teologii, czyli w rzeczach boskich, należy stosować się do zasad działania inteligencji, nie odwoływać się do żadnych wyobrażeń, ale raczej bezpośrednio wnikać w samą Bożą formę²⁷².

²⁶⁸ Por. *Lectioes* II, 30, s. 164: (...) *in physica ratione sensu et imaginatione que circa materiam comprehendunt quicquid comprehendunt.*

²⁶⁹ Por. *Lectioes* II, 29, s. 164: *IN NATURALIBUS i.e. in physicis OPORTET VERSARI i.e. ratiocinari RATIONABILITER i.e. secundum opinionem. Ibi enim operatur opinio ubi comprehenditur imago, non veritas. In physica autem imago tantum non veritas scilicet forma immateriata consideratur. Unde ibi utendum est ratione i.e. opinione. Ratio enim imaginem rerum non veritatem comprehendit. Dicitur autem ratio pro opinione a reor reris quod est opinari.* Por. B a f i a, *Teoria nauki w pismach Teodoryka z Chartres*, s. 19-20.

²⁷⁰ Por. *Commentum* II, 15, s. 72-73: *IN NATURALIBUS IGITUR RATIONABILITER (...). RATIONABILITER inquit ut scilicet agendo phisice ratione utamur que formam adiunctam materie comprehendit eo scilicet modo quo ipsa participatur. IN MATHEMATICIS DISCIPLINALITER non quod ibi non utamur intelligentia sed in mathematica vocatur disciplina a discendo quia mathematicam solebant prius antiqui discere ut ad divinitatis intelligentiam possent parvenire. Unde etiam mathematica i.e. doctrinalis dicitur. Mathesis namque doctrina interpretatur.*

²⁷¹ Kurdziałek, *Odbiór Boecjuszowej „Zachęty”*, s. 87-88.

²⁷² Por. *Commentum* II, 16, s. 73: *IN DIVINIS INTELLECTUALITER ubi scilicet sola operatur intelligentia. NEQUE DIDUCI AD IMAGINATIONES. Cum theologice inquit loquimur non oportet AD IMAGINATIONES i.e. ad rerum figuras admodum imaginatas recurrere. Deus enim nullius figure est. SED POTIUS IPSAM quasi dicat: tunc imaginari non oportet sed potius veram divinitatis FORMAM que sola vere adoranda est INSPICERE.*

W ten sposób, w ścisłym nawiązaniu do Boecjańskiej metodologii, myśliciele XII wieku doszli do wyodrębnienia trzech podstawowych dyscyplin filozofii teoretycznej, a mianowicie fizyki, matematyki oraz teologii. Każda z nich miała własny przedmiot, specyficzny aspekt, w jakim ujmowała swój przedmiot, własne metody badawcze oraz właściwą sobie władzę poznawczą, z której aktywności nauka ta wynikała. Wszystkie te dyscypliny znalazły swoje miejsce i zastosowanie w interpretacji Księgi Rodzaju, którą podjął Teodoryk w traktacie *De sex dierum operibus*.

3. 3. INTERPRETACJA KSIĘGI GENEZIS

3. 3. 1. *Accessus ad auctores*

3. 3. 1. 1. Formy dwunastowiecznych komentarzy

Accessus ad auctores to typowe dla myślicieli średniowiecza podejście do komentowanego tekstu, charakteryzujące się zastosowaniem określonych schematów interpretacyjnych. W XII wieku nastąpił gwałtowny rozwój działalności komentatorskiej, która była jedną z najbardziej podstawowych form aktywności naukowej²⁷³. Sama struktura i zawartość Teodorykowego *Heptateuchonu* pokazuje, że do istoty nauczania sztuk wyzwolonych należało przede wszystkim komentowanie określonych tekstów. Rozwój wiedzy naturalnej, jak już była o tym mowa, również postępował na drodze tworzenia glos i komentarzy do tekstów uznanych za autorytatywne²⁷⁴, a w XII wieku zdarzało się, że dodawano jeszcze glosy do glos²⁷⁵.

Ośrodkiem aktywności komentatorskiej był zatem tekst, któremu przypisywano szczególne znaczenie, a takim tekstem była przede wszystkim Biblia. W XII wieku pojawiły się nowe teksty lub na nowo zostały odkryte te, które przez czas jakiś były zapomniane lub niedoceniane, a lektura tekstów już znanych przyjęła nie spotykany dotąd obrót i intensywność, jak to było w wypadku dzieł Boecjusza czy Platńskiego *Timajosa*.

Dwunastowieczne komentarze odznaczały się zróżnicowaną formą i różnorodnością tytułów. Komentarze biblijne nosiły często tytuł *enarrationes*, nawią-

²⁷³ Por. N. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 173. E. A. Quain, *The Medieval „Accessus ad Auctores”*, „*Traditio*” 3 (1945) s. 215-216.

²⁷⁴ Por. Nauta, *The „Glosa” as Instrument for the Development of natural Philosophy. William of Conches’ Commentary on Boethius*, w: *Boethius in the Middle Ages*, ed. M. J. Hoenen, L. Nauta, Leiden–New York–Köln 1997, s. 5.

²⁷⁵ Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 174.

zujący do Augustyńskiego komentarza pt. *Enarrationes in Psalmos*, jak np. przypisywane Anzelmowi z Laon komentarze *Enarrationes in Cantica Cantorum* czy *Enarrationes in Apocalipsin*²⁷⁶. Natomiast Augustyński komentarz do Ewangelii według św. Jana nosił tytuł *Tractatus in Evangelium Iohannis*. Tytuł ten zaadaptował później Teodoryk z Chartres do swojego komentarza do Księgi Rodzaju: *Tractatus de sex dierum operibus*, a Klarembald z Arras, postępując z pokorą za mistrzem, nazwał swój komentarz *Tractatulus*²⁷⁷. Komentarz do Księgi Rodzaju sporządzony przez Hugona z Amiens również nosił tytuł *Tractatus in Hexaemeron*, co inspiruje Nikolausa Häringa do postawienia pytania o to, czy były jakieś racje ku temu, aby tego typu komentarze nosiły w tytule *tractatus*²⁷⁸. Czy można uznać to za przejaw wpływu komentarza Teodoryka z Chartres? Häring sugeruje, że jest to zbieżność przypadkowa, gdyż w XII wieku komentarze były publikowane anonimowo, bez tytułu czy inskrypcji, dlatego w różnych rękopisach napotykały ten sam komentarz pod odmiennym nieco tytułem²⁷⁹.

Innymi często spotykanymi określeniami komentarzy były *commentum*, jak np. przypisywane Teodorykowi *Commentum super Boethii librum de Trinitate, expositio*, jak np. Abelarda *Expositio in Hexameron*, oraz przede wszystkim *glosa* (*glosula*, *glosatura*), które to określenie preferował głównie Wilhelm z Conches (*Glosae super Platonem, Glosae super Priscianum*)²⁸⁰. Właśnie on w swoim komentarzu do Platońskiego *Timajosa* wprowadza rozróżnienie pomiędzy komentarzem a glosą. Otóż komentarzem nazywamy, jego zdaniem, dowolną książkę, która jest wykładem innego tekstu oraz tym się różni od glosy, że porównuje same wyrażone tam poglądy, a nie zajmuje się ich kontekstem ani wykładem literalnym. Wszystko to bada natomiast glosa, która zwraca uwagę na słowa, kontekst ich użycia i dlatego nazywa się „glosą”, czyli językiem²⁸¹.

Gdy autorzy XII wieku cytują *Glosa* jako autorytet doktrynalny, to mają przede wszystkim na myśli biblijną *Glosa ordinaria*, będącą kombinacją glos

²⁷⁶ Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 174.

²⁷⁷ Por. *Tractatulus super librum Genesis, epistola 4*, w: *Life and Works of Clarembald*, s. 226.

²⁷⁸ Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 175; F. Lecomte, *Un commentaire scripturaire du XIIIe siècle: Le „Tractatus in Hexaemeron” de Hugues d’Amiens*, *AHDLMA* 33 (1958) s. 227 i n.

²⁷⁹ Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 175.

²⁸⁰ Por. tamże, s. 176, 179.

²⁸¹ Por. Wilhelm z Conches, *Glosae super Platonem* X, s. 67: *Et quamvis secundum hanc diffinitionem, commentum possit dici quislibet liber, tamen non hodie vocamus commentum nisi alterius libri expositoryum. Quod differt a glosa. Commentum enim, solam sententiam exequens, de continuatione vel expositione literae nichil agit. Glosa vero omnia illa exequitur. Unde dicitur glosa id est lingua. Ita enim aperte debet exponere ac si lingua doctoris videatur docere.*

interlinearnych i marginalnych, wyjaśniających tekst podstawowy. *Glosa ordinaria* była dziełem Anzelma i Ralfa z Laon i była znana pod nazwą *glosatura parva*, a dotyczyła ona psalmów i listów Pawłowych. Dalszy rozwój *Glosa ordinaria* nastąpił dzięki komentarzom Gilberta de la Porrée, cytowanym jako *glosatura media*. Komentarz Gilberta miał charakter ciągły, tj. łączył w jedną całość komentowany tekst, opinie autorytetów oraz poglądy własne komentatora, przez co przestał być neutralnym głosem tradycji²⁸². Cechy *glosa continua* ma także komentarz Teodoryka do Księgi Rodzaju, dzięki czemu można było w nim zawrzeć możliwie jak najwięcej wiedzy z dziedziny kosmologii. Teodoryk odwołuje się tam przede wszystkim do autorytetów pozabiblijnych, odrzuca alegoryczną interpretację Pisma Świętego, a powstanie i przede wszystkim rozwój świata stara się przedstawić w oparciu o prawa natury. Takie podejście spowodowało gwałtowny opór ze strony Arnolda z Bonneval, który protestował przeciwko przekształcaniu Biblii w traktat kosmologiczny i w swoim *Tractatus de operibus sex dierum* zaproponował interpretację Księgi Rodzaju w odniesieniu do jednego początku wszystkich rzeczy, którym jest Bóg, odrzucając tym samym stanowisko filozofów poszukujących wielu zasad²⁸³.

3. 3. 1. 2. Podejście do tekstu

Zdaniem Nikolausa Häringa, rozpowszechnione w wieku XII podejście do komentowania tekstów biblijnych zainicjowane zostało na szeroką skalę prawdopodobnie przez filozoficzne pisma Piotra Abelarda. Komentarz do *Izagogi* Porfiriusza Abelard rozpoczyna od pytania o zamiar autora, następnie analizuje materię oraz cel dzieła, jego tytuł i użyteczność, dodając w innych swych dziełach pytanie o pozycję tego tekstu w ogólnym porządku nauk²⁸⁴. Schemat ten Abelard następnie zastosował do komentarzy biblijnych. W komentarzu do Listu do Rzymian stwierdza, że każda księga Pisma ma – na wzór retorycznego wystąpienia – własną materię, intencję oraz *modus tractandi*. Zadaniem Pisma jest pouczać wskazując, co należy czynić, a czego unikać, oraz poruszać, tj. poprzez napomnienia, perswazję budzić określone emocje, które odciągają naszą wolę od czynienia zła, a przyciągną ku dobru. Z tego właśnie względu nauka Pisma Świętego jest wyrażona trojako: przez prawo, które uczy Bożych naka-

²⁸² Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 180-181.

²⁸³ Por. Arnold z Bonneval, *Tractatus de operibus sex dierum* 1515a-b, PL. 189: *Quidquid de mundi aeternitate, quidquid de hyle, vel ideis, vel illa mundi anima, quam noyn dicunt, sensere philosophi, plura inducentes principia, primum Geneseos capitulum abolet et confudit, unum praefignes omnis creaturae principium scilicet Deum, in qui non est aliud providentia, vel sapientia, ratio vel ordo, vita, forma, vel materia quam ipse, qui in Verbo suo, quod est aeterni secreti manifestatio, quod dicit facit, et quod illuminat format.* Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 182.

²⁸⁴ Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 185.

zów, przez proroctwa czy opis dziejów, które mają służyć zachęceniu do działania i do posłuszeństwa, a wszystko to zostaje wzmocnione przykładami wziętymi z historii, obietnicami i groźbami, które mają umocnić prawych, a odstraszyć grzeszników²⁸⁵.

Podobny schemat zastosował Abelard w swoim wykładzie *Heksameronu*, gdy odnośnie do „materii” tego dzieła stwierdza: *Dlatego słusznie określamy treść tego opowiadania jako stworzenie i urządzenie świata albo – mówiąc inaczej – jako historię o tym, co w czasie stworzenia i urządzenia świata zdziałał Bóg przez swą łaskę*. O zamiarze autora wyraża się następująco: *Jest oczywiste, że główną intencją autora było, jak powiedziałem już wyżej, aby przez opowiadanie tych dziejów i przez naukę nakłonić cielesny jeszcze naród, aby oddawał cześć Bogu, wskazując mu przynajmniej na widzialne dzieła Boże, aby przez nie zrozumiał człowiek, jak wielkie postuszeństwo winien jest Bogu*²⁸⁶.

Wydaje się jednak, że pewną rolę w ukształtowaniu się takiego właśnie podejścia do komentowanego tekstu mogły odegrać teksty medyczne. Dzieło *Pantegni*, przełożone w drugiej połowie XI wieku przez Konstantego Afrykańczyka, rozpoczyna się wyliczeniem sześciu rzeczy, które należy powiedzieć o danej księdze; chodzi mianowicie o intencję dzieła, pożytek, jaki można odnieść z jego lektury, jego tytuł, to, do jakiej części nauki się ono odnosi, jakie jest imię jego autora oraz na jakie części się ono dzieli²⁸⁷. Jak podkreśla Charles Burnett, to sześciopunktowe podejście do tekstów medycznych było cechą wyróżniającą chartryjskie komentarze do *Articelli*, podczas gdy inne komentarze składały się z siedmiu nagłówków²⁸⁸.

²⁸⁵ Por. P. Abelard, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos, Prologus*, w: *Opera theologica I*, ed. E. M. Buytaert, Turnholt, Brepols 1969, s. 41: *Omnis scriptura divina more orationis rhetoricae aut docere intendit aut mouere; docet quippe dum quae fieri uel uitari oportet insinuat, mouet autem dum sacris admonitionibus suis voluntatem nostram vel dissuadendo retrahit a malis uel persuadendo applicat bonis, ut iam uidelicet implere uelimus quae implenda esse didicimus, uel uitare contraria. Iuxta hanc itaque rationem tam Veteris quam Noui Testamenti tripertita est doctrina. In Veteri nempe Testamento lex, quae in quinque libris Moysi continetur, praecepta Domini primum docet. Deinde prophetiae uel historiae cum ceteris scripturis, ad ea quae iam praecepta erant, opere complenda adhortantur et affectus hominum ad obediendum praeceptis commouent. Cum enim prophetae uel sancti patres populum sentirent praeceptis minus obedire diuinis, admonitiones adhibebant, ut per promissiones uel comminationes eos ad obedientiam traherent. Exempla quoque ex historiis necessarium erat adiungi in quibus tam remuneratio obedientium quam poena transgressorum ante oculos ponerentur. Hi autem sunt ueteres illi panni qui ad extrahendum Ieremiam de lacu funibus circumligati sunt, exempla uidelicet antiquorum patrum, quae sacris admonitionibus adhiberentur ad extrahendum peccatorem de profundo uitiorum.*

²⁸⁶ P. Abelard, *Wykład Heksameronu*, w: *Rozprawy*, przekł. L. Joachimowicza, Warszawa 1969, s. 518-519. Por. Häring, *Commentary and Hermeneutics*, s. 186.

²⁸⁷ Por. McKeon, *Medicine and Philosophy*, s. 227.

²⁸⁸ Por. Burnett, *The Content and Affiliation*, s. 129-130.

Tę metodę podejścia do komentowanego tekstu przejęli i rozwinęli inni autorzy XII wieku, a przede wszystkim Teodoryk z Chartres, który posłużył się nią w większości swoich komentarzy. Przypisywane Teodorykowi *Commentum super Boethii librum De Trinitate* rozpoczyna się od stwierdzenia, że ci, którzy rozpoczynają tę księgę *O Trójcy*, najpierw muszą rozważyć, jaki jest zamiar (*intentio*) jej autora, jaki pożytek z tej księgi oraz dla kogo została napisana²⁸⁹. Podobne podejście odnajdujemy w *Lectiones*, z tą różnicą, że do ustalonej listy zagadnień, które należy rozważyć na wstępie, dochodzi jeszcze problem tego, do jakiej części filozofii dzieło to należy zaklasyfikować²⁹⁰.

W podobny sposób postępuje Teodoryk przy wykładzie Księgi Rodzaju, przeplatając tradycyjne pytania odnośnie do intencji autora czy pożytku dzieła rozważaniami na temat zastosowanej metody. Abelard rozpoczynając swój *Wykład Heksameronu*, pisze: *Chcąc zatem zbadać niezmierną otchłań i głębię Księgi Rodzaju i ułożyć do niej potrójny komentarz – historyczny, moralny i alegoryczny, wezwijmy na pomoc samego Ducha Świętego, z którego natchnienia została napisana, aby On sam, jak prorokowi oznajmił słowa, tak i nam odsłonił ich treść i znaczenie*²⁹¹. Abelard deklaruje sporządzenie potrójnego komentarza, a mianowicie historycznego, moralnego oraz alegorycznego. Teodoryk zaś, rozpoczynając swój traktat, od razu zawęży pole swoich zainteresowań, ma bowiem zamiar wyłożyć pierwszą partię Księgi Rodzaju *secundum phisicam et ad litteram*, a zatem w sposób dosłowny, posługując się metodami właściwymi nauce o naturze. Następnie przechodzi do wykładu sensu historycznego tekstu, pomijając całkowicie egzegezę alegoryczną i moralną, gdyż tego typu interpretacja została już dostatecznie wyłożona przez poprzedników, których określa tutaj mianem *sancti doctores*²⁹².

Przed przystąpieniem do realizacji tego planu, Teodoryk wyjaśnia zamiar autora Księgi oraz o użyteczność dzieła. W Księdze Rodzaju intencją Mojżesza było – stwierdza Teodoryk – ukazanie tego, że stworzenie rzeczy oraz powstanie człowieka dokonało się wyłącznie za sprawą jednego jedyne Boga, któremu należy się cześć i szacunek. Pożytkiem, jaki wyniesiemy z lektury tej

²⁸⁹ Por. *Commentum, Prologus* 1, s. 57: *Inchoantibus librum hunc de Trinitate primo videndum est que sit auctoris intentio, que libri utilitas, ad quem scribat.*

²⁹⁰ Por. *Lectiones, Prologus*, 1, s. 125: *Que sit auctoris intentio in hoc opere videndum est, que operis utilitas et ad quam partem philosophie spectet et qua de causa scripsit hoc opus.*

²⁹¹ Abelard, *Wykład Heksameronu*, s. 518.

²⁹² Por. *Tractatus de sex dierum operibus* 1, (dalej: *Tractatus*) w: *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 555: *De septem diebus et sex operum distinctionibus primam Geneseos partem secundum phisicam et ad litteram ego expositurus, inprimis de intentione auctoris et de libri utilitate pauca premitam. Postea vero ad sensum hystorialem exponendum ueniam ut et allegoricam et moralem lectionem que a sanctis doctoribus aperte execute sunt ex toto pretermittam.* Por. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 230.

księgi, jest poznanie Boga wychodzące z poznania Jego dzieł, a przez poznanie osiągnięcie wzrostu pobożności²⁹³. Teodoryk wyraźnie nawiązuje tu do stwierdzenia świętego Pawła z Listu do Rzymian 1, 2: *Albowiem od stworzenia świata niewidzialne Jego przymioty – wiekuista Jego potęga oraz bóstwo – stają się widzialne dla umysłu poprzez Jego dzieła*. Zdanie to inspirowało wielu myślicieli chrześcijańskich, od świętego Augustyna po teologów Teodorykowi współczesnych, do poszukiwania śladów Bożych w świecie, usprawiedliwiała ich zafascynowanie badaniem natury oraz studium myśli pogańskiej, której czołowi przedstawiciele „odczytali” Stwórcę w świecie stworzonym²⁹⁴.

Funkcje, jakie Teodoryk przypisuje biblijnemu opisowi stworzenia świata, są analogiczne do tych, które wymieniał Abelard: przede wszystkim poznanie Boga oraz zachęta do oddawania mu czci. W ten sposób badanie natury, kontemplacja porządku kosmicznego może pełnić funkcję anagogiczną, może na powrót zwracać człowieka ku Bogu. Tezy te, obecne w filozofii neoplatonickiej, w XII wieku odżyły na nowo między innymi dzięki lekturze hermetycznego traktatu *Asclepius*, który w nowym kontekście prezentował znane już prawdy²⁹⁵.

3. 3. 2. Przyczyny substancji świata

Szczegółowy wykład Teodorykowej kosmologii zaprezentował Nikolaus Häring w artykule z 1955 roku, poświęconym koncepcji stworzenia świata u Teodoryka oraz Klarembalda z Arras, oraz Enzo Maccagnolo w książce *Rerum universitas. Saggio sulla filosofia di Teodorico di Chartres*. W polskiej literaturze przedmiotu w wydanej w roku 1996 książce Zbigniewa Liany poświęconej szkole w Chartres, znalazł się rozdział pt. *Naturalistyczna kosmogonia Teodoryka z Chartres*²⁹⁶. Dla spójności analiz warto jednakże na nowo

²⁹³ Por. *Tractatus* 1, s. 555: *Intentio igitur Moysi in hoc opere fuit ostendere rerum creationes et hominum generationem factam esse ab uno solo deo cui soli cultus et reuerentia debetur. Utilitas uero huius libri est cognitio dei ex facturis suis cui soli cultus religionis exhibendus est.*

²⁹⁴ Por. Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 227-228; J. Daniéλου, *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 1994, s. 24-26; A. Kijewska, *Grecka koncepcja Pankalii a wczesnochrześcijańskie ujęcie piękna świata*, „Vox Patrum” 6: 11 (1986) s. 595.

²⁹⁵ Por. Wetherbee, *Philosophy, Cosmology*, s. 25-26; *Asclepius* 14, s. 312-313: *Simplici enim mente et anima diuinitatem colere eiusque facta uenerari, agere etiam dei uoluntati gratias, quae est bonitatis sola plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate uiolata philosophia.*

²⁹⁶ Por. Häring, *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres ad Clarenbaldus of Arras*, *AHDLMA* 22 (1955) 137-157; Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 197-266; Z. Liana, *Koncepcja Logosu i natury w Szkole w Chartres*, Kraków 1996, s. 179-185.

przypomnieć podstawowe rysy kosmologii zarysowanej w *De sex dierum operibus*.

Księga Rodzaju – tłumaczy Teodoryk – została tak nazwana od pierwszych swoich słów: *Incipit Genesis*, czyli księga o powstawaniu albo o stworzeniu rzeczy²⁹⁷. Przystępując do egzegezy tego fragmentu Biblii, Teodoryk chce się skoncentrować na literalnym (*ad litteram*) wyjaśnieniu tekstu, wykorzystując do tego wszelką dostępną mu wiedzę, i to przede wszystkim wiedzę o naturze (*secundum physicam*). Aby jednak było to wyjaśnienie naukowe, zgodnie z Arystotelesowskimi wymaganiami stawianymi przed nauką, należy podać przyczyny²⁹⁸, dzięki którym świat istnieje, oraz elementy, z których się składa, a następnie wyjaśnić czasowy porządek, w którym świat został stworzony i przyozdobiony. Ponieważ wszelki opis naukowy postępuje na drodze racjonalnej, przeto i w tym wypadku poszukiwanie przyczyn dokonuje się wyłącznie dzięki naturalnemu światłu rozumu (*rationabiliter*)²⁹⁹.

Teodoryk stwierdza, że należy przyjąć cztery przyczyny świata: przyczynę sprawczą, którą jest Bóg, formalną, którą jest Boża Mądrość, celową, którą jest Boża dobroć (*benignitas*), oraz materialną, na którą składają się cztery elementy³⁰⁰. Konieczne jest przyjęcie przyczyny sprawczej świata, gdyż – zgodnie z tym, czego uczył Platon – rzeczy zawarte w świecie są zmienne i nietrwałe, muszą więc mieć jednego Autora³⁰¹. Platoński Demiurg, budowniczy świata, staje się tutaj transcendentnym Stwórcą, który stwarza swoje dzieło *ex nihilo*³⁰². O tym Autorze pisze Mojżesz w Księdze Rodzaju, gdy w słowach: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” wskazuje na przyczynę sprawczą świata, czyli Boga³⁰³. Wszystkie rzeczy zostały w sposób racjonalny oraz piękny rozdysponowane

²⁹⁷ Por. *Tractatus 1*, s. 555: *Titulus libri talis est: INCIPIT GENESIS i.e. liber de rerum generatione sive creatione a primordiis suis sic nominatus sicut euangelium Matthei a prima parte sua Liber generationis Iesu Christi nominatur.*

²⁹⁸ Por. Lejbowicz, *Thierry de Chartres*, s. 92.

²⁹⁹ Por. *Tractatus 2*, s. 555: *Causas ex quibus mundus existere et temporum ordinem in quibus idem mundus conditus et ornatus est rationabiliter ostendit. Prius igitur de causis deinde de ordine temporum dicamus.*

³⁰⁰ Por. tamże: *Mundane igitur substantie cause sunt quatuor: efficiens ut deus formalis ut dei sapientia finalis ut eiusdem benignitas materialis quatuor elementa.*

³⁰¹ Por. tamże: *Necesse est enim quia mutabilia et caduca sunt mundana eadem habere auctorem.* Por. Kalcydusz, *Timeus* 28c, s. 21: *At vero ea quae fiunt habere auctorem suum constitit. Igitur opificem genitoremque uniuersitatis tam inuenire difficile quam inuentum impossibile digne profari.* Por. Maccagnolo, *Rerum universitas*, s. 197-198.

³⁰² Por. J. Moreau, „*Opifex, id est Creator*”. *Remarques sur le platonisme de Chartres*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 56 (1974) s. 41; J. M. Parent, *La doctrine de la Création dans l'école de Chartres*, Paris-Ottawa 1938, s. 37-38.

³⁰³ Por. *Tractatus 3*, s. 556: *Hanc distinctionem causarum Moyses in libro apertissime declarat. Nam cum dicit IN PRINCIPIO CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM ostendit efficientem causas: scilicet deum.*

i przyozdobione, co świadczy o tym, że zostały stworzone w Bożej Mądrości. Na Bożą Mądrość jako na przyczynę formalną świata wskazują te słowa Księgi Rodzaju: „I rzekł Bóg”. Mowa Boga jest tu tym samym, co ustanawianie form wszystkich rzeczy, które mają zaistnieć we współwzajemnej Bogu Mądrości³⁰⁴.

Stwórca świata jest absolutnie doskonały, nie potrzebuje niczego, gdyż sam sobie wystarcza i w sobie samym ma najwyższe dobro. Motywem aktu stworzenia nie była zatem żadna potrzeba czy brak, ale dobroć i miłość Stwórcy, który pragnął dopuścić stworzenia do udziału w swojej szczęśliwości³⁰⁵. W opisie z Księgi Rodzaju tę dobroć Stwórcy, która jest przyczyną celową powstania świata, wyrażają słowa: „I widział Bóg, że były dobre”. Boże widzenie wskazuje na upodobanie, jakie Bóg ma w tym, co stworzył, przez co jeszcze mocniej zostaje uwydatniony fakt, że motywem stworzenia była wyłącznie dobroć Stwórcy³⁰⁶.

Przyczyną materialną świata była nie uformowana materia, na którą składały się cztery elementy znajdujące się w stanie pomieszania. Słowa biblijnego opisu: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” sugerują, że sam Stwórca na początku, tj. w pierwszym momencie czasu, stworzył owe cztery elementy z niczego³⁰⁷. W stwarzaniu materii bierze udział cała Trójca Święta: przyczyną sprawczą w węższym rozumieniu jest Ojciec, przyczyną formalną, dzięki której materia otrzymuje formę oraz określony układ, jest Syn, a przyczyną celową, która jest wyrazem Bożego upodobania oraz opieki sprawowanej nad światem, jest Duch Święty³⁰⁸.

³⁰⁴ Por. *Tractatus* 2, s. 555: *Quia uero rationabiliter et quodam ordine pulcherrimo disposita sunt secundum sapientiam illa esse creata necesse est*. Por. *Tractatus* 3, s. 556: *Ubicumque uero dicit DIXIT DEUS et cetera ibidem notat formalem causam que est dei sapientia quia ipsius auctoris dicere nichil est aliud quam in coeterna sibi sapientia future rei formam disponere*.

³⁰⁵ Por. tamże, s. 555-556: *Quoniam autem ipse creator iuxta ueram rationem nullo indiget sed in semet ipso summum bonum et sufficientiam habet oportet ut ea que creat ex sola benignitate et caritate creet ut scilicet habeat quibus beatitudinem suam more caritatis participet*.

³⁰⁶ Por. tamże, s. 556: *Ubicumque uero dicit UIDIT DEUS QUOD ESSET BONUM et cetera ibidem notat finalem causam que est ipsius creatoris benignitas. Nam per uisionem dilectio et benignitas aliquando designatur sicut in prouerbio dicitur: ubi amor ibi est oculus. Nam eius conditoris uidere quod aliquid bonum creatum sit nichil est aliud quam id ipsum quod creauit ei placere in eadem benignitate ex qua creauit*.

³⁰⁷ Por. *Tractatus* 2, s. 556; 5, s. 557: *IN PRINCIPIO igitur CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM i. e. materiam in primo momento temporum CREAUIT*.

³⁰⁸ Por. *Tractatus* 3, s. 556-557: *In materia igitur que est quatuor elementa operatur summa Trinitas ipsam materiam creando in hoc quod est efficiens causa: creatam informando et disponendo in eo quod est formalis causa: informatam et dispositam diligendo et gubernando in eo quod est finalis causa. Nam Pater est efficiens causa Filius uero formalis Spiritus sanctus finalis quatuor uero elementa materialis*.

Dzięki tym czterem przyczynom, które Teodoryk wyczytuje w biblijnym opisie stworzenia, zaczyna istnieć świat cielesny. Ten sam układ przyczyn Wilhelm z Conches wyniósł z lektury Platńskiego *Timajosa*³⁰⁹. Teodoryk wielokrotnie w *De sex dierum operibus* odwoływał się do Platona, chcąc pokazać, że przesłanie *Timajosa* jest w istocie zgodne z tym, co sugeruje biblijny opis stworzenia świata, a ewentualne rozbieżności dadzą się jakoś rozwiązać. W samym Piśmie Świętym można bowiem napotkać na pozór odmienne ujęcie Bożego aktu stwórczego. Księga Mądrości Syracha (Syr 18, 1) pisze, że Ten, który żyje wiecznie, stworzył wszystko jednocześnie, a Księga Wyjścia podaje, że Bóg uczynił wszystko w ciągu sześciu dni (Wj 20, 11). Zdaniem Teodoryka, w pierwszym z tych tekstów chodzi o stworzenie pierwotnej, nie uformowanej materii i dlatego tekst ten mówi o jednoczesnym stworzeniu wszystkiego. W drugim fragmencie mowa jest o procesie rozdzielania, rozróżniania form rzeczy, co zostało określone mianem dzieła sześciu dni. Już święty Augustyn wyróżniał w stworzeniu świata dwa momenty, które dadzą się oddzielić jedynie logicznie, tj. *creatio*, czyli stworzenie nie uformowanej materii, oraz *ornatio*, czyli jej przyozdobienie, obdarzenie formą. Ten ostatni proces Teodoryk będzie się starał wyjaśnić *secudum physicam*, tj. poszukując jego naturalnych przyczyn i racji³¹⁰.

Świat materialny, który się ukonstytuował w wyniku Bożego aktu stwórczego, został przez Teodoryka określony mianem *mundana substantia* albo *uniuersa corporea substantia*³¹¹. Te określenia sugerują, że Teodoryk traktował świat jako swoistą fizykalną jedność, jako rzeczywistość substancjalną, istniejącą autonomicznie i na własnych prawach. Rzeczywistość materialna wskazuje wprawdzie na Boga, swego Stwórcę, ale jej istnienie nie wyczerpuje się w funkcji bycia znakiem niosącym określone przesłanie duchowe, które człowiek winien odczytać. Aby odkryć prawdziwą przyczynę kosmosu oraz jego uporządkowania, należy wyjść poza ich alegoryczne i symboliczne odczytanie, a skoncentrować się raczej na poszukiwaniu „racji fizykalnych” adekwatnie tłumaczących substancję świata³¹².

³⁰⁹ Por. Wilhelm z Conches, *Glosae super Platonem* 32, s. 98-99.

³¹⁰ Por. *Tractatus* 4, s. 557: *Queritur etiam quomodo inter se dicta sanctorum concordent: hoc scilicet qui uiuit in eternum creauit omnia simul et illud sex diebus operatus est dominus et cetera. Sed sciendum est quod prior auctoritas de primordiali materia intelligenda est: sequens autem de distinctione formarum de qua deinceps secundum physicam tractandum est.* Por. Li a n a, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 179.

³¹¹ Por. *Tractatus* 2, s. 555; 3, s. 557.

³¹² Por. T. G r e g o r y, *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle*, w: *The Cultural Context of Mediaeval Learning*, s. 193-194.

3. 3. 3. Stworzenie ziemi i nieba

Poszukiwanie racji tłumaczących powstanie świata dokonuje się w dziedzinie fizyki, ale kanwą tych poszukiwań jest komentowany, wers po wersie, tekst Księgi Rodzaju. Teodoryk rozpoczyna swój wykład od pierwszego wersu: „*Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię*”, tj. *stworzył materię w pierwszym momencie czasu. Gdy zaś niebo zostało stworzone, ponieważ posiada niezwykle lekką lekkość i nie może trwać w miejscu, a także ponieważ zawiera [w sobie] wszystko, nie mogło poruszać się naprzód z miejsca na miejsce. Z tej przyczyny zaczęło od pierwszego momentu swojego powstania poruszać się ruchem okrężnym w ten sposób, aby ów sam pierwszy obrót całkowicie dokonał się w obszarze [czasu]. Zostało to nazwane pierwszym dniem*³¹³.

