

AGNIESZKA KIJEWSKA

ZAGADNIENIE POCZĄTKU
W FILOZOFII ŚREDNIOWIECZNEJ:
GENEZA ŚWIATA W UJĘCIACH KSIĘGI PISMA
I KSIĘGI NATURY

„Cóż jednak mają wspólnego Ateny z Jerozolimą? Kościół z Akademią? Heretycy z chrześcijanami?” – pytał w swoim dziele *Preskrypcja przeciw heretykom* Tertulian¹. Współczesny mu Klemens Aleksandryjski uważa, że mają wiele wspólnego. W swoich *Kobiercach* Klemens pisze: „Pismo nazwało Hellenów «złodziejami» filozofii barbarzyńskiej”². Mianem „filozofii barbarzyńskiej” określa on myśl chrześcijańską, zaznaczając w ten sposób jej wyraźną przewagę na planie religijnym nad filozofią grecką³. Największym „złodziejem”, aby użyć terminologii Klemensa, był z pewnością Platon. „Jest więc niewątpliwie jasne, że powyżej wzmiankowany filozof [tj. Platon – przyp. A. K.] wiele od nas zapożyczył – kontynuuje Klemens [...] A pitagorejczyk Numenios pisze wręcz otwarcie: «Kim jest właściwie Platon, jak nie Mojżeszem, który przemawia po attycku?»”⁴.

Dr hab. AGNIESZKA KIJEWSKA, prof. KUL – Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej KUL; adres do korespondencji: e-mail: agnieszka.kijewska@kul.lublin.pl.

¹ Por. T e r t u l i a n, *Preskrypcja przeciw heretykom*, 7, tł. E. Stanula, [w:] *Wybór pism. Pisma pisarzy starochrześcijańskich*, t. V, Warszawa 1970, s. 47. Por. H. C h a d w i c k, *Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000, s. 11.

² K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, II, 1, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, t. I, Warszawa 1994, s. 127.

³ Por. M. K u r d z i a ł e k, *Jedność filozofii i teologii*, [w:] *Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem*, Lublin 1996, s. 163.

⁴ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, I, 22, s. 104.

Co fascynowało ojców Kościoła w myśli Platona do tego stopnia, że zasłużył on na tak zaszczytne miano? Aby je uzasadnić, pierwsi pisarze chrześcijaństwa wymyślili nawet historyjkę mówiącą o tym, że Platon, który po śmierci Sokratesa opuścił Ateny, zawędrował aż do Egiptu i tam spotkał się z Mojżeszem. Dlaczego ojcowie Kościoła uważali – spotykamy to np. u Justyna Męczennika⁵ – że platonizm jest szczytową formą rozwoju myśli starożytnej, która prowadzi wprost do chrześcijaństwa? Tym, co pociągało myślicieli chrześcijańskich w platonizmie, była niewątpliwie wizja stworzenia świata wyłożona w *Timajosie*, którą chętnie porównywano z opisem z Księgi Rodzaju.

„Również naukę o tym, że świat jest stworzony, zapożyczyli filozofowie od Mojżesza. I Platon wyraźnie mówi: «Czy świat istniał i nie miał żadnego początku, czy też powstał kiedyś i miał jakiś początek? Otóż powstał. A będąc widzialny, jest też dotykalny, a będąc dotykalny, jest też cielesny». Albo gdy innym razem powiedział: «Twórcę zaś i ojca tego wszechświata znaleźć – to ciężkie zadanie»»⁶. Nieco dalej Klemens stwierdza: „W monadzie filozofia barbarzyńska zawiera i niebo widzialne, i ziemię bezkształtną, i światło pojęciowe. «Na początku – mówi bowiem Pismo – stworzył Bóg niebo i ziemię; ziemia była niewidzialna». Następnie dorzuca: «I rzekł Bóg: ‘Niech się stanie światło’ i stało się światło». [...] Czyż nie wydaje ci się, że stąd właśnie Platon przejął koncepcję istnienia prawzorów istot żywych w świecie pojęciowym, bo przecież u niego Bóg stwarza na świecie gatunki dostrzegalne wedle rodzajów pojęciowych»⁷.

Pierwsi myśliciele chrześcijańscy czytając *Timajosa* w kontekście Księgi Rodzaju znaleźli tam zatem wiele elementów wspólnych: przede wszystkim ideę tego, że świat ma początek, a zatem musiał kiedyś powstać, że świat

⁵ Por. W. J a e g e r, *Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia*, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997, s. 55: „Z drugiej strony, kto raz uwierzył w Platona i Pitagorasa jako silne przedmurze wszelkiej filozofii i duchowych wartości, jak nazywa ich Justyn w rozmowie ze starcem na pustyni, dojdzie do określonych konsekwencji odnośnie spojrzenia na boską opatrność w historii. Czy Bóg objawił siebie tylko Żydom w Prawie i u Proroków? Czyż Paweł, już w Liście do Rzymian, nie uznał jej w pełni jako inny aspekt boskiego objawienia?” Por. J u s t y n M ę c z e n n i k, *Dialog z Żydem Tryfonem*, I, 5, 6, tł. A. Lisiecki, Poznań 1926, s. 107.

⁶ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, V, 14, s. 73. Por. P l a t o n, *Timajos*, 28 c, tł. P. Siwek, Warszawa 1986, s. 35: „Znaleźć Twórcę i Ojca tego całego Wszechświata jest wielkim przedsięwzięciem. Lecz gdy się Go odkryło, jest niemożliwe objawić Go wszystkim”.

⁷ K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i, *Kobierce*, V, 14, s. 74.

ma swego Twórcę – Ojca, który buduje świat wzorując się na pewnym idealnym planie. Poznanie świata i jego Twórcy oraz upodobnienie się do Niego może stanowić najdoskonalszy cel życia ludzkiego, na który wskazuje zarówno Platon, jak i Pismo św.⁸

Myśliciele wczesnego średniowiecza przejęli od ojców Kościoła taką wizję Platona. Była ona tym łatwiejsza do zaakceptowania, że jedynym platońskim utworem znanym w tym okresie był właśnie *Timajos*, przetłumaczony w IV w. i zaopatrzony komentarzem przez Kalcydiusza. Ponadto ten typ platonizmu utrwalił Boecjusz, którego dzieło *O pocieszeniu, jakie daje filozofia* było dla wieków średnich istotnym źródłem informacji na temat filozofii starożytnej w ogóle, a platonizmu w szczególności, tak że nawet Pieśń 9 z III księgi *O pocieszeniu* traktowana była jako „streszczenie *Timajosa*”. Odzyskanie zainteresowania strukturą rzeczywistości i jej „początkiem” nastąpiło w dobie renesansu karolińskiego, a zatem w czasach, kiedy myśliciele na nowo odkryli zarówno *Timajosa*, jak i dzieła Boecjusza. Jednym z najwybitniejszych i niewątpliwie najbardziej oryginalnym przedstawicielem tego okresu był **Jan Szkot Eriugena**⁹.

Eriugena był przekonany, że prawda o całości rzeczywistości jest zawarta w Piśmie św., które równocześnie może być podstawą naukowych, systematycznych analiz. W swoim fundamentalnym dziele, *Periphyseonie*, Eriugena ogranicza swój wykład do trzech pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju, które stara się wyjaśnić *secundum physiologiam*, czyli w kontekście swojej nauki o naturze¹⁰. Ta egzegeza zajmuje ks. II, III oraz IV *Periphyseonu*, który z tego względu można nazwać prawdziwym heksaameronem. Wielokrotnie w sposób wyraźny Eriugena będzie w swoim dziele nawiązywał do klasyków egzegezy heksaemeralnej – św. Bazylego, Ambrożego czy Augustyna.

Egzegeza pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju niejednokrotnie zahacza o wyjaśnienia o charakterze naukowym, „fizykalnym”: relacjonując np. dzieło czwartego dnia stworzenia, tj. stworzenie ciał niebieskich, Eriugena włącza do swego opisu dygresje na temat odległości Ziemi od Słońca,

⁸ Tamże, s. 76.

⁹ Por. A. K i j e w s k a, *Eriugena jako czołowy przedstawiciel renesansu karolińskiego*, [w:] *Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa*, pod red. M. Manikowskiego, Wrocław 1998, s. 111 n.

¹⁰ Por. D. J. O'M e a r a, *The Concept of Natura in John Scottus Eriugena*, „Vivarium”, 19(1981), No. 2, s. 126-145.

wielkości Słońca i Księżycy, barwy poszczególnych planet itp.¹¹ Dzięki lekturze pism Maksyma Wyznawcy Eriugena jest jednak w pełni świadom niebezpieczeństw, jakie niesie z sobą niewłaściwie praktykowana *physica theoria*, która może prowadzić do nadmiernego zafascynowania rzeczywistością stworzoną i do zatopienia się w niej¹². Podkreśla zatem fakt, że badania powinny być prowadzone w określonym porządku: najpierw należy poznać Stwórcę, a potem zwrócić się ku stworzeniom, by z kontemplacji świata wyniknęła większa chwała jego Boskiego Autora¹³. Z tego właśnie względu badanie świata musi być stowarzyszone z egzegezą biblijną. Eriugena, podejmując egzegezę wersetów opisujących stworzenie świata, interpretuje je *secundum historiam*¹⁴, tj. zgodnie z regułami egzegezy historycznej. Jeśli historyczną interpretację Pisma św. odnieść do obszaru filozofii, to odpowiada jej poziom fizykalnego wyjaśnienia świata. Pismo św. prezentuje tu rodzaj „naukowego mitu”, który – jak Platoński *Timajos* – opowiada dzieje stworzenia świata i człowieka przez Boga, a który należy wyjaśnić na tle analizy struktury rzeczywistości¹⁵.