Nieco wcześniej Teodoryk wyjaśnia, co rozumie poprzez określenie „naturalny dzień (*dies naturalis*)”. Dniem w pierwszym rozumieniu nazywamy przedział czasu, w którym niebo dokonuje całkowitego obrotu od początkowego punktu aż do początku. W drugim znaczeniu dniem nazywamy spowodowane przez to niebo rozświetlenie powietrza; to rozświetlone powietrze zostaje tym samym oddzielone od ciemności, zwanych odtąd nocą³¹⁴. Oba te rozumienia znalazły swoje zastosowanie w *Traktacie*, aczkolwiek rozumienie pierwsze jest bardziej podstawowe. Skoro dzień naturalny jest wyznaczony obrotem nieba, to „na początku”, a zatem w momencie, gdy nie było jeszcze czasu, Bóg stworzył „niebo i ziemię”, czyli ustanowił niebo oraz materię. Czym jest owo „niebo” w koncepcji Teodoryka?

Teodorykowe rozumienie „nieba” jest mocno zakorzenione w Platonijskim *Timajosie* oraz w komentarzu do *Timajosa* Kalcydjusza. Platon w *Timajosie* kilkakrotnie i w różnych kontekstach wspomina o niebie. Wbrew stanowisku przypisywanemu Anaksymandrowi, Platon utrzymuje, że jest tylko jedno niebo, a nie wiele, gdyż jeden jest tylko model, na wzór którego ono powstało³¹⁵.

³¹³ *Tractatus* 5, s. 557, (tłum. A. K.): *IN PRINCIPIO igitur CREAUIT DEUS CELUM ET TERRAM i. e. materiam in primo momento temporum CREAUIT. Celo uero creato, quia summe leuitatis est et stare non potest et quia continet omnia, de loco ad locum in antea progredi non potuit; idcirco ab ipso primo momento sue creationis cepit circulariter conuerti ita ut ipsa prima conuersio integre perfecta esset in spacio. Quod prima DIES appellatum est.*

³¹⁴ Por. *Tractatus* 4, s. 557: *Nunc de ordine temporum dicamus. Et primum uidendum est quid sit dies naturalis. Dies naturalis est spacium in quo una celi integra conuersio ab ortu ad ortum perficitur. Dies item dicitur aeris illuminatio facta per ipsum celum a tenebris que nox appellantur perfecte diuisa. His duobus modis utitur hec sacra scriptura hoc uocabulo quod est DIES.*

³¹⁵ Por. *Timajos* 31a, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 37: *Czy zatem dobrze powiedzieliśmy, że tylko jedno niebo istnieje? Czy też byłoby lepiej powiedzieć, że są liczne nieba, a nawet nieskończona ich ilość? Nie. Istnieje tylko jedno, ponieważ musiało być zbudowane na wzór modelu. W rzeczy samej, ten model, który zawiera wszystkie żyjące jeststwa ob-*

Niebo jest koliste, obraca się dookoła³¹⁶, jest ono widzialne i dotykalne, a pomiędzy jego krańcami rozpięta jest dusza³¹⁷. Z ruchem nieba ściśle związany jest czas: *czas zrodził się jednocześnie z niebem, aby, zrodzone razem, razem także się rozpadły, gdyby kiedyś miały się rozpaść. Utworzony został według modelu substancji wiecznej, aby był możliwie najpodobniejszy do niej (...). W myśl tego rozumowania i zamiaru Boga odnośnie do urodzin Czasu zrodziło się Słońce, Księżyc i pięć gwiazd zwanych planetami, aby można było obliczać długość czasu i aby mógł być on zachowany*³¹⁸. Czas jest zatem tym, co ma upodabniać świat do wieczności idei, nie można więc mówić o czasie przed powstaniem świata³¹⁹. *Czas ma swój początek, a jest mierzony ruchem ciał niebieskich.*

Platońską naukę o niebie w sposób bardziej systematyczny podjął i rozwinął Arystoteles w traktacie *O niebie*, pochodzącym z tego okresu jego twórczości, w którym pozostawał wciąż pod silnym wpływem nauki Platona³²⁰. W pierwszej księdze tego dzieła Arystoteles pisze: *Rozpocznijmy od wyjaśnienia, co rozumiemy przez niebo i w ilu znaczeniach jest brane to słowo, by w ten sposób uprzystępnąć sobie przedmiot naszego badania. W pierwszym znaczeniu nazywamy niebem substancję najdalszego kręgu wszechświata, czyli ciało naturalne, które się znajduje w tym kręgu. Zwykliśmy bowiem odnosić nazwę nieba szczególnie do najdalszych i do najwyższych regionów, które naznaczamy na siedzibę wszystkiemu temu, co jest boskie. W tym rozumieniu termin „niebo” odnosi się do sfery gwiazd stałych. W innym znowu znaczeniu – kontynuuje Arystoteles – nazywamy niebem ciało, które zajmuje miejsce sąsiadujące z najodleglejszym kręgiem świata, i gdzie znajdują się Księżyc, Słońce i niektóre gwiazdy, bo zwykliśmy mówić, że znajdują się w niebie. W tym znaczeniu „niebem” jest układ sfer planetarnych, czyli wszystko to, co stanowi przedmiot*

darzone rozumem, nie może być nigdy drugim z rzędu. Por. Timajos 55, s. 72-73; M. R. Wright, Cosmology in Antiquity, London, New York 1995, s. 86-87.

³¹⁶ Por. Timajos 34b, s. 41: *W ten sposób utworzył niebo koliste, obracające się dokola, jedyne, samotne lecz zdolne trwać o własnej mocy bez konieczności szukania pomocy u kogokolwiek, które zna siebie i kocha dostatecznie.*

³¹⁷ Por. Timajos 32b-c, s. 39: *Tak zebrał i złożył [Bóg] niebo widzialne i dotykalne. Por. Timajos 36e, s. 43: Dusza rozciągnięta od środka aż do krańców nieba okrywała ciało dookoła na zewnątrz i obracając się w koło wokół samej siebie, rozpoczęła od boskiego początku swe życie niewygaste i rozumne przez całe trwanie czasu.*

³¹⁸ Timajos 38 b-c, s. 46.

³¹⁹ Por. Timajos 37d-c, s. 45: *Toteż [Bóg] postanowił utworzyć pewien obraz ruchów wiecznych i zajęty tworzeniem nieba, utworzył wieczny obraz bytu wiecznego, nieruchomego, jedyne, i sprawił, że postępuje on wedle praw matematycznych – nazywamy go Czasem. Dnie i noce, miesiące i lata nie istniały, zanim się zrodziło niebo: ich urodziny dokonały się w tym czasie, w którym niebo było budowane. Wszystkie one to części czasu.*

³²⁰ Por. Arystoteles, *O niebie*, wstęp tłumacza, tłum. P. Siwek, w: *Dzieła wszystkie*, t. 2, Warszawa 1990, s. 207-208.

astronomii, tj. sfera nadksiężycowa. Jeszcze w innym znaczeniu stosujemy nazwę nieba do ciała zamkniętego najdalszym kręgiem, bo zwykle nazywamy niebem świat pojęty jako całość³²¹.

W tym ostatnim rozumieniu termin „niebo” określa wszechświat jako całość, a tak pojęty wszechświat musi z konieczności ogarniać cały zespół ciał naturalnych postrzegalnych zmysłami dla tej prostej przyczyny, iż poza niebem nie istnieje, ani nie może powstać, żadne ciało. Tak pojęte niebo jest zatem „miejszem” wszystkich rzeczy, gdyż żadna masa cielesna nie znajduje się poza niebem, ani nie może tam powstać. Świat wzięty w swej całości jest zatem utworzony z całej sumy materii, która jest mu właściwa (...). Konsekwentnie, ani teraz nie ma większej ilości nieb, ani ich nigdy nie było, ani ich być nie może. Niebo nasze jest jedno, jedyne i doskonałe³²². Arystoteles, podobnie jak Platon, twierdzi, że owo niebo porusza się nieustannie, ruchem kołowym, gdyż dla ciała poruszającego się ruchem kołowym miejsce, w którym kończy ono ruch, jest miejscem, z którego wyrusza³²³.

Ta Platoniśko-Arystotelesowska koncepcja nieba znalazła odzwierciedlenie w pismach Kalcydiusza, i to zarówno w jego tłumaczeniu *Timajosa*, jak i w sporządzonym przez niego komentarzu do tego dzieła. W swoim łacińskim tłumaczeniu *Timajosa* Kalcydiusz oddaje greckie słowo ουρανος za pomocą różnych łacińskich odpowiedników. Czasami używa on terminu *mundus* lub pokrewnego sformułowania *machina [mundi]*³²⁴, a niekiedy oddaje to przez *orbis tertiis*³²⁵ lub wreszcie przez termin *caelum*³²⁶. W *Komentarzu zaś do Timajosa* Kalcydiusz stwierdza, że „niebo” pojmuje się różnorako. Po części przez „niebo” rozumie się powierzchnię świata, poza której granicę wzrok nasz nie może sięgnąć, stąd Grecy nazywali ją „uranon”³²⁷. Po części zaś termin ten odnosi się

³²¹ Arystoteles, *O niebie*, 278b, s. 258.

³²² Tamże, 278b-279a, s. 258-259.

³²³ Por. tamże 279b, s. 260.

³²⁴ Por. *Timeus* 31a, s. 23: *Nunc, utrum recte mundum unum dixerimus an plures dici oportuerit uel innumerabiles, etiam considerandum* (podkr. A. K.). Por. *Timeus* 32b-cc, s. 25: *Atque ita ex quattuor supra dictis materiis praeclaram istam machinam uisibilem contiguamque fabricatus est...*

³²⁵ Por. *Timeus* 34b, s. 26: *Atque ita orbem teretem in orbem atque in suum ambitum uoluit conuerti et moueri solum praecipuum, qui uirtutum praestantia sufficeret conciliationi propriae nec extraordinario cuiusquam indigeret auxilio, amicumque semper sibi.*

³²⁶ Por. *Timeus* 36e, s. 29: *Ast illa (sc. anima) complectens caeli ultima circumfusaque eidem exteriore complexu operiensque ambitu suo ipsaque in semet conuertens diuinam originem auspicata est indefessae sapientisque et sine intermissione uitae.*

³²⁷ Kalcydiusz nawiązuje tutaj do etymologii słowa „niebo”, która sięga Platoniśkiego *Kratylosa*: (...) a znowu patrzenie w górę ma piękną nazwę ουρανια, ορωσα τα ανω, i dlatego mówią meteorologowie, *Hermogenesie*, że nasz umysł staje się czysty, więc niebo (ουρανος) słusznie tak nazwano (Platon, *Kratylos* 396b-c, tłum. Z. Brzostowska, Lublin 1990, s. 63).

do sfery zwanej nieporuszoną, która w sensie właściwym obejmuje wszystko, co wznosi się od obszaru Księżyca. Określenie to odnosi się zatem wspólnie zarówno do tego wszystkiego, cokolwiek jest ponad nami, w którym to obszarze tworzą się chmury, jak i do tego, co jest znacznie wyżej, gdzie są gwiazdy. Mówimy bowiem, że i deszcze spływają z nieba, i gwiazdy, które zwane są kometami, jawią się na niebie, podobnie jak pozostałe zjawiska, które się jawią poniżej obszaru Księżyca. Miano „nieba” odnosimy też do całości świata³²⁸. W Komentarzu do *Timajosa* znajdują zatem uzasadnienie różnorodne terminy, którymi posługuje się Kłacydusz dla oddania Platońskiego terminu οὐρανός.

Najprawdopodobniej właśnie z Kalcydiuszowej tradycji wywodzi się koncepcja „nieba” wyrażona w *Traktacie*, choć niewykluczone jest również pośrednictwo Eriugeny lub przynajmniej Honoriusza Augustodunensis w recepcji tej właśnie nauki³²⁹. Teodoryk nawiązuje tutaj przede wszystkim do pierwszego oraz ostatniego rozumienia „nieba”: niebo to jak gdyby sklepienie wszechświata, miejsce, w którym zawiera się wszystko, czyli niebem jest zarazem cały wszechświat. W ten sposób włącza on także do swojej koncepcji Platońskie rozumienie, który to termin Kalcydusz przetłumaczył jako *locus*, miejsce: *Jest wreszcie trzeci rodzaj, który istnieje zawsze, mianowicie miejsce; jest ono niezniszczalne, ofiarowuje pobyt u siebie wszystkim przedmiotom, które się rodzą, daje się dostrzec niezależnie od zmysłów przez pewien rodzaj rozumowania złożonego, z trudnością można weń uwierzyć*³³⁰. Teodoryk jednakże stwierdza, że to Bóg stworzył owo niebo i materię na początku, *to jest w pierwszym momencie czasu*, gdyż przed stworzeniem nieba czas nie istniał. Wbrew Platonowi wyraźnie zostaje tutaj podkreślone, że to Bóg jest autorem wszystkiego, świata i tego, co się w nim zawiera, oraz tego, w czym się świat zawiera.

³²⁸ Por. Kalcydusz, *Commentarius* 158, s. 150-151: *Caelum diuerse et dicitur et accipitur: partim mundi superficies, quam uranon Graeci appellant, uelut uisus nostri litem ultra quem porrigi nequeat, quasi oranon, partim sphaera quae aplanes uocatur, proprie uero omne hoc quod a lunari globo surgit, communiter autem quidquid supra nos est, in qua regione nubila concresecunt, et aliquanto superius, ubi astra sunt. Nam et pluuias ex caelo dicimus demanare et stellas in caelo apparere, quae appellantur cometae, et cetera quae apparent infra lunae globum; caelum quoque usurpantes mundum omnem uocamus.*

³²⁹ Por. rozdział 3.2.1. Por. PP III s. 196 (693d-694a) 18-26. Por. Honoriusz Augustodunensis, *Clavis physicae* 177, s. 140 (693d-694a) 10-18: *De firmamento omnes unanimiter consentiunt quod non aliud eo nomine nisi hoc celum visibile significetur. Alii tamen extremam illam speram uolubilem, undique totum mudum ambientem chorisque astrorum ornatam, solummodo; alii totum spacium ultra lunam, ubi planetarum corpora et cursus esse creduntur, cum ipso extremo ambitu syderum; alii totum inane quod circa terram uoluitur, hoc est aera et ethera sublimissimamque spheram, uno uocabulo firmamenti comprehendi autumant: non enim alibi legitur, ut aiunt, aeris et etheris conditio.*

³³⁰ *Timajos* 52b, s. 67. Por. *Timeus* 52b, s. 50: *Tertium genus est loci, quod ne ad iteritum quidem pertinet; sedem porro praebet his quae generantur, sed ipsum sine sensu tangentis tangitur, adulterina quadam ratione opinabile.* Por. *Tractatus* 26, s. 566.

Mówiąc natomiast o porządku czasowym, o podstawowej jednostce miary czasu, jaką będzie w Księdze Rodzaju dzień, Teodoryk wiąże dzień z obrotem nieba. Niebo nie może poruszać się ruchem prostoliniowym, nie może postępować „naprzód”, gdyż jest ono granicą, kresem wszechświata i dlatego porusza się ruchem kołowym, a czas takiego pełnego obrotu wyznacza okres tego, co zostało nazwane dniem. Drugie określenie tego, czym jest dzień, wyraźnie jest zależne od pierwszej definicji. W przywoływanym już fragmencie Teodoryk pisze, że dzień to jest dokonane przez obrót nieba oświetlenie powietrza. Nieco dalej stwierdza, że w pierwszym obrocie nieba wyższy element, tj. ogień, oświetlił najwyższe partie niższego elementu, czyli powietrza³³¹. Te różne określenia wynikają z tego, że w *Timajosie* nie ma jednoznacznej koncepcji budowy nieba oraz tego, z czego się ono składa. W *Kratylosie* Platon pisze wprawdzie o eterze, podaje jego definicję, którą wyprowadza z etymologii nazwy, ale teksty z *Timajosa* sugerują, że niebo zbudowane jest z ognia³³². Dopiero Arystoteles uznał eter za materię sfery nadksiężycowej, odrzucając niejasności terminologiczne, które napotkał w filozofii przed-Platońskiej, a mianowicie stwierdza, że Anaksagoras niesłusznie utożsamiał eter z ogniem³³³.

W swojej wizji wszechświata Teodoryk zasadniczo podąża za tekstem Platonskim, choć można także znaleźć w *Traktacie* ślady znajomości nauki o eterze: mówiąc o najodleglejszym punkcie wszechświata, Teodoryk nazywa go *summum etheris*. W przypisywanych Teodorykowi komentarzach do Boecjusza terminologia związana z eterem jawi się tylko raz, tam, gdzie jest mowa o władzach poznawczych. W *Commentum* odnajdujemy stwierdzenie, że w środkowej części ludzkiej głowy, tj. w komórce racjonalnej, znajduje się wielce subtelne „tchnienie”, czyli „światło eteryczne”³³⁴. Starożytne, głównie stoickie, doktryny łączące w nauce o człowieku koncepcję eteru z koncepcją pneумы (pneuma była uważana za siedlisko duszy) zostały zsyntetyzowane przez Galena³³⁵. Pojawienie się tej koncepcji w *Commentum* może być jeszcze jednym argumentem na rzecz obecności Galena w szkole w Chartres.

³³¹ Por. *Tractatus* 6, s. 557: *In ipsa uero prima conuersione celi superius elementum i.e. ignis illuminauit superiora inferioris elementi i.e. aeris.*

³³² Por. Platon, *Kratylos* 410b, s. 87: *Co do eteru (αἰθήρη) tak jakoś przypuszczam, że bez przerwy pędzi wkoło (αἰθεῖ περι τοῦ ἀήρα γέων), więc z całą słusnością można by go nazwać*. Por. *Timajos* 40 a, s. 48. Por. także, Wright, *Cosmology in Antiquity*, s. 113-114.

³³³ Por. Arystoteles, *O niebie* 270b, s. 240: *Aby zaznaczyć, że Ciało pierwsze jest czymś różnym od ziemi, ognia, powietrza i wody, starożytni nadali nazwę „Eteru” najwyższemu miejscu, wywodząc ją z faktu, że ono „biegnie ciągle” (αἰθεῖν) przez całą wieczność. Anaksagoras źle używa tego słowa, gdy nim oznacza ogień.*

³³⁴ Por. *Commentum* II 4, s. 69: *Est enim in media parte capitis i. e. in rationali cellula spiritus quidam tenuissimus: lux uidelicet etherea.*

³³⁵ Por. A. Bednarczyk, *Galen, główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, s. 140 i n.

3. 3. 4. Przyczyna materialna świata

3. 3. 4. 1. Znaczenie koncepcji elementów w wyjaśnianiu rzeczywistości

Konstruując gmach wiedzy o naturze, filozofowie XII wieku nie ograniczali się w poszukiwaniu zasad rzeczywistości do odkrywania jej przyczyn, ale również badali elementy, z których świat jest zbudowany, będąc w pełni świadomymi, że struktura elementów decyduje o strukturze całości³³⁶. Koncepcja elementów, która była pewnym uszczegółowieniem koncepcji przyczyny materialnej, została wyłożona w Platońskim *Timajosie* oraz w komentarzu Kalcydiasza; w odniesieniu do bytu ludzkiego posługiwał się nią Galen, później Nemejusz z Emezy, a ślady nauki tych poprzedników znajdziemy u Kasjodora czy Izydora z Sewilli. Nowy impuls dał tym poszukiwaniom Konstanty Afrykańczyk, który w drugiej połowie XI wieku przetłumaczył dzieło Izaaka Israelego *O elementach* oraz *Pantegni* syntetyzujące Galenową tradycję³³⁷. W XII wieku, jak pokazał to Richard Dales, pojawiło się wiele traktatów na temat elementów, które to traktaty otworzyły drogę nauce o materii jako o specyficznej, odrębnej i istotnej dziedzinie badań, którą to naukę później zastąpi Arystotelesowska fizyka oraz alchemia³³⁸.

W działaniu elementów, zdaniem Platona, dochodzi do głosu konieczność, która zostaje przeciwstawiona i podporządkowana działaniu rozumu wiążanemu przede wszystkim z aktywnością duszy świata: *To, cośmy poprzednio powiedzieli, (...) dotyczyło tylko działalności rozumu. Teraz należy jeszcze wyjaśnić to, co się dzieje pod wpływem konieczności. W rzeczy samej, pochodzenie tego świata jest mieszane: powstał on dzięki połączeniu konieczności z rozumem. Rozum jednak dominował nad koniecznością do tego stopnia, że ją przekonał, aby skierowała do dobrego większość rzeczy, które powstawały*³³⁹. Aby obraz świata był pełny, należy zbadać także i to, co jest dziełem konieczności, dlatego Platon postuluje: *Należy badać, jaka była natura ognia, wody, powietrza i ziemi przed powstaniem świata; badać ich naturę samą w sobie i jej uprzednie właściwości*³⁴⁰.

Teodoryk podjął ten Platoński postulat i usiłował go połączyć z wymogami narzucanymi przez interpretację Księgi Rodzaju. To, co Platon przypisywał działaniu rozumu, a co było obszarem wymykającym się prawu konieczności,

³³⁶ Por. McKeeon, *Medicine and Philosophy*, s. 212-214.

³³⁷ Por. tamże, s. 227.

³³⁸ Np. traktat Mariusza *De elementis*, Anonima *De elementis*, Ursona z Kalabrii *De commixtionibus elementorum*, Anonima *Compendiosus tractatus de philosophia*. Por. R. C. Dales, *Marius „On the Elements” and the Twelfth-Century Science of Matter*, „Viator” 3 (1972) s. 217.

³³⁹ *Timajos* 47c-48a, s. 60.

³⁴⁰ Tamże 48b, s. 61.

w Teodorykowej wizji było związane z Bożym działaniem: Bóg stwarza wszystko w swojej Mądrości, kierując się dobrocią i miłością ku stworzeniom, a zatem w sposób całkowicie wolny i dobrowolny. Ponadto działanie Boże nie zakłada żadnego przedistniejącego tworzywa, gdyż Bóg stwarza wszystko z niczego. A zatem nic, poza samą Bożą wolą i Mądrością, nie ogranicza Bożego działania. Teodoryk dokonuje tutaj jak gdyby odwrócenia koncepcji Platońskiej w świetle doktryny *creationis ex nihilo*: Boże działanie ujęte w aspekcie podmiotowym jest działaniem wolnym, ale zarazem jest działaniem, które z punktu widzenia świata stworzonego nacechowane jest koniecznością, bo to Bóg ustanawia to, co będzie później prawem natury. Sposób istnienia świata w jedności i prostocie Boga Teodoryk określa mianem *necessitas absoluta*, podkreślając w ten sposób jego pochodność od Boga oraz to, że nie mamy tam do czynienia z żadną formą przypadkowości wynikającą chociażby ze zmienności materii³⁴¹. Bóg pojmuje formy wszystkich rzeczy, zanim połączą się one z materią, a zatem zmienność (*mutabilitas*) pochodzi od tego, co niezmiennie, i jest przezeń określana³⁴². *Necessitas absoluta* jako forma istnienia świata w prostocie Bytu Bożego zostanie „rozwinęta” w postaci obrazów prawdy, tj. w świat idei. W świecie tym będziemy mieli już do czynienia z określonym ciągiem przyczyn ujętym w pewien porządek. Ten właśnie porządek, czyli konieczny, nieunikniony ciąg przyczyn, zwany jest *necessitas determinata* albo *necessitas complexionis*, którą zwano także prawem naturalnym, duszą świata, sprawiedliwością naturalną albo przeznaczeniem, fatum lub Bożym Umysłem³⁴³.

Mówiąc o naturze i działaniu elementów, Teodoryk wyprowadza je z konieczności tkwiącej w samej ich naturze. Niemniej natura elementów jest tym, co zostało wyznaczone i określone przez wolne Boże działanie. W ten sposób „porządek naturalny”, czyli *necessitas complexionis*, w sposób samorzutny, autonomiczny realizuje to, co zostało zaplanowane w Bożej *necessitas absoluta*.

³⁴¹ Por. Glosa II 27, s. 274: *THEOLOGIA porro contemplatur necessitatem absolutam que quoniam mutabilitati non subiaccens longe a corporibus seu a materia esse suum remouit SINE MOTU et ABSTRACTA dicitur.*

³⁴² Por. tamże, II 32, s. 275: *Deus itaque concepit formas omnium rerum antequam copularentur materie sed tamen preiacente materia. Hec autem cum mutabilias ab immutabilitate creata sit non precessit eam tempore immutabilitas.*

³⁴³ Por. tamże, II 20-21, s. 273: *Hec igitur uniuersitas quam in quandam simplicitatem in se complicauit absoluta necessitas explicatur in formarum atque in imaginum ueritates quas ideas dicimus. Easque disponit ordine quodam in seriem causarum quam sic esse necesse est. Nam res eam sequuntur cum eius alicui se subiecit cause. Hec uero determinata dicitur necessitas uel necessitas complexionis eo quod cum aliquam eius materiam incurrimus causarum reliquarum seriatam conexione uitare non possumus. Quam alii legem naturalem alii naturam alii mundi animam alii iusticiam naturalem alii ymarmenem nuncupauerunt. At uero alii eam dixere fatum alii parchas alii intelligentiam dei.*

Dlatego Teodoryk nieco dalej podejmuje wykład koncepcji natury i działania elementów poprzedziwszy je stwierdzeniem, że to Bóg stworzył wszystko w pierwszym momencie czasu, a zatem wszystko w swojej naturze i działaniu zostało określone Bożym aktem stwórczym.

3. 3. 4. 2. Natura elementów

Zdaniem Teodoryka, słowa Księgi Rodzaju: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” należy rozumieć w ten sposób, że w pierwszym momencie czasu zostały stworzone elementy w stanie pomieszania, jako pozbawione formy, i dlatego filozofowie nazwali je *hyle* albo chaosem. Stan pomieszania, w jakim znajdowały się te cztery elementy, polegał na tym, że każdy z nich miał prawie takie same własności (*quale*) jak pozostałe, a skoro różnice między nimi były niewielkie, to filozofowie potraktowali je jako jedną, pomieszaną, pozbawioną formy materię. Materia w stanie pomieszania nie poprzedzała elementów w aspekcie czasowym, lecz logicznie, jako warunek ich pojawienia się, tak jak to, co nieuporządkowane, warunkuje wszelki porządek i rozróżnienie. Prezentując tę koncepcję materii, Teodoryk odwołuje się do Platona, gdyż to Platoński *Timajos* wraz z Kalcydjuszowym komentarzem były podstawowym źródłem jego koncepcji oraz filozoficznej terminologii³⁴⁴.

Podobieństwo występujące między elementami w takim stopniu, że trudno je od siebie odróżnić, jest podstawą tezy o możliwości przechodzenia różnych elementów w siebie nawzajem. Czynnikiem różnicującym elementy i powodującym ich przemiany jest ruch. Elementy, które są gęste oraz ciężkie, są takie za sprawą ściągającej, wiążącej aktywności ruchliwych elementów lekkich, natomiast ruchliwość samych elementów lekkich wspiera się na trwałości elementów ciężkich. Wszelki ruch bowiem, wszelkie działanie musi opierać się na czymś trwałym, co Teodoryk potwierdza wieloma przykładami wziętymi z obserwacji. Chodzenie, np. polega na tym, że ruch jednej nogi wspiera się na

³⁴⁴ Por. *Tractatus* 24, s. 565-566: *Istam quatuor elementorum informitatem seu potius pene uniformitatem antiqui philosophi tunc ylen tunc chaon appellauerunt. Moyses uero nomine celi et terre eandem confusionem designat. Informitas autem illorum elementorum in eo tunc consistebat quod unumquodque eorum fere erat huiusmodi quale alterum. Et quia minimum erat uel fere nichil quod intererat idcirco illa differentia pro nichilo a philosophis reputabatur et illa elementa sic confusa una informis materia dicebantur. Sed tamen Plato illud minimum quod intererat perpendens et differentiam illam quamuis minimam eorum confusioni adesse cognoscens ideo materiam i.e. elementorum confusionem ipsis quatuor elementis subesse confirmauit: non quod creatione uel tempore illa confusio quatuor elementa prederet sed quoniam naturaliter confusio discretionem sicut sonus uocem uel genus speciem precedit.* Por. Kalcydjusz, *Commentarius* 123, s. 167.

nodze drugiej, utwierdzonej mocno na ziemi. Rzut kamieniem ma tym większy impet, im mocniejszy i pewniejszy jest początkowy uścisk³⁴⁵.

Twardość ziemi nie może być zatem konsekwencją natury cząstek, z których się ona składa, gdyż inaczej ziemia nie mogłaby przechodzić w inne elementy, zwłaszcza te lekkie, jak ogień i powietrze. Jej twardość jest skutkiem ściskającej, wiążącej aktywności elementów lekkich i dopiero taka koncepcja elementów i ich budowy umożliwia proces przechodzenia elementów w siebie nawzajem³⁴⁶. Dwa elementy obdarzone masą, jakimi są ziemia i woda, są „masywne” nie za sprawą ciężaru elementów wyższych, czyli powietrza i ognia, gdyż elementy te nie mają ciężaru, ale za sprawą „ściągającej” aktywności tych elementów wyższych, pod wpływem której zaczęły one gęstnieć aż do stanu cielesności. Natomiast ruchliwość elementów lekkich, takich jak ogień czy powietrze, ma fundament w czymś, co jest stabilne i masywne, tj. w elemencie wody i ziemi³⁴⁷.

Skoro podstawową własnością różnicującą elementy jest ruch, to elementy najlżejsze, jak ogień niebieski i powietrze, poruszają się ruchem najdoskonalszym, a mianowicie ruchem po okręgu, co można zaobserwować na podstawie biegu gwiazd. Jednakże warunkiem możliwości tego ruchu jest, jak już zostało powiedziane, istnienie trwałego centrum, na którym ruch ów może się wspierać. Dlatego lekkość, która stanowi substancję ognia i powietrza, domaga się, jako swej podstawy, trwałości ziemi i wody. „Boski filozof”, jak określa Teodoryk Mojżesza, mówi zatem o stworzeniu czterech elementów oznaczając

³⁴⁵ Por. *Tractatus* 20, s. 563: *Quod autem motus solidis innitatur per inductione multorum probabile est. Cum homo transit de loco ad locum dum unum pedem transfert alium terre infigit et sic illa translatio alicui immobili innititur. Cum uero digitus per se mouetur palme innititur palma brachio brachium scapule. Ita de motu ceterorum membrorum potest quilibet experiri. Cum lapis eicitur ex proicientis innixu circa aliquid solidum impetus proiecti contingit. Unde quanto firmitus se infigit tanto iactus proicientis est impetuosior. Uolatus autem ex aliquo innixu sortitur initium. Circularem uero motum centro inniti non solum peritis sed disciplinarum expertibus manifestum est.*

³⁴⁶ Por. tamże, 18, s. 562-563: *Igitur ratio deprehendit omne corpulentum spissitudinis sue siue tarditatis substantiam habere ex leuium circumstringentium motu agili et perpetua agitatione: leuia uero siue agilitatis substantiam inde habere quod eorum motus atque agitatio alicui corpulento siue solido innititur. Reciproce enim et leuitas corpulentiam et corpulentia leuitatem exigit. Quod probare non incongruum esse existimo. Duritiem enim terre esse ex leuibibus circumstringentibus manifestum est. Nam durum est cuius partes non facile diuisioni cedunt. Quod uero terra talis est non contingit hoc est natura particularum ex quibus ipsa constat quia tunc non possent transire in leuia i.e. in aera uel ignem. Quod tamen manifestum est. Particule enim elementorum in se inuicem transeunt.*

³⁴⁷ Por. tamże, 19, s. 563: *Item quod terra et aqua corpulenta est hoc non contingit ex pondere superiorum elementorum. Non enim sunt alicuius ponderis. Restat igitur ut ex leuium agilitate circumstringente duo inferiora elementa, terra et aqua, usque ad corpulentiam concreta sint. Leuium uero ut ignis uel aeris agilitas sine motu esse non potest. Motus autem huiusmodi circa aliquod corpulentum necesse est subsistat et innitatur.*

mianem nieba wszystkie elementy lekkie i niewidzialne, a mianem ziemi elementy masywne i cielesne³⁴⁸.

Wyłaniająca się z tych rozważań koncepcja elementów jest mocno zakorzeniona w pismach Kalcydiusza. W swoim tłumaczeniu *Timajosa*, a przede wszystkim w komentarzu do tego dzieła, Kalcydiusz przekazał nie tylko Platoniską naukę na temat elementów, ale wzbogacił ją wątkami wziętymi z doktryny Arystotelesa i stoików. Teodoryk zaś wpisał to wszystko w kontekst egzegezy Księgi Rodzaju, usiłując połączyć tak różne tradycje. Nazywa Mojżesza, który uchodził za autora Pięcioksięgu, „boskim filozofem”, sugerując w ten sposób, że przy zastosowaniu odpowiedniej interpretacji oba teksty, Księga Rodzaju i *Timajos*, ukażą wewnętrzną zgodność i harmonię, do czego miał się również przyczynić jego traktat.