Zdaniem Eriugeny pomiędzy Pismem św. a rzeczywistością stworzoną zachodzą daleko idące analogie, które uprawniają ich paralelne odczytanie. Pismo i Natura to dwie szaty Chrystusa¹⁶, to sandały Chrystusa, w których odciska On ślady Swoich stóp, a Jan Chrzciciel stwierdzając, że nie jest godzien rozwiązać rzemyka sandała Chrystusa, wyznaje, iż nie jest w stanie rozwikłać subtelności Pisma i stworzenia¹⁷. Światło wiecznej prawdy ujawnia się bowiem światu na dwa sposoby: poprzez Księgę Pisma i Księgę stworzenia¹⁸.

¹¹ Por. A. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres*, Lublin 1999, s. 122 n.

¹² Por. C. S t e e l, *The Tree of the Knowledge of Good and Evil*, [w:] *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, ed. G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996, s. 253-255.

¹³ Por. E r i u g e n a, *Periphyseon, liber quartus* (dalej: PP IV), ed. E. Jeaneau, Dublin 1995, s. 236 (843 c).

¹⁴ Por. t e n ż e, *Periphyseon, liber tertius* (dalej: PP III), ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981, s. 196 (693).

¹⁵ Por. G. S c h r i m p f, *Die Sinnmitte von „Periphyseon“*, [w:] *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S., Laon – juillet 1975*, éd. R. Roques, Paris 1977, s. 298.

¹⁶ Por. PP III, s. 264 (724 b).

¹⁷ Por. E r i u g e n a, *Komentarz do Ewangelii Jana (z Homilią do Prologu Ewangelii Jana)*, I, 29, tł. A. Kijewska, Kęty 2000, s. 82 n.

¹⁸ Por. *Homilia*, XI, s. 53.

Fundamentem tych pięknych, zakorzenionych w Biblii porównań jest przekonanie, że zarówno Pismo św., jak i świat materialny zostały stworzone dla człowieka, a poniekąd i „z winy” człowieka. Eriugena dobitnie stwierdza, że to nie ludzki duch został stworzony dla Pisma św., którego w ogóle by nie potrzebował, gdyby człowiek nie zgrzeszył, ale to Pismo zostało stworzone dla ludzkiego ducha¹⁹. W stanie rajskim człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże nie potrzebował do poznania świata i jego Stwórcy ani zmysłów, ani rozumu, ani też wsparcia Pisma św. Mógł on bowiem kontemplować rzeczywistość stworzoną bezpośrednio w jej przyczynach, poza ujęciem zmysłów, żyjąc jedynie życiem inteligencji²⁰. W tym stanie cały byt człowieka streszczał się w najdoskonalszej części, czyli w intelekcie, a wyrażał się w ruchu intelektu wokół jego właściwego przedmiotu, czyli Boga. Intelekt ludzki, krążąc nieprzerwanie wokół Boga, odkrywał swoją zależność od Stwórcy, wcale nie potrzebując do tego objawienia Pisma św.²¹

Fakt grzechu pierworodnego miał daleko idące konsekwencje nie tylko dla godności i pozycji człowieka w świecie, ale także dla jego poznania. Niemniej nawet w stanie upadłym człowiek, obserwując jedynie porządek Natury, był w stanie odkryć jej Stwórcę, czego przykład został dany w Abrahamie, który doszedł do poznania Boga nie za pośrednictwem Pisma, ale obserwując ruchy gwiazd²². Podobnie było w wypadku Platona, który odkrył Twórcę wszechświata obserwując porządek stworzenia²³. Analogia pomiędzy Biblią a Naturą ma zatem swoje źródło w tym, że zarówno Pismo, jak i Natura zostały stworzone „na użytek” człowieka, by dopomóc mu w powrocie do Boga. Ich istota zatem sprowadza się do spełnianej przez nie funkcji anagogenicznej. Ale Pismo i Naturę łączy również paralelność struktury, toteż – zdaniem Eriugeny – etapy badania Natury są zarazem etapami, którymi postępuje egzegeza biblijna. „Albowiem Pismo Boże – pisze Eriugena – jest pewnym inteligibilnym światem złożonym z czterech części, jakoby z czterech elementów. Ziemią [tego świata położoną – przyp. A. K.] najniżej i pośrodku, na wzór centrum, jest

¹⁹ Por. E r i u g e n a, *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, II, ed. J. Barbet, Brepols 1975, s. 24.

²⁰ Por. PP IV, s. 216 (834 c), 218 (835 a).

²¹ Por. E r i u g e n a, *Periphyseon, liber secundus* (dalej: PP II), ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972, s. 110 (574 c-d).

²² Por. PP III, s. 264 (724 a).

²³ Por. PP III, s. 264 (724 b).

historia. Wokół niej, na podobieństwo wód, rozlewa się ocean moralnej egzegezy, którą Grecy zwykli nazywać etyką [...] Wokół historii i etyki, niby wokół dwóch niższych części wspomnianego świata, krąży owo powietrze wiedzy naturalnej, którą Grecy nazywają fizyką. Natomiast poza i ponad wszystkim rozwija się ów eteryczny i ognisty płomień empirejskiego nieba, czyli najwyższej kontemplacji Bożej natury, poza którą nie wzniesie się żaden intelekt. Grecy nazywają ją teologią²⁴.

Paralelizm odkrywany pomiędzy Naturą a Pismem św. zostaje jeszcze wyraźniej podkreślony 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). Egzegeza biblijna posługuje się całym arsenałem środków dostarczanych przez sztuki wyzwolone, także te określane jako *artes sermocinales*. Teologia bowiem – stwierdza Eriugena – na wzór sztuki poetyckiej za pośrednictwem wymyślonych opowieści czy obrazów alegorycznych wyraża naukę moralną czy „fizyczną” dla ćwiczenia ludzkich umysłów. Teologia jak poezja kształtuje Pismo św. za pomocą fikcyjnych wyobrażeń po to, aby przeprowadzić nasz umysł – niby z niedoskonałości wieku dziecięcego ku dojrzałości człowieka wewnętrznego – od zewnętrznych cielesnych zmysłów ku doskonałemu poznaniu rzeczy duchowych²⁵. Biblia zostaje zatem określona jako *Artifex scriptura*, słusznie dzieląc ten tytuł z Bogiem, który jest *Artifex omnium*²⁶.

Jaką wizję świata wyczytał Eriugena z Księgi Pisma i Księgi Natury? Jego wizja rzeczywistości „ukazała – zdaniem Étienne Gilsona – łacinnikom możliwość – można by niemal powiedzieć: pokusę – wejścia raz na zawsze na drogę zainicjowaną przez dwóch teologów greckich: Dionizego i Maksyma Wyznawcę. Gdyby spełniła się ta możliwość, wówczas filozofia neoplatońska z pewnością odgrywałaby dominującą rolę w Europie Zachodniej aż po koniec średniowiecza”²⁷. Typowym rysem systemów neo-

²⁴ *Homilia*, XIV, s. 56.

²⁵ Por. *Exp.*, II, s. 24 (146 d). Por. P. D r o n k e, „*Theologia veluti quaedam poetria*”: *quelques observations sur la fonction des images poétiques chez Jean Scot*, [w:] *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie*, s. 243-252.

²⁶ Por. E r i u g e n a, *Periphyseon, liber primus* (dalej: PP I), ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968, s. 194 (512 a). Por. E. J e a u n e a u, *Artifex Scriptura*, [w:] *Iohannes Scottus Eriugena: The Bible and Hermeneutics*, s. 352-356.

²⁷ E. G i l s o n, *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966, s. 113.

platońskich było rozpatrywanie rzeczywistości w kategoriach wylewu (*proodos*) i powrotu (*epistrophe*). Chrześcijański neoplatonizm zmodyfikował doktrynę wylewu w taki sposób, aby odpowiadała chrześcijańskiej nauce o *creatio ex nihilo*. Odczytując Pismo św. pierwszorzędnie jako źródło wiedzy naukowej, Eriugena przyjmuje, że stwórczy akt Boga był jednym, momentalnym aktem, a biblijny opis dzieła sześciu stwórczych dni jest pewnego rodzaju metaforą, którą należy właściwie odczytać oraz naukowo uzasadnić. Analizując rzeczywistość, Eriugena stara się odkryć jej wewnętrzną bytową strukturę, miejsce poszczególnych elementów w całości oraz ich działanie. Szereg procesów zachodzących w świecie można wyjaśnić przemianą elementów, ale ostateczne zrozumienie rzeczywistości stworzonej uzyskuje się poprzez odwołanie do sfery przyczyn, zwanych przyczynami prymordialnymi (*causae primordiales*), które stanowią ostateczną, fundamentalną rzeczywistość. „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię”, czyli w Swoim Słowie, określonym tutaj mianem „początku”, ustanowił sferę przyczyn²⁸. Ustanowienie przyczyn poprzedza w aspekcie przyczynowym, a nie czasowym konstytucję całej rzeczywistości. Przyczyny prymordialne stanowią obszar natury drugiej – stworzonej i stwarzającej²⁹ – i dlatego Eriugena określa je jako *aeternae*, ale i *creatae/factae*. Przyczyny istnieją bowiem w Słowie Bożym bez żadnego czasowego początku i dlatego w pewnym aspekcie są wieczne, ale niemniej to nie one same są źródłem swego istnienia, lecz otrzymują je od Stwórcy. Z tego względu przyczynom nie przysługuje prawdziwa wieczność, ale najwyżej uczestnictwo w prawdziwej wieczności³⁰. Z drugiej jednak strony sfera przyczyn jest najdoskonalszym urzeczywistnieniem tego, czym jest stworzenie, i dlatego przyczyny rozpatrywane od strony skutków, którymi są brzemienne, mogą zostać określone jako stworzone (*factae/creatae*). Przyczyny prymordialne zostały nazwane pierwszymi pryncypiami stworzonego świata, gdyż to od nich zaczyna się pochod stwożeń aż ku najniższym obszarom rzeczywistości, obejmującym również sferę cielesności³¹. Zdaniem Eriugeny także i materię należy wyjaśnić poprzez sprowadzenie jej do przyczyn. Nie ukształtowana materia została stworzona na poziomie przy-

²⁸ Por. PP II, s. 66 (554 c-d).