Skoro słowa mówiące o stworzeniu ziemi i nieba należy, zdaniem Teodoryka, odnieść do stworzenia elementów, to następny wers, mówiący o tym, że „ziemia była opuszczona i próżna, a Duch Boży unosił się nad głębią wód”, należy odczytać jako opis stanu, w jakim te elementy się znajdowały. Już wcześniej zostało podkreślone, że pozbawiona formy, chaotyczna materia, w której cztery elementy występują w stanie nieodróżnicowania i pomieszania, została stworzona „najpierw” w tym sensie, że jest ona logicznym warunkiem powstania rzeczy określonych formą. To na tę „bez-formość” (*informitas*) elementu wody i ziemi chce wskazać Mojżesz, gdy pisze, że „ziemia była opuszczona i próżna”. Według Teodoryka, słowa te należy odnieść nie tylko do elementu ziemi, ale i do elementu wody, gdyż elementy te występowały w stanie takiego pomieszania, że stale przechodziły w siebie nawzajem. Także słowa mówiące o tym, że ziemia była „próżna” (*vacua*), opisują stan, w jakim znajdowały się oba te elementy, gdyż stanowiły one obszary pozbawione tego wszystkiego, co zostało później w nich stworzone³⁴⁹. Natomiast słowa: „I ciem-

³⁴⁸ Por. *Tractatus* 21, s. 563-564: *Motus autem ignis celestis siue aeris inferioris circularis est. Quod ex cursu stellarum satis patet. Nec etiam aliter esse potest. Cum enim necessario moueantur aut in anteriora semper necesse erat ea moveri aut reuertii. Sed in anteriora impossibile fuit eo quod huiusmodi motus finem habet. Necesse igitur ea habere circularem motum. Sed omnem circularem motum necesse est habere aliquid immobile circa quod innitatur. Motus igitur ignis et aeris non potest esse sine medio centro cui innitatur. At illud medium solidum est et a motu circumstrictum. Non potest igitur eorum motus esse nisi solido innitatur (...). Cum igitur ignis et aeris substantia sit ex leuitate, leuitas porro ut sit exiguit corpulentiam. Corpulentia uero ut sit leuitatem circumstringentem exiguit. Substantia autem terre et aque fit ex corpulentia – cum inquam ita res sint merito diuinus philosophus dicit quatuor elementa fuisse condita. Sed nomine terre omnia corpulenta quasi a digniori parte corpulentie designauit. Nominem uero celi leuia et inuisibilia elementa uocauit eo quod a nostris uisibus ex sua natura subracta sint et celentur.*

³⁴⁹ Por. *Tractatus* 22, s. 564: *Elementorum uero creatione ostensa postea subsequenter qualia ipsa sint in prima creatione sua declarat cum dicit TERRA AUTEM ERAT INANIS ET UACUA et cetera. Qualis terra tunc fuerit plane ostendit dicendo eam tunc fuisse inanem*

ności były ponad powierzchnią przepaści” wskazują na „ciemność”, czyli brak określenia i formy właściwe elementowi wody³⁵⁰, aczkolwiek mogą one także wskazywać na to, że trzeci element, tj. powietrze, było ciemne, a więc pozbawione formy, którą otrzymuje za sprawą światła. Ciemność powietrza była wówczas tak gęsta, że nie ustępowała prawie swą gęstością wodzie. Działo się tak dlatego, że powietrze nie zostało jeszcze przeniknięte przez moc czwartego elementu, czyli ognia. Teodoryk pisze, że ogień posiadał swą moc nie posiadając i w braku stosownego rozróżnienia zbliżał się prawie do gęstości powietrza. Z tego względu Księga Rodzaju określiła mianem ciemności nie tylko pierwotny stan elementarnego powietrza, ale i ognia³⁵¹.

3. 3. 4. 3. Stwórcze działanie Boga

Materia, która powstała w wyniku Bożego stwórczego działania, znajdowała się w stanie absolutnego pomieszania, była całkowicie pozbawiona formy. Sama z siebie nie mogła ani wyłonić formy, ani nadać sobie samej żadnego stosownego porządku. Uzyskuje ona formę i porządek dzięki mocy Boga-Twórcy, który jest Autorem wszystkiego, co zaistnieje w świecie. Słowa Księgi Rodzaju: „I Duch Boży unosił się nad wodami” Teodoryk odnosi właśnie do tej kształtującej, porządkującej aktywności Boga³⁵². W następnym fragmencie Teodoryk mówi

i. e. carentem forma quam postea suscepit ex aliorum elementorum ad ipsam concordia. Uacuum uero ab illis que postea in ipsa creata sunt: herbis scilicet et arboribus et animalibus. Por. tamże, 23, s. 565: Sed mihi uidetur quod Moyses dicendo terram esse inanem et uacuum sub appellatione terre duum elementorum i.e. terre et aque informitatem designauit. Inanitas uero eorum tunc in eo erat quod ita erant confusa ut terra non ita esset solida ut perfecte recederet a liquido nec aqua ita liquida ut perfecte secerneretur a terrena tarditate. Sed eorum ita erat confusio ut pene unum aut uix duo essent. Uacuitas uero eorum in eo erat quod tunc carebant illis que postea ex eis creata sunt.

³⁵⁰ Por. *Tractatus 22, s. 564: Quale uero tuc fuerit secundum elementum i. e. aqua designat ubi dicit ET TENEBRE ERANT SUPER FACIEM ABYSSI. Quod est dicere abyssus i. e. aqua erat tenebrosa.*

³⁵¹ Por. *Tractatus 23, s. 565: Dicendo autem tenebras tunc fuisse SUPER FACIEM ABYSSI tercii elementi i.e. aeris informitatem describit. Sicut enim a luce aer informatur ita informitas eius tenebre esse dicuntur. Tenebrositas uero ista talis tunc erat ut aer ad aque tarditatem fere accederet et esset tunc nebulis densissimis spissior ut uix ab aque corpulentia recederet sed licet minimum tamen aeris uestigium preferret. Huiusmodi uero aeris densitas inde tunc contingebat quod nondum eius tenebre tunc discutiebantur ab igne uirtutem quam nunc habet nondum habente sed ad aeris densitudinem fere sine ullo discretionis motu accedente. Ac sic per tenebras aeris primordiale quartum elementi qualitatem sub oculis posuit.*

³⁵² Por. *Tractatus 25, s. 566: ET SPIRITUS DOMINI FEREBATUR SUPER AQUAS. Designata materia subsequenter uirtutem artificis quam spiritum domini appellat dicit presse materie atque dominari ut eam informet atque ordinet. Preclare post materiam subiungit de uirtute artificis operatrice. Nam illa uirtute in materia operante, omnia que sunt*

o dwóch „początkach” wszystkich rzeczy: pierwszym z nich jest stworzenie materii, a drugim – jej ukształtowanie, nadanie jej stosownego porządku. Nie są to momenty, które różniłyby się w aspekcie czasowym, oba nazywa przecież „początkiem”. Ich rozróżnienie jest wymogiem „sposobu wykładania” (*modus expositionis*) tego zagadnienia. Proces nadawania formy materii zostaje przez Teodoryka „wyczytany” we fragmencie Księgi Rodzaju mówiącym o tym, że Duch Boży unosił się nad wodami, oraz tam, gdzie Autor biblijny relacjonuje Boże słowa: „Niech się stanie światło”. Powstanie światła oznacza, że przynajmniej jeden z czterech elementów, które w stanie niezróżnicowania składają się na pierwotną materię, czyli ogień, uzyskał właściwą sobie formę³⁵³.

Boża moc, dzięki której dokonuje się kształtowanie i porządkowanie świata, została w Starym Testamencie określona mianem Ducha Bożego, czy Ducha Pańskiego, chrześcijanie zaś nazywają ją Duchem Świętym³⁵⁴. Jest to sprawcza, twórcza (*operatoria*) moc Boga, dzięki której zostaje w porządku czasowym ukształtowane w świecie to wszystko, co od wieków zostało już ustanowione i postanowione w Bożej Mądrości, czyli w Słowie. Te biblijne świadectwa Teodoryk usiłował pokazać na tle tradycji filozoficznej. Teksty biblijne zostają odczytane właśnie w filozoficznym kontekście, a odwołując się do słów Księgi Rodzaju mówiących o formowaniu materii przez twórczą moc Ducha Bożego, Teodoryk pisze, że to powiedział „najroztropniejszy z filozofów, Mojżesz”³⁵⁵.

Słowa „filozofa Mojżesza” zostały pokazane na tle innego filozoficznego autorytetu tej epoki, jakim był Hermes Trismegistos. Hermes wymienia w swym traktacie *Asklepius* trzy podstawowe zasady świata: Boga, materię oraz ducha, który jednoczy się ze światem albo w nim tkwi³⁵⁶. Za tekstem *Asklepiosa*, który

uel uidentur in celo uel in terra habent consistere. Cum enim ipsa materia ex se sit informis non potest ullo modo formam adipisci nisi ex uirtute artificis operante atque ipsam ordinante. Hanc uirtutem philosophi diuersis nominibus appellauerunt. Por. tamże, 28, s. 567.

³⁵³ Por. *Tractatus* 29, s. 567-568: *ET DIXIT DEUS FIAT LUX. Ostensis duobus primordiis creature, materia scilicet et uirtute operatrice, competenti ordine uult demonstrare quo modo et quo ordine SPIRITUS DOMINI in materiam operetur secundum modum in sapientia creatoris ab eterno dictum atque prefinitum.*

³⁵⁴ Por. *Tractatus* 27, s. 567: *Hebrei uero ita de spiritu operatore loquuntur. Moyses quidem ita: Et spiritus domini ferebatur super aquas. Dauid uero sic: Uerbo domini celi firmati sunt et cetera. Salomon quoque de spiritu sic dicit: Spiritus domini repleuit orbem terrarum. Christiani uero illud idem Spiritum sanctum appellant.*

³⁵⁵ Por. *Tractatus* 28, s. 567: *Quoniam ergo materia informis non per se suscipit formas sed per uirtutem artificis mouentem et operantem informatur idcirco prudentissimus philosophorum Moyses post informitatem materie designatam de uirtute creatoris operatoria qua forma materie adhibetur subiunxit dicens: ET SPIRITUS DOMINI FEREBATUR SUPER AQUAS.*

³⁵⁶ Por. *Tractatus* 26, s. 566: *Et Mercurius in eo libro qui inscribitur Trismegistus hanc uirtutem spiritum uocat his uerbis: Fuit deus et yle quem Grece credimus mundum. Et mundo comitabatur spiritus uel mundo inerat spiritus. Por. *Asclepius* 14, s. 313.*

Teodoryk cytuje tutaj niemal dosłownie, świat materialny zostaje określony mianem „boga podpadającego pod zmysły” (*sensibilis deus*), który jest zbiornikiem (*receptaculum*) wszystkich rzeczy zespolonych wspólnym działaniem oraz wspólnym życiem i wzajemnym obcowaniem (*frequentatio*). Tradycja hermetyczna dostarcza zatem Teodorykowi dynamicznej, witalistycznej wizji świata materialnego. Źródłem tego dynamizmu w świecie, źródłem porządku jest duch (*spiritus*). Przenikając materię oraz kierując światem i poszczególnymi rzeczami zgodnie z wolą Bożą, duch wypełnia wszystkie rzeczy stosownie do natury każdej z nich³⁵⁷.

Oprócz tekstu *Asklepiosa*, który właśnie w XII wieku na nowo pojawił się w filozoficznej tradycji Europy Zachodniej, Teodoryk odwołuje się, dość zdawkowo wprawdzie, do tekstu *Timajosa* oraz do Wergiliuszowej *Eneidy*. Podaje, iż Platon w *Timajosie* określa tego samego ducha przenikającego świat i zarządzającego nim mianem Duszy świata, Wergiliusz zaś pisze, że duch od wewnątrz przenika najpierw morza i ziemie, następnie niebo głębokie i błyszczący krąg księżyca oraz tytaniczne gwiazdy³⁵⁸.

Identyfikacja Ducha Bożego, który pełni formującą i porządkującą funkcję w dziele stworzenia, z duchem jako zasadą przenikającą świat, jak proponowała to tradycja hermetyczna, oraz z Platońską Duszą świata, została dopełniona stwierdzeniem, że chrześcijanie nazywają tę zasadę Duchem Świętym. Utożsamienie chrześcijańskiej nauki o Duchu Świętym z Platońską koncepcją Duszy świata, dokonane na podstawie integumentalnego odczytania tekstu *Timajosa* oraz tekstów biblijnych, było dziełem zarówno Abelarda, jak i Wilhelma z Conches. Zdaniem Petera Dronke, nie można ustalić, czy to Abelard wpłynął na Wilhelma, czy też odwrotnie, Wilhelm na Abelarda. *Theologia „Summi boni”* Abelarda powstała prawdopodobnie w latach 1118-1120, gdyż w roku 1121 została potępiona przez synod w Soissons. Następne wersje Abelardowej *Teologii*, powstawały w latach dwudziestych, a *Theologia „Scholarium”* w latach trzydziestych dwunastego wieku. Wiadomo wszakże, że Wilhelm rozpoczął działalność nauczycielską około roku 1120, toteż oba kierunki wpływów są tutaj możliwe. Peter Dronke uważa, że to za kanclerzowania Bernarda z Char-

³⁵⁷ Por. *Tractatus* 26, s. 566: *Intelligibilis summus qui dicitur deus rector gubernatorque est sensibilis dei eius qui in se circumplectitur omnem locum omnem rerum substantiam totamque gignentium creantiumque materiam et omne quicquid est quantumque est. Spiritus uero agitantur siue gubernantur omnes in mundo species unaqueque secundum naturam suam a deo distributam sibi. Yle autem uel mundus omnium est receptaculum omniumque agitatio atque frequentatio. Quorum deus gubernator est dispensans omnibus quantum unicuique necessarium est. Spiritus uero implet omnia prout cuiusque qualitas nature est.* Por. *Asclepius* 16-17, s. 315-316.

³⁵⁸ Por. *Tractatus* 27, s. 566-567: *Plato uero in Timeo eundem spiritum mundi animam uocat. Virgilius uero de illo spiritu ita dicit: Principio maria ac terras celumque profundum/ Lucentemque globum lune tytaniaque astra/ Spiritus intus alit.*

tres, tj. od roku 1114, została w środowisku chartryjskim zainicjowana szczególnie intensywna dyskusja m. in. nad tekstem *Timajosa* oraz nad koncepcją Duszy świata³⁵⁹. Odkryte przez Paula Duttona *Glosae super Platonem*, przypisywane Bernardowi z Chartres, nie dostarczyły materiału potwierdzającego tę identyfikację Duszy świata z Duchem Świętym³⁶⁰; nie podważa to jednak tezy Petera Dronke o znaczeniu dyskusji nad tym zagadnieniem w ośrodku chartryjskim, zwłaszcza w świetle licznych wątpliwości co do tego, czy istotnie owe glosy są dziełem Bernarda.

Ostateczne potępienie nauki o tożsamości Duszy świata z Duchem Świętym nastąpiło na synodzie w Sens w roku 1141 i zarówno Abelard, jak i Wilhelm z Conches odstąpili od tej nauki³⁶¹. Teodoryk nie mógł nie słyszeć o tych wydarzeniach, toteż – jak twierdzi Nikolaus Häring – jego *Traktat*, w którym wyraźnie stwierdza, że tę zasadę, którą Platon określił mianem Duszy świata, chrześcijanie nazywają Duchem Świętym, musiał powstać przed tą datą³⁶². Pozostawiając na boku zagadnienie datowania Teodorykowego *Traktatu*, należy stwierdzić, że dzieło Teodoryka wyrasta z tego samego kręgu filozoficznego, co dzieło Abelarda i Wilhelma. Abelard twierdząc, że zarówno w Starym Testamencie, jak i u pogańskich filozofów znajdujemy naukę o Trójcy Świętej, powołuje się najpierw na proroków, później na tradycję hermetyczną, a wreszcie na Platona, podkreślając zgodność jego koncepcji z chrześcijańską nauką o Duchu Świętym. Teodoryk w swoim *Traktacie* przytacza źródła pogańskie przed biblijnymi: wychodząc od komentowanej Księgi Rodzaju, nawiązuje do tekstu *Asklepiosa*, następnie do Platona, Wergiliusza, kończąc na prorokach i Nowym Testamencie. Tekst Księgi Rodzaju traktuje on jako tekst należący do filozoficznej tradycji, która w różnych słowach mówi o tym samym, gdyż przemawia przez nią ta sama Boża Mądrość. Wszystkie te teksty zostają uznane za dzieła „naukowe”, wspierające jego literalną, „fizykalną” lekturę Księgi Rodzaju³⁶³.

Przy odpowiednim odczytaniu Księgi Rodzaju okazuje się dziełem ukazującym świat materialny jako rzeczywistość autonomiczną, rządzącą się własnymi prawami. Bóg stwarza materię, Duch Boży ją porządkuje oraz formuje według wzoru zawartego w Bożej Mądrości, ale ta Boża aktywność realizuje się w świecie za pośrednictwem natury i działania elementów składających się na rzeczywistość materialną. Istotną cechą „naturalizmu” Teodoryka z Chartres jest to, że jest on w gruncie rzeczy „supra-naturalny”, gdyż działanie Na-

³⁵⁹ Por. P. Dronke, *Fabula*, s. 58-59.

³⁶⁰ Por. Dutton, *Glosae super Platonem*, s. 20.

³⁶¹ W *Glosae super Platonem* Wilhelm wyraża się na ten temat dużo ostrożniej niż w *Philosophia*. Por. 71, s. 145: *Hunc spiritum dicunt quidam esse Spiritum Sanctum, quod nec negamus nec affirmamus*.

³⁶² Por. *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres*, s. 47.

³⁶³ Por. Dronke, *Fabula*, s. 61 (przypis 1); Dronke, *New Approach*, s. 135-136.

tury okazuje się instrumentem, dzięki któremu dochodzi do skutku Boża aktywność³⁶⁴.

3. 3. 4. 4. Miejsce elementów w procesie powstania świata

Pierwszym elementem, którego aktywność pełni najbardziej istotną funkcję w powstawaniu świata, jest ogień. Czasami można napotkać w tekście *Traktatu* stwierdzenia sugerujące, że to ogień stanowi materię nieba. Teodoryk określa go wtedy mianem „ognia niebieskiego” (*celestis ignis*). Aktywność ognia (*virtus*) przejawia się przede wszystkim w dwóch formach, a mianowicie jako światło, blask (*splendor*), oraz jako ciepło (*calor*). Ogień przekazuje światło sferze powietrza, a za jego pośrednictwem działanie ognia, już w formie ciepła, zostaje przekazane następnym elementom, mianowicie sferze wody i ziemi. Ciepło bowiem jest taką mocą ognia, która wyraża się w dzieleniu ciał stałych, brył (*virtus divisiva solidorum*), nie możemy zatem mówić o ciepłe tam, gdzie nie ma żadnego zagęszczenia materii. Teodoryk jednak zauważa, że często mówi się o ciepłe odczuwanym w powietrzu. Tłumaczy to tym, że w obszarze powietrza są obecne skupiska niższych elementów i to one „przewodzą” ciepło³⁶⁵.

Ta koncepcja natury i działania elementów, a zwłaszcza elementu ognia, zostaje wykorzystana przy interpretacji bardzo kontrowersyjnego wersetu Księgi Rodzaju opisującego „dzieła drugiego dnia”: *A potem Bóg rzekł: „Niechaj powstanie sklepienie w środku wód i niechaj ono oddzieli jedne wody od drugich!”*. *Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem* (Rdz 1, 6-7). Zdaniem Teodoryka, rozdzielenie wód dokonało się w następujący sposób: za pośrednictwem rozświetlonego powietrza ogień ogrzał element niższy, czyli wodę. Ciepło przenikając w obszar wody podzieliło ją, zgodnie ze swoją naturą, na drobne cząsteczki oraz, za sprawą swojej ruchliwości, wyniosło je ponad sferę powietrza i zawiesiło je ponad nim w formie pary (*vaporaliter*). To wyjaśnienie, oparte na analizie natury i działania elementów, Teodoryk wspiera przykładami zaczerpniętymi z obserwacji, które z pewną przesadą można by nazwać „meteorologicznymi”. Otóż chmury i para tworzą się, jego zdaniem, dzięki temu, że gromadzą się razem rozdzielone na krople cząstki wody, które następnie zostają, dzięki mocy ciepła, wy-

³⁶⁴ Por. Li a n a, *Koncepcja Logosu i Natury*, s. 217 i n.

³⁶⁵ Por. *Tractatus* 6, s. 557-558: *In ipsa uero prima conuersione celi superius elementum i. e. ignis illuminauit superiora inferioris elementi i.e. aeris. Nam hec natura est celestis ignis ut sua conuersione illuminet aera: mediante uero aere calefaciat aquea atque terrena. Due etenim, ut aiunt philosophi, sunt uirtutes ignis: altera splendor altera uero calor splendorem in aere naturaliter ignis efficit. Calorem uero in aqueis atque terrenis exercet. Nam calor uirtus est ignis diuisiua solidorum. Si uero calor in aere sentitur hoc contingit ex eo quod est ipse aer ex inferioribus elementis spissatus.*

niesione w obszar powietrza. Gdy moc ciepła jest niewielka, wówczas cząstki wody rozplywają się w powietrzu, gdy zaś jest dostatecznie duża, wtedy cząstki łączą się ze sobą tworząc krople i w ten sposób powstaje deszcz lub śnieg bądź też grad, zależnie od wielkości kropeł³⁶⁶.

W ten sposób Teodoryk uwiarygodnia, z punktu widzenia fizyki, fragment biblijnego opisu stworzenia świata mówiący o ustanowieniu **firmamentu**, czyli obszaru powietrza, pomiędzy dwoma obszarami wód: wodami wyższymi, występującymi w formie pary, oraz płynnymi wodami niższymi. Znajduje tu także swoje usprawiedliwienie etymologia słowa firmament (*firme manens*), gdyż termin ten określa obszar, który mocno podtrzymując wody wyższe i obejmując wody niższe, w sposób nie do przekroczenia oddziela od siebie te dwie sfery³⁶⁷. Wyjaśnienie Teodoryka dziwi, gdyż np. Wilhelm z Conches odrzucał, z punktu widzenia fizycznej wizji świata, możliwość istnienia wód ponad niebem³⁶⁸. Teodoryk nie tylko wspiera za pomocą „fizycznych” argumentów biblijne stwierdzenie mówiące o istnieniu wód ponad niebem, ale wykorzystuje to także do wyjaśnienia budowy ciał niebieskich. Jego zdaniem, ciała niebieskie zostały ukonstytuowane, w aspekcie swojej materialnej struktury, z elementu wody i dzięki temu są one widzialne na firmamencie nieba. Nie mogły one zostać utworzone ani z powietrza, ani z ognia, gdyż elementy te są całkowicie pozbawione gęstości (*spissitudo*) i dlatego nie są ze swojej natury dostępne wzrokowi. Teodoryk przywołuje tutaj teorię widzenia, która sięga swymi korzeniami nauki Empedoklejsko-Platońskiej: z procesem widzenia mamy do czynienia wtedy, gdy światło wychodzące z naszych oczu zostanie z powrotem odbite od jakiejś przeszkody. Każde ciało, które jest widzialne, ma pewną gęstość, dzięki której może odbijać promień wychodzący z naszych oczu. Powietrze nie mające

³⁶⁶ Por. tamże, 7, s. 558: *Aere uero ex superioris elementi uirtute illuminato, consequatur naturaliter ut, ipsius aeris illuminatione mediante, calefaceret ignis tertium elementum i. e. aquam et calefaciendo suspenderet uaporaliter super aera. Est enim natura caloris aquam in minutissimas guttas diuidere et eas minutas uirtute sui motus super aera eleuare sicut in fumo caldariū apparet: sicut etiam in nubibus celi manifestum est. Nubes enim siue fumus nichil est aliud quam guttarum aque minutissimarum congeries per uirtutem caloris in aera eleuata. Sed si uirtus caloris uehementior fuerit, tota illa congeries in purum aera transit: si autem debilior tunc nimirum gutte ille minutissime semet inuicem incurrentes grossiores guttas faciunt: et inde pluuiā. Quod si minute ille gutte uento constrictae fuerint inde nix: si uero grosse inde grandio.*

³⁶⁷ Por. *Tractatus* 8, s. 558: *Magnitudo igitur aquarum labilium que nimirum usque ad regionem lune in principio ascendeat ita per calorem super summum etheris suspensa est ut statim in secunda celi conuersione ita contingeret quod secundum elementum i. e. aer esset medium inter aquam labilem et aquam uaporaliter suspensam. Et hoc est quod dicit auctor: et posuit FIRMAMENTUM IN MEDIO AQUARUM. Et tunc aer aptus fuit ut FIRMAMENTUM appellaretur quasi firme sustinens superiorem aquam et inferiorem continens: utramque ab altera intransgressibiliter determinans.*

³⁶⁸ Por. *Philosophia mundi* II, 5; Li a n a, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 171.

żadnej gęstości nie jest widzialne i dlatego, zdaniem Teodoryka, nazywa się niebem – *caelum*, bo „kryje się” (*celetur*) przed naszym wzrokiem³⁶⁹.

Ciała niebieskie, które są widzialne na firmamencie nieba, muszą być zatem zbudowane z takiego elementu, którego gęstość umożliwi proces widzenia. Takim „widzialnym” elementem jest z pewnością ziemia, ale nie może ona być budulcem ciał niebieskich, gdyż nie może się wznieść do firmamentu ani za sprawą ciepła, ani w żaden inny sposób. Pozostaje tylko jedno rozwiązanie, że ciała niebieskie biorą swoje materialne pryncypium z wody, gdyż to jej własnością jest zdolność wznoszenia się w powietrze dzięki ciepłu. Za tym rozwiązaniem przemawia także i prawo odkryte przez fizyków, mówiące o tym, że ciała żywią się tym, z czego się składają, a skoro ciała niebieskie karmią się wilgocią, to muszą składać się z wody³⁷⁰.

Biblijny opis ustanowienia firmamentu, rozdzielenia wód oraz stworzenia ciał niebieskich Teodoryk wyjaśnia w świetle fizyki, nauki o budowie elementów, ich własnościach i działaniu. Niejednokrotnie wspiera się powszechnie stosowanym od czasów Izydora z Sewilli zabiegiem etymologizacji, jak to było chociażby w wypadku terminu *caelum* czy *firmamentum*, ale także usiłuje wzbogacić swoje analizy przykładami wziętymi z obserwacji oraz wyjaśnieniem pewnych naturalnych fenomenów. Na przykład chmury są widzialne, jego zdaniem, dzięki temu, że składają się z elementu wody wyniesionemu w powietrze dzięki parowaniu, a promień słoneczny ślizgający się po oknie jest widzialny za sprawą cząstek pyłu, które zbiegają się w promieniu i odbijają światło słońca. Wszystko zatem, co jest widzialne, musi mieć pewną gęstość odbijającą światło płynące z naszych oczu, a to jest własnością tylko dwóch elementów, tj. wody i ziemi³⁷¹. Mylą się zatem ci, którzy twierdzą, że widzą niebo wtedy, gdy po-

³⁶⁹ Por. *Tractatus* 11-12, s. 559-560: *Quod uero stellaria corpora ex aquis materialiter facta sint certo argumento probari potest. Nam duo superiora elementa – ignem et aera – ex sua natura ita absque omni spissitudine esse manifestum est ut nichil horum ex se et ex sua natura nisi ex accidenti uisui peruium sit (...). Si uero aer iste inferior qui est inter nos et parietem uel maceriam uel aliquid tale, non potest uisui ad sentiendum obstare: multo minus igitur superior qui purior est. Unde proprie aer celum dicitur eo quod a uisibus nostris celetur.*

³⁷⁰ Por. *Tractatus* 13, s. 560-561: *Omne igitur corpus quod apparet uisibile in firmamento celi, ex terre uel ex aque densitate uisibile esse necesse est. Sed terrea non possunt uel per calorem uel alio aliquo modo usque ad firmamentum eleuari. Hoc enim aque nature proprium est. Omnia itaque illa que in celo uisibilia apparent ex aquis materiale principium sortiuntur. Cuiusmodi sunt nubes fulgura comete. Similiter igitur stellaria corpora ex aquis materialiter constare necesse est. Amplius: omne nutritibile ex eodem nutriri ex quo materialiter constat phisica testatur. Sed stellaria ex humore nutriri phisici dicunt. Uidentur igitur ex aquis materialiter constare.*

³⁷¹ Por. *Tractatus* 12, s. 560: *Unde constat quod omne corpus uisibile alicuius densationis est que ex spissitudine aque uel terre contingit. Nam nubes ex uapore aquarum densate uisibiles apparent (...). Radius quoque solis qui per fenestram decurrere uidetur non aliunde est uisibilis nisi ex atomis pulueris in radio decurrentibus et ad lumen solis relucentibus. Sic in*

wietrze jest czyste. Mamy tu bowiem do czynienia ze złudzeniem, podobnie jak wtedy, gdy mówimy, że „widzimy” ciemność. Mogą tak twierdzić jedynie ludzie niewykształceni, nieokrzesani (*rudes*), których Teodoryk przeciwstawia tym, którzy subtelnie i wnikliwie badają naturę rzeczy³⁷².

3. 3. 5. Powstanie zjawiska życia

Rozdzielenie wód jest dziełem dnia drugiego, natomiast w trzecim dniu wyłoniła się ziemia. Dokonało się to zgodnie z naturalnym porządkiem (*ordo naturalis*) określonym przez Bożą *necessitas complexionis*. Ciepło oddziałujące za pośrednictwem powietrza na obszar wód płynnych doprowadziło do ściągnięcia, skurczenia się ich powierzchni w taki sposób, że na podobieństwo wysp ukazała się ziemia³⁷³. Firmament zagarniając i przekazując dalej moc ciepła pochodzącą z regionów wyższych, przyczynił się zatem do wyłonienia się suchego ładu oraz do narodzin życia na ziemi. Ciepło przenika bowiem z wyższych regionów świata do ziemi, dopiero co odsłoniętej z wód, i z tego ciepła, zwanego tu już „ciepłem życiowym” (*calor vitalis*), zmieszanego z wilgocią (*humor*) ziemia wzięła moc wytwarzania ziół oraz drzew. Drugim, oprócz ciepła, życiodajnym elementem jest zatem wilgoć. Zgodnie z tym, co twierdzą fizycy, zwierzęta rodzą się z wilgotnego i płynnego nasienia, z którego biorą całą strukturę swego ciała, a byty nieożywione, jak kamienie czy metale, stanowią zakrzepłą formę wilgoci. Nic więc dziwnego, że Wergiliusz, uciekając się do poetyckiej metafory, nazwał ocean „ojcem wszechrzeczy”³⁷⁴. W ten sposób pojawienie się

ceteris rebus subtiliter intuenti apparebit nichil esse uisibile nisi ex obstaculo quod ex aqua uel ex terra contingit. Por. Li a n a, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 181.

³⁷² Por. *Tractatus* 11, s. 560: *Nam hoc quod quidam rudes dicunt se uidere celum quando aer purus est, cum aliquid uiride se fingunt conspicer, illud falsissimum est. Nam ubi uisus deficit ibi error sensus dat imaginationem uidendi quod non uidet sicut aliquis clausis oculis uidetur sibi tenebras uidere. Nam quamuis uisus ex luce oculorum sumit exordium nichil tamen ualet nisi ex obstaculo alicuius spissitudinis reperiatur* (podkr. A.K.).

³⁷³ Por. *Tractatus* 9, s. 559: *At uero, aqua super aerem uaporaliter suspensa, ordo naturalis exigebat ut, labili aqua diminuta, apparet terra: non continua sed secundum quandam similitudinem insularum (...). Sic igitur aer inter utramque aquam positus ac per hoc maiori calore agitatus terciam conuersionem integram fecit et in ipsa conuersione terram insulis quibusdam circumquaque distinxit.*

³⁷⁴ Por. *Tractatus* 28, s. 567: *Nam humor naturalis per calorem de terra exiens in herbas uel arbores indurescit. Animalia uero ex humido et liquido semine procreari et inde corporis sui machinam sumere apud phisicos indubitabile constat. Lapides uero et metalla ex humore fuisse concreta resolutio eorum in eundem humorem ostendit (...). Unde uisum est quibusdam philosophis aquam fuisse materiam omnium rerum. Secundum quam doctrinam poeta uocauit oceanum patrem rerum.*

zjawiska życia na ziemi Teodoryk traktuje jako naturalną konsekwencję struktury i uporządkowanej aktywności elementów³⁷⁵.

W tekstach Chartryczyków często napotyka się, zdaniem Tullia Gregory, powiązanie działania przyczyn wtórnych z ruchem oraz wpływem nieba. Było to także podstawą usprawiedliwiająca użytek czyniony z astrologii; badacz natury bowiem nie powinien rezygnować z przesłedzenia wpływu ciał niebieskich na rzeczywistość³⁷⁶. Nie dziwi zatem, że Teodoryk twierdzi, iż po ukonstytuowaniu się ciał niebieskich ich ruch sprawił dalszą intensyfikację życiodajnego ciepła, które następnie przeniknęło obszar wód, przyczyniając się do powstania, w piątym dniu dzieła stworzenia, zwierząt wodnych i powietrznych³⁷⁷. Za pośrednictwem wilgoci owo ciepło życiowe dochodzi w sposób naturalny aż do obszaru ziemskiego i za jego sprawą powstają zwierzęta lądowe, między innymi człowiek, który został stworzony na Boży obraz i podobieństwo. W ten sposób zostało dopełnione dzieło dnia szóstego³⁷⁸.

Jest rzeczą wartą odnotowania, że powyższe słowa mówiące o stworzeniu człowieka są jedynymi fragmentami, jakie można napotkać w *Traktacie* na ten temat. W istocie z punktu widzenia fizyki – a taki punkt widzenia Teodoryk zadeklarował na samym początku – trudno jest tutaj powiedzieć coś więcej. Teodoryk stwierdza, że człowiek został stworzony na Boży obraz i podobieństwo, ale nie wyjaśnia bliżej, jak należy interpretować to podobieństwo, gdyż tego rodzaju wyjaśnienia, zahaczające o problematykę duszy ludzkiej, wykraczają poza obszar fizyki. Można wytłumaczyć, jak zgodnie z porządkiem naturalnym doszło do powstania zwierząt, a wśród nich człowieka w aspekcie jego zwierzęcej natury, ale stworzenie duszy ludzkiej jest już jakąś formą bezpośredniej ingerencji Bożej w dzieło stworzenia, wymykającą się z obszaru działania przyczyn naturalnych. Tymczasem w *Traktacie* Teodoryk postawił sobie za zadanie wyjaśnienie dzieła stworzenia właśnie z punktu widzenia zasad naturalnych. W pierwszym momencie czasu Bóg stworzył wszystko, ale zaraz

³⁷⁵ Por. *Tractatus* 10, s. 559: *In eadem etiam conuersione contingebat ut ex superioris aeris calore inmixto humori terre ex aquis nuper discooperte – ut ex his inquam duobus ipsa terra conciperet uim producendi herbas atque arbores. Que uis ex calore celi naturaliter procedit in terram ex aquis nuper discoopertam.*

³⁷⁶ Por. Gregory, *La nouvelle idée de nature*, s. 203-206.

³⁷⁷ Por. *Tractatus* 14, s. 561: *Stellis autem creatis et motum in firmamento facientibus, ex earum motu calor aductus et ad uitalem usque calorem procedens aquis primo incubuit: elemento uidelicet terra superiori. Et inde animalia aque et uolatilia creata sunt. Et spacium huius quinte conuersionis quinta DIES appellatum est.* Por. Liana, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 181.

³⁷⁸ Por. *Tractatus* 14, s. 561: *Mediante uero humore uitatis ille calor naturaliter usque ad terrena peruenit et inde animalia terre creata sunt. In quorum numero homo AD IMAGINEM ET SIMILITUDINEM dei factus est. Et huius sexte conuersionis spacium sexta DIES appellatum est.*

potem aktywność i sprawczość przypadła w udziale stworzonym przez Boga elementom, przede wszystkim elementowi ognia.

3. 3. 6. Sprawcza funkcja ognia

Elementem, którego aktywność jest decydująca w procesie powstania świata, jest ogień. To obrót najwyższego ognia wyznacza czas trwania okresu nazwanego przez Teodoryka „naturalnym dniem” (*Traktat* 4, 6). Ogień jest tym czynnikiem, który kształtuje elementy niższe: bezpośrednio nadaje on formę elementowi powietrza (*Traktat* 23), a poprzez światło i ciepło jego działanie obejmuje pozostałe elementy (*Traktat* 8). Ogień jest niewątpliwie elementem najbardziej aktywnym, podczas gdy ziemia jest tym elementem, który jest całkowicie bierny, który poddaje się działaniu elementów wyższych. Teodoryk określa zatem ogień mianem twórcy (*artifex*) i przyczyny sprawczej (*efficiens causa*), ziemia zaś jest traktowana jako przyczyna materialna. Dwa pozostałe elementy, powietrze i woda, pełnią funkcję pośredników, łączników (*coadunatiuum*) i dlatego są po części bierne, przyjmują działanie „mocy ognistej” (*igne uirtus*), a po części aktywne, przekazują tę moc dalej, są instrumentem jej działania³⁷⁹.

Tę moc, która jest źródłem aktywności elementów, a która jest im wszczepiona przez Boga, Teodoryk nazywa przyczynami zarodkowymi (*causa seminalis*). Właśnie te przyczyny decydują o tym, co można by określić mianem „praw natury”. Dzięki ich działaniu w określonym czasie i miejscu mieszają się ze sobą elementy, a w konsekwencji powstają różne byty cielesne.

Koncepcja przyczyn czy racji zarodkowych oraz koncepcja ognia, jako twórczej siły działającej w świecie, mają swoje źródło w filozofii stoickiej. Stoicy uważali, że świat stanowi pewną swoistą jedność i dlatego, zgodnie z tym, co podaje Kalcydusz, nadano mu nazwę *corpus uniuersum*³⁸⁰. To podejście do rzeczywistości stworzonej podziela także Teodoryk, gdy mówi o „substancji świata” potraktowanej jako pewna autonomiczna całość. Jedność świata można było, zdaniem stoików, wyjaśnić za pomocą dwóch elementów, które miały naturę materialną, ale różniły się tym, że jeden z nich był elementem aktyw-

³⁷⁹ Por. *Tractatus* 17, s. 562: *Nam ignis tantum agit. Terra uero tantum patitur. Duo uero elementa que sunt in medio et agunt et patiuntur. Et aer quidem ab igne patitur et est quasi amministrator et uehiculum ignee uirtutis ad cetera elementa. Aqua uero ab aere et igne patitur et est quasi amministratrix et uehiculum uirtutis superiorum ad reliquum elementum. Ita iquitur ignis est quasi artifex et efficiens causa: terra uero subiecta quasi materialis causa: duo uero elementa que sunt in medio quasi instrumentum uel aliquid coadunatiuum quo actus supremi amministrator ad infima. Nam et nimiam leuitatem ignis et grauitatem terre inmoderatam sua intercessione atemperant atque coniungunt.*

³⁸⁰ Por. Kalcydusz, *Commentarius* 293, s. 295.

nym, drugi – biernym: *Jak ci wiadomo* - pisze Seneka do Lucyliusza – *stoicy nasi powiadają, że w świecie są dwa czynniki, dzięki którym tworzy się wszystko: przyczyna i materia. Materia pozostaje bierna jako rzecz gotowa do przekształcenia się we wszystko, lecz spoczywająca bezwładnie, gdy nikt jej nie rusza. Przyczyna znów, to jest rozum, kształtuje materię, zwraca ją, gdzie mu się podoba i wytwarza z niej różne rzeczy. Powinno więc istnieć przede wszystkim to, z czego jakaś rzecz powstaje, a następnie to, za sprawą czego powstaje. Pierwsze jest materią, drugie przyczyną*³⁸¹.

Element czynny, określony tutaj mianem przyczyny, jest tożsamy ze stwórczym ogniem przenikającym i kształtującym świat. Jako czynnik ożywiający wszechświat, ów ogień został nazwany przez Chryzypa pneumą, i właśnie ta boska, rozumna pneuma kształtuje element bierny, tj. materię, oraz kieruje światem za pośrednictwem racji zarodkowych³⁸². Koncepcję racji zarodkowych przejął od stoików Plotyn: racje zarodkowe, *logoi*, są – według niego – aktywnymi zasadami kierującymi twórczym działaniem Duszy świata formującej świat materialny. Są one aktywnym wyrazem, twórczą ekspresją rzeczywistości wyższej, w tym wypadku Intelaktu, na niższym poziomie, tj. w świecie materialnym³⁸³. Z kolei święty Augustyn umieścił przejętą od Plotyna naukę o racjach zarodkowych w kontekście nauki o *creatio ex nihilo*. „Racje zarodkowe” czy też „racje przyczynowe” stanowią formę zarodkowego istnienia rzeczy, która zawiera w sobie wszystkie zasady przyszłego rozwoju danego bytu. *Wszystkie rzeczy rodzące się w sposób widzialny i cielesnie* - stwierdza Augustyn w dziele *O Trójcy Świętej* – *mają na pewno swe ukryte nasiona w materialnych elementach tego świata. Niektóre z nich są już widzialne dla naszych oczu, jak to ma miejsce np. w wypadku owoców czy zwierząt. Inne zaś są niewidzialnymi nasionami nasion. W taki sposób na rozkaz Stwórcy wody wywiodły ptaki i płazy, a ziemia wydała istoty żyjące według ich rodzajów i pierwsze zwierzęta według rodzajów ich. Moc rodzenia bynajmniej nie wyczerpała się przez to, że je wydała*³⁸⁴. W ten sposób Augustyn wyjaśnia, jak Bóg stworzył wszystkie rzeczy jednym momentalnym aktem, nie negując jednocześnie możliwości dalszego rozwoju rzeczywistości stworzonej. Wszelka zatem stwórcza aktywność w świecie zostaje bezpośrednio czy pośrednio przypisana Bogu: *Stwórcą tych niewidzialnych nasion jest sam Stwórca wszechrzeczy. Wszystkie bowiem byty, które*

³⁸¹ Seneka, *Listy moralne do Lucyliusza* 65, przeł. W. Kornatowski, Warszawa 1998, s. 242.

³⁸² Por. M. Lapidge, *The Stoic Inheritance*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 109.

³⁸³ Por. A. H. Armstrong, *Plotinus*, w: *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1967, s. 252 i n.

³⁸⁴ Augustyn, *O Trójcy Świętej*, III, 8, 13, s. 129-130.

rodząc się ukazują się naszym oczom, mają swój początek w tych niedostrzegalnych nasionkach³⁸⁵.

Teodoryk przypisuje taką samą funkcję racjom zarodkowym. Te elementy, które wykazują jakąś formę aktywności, a przede wszystkim najbardziej aktywny spośród nich, czyli element ognia, są odpowiedzialne za kontynuację albo raczej za rozwinięcie w określonym porządku czasowym dzieła stworzenia. Przenosząc to na egzegezę tekstu biblijnego, Teodoryk stwierdza, że wszystko, co powstało w świecie po szóstym dniu, nie powstaje w jakiś nowy sposób, ale na drodze już ustanowionej w którymś z sześciu dni stworzenia. Bóg bowiem odpoczął dnia siódmego, czyli nie stwarza niczego nowego, gdyż zapatrzył już elementy we właściwą im aktywność albo w zarodkowe przyczyny, z których dalej będzie rozwijać się stwórcze dzieło³⁸⁶.

3. 3. 7. *Physica manuductio*

Pierwsza część Teodorykowego traktatu *De sex dierum operibus* została poświęcona naukowemu wykładowi pierwszych wersów Księgi Rodzaju. Tekst biblijny został tutaj potraktowany jako jeden z tekstów filozoficzno-naukowych, będący przede wszystkim źródłem wiedzy o początkach i strukturze świata materialnego. Wiedza ta została uporządkowana zgodnie z obowiązującymi wówczas rygorami naukowości: powinna to być bowiem wiedza przede wszystkim o przyczynach i elementach. Znajomość tych „zasad” umożliwiała wyciąganie dalszych wniosków na temat struktury i powstania świata. Potraktowanie nauki o naturze na wzór nauk aksjomatycznych było uwarunkowane źródłami, z których myśliciele początku wieku XII czerpali wiedzę na temat „metodologii nauk”, czyli logicznymi tekstami Arystotelesa – bez najważniejszego w tej kwestii dzieła, czyli bez *Analityk wtórych* – oraz komentarzami i pismami Boecjusza i Euklidesa.

Takie podejście do nauk o naturze miało także swoją dobrą stronę, a mianowicie umożliwiało łagodne przejście od fizyki do nauk matematycznych, które – według Boecjańskiej metodologii – stanowiły następny etap badań filozoficznych. Zwieńczeniem filozofii teoretycznej była teologia, ujęta tutaj

³⁸⁵ Tamże, s. 130. Por. R. Markus, *Augustine*, w: *The Cambridge History*, s. 398-399.

³⁸⁶ Por. *Tractatus* 16, s. 561-562: *Quicquid igitur post sextum diem uel natum uel creatum est non nouo modo creationis institutum est sed aliquo predictorum modorum substantiam suam sortitur. Sic igitur DOMINUS SEPTIMA DIE REQUIEUIT i.e. a nouo creationis modo cessauit: elementorum singulis ornatu suo et ad se inuicem concordia perfecte attributa. Nam etsi postea quedam noua monstra creasset non tamen idcirco dicimus illum nouo modo creationis usum fuisse. Sed aliquo predictorum modorum et ex causis seminibus quas in spacio illorum sex dierum elementis inseruit affirmamus eum quecumque postea creauit uel adhuc creat produxisse.*

jako *intima pars philosophiae*. Fizyka stanowiła zatem pierwszy stopień drogi, która miała prowadzić tych, którzy chcą podjąć trud filozoficznego badania, od poznania dzieł Bożych ku poznaniu Stwórcy. Fizyka prowadzi tutaj „jakby za rękę” (*manuductio*), krok po kroku, idąc od ujęcia tego, co zmysłowo postrzegalne, ku intelektualnemu ujęciu przyczyny wszystkich rzeczy. Droga badania natury nabiera jednakże, w świetle dokonań Chartryjczyków, a zwłaszcza Teodoryka, całkiem nowego charakteru i nie jest już wyłącznie odczytywaniem symbolicznego, znakowego charakteru świata materialnego. Relacja natury do jej Stwórcy ulega tutaj pewnemu skomplikowaniu. Następuje bowiem deskralizacja oraz autonomizacja świata materialnego: rzeczywistość dostępna zmysłom jest swoistą, autonomiczną całością (*substantia mundana*), która składa się z określonych elementów, rządzi się własnymi prawami, podlega naturalnej ewolucji³⁸⁷. Funkcjonowanie praw naturalnych nie dopuszcza nadzwyczajnego Bożego działania w świecie. Bóg bowiem zaopatrzył rzeczywistość natury w odpowiednie prawa, a natura, kierując się nimi, będzie dalej autonomicznie rozwijać swoje działanie. W ten sposób natura okazuje się narzędziem Bożego działania w świecie, a naturalizm Teodoryka ma charakter ponadnaturalny.

Faktem jest, że w tym czasie zaczęto traktować naturę jako byt autonomiczny, sam w sobie godny badania i właśnie to przekonanie dało impuls nowym poszukiwaniom naukowym. Zaczęto brać pod uwagę nowe naukowe teksty, zwłaszcza tekst *Timajosa*, a także w pewnej mierze zwrócono uwagę na wiedzę pochodzącą z obserwacji. Teodoryk w sposób ograniczony posługuje się obserwacją i stanowi ona raczej ilustrację jego teoretycznych spekulacji niż źródło wiedzy dostarczającym materiału do teoretycznej obróbki. Niemniej jest to już wyraźny znak, że uwaga myślicieli tego okresu zaczyna się koncentrować na fenomenach świata zmysłowego, których wyjaśnienia będą poszukiwać³⁸⁸. Wiąże się też z tym fakt dowartościowania zmysłów jako cennego narzędzia poznania, z całą świadomością ograniczeń, jakim ta władza poznawcza podlega.

Ten swoisty „naturalizm” Chartryjczyków został połączony z racjonalizmem, którego istotę stanowi przekonanie, że człowiek może zgłębić prawa natury. Ludzki rozum pełni wielorakie funkcje: sprawdza wiarogodność zjawisk, rozstrzyga pomiędzy różnymi interpretacjami, rozpoznając przy tym własne ograniczenia, zadowala się niejednokrotnie wiedzą prawdopodobną³⁸⁹. Ludzki rozum docieka przyczyn i poszukuje elementów rozdzielając to, co w rzeczywistości połączone, i na odwrót, a ostatecznie wychodząc poza to, co dostępne zmysłom. Zmysły dostarczają wprawdzie wiedzy o świecie material-

³⁸⁷ Por. Speer, *Die Entdeckte Natur*, s. 266-267.

³⁸⁸ Por. Speer, *Reception – Mediation – Innovation*, s. 139.

³⁸⁹ Por. J. Newell, *Rationalism at the School of Chartres*, „Vivarium” 21:2 (1983) s. 112.

nym, ale tylko rozum może dostarczyć wiedzy o tym, co niematerialne, np. o Bogu³⁹⁰. Z tego względu rozum nie przeciwstawia się wierze, ale ją umacnia i uzasadnia. Rozum ponadto jest naturalną władzą człowieka, toteż przyznanie większej autonomii naturze pociąga za sobą wzrost autonomii rozumu. To połączenie naturalizmu z racjonalizmem, kulminujące w teologicznej spekulacji, stanowi o specyficznym charakterze nauczania myślicieli ze środowiska chartryjskiego.

3. 3. 8. Teologia Teodoryka

3. 3. 8. 1. Teoria liczby

Podsumowując swój wykład pierwszych wersów Księgi Rodzaju, Teodoryk stwierdza, że Mojżesz pokazał wyraźnie dwa początki bytów stworzonych, tj. materię i działającą moc Stwórcy, chce wykazać, w jaki sposób i w jakim porządku Duch Boży działa w materii według sposobu od wieków wypowiedzianego i określonego w Mądrości Stwórcy. W tym miejscu, kontynuuje Teodoryk, należy powiedzieć parę słów o Bogu, aby pokazało się, czym jest mowa Boga i dlaczego najpierw Mojżesz uczynił wzmiankę o Duchu, a potem o Słowie. Cokolwiek jednak na ten temat powiemy, zostało wzięte z prawdziwej i świętej teologii³⁹¹. W ten sposób Teodoryk zapowiada przejście od zagadnień fizykalnych do problematyki teologicznej, przy czym etapem pośrednim jest tutaj matematyka, a dokładniej sztuki *quadrivium*.

Zgodnie z dwunastowiecznym podziałem filozofii, punktem wyjścia filozofii spekulatywnej jest analiza tego, co Teodoryk określił jako *naturalia*, a co stanowiło właściwy przedmiot fizyki. Z punktu widzenia fizyki była analizowana Księga Rodzaju w taki sposób, aby została uwydatniona autonomia świata materialnego. Świat stworzony określony został jako *mundana substantia*, którą należy wyjaśnić w świetle jej przyczyn, kładąc szczególny akcent na przyczynę materialną, czyli cztery elementy. Dzieło sześciu dni wyjaśnia się poprzez działanie przyczyn wtórnych, które wystarczą do wyjaśnienia bytów. To właśnie akcent położony na przyczynowe wyjaśnienie rzeczywistości sprawia, że Teodoryk przechodzi od egzegezy tekstu biblijnego w kierunku racjonalnego dyskursu³⁹². Jego zainteresowanie naukami o naturze wyraźnie pokazuje, że

³⁹⁰ Por. tamże, s. 115-116.

³⁹¹ Por. *Tractatus* 29, s. 567-568: *Ostensis duobus primordiis creature, materia scilicet et uirtute operatrice, competenti ordine uult demonstrare quo modo et quo ordine SPIRITUS DOMINI in materiam operetur secundum modum in sapientia creatoris ab eterno dictum atque prefinite. Sed in hoc loco iuxta modum expositionis de diuinitate pauca dicenda sunt ut appareat quid sit dicere dei et cur prius fecerit mentionem Spiritus quam Uerbi. Quicquid autem de hac re dicemus ex uera et sancta theologia sumptum esse nemo dubitet.*

³⁹² Por. Lejbowicz, *Thierry de Chartres*, s. 92-93.

dla niego natura i jej przyczyny stanowiły autonomiczną rzeczywistość, którą należy badać dla niej samej³⁹³. Mimo to, albo może raczej; właśnie dlatego, że Teodoryk traktuje stworzenie nie jako refleks Boga, ale jako autonomiczny i uporządkowany system fenomenów, poznanie świata stworzonego ma prowadzić umysł ludzki do wiedzy o Stwórcy (*cognitio dei ex facturis suis*).

Zdaniem Teodoryka, można wskazać na cztery rodzaje rozumowań, które mają przywieść człowieka do poznania Stwórcy, a mianowicie argumenty arytmetyczne, muzyczne, geometryczne i astronomiczne³⁹⁴. Tymi argumentami należy posługiwać się w teologii po to, aby wydobyć na jaw całą sztukę Boga Stwórcy oraz by w sposób racjonalny ukazała się prawda tego wszystkiego, o czym była mowa w związku z relacją Boga do świata³⁹⁵.

Ulokowana pomiędzy fizyką a teologią matematyka ma do spełnienia szczególną funkcję, tę, którą przypisał jej już Platon. Jej zadaniem jest przede wszystkim oczyszczenie ludzkiego umysłu z wszelkich wyobrażeń zmysłowych, przygotowanie go do percepcji tego, co można ująć jedynie umysłem. Argumenty matematyczne mają ukazać rzeczywistość stworzoną w pewnym nowym aspekcie: nie jest to aspekt stawania się, zmienności, jak to było do tej pory, ale aspekt niezmienności i jedności, który leży u korzeni całej rzeczywistości stworzonej. Teodoryk stwierdza, że wszelkie stworzenie jest, ze swojej natury, podległe zmienności. Wszystko, cokolwiek jest, albo należy do klasy rzeczy stworzonych, albo jest tym, co wieczne. A skoro jedność poprzedza wszelkie stworzenie, to z konieczności jest ona tym, co wieczne; skoro zaś to, co wieczne, jest Bogiem, to jedność jest zarazem samym Bogiem³⁹⁶. To utożsamienie wieczności, liczby oraz Boga wymaga komentarza.

Arystoteles rozróżniał to, *co jest liczone albo co się da policzyć, jak i to, za pomocą czego liczymy*³⁹⁷ a zatem w pierwszym wypadku mamy do czynienia z liczbą konkretną, pojętą jako ilość konkretnych rzeczy, a w drugim z liczbą w sensie abstrakcyjnym, pojętą jako miara³⁹⁸. Teodorykowi ta tradycja była

³⁹³ Por. F. Brunner, *Deus Forma essendi*, w: *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, sous la direction de M. de Gandillac et É. Jeauneau, Paris 1968, s. 90.

³⁹⁴ Charakterystykę Teodorykowych *probationes arithmeticae* podaje É. Jeauneau w: *Mathématique et Trinité*, w: *Lectio philosophorum*, s. 93 i n.

³⁹⁵ Por. *Tractatus*, 30, s. 568: *Adsint igitur quatuor genera rationum que ducunt hominem ad cognitionem creatoris: scilicet arithmetice probationes et musice et geometricae et astronomice. Quibus instrumentis in hac theologia breuiter utendum est ut et artificium creatoris in rebus appareat et quod proposuimus rationabiliter ostendatur.*

³⁹⁶ Por. *Tractatus* 31, s. 368: *Sed mutabilitati omnis creatura subiecta est. Et quicquid est, uel eternum est uel creatura. Cum igitur unitas omnem creaturam precedat, eternam esse necesse est. At eternum nichil est aliud quam diuinitas. Unitas igitur ipsa diuinitas.*

³⁹⁷ Arystoteles, *Fizyka*, 219b, s. 107.

³⁹⁸ Por. F. Brunner, *Creatio numerorum, rerum est creatio*, w: *Mélanges offerts à R. Crozet*, t. 2, s. 720.

dobrze znana, choćby za pośrednictwem Boecjusza³⁹⁹. *Arystoteles mówi zatem wyraźnie o liczbie jako wyabstrahowanym rodzaju, przy czym liczba gwarantuje „bycie liczebnym” tak pewnemu zbiorowi rzeczy, jak i liczbie konkretnej wyznaczonej przez rodzaj rzeczy, które wchodzą w obręb pewnej liczebności (...). Omawiając stosunek liczby abstrakcyjnej do liczby konkretnej, należy wspomnieć o tym, że zachodzi u Arystotelesa między nimi relacja podobna do relacji pomiędzy rodzajem a gatunkiem⁴⁰⁰. Z tego punktu widzenia Teodoryk, utożsamiając jedność z Bogiem oraz czyniąc ją zasadą rzeczy, mieszałby te dwa typy liczb, zbliżając się niebezpiecznie w kierunku panteizmu⁴⁰¹.*

Podjęcie Teodoryka dalekie jest jednak od arystotelesowskiego; jego numeryczny symbolizm zakorzeniony jest w platonizmie. Dla platoników liczby nie są abstrakcjami istniejącymi tylko w ciałach, ale istnieją we właściwej sobie sferze: *Niektórzy filozofowie utrzymują – pisze Arystoteles, myśląc o Platonie – że istnieją obydwa rodzaje liczb: liczby, w których istnieje poprzednia i następna, czyli Liczby idealne, oraz liczby matematyczne istniejące poza Ideami i rzeczami zmysłowymi, jedne i drugie odłączalne od rzeczy zmysłowych⁴⁰². Platon przyjmuje zatem trzy rodzaje liczb: liczbę zmysłową, matematyczną oraz idealną⁴⁰³. Zarówno sfera liczb idealnych, jak i matematycznych transcendują sferę rzeczy zmysłowych, a zasadą tych liczb i ich źródłem jest jedność. Liczby te są ponadto pojmowane nie jako miara, ale jako coś, jako substancje, tak jak to jest w przypadku idei. Liczba stosowana opisuje daną rzecz jako przemijającą, określa ją w kategorii ilości, a trwałość jej wyznaczona jest przez samą rzecz (...). Liczba matematyczna zaś to liczba, której egzystencja nie jest związana z żadnymi rzeczami natury czasowej (...). Od Idei liczby różni ją to, iż podczas gdy ona występuje nieskończenie wiele razy w różnych formułach matematycznych, to Idea każdej liczby ma tylko jeden byt (...) mówiąc zaś o idei liczby podporządkowujemy liczbę platońskiej nauce o ideach⁴⁰⁴.*

³⁹⁹ Por. Boecjusz, *De Trinitate* III, s. 12: *Numerus enim duplex est, unus quidem quo numeramus, alter uero qui in rebus numerabilibus constat.*

⁴⁰⁰ J. Wiśniewski, *Ontologia liczby. Wybrane zagadnienia z ontologii liczby w starożytności i średniowieczu*, Kraków 1996, s. 58.

⁴⁰¹ Por. Brunner, *Creatio numerorum*, s. 721.

⁴⁰² *Metafizyka* 1080b, s. 831.

⁴⁰³ Por. Wiśniewski, *Ontologia liczby*, s. 38: *Nietrudno zauważyć, że Platon paralelnie do trzech rodzajów rzeczywistości, o których była mowa, wymienia trzy rodzaje liczb, a mianowicie: liczbę Idealną (...), liczbę matematyczną (...) i liczbę zmysłową (...). Teraz staje się jasne, że z jednej strony mamy do czynienia z liczbą jako ideą, z drugiej zaś z liczbą jako kategorią ilości. Platońska nauka o ideach określa tu zatem miejsce nauki o liczbach w systemie platońskim.*

⁴⁰⁴ Por. tamże, s. 38-39.

Teodoryk w swojej koncepcji liczby, a zwłaszcza w koncepcji jedności, wyraźnie podejmuje dziedzictwo platońskie. Wyróżnia on jedność prawdziwą, która jest tożsama z Bogiem i mimo że jest źródłem wszystkich rzeczy, nie ma udziału w niczym, lecz przeciwnie, wszystko, co w niej uczestniczy, otrzymuje swój byt na mocy partycypacji. Drugim typem jedności jest jedność zwielokrotniona, która jest źródłem liczb, miarą wielości rzeczy, gdyż służy do ich liczenia, ale ta jedność matematyczna nie jest przedmiotem zainteresowań Teodoryka, gdyż koncentruje się on przede wszystkim na jedności w sensie ontologicznym, pojętej jako substancja. *Albowiem jest tylko jedna substancja jedności – pisze w Tractatus – i jedyna istota, którą jest samo Bóstwo oraz najwyższa Dobroć. Jedność zaś, jako zwielokrotniona tworzy liczby, albo jedności, z których liczby się składają, a są one niczym innym, jak partycypacjami prawdziwej jedności, które są bytem [istnieniem] stworzeń.* Następnie Teodoryk formułuje podstawowe tezy swojej metafizyki jedności: *Każda rzecz trwa tak długo, jak długo uczestniczy w jedności. Podlega zniszczeniu tak szybko, jak szybko się od niej oddziela. Jedność bowiem zachowuje tę rzecz (conservatio) oraz jest formą jej bytu (forma essendi), natomiast oddzielenie jest przyczyną zniszczenia*⁴⁰⁵. Chodzi tutaj oczywiście o jedność w sensie ontologicznym, a nie matematycznym.

Nieco dalej Teodoryk scharakteryzuje tę jedność pojętą w aspekcie ontologicznym stwierdzając, że skoro z liczby pochodzą i ciężar, i miara, i miejsce, i kształt, i czas, i ruch, i ponieważ wszystko, cokolwiek ma istnienie według ilości lub jakości, lub jako relacja, lub w jakiś inny sposób, istnieje za sprawą liczby, to konieczne jest, aby sama Jedność, którą jest Najwyższe Bóstwo, wszystko wymienione przewyższała wspaniałością swojej natury. Jedność, którą jest Bóg, nie jest bowiem określona ciężarem lub miarą, miejscem czy kształtem, bądź czasem, ani nie zawiera jakiegoś ruchu ani ilości, ani jakości albo jakiejś relacji do czegoś, lecz jest jednością, tj. wiecznością oraz nieskończonym trwaniem wszystkich rzeczy, wszystkiego początkiem oraz źródłem⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ *Tractatus* 34, s. 569-570 (tłum. A.K.): *Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia que est ipsa diuinitas et summa bonitas. Unitas uero que multiplicata componit numeros, uel unitates ex quibus numeri constant, nichil aliud sunt quam uere unitatis participationes que creaturarum existentie sunt. Quamdiu enim res unitate participat, ipsa permanet. Quam cito uero diuiditur eadem interitum incurrit. Unitas enim essendi conseruatio et forma est: diuisio uero causa interitus.*

⁴⁰⁶ *Tractatus* 35, s. 570: *Cum autem ex numero sint et pondus et mensura et locus et figura et tempus et motus et cum omnia quecumque secundum quantitatem uel qualitatem uel ad aliquid uel alioquid aliorum habent existere – cum ex numero inquam omnia predicta consistant necesse est ipsam unitatem que est summa diuinitas omnia predicta eminentia sue nature transgredi. Non est igitur pondere uel mensura uel loco uel figura uel tempore terminabilis nec est alicuius motus aut quantitatis aut qualitatis aut alicuius relationis ad aliquid sed est unitas i.e. eternitas et interminabilis rerum permanentia que cunctorum fons est et origo.*

Jedność matematyczna jest zatem wtórna wobec jedności w sensie ontologicznym (z liczby pochodzą ciężar, miara etc.). Jedność ta, czyli Bóg, nie jest niczym ograniczona czy określona, nie ma w niej wielości ani zwielokrotnienia, bo ona jest źródłem wielości; nie ma w niej ruchu ani przypadłości; nie jest też ona w relacji do czegokolwiek. Jednym słowem, jest ona transcendentnym pryncypium, które nie będąc immanentną liczbom czy homogeniczną z nimi miarą, pozostaje poza liczbą tak, jak przyczyna pozostaje poza swoim skutkiem⁴⁰⁷. To z tej jedności pochodzi wszelka wielość: *A z prawdziwej jedności, którą jest Bóg, jest stwarzana wszelka wielość (pluralitas)*⁴⁰⁸. I nieco dalej Teodoryk stwierdza: *Ponieważ jedność stwarza wszelką liczbę – liczba zaś jest nieskończona – to konieczne jest, aby jedność nie miała kresu swojej mocy (potentia). Jedność jest przeto wszechmocna w stwarzaniu liczb. Lecz stwarzanie liczb jest stwarzaniem rzeczy. Jedność jest przeto wszechmocna w stwarzaniu rzeczy, a co jest wszechmocne w stwarzaniu rzeczy, jest w sposób jedyny i po prostu wszechmocne. Jedność jest zatem wszechmocna, a więc musi być z konieczności Bogiem*⁴⁰⁹.

Terminologia zastosowana przez Teodoryka jest terminologią typowo neoplatońską. Bóg-Jedność stwarza nieskończoną liczbę rzeczy dzięki swej bezgranicznej mocy. Analogiczne stwierdzenie znajduje się w *Elementach Teologii* Proklosa, tam gdzie stwierdza on, że każda przyczyna wytwarza swój skutek przez swoją doskonałość i nadmiar mocy (*dynamis*)⁴¹⁰. Stanowi to wyraźne odejście od Arystotelesa, który odrzucał istnienie aktualnej nieskończoności⁴¹¹. Teodoryk mówi tutaj o kreacji, o akcie stwórczym i za jedyne Stwórcę uznaje Boga. Jaka jest relacja rzeczy stworzonych do Boga-Stwórcy? Teodoryk określa tę Jedność, która jest Bogiem, takimi terminami, jak *conservatio* oraz *forma essendi rerum*. Jak należy odczytywać te terminy, a zwłaszcza termin „forma”?

⁴⁰⁷ Por. Brunner, *Creatio numerorum*, s. 722.

⁴⁰⁸ *Tractatus* 34, s. 570: *At ex uera unitate que deus est omnis pluralitas creatur.*

⁴⁰⁹ *Tractatus* 36, s. 570 (tłum. A.K.): *Quoniam autem unitas omnem numerum creat – numerus autem infinitus est – necesse est unitatem non habere finem suae potentiae. Unitas igitur est omnipotens in creatione numerorum. Sed creatio numerorum rerum est creatio. Unitas igitur omnipotens est in rerum creatione. At quod est omnipotens in rerum creatione illud unice et simpliciter omnipotens est. Unitatem igitur deitatem esse necesse est.*

⁴¹⁰ Por. Proclus, *The Elements of Theology*, pr. 27, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963, s. 30.

⁴¹¹ Por. *Fizyka* 204a, s. 73: *Nieskończoność nie może być czymś oderwanym od rzeczy zmysłowych, jakimś bytem nieskończonym (...) nieskończoność nie może istnieć ani jako byt aktualny, ani jako substancja, ani jako zasada.*

3. 3. 8. 2. Koncepcja formy

Teodorykowe rozumienie terminu „forma” jest jednym z kluczowych zagadnień jego teologii, zwłaszcza w kontekście ponawianych oskarżeń o panteizm. Jego analizy stanowią swego rodzaju interpretację oraz dopełnienie tego, co wyłożył Boecjusz w swoich *opuscula sacra*.