²⁹ Por. A. K i j e w s k a, *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994, s. 105-109.

³⁰ Por. PP II, s. 82 (561 d - 562 a).

³¹ Por. PP II, s. 64 (553 b-c).

czyn prymordialnych w formie elementów, które w swojej istocie są czynnikami niematerialnymi. Dopiero połączenie owych czynników idealnych, które dokonuje się za sprawą *quantum* – ilościowej determinacji – daje widzialną materię³².

Fakt, że czynniki idealne odgrywają fundamentalną rolę w wyjaśnianiu struktury rzeczywistości, nie oznacza wcale, iż Eriugena nie docenia znaczenia sfery materialnej. Wszystko, cokolwiek znajduje się w świecie materialnym, uczestniczy w jakiejś formie powszechnego życia, którą za Platonem można nazwać Duszą świata³³. Duch Święty, Natura, Dusza świata czy powszechne Życie przejmują aktywność przyczynową i realizują ją w świecie w sposób „naturalny”, na drodze „naturalnego biegu rzeczy” (*naturalis cursus*)³⁴.

Podsumowaniem dzieła stworzenia, i to zarówno na płaszczyźnie ontologicznej, eschatologicznej czy poznawczej jest człowiek i dlatego właśnie Pismo św. wprowadza opis stworzenia człowieka dopiero szóstego dnia³⁵. Eriugena stwierdza, że człowieka nazywa się „warsztatem wszystkich rzeczy” (*officina omnium*), bo w nim zawiera się całość stworzenia. Istniejąc jako złożony z ciała i duszy, człowiek pojmuje jak anioł, rozumuje jak człowiek, odczuwa jak zwierzę, żyje jak roślina. Żadne stworzenie nie znajduje się poza granicami ludzkiej natury³⁶. Można nawet powiedzieć, że u Eriugeny koncepcja natury ludzkiej oraz ludzki sposób poznania wyznaczają granice świata: to człowiek jest czytelnikiem Księgi Pisma i Księgi Natury, które dla niego zostały stworzone.

Tak żywe – jak u Eriugeny – zainteresowanie zagadnieniem początku świata pojawiło się na nowo w pierwszej dekadzie XII w. w kręgu uczonych, których mniej lub bardziej właściwie zwykliśmy nazywać „szkołą w Chartres”³⁷. Jednym z najbardziej typowych reprezentantów tej szkoły był **Teodoryk z Chartres**, autor krótkiego, ale niezwykle cenionego traktatu *De sex dierum operibus*. Traktat ten był w istocie komentarzem do Księgi Rodzaju, odczytywanej w kontekście Platońskiego *Timajosa*, przy zastosowaniu Boecjańskiej metodologii.

³² Por. PP III, s. 126 (663 a); PP I, s. 158 (496 a-b).

³³ Por. PP III, s. 298 (739 b).

³⁴ Por. PP II, s. 78 (560 b).

³⁵ Por. PP IV, s. 106 (785 d).

³⁶ Por. PP III, s. 286 (733 b).

³⁷ Por. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury*, s. 153-164.

Księga Rodzaju – tłumaczy Teodoryk w swoim traktacie – została tak nazwana od pierwszych słów: *Incipit Genesis*, czyli księga o powstawaniu albo o stworzeniu rzeczy³⁸. Przystępując do egzegezy tego fragmentu tekstu biblijnego, Teodoryk chce się skoncentrować na literalnym wyjaśnieniu tekstu (*ad litteram*), wykorzystując w tym celu całą 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 przyczyny, dzięki którym świat istnieje, elementy, z których się składa, oraz wyjaśnić czasowy porządek, w którym świat został stworzony i przyozdobiony³⁹. A ponieważ wszelki opis naukowy postępuje na drodze racjonalnej, przeto i w tym wypadku poszukiwanie przyczyn dokonuje się wyłącznie dzięki naturalnemu światłu rozumu (*rationabiliter*)⁴⁰.

Teodoryk stwierdza, że należy przyjąć cztery przyczyny substancji świata (*mundanae substantiae*): przyczynę sprawczą, którą jest Bóg, formalną, którą jest Boża Mądrość, celową, którą jest Boża dobroć (*benignitas*), oraz materialną, na którą składają się cztery elementy. 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 Autora⁴¹. Platoński Demiurg, budowniczy świata, staje się tutaj transcendentnym Stwórcą, który stwarza swoje dzieło *ex nihilo*⁴². O tym Autorze pisze Mojżesz w Księdze Rodzaju, gdy w słowach: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” wskazuje na przyczynę sprawczą świata, czyli Boga⁴³. Wszystkie rzeczy w świecie zostały w sposób racjonalny oraz piękny rozdysponowane, 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,

³⁸ Por. T e o d o r y k z C h a r t r e s, *Tractatus de sex dierum operibus*, 1, [w:] *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. N. Häring, Toronto 1971, s. 555.