W pierwszym oraz podstawowym znaczeniu termin „forma” odnosi się do Boga, o ile zawiera On w sobie idee-formy, czyli wzory rzeczy stworzonych. W drugim rozumieniu termin „forma” określa idee, znajdujące się w Umyśle Bożym. Formy te nie są związane z materią, istnieją „w swojej prawdzie”, czyli w taki sposób, jaki został określony przez Boga. W *Lectiones* do II księgi Boecjusowego dziełka *De Trinitate* czytamy: *POZA MATERIA SĄ w swojej prawdzie: czyli w necessitas complexionis. [Boecjusz] powiedział „formy” w liczbie mnogiej, bo tam, w Bożej necessitas complexionis są liczne wzory rzeczy, które w Umyśle Bożym wszystkie są jednym wzorem. Według tego, co Platon mówi w „Parmenidesie”, a o czym poświadcza Kalcydiusz, jeden jest wzór wszystkich rzeczy, a [zarazem] liczne wzory i nie ma w nim żadnego zróżnicowania oraz [wynikającej] ze zróżnicowania przeciwstawności, tak jak u Platona się o tym mówi⁴¹².*

W tekście *Glosy*, powołując się na Platona, Teodoryk dopełnia wykładu nauki o ideach-formach. Stwierdza tam, że Platon w *Parmenidesie* głosi, iż wszystkie formy ujęte w swym aspekcie formalnym, jako formy, są – bez różnicy – formą form. Nie stanowią wielości form, lecz są jedną formą, która nie jest połączona z wielością i nie może połączyć się z materią (*inmateriari*)⁴¹³. W Umyśle Bożym te wszystkie formy są jedną formą, bo utożsamiają się z Bożą jednością, ale można mówić o wielu formach, gdyż jako wzory-idee formy te odpowiadają wielu rzeczom, choć istniejąc w Bogu, istnieją w jego prostocie oraz jedności. Formy wszystkich rzeczy – stwierdza Teodoryk w *Commentum* – o ile rozważane są w Umyśle Bożym, są jedną formą, gdyż zebrane zostały w nie dający się wyjaśnić sposób w prostocie Bożej formy. Nie dlatego też, kontynuuje Teodoryk, mówimy, że od wieków były w Umyśle Bożym rozliczne formy, żeby wieczności można było przypisać jakąś wielość, lecz ze względu

⁴¹² *Lectiones* II, 66, s. 176 (tłum. A.K.): *PRETER MATERIAM SUNT in ueritate sua: scilicet in necessitate complexionis. FORMIS dixit pluraliter quia sunt ibi in necessitate complexionis plura rerum exemplaria que omnia sunt unum exemplar in mente diuina. Secundum quod Plato dicit in „Parmenide” Calcidio testante quod unum est exemplar omnium rerum et plura exemplaria in quo nulla diuersitas nulla ex diuersitate contrarietas sicut in Platone dicitur.*

⁴¹³ Por. *Glossa* II 35, 276: *Inde est quod Plato in „Parmenide” ait quod omnes forme in eo quod sunt forma et sine discretione sunt forma formarum. Nec sunt plures forme sed una forma que quia mutabilitati adiuncta non est inmateriari non potest.*

na wielość rzeczy użyliśmy liczby mnogiej, z różnorodności ich form bowiem pochodzi wielość⁴¹⁴.

Boża Forma nie wchodzi w związek z materią, nie jest podmiotem przypadłości, nie jest zależna od niczego zewnętrznego. W Bożej Formie, twierdzi Teodoryk, zawiera się jedynie to, czym jest ona sama, gdyż nie jest ona podporządkowana niczemu zewnętrznemu. Do istoty formy bowiem należy to, że w przeciwieństwie do materii, nie dopuszcza stanu „bycia podporządkowaną”⁴¹⁵. Forma, która organizuje materię, zdaje się przyjmować te przypadłości, które przyjmuje podporządkowana jej materia. Natomiast czysta Forma, którą jest Bóg, ponieważ nie organizuje materii, to w żaden sposób nie może być formą podporządkowaną, ponieważ ani się nie łączy z materią, ani nie przyjmuje przypadłości na mocy kontaktu z materią⁴¹⁶.

Słowa Teodoryka są w tym punkcie niezwykle wyraźne: Boża Forma nie wchodzi w żaden kontakt z materią, nie można jej zatem traktować w duchu arystotelesowskiego hylemorfizmu tak, jak ujął to nieco później Amalryk z Bè-ne. Dla Amalryka Forma, którą jest Bóg, stanowiła *esse* wszystkich rzeczy w ten sposób, że łączyła się z nimi jako ich wewnętrzny, sub-bytowy czynnik. Takie ujęcie prowadziło do panteizmu, który w historii filozofii został określony panteizmem formalnym. Według Teodoryka natomiast, Boża Forma, będąc *immaterialiata*, nie wchodzi w żaden kontakt z materią, lecz jest jedyna i niezmienna, gdyż to właśnie materia jest zasadą podziału, zmienności oraz wielości. *Albowiem tam, gdzie jest materia – pisze w Lectiones – tam jest zmienność (mutabilitas). Zmienność jest bowiem zdolnością przejścia od jednego stanu do drugiego, która to zdolność pochodzi z materii. A ponieważ tego rodzaju zdolność nie*

⁴¹⁴ Por. *Comm. II*, 66, s. 88: *Ut enim iam superius dictum est omnes rerum omnium forme in mente diuina considerate una quodam modo forma sunt in forme diuine simplicitatem inexplicabili quodam modo relapse. Formas igitur plures in mente diuina ab eterno esse dicimus: non quod eternitati solitarie ulla rerum ascribatur pluralitas sed propter rerum harum numerositatem plurali uimur numero ex quarum diuersitate formarum habet multiplicitas prouenire.*

⁴¹⁵ Por. *Comm. II*, 60, s. 87: *In forma inquit diuina nichil est nisi quod ipsa est quoniam ea nulli extrinseco subiecta est. Quod statim probat dicens FORMA ENIM EST. Subiungit uero rationem quare forma diuina nulli subiecta sit: eo quod ipsa FORMA EST ideo scilicet quia forme nulli subiecte sunt. Sed sola materia subiecta est. Et hoc est FORME ENIM et cetera SUBIECTE inquit ESSE NON POSSUNT quia nec in eis fundantur accidentia nec accidentibus substare queunt.*

⁴¹⁶ Por. *Comm. II*, 62, s. 87: *Quasi dicat: quod accidens materia suscipit illud quidem humanitas uidetur suscipere sed non recipit. FORMA UERO QUE EST SINE MATERIA et cetera. Quia MATERIA inquit HUMANITATI SUBIECTA est idcirco HUMANITAS RECIPERE UIDETUR ACCIDENS quod materia suscipit. Sed forma cui nunquam subest materia nullo quidem modo esse poterit subiecta quoniam scilicet nec immaterialiatur nec contactu materie accidens suscipere uidetur. NEC UERO INESSE MATERIE quasi dicat: nec forma diuina subiecta accidentibus eris nec immateriali ullo modo poterit.*

może istnieć w Bogu – ponieważ On trwa w jednym i tym samym stanie – nie może w nim być żadnej zmienności. On sam jest zatem niezmienny, więcej, jest samą niezmiennością⁴¹⁷.

Z Bożej Formy, będącej Formą form, pochodzą formy bytów stworzonych. Forma Boża jest bowiem *generativa formarum* i w tym aspekcie jest najwyższym Umysłem: *Pierwsza forma, którą jest Bóg, nazywa się formą form, ponieważ jest rodzicielką form. Umysł (Mens) Boży rodzi i pojmuje wewnątrz siebie formy, czyli natury rzeczy, które przez filozofów zwane są ideami. Dlatego Bóg jest niczym innym, jak samym Bożym Umysłem, który jest rodzicielem idei*⁴¹⁸. Rodzenie form przez Bożą Formę jest tożsame z powoływaniem do bytu, z udzielaniem istnienia. *Istnienie - stwierdza Teodoryk w Glosie - pochodzi z formy. Istnienie jest z partycypacji w jedności. Tak długo bowiem jest to, co jest, jak długo jest jednym i w jeden sposób istnieje, lecz gdy tylko dzieli się na wiele sposobów, aby nie było jednością, to ginie i nie jest. Z wielości bowiem, z podziału oraz rozróżnienia pochodzi śmierć i ginięcie. Ze zmienności pochodzi to, co przynosi [ze sobą] śmierć*⁴¹⁹.

Forma, byt (*esse*) oraz jedność okazują się zatem pojęciami zamiennymi. Te same stwierdzenia, które Teodoryk wypowiada tutaj o bycie, były wypowiadane o jedności. Nic zatem dziwnego, że Nikolaus Häring tłumaczy termin *forma essendi* jako przyczyna bytu, istnienia. W perspektywie neoplatońskiej z pojęciem formy nierozdzielnie wiąże się idea przyczyny, gdyż forma to zdolność udzielania się, reprodukowania siebie. Z pojęciem formy wiąże się zatem również przyczynowość sprawcza, nie wyłącznie formalna i celowa. Bóg to *forma essendi* wszystkich rzeczy, gdyż od niego pochodzi forma, która jest źródłem bytu rzeczy. Właściwym imieniem Boga jest imię niewypowiadalnej bytowości (*ineffabilis entia*). Dlatego sam Pan – stwierdza Teodoryk w *Commentum* - gdy posłał Mojżesza do króla Egiptu, na pytanie Mojżesza, jakie jest imię tego, który go posłał, odrzekł mu: powiesz, Ten, który jest, posłał mnie do ciebie. Kiedy przeto mówi się, że Bóg jest, nikt przez to nie rozumie, że Bóg uczestni-

⁴¹⁷ *Lectiones* II, 22, s. 162 (tłum. A. K.): *Nam ubi materia ibi est et mutabilitas. Mutabilitas enim aptitudo est transeundi de uno statu ad alium. Que aptitudo ex materia est. Et quia huiusmodi aptitudo non potest esse in deo – ipse enim in eodem statu permanet – non potest esse in eo mutabilitas. Unde et ipse est immutabilis et ipsa immutabilitas.*

⁴¹⁸ Tamże, II, 43, s. 168 (tłum. A. K.): *Dicitur autem prima forma que est diuinitas forma formarum quia est generatiua formarum. Mens etenim diuina generat et concipit intra se formas i.e. naturas rerum que a philosophis uocantur ydee. Unde diuinitas nichil aliud est quam ipsa mens diuina que est generatiua ydearum.*

⁴¹⁹ *Glosa* II, 16, s. 272 (tłum. A. K.): *Ex forma enim esse. Est enim esse ex unitatis participatione. Tandiu enim est quod est quociens unum est et uno modo se habet. Sed cum pluribus modis scinditur ut non sit unum interit et non est. Ex pluralitate enim mors et interitus et ex discretione atque diuisione. Nam he ex mutabilitate proueniunt que inportat mortem.*

czy w bycie, lecz, że jest samą bytowością (*entia*), z której wszystko ma istnienie. Jak bowiem ciepło jest formą ogrzewania, białość formą bieli, tak Bóg jest formą bytowania (*forma essendi*). I jak białość jest w białym, tak forma bytowania jest we wszystkim, cokolwiek jest. A skoro Bóg jest formą bytowania, to w sposób istotowy (*essentialiter*) jest On wszędzie, cały i we wszystkim. I dzieje się tak, że gdy orzeka się byt (*esse*) o stworzeniu, to jest to byt przez partycypację, gdy zaś orzeka się byt o Bogu, to oznacza on samą bytowość (*entia*). Bóg jest samą bytowością, jest bowiem formą bytowania, z której pochodzi wszelki byt, ponieważ wszystko ma byt od Boga, Bóg zaś od nikogo⁴²⁰.

Tekst ten wyraźnie sugeruje, że Boża przyczynowość zakłada podwójne wymaganie, a mianowicie transcendencję oraz immanencję przyczyny. Rzeczy istnieją dzięki Bożej obecności, z której wszystko, nawet materia, czerpie swoje istnienie oraz trwanie. Nie da się zatem pomieszać przyczyny ze skutkiem, Boga z rzeczami. Istotna, esencjalna – jak wyraża się Teodoryk – obecność Boga w świecie nie oznacza tego, że Bóg schodzi do rangi wszystkich rzeczy, lecz że Jego stwórcze działanie powołuje wszystko do bytu. Bóg nie jest „wszechobecny” w sensie lokalnym, ale jako przyczyna. Gdy stwierdzamy, że Bóg jest wszędzie, nie mówimy przez to, że On jest w jakimś miejscu ani że jest we wszelkim miejscu lecz, że wszelkie miejsce dąży do ujęcia Go, gdyż zmierza do bytu. Każde bowiem miejsce i w ogóle wszystko zmierza do bytu⁴²¹. Partycypacja zakłada obecność czynnika partycypowanego w partycypującym, ale nie niszczy tym samym dystansu czy odrębności tych elementów. Bóg jest wszędzie obecny jako *forma essendi*, za sprawą której stworzenie otrzymuje byt, ale niemniej stworzenie pozostaje stworzeniem, a Bóg – transcendentną przyczyną⁴²². Te dwa człony relacji partycypacji Teodoryk różnicuje nawet językowo. Gdy wypowiada się słowo „jedność” bez żadnego dodatkowego określenia, wówczas odnosi się ono do samego Boga. Gdy natomiast używa się go w liczbie mnogiej lub dodaje się jakieś określenia, jak na przykład „jakaś jedność” lub

⁴²⁰ Por. *Comm. II*, 17, s. 73-74: (...) *entia ineffabilis dei proprium nomen est. Unde dominus ipse cum mitteret Moysen ad regem Egypti, ille uero a domino quereret quod esset nomen eius a quo mittebatur dices inquit ei qui est mittit me ad te. Cum ergo dicitur deus est, nemo intelligat deus participat ente sed est ipsa entia ex qua scilicet esse habent omnia. Sicut enim calor forma calendi est, albedo quoque forma albendi est sic et deus forma essendi est. Et sicut albedo in albo est sic forma essendi est in omni quod est. Sed deus forma essendi est. Deus igitur ubique totus est in omnibus essentialiter est. Itaque fit ut cum esse de creatura dicitur participationem entis predicet: cum uero de deo eitam ipsam designaret. Deus namque ipsa entia quidem est. Forma enim essendi est. ET EX QUA ESSE EST quia scilicet omnia habent esse a deo: deus autem a nullo.*

⁴²¹ Por. *Glosa IV*, 28, s. 291: *Sed cum dico deum esse UBIQUE non innuo ipsum esse in aliquo LOCO nec IN OMNI sed quod OMNIS LOCUS ASSIT i.e. tendat AD EUM CAPIENDUM i.e. ad eum habendum quia tendit ad esse.* Por. *Comm. IV*, 39, s. 106.

⁴²² Por. Brunner, *Deus forma essendi*, s. 95.

„dwie lub trzy jedności” bądź „jedność podwójna lub potrójna” czy coś podobnego, wtedy samo słowo „jedność” odnosi się do tego, co w jedności uczestniczy⁴²³.

Formy, które są naśladownictwem zawierających się w Bogu idei, nie są formami we właściwym tego słowa znaczeniu, ale obrazami, podobieństwem jedynej, prawdziwej formy, którą jest Bóg. Forma Boża, konstatuje Teodoryk w *Commentum*, nie jest winna materii. Jeśli bowiem wcielałaby się, nie byłaby formą, ale obrazem, tj. pewnym podobieństwem formy. Sugeruje to, że formy rzeczy są prawdziwymi formami o tyle, o ile istnieją poza materią, w Umyśle Bożym, gdzie istnieją w swojej prostocie i niezmienności. Te zaś formy, które kształtują materię, w sposób niewyjaśniony wypływają z form zawierających się w Bogu. Nie mogą one być zgodnie z prawdą nazwane formami, lecz są pewnymi obrazami form lub je w pewien sposób reprezentują⁴²⁴.

Forma rzeczy, ta forma, która łącząc się z materią współtworzy konkretny byt, została nazwana obrazem, a nie formą prawdziwą, gdyż nie ma ona w sobie „prawdy”, czyli nie jest identyczna z odpowiednią ideą w myśli Bożej. Forma ta weszła bowiem w kontakt z materią i jako zmieszana z materią nie jest i nie może już być niezmienna. Filozofowie nazywają obrazem formę wcieloną w materię. Jest ona obrazem dlatego, że w materii nie może istnieć prawda, ale tylko jej obraz. Unaocznia to matematyka: okrąg sam w sobie jest prawdziwy, ale gdy połączy się z materią, staje się obrazem idealnego okręgu, nie prawdziwym okręgiem. W materii nie może utrzymać się prawda ze względu na to, że własnością materii jest płynność (*fluxus*)⁴²⁵.

Teodoryk z Chartres wyróżnił tutaj trzy podstawowe rozumienia terminu „forma”: [1] Forma, którą jest Bóg; [2] formy-idee zawarte w Bożym Umyśle oraz [3] formy, które są obrazami idei, a w połączeniu z materią konstytuują

⁴²³ Por. *Tractatus* 33, s. 569: *Ita igitur de uocabulo unitatis decendum est. Quod cum dicitur simpliciter et sine ulla determinatione, ad ipsam diuinitatem refertur. Cum autem addita determinatione uel secundum pluralem numerum dicitur ut aliqua unitas uel due unitates uel tres uel bis unitas uel ter uel aliquid consimile, tunc ipsum uocabulum unitatis ad ea que unitate participant sine dubio refertur.* Por. Li a n a, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 152-153.

⁴²⁴ Por. *Comm.* II, 63, s. 87-88: *Forma inquit diuina nichil materie debet. Si enim immateriaretur nec esset forma SED IMAGO i.e. quedam forme similitudo: illud uidelicet insinuans quod forme rerum extra materiam in mente diuina sunt ibique in sua simplicitate et immutabilitate consistens uere forme sunt. Que uero materiam informant ab illis inexplicabili quodam modo defluunt nec ueraciter forme dici queunt. Sed quedam illarum imagines et quodam modo representationes sunt.*

⁴²⁵ Por. *Lectioes* II 47, s. 170: *IMAGO enim a philosophis uocatur forma immateriata: IMAGO scilicet eo quod in materia non potest esse ueritas sed IMAGO tantum ueritatis sicut in mathematica potest uideri: in circulo qui in se uerus est. Si uero admisceatur materie fit IMAGO circuli, non uerus circulus. In materia enim non potest retineri ueritas propter fluxum materie.*

konkretną rzecz. Każda z tych form stanowi właściwy przedmiot rozważań odpowiedniego działu filozofii spekulatywnej. Fizyka bada formę rzeczy, o ile związana jest ona z materią, matematyka ujmuje formę w abstrakcji od konkretnej materii, a teologia stara się wniknąć w Formę Bożą. Także i z tego punktu widzenia wyraźnie rysuje się propedeutyczna funkcja matematyki, która oczyszczając umysł ludzki z wszelkich zmysłowych wyobrażeń, uzdalnia go do wzniesienia się na poziom spekulacji teologicznej.

3. 3. 8. 3. Spekulacje trynitarne

Z Jedności, którą jest sam Bóg, będący najwyższym Dobrem, pochodzi wszelka liczba. Liczba powstaje poprzez zwielokrotnienie jedności, w której uczestniczy w tym celu, aby w ogóle mogła istnieć oraz trwać. Boża Jedność, będąc źródłem liczb, jest także źródłem wielości (*pluralitas*), chociaż w Bogu nie ma ani liczby, ani wielości⁴²⁶. Powstawanie liczb z Jedności dokonuje się na drodze multiplikacji, która może być wieloraka. Pewne liczby rodzą inne liczby, gdy są pomnożone albo przez siebie same, albo przez inne liczby, np. dwójka pomnożona przez siebie rodzi czwórkę, trójka pomnożona przez siebie rodzi dziewiątkę, a pomnożona przez dwójkę rodzi szóstkę⁴²⁷. W ten sposób z liczb powstają inne liczby o zupełnie innej naturze. Jedność pomnożona przez inne liczby staje się na tej drodze źródłem wszystkich pozostałych liczb⁴²⁸. Inny sposób powstawania liczb sprawia, że z danych liczb powstają liczby o tej samej naturze. Ma to miejsce wtedy, gdy dwójka rodzi podwójność, trójka potrójność itd. Jeśli ten sposób rodzenia odniesie się do Jedności, to otrzyma się coś równego tej Jedności, co jest niczym innym, jak tą Jednością⁴²⁹.

⁴²⁶ Por. *Tractatus* 34, s. 569-570: *Non est ergo nisi una substantia unitatis et unica essentia que est ipsa diuinitas et summa bonitas. Unitas uero que multiplicata componit numeros, uel unitates ex quibus numeri constant, nichil aliud sunt quam uere unitatis participationes que creaturarum existentie sunt. Quamdiu enim res unitate participat ipsa permanet (...). Unitas enim essendi conseruatio et forma est: diuisio uero causa interitus. At ex uera unitate que deus est omnis pluralitas creatur. Nulla igitur in deitate pluralitas: quare nec numerus.*

⁴²⁷ Por. *Tractatus* 37, s. 570: *Generatio igitur numerorum ex aliis numeris secundum arithmetice multiplicem et uaria est. Alios enim ex se et ex sua substantia generant: ut binarius per se multiplicatus generat quaternarium ternarius nouenarium et ita de ceteris. Quosdam autem generant per alios multiplicati: ut binarius ternario multiplicatus generat senarium et sic de ceteris.*

⁴²⁸ Por. *Jeauneau, Mathématique et Trinité*, s. 95.

⁴²⁹ Por. *Tractatus* 38, s. 571: *Prior igitur generatio rerum est eiusdem nature. Posterior uero rerum diuerse nature esse perhibetur. Item in priore quidem generatione binarius ex se duplum generat ternarius uero triplum quaternarius quadruplum et ita de ceteris. In posteriore uero generatione ordo iste seruari non potest. Hec igitur duplex generatio circa unitatem*

Bóg-Jedność rodzi zatem ze swojej substancji Jedność, która jest równa źródłowej Jedności, a która dlatego właśnie została nazwana Równością Jedności (*equalitas unitatis*)⁴³⁰. Jak równość poprzedza nierówność, tak zrodzenie Równości Jedności, mającej tę samą naturę, poprzedza powstawanie z tejże Jedności wszystkich liczb, które mają zupełnie inną naturę⁴³¹. Rodzenie Równości z Jedności jest wieczne, a zatem Jedność oraz Równość Jedności są wieczne i co więcej, są tym samym bytem, gdyż nie może być wielu bytów wiecznych⁴³². Czym innym jednakże jest bycie tym, kto rodzi, a czym innym bycie zrodzonym, dlatego filozofowie, jak stwierdza Teodoryk, zastosowali tutaj pojęcie „osoby”: ta sama wieczna substancja jest Osobą Ojca ze względu na to, że jest Jednością, ta sama zaś wieczna substancja jest Osobą Syna, ze względu na to, że jest Równością⁴³³.

Skoro Boża Jedność jest źródłem wszystkich rzeczy, to miarą określającą ich formę istnienia jest Równość tej Jedności. Równość jest sposobem, na jaki wyraża się w rzeczach działanie samej Jedności, dzięki Równości wszystkie rzeczy istnieją jako wielość w jedności⁴³⁴. Z tego względu owa Równość Jed-

potest reperiri. Et quidem per alios numeros multiplicata omnes numeros generat. Ex se autem et ex sua substantia nichil aliud generare potest nisi equalitatem cum alii numeri ex se inequalitates producant.

⁴³⁰ Por. Li a n a, *Koncepcja Logosu i natury*, s. 154-155.

⁴³¹ Por. *Tractatus* 39, s. 571: *Est igitur gignentis et geniti una et eadem substantia quoniam utraque uera unitas. Unitas enim per se nichil aliud gignere potest nisi eiusdem unitatis equalitatem. Nam cum equalitas inequalitatem precedat necesse est generationem equalitatis precedere. Cum igitur unitas gignat utrumque et per quemlibet numerum multiplicata non possit gignere nisi inequalitatem necesse est ut gignat equalitatem et per illud quod naturaliter omnes numeros precedit.*

⁴³² Por. *Tractatus* 40, s. 572: *At id quod precedit omnem numerum – ut supra diximus – eternum est. Equalitas igitur unitatis et eius a unitate generatio eterna est. At duo eterna uel plura esse non possunt. Unitas igitur et equalitas unitatis unum sunt.* Por. J e a u n e a u, *Mathématique et Trinité*, s. 94-95.

⁴³³ Por. *Tractatus* 41, s. 572: *Quamuis autem unitas et eius equalitas sint una penitus substantia tamen quoniam nichil se ipsum gignere potest et alia proprietas est genitore esse que proprietatis unitatis: alia uero proprietas est genitum esse que proprietatis est equalitatis idcirco ad designandum has proprietates que sunt unitatis et equalitatis eterna identitate diuini philosophi uocabulum persone apposuerunt ita ut ipsa eterna substantia dicatur persona genitoris secundum hoc quod ipsa est unitas: persona uero geniti secundum hoc quod ipsa est equalitas.*

⁴³⁴ Por. tamże, 41, s. 572: *Cum autem unitas rerum omnium primum et unicum esse sit, hec autem equalitas unitatis existit, necesse est igitur hanc equalitatem existentie rerum esse equalitatem i.e. modum quendam siue diffinitionem siue determinationem eternam rerum omnium circa quam uel ultra nichil esse possibile est. Est igitur ipsa unitatis equalitas eiusdem unitatis quasi quedam figura et splendor. Figura quidem quia est modus secundum quem ipsa unitas operatur in rebus. Splendor uero quia est id per quod omnia discernuntur a se inuicem. Fine enim modoque proprio cuncta inuicem a se discreta sunt.*

ności została nazwana Bożym Umysłem, Opatrznością lub Mądrością Stwórcy. W Bożym Umysle bowiem zawierają się formy wszystkich rzeczy, które determinują albo „wymierzają” właściwy każdej rzeczy sposób istnienia⁴³⁵. Teodoryk stwierdza, że tak określali Równość Jedności „starożytni filozofowie”, ale jest to niewątpliwie motyw augustyński. Dalsza zaś charakterystyka Bożej Mądrości wykazuje niewątpliwy wpływ Eriugeny. W Bożym Umysle zawierają się pojęcia (*notiones*) rzeczy, które decydują o jej prawdzie i poznawalności. Pojęcie każdej rzeczy jest tym samym, co jej opis (*descriptio*) albo definicja, która wyznacza tej rzeczy granice oraz odróżnia ją od innych rzeczy⁴³⁶. Z tego właśnie względu Eriugena twierdził, że Bóg „nie zna siebie”, gdyż nie może podać własnej „definicji”, bo nie może zakreślić sobie samemu granic⁴³⁷. Pierwotny bowiem stosunek Boga do świata jest poznawczy: Bóg stwarza poznając, czyli ustanawiając pojęcia wszystkich rzeczy we własnej *Virtus gnosticae*, czyli w Bożej stwórczej świadomości⁴³⁸. Niewykluczone, że Teodoryk mógł zapoznać się z tymi ideami za pośrednictwem Honoriusza Augustodunensis, który streszcza analizy Eriugeny w swoim *Clavis physicae*. Honoriusz stwierdza, że Boża *Virtus gnostica* stwarza, tj. obejmuje wszystkie rzeczy, zanim się stały, a poza nią nie ma już niczego⁴³⁹. Nawet w warstwie językowej tekst Teodoryka brzmi podobnie. Stwierdza on, że Równość jest zatem przyczyną formalną, na

⁴³⁵ Por. *Tractatus* 42, s. 572-573: *Istum autem modum siue unitatis equalitatem antiqui philosophi tum mentem diuinitatis tum prouidentiam tum creatoris sapientiam appellauerunt. Preclare. Nam cum ipsa diuinitas sit ipsa unitas, ipsa igitur unitas rerum omnium esse unicum est. Quare unitatis equalitas modus quidam est ultra quem citraue nequit aliquid consistere. At iste modus nichil aliud esse potest nisi prima et eterna sapientia. Illa enim sola est secundum quam esse uniuscuiusque rei determinatum est et ultra quam citraue nequit consistere rectum. Inde forme omnium rerum et mesure habent existere.*

⁴³⁶ Por. tamże, 42, s. 573: *Ibi rerum notiones continentur. Semper enim rei notitia in ipsius equalitate continentur. Si autem excesserit uel infra substiterit non est notitia sed falsa imaginatio dicenda. Ut enim dictum est equalitatem unitatis equalitatem existentie rerum necesse est. Omnem igitur notionem rerum in ipsa equalitate contineri uerum est. Si autem non ipsa equalitate contineatur nec rei notio dicenda est. Inde enim notio alicuius rei dicitur eo quod sit ipsius rei propria descriptio qua a ceteris rebus discernitur ut nec intra permaneat nec ultra euagetur.*

⁴³⁷ Por. K i j e w s k a, *Neoplatonizm*, s. 109-114.

⁴³⁸ Por. PP II, s. 76 (559a-b) 21-24: *Intellectus enim omnium in deo essentia omnium est siquidem idipsum est deo cognoscere priusquam fiant que facit et facere que cognoscit. Cognoscere ergo et facere dei unum est.*

⁴³⁹ Por. Honoriusz Augustodunensis, *Clavis physicae* 128 (632d-633a) s. 94: *Si enim, teste Dyonisio, intellectus omnium est omnia et ipsa sola intelligit omnia, ipsa igitur sola est omnia, quoniam sola gnostica virtus est ipsa que priusquam essent omnia cognouit omnia, et extra se non cognouit omnia quia extra eam nihil est sed intra se. Ambit enim omnia, et nichil intra se est, inquantum vere est, nisi ipsa, quia sola vere est.*

wzór której Wieczny Twórca ustanowił wszystkie rzeczy, wyznaczając im właściwy sposób istnienia. Równość jest zatem *forma essendi* wszystkiego, gdyż w niej zawierają się idee rzeczy, których obrazami są formy wcielone w materię. Równość jest zatem formą bytowania każdej rzeczy i ona sprawia, że dana rzecz istnieje oraz że istnieje w określony sposób. Ograniczając, determinując sposób istnienia rzeczy, Równość staje się wiecznym prawem czy regułą istnienia rzeczy. Prawda rzeczy to równość istnienia tej rzeczy, którą ocenia umysł (*animus*) pojmujący tę prawdę⁴⁴⁰. Prawda rzeczy, która jest prawdziwym ich pojmowaniem, nie może istnieć „poza” umysłem czy „poniżej” umysłu, gdyż wtedy powstałby fałsz, ale musi zawierać się w jego obrębie. Równość Jedności ukazuje się tu zatem w nowym aspekcie, jest ona Bożym Słowem, w którym rzeczy zostały określone, zanim zaistniały⁴⁴¹.

Rozważania na temat drugiej Osoby Trójcy Świętej prowadzą Teodoryka do oryginalnego sformułowania doktryny egzemplaryzmu, sformułowania, które wiele zawdzięcza myśli Eriugeny. Bóg stwarza wszystkie rzeczy poznając je, ustanawiając w swoim Słowie idee rzeczy, które to idee determinują sposób istnienia rzeczy, zanim one zaistnieją w sobie samych. Te idee są dla rzeczy miarą ich istnienia, prawdą, do której musi dorównać rzecz realnie istniejąca.

Tekst *Traktatu* wygląda na utwór niedokończony. Ostatni rozdział zapowiada, że teraz należałoby wyjaśnić według dyscyplin *quadrivium*, w jaki sposób z Jedności oraz Równości pochodzi ich wzajemne Zjednoczenie (*conexio*)⁴⁴². Teodoryk nie wykląda jednak w *Traktacie* nauki o Duchu Świętym. W pewnym stopniu dopełnił to jego uczeń, Klarembald z Arras, w swoim

⁴⁴⁰ Por. *Tractatus* 45, s. 574: *Si enim equalitas unitatis est equalitas existentie et equalitas existentie rei facit ipsam rem existere et ipsum esse rei circumscribit ac terminat quasi quedam lex et existendi eterna regula, non est dubium quin ipsa unitatis equalitas sit rebus omnibus forma essendi eterna ac formalis causa secundum quam artifex eternus modum existendi omnibus rebus constituit. Cum autem unitatis equalitas sit existentie equalitas – ut predictum est – manifestum est eandem equalitatem esse ipsam rei ueritatem. Nichil enim aliud rei ueritas quam ipsius rei existentie equalitas ita ut animus ipsam comprehendens nec citra permaneat nec ultra euagetur.*

⁴⁴¹ Por. *Tractatus* 46, s. 574-575: *Quando igitur ueritatis equalitas est huiusmodi qualem superior tractatus expressit inde manifestissime colligitur eandem ipsam equalitatem esse Uerbum deitatis. Nichil enim aliud est esse Uerbum deitati quam eterna creatoris de omnibus rebus prefinitio: quid quale quantum sit unaqueque earum uel quomodo se habeat in sua dignitate uel tempore uel loco. At huiusmodi prefinitio equalitas existentie rerum est intra quam uel ultra quam nequit aliquid consistere.*

⁴⁴² Por. *Tractatus* 47, s. 575: *Hactenus de equalitate unitatis. Nun quomodo conexio equalitatis et unitatis ab utraque earum procedat explicandum est secundum disciplinas propositas.*

komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza⁴⁴³. Niewątpliwie źródła tej nauki o Duchu Świętym, pojętym jako Zjednoczenie Ojca, który jest Jednością, i Syna, który jest Równością, znajdują się, jak to podkreślił Édouard Jeuneau, w nauce św. Augustyna⁴⁴⁴. W dziele *O nauce chrześcijańskiej* Augustyn pisze: *W Ojcu jedność, w Synu równość, w Duchu Świętym zgodność jedności i równości, a Trzej razem stanowią jedność ze względu na Ojca, równość ze względu na Syna, zjednoczenie harmonijne wszystkiego przez Ducha Świętego*⁴⁴⁵.

W ostatnim rozdziale Teodoryk zapowiadał, że naukę o Duchu Świętym należy wyłożyć *secundum disciplinas propositas*. Także i tutaj, jak można by się spodziewać, znalazłyby swoje zastosowanie *probationes arithmeticae*. Jeśli fizyka prowadzi do poznania Stwórcy na podstawie poznania Jego dzieł, to matematyka pozwala wejrzeć w samą Naturę Boga. Najdoskonalej bowiem przygotowuje ona umysł ludzki do kontemplacji Czystej Formy, którą jest Bóg.

⁴⁴³ Por. *Tractatus super librum Boetii „De Trinitate”* 39, w: *Life and Works of Clarembald off Arras*, s. 100: *Ut autem nobis ex scriptis eius in quibus vel superbivit vel desipuit datur intelligi ita voluit per haec vocabula: potentia, sapientia, benignitas Trinitatem distinguere sicut per nomen paternitatis, filiationis et amborum connexionis a se invicem separantur personae.*

⁴⁴⁴ Por. Jeuneau, *Mathématiques et Trinité*, s. 95.

⁴⁴⁵ Augustyn, *O nauce chrześcijańskiej*, I, v, 5, s. 15.

4. ZAKOŃCZENIE

4. 1. STUDIA NAD BIBLIĄ OD IX DO XII WIEKU

4. 1. 1. Egzegeza biblijna po Eriugenie

Dziedzictwo Eriugeny jest obecne u jego uczniów, którzy na przełomie IX i X wieku tworzyli tzw. szkołę w Auxerre. Profesor Jeaneau opisuje ten fakt w sposób następujący: dziedzictwo szkoły w Laon, z którą Eriugena utrzymywał ścisłe kontakty, zostało – przede wszystkim dzięki Hericowi oraz Remigiuszowi – przekazane Auxerre; poprzez Remigiusza dostało się do Reims i do Paryża¹. W latach 879 do 887 biskupem Auxerre był Wibald, uczeń Eriugeny, ale to głównie dzięki trzem wybitnym przedstawicielom szkoły monastycznej Saint-Germain, Haimonowi, Hericowi oraz Remigiuszowi możemy mówić o przekazaniu dziedzictwa szkoły w Laon oraz dziedzictwa Eriugeny do Auxerre².

O szkole w Auxerre była już mowa przy okazji prezentacji egzegezy karolińskiej. Działalność głównych przedstawicieli tej szkoły wyznaczyła kres pewnej formie egzegezy biblijnej w średniowieczu. Po śmierci Remigiusza z Auxerre, która nastąpiła najprawdopodobniej w roku 908, przez ponad 120 lat nie pojawił się żaden istotny komentarz biblijny, czy nawet jakaś kompilacja. Ani szkoły monastyczne, ani katedralne niewiele uczyniły w materii studiów biblijnych. Reforma kluniacka czy inne ruchy reformatorskie z X wieku położyły przede wszystkim akcent na odnowę liturgii, pozostawiając

¹ Por. Jeaneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IXe siècle*, w: *Études érigéniennes*, s. 57.

² Por. tamże, s. 72-73.

nietknięty obszar studiów biblijnych³. Tymczasem egzegeza wieku XI oraz początku wieku XII dotarła do naszych czasów głównie w formie ekstraktów oraz cytatów. Wiadomo na przykład, że Fulbert z Chartres wykładał Pismo Święte swoim uczniom, ale nie zachowało się żadne z jego dzieł poświęconych egzegezie. Uczeń Fulberta, Berengariusz z Tours pisał glosy do Listów Pawłowych, które zachowały się w kilku obszernych zbiorach⁴. Fragmentarycznie znana jest także działalność egzegetyczna św. Brunona z Chartreux oraz mistrza Manegolda z Lautenbach⁵. Istotny przełom nastąpił dopiero na początku wieku XII wraz z ponownym rozkwitem szkoły w Laon pod kierunkiem Anzelma oraz jego brata Ralfa.

Anzelm stał na czele szkoły najprawdopodobniej do swojej śmierci czyli do roku 1117, a po nim przejął kierownictwo Ralf, który zmarł w roku 1134 lub 1136. Jan z Salisburii w *Metalogiconie* nazywa ich „najbardziej jaśniejszymi światłami Galów”, a ich pamięć uważa za „szczęśliwą i błogosławioną”⁶. U Anzelma z Laon kształcił się niemal każdy wybitniejszy teolog tego okresu, włączając w to Piotra Abelarda. Jego najważniejszym dokonaniem była kompilacja glos do Pisma Świętego, znana jako *Glosa ordinaria*. Pisząc swoje dzieło Anzelm obficie korzystał z *Komentarza do Ewangelii Jana* Eriugeny i Édouard Jeauneau ocenia, że dzieło Eriugeny stanowi około czterdzieści procent tekstu *Glosy*. W ten sposób, świadomie czy nieświadomie, dzieło Anzelma z Laon stało się instrumentem przenikania głównych założeń egzegezy Eriugeny⁷. Anzelmiańską tradycję egzegezy biblijnej kontynuował jego uczeń, Gilbert de la Porrée oraz Piotr Lombard, którego dzieło stało się nieco później standardowym podręcznikiem teologii na XIII-wiecznych uniwersytetach.

4. 1. 2. Honoriusz Augustodunensis

4. 1. 2. 1. Człowiek i dzieło

Honoriuszowi przypada dość szczególne miejsce zarówno w dziejach egzegezy biblijnej, jak i w dziejach recepcji myśli Eriugeny. Sam Honoriusz pozostaje wciąż postacią dość tajemniczą i chociaż dysponujemy w zasadzie pełną listą jego dzieł zawartą w jednej z ostatnich prac *De Luminaribus Ecclesiae*, z lat 1130-1133, to w istocie nic pewnego nie wiadomo na temat jego życia. W przed-

³ Por. Smalley, *The Study of the Bible*, s. 44-45.

⁴ Por. tamże, s. 46-47.

⁵ Por. tamże, s. 48-49.

⁶ Por. *Metalogicon*, I, 5.

⁷ Por. Jeauneau, *Les écoles de Laon et d'Auxerre*, s. 71.

mowie do swego dzieła pt. *Elucidarium* stwierdza, że pragnąłby ukryć swą tożsamość pod zasłoną milczenia po to, aby uniknąć zazdrości nieprzyjaciół, którzy mogliby doprowadzić o potępienia jego dzieła oraz do zapomnienia o nim⁸.

Trwają wciąż dyskusje na temat pochodzenia Honoriusza: na jaką konkretną miejscowość wskazuje jego przydomek „Augustodunensis”. Dzisiaj zdecydowanie nie wiąże się Honoriusza z Autun w Burgundii, a jako na teren jego właściwej aktywności wskazuje się na obszar południowych Niemiec, Austrii oraz Anglii (Canterbury). Jego imię „Augustodunensis” może sugerować, że pochodził on z Regensburga, choć są także głosy wiążące Honoriusza z Cashel w Irlandii⁹. Natomiast Valerie Flint uważa, że jest wysoce prawdopodobne, że Honoriusz pochodził z Augsburga. Wiele przemawia też za tym, że Honoriusz oraz Henryk z Augsburga, autor krótkiego traktatu o muzyce, są jedną i tą samą osobą¹⁰.

Twórczość Honoriusza jest niezwykle obfita i różnorodna. Wspomniana już Valerie Flint przypuszcza, że tłem aktywności pisarskiej Honoriusza była walka o przezwycięzenie kryzysu w monastycyzmie benedyktyńskim. Na przełomie wieku XI oraz XII, w związku z reformą gregoriańską nastąpiło poważne ograniczenie wpływu benedyktynów, którzy nie potrafili znaleźć właściwego sobie miejsca w Kościele, ustępując często placu duchowieństwu świeckiemu. Większość głosów w obronie benedyktynów z początku wieku XII pochodzi z Niemiec, gdzie Rupert z Deutz oraz Idung ze św. Emmerama bronili praw mnichów do kapłaństwa oraz działalności pastoralnej. W tym samym okresie czasu, tj. w latach 1103-1140, Honoriusz przebywał przede wszystkim w Regensburgu. Zdaniem profesor Flint włączył się on aktywnie do obrony wpływu benedyktynów w Kościele dostarczając mnichom odpowiednich narzędzi w postaci dzieł popularyzujących wiedzę¹¹. Funkcja popularyzatora wiedzy, encyklopedysty jest tą funkcją, która najwłaściwiej opisuje miejsce Honoriusza w kulturze zachodniej początku wieku XII¹².

⁸ Por. Honoriusz Augustodunensis, *Elucidarium* 1110a, PL. 172: *Nomen autem meum ideo volui silentio contegi, ne invidia tabescens suis iuberet utile opus contemnendo negligi: quod tamen lector postulet ut in coelo conscribatur nec aliquando de libro viventium deleatur.* Por. R. Crouse, *Honorius Augustodunensis: The Arts as Via ad Patriam*, w: *Arts libéraux et philosophie au moyen âge*, Montréal-Paris 1969, s. 532.

⁹ Por. V. Flint, *The Career of Honorius Augustodunensis. Some fresh evidence*, w: *Ideas in the Medieval West*, London 1988, s. 80-82.

¹⁰ Por. Flint, *Heinricus of Augsburg and Honorius Augustodunensis: Are They the Same Person?*, w: *Ideas in the Medieval West*, s. 148, 155-157.

¹¹ Por. Flint, *The Place and Purpose of the Works of Honorius Augustodunensis*, w: *Ideas in the Medieval West*, s. 98-101, 107, 118.

¹² Por. Crouse, *Honorius Augustodunensis*, s. 533.

Pierwszy okres twórczości Honoriusza, do roku 1100, wiąże się z Anglią. W tym czasie Honoriusz znalazł się pod dominującym wpływem Anzelma z Canterbury, o czym mogą świadczyć takie jego dzieła jak *Elucidarius*, uważane za streszczenie ustnego nauczania Anzelma, *Sigillum*, *Speculum Ecclesiae*, *Offendiculum*, *Gemma animae*, czy wreszcie pierwsza wersja *Imago Mundi*¹³. Pozostałe dzieła powstały już raczej poza Anglią, aczkolwiek wpływ Anzelma wciąż daje się tam zauważyć, jak np. w *Cognitio vitae* czy *Summa gloria*. Po nich powstaje *Scala Coeli*, którą dopełnia *De animae exsilio et patria*. Z tego też okresu pochodzą komentarze do Pisma świętego: *Expositio Totius Psalterii* oraz *In Cantica Canticorum*, którym sam Honoriusz przypisywał niezwykle doniosłe miejsce w swojej twórczości¹⁴. Nieco wcześniej, jeśli wierzyć chronologii z *De Luminaribus*, powstał komentarz do Księgi Rodzaju pt. *De Neocosmu*. Jednym z ostatnich dzieł jest *Clavis physicae* dzieło, będące streszczeniem *Periphyseon* Eriugeny. Dzieło Honoriusza stanowi ważny etap w transmisji wpływów Eriugeny, gdyż nie tylko w *Clavis physicae*, ale w istocie w całym *Corpus* Honoriusza daje się zauważyć silną zależność od fundamentalnych doktryn oraz słownictwa Eriugeny¹⁵. Henri de Lubac właśnie w próbie połączenia wpływów Eriugeny z wpływami Anzelma z Canterbury widzi szczególnie znaczenie twórczości Honoriusza na początku XII wieku¹⁶. Natomiast Robert Crouse stwierdza, iż na początku wieku XII wpływy Augustyńskie uległy daleko idącej modyfikacji głównie za sprawą odżycia platonizmu, co miało miejsce przede wszystkim w szkole w Chartres. Ten racjonalizm i humanizm, aczkolwiek w wersji bardziej popularnej i dewocyjnej, podzielał z Chartryjczykami właśnie Honoriusz Augustodunensis¹⁷.

4. 1. 2. 2. Egzegeza biblijna Honoriusza

Honoriusz, podobnie jak i inni autorzy średniowieczni, traktował sztuki wyzwolone jako drogę w kierunku mądrości. W dziele *De animae exsilio et patria* ustanawia jednakże własną klasyfikację sztuk. Do siedmiu sztuk *trivium* oraz *quadrivium* traktowanych jako siedem filarów świątyni mądrości, czy siedem córek mądrości¹⁸, dodaje trzy sztuki praktyczne: medycynę, mechanikę oraz ekonomikę. Ustanowiony w ten sposób jego własny, dziesięcioraki podział sztuk ma za sobą bogaty symbolizm wzięty z biblijnych oraz filozoficznych źródeł: Boża Mądrość wyraziła się w dziesięciu przykazaniach, a ludzka w dzie-

¹³ Por. Flint, *The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis*, w: *Ideas in the Medieval West*, s. 220 i n.

¹⁴ Por. tamże, s. 233-234.

¹⁵ Por. Crouse, *Honorius Augustodunensis*, s. 543.

¹⁶ Por. H. de Lubac, *Exégèse médiévale* II, II, Paris 1964, s. 203.

¹⁷ Por. Crouse, *INTENTIO MOYSI*, s. 144, 156.

¹⁸ Por. d'Alverny, *La Sagesse et ses sept filles*, s. 245 i n.

sięciu kategoriach¹⁹. Sztuki wyzwolone zostały tu przedstawione jako przystanki na drodze człowieka z babilońskiego wygnania duchowej niewiedzy ku jego prawdziwej ojczyźnie, którą stanowi poznanie Pisma Świętego, czyli wieloraka mądrość (*multiplex sapientia*)²⁰. Sztuki wyzwolone pełnią zatem funkcję propedeutyczną w procesie dochodzenia do mądrości i jest to funkcja propedeutyczna zarówno w sensie zewnętrznym, pojęta jako doskonalenie dialektycznych sprawności, jak i w sensie wewnętrznym: sztuki wyzwolone w sposób istotny wchodzą w skład tej mądrości zależąc od niej jako od zasady swojej jedności²¹. Mądrość, ku której one prowadzą, stanowi syntezę zarówno filozofii, jak i egzegezy Biblii i jest to synteza zarazem w pełni humanistyczna, jak i chrześcijańska²². Czerpiąc obficie z dorobku oraz terminologii Eriugeny Honoriusz stwierdza, że Pismo Święte oraz widzialne stworzenie stanowi dwie szaty Chrystusa jaśniejące w momencie przemienienia²³. Dzieła Honoriusza stanowią zatem *elucidaria* pomagające odczytać, odszyfrować Księgę Pisma oraz Księgę stworzenia.

Hexaameron albo *De neocosmu* Honoriusza został napisany właśnie po to, aby przybliżyć niezwykle trudne zagadnienia dotyczące sześciu dni stworzenia ludziom prostym. Honoriusz jest świadom, że wielu przed nim podejmowało już ten temat, ale jego wysiłkiem kieruje wyraźnie popularyzatorska intencja²⁴. Tekst został poprzedzony przedmową zawierającą spekulacje liczbowe dotyczące daty wcielenia Chrystusa. Od samego początku zatem zostaje wprowadzony element chrystologiczny, który – zdaniem Honoriusza – jest całkowicie

¹⁹ Por. *De animae exsilio* 1243b: *Haec quippe via ducit ad patriam tendentes per decem artes, et libros sibi adhaerentes, et quasi per totidem civitates et villas sibi servientes. Qui numerus multis sacramentis est involutus. Nam et divina lex decem praeceptis comprehenditur: et saecularis sapientia decem categoriis includitur.* Por. Crouse, *Honorius Augustodunensis*, s. 534-535.

²⁰ Por. *De animae exsilio* 1243a: *Sicut populo Dei exsiliium erat in Babylonia, Jerusalem vero patria, sic interioris hominis exsiliium est ignorantia, patria autem sapientia.* Por. tamże 1245c: *His artibus quasi civitatibus petransitis pervenitur ad sacram Scripturam quasi ad veram patriam, in qua multiplex sapientia regnat.* Prof. Crouse słusznie zwraca uwagę na „eriugenistyczne” źródło tego sformułowania. Por. Crouse, *Honorius Augustodunensis*, s. 535.

²¹ Por. tamże, s. 536.

²² Por. tamże, s. 538.

²³ Por. *De animae exsilio*, 1246a: *In hac patria quoque studiosi in montem contemplationis ascendunt, in quo Christum inter Moysen et Eliam in nivea veste, ut sol, radiantem conspiciunt: quia eum iudicem vivorum et mortuorum, Patri coaequalem per sacram Scripturam, et visibilem creaturam, que sunt vestes eius, intelligunt.*

²⁴ Por. Honoriusz Augustodunensis, *Hexaameron* I, PL. 172, 254b: *Qui multi multa de primis sex diebus disseruerunt, et diversa sentientes, obsuriora simplicibus reddiderunt; postulat caetus vester litteris promendum, quid potissimum de his sit sentiendum. Majorum itaque sequens auctoritatem, pando vobis huius textus obscuritatem.*

zgodny z intencją Mojżesza. Mojżesz chciał bowiem w sposób obrazowy przekazać, jak – dzięki Chrystusowi – dokonało się odnowienie rodzaju ludzkiego i do tego właśnie zamiaru dostosował materię swego dzieła. Zawiera się tam zatem jedynie to, co w sposób obrazowy (*figuraliter*) odpowiada Chrystusowi bądź Kościołowi²⁵.

Dalsza egzegeza rozwija się w dwóch jakby częściach. W części pierwszej Honoriusz przedstawia sześć wieków świata w relacji do sześciu dni stworzenia²⁶, podczas gdy w części drugiej, we właściwym *Heksaemeronie*, streszcza poglądy Augustyna²⁷. Oprócz Augustyńskiego literalnego komentarza do Księgi Rodzaju wykorzystuje on także komentarz Bedy Czcigodnego, który, podobnie jak inni autorzy XII wieku, przypisuje św. Hieronimowi. O oryginalności komentarza Honoriusza stanowią jednak te źródła, z których korzysta często w sposób milczący, jak z *Periphyseon* Eriugeny, a które w sposób istotny modyfikują jego podejście do tego zagadnienia²⁸.

Honoriuszowe zainteresowanie kosmosem dokonuje się wyraźnie w kontekście zainteresowań światem materialnym inspirowanych Platonią kosmologią, co miało wyraźnie paralele u Chartyryczyków. Koncepcja pierwotnej bezkształtnej materii określonej tutaj mianem chaosu oraz teoria elementów spełniały u niego istotną funkcję wyjaśniającą, tak jak i u Teodoryka z Chartres²⁹. Nie ma wątpliwości, że ich źródłem był między innymi *Timajos* w adaptacji Kalcydiusza, o czym pisze Honoriusz wyraźnie w swoim *Heksaemeronie*³⁰.

Honoriusz podobnie jak wcześniej Jan Szkot Eriugena, a później Chartyryczycy usiłuje odczytać rzeczywistość fizykalną w kategoriach *universitas rerum*, czy też *dei republica*³¹. Całość rzeczy, stanowiąc harmonijny układ, kosmos albo *mundi machina*³², stanowi w istocie obszar Bożych teofanii. Pojęta jako

²⁵ Por. tamże, I, 254b-c: *Intentio quippe Moysis est restaurationem humani generis per Christum figuraliter narrare, quam intentionem omnimode satagit suae materiae adaptare (...). In toto quoque textu suae narrationis nihil aliud ponitur, nisi quod Christo vel Ecclesiae figuraliter congruit.*

²⁶ Por. tamże, III, 259c: *Sex quoque dies primi designat sex aetates mundi.*

²⁷ Por. tamże, IV, 260a: *Quid vero beatus Augustinus sentiat de his diebus, quam brevissime studiosis dicemus.* Por. CROUSE, *INTENTIO MOYSI*, s. 147.

²⁸ Por. tamże, s. 148.

²⁹ Por. *Hexaemeron*, I, 255b: *Sed haec terra rerum imago chaos vel informis materia cognominatur. Porro forma elementorum tunc temporis erat talis: Terra ipsis, quibus nunc, terminis erat circumscripta, sed tota aquis operta: et eius species talis, qualis adhuc sub profundo maris. Porro ignis in lapidibus et ferro latebat; aer vero et terrae et aquae mistus inhaerebat.*

³⁰ Por. tamże, IV, 263a-b: *Quam regulam peritissimus philosophorum Plato non ignoravit, qui ob perfectionem ejusdem numeri librum suum sic, unus, duo, tres inchoavit.*

³¹ Por. tamże, III, 258d: *Cuncta, quae fecit Deus per se considerata, sunt bona singula, in universitate autem numerata sunt vale bona.*

³² Por. tamże, V, 265a.

ślad, znak Stwórcy rzeczywistość materialna stanowi sferę *magna delectatio*, gdyż wszystko, co jest Bożym dziełem, jest dobre, a stworzone ze względu na człowieka³³. Takie stanowisko jest podstawą Honoriuszowego kosmicznego optymizmu, który harmonijnie łączy się z jego humanizmem oraz racjonalizmem.

Szczególnym przejawem racjonalizmu Honoriusza może być jego próba łączenia źródeł pogańskich oraz chrześcijańskich na sposób bliski chartryjskiej koncepcji *integumentum*: np. początek Platońskiego *Timajosa* staje się dla niego okazją do wykładu nauki o Trójcy. W prologu do *Clavis physicae* natomiast przywołuje wyraźnie swoich poprzedników: Sokratesa, Platona, Cyce-rona, Augustyna oraz Boecjusza oraz podąża za ich sposobem rozumienia natury³⁴.

Takie podejście w wypadku egzegezy tekstu biblijnego wymaga podjęcia jego interpretacji alegorycznej, po ustaleniu elementarnego poziomu egzegezy literalnej. Honoriusz jest świadom, że egzegeza alegoryczna spotkać się może z niezrozumieniem. Z tego względu pisze w *Hexaameronie*, że dla mądrych Biblia podaje, iż Bóg stworzył wszystko naraz, jednego dnia, dla tych zaś, którzy nie są w stanie tego zrozumieć (*tardiores*), proponuje opowieść o szczęściu dniach stworzenia³⁵. Honoriusz przewiduje, że jego poglądy mogą oburzać czy gorszyć (*scandalizare*) tych, których określa jako „niższe intelekty”, albo że jego poglądy mogą być uznane za zbliżające się ku herezji³⁶. Być może właśnie dlatego przechodząc na poziom egzegezy alegorycznej ukrywa pod zasłoną milczenia jedno z ważniejszych, ale podejrzanych źródeł, jakim były pisma Jana Szkota Eriugeny.

³³ Por. Honoriusz Augustodunensis, *Elucidarium*, I 12, 1117c: *Omnis itaque Dei creatio consideranti magna est delectatio: dum in quibusdam sit decor, ut in floribus; in aliquibus medicina, ut in herbis; in quibusdam pastus, ut in frugibus; in quibusdam significatio, ut in vermibus et avibus. Omnia igitur sunt bona, et propter hominem creata.*

³⁴ Por. *Clavis physicae*, 1, s. 3: *Cuius stilum ideo verti in dialogum quia summis philosophis, Socrati scilicet et Platoni a Tullio nec non nostro Augustino et Boetio, visum est id genus docendi quam maximam vim optinere introducendi.*

³⁵ Por. *Hexaameron*, IV 262a: *Haec ergo una die Deum cuncta insimul creasse sapientibus narrat, haec tardioribus sex diebus Deum opera sua explevisse commemorat: a capacibus quippe vix intelligitur, quod Deus una die, imo uno icu oculi, omnia insimul creasse legitur.*

³⁶ Por. *Clavis physicae*, 141, s. 110: (...) *magna heresi redargueris.* Por. Crouse, *INTENTIO MOYSI*, s. 150.

4. 2. WIEK XII: PRZEŁOM CZY TWÓRCZA KONTYNUACJA?

Czy można powiedzieć, że wiek XII to jakby kres jednej epoki, a początek nowej? Czy w wieku XII nastąpił istotnie koniec epoki głębokiego upadku kultury, nauki i teologii?³⁷ Wiek XII był niewątpliwie okresem niezwykle, co starały się pokreślić i uwypuklić dotychczasowe rozważania. Nie należy go jednak traktować jako tego punktu w dziejach myśli, którego znaczenie rodzi się na ciemnym tle epok poprzednich. Wielkość wieku XII polegała nie tyle na zaprzeczeniu temu, co było wcześniej, ile na twórczej kontynuacji dokonywanej w nowych warunkach, tego wszystkiego, co w wiekach poprzednich było najbardziej wartościowe i nowatorskie. Historycy nadali miano „renesansu” zarówno czasom karolińskim, jak i wiekowi XII. Z tego właśnie względu Teodoryk z Chartres nie stoi na antypodach myśli Eriugeny, jedynie te wątki, które były już obecne w myśli Jana Szkota, doprowadza do nowego punktu kulminacyjnego. Jednakże drogi, którymi podąża myśl obu tych autorów, rozwijają się w obrębie schematu mającego wiele wspólnych cech. Nic zatem dziwnego, że Władysław Stróżewski umieścił i Eriugenę, i Teodoryka z Chartres w obrębie tego samego „typu metafizyki”, a mianowicie w obrębie metafizyki natury³⁸.

1. Wspólnym rysem charakteryzującym zarówno filozofię Eriugeny, jak i myśl Teodoryka z Chartres, jest podjęcie wysiłku wintegrowania wizji Demiurga-twórcy, wizji znanej z Platońskiego *Timajosa*, w strukturę judeochrześcijańskiej nauki o Bogu-Stwórcy, tak jak przekazuje ją Księga Rodzaju. Obaj myśliciele usiłują pogodzić koncepcję Platońską z opisem biblijnym, interpretując w odpowiedni sposób oba teksty. Bóg jest jedyną przyczyną sprawczą świata, który wraz z czasem został stworzony z niczego przez Boga. W Bożym akcie stwórczym można, w aspekcie logicznym, nie czasowym, wyróżnić etap stwarzania z niczego oraz etap formowania rzeczy ze stworzonej materii, albo inaczej etap przyozdabiania świata. Teodoryk, wykorzystując całą dostępną mu wiedzę na temat struktury świata, własności i natury elementów, z których świat jest zbudowany, usiłuje pokazać, jak mogło przebiegać powstawanie rzeczywistości materialnej, jak należy rozumieć biblijne słowa o „stworzeniu ziemi i nieba”. Wyjaśnienie bowiem natury oraz genezy danej rzeczy zakłada, jego zdaniem, poznanie nie tylko jej przyczyny, lecz także elementów, które się na nią składają.

2. Eriugena natomiast, interpretując pierwsze wersy Księgi Rodzaju, od razu ujmuje je na planie metafizycznym. „Stworzenie ziemi i nieba” oznacza

³⁷ Por. Z. Li a n a, *Inspiracje chrześcijańskie w rozwoju myśli naukowej we wczesnym średniowieczu (V-XII w.)*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 15 (1993) s. 35.

³⁸ Por. W. Stró ż e w s k i, *Struktura metafizyki średniowiecznej*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1979, s. 173-184.

stworzenie wzorów, przyczyn wszystkich rzeczy, które zawierają się w Bożym Słowie. Dość dużo miejsca Eriugena poświęca właśnie temu problemowi, podczas gdy Teodoryk kwituje to dość lakonicznymi stwierdzeniami mówiącymi o tym, że Syn jest przyczyną formalną świata. Niezależnie jednak od tego, czy zagadnienie *creationis ex nihilo* potraktuje się w perspektywie fizycznej, czy metafizycznej, cel tych rozważań jest ten sam, a mianowicie *cognitio Dei ex facturis suis*.

3. Obaj myśliciele ogromną rolę w procesie formowania świata przypisują ingerencji Ducha Świętego. Teodoryk mówiąc o tej mocy nadającej rzeczom formy stwierdza, że Platon nazywał ją Duszą świata, chrześcijanie zaś Duchem Świętym. Taka koncepcja roli i działania Ducha Świętego w świecie wyraźnie sięga do myśli Eriugeny. Zdaniem Eriugeny, to właśnie dzięki działaniu Ducha Świętego dokonuje się przejście z natury drugiej do natury trzeciej, gdyż to Duch Święty jest „dystrybutorem” przyczyn prymordialnych, które za sprawą jego działania przechodzą w swoje skutki.

3. Eriugena stara się opisać strukturę rzeczywistości za pomocą neoplatońskiego schematu: *mone-proodos-epistrophe*. Rzeczywistość pochodzi (*proodos*) od jednej najwyższej Zasady, która trwa niezmiennie w sobie samej, nie pomniejszona w niczym przez akt twórczy (*mone*). Celem tego tworzenia, celem wpisanym w samą strukturę rzeczywistości, jest jej powrót do stanu zjednoczenia z zasadą, z której pochodzi (*epistrophe*). Eriugena twórczo adaptuje ten neoplatoński schemat i zamiast o procesie wylewu (*proodos*) mówi o akcie stwórczym, specyficznie interpretując naukę o *creatio ex nihilo*. Starając się zaakcentować fakt, że absolutnie wszystko jest kresem Bożego aktu stwórczego i że nic poza Bogiem nie jest przyczyną świata, uważa, że owo *nihilum*, z którego Bóg stwarza świat, to nic innego, jak niedostępna poznaniu wzniosłość Bożej Istoty. Stworzenie, które powstaje w wyniku aktu stwórczego, jest tworem doskonałym, ale na skutek winy człowieka popada w wielość, rozproszenie, podziały. A zatem celem istnienia świata i człowieka jest dokonanie dzieła powrotu (*reditus*).

Teodoryk również adaptuje powyższy neoplatoński schemat opisu rzeczywistości, używając jednakże nieco innych pojęć, które później przejmie od niego Mikołaj z Kuzy. Píše, że Bóg zawiera w sobie, streszcza rzeczywistość stworzoną (*complicare*), która następnie z Niego się rozwija (*explicare*). Samemu procesowi powrotu Teodoryk nie poświęca jednak tak wiele miejsca jak Eriugena, lecz bardziej koncentruje się na strukturze rzeczywistości stworzonej.

4. O procesie powrotu można mówić na paru różnych płaszczyznach. Jedną z tych płaszczyzn powrotu jest płaszczyzna poznawcza: człowiek poznaje rzeczywistość, aby odkryć jej pierwszą Zasadę i jej źródło. O tego typu powrocie mówili zarówno Eriugena, jak i Teodoryk. Powrót w aspekcie mistycznym idzie nieco dalej niż powrót w aspekcie poznawczym, aczkolwiek niejednokrotnie

właśnie na nim się opiera. W powrocie mistycznym chodzi nie tylko o poznanie Zasady świata, lecz także o zjednoczenie z nią. Eriugena, zwłaszcza w *Homilii* oraz *Komentarzu do Ewangelii Jana*, podejmuje zagadnienie tego typu powrotu³⁹. U Teodoryka natomiast zagadnienie to pojawia się na tle rozważań o *intelligibilitas*, pojętej jako władza poznawcza upodabniająca człowieka do Boga (*Com. II, 16*).

Najistotniejszą jednakże formą powrotu jest dla Eriugeny powrót w aspekcie eschatologicznym, u kresu czasów. Wszystkie inne formy powrotu są podporządkowane tej właśnie formie i służą jej realizacji. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że Eriugena całą swoją koncepcję rzeczywistości podporządkowuje perspektywie eschatologicznej i dlatego – jak podkreślił to Bernard McGinn – jego protologia jest eschatologią. Sama struktura świata, jej badanie i zgłębianie nie są, jak pokazuje Eriugena, obojętne dla zbawienia człowieka: rzeczywistość nosi rysy istotnie soteriologiczne.

Natomiast w myśli Chartryjczyków, a przede wszystkim Teodoryka, świat jest w istocie raczej obojętny dla zbawienia człowieka. Powoduje to odejście od patrzenia na rzeczywistość w kategoriach eschatologicznych. Bardziej interesujące od metafizycznych spekulacji jest badanie struktury świata i jego rozwoju, czyli tego wszystkiego, co wchodzi w obszar fizyki.

5. Takie podejście do rzeczywistości sprawia, że w myśli Teodoryka świat ma więcej autonomii i niezależności, niż ma to miejsce w systemie Eriugeny. Teodoryk określa świat mianem *substantia mundana*, podkreślając w ten sposób niezależny charakter jego istnienia. Stworzony przez Boga, świat rozwija się dalej według własnych, nadanych przez Boga praw, które przejmują teraz na siebie funkcje sprawczego Bożego działania w świecie. Badanie budowy świata i jego powstania jest czymś, co jest interesujące samo w sobie, niemniej jest to również droga do poznania Boga i jego zamysłów. W myśli Eriugeny powyższy wątek jest także obecny, chociaż akcenty są zdecydowanie bardziej przesunięte w stronę „reprezentacyjnej”, znakowej czy też symbolicznej funkcji, jaką pełni rzeczywistość materialna świata ze szkodą dla jej autonomii.

6. Zarówno Eriugena, jak i Teodoryk, podejmując naukową egzegezę Księgi Rodzaju, deklarują, że będą to czynić *secundum physicam*. Teodoryk w swoim *Traktacie* w istocie ogranicza się do tego typu egzegezy, traktując ją jako punkt wyjścia spekulacji matematycznych na temat istnienia Boga. Fizyka jest dla niego *manuductio*, ma jak za rękę prowadzić ku coraz to wyższym stopniom poznania rzeczywistości. Natomiast fizyczna egzegeza Eriugeny dokonuje się w kontekście jego całościowej wizji rzeczywistości, wpisana jest od razu w perspektywę metafizyczną i ma służyć idei powszechnego powrotu.

³⁹ Por. A. Kijewska, *The Eriugenan Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 183-186.

7. Teodoryk dysponuje precyzyjnie wypracowaną metodologią. Wie, że należy rozpoczynać od fizyki, aby poprzez matematykę dojść do jądra filozofii, czyli do teologii albo metafizyki, uprawianych na sposób spekulatywny⁴⁰. Eriugena nie rozróżnia w sposób tak konsekwentny tych dyscyplin naukowych, chociaż z całą pewnością zna Boecjuszowe *De Trinitate*, które później legło u podstaw chartryjskiej metodologii. U myślicieli z kręgu Chartres dziedzictwo Boecjusza zostało jednak wsparte znajomością Arystotelesowskiej logiki oraz nauk empirycznych, a przede wszystkim medycyny, co w istocie doprowadziło do wypracowania bardziej spójnego schematu metodologicznego. Można zatem powiedzieć, że myśliciele szkoły w Chartres realizowali Boecjańskie idee dotyczące sposobu uprawiania wiedzy w szeroko pojętym kontekście naukowym, Eriugena zaś rzutował te idee w schemat metafizyczny, wzięty głównie z tradycji neoplatonńskiej. Wprawdzie Eriugena w *Homilii do Prologu Ewangelii Jana* starannie rozróżnił poszczególne etapy biblijnej interpretacji, paralelne do etapów badania natury, ale w praktyce przejście pomiędzy różnymi etapami jest u niego często płynne.