³⁹ Por. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury*, s. 183-185.

⁴⁰ Por. *Tractatus*, 2, s. 555.

⁴¹ Por. tamże; K a l c y d i u s z, *Timeus*, 28 c, ed. J. H. Waszink, London–Leida 1962, s. 21.

⁴² Por. J. M o r e a u, „*Opifex, id est Creator*”. *Remarques sur le platonisme de Chartres*, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 56(1974) 41; J. M. P a r e n t, *La doctrine de la création dans l'école de Chartres*, Paris–Ottawa 1938, s. 37 n.

⁴³ Por. *Tractatus*, 3, s. 556.

co ustanawianie form wszystkich rzeczy, które mają zaistnieć we współwiecznej Bogu Mądrości⁴⁴.

Stwórca świata jest absolutnie doskonały, nie potrzebuje niczego, gdyż sam Sobie wystarcza i w Sobie samym znajduje najwyższe dobro. Motywem aktu stwórczego nie była zatem żadna potrzeba czy brak, ale dobroć i miłość Stwórcy, który pragnął dopuścić stworzenia do udziału w Swojej szczęśliwości⁴⁵. 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 stwórczego działania była wyłącznie dobroć Stwórcy⁴⁶.

Przyczyną materialną świata była nie uformowana materia, na którą składały się cztery elementy znajdujące się w stanie pomieszania. Słowa: „Na początku stworzył Bóg niebo i ziemię” sugerują, że sam Stwórca na początku, tj. w pierwszym momencie czasu, stworzył owe cztery elementy z niczego⁴⁷. 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 Święty⁴⁸.

Dzięki tym czterem przyczynom, które Teodoryk wyczytuje w biblijnym opisie stworzenia, zaczyna istnieć świat cielesny. Dzięki stwórczej aktywności elementu ognia świat ten będzie się dalej rozwijał. Ten sam układ przyczyn inny chartryjczyk, Wilhelm z Conches, wyniósł z lektury Platńskiego *Timajosa*⁴⁹. Sam Teodoryk wielokrotnie w swoim *Traktacie* odwoływał się do Platona, chcąc pokazać, że w istocie przesłanie *Timajosa* jest zgodne z tym, co sugeruje biblijny opis stworzenia świata, a ewentualne rozbieżności, przy odpowiedniej lekturze, dadzą się łatwo rozwiązać⁵⁰.

⁴⁴ Por. tamże, 2, s. 555.

⁴⁵ Por. tamże, s. 555 n.

⁴⁶ Por. tamże, s. 556.

⁴⁷ Por. tamże, 5, s. 557.

⁴⁸ Por. tamże, 3, s. 556 n.

⁴⁹ Por. W i l h e l m z C o n c h e s, *Glossae super Platonem*, 32, ed. E. Jeau-neau, Paris 1965, s. 98 n.

⁵⁰ Taką apologetyczno-konkordystyczną formę egzegezy tekstów wziętych z tradycji pogańskiej, a odczytywanych w świetle Biblii, chartryjczycy określali mianem metody integumentalnej (*integumentum*). Por. K i j e w s k a, *Księga Pisma i Księga Natury*, s. 187-190.

Świat materialny ukonstytuowany w wyniku Bożego aktu stwórczego Teodoryk określa jako *substantia mundana* albo *corporea substantia*⁵¹. Te określenia sugerują, że Teodoryk traktuje świat jako swoistą fizykalną jedność, jako rzeczywistość autonomiczną o własnych prawach. Kosmos to Księga, która wskazuje na Boga, swego Stwórcę, ale jej istnienie nie wyczerpuje się w funkcji bycia znakiem niosącym określone przesłanie duchowe. Jest to tekst, który zmusza do poszukiwania „fizykalnych racji”, które adekwatnie tłumaczyłyby substancję świata, a te racje fizykalne zapisane są w języku matematyki.

Rzeczy stworzone są zmienne i dlatego poprzedza je to, co jest wieczne, a tym jest jedność, którą jest Bóg⁵². Od spekulacji liczbowych Teodoryk przechodzi wprost do niezwykle doniosłych kwestii teologicznych, jak zagadnienia trynitarne czy problem stwarzania. „Ponieważ jedność stwarza wszelką liczbę – stwierdza Teodoryk w *Traktacie* – 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”⁵³. Boża Jedność jest więc źródłem wszystkich rzeczy, a także jest miarą określającą formę ich istnienia i podtrzymującą je w bycie⁵⁴. Rozważania nad strukturą świata prowadzą Teodoryka ku spekulacjom matematycznym, a te – zgodnie z Boecjańską metodologią – są prostą drogą wiodącą ku teologii. Z tego punktu rozwoju myśli średniowiecznej jest jeszcze daleko do matematycznego przyrodoznawstwa czasów nowożytnych, niemniej ścisły związek różnych dziedzin filozofii z matematyką wydaje się sprawą nie podlegającą dyskusji.

Rozważanie problemu początku świata, odczytywanie Księgi Rodzaju w świetle *Timajosa* zakończy się w chwili recepcji arystotelizmu na przełomie w. XII i XIII. Dlaczego wiek XIII nie sprzyjał tego typu rozważaniom? Można wskazać na kilka przyczyn tego zjawiska. Jedną z nich jest fakt, że od końca XII w. zaczyna się powolne odchodzenie od platonizmu

⁵¹ Por. *Tractatus*, 2, s. 555; 3, s. 557.

⁵² Por. *Tractatus*, 31, s. 568.

⁵³ *Tractatus*, 36, s. 570 (tł. A. K.).

⁵⁴ Por. *Tractatus*, 41, s. 572.

przy jednoczesnej intensywnej recepcji myśli Arystotelesa. W połowie XII w. Henryk Arystyp przełożył dwa dialogi Platona – *Fedona* i *Menona*, w których wyraźnie zarysowana jest teoria preegzystencji duszy i bazująca na niej teoria wrodzoności wiedzy, obie stojące w jawnej sprzeczności z nauką chrześcijańską. Sprzyjało to zwrotowi ku filozofii Arystotelesa, którą – choć początkowo nie bez oporów – XIII wiek zaakceptuje w całej rozciągłości. W arystotelizmie jednakże również pojawia się szereg idei, które stanowią zagrożenie dla ortodoksji chrześcijańskiej. Jedną z nich jest idea wieczności świata, którą mocno wysunęli na czoło tacy przedstawiciele arystotelizmu radykalnego, jak Siger z Brabantu czy Boecjusz z Dacji. Św. Bonawentura, choć przejął wiele nauk Arystotelesa, tej doktrynie ostro się sprzeciwiał, ale już św. Tomasz z Akwinu twierdził, że idea wieczności świata nie musi stać w sprzeczności z tezą o jego stworzoności. Uważa, że nie ma sprzeczności pomiędzy tezą, że coś jest stworzone przez Boga, a tym, że nie ma czasowego początku swego trwania⁵⁵. Arystotelesowska fizyka, która zdominowała XIII-wieczne myślenie o przyrodzie, była fizyką jakościową, dla której opis matematyczny nie był adekwatny, toteż wydawało się, że nieuniknione jest rozejście się dróg filozofii i matematyki. Był to jednak okres czasowej, nie zaś definitywnej separacji.

„Teoria nauki przyrodniczej Galileusza – jak stwierdza Carl Friedrich von Weizsäcker (jeszcze wyraźniejsze jest to u współczesnego mu Keplera, podobnie u Kopernika i wielu innych) – jest w dużym stopniu teorią platońską. Z dwu wielkich autorytetów starożytnych znanych w średniowieczu uczeni ci powołują się nie na Arystotelesa, lecz na Platona, mianowicie na Platona jako matematyka, w tej linii, w której idzie on za Pitagorasem [...] Platon podał zarys matematyczny nauki przyrodniczej. Była to doktryna, która z perspektywy boskich wyżyn, do jakich wzniosła się dusza, starała się wyjaśnić z pomocą matematyki pełnię postrzegalnych przez zmysły szczegółów w tak szerokim zakresie, jak to tylko było możliwe. Na tego to Platona powołują się Kepler i Galileusz. W tym wyraża się tylko z początku pewne przekonanie – przekonanie, że świat zmysłowy staje się zrozumiały dzięki matematyce”⁵⁶.

⁵⁵ Por. T o m a s z z A k w i n u, *O wieczności świata*, [w:] *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Poznań 1984, s. 278 n.

⁵⁶ C. F. v o n W e i z s ä c k e r, *Opis fizyki*, tł. H. Tomasik, [w:] *Jedność przyrody*, Warszawa 1978, s. 133 n.