8. Ta odmienność podejścia do tematu widoczna jest także w samej formie ich dzieła. Eriugena wplata swoją heksaemeralną egzegezę w strukturę ogromnego dialogu filozoficznego, nawiązującego swoją formą do najlepszych tradycji patrystycznych, aby wspomnieć tu chociażby świętego Augustyna. Teodoryk natomiast wyklada swoją myśl w krótkim, skondensowanym w treści i formie traktacie. Dzieło to w swojej strukturze przypomina nieco Boecjuszowe *De hebdomadibus* czy *Elementy geometrii* Euklidesa. Najpierw Teodoryk pisze o tytule, autorze, jego intencji oraz celu dzieła, następnie przechodzi do wykładu przyczyn i elementów świata, aby na podstawie tych „aksjomatów” wyprowadzić dalsze twierdzenia na temat rzeczywistości stworzonej.

9. Teodoryk, chociaż jego podejście do omawianego zagadnienia jest niewątpliwie bardziej metodologicznie dopracowane, podobnie jak Eriugena uważa, że rzeczywistość materialną można, a nawet należy poznać i zgłębić. Obaj myśliciele podzielają pewną typową formę racjonalizmu, który głosi, że rzeczywistość jest w swojej strukturze racjonalna i dlatego możliwa do racjonalnej eksplikacji. Ich postawa nie jest równoznaczna z odrzuceniem czy negacją Objawienia. Wszelki prawdziwy autorytet, także ten biblijny, oraz rozum ludzki wypływają z tego samego źródła, którym jest Boża Mądrość. Zarówno Eriugena, jak i Teodoryk są przekonani, że człowiek dzięki swej aktywności poznawczej naśladuje Bożą aktywność, gdyż to właśnie w ludzkim rozumie i intelekcie najpełniej wyraża się Boże podobieństwo.

10. Ich racjonalizm i naturalizm nie oznacza zatem negacji wiary. Obaj przecież, zaopatrzeni w we wszelką dostępną im wiedzę, przystępują do analizy

⁴⁰ Por. G. R. Evans, „*Speculatio*” and „*Speculativus*”: Boethius and the Speculative Theology of the Twelfth Century, „*Classical Folia*” 32 (1978) s. 71.

tekstu Pisma Świętego w przekonaniu, że Księga Biblii powie im coś na temat Księgi Natury. Eriugena przyjmował ścisły paralelizm pomiędzy tymi dwiema księgami. Obie księgi są bowiem dziełem bosko-ludzkim: są dziełem Boga, które zrealizowało się ze względu na człowieka i dla człowieka, dla jego podniesienia, nawrócenia.

Willemien Otten pisząc o Teodoryku z Chartres uważa, że w jego filozofii następuje powolne odchodzenie od ścisłej paralelności Księgi Pisma oraz Księgi Natury. Dzięki interpretacji integumentalnej obie te księgi zachowują ścisłą łączność, niemniej są już widoczne znamiona kryzysu tej metafory⁴¹. Jean Jolivet jednemu ze swoich artykułów poświęconych Adelardowi z Bath nadał tytuł: „*Quaestiones naturales*” Adelarda z Bath albo natura bez Księgi. Jego zdaniem już u Adelarda z Bath następuje odejście od poszukiwania mistycznego znaczenia świata, paralelnego do metaforycznego sensu Biblii, na rzecz patrzenia na świat okiem lekarza, zoologa, który pragnie wyjaśnić to, co jest mu dane w doświadczeniu⁴².

Teodoryk niewątpliwie również patrzył na rzeczywistość okiem badacza natury, „fizyka”. W jego traktacie wywody kosmologiczne poparte są przykładami wziętymi z obserwacji. Niemniej jego naukowe analizy dokonują się na kanwie egzegezy tekstu biblijnego i nie wydaje się bynajmniej, by Teodoryk poświęcał Księgę Pisma na rzecz badania Księgi Natury ani odwrotnie, zaniedbywał Księgę Natury zauroczony Pismem.

Metaforyka Pisma i Natury, jako dwóch ksiąg, z których filozof odczytuje znaki Stwórcy wciąż jest żywotna także w czasach nowożytnych. Olaf Pedersen pokazuje na przykładzie wypowiedzi Keplera, że myślenie o naturze czołowych przedstawicieli nauki nowożytnej było również zdominowane przez koncepcję dwóch ksiąg⁴³. Nie można zatem powiedzieć, że XII wiek zarzucił tę metaforę, odszedł od niej. Traktat Teodoryka pokazuje, że Biblię i Naturę można i należy traktować jako dwie księgi zapisane przez Boga, z tym że każda z nich została zapisana w swoim własnym języku. Eriugena pisał o paralelizmie badania Pisma i Natury ich zgłębianie dokonuje się takimi samymi etapami. Teodoryk natomiast, podejmując „fizykalną” analizę tekstu biblijnego, odwołuje się do innych metod niż metody tradycyjnej egzegezy. Badanie natury musi bowiem podążać szlakiem określonej metodologii, określonego schematu naukowego wyjaśniania, musi odwoływać się tak do rozumu, jak i do doświadczenia. Stąd tylko krok do przekonania Rogera Bacona, Keplera czy Galileusza, że Natura jest Księgą zapisaną własnym językiem, językiem matematyki.

⁴¹ Por. Otten, *Nature and Scripture*, s. 271-276.

⁴² Por. J. Jolivet, „*Quaestiones naturales*” d'Adelard de Bath, s. 445.

⁴³ O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza*, przekł. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 228.

4. 3. ERIUGENA A TEODORYK Z CHARTRES

Przeprowadzone tutaj analizy nie dostarczą jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy istotnie można mówić o wpływie Eriugeny na środowisko szkoły w Chartres. Są jednakże pewne przesłanki do tego, żeby z większą pewnością twierdzić, że taki wpływ jest możliwy.

1. Już Fulbert znał najprawdopodobniej pisma Jana Szkota Eriugeny, co poświadcza analiza jego pism. Ani Fulbert, ani żaden z jego uczniów, z wyjątkiem Berengariusza z Tours, nie powołują się na dzieła Eriugeny, co w kontekście wielokrotnych potępień nauki Jana Szkota wydaje się całkiem zrozumiałe. Nie czyni tego *expressis verbis* nawet najwierniejszy z „uczniów” Eriugeny, Honoriusz Augustodunensis.

2. Eriugena i myśliciele z Chartres sięgają niejednokrotnie do tych samych tekstów, na podstawie których formułują własną myśl. Z reguły są to: *Timajos* Platona, dzieła Marcjana Capelli, Makrobiusza, Mariusza Wiktorynusa, Boecjusza.

3. Zarówno Eriugena, jak i Teodoryk czytają Księgę Rodzaju w kontekście *Timajosa*, traktując Biblię i Naturę jako księgi zadane do odczytania.

4. U obu tych myślicieli występuje specyficzna forma racjonalizmu głoszącego zaufanie do ludzkich możliwości poznawczych, w których najpełniej odzwierciedla się Boże podobieństwo.

5. Heksaemeralna egzegeza Eriugeny i Teodoryka, zarówno w swojej treści, jak i w formie, wykazuje daleko idące analogie. Często wprost narzuca się podobieństwo sformułowań językowych. Wydaje się, że wychodzi to daleko poza czysto przypadkową zbieżność.

6. Niechęć niektórych historyków do mówienia o wpływie Eriugeny na Chartres wynikał z tego, że o wpływie tym mówiono wielokrotnie w kontekście domniemanego panteizmu występującego, bądź u Eriugeny bądź w szkole w Chartres. Można to jednak odczytać i w inny sposób: skoro nie ma mowy o panteizmie Eriugeny, to nie ma go w szkole w Chartres i na odwrót.

Niezależnie jednak od tego, czy uda się ustalić rzeczywisty wpływ Eriugeny na Teodoryka, czy nie, pozostaje faktem, że w myśli Teodoryka dochodzi do kulminacji najważniejszych tendencji myślowych zawartych w dziele Eriugeny. Między czasami karolińskimi a wiekiem XII nie ma zatem przepaści, lecz jest ciągłość, przechodzenie jednej epoki w drugą, stymulowane nowymi tekstami, nowymi metodami i doświadczeniami. Teodoryk z Chartres jest prawdziwym reprezentantem swojego czasu, karłem na barkach olbrzymów minionych wieków, którzy do jego wzrostu dodali swoją gigantyczną wielkość. Teodoryk jest świadom tej zależności, a na jego barki, barki giganta, wspinać się będą przedstawiciele następných epok. Kardynał Mikołaj z Kuzy może być tu wspianym przykładem.

BIBLIOGRAFIA

A. TEKSTY ŹRÓDŁOWE

- ABELARD, *Historia moich nizdoli i inne listy*, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1993.
- *Opera theologica* I, ed. E. M. Buytaert, Brepols 1969.
 - *Wykład Heksameronu*, w: *Rozprawy*, przekł. L. Joachimowicza, Warszawa 1969.
- ADELMAN, *De Eucharistiae sacramento ad Berengarium Epistola*, PL. 143, 1289-1296, Parisiis 1853.
- *De viris illustribus sui temporis*, ed. J. P. Migne, PL. 143, 1295-1298, Parisiis 1853.
- ARNOLD Z BONNEVALL, *Tractatus de operibus sex dierum*, PL. 189, 1515-1570, Parisiis 18.
- ARYSTOTELES, *Analityki wtóre*, w: *Dziela wszystkie*, t. 1, s. 253-327, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
- *Fizyka*, w: *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 7-204, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
 - *Metafizyka*, w: *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 601-857, przekł. K. Leśniak, Warszawa 1990.
 - *O niebie*, w: *Dziela wszystkie*, t. 2, s. 205-338, przekł. P. Siwek, Warszawa 1990.
- AUGUSTYN, *De Genesi ad litteram*, ed. J. P. Migne, PL. 34, 245-486, Parisiis 1861.
- *De utilitate credendi*, ed. J. P. Migne, PL. 42, 65-92, Parisiis 1861.
 - *Listy*, przekł. W. Eborowicz, Pelplin 1991.
 - *Objaśnienia Psalmów*, przekł. J. Sulowski, Warszawa 1986.
 - *O nauce chrześcijańskiej*, przekł. J. Sulowski, Warszawa 1989.
 - *O nauczycielu*, w: *Dialogi filozoficzne*, t. III, przekł. J. Modrzejewski, Warszawa 1953.
 - *O Trójcy Świętej*, przekł. M. Stokowska, Kraków 1996.
 - *Państwo Boże*, przekł. W. Kubicki, Kęty 1998.
 - *Wyznania*, przekł. Z. Kubiak, Warszawa 1978
- BAZYLI Z CEZAREI, *Homélie sur l'Hexaémeron*, texte, intr. et trad. de S. Giet, 2^e édition, Paris 1968.

BERNARD Z CHARTRES

- *The „Glossae super Platonem” of Bernard of Chartres*, ed. by P.E. Dutton, Toronto 1991.

BOECJUSZ

- *In Isagogen Porphyrii Commenta, editionis secundae*, ed. S. Brandt, Lipsiae 1906.
- *Institution Arithmétique*, éd. par J.-Y. Guillaumin, Paris 1995.
- *O pocieszaniu, jakie daje filozofia*, przekł. W. Olszewski, Warszawa 1962.
- *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart, E. K. Rand, London–Cambridge 1968.

Corpus Hermeticum, tome II, texte établi par A. D. Nock, traduit par A.-J. Festugière, Paris 1960 (deuxième édition).

DIONIZY AREOPAGITA

- S. DIONYSII AREOPAGITAE *De Coelesti Hierarchia*, ed. J. P. Migne, PG 3, 119-342, Parisiis 1857.
- *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Kraków 1997.

ERIUGENA

- IOHANNIS SCOTI ERIUGENAE *Annotationes in Martianum*, ed. C. Lutz, Cambridge 1939.
- *Carmina*, ed. by M. Herren, Dublin 1993.
- *Commentaire sur l'Évangile de Jean*, éd. par É. Jeuneau, Paris 1972.
- *De divina praedestinatione liber*, ed. G. Madec, Brepols 1978.
- *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. J. Barbet, Brepols 1975.
- *Homilia do Prologu Ewangelii Jana* (fragmenty), przekł. A. Kijewska, W. Mohort-Kopaczyński, „W drodze” 9 (1990), s. 78-80.
- *Homélie sur le Prologue de Jean*, éd. par É. Jeuneau, Paris 1969.
- *Periphyseon, liber primus*, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968.
- *Periphyseon, liber secundus*, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972.
- *Periphyseon, liber tertius*, ed. by I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981.
- *Periphyseon, liber quartus*, ed. É. Jeuneau, Dublin 1995.
- *De divisione naturae, liber quintus*, ed. J. P. Migne, PL. 122, 859-1022, Parisiis 1865.

EUKLIDES

- *The First Latin translation of Euclids „Elements” Commonly Atributed to Adelard of Bath*, ed. by H. L. L. Busard, Toronto 1983.

FILON Z ALEKSANDRII, *Pisma*, t. I, przekł. L. Joachimowicz, Warszawa 1986.

- *Pisma*, t. II, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1994.

FULBERT

- *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, ed. by F. Behrends, Oxford 1976.
- *Tractatus contra Iudaeos*, ed. J. P. Migne, PL. 141, 305-318, Parisiis 1880.

HIERONIM, *Komentarz do Księgi Jonasza*, wstęp, przekład, opracowanie ks. L. Gładyszewski, Kraków 1998.

HONORIUSZ AUGUSTODUNENSIS, *Clavis physicae*, ed. P. Lucentini, Roma 1974.

- *Elucidarium*, ed. J. P. Migne, PL. 172, 1109-1176, Parisiis 1895
- *De animae exsilio et patria*, PL. 172, 1241-1246, Parisiis 1895.
- *Hexaemeron*, PL. 172, 253-266, Parisiis 1895.

JAN Z SALISBURY

- JOANNIS SARESBERIENSIS, *Metalogicus*, ed. J. P. Migne, PL. 199, 823-946, Parisiis 1900.
- JOHN OF SALISBURY, *Metalogicon*, translated with introduction et notes by D. D. McGarry, Berkeley-Los Angeles 1962.

KALCYDIUSZ

- *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, London-Leida 1962.

KASJAN JAN

- *Conlationes*, rec. M. Petscherung, CSEL 13, Vindobonae 1886.

KLAREMBALD Z ARRAS, *Life and Works of Clarembald of Arras*, ed. by N. Häring, Toronto 1965.

NEMEZIUSZ Z EMEZY, *O naturze ludzkiej*, przekł. A. Kempfi, Warszawa 1982.

ORYGENES, *Duch i ogień*, oprac. H. U. von Balthasar, przekł. S. Kalinkowski, Kraków-Warszawa 1995.

- *Filokalia*, przekł. K. Augustyniak, Warszawa 1979.
- *O zasadach*, przekł. S. Kalinkowski, Kraków 1996.

PLATON, *Kratylos*, przekł. Z. Brzostowska, Lublin 1990.

- *Timajos. Kritias*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

PLINIUSZ STARSZY, *Histoires de la nature*, morceaux choisis et traduits par D. Sonnier, Grenoble 1994.

PROKLOS, *The Elements of Theology*, ed. E. R. Dodds, Oxford 1963.

RADBERTUS PASCHAZIUSZ

- *Expositio in Lamentationes Hieremiae, libri quinque*, cura et studio B. Paulus, Brepols 1988.
- *Expositio in Matheo libri XII (I-IV)*, cura et studio B. Paulus, Brepols 1984.

SENEKA, *Listy moralne do Lucyliusza*, przekł. W. Kornatowski, Warszawa 1961.

SILVESTRIS BERNARD, *The Commentary on Martianus Capellas „De Nuptiis Philologiae et Mercurii” Attributed to Bernard Silvestris*, ed. by H. J. Westra, Toronto 1986.

TEODORYK Z CHARTRES

- *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. by N. Häring, Toronto 1971.
- *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, ed. by K. M. Fredborg, Toronto 1988.

WILHELM Z CONCHES

- GUILLAUME DE CONCHES, *Glosae super Platonem*, éd. par E. Jeaneau, Paris 1965.

WILHELM Z TYRU

- *Chronique*, éd. par R. B. C. Huygens, Brepols 1986.

B. OPRACOWANIA

I. ERIUGENA I JEGO EPOKA

- ALLARD G.-H., *La structure littéraire de la composition du „De divisione naturae”*, w: *The Mind of Eriugena*, s. 147-157.
- *The Primacy of Existence in the Thought of Eriugena*, w: *Neoplatonism and Christian Thought*, ed. by D. J. O'Meara, New York 1982, s. 89-96.
- BRUNHÖLZL F., *Histoire de la littérature latine du Moyen Âge*, tome I: *De Cassiodore à la fin de la renaissance carolingienne*, vol. 2, traduit par H. Rochais, Brepols 1975.
- CAPPUYNS M., *Jean Scot Érigène. Sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Louvain–Paris 1933.
- CARABINE D., *Eriugena's Use of the Symbolism of Light, Cloud and Darkness in the Periphyseon*, w: *Eriugena: East and West*, s. 141-152.
- COALLIER Ch., *Les vocabulaire des arts libéraux dans le „Periphyseon”*, w: *Jean Scot – écrivain*, s. 343-360.
- CONTRENI J. J., *Carolingian Biblical Culture*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 1-23.
- *Carolingian Learning, Masters and Manuscripts*, London 1992.
 - *The Carolingian Renaissance*, w: *Carolingian Learning*, s. 59-74.
 - *The Cathedral School of Laon from 850 to 930. Its Manuscripts and Masters*, München 1978.
 - *Education and Learning in the Early Middle Ages: New Perspectives and Old Problems*, w: *Carolingian Learning*, s. 9-25.
 - *Inharmonious Harmony: Educatio in the Carolingian World*, w: *Carolingian Learning*, s. 81-96.
 - *John Scottus, Martin Hibernensis, the Liberal Arts and Teaching*, w: *Carolingian Learning*, s. 1-22.
 - *Learning in the Middle Ages*, w: *Carolingian Learning*, s. 1-21.
- CROUSE R. D., „*Hic sensilis mundus*”: *Calcidius and Eriugena in Honorius Augustodunensis*, w: *From Athens to Chartres*, s. 283-288.
- D'ALVERNY M.-Th., *La Sagesse et ses sept filles*, w: *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. Ch. Burnett, Aldershat 1993, s. 245-278.
- D'ONOFRIO G., *A proposito del „magnificus Boetius”: un'indagine sulla presenza degli „Opuscula sacra” e della „Consolatio” nell'opera eriugeniana*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, s. 189-200.
- *The Concordia of Augustine and Dionysius: Towards a Hermeneutic of the Disagreement of Patristic Sources in John the Scot's Periphyseon*, w: *Eriugena: East and West*, s. 115-140.
 - „*Disputandi disciplina*”. *Procédés dialectiques et „logica vetus” dans le langage philosophique de Jean Scot*, w: *Jean Scot – écrivain*, s. 229-263.
- DRONKE P., „*Theologia veluti quaedam poëtria*”: *quelques observation sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot*, w: *Jean Scot et l'histoire*, s. 243-252.
- DUCHEZ M.-E., *Jean Scot Érigène premier lecteur du „De institutione musica” de Boèce?*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, s. 165-187.

- DUCLOW D., *Isaiah Meets Seraph: Breaking Ranks in Dionysius and Eriugena?*, w: *Eriugena: East and West*, s. 233-252.
- DUHEM P., *Le système du Monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*, t. III, Paris 1958.
- DUTTON P.E., *Eriugena, the Royal Poet*, w: *Jean Scot – écrivain*, s. 51-80.
- ERHARDT-SIEBOLD E. VON, R. VON ERHART, *The Astronomy of Johannes Scotus Eriugena*, Baltimore 1940.
- Eriugena: East and West*. Papers of the VIIIth Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, *Chicago – Notre Dame 18-20 October 1991*, ed. by B. McGinn, W. Otten, Notre Dame–London 1995.
- Eriugena Redivivus*. Zur Wirkungsgeschichte seines Denkens im Mittelalter und im Übergang zur Neuzeit. Vorträge des V. Internationalen Eriugena-Colloquiums Werner-Reimers-Stiftung Bad Homburg, 26.-30. August 1985, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1987.
- Eriugena. Studien zu seinen Quellen*. Vorträge des III. Internationalen Eriugena-Colloquiums, Freiburg im Breisgau, 27.-30. August 1979, herausg. von W. Beierwaltes, Heidelberg 1980.
- GIBBSON M., *The Continuity of Learning Circa 850 – Circa 1050*, w: „*Artes*” and the *Bible in the Medieval West*, London 1993, s. 1-13.
- GREGORY T., *Giovanni Scoto Eriugena. Tre studi*, Firenze 1963.
- HAAS A. M., *Eriugena und die Mystik*, w: *Eriugena Redivivus*, s. 254-278.
- HILDEBRANDT M. M., *The External School in Carolingian Society*, Leiden–New York–Köln 1992.
- In Principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973.
- Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics*. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the Promotion of Eriugenian Studies, ed by G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996.
- Jean Scot – écrivain*. Actes du IVe Colloque international Montréal, 28 août-2 septembre 1983, éd. par G.-H. Allard, Montréal–Paris 1986.
- Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*. Colloque du C.N.R.S., Laon, juillet 1975, éd. par R. Roques, Paris 1977.
- JEAUNEAU E., *Études érigéniennes*, Paris 1987.
- *Artifex Scriptura*, w: *Johannes Scottus Eriugena*, s. 351-365.
 - *Influences érigéniennes dans une homélie d'Héric d'Auxerre*, w: *Études érigéniennes*, s. 526-535.
 - *Les écoles de Laon et d'Auxerre au IX siècle*, w: *Études érigéniennes*, s. 57-84.
 - *Le symbolisme de la mer chez Jean Scot Érigène*, w: *Études érigéniennes*, s. 287-296.
 - *L'héritage de la philosophie antique durant le Haut Moyen Âge*, w: *Études érigéniennes*, s. 133-172.
- KALDENBACH G., *Die Kosmologie des Johannes Scottus Eriugena. Versuch einer Interpretation seines philosophischen Hauptwerkes: De divisione naturae libri V unter kosmologischen Grundaspekt*, München 1963.

- KJEWSKA A., *Faith and Reason in Augustine, John Scotus Eriugene and Anselm of Canterbury: „Nisi credideritis, non intelligetis”*, w: *Saint Anselm – Bishop and Thinker*, ed. R. Majeran, E. I. Zieliński, Lublin 1999.
- *Grecka koncepcja Pankalii a wczesnochrześcijańskie ujęcie piękna świata*, „*Vox Patrum*” 6:11 (1986) s. 593-605.
 - *„Homo melior est quam sexus” – metafizyczny i biblijny kontekst Szkotowej koncepcji podziału natury ludzkiej na płci*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 21:3 (1993) s. 67-83.
 - *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.
 - *The Eriugenian Concept of Theology. John the Evangelist as the Model Theologian*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 173-193.
- LEMOINE M., *Le „Timée” latin en dehors de Calcidius*, w: *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Paris 1997, s. 63-78.
- LEONARDI C., *Martianus Capella et Jean Scot: Nouvelle présentation d'un vieux problème*, w: *Jean Scot – écrivain*, s. 187-207.
- MADEC G., *Jean Scot et ses auteurs*, Paris 1988.
- MARENBOJN J., *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre. Logic, Theology and Philosophy in the Early Middle Ages*, Cambridge 1981.
- *John Scottus and the „Categoriae Decem”*, w: *Eriugena. Studien zu seinen Quellen*, s. 117-134.
- MARLER J. C., *Dialectical Use of the Authority in the „Periphyseon”*, w: *Eriugena: East and West*, s. 95-113.
- MATHON G., *Jean Scot Érigène, Calcidius et le problème de l'âme universelle*, w: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Âge. Actes du Premier Congrès International de Philosophie Médiévale 1958*, Louvain 1960, s. 361-375.
- MCGINN B., *The Originality of Eriugena's Spiritual Exegesis*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 55-80.
- McKITTERICK R. M., *Knowledge of Plato's „Timeus” in the Ninth Century: The Implications of Valenciennes, Bibliotheque Municipale MS 293*, w: *From Athens to Chartres*, s. 85-95.
- The Mind of Eriugena. Papers of the Colloquium, Dublin 14-18 July 1970*, ed. by J. J. O'Meara, L. Bieler, Dublin 1973.
- MORAN D., *The Philosophy of John Scottus Eriugena. A Study of the Idealism of the Middle Ages*, Cambridge 1989.
- O'MEARA D. J., *L'investigation et les investigateurs dans le „De divisione naturae” de Jean Scot Érigène*, w: *Jean Scot Érigène et l'histoire*, s. 225-234.
- *The Concept of Nature in John Scottus Eriugena*, „*Vivarium*” 19:2 (1981) s. 126-145.
- O'MEARA J. J., *Eriugena*, Oxford 1988.
- OTTEN W., *Eriugena's Periphyseon: A Carolingian Contribution to the Theological Tradition*, w: *Eriugena: East and West*, s. 69-93.
- *Nature and Scripture: Demise of a Medieval Analogy*, „*Harvard Theological Review*” 88: 2 (1995) s. 257-284.

- RICHE P., *Edukacja i kultura w Europie Zachodniej*, przekł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1995.
- *Gerbert d'Aurillac. Le pape de l'an mil*, Paris 1987.
 - *Les Irlandais et les princes carolingiens aux VIIIe et IXe siècles*, w: *Éducation et culture dans l'Occident médiéval*, London 1993, s. 735-745.
- ROQUES R., *Genèse I, 1-3 chez Jean Scot*, w: *In Principio*, s. 173-212.
- *Libres sentiers vers l'érigénisme*, Roma 1975.
- SCHRIMPF G., *Die Sinnmitte von „Periphyseon“*, w: *Jean Scot et l'histoire*, s. 289-305.
- STAHL W. H., *Martianus Capella and the Seven Liberal Arts*, vol. 1: *The Quadrivium of Martianus Capella. Latin Tradition in the Mathematical Science*, Columbia University Press, New York 1971.
- STEEL C., *The Tree of Knowledge of Good and Evil*, w: *Iohannes Scottus Eriugena*, s. 239-259.
- STRÓŻEWSKI W., *Struktura metafizyki średniowiecznej*, w: *Historia filozofii średniowiecznej*, red. J. Legowicz, Warszawa 1979, s. 173-231.
- STRZELCZYK J., *Iroszkoci w kulturze średniowiecznej Europy*, Warszawa 1987.
- WOHLMAN A., *L'homme, le monde sensible et le peché dans la philosophie de Jean Scot Érigène*, Paris 1987.
- WOLFF Ph., *L'éveil intellectuel de l'Europe*, Paris 1971.

2. WIEK XII I JEGO ŹRÓDŁA

- ANNALA P., *The Function of the „formae nativae in the Refinement Process of Matter: A Study of Bernard of Chartres Concept of Matter*, „*Vivarium*” 35: 1 (1997) s. 1-19.
- BAFIA S., *Teoria nauki w pismach Teodoryka z Chartres i jego szkoły*, „*Analecta Cracoviensia*” 21-22 (1989-1990) s. 9-28.
- BEAUJOUAN G., *The Transformation of the Quadrivium*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 463-487.
- BEHREND F., *The Letters and Poems of Fulbert of Chartres*, Oxford 1976.
- BOCZAR M., *Jana z Salisbury znajomość literatury antycznej*, „*Meander*” 5 (1981), s. 261-271.
- *Wątki naturalizmu i racjonalizmu w dwunastowiecznej szkole w Chartres*, „*Studia Filozoficzne*” 7-8 (1989) s. 89-108.
- BROOK Ch., *John of Salisbury and His World*, w: *The World of John of Salisbury*, s. 1-20.
- BRUNNER F., *Deus forma essendi*, w: *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, s. 85-116.
- BURNETT Ch., *The Contents and Affiliation of the Scientific Manuscripts Written at, or Brought to, Chartres in the Time of John of Salisbury*, w: *The World of John of Salisbury*, s. 127-160.
- *Scientific Speculations*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 151-176.

- BUSARD H. L. L., *The First Latin Translation of Euclid's „Elements” Commonly Attributed to Adelard of Bath*, Toronto 1983.
- CADDEN J., *Science and Rhetoric in the Middle Ages: The Natural Philosophy of William of Conches*, „Journal of the History of Ideas” 56:1 (1995), s. 1-24.
- CHENU M.-D., „*Involucrum*”. *Le mythe selon les théologiens médiévaux*, AHDZMA 30 (1955) s. 75-79.
 – *La théologie au douzième siècle*, Paris 1966.
 – *Nature ou histoire? Une controverse exégétique sur la création au XIIe siècle*, AHLDMA 28 (1954) s. 25-30.
- CLERVAL A., *Les Écoles de Chartres au Moyen-Âge (du V au XVIe siècle)*, Paris 1895 (Frankfurt 1965).
- CONSTABLE G., *Renewal and Reform in Religious Life. Concepts and Realities*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 37-67.
- CROUSE R. D., *INTENTIO MOYSI: Bede, Augustine, Eriugena and Plato in the „Hexaemeron” of Honorius Augustodunensis*, „Dionysius” 2 (1978) s. 137-157.
 – *The Arts as via ad patriam*, w: *Arts libéraux et philosophie au moyen Âge*, Montreal-Paris 1969, s. 531-539.
- The Cultural Context of Mediaeval Learning*, Murdoch J., Sylla E. D. (eds.), Reidel Publishing Company, Dordrecht-Holland 1975.
- DALES R. C., *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Brill (Leiden-Köln-New York) 1992 (2nd revised edition).
 – *Marius „On the Elements and the Twelfth-Century Science of Matter*, „Viator” 3 (1972) s. 191-218.
 – *A Twelfth-Century Concept of the Natural Order*, „Viator” 9 (1978) s. 179-192.
- D’ALVERNY M.Th., *L’homme comme symbole: le microcosme*, w: *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l’iconographie*, ed. by Ch. Burnett, London 1993, s. 123-183.
 – *Le cosmos symbolique du XIIe siècle*, AHLDMA 28 (1953) s. 31-81.
 – *Translations and Translators*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 421-462.
- DANE J., *Integumentum as Interpretation: Note on William of Conches’s Commentary on Macrobius (I, 2, 10-11)*, „Classical Folia” 32 (1978) s. 201-215.
- DELHAYE Ph., *L’organisation scolaire au XIIe siècle*, „Traditio” 5 (1947) s. 211-268.
- DRONKE P., *New Approach to the School of Chartres*, „Anuario de estudios medievales” 6 (1969) 1973, s. 117-140.
 – *Thierry of Chartres*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 358-385.
- DUTTON P. E., *The „Glossae super Platonem” of Bernard of Chartres*, Toronto 1991.
- Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, éd. par M. de Gandillac, É. Jeuneau, Paris 1968.
- EVANS G. R., „*Speculatio*” and „*Speculativus*”: *Boethius and the Speculative Theology of the Twelfth Century*, „Classical Folia” 32 (1978) s. 69-78.
- FLINT V., *Heinricus of Augsburg and Honorius Augustodunensis: Are They the Same Person* w: *Ideas in the Medieval West*, s. 148-158.
 – *Ideas in the Medieval West*, London 1988.

- *The Career of Honorius Augustodunensis*, w: *Ideas in the Medieval West*, s. 63-86.
 - *The Chronology of the Works of Honorius Augustodunensis*, w: *Ideas in the Medieval West*, s. 215-242.
- FREDBORG K. M., (ed.), *The Latin Rhetorical Commentaries by Thierry of Chartres*, Toronto 1988.
- GERSH S., *Platonism – Neoplatonism – Aristotelianism: A Twelfth-Century Metaphysical System and Its Sources*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 512-534.
- GIACONE R., *Masters, Books and Library at Chartres According to the Cartularies of Notre Dame and Saint Père*, „*Vivarium*” 12: 1 (1974) s. 30-51.
- GIBSON M., *The Study of the „Timeus” in the Eleventh and Twelfth Centuries*, „*Pensamiento*” 25 (1969) 183-194.
- GREGORY T., *Anima mundi. La filosofia di Guglielmi di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze 1955.
- *La nouvelle idée de nature et de savoir scientifique au XIIe siècle*, w: *The Cultural Context of Mediaeval Learning*, s. 193-218.
- HASKINS Ch. H., *The Renaissance of the Twelfth Century*, Harvard University Press, Cambridge 1971 (5th edition).
- HÄRING N., *Chartres and Paris Revisited*, w: *Essays in Honour of A.Ch. Pegis*, ed. J. R. O'Donnell, Toronto 1974, s. 268-329.
- *Commentary and Hermeneutics*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 173-200.
 - *The Creation and Creator of the World According to Thierry of Chartres and Clarenbaldus of Arras*, *AHDLMA* 22 (1955) s. 137-216.
 - *Thierry of Chartres and Dominicus Gundissalinus*, „*Mediaeval Studies*” 26 (1964) s. 271-286.
- A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, ed. P. Dronke, Cambridge 1988.
- HOLMES U. T., *The Idea of a Twelfth-Century Renaissance*, „*Speculum*” 26: 4 (1951) s. 643-651.
- JACQUART D., *Aristotelian Thought in Salerno*, w: *A History of the Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 407-428.
- *Principales étapes dans la transmission des textes de médecine (XIe-XIVe siècle)*, w: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, s. 251-271.
- JEAUNEAU É., *Deux rédactions des gloses de Guillaume de Conches sur Priscien*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 335-370.
- *L'âge d'or des Ecoles de Chartres*, Chartres 1995.
 - „*Lectio philosophorum*”. *Recherches sur l'École de Chartres*, Amsterdam 1973.
 - *Le renouveau érigénien du XIIe siècle*, w: *Eriugena Redivivus*, s. 26-46.
 - *L'usage de la notion d'integumentum à travers les Gloses de Guillaume de Conches*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 127-192.
 - *Macrobe, source du platonisme chartrien*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 279-300.
 - *Mathématiques et Trinité chez Thierry de Chartres*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 93-99.

- „*Nani gigantum humeris insidentes*”. *Essai d'interprétation de Bernard de Chartres*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 53-73.
- *Un représentant du platonisme au XIIIe siècle: Maître Thierry de Chartres*, w: „*Lectio philosophorum*”, s. 77-91.
- JOLIVET J., *Le „Quaestiones naturales” d'Abélard de Bath ou la nature sans le Livre*, w: *Études de civilisation médiévale (IXe-XIIIe siècle). Mélanges offerts à E.-R. Labande*, Poitiers 1974, s. 437-446.
- *Quelques cas de „platonisme grammatical” du VIIe au XIIIe siècle*, w: *Mélanges offerts à R. Crozet*, vol. 1, Poitiers 1966, s. 93-99.
- KLIBANSKY R., *The School of Chartres*, w: *Twelfth Century Europe and the Foundations of Modern Society*, ed. by M. Clagett, G. Post, R. Reynolds, Madison 1961, s. 3-14.
- KURDZIALEK M., *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996.
- *Odbiór Boecjuszowej Zachęty w XII wieku*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 75-98.
- *Średniowieczne doktryny o człowieku jako obrazie świata*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 271-310.
- „*Theologiae philosophantes*”, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 131-145.
- LADNER G. B., *Terms and Ideas of Renewal*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 1-33.
- LAPIDGE M., *The Stoic Inheritance*, w: *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, s. 81-112.
- LECOMTE F., *Un commentaire scriptuaire du XIIIe siècle: Le „Tractatus un Hexaemeron” de Hugues d'Amiens*, *AHDLM* 33 (1958) s. 227-294.
- LIANA Z., *Inspiracje chrześcijańskie w rozwoju myśli naukowej we wczesnym średniowieczu (V-XII w.)*, „*Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*” 15 (1993) s. 23-36.
- *Koncepcja Logosu i Natury w Szkole w Chartres*, Kraków 1996.
- MACCAGNOLO E., „*Rerum universitas*”. *Saggio sulla filosofia di Teodoro di Chartres*, Firenze 1976.
- McKEON R., *Medicine and Philosophy in the Eleventh and Twelfth Centuries: The Problem of Elements*, „*The Thomist*” 24 (1961) s. 211-256.
- *The Organisation of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, w: *The Cultural Context of Medieval Learning*, s. 151-184.
- MACKINNEY L., *Bishop Fulbert and Education at the School of Chartres*, Notre Dame, Indiana 1957.
- MONTERO CARTELLE E., *Encuentro de culturas en Salerno: Constantino el Africano, traductor*, w: *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale*, s. 65-88.
- MOREAU J., „*Opifex, id est Creator*”. *Remarques sur le platonisme de Chartres*, „*Archiv für Geschichte der Philosophie*” 56 (1974) s. 33-49.
- NAUTA L., *The 'Glosa' as Instrument for the Development of Natural Philosophy. William of Conches' Commentary on Boethius*, w: *Boethius in the Middle Ages*, ed. M. J. Hoenen, L. Wanta, Leiden–New York–Köln 1997, s. 3-39.

- NEWELL J., *Rationalism at the School of Chartres*, „Vivarium” 21:1 (1983) s. 108-126.
- PARENT J. M., *La doctrine de la Création dans l'École de Chartres*, Paris-Ottawa 1938.
- RABY F. J. E., „Nuda Natura” and Twelfth-Century Cosmology, „Speculum” 43 (1968) s. 72-77.
- RACZYŃSKA B., *Filozoficzna teoria człowieka w głównych traktatach salernitańskich* („Aforismi cum glosulis” Ursonis Salernitani; „Quaestiones Nicolai Peripatetici”), „Acta Mediaevalia” XI, Lublin 1997.
- Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Benson R. L., Constable G. (eds.), Harvard University Press, Cambridge Mass. 1982.
- Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale. Traduction et traducteurs de l'antiquité tardive au XIVe siècle. Actes du Colloque international de Cassino, 15-17 juin 1989*, éd. par J. Hamesse, M. Fattori, Louvain-la-Neuve – Cassino 1990.
- QUAIN E. A., *The Medieval „Accessus ad Auctores”*, „Traditio” 3 (1945) s. 215-264.
- SANFORD E. M., *The Twelfth Century – Renaissance or Proto-Renaissance?* „Speculum” 26:4 (1951) s. 635-642.
- SCHAARSCHMIT C., *Johannes Saresberiensis nach Leben und Studien, Schriften und Philosophie*, Leipzig 1862.
- SOUTHERN R. W., *Chartrian Humanism: A Romantic Misconception*, w: *Scholastic Humanism*, s. 58-100.
- *Humanism and the School of Chartres*, w: *Medieval Humanism*, s. 61-85.
 - *Medieval Humanism and Other Studies*, Oxford 1970.
 - *Scholastic Humanism and the Unification of Europe*, vol. 1: *Foundations*, Oxford 1995.
 - *The School of Paris and the School of Chartres*, w: *Renaissance and Renewal*, s. 113-137.
- SPEER A., *Die entdeckte Natur. Untersuchungen zu Begründungsversuchen einer „scientia naturalis” im 12. Jahrhundert*, Leiden-New York- Köln 1995.
- *Reception-Mediation-Innovation. Philosophy and Theology in the Twelfth Century*, w: *Bilan et perspectives des études médiévales en Europe*, J. Hamesse (éd.), Louvain-la-Neuve 1995, s. 129-149.
- VERNET A., *Une épitaphe inédite de Thierry de Chartres*, w: *Recueil de Travaux offert à M. Clovis Brunel*, t. 2, Paris 1955, s. 660-670.
- WARD J.O., *The Date of the Commentary on Cicero's „De Inventione” by Thierry of Chartres (1095-1160?) and the Cornifician Attack on the Liberal Arts*, „Viator” 3 (1972) s. 219-273.
- WEIJERS O., *The Chronology of John of Salisburys studies in France* (Metalogicon, II.10), w: *The World of John of Salisbury*, s. 109-116.
- WEISHEPL J., *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, „Mediaeval Studies” 27 (1965) s. 54-90.
- WESTRA H. J., (ed.), *The Commentary on Martianus Capella's „De Nuptiis Philologiae et Mercurii” Attributed to Bernardus Silvestris*, Toronto 1986.
- WETHERBEE W., *Philosophy, Cosmology and the Twelfth-Century Renaissance*, w: *A History of Twelfth-Century Western Philosophy*, s. 21-53.

- *Platonism and Poetry in the Twelfth Century. The Literary Influence of the School of Chartres*, Princeton 1972.
The World of John of Salisbury, M. Wilks (ed.), *Studies in Church History, Subsidia* 3, Oxford 1984.

3. LITERATURA POMOCNICZA

- AERTSEN J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Leiden–New York–Köln 1996.
ARMSTRONG A. H., *Plotinus*, w: *The Cambridge History*, s. 195-268.
BALTHASAR H. U. von, *Duch i ogień*, przekł. S. Kalinkowski, Kraków–Warszawa 1995.
BEDNARCZYK A., *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995.
BERCHMAN R. M., *Porphyry and the Patristic Origin of Biblical Criticism*, w: *Néoplatonisme et philosophie médiévale*, éd. par L. G. Benakis, Brepols 1997, s. 35-58.
CHADWICK H., *Philo and the Beginnings of Christian Thought*, w: *The Cambridge History*, s. 133-192.
COURCELLE P., *La Consolation de Philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité de Boèce*, Paris 1967.
CROUZEL H., *Orygenes*, przekł. J. Margański, Bydgoszcz 1996.
DANIÉLOU J., *Trójca Święta i tajemnica egzystencji*, przekł. M. Tarnowskiej, Kraków 1994.
DE LIBERA A., *La philosophie médiévale*, Paris 1993.
DE LUBACH H., *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Editions Mouton 1959.
EVANS G. R., *Augustine on Evil*, Cambridge 1993.
FLASCH K., *Introduction à la philosophie médiévale*, Fribourg 1992.
FONTAINE J., *Chrześcijańska literatura łacińska*, przekł. J. Słomka, Tarnów 1997.
FRANKOWSKA-TERLECKA M., „Skarbiec wiedzy” *Brunetta Latiniego. Trzynastowieczna myśl encyklopedyczna jako wyraz tendencji do upowszechniania wiedzy*, Ossolineum 1984.
From Athens to Chartres. Neoplatonism and Medieval Thought. Studies in Honour of Édouard Jeuneau, ed. by H. J. Westra, Leiden–New York–Köln 1992.
GERSH S., *Middle Platonism and Neoplatonism. The Latin Tradition*, vol. 1-2, Notre Dame, Indiana 1986.
GILSON E., *Duch filozofii średniowiecznej*, tłum. J. Rybałt, Warszawa 1958.
– *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tłum. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968.
KURDZIAŁEK M., *Aleksander Birkenmajer „historyk filozofii średniowiecznej”*, w: *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi*, s. 7-16.
LIGHT L., *Version et révision du texte biblique*, w: *Le Moyen Âge et la Bible*, éd. par P. Riché, G. Lobrichon, Paris 1984, s. 55-93

- LOEWE R., *The Medieval History of the Latin Vulgate*, w: *The Cambridge History of the Bible*, ed. by G. W. H Lampe, vol. 2, Cambridge 1969, s. 102-154.
- LOUTH A., *Początki mistyki chrześcijańskiej*, przekł. H. Bednarek, Kraków 1995.
- MARENBO J. (ed.), *Routledge History of Philosophy*, t. III, London–New York 1998.
- MARKUS R., *Marius Victorinus and Augustine*, w: *The Cambridge History*, s. 327-419.
- MINOIS G., *Kościół i nauka. Dzieje pewnego nieporozumienia*, przekł. A. Szymanowski, Warszawa 1995.
- MONTCLOS de J., *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique du XIe siècle*, „Specilegium sacrum lovaniense”, fasc. 37, Leuven 1971.
- NORTON D., *A History of the Bible as Literature*, t. 1: *From Antiquity to 1700*, Cambridge 1993.
- PEDERSEN O., *Konflikt czy symbioza*, przekł. W. Skoczny, Tarnów 1997.
- PÉPIN J., „*Ex Platoniorum Persona*”. *Études sur les lectures philosophiques de Saint Augustine*, Amsterda 1977.
- ROSEMANN Ph. W., *A Change of Paradigm in the Study of Medieval Philosophy: From Rationalism to Postmodernism*, „*American Catholic Philosophical Quarterly*” 72 (1998) s. 59-73.
- SMALLEY B., *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd edition, Oxford 1984.
- The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge 1967.
- The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg, Cambridge 1982.
- WIDOMSKI J., *Ontologia liczby. Wybrane zagadnienia z ontologii liczby w starożytności i średniowieczu*, Kraków 1996.
- WIELGUS S., *Badania nad Biblią w starożytności i średniowieczu*, Lublin 1990.
- WRIGHT M. R., *Cosmology in Antiquity*, Routledge 1995.

INDEKS OSÓB*

- Abbon z Fleury: 171-174.
Abelard: 34, 154, 164-165, 165, 167-168, 188, 202-204, 204, 205, 205, 206, 222, 223, 250.
Abraham: 65.
Adalbert z Mainz: 165.
Adelard z Bath: 179-180, 180, 185, 187, 187, 260.
Adelman z Liege: 152, 152.
Adeodat: 31.
Aertsen J. A.: 13.
Alain z Lille: 174.
Alberyk: 161.
Alfanus, biskup Salerno: 181-183.
Alfonsi P.: 179, 185.
Alkuin: 36, 37, 42, 43, 46, 52, 53, 57, 79, 173, 174.
Allard G.-H.: 63, 82, 82, 96, 96.
Amalryk z Bene: 239.
Ambroży z Mediolanu: 32, 35, 38, 174, 188.
Anaksagoras: 214.
Anaksymander: 210.
Angelomus z Luxeuil: 37.
Annala P.: 156.
Anzelm z Canterbury: 80, 252.
Anzelm z Laon: 202-203, 250.
Apolinary z Laodycei: 26.
Armstrong A.H.: 230.
Arnold de Bonneval: 168, 203, 203.
Arystoteles: 47, 58, 72, 151, 167, 170, 179, 180, 182-185, 191, 211, 211, 212, 214, 214, 219, 231, 234, 234, 235, 237.
Augustyn: 15, 25, 27-35, 37, 38, 48, 49, 58, 72, 84, 85, 86, 86, 87, 87, 94, 94, 102, 102, 103, 105, 107, 107, 111, 111, 113, 113, 114, 116, 122, 122, 132, 132, 144, 171, 174, 186, 202, 206, 209, 230, 230, 247, 247, 254-255, 259.
Azo, uczeń Konstantego: 181.
Bacon Roger: 185, 260.
Bafia S.: 191, 193, 195.
Balthasar H. U. von: 22, 23.
Bartłomiej Anglik: 186.
Bazyli Wielki: 87, 87, 102, 102, 105, 111, 111, 112, 116, 116, 125, 132, 132, 133, 144.
Beaujouan G.: 179, 180.
Becket T.: 154.
Beda Czcigodny: 84, 254.
Bednarczyk A.: 214.
Behrends F.: 150, 151, 152, 152, 172.
Berchman R.M.: 25, 26.
Berengariusz z Tours: 47, 152, 174, 174, 250, 261.
Bernard Brito: 166, 166.

* Indeks nie obejmuje Bibliografii. Numery stron pisane kursywą odnoszą się do przypisów.

- Bernard z Chartres: 148, 153, 154, 154, 155-156, 158, 159, 163-164, 176, 222, 223.
- Bernard z Clairvaux: 39, 169.
- Bernard Silvestris: 156, 158, 159, 170, 183, 188.
- Birkenmajer A.: 15.
- Boczar M.: 154, 155, 164, 182, 182.
- Boecjusz: 11, 12, 47, 53, 60, 61, 61, 62, 62, 63, 75, 75, 76, 76, 80, 151, 156, 157, 169, 170, 171, 174, 174, 175, 175, 178, 178, 179, 184, 184, 190, 192, 194, 194, 195, 195, 198, 199, 201, 214, 231, 235, 235, 238, 255, 259, 261.
- Brook Ch.: 154.
- Brunhölzl F.: 37, 38, 38, 39, 173, 173.
- Brunner F.: 175, 234, 235, 237, 241.
- Brunon z Chartreux: 250.
- Burgundiusz z Pizy: 182.
- Burnett Ch.: 179, 180, 183, 183, 184, 186, 186, 187, 187.
- Cadden J.: 162, 188, 190.
- Capella Marcyan: 46, 47, 53, 56, 157, 173, 175, 177, 179, 188, 261.
- Cappuyns M.: 42, 44, 47, 48, 48, 49, 49, 50, 51, 141.
- Carabine D.: 103.
- Cartelle M. E.: 181.
- Celsus: 25.
- Chadwick H.: 18, 21, 199.
- Chenu M.-D.: 75, 75, 156, 157, 188, 190.
- Chrystus: 21, 22, 25, 48, 65, 164, 254.
- Chryzostom Jan: 24, 38, 45.
- Chryzyp: 230.
- Clerval A.: 150, 150, 153, 153, 156, 156, 158, 164, 165, 167, 167, 171, 171, 172, 172, 173, 178-179, 180.
- Coallier Ch.: 56.
- Constable G.: 147, 147, 149.
- Contreni J.J.: 36, 36, 37, 38, 39, 41, 41, 42, 42, 43, 44, 46, 60, 61.
- Courcelle P.: 174.
- Crouse R. D.: 17, 35, 49, 49, 81, 84, 89, 94, 94, 251, 252, 252-255.
- Crouzel H.: 21, 22, 23.
- Cyceron Marek Tulliusz: 26, 28, 39, 53, 81, 151, 166, 179, 186, 255.
- Dales R.C.: 152, 183, 215, 215.
- D'Alverny M.-T.: 15, 94, 179, 181-183, 252.
- Damazy: 26.
- Dane J.: 189.
- Daniélou J.: 206.
- Delhaye Ph.: 150, 155.
- Diakon Piotr: 181.
- Diodor z Tarsu: 24, 25.
- Dionizy Areopagita, Pseudo: 46, 49, 50, 56, 67, 67, 68, 84, 90, 90, 95, 95, 96, 96, 171-172.
- Donat: 26, 45, 178.
- D'Onofrio G.: 57, 59, 62, 68, 69, 82, 82.
- Dronke P.: 66, 153, 154, 157, 157, 163, 163, 167, 167, 169, 169, 175, 175, 178, 180, 222, 223.
- Duchez M.-E.: 62.
- Duclow D.F.: 78.
- Duhem P.: 47, 108, 114, 115, 115.
- Dutton P.E.: 46, 52, 52, 153, 156, 156, 223, 223.
- Eckhart: 121.
- Empedokles: 23.
- Epifaniusz z Salaminy: 50.
- Eratostenes: 125.
- Erhardt R. von: 115, 115.
- Erhardt-Siebold E. von: 115, 115.
- Eriugena Jan Szkot: 11, 12, 13, 15, 16, 35, 38, 39, 41, 45-91, 93-97, 99-137, 139-145, 171-176, 186, 188, 195, 213, 245-246, 249, 250, 252-261.
- Euklides: 61, 180, 180, 184, 231, 259.
- Eutyches: 45.
- Euzebiusz: 45.
- Evans G. R.: 30, 31, 33, 259.

- Everard z Ypres: 163.
- Filaret: 181, 183.
- Filon z Aleksandrii: 15, 18-21, 24, 94.
- Flasch K.: 14, 15.
- Flint V.: 251, 251, 252.
- Fontaine J.: 26, 27.
- Frankowska-Terlecka M.: 186.
- Fredborg K.M.: 164, 165, 165, 166, 166.
- Fulbert: 150-151, 151, 152-153, 163-164, 171-172, 174, 180, 250, 261.
- Fulco: 173.
- Galen: 21, 181-183, 185, 214, 214, 215.
- Galileusz: 260.
- Gazzar al.: 181.
- Gerbert z Aurillac: 151, 173, 173, 174, 179, 179.
- Gersh S.: 7, 47, 170, 186.
- Geyer B.: 15.
- Giacone R.: 153, 159, 159, 164, 164.
- Gibson M.: 44, 186.
- Gilbert de la Porrée: 153, 154, 159, 161-163, 167, 169-170, 174, 191, 203, 250.
- Gilson É.: 13, 14.
- Gładyszewski L.: 27.
- Godfryd II de Leves: 153, 154, 165.
- Gottschalk z Orbais: 42, 44, 48.
- Grabmann M.: 15.
- Gregory T.: 66, 155, 162, 209, 228, 228.
- Grzegorz Cudotwórca: 24.
- Grzegorz Wielki: 38.
- Grzegorz z Nazjanzu: 27, 132.
- Grzegorz z Nyssy: 50, 82, 107, 108, 111, 141, 141.
- Haas A.: 121.
- Haimo z Auxerre: 37-38, 249.
- Hajjaja, al.: 180.
- Hauréau B.: 156, 159, 167.
- Haskins Ch. H.: 147, 147.
- Häring N.: 154, 157, 159, 163, 163, 165, 166, 168, 168, 169, 170, 187, 201, 202, 202, 203, 203, 204, 206, 206, 223, 240.
- Heiric z Auxerre: 173, 249.
- Helena: 39.
- Helias Piotr: 166, 166, 169.
- Helinand z Froidmont: 167.
- Heribrand: 152.
- Hermann z Karyntii: 168, 170, 183, 185.
- Hermes Trismegistos: 221.
- Herren M.W.: 47, 51, 51, 52.
- Hezjod: 19, 25.
- Hieronim: 21, 25-27, 37, 38, 43, 174, 254.
- Hildebrandt M.M.: 42.
- Hildegard: 152.
- Hilduin: 49.
- Hinkmar z Reims: 48, 173.
- Hipokrates: 21, 181, 183.
- Holmes U.T.: 147.
- Homer: 19, 25.
- Honoriusz Augustodunensis: 12, 13, 174-175, 175, 176, 186, 188, 213, 213, 245, 245, 250-255, 261.
- Horacy: 26, 151.
- Hraban Maur: 37, 42, 48, 51.
- Hucbald z Saint-Amand: 173.
- Hugo z Amiens: 202, 202.
- Hugo ze św. Wiktora: 167-168, 174.
- Hunain ibn Ishaq: 181, 183.
- Idung ze św. Emmerama: 251.
- Ireneusz: 21.
- Iwo z Chartres: 149, 153, 166, 166.
- Izaak Israeli: 215.
- Izajasz: 29, 37.
- Izydor z Sewilli: 42, 43, 45, 60, 179, 186, 215, 226.
- Jacquart D.: 181-183.
- Jakub z Wenecji: 183.
- Jan Chrzyciel: 65.
- Jan Ewangelista: 46, 50, 51, 56, 65, 73, 96, 202.
- Jan z Salisbury: 154, 154, 155, 156, 161-164, 166, 176, 183, 184, 250.
- Jan z Sewilli: 185.
- Jansen W.: 169.

- January: 33.
 Jeuneau É.: 46, 47, 50, 50, 67, 72, 148,
 149, 149, 152-155, 157, 157, 162, 162-
 163, 164, 164, 167, 169, 170, 171, 171,
 172, 172-173, 174, 174, 175, 175-178,
 188, 189, 234, 243, 244, 247, 247, 249,
 249, 250, 250.
 Johannicius: 181-183.
 Jolivet J.: 42, 260.
 Jozjasz: 36.
 Józef Szkot: 37.
 Julian Apostata: 25.
 Julian z Eclanum: 45.
 Justyn: 21.
 Juwenalis: 151.

 Kalcydys: 47, 81, 81, 186, 186, 207, 210,
 212, 212, 213, 213, 215, 217, 219, 229,
 229, 254.
 Karol Łysy: 45, 49, 50, 173.
 Karol Wielki: 36, 41-42, 44, 45.
 Kasjan Jan: 31.
 Kasjodor: 43, 215.
 Kenny A.: 14.
 Kepler: 260.
 Khwarizmi, al.: 179.
 Kijewska A.: 48, 57, 60, 63, 64, 65, 70, 76,
 77, 78, 79, 80, 92, 96, 97, 134, 206,
 245, 258.
 Klarembald z Arras: 166-168, 168, 169,
 199, 199, 202, 206, 246.
 Klemens z Aleksandrii: 24.
 Klibansky R.: 157, 157.
 Konstanty Afrykańczyk: 181, 181, 183,
 204, 215.
 Kornificius: 155-156, 166, 176.
 Kretzmann N.: 14.
 Kurdziałek M.: 15, 178, 182, 191, 196,
 198, 200.
 Kwintylian: 26.

 Ladner G.: 148, 148.
 Lanfranc z Bec: 174, 174.
 Lapidge M.: 230.

 Lecomte F.: 202.
 Lejbowicz M.: 176, 176, 207, 233.
 Lemoine M.: 186.
 Leon IX, papież: 174.
 Leonardi C.: 53, 53.
 Liana Z.: 206, 206, 224, 225, 227, 228,
 242, 244, 256.
 Libera A. de: 14.
 Light L.: 43, 43.
 Loewe R.: 43.
 Louth A.: 22.
 Lubac H. de: 32, 252, 252.
 Lucyliusz: 230.
 Lukian: 151.
 Ludwik Pobożny: 49
 Luhtala A.: 46, 47, 47.
 Lupus de Ferrieres: 53.

 Maccagnolo E.: 165, 167, 168, 169, 169,
 206, 206, 207.
 MacKinney L.: 150, 151, 152.
 Madec G.: 84.
 Magusi al.: 181.
 Makrobiusz: 45, 47, 157, 186, 190, 261.
 Maksym Wyznawca: 49, 50, 80, 81, 82,
 84, 172.
 Manegold z Lautenbach: 250.
 Marcin z Laon: 46, 53.
 Marcjon: 21.
 Marenbon J.: 15, 58, 59, 120, 120, 173,
 173, 174, 174.
 Markus R.: 231.
 Marler J.: 57.
 Ma'shar Abu: 185.
 Mateusz Ewangelista: 38, 51.
 Mathon G.: 133.
 McGinn B.: 72, 72, 73, 73, 74, 258.
 McKeon R.: 182, 183, 185, 204, 215.
 McKitterick R.: 81.
 McNamara M.: 45.
 Merlet L.: 149.
 Michał Jąkała: 49.
 Migne J.P.: 152.
 Mikołaj z Kuzy: 257, 261.

- Minois G.: 44, 44.
 Mojżesz: 84, 190, 205, 207, 218, 219, 221, 233, 240, 254.
 Montclos J. de: 174.
 Moran D.: 45, 59, 63.
 Moreau J.: 207.
- Nauta L.: 201.
 Neckham Aleksander: 170.
 Nemejusz z Emezy: 182, 182, 215.
 Newell J.: 232.
 Noe: 20.
 Norton D.: 26, 28.
- O'Meara J. D.: 71, 76, 78.
 O'Meara J.J.: 45.
 Orygenes: 15, 18, 21-24, 27, 45, 72.
 Otten W.: 65, 80, 80, 82, 189, 190, 260, 260.
 Otton z Freisingu: 164.
 Owidiusz: 26.
- Pardulus z Laon: 48.
 Parent J.M.: 207.
 Paweł św.: 74, 92, 203.
 Pedersen O.: 260, 260.
 Pépin J.: 35.
 Piemonte G.: 51, 51.
 Pinborg J.: 14.
 Pitagoras: 62, 125, 191.
 Platon: 23, 27, 47, 65, 81, 94, 97, 107, 107, 109, 109, 127, 132, 132, 133, 156, 159, 171, 179, 181, 182, 186, 187, 189-191, 198-202, 207, 209-212, 212, 213-215, 217, 222, 223, 234, 235, 238, 255, 261.
 Pliniusz: 45, 125, 132, 177, 186.
 Plotyn: 97, 230.
 Poole R.L.: 149, 153, 156, 158.
 Porfiriusz: 25-27, 203.
 Proklos: 61, 237, 237.
 Protoospatharius Teofil: 181, 183.
 Prudencjusz z Troyes: 49.
 Pryscjian: 45, 46, 47, 154.
- Quain E.A.: 201.
- Raby F.J.E.: 190.
 Raczyńska B.: 181, 183.
 Radbertus Paschazjusz: 38, 38, 39, 39, 47, 48, 51.
 Ralf z Laon: 203, 250.
 Rand E. K.: 174.
 Ratramnus z Corbeil: 48, 174.
 Ravaisson F.: 51.
 Remigiusz z Auxerre: 46, 173, 249.
 Riché P.: 41, 41, 45, 46, 50, 173.
 Richer: 151, 152.
 Robert Kapetyng: 151.
 Robert Melun: 161.
 Roques R.: 67, 82, 84, 86, 87.
 Rosemann Ph. W.: 13, 14, 15.
 Rudolf, biskup Chartres: 151.
 Rupert z Deutz: 251.
 Ryszard Biskup: 153, 155.
- Samuel: 19, 20.
 Sanford E.M.: 147.
 Schaarschmidt C.: 162, 162.
 Schrimpf G.: 52, 64, 64, 78, 79, 80, 81, 81, 81.
 Seduliusz Szkot: 51.
 Seneka: 26, 186, 230, 230.
 Sheldon-Williams I. P.: 81.
 Sigebert z Gembloux: 51.
 Sigo: 152.
 Smalley B.: 17, 19, 25, 35, 37, 38, 250.
 Sokrates: 152, 255.
 Southern R.: 157, 157, 158, 158, 159, 159, 160, 160, 161, 161, 162, 162, 163-165, 165.
 Speer A.: 12, 147, 148, 149, 163, 164, 168, 168, 169, 169, 176, 205, 232.
 Stacjusz: 151.
 Stahl W.H.: 46.
 Steel C.: 81, 134.
 Steenberghen F. van: 13.
 Stróżewski W.: 256, 256.
 Strzelczyk J.: 45.
 Stöck B.: 32.

- Szram M.: 22.
- Teodor z Mopsuestii: 24, 45.
- Teodoryk z Chartres: 11, 12, 15, 16, 147, 154, 159-161, 163-171, 174-178, 180, 183, 185, 187, 187, 190-192, 193, 194-203, 205-207, 209-210, 213-229, 231-242, 244-247, 254, 256-261.
- Teodulf z Orleanu: 36, 43.
- Terencjusz: 151.
- Tomasz z Akwinu: 13, 15.
- Tycho de Brache: 115.
- Vernet A.: 165, 167, 167, 170, 170, 176, 176.
- Vignaux P.: 14.
- Ward J.O.: 156, 167, 176.
- Warron: 177.
- Weijers O.: 162, 162.
- Weisheipl J.: 178.
- Wergiliusz: 26, 45, 122, 151, 155, 190, 222, 223, 227.
- Westra H.J.: 188.
- Wetherbee W.: 156, 176, 206.
- Wibald: 249.
- Widomski J.: 235.
- Wielgus S.: 25.
- Wigbod: 36.
- Wiktorynus Mariusz: 151, 261.
- Wilhelm z Conches: 153, 154, 154, 155, 155, 160-163, 167, 167, 174, 181, 181, 185, 188-189, 189, 202, 202, 209, 209, 222, 223, 225.
- Wilhelm z Saint-Thierry: 168, 188.
- Wilhelm z Tyru: 166, 166.
- Wincenty z Beauvais: 186.
- Wolff Ph.: 42, 53.
- Wohlman A.: 70.
- Wright M.R.: 211, 214.
- Wulflad: 50, 173.
- Zeuksis: 39.
- Zieliński E. I.: 16.

**THE BOOK OF THE SCRIPTURE AND NATURE.
ERIUGENA'S AND THIERRY OF CHARTRES' HEXAEMERON**

Summary

Mediaeval studies understood as systematic scholarly research on the history, culture and thought of the Middle Age is a relatively young field of study. It was very slowly that the prejudices disseminated by the Renaissance thinkers and upheld by the Enlightenment and the nineteenth century were discarded. The period of the Middle Ages which remains the least explored is the early Middle Ages, that is why this period comes under the focus in the present work. Starting with an analysis of the philosophy of John the Scot, and ending my journey with a presentation of the thought of Thierry of Chartres, I will attempt to demonstrate that there is a fundamental continuity between the ninth and twelfth centuries. Both centuries were described by historians as a 'renaissance'; current in the literature is the term 'Carolingian Renaissance' and a 'Renaissance of Chartres'. Undoubtedly the most outstanding representative of the Carolingian Renaissance was John Scotus Eriugena, and it is to him that the first part of this work, entitled *Eriugena's Hexaemeron* is devoted. In the second part, which bears the title *Hexaemeron of Thierry of Chartres* I will try, taking Thierry as an example, to delineate the leading features of the humanism and platonism of the school of Chartres. Also in this part of the work we will touch upon the problem of the history of the cathedral school of Chartres and whether, despite R. Southern's devastating criticism, one can identify the unique type of humanism and platonism characteristic of the Renaissance of Chartres.

The basic principles of Eriugena's philosophy were the subject of the analyses in my book *Neoplatonism of John Scotus Eriugena*, published in Lublin in 1994. In the present work I will attempt to sketch Eriugena's conception of 'physiology', that is his general theory of nature, as expounded in his *Periphyseon*. Eriugena develops his 'physiology' as a commentary on the Book of Genesis, thus this part of his work can be called a hexaemeron. The ideas of Thierry will be presented as they are contained above all in his small yet very important treatise *De sex dierum operibus*. Only sporadically will I refer to his commentaries on Boethius, therefore I see no need to undertake a discussion of the problem whether Thierry was really responsible for those works.

Both Eriugena's *Periphyseon* and Thierry's treatise belong in the genre of Hexaemeron, that is commentaries on the Genesis. An analysis of early mediaeval

hexaemeron provides an excellent opportunity to explore these keystone points of mediaeval culture which lie at the cross-roads of philosophy, science and biblical exegesis. I take it for granted that these fields of inquiry were mutually interdependent. This interdependence found its expression in the metaphor, close both to Eriugena and Thierry, which portrays the Bible and Nature as two books, sources of wisdom. The study of the Book of Nature, carried out on a philosophical and scientific plain, influenced the study of the Scriptures and vice versa, a switch to another model of biblical exegesis would produce a noticeable impact on philosophy. For that reason I felt it profitable to sketch in the *Introduction* a history of biblical exegesis from the Christian antiquity reaching as far as the IX century.

Eriugena adopted in his work the most pronounced exegetical currents of his time, yet managed to stamp on them the unmistakable character deriving from his philosophy. Thierry followed a similar course, with the difference, however, that he set his reading of Scripture more firmly than Eriugena in the context of natural philosophy. Having at his disposal certain knowledge of the elements and causes and the Boethian methodology, Thierry posed in his commentary on the Genesis the question 'How is a *scientia naturalis* possible?' I believe Thierry did not discard the way of thinking behind the metaphor of the two books, yet it is in him and in other scholars of the period that one can observe a growing awareness that both the books, Scripture and Nature, written by the same Author as they are, are nevertheless written each in its own, different language. It was in the XII century that reading the book of Nature inspired a formation of the *scientia naturalis* as a separate field of knowledge.

One of the issues discussed in this work is the problem of a possible influence of Eriugena upon the School of Chartres in general and Thierry in particular. In the past discussions of the problem a stress laid upon an 'eriugenism' of the School of Chartres was of a piece with an attempt to charge Eriugena with the responsibility for the pantheism of the School. The recent literature on the subject makes no longer any mention in this context either of Eriugena or supposed pantheism of Chartres. Although this book will not give a definitive answer to the problem of Eriugena's impact upon Chartres, we hope to shed some new light on this issue.

The *Conclusion* gives a sketch of the fundamental features of the twelfth century biblical exegesis after Thierry of Chartres. A special place therein belongs to Honorius Augustodunensis and this for many reasons. In the prolific output of Honorius found their place, in a didactic, popularising way, all the crucial tendencies of the XII century thought. Moreover, Honorius clearly sought his inspiration in Eriugena and his writings contain an attempt at a comprehensive philosophical synthesis in the spirit of humanism and rationalism characteristic of Chartres. Thus we may take his work as an epitome of all those features in philosophy and exegesis which are common to both IX and XII centuries.

Translated by Roman Majeran

RW KUL