Takie też było przekonanie Eriugeny i Teodoryka z Chartres. Wyczytali je w Księdze Pisma (Bóg tworzy świat według miary, liczby i wagi) oraz w *Timajosie*. Czyż zatem nie może nauczyć nas pokory stwierdzenie wyrażone przez brata Teodoryka, Bernarda z Chartres, że jesteśmy karłami na barkach olbrzymów? To, że widzimy dalej i więcej, zawdzięczamy temu, iż do naszego małego wzrostu oni dodali swoją gigantyczną wielkość⁵⁷.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- E r i u g e n a: *Expositiones in Ierarchiam Coelestem*, ed. J. Barbet, Brepols 1975.
- Komentarz do Ewangelii Jana (z Homilią do Prologu Ewangelii Jana), tł. A. Kijewska, Kęty 2000.
 - *Periphyseon, liber primus*, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1968.
 - *Periphyseon, liber secundus*, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1972.
 - *Periphyseon, liber tertius*, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin 1981.
 - *Periphyseon, liber quartus*, ed. E. Jeuneau, Dublin 1995.
- J a n z S a l i s b u r y: *Metalogicus*: PL 199.
- J u s t y n M ę c z e n n i k: *Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. A. Lisiecki, Poznań 1926.
- K a l c y d i u s z: *Timeus*, ed. J. H. Waszink, London–Leida 1962.
- K l e m e n s A l e k s a n d r y j s k i: *Kobierce*, t. I-II, tł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994.
- P l a t o n: *Timajos*, tł. P. Siwek, Warszawa 1986.
- T e o d o r y k z C h a r t r e s: *Tractatus de sex dierum operibus*, [w:] *Commentaries on Boethius by Thierry of Chartres and His School*, ed. N. Häring, Toronto 1971.
- T e r t u l i a n: *Preskrypcja przeciw heretykom*, tł. E. Stanula, [w:] *Wybór pism. Pisma pisarzy wczesnochrześcijańskich*, t. V, Warszawa 1970.
- T o m a s z z A k w i n u: *O wieczności świata*, [w:] *Dzieła wybrane*, tł. J. Salij, Poznań 1984.
- W i l h e l m z C o n c h e s: *Glossae super Platonem*, éd. E. Jeuneau, Paris 1965.

⁵⁷ Por. J a n z S a l i s b u r y, *Metalogicus*, III, 4: PL 199, 900 c.

OPRACOWANIA

- C h a d w i c k H.: Myśl wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna, tł. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- D r o n k e P.: „Theologia veluti quaedam poëtria”: quelques observations sur la fonction des images poëtiques chez Jean Scot, [w:] Jean Scot Erigene et l’histoire de la philosophie. Colloque du C.N.R.S. Laon – juillet 1975, éd. R. Roques, Paris 1977, s. 243-252.
- G i l s o n E.: Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich, tł. S. Zalewski, Warszawa 1966.
- J a e g e r W.: Wczesne chrześcijaństwo i grecka paideia, tł. K. Bielawski, Bydgoszcz 1997.
- J e a u n e a u E.: Artifex Scriptura, [w:] Iohannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics, ed. G. van Riel, C. Steel, J. McEvoy, Leuven 1996, s. 351-365.
- K i j e w s k a A.: Eriugena jako czołowy przedstawiciel renesansu karolińskiego, [w:] Studia z filozoficznej tradycji chrześcijaństwa, pod red. M. Manikowskiego, Wrocław 1998, s. 111-132.
- Księga Pisma i Księga Natury. Heksaameron Eriugeny i Teodoryka z Chartres, Lublin 1999.
- Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny, Lublin 1993.
- K u r d z i a ł e k M.: Jedność filozofii i teologii, [w:] Średniowiecze w poszukiwaniu równowagi między arystotelizmem a platonizmem, Lublin 1996, s. 147-168.
- M o r e a u J.: „Opifex, id est Creator”. Remarques sur le platonisme de Chartres, „Archiv für Geschichte der Philosophie”, 56(1974) 33-49.
- O’M e a r a D. J.: The Concept of Natura in John Scottus Eriugena, „Vivarium”, 19(1981), No. 2, s. 126-145.
- P a r e n t J. M.: La doctrine de la création dans l’école de Chartres, Paris–Ottawa 1938.
- S c h r i m p f G.: Die Sinnmitte von „Periphyseon”, [w:] Jean Scot Erigene et l’histoire de la philosophie, s. 289-305.
- S t e e l C.: The Tree of the Knowledge of Good and Evil, [w:] Iohannes Scottus Eriugena: Bible and Hermeneutics, s. 239-259.
- W e i z ä c k e r C. F. von: Jedność przyrody, tł. H. Tomasik, Warszawa 1978.

THE PROBLEM OF GENESIS IN THE MEDIAEVAL PHILOSOPHY:
THE GENESIS OF THE WORLD ACCORDING TO THE BOOK OF SCRIPTURE
AND THE BOOK OF NATURE

S u m m a r y

In the Middle Ages the problem of the beginning (genesis) of the world was studied in the context of an analysis of the Book of Genesis. The Biblical text was interpreted in a way that would be compatible with the reading of Plato's *Timeus*. The article focuses on two mediaeval thinkers, Eriugena and Thierry of Chartres, who conducted this sort of research.

Both Eriugena's *Periphyseon* and Thierry's treatise *De sex dierum operibus* belong to the genre of hexaameron, that is commentaries on the Genesis. An analysis of early mediaeval hexaemerons provides an excellent opportunity to explore these keystone points of mediaeval culture which lie at the cross-roads of philosophy, science and biblical exegesis.

Summarized by Agnieszka Kijewska

Słowa kluczowe: Biblia, Heksaameron, szkoła w Chartres, Eriugena.

Key words: Bible, Hexaameron, school of Chartres, Eriugena